

**COMENTARIOS
A LA
BIBLIA LITURGICA**



LIBROS
DE LA
COMUNIDAD

N.T.

**COMENTARIOS
A LA
BIBLIA LITURGICA**

NUEVO TESTAMENTO

CUARTA EDICIÓN

ED. PAULINAS • P. P. C.
REGINA • VERBO DIVINO

1990

CENSOR: P. JOSÉ ALONSO DIEZ, S. J. - IMPRIMASE: ILMO. P. JOSÉ MARÍA M. PATINO, PROVICARIO GENERAL, MADRID, 31 DE ENERO DE 1976.

© Ángel González, Antonio González Lamadrid, Epifanio Gallego, Felipe F. Ramos, Javier Pikaza, José María González-Ruiz, José Cubero y

Ediciones Paulinas-Comunidad de Apostolado, S.S.P.

Protasio Gómez, 15. 28027 Madrid

Promoción Popular Cristiana (P.P.C.)

E. Jardiel Poncela, 4. 28016 Madrid

Editorial Regina, S.A.

Mallorca, 87-89. 08029 Barcelona

Editorial Verbo Divino

Av. Pamplona, 41. 31200 Estella (Navarra)

ISBN 84-285-0614-0 (Ediciones Paulinas).--ISBN 84-288-0335-8 (Promoción Popular Cristiana).--ISBN 84-7129-208-4 (Editorial Regina).--ISBN 84-7151-205-X (Editorial Verbo Divino).

Depósito legal: B. 25.504-90

Impreso en España - Printed in Spain
Credograf, S.A. - Ripollet (Barcelona)

Ángel González

Qué es la Biblia, Pentateuco (Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio).

Antonio Glez. Lamadrid

Libros Históricos, Historia Deuteronomista (Josué, Jueces 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes), Historia Cronística (1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías), Rut, Tobías, Judit, Ester, 1 y 2 Macabeos, Libros Sapienciales (Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico).

Epifanio Gallego

El movimiento profético (Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías).

Felipe F. Ramos

Evangelios Sinópticos, Evangelio de Mateos, Evangelio de Juan, Hechos de los Apóstoles, Carta a los Hebreos, Cartas Católicas (Santiago, 1 y 2 de Pedro, 1, 2 y 3 de Juan, Judas).

Javier Pikaza

Evangelio de Lucas.

José María González-Ruiz

Evangelio de Marcos, Corpus Paulinum (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón), Apocalipsis.

José Cubero

Índices (General, Bíblico, Litúrgico, Analítico).

INDICE GENERAL

NUEVO TESTAMENTO

Evangelios Sinópticos	911
Evangelio de Mateo	921
1,1-25: <i>Genealogía y nacimiento de Jesús</i>	930
2,1-12: <i>Los Magos</i>	932
2,13-18 y 2,13-15.19-23: <i>Huida a Egipto y regreso a Nazaret</i>	934
3,1-12: <i>El Bautista</i>	936
3,13-17: <i>Este es mi Hijo</i>	939
4,1-11: <i>Tentaciones de Jesús</i>	940
4,12-17.23-25: <i>Jesús comienza a predicar</i>	943
4,18-22: <i>Primeros discípulos</i>	945
5,1-12a: <i>Las Bienaventuranzas</i>	946
5,13-16: <i>Sal y luz</i>	949
5,17-37: <i>Las antítesis</i>	951
5,38-48: <i>Ley del talión</i>	953
6,1-6.16-18: <i>Rectitud de intención</i>	954
6,7-15: <i>El Padrenuestro</i>	956
6,19-23: <i>El tesoro y la luz</i>	958
6,24-34: <i>Confianza en la providencia</i>	959
7,1-5: <i>El juicio</i>	961
7,6.12-14: <i>Regla de oro</i>	962
7,15-20: <i>Falsos profetas</i>	963
7,21-29: <i>Ser consecuentes</i>	965
8,1-4: <i>Curación de un leproso</i>	967
8,5-17: <i>Curación de enfermos</i>	968
8,18-22: <i>Seguimiento de Jesús</i>	970
8,23-27: <i>¿Quién es éste?</i>	974
8,28-34: <i>Los poseos de Gadara</i>	977
9,9-13: <i>El médico y los enfermos</i>	979
9,14-17: <i>Plenitud de los tiempos</i>	981
9,18-26: <i>Dueño de la vida</i>	982
9,27-31: <i>Curación de dos ciegos</i>	984
9,32-38: <i>El sordomudo</i>	986
9,36-10,8: <i>Ovejas sin pastor</i>	987
10,1-7: <i>Misión de los discípulos</i>	989
10,7-15: <i>Normas para la misión</i>	991
10,16-23: <i>Persecuciones</i>	993
10,24-33: <i>El discípulo y el maestro</i>	995
10,34-11,1: <i>Paz y espada</i>	996
10,37-42: <i>Seguimiento de Jesús</i>	998
11,2-11: <i>El que había de venir</i>	1000
11,11-15: <i>Violencia del Reino</i>	1002
11,16-19: <i>Niños caprichosos</i>	

11,20-24: <i>Llamada a la conversión</i>	1004
11,25-30: <i>La revelación del Padre</i>	1005
12,1-8: <i>El señor del sábado</i>	1008
12,14-21: <i>Esperanza de las naciones</i>	1010
12,38-42: <i>Petición de una señal</i>	1011
12,46-50: <i>La familia de Jesús</i>	1012
13,1-23: <i>El sembrador</i>	1014
13,24-43: <i>Cizaña, mostaza y levadura</i>	1016
13,44-52: <i>El tesoro, la perla y la red</i>	1018
13,47-53: <i>El verdadero apóstol</i>	1020
13,54-58: <i>Incredulidad en Nazaret</i>	1021
14,1-12: <i>Decapitación del Bautista</i>	1023
14,13-21: <i>Multiplicación de los panes</i>	1024
14,22-36: <i>Señor del mar</i>	1026
15,1-2.10-14: <i>Escándalo farisaico</i>	1028
15,21-28: <i>La mujer cananea</i>	1029
15,29-31: <i>Segunda multiplicación de los panes</i>	1031
16,13-23: <i>Confesión de Pedro</i>	1033
16,21-27: <i>Pasión y cruz</i>	1035
16,24-28: <i>Presencia del Reino</i>	1037
17,1-9: <i>La transfiguración</i>	1039
17,10-13: <i>Elías y el Bautista</i>	1041
17,14-19: <i>Curación de un epiléptico</i>	1043
17,21-26: <i>El impuesto del templo</i>	1044
18,1-5.10.12-14: <i>Como niños</i>	1045
18,12-14: <i>La oveja perdida</i>	1047
18,15-20: <i>Corrección fraterna</i>	1049
18,21-19,1: <i>Perdón ilimitado</i>	1050
19,3-12: <i>Matrimonio y celibato</i>	1052
19,13-15: <i>Los niños</i>	1054
19,16-22: <i>El joven rico</i>	1055
19,23-30: <i>La riqueza</i>	1056
20,1-16a: <i>Obreros igualados</i>	1058
20,17-28: <i>Servicio al reino</i>	1060
21,1-11: <i>Entrada en Jerusalén</i>	1061
21,23-27: <i>La autoridad de Jesús</i>	1063
21,28-32: <i>Obediencia desobediente</i>	1064
21,33-43.45-46: <i>Viñadores homicidas</i>	1066
22,1-14: <i>Invitados descorteses</i>	1068
22,15-21: <i>Tributo al César</i>	1070
22,34-40: <i>El mandamiento supremo</i>	1071
23,1-12: <i>Escribas y fariseos</i>	1073
23,13-22: <i>Obstáculos para la fe</i>	1075
23,23-26: <i>Tergiversación de la Ley</i>	1077
23,27-32: <i>Sepulcros blanqueados</i>	1078
24,4-13: <i>Peligro de seducción</i>	1080

24,37-44: <i>Ignorancia del momento</i>	1082
24,42-51: <i>El siervo responsable</i>	1084
25,1-13: <i>Las diez vírgenes</i>	1085
25,14-30: <i>Los talentos</i>	1087
25,31-46: <i>El juicio final</i>	1089
26,14-27,66: <i>Pasión y muerte de Jesús</i>	1091
28,1-10: <i>Ha resucitado</i>	1098
28,8-15: <i>El soborno</i>	1099
28,16-20: <i>Autorrevelación de Jesús</i>	1100
Evangelio de Marcos	1105
1,1-8: <i>"Evangelio": la buena noticia de liberación humana</i>	1111
1,6b-11: <i>Una iglesia ha de confesar siempre sus propios pecados</i>	1112
1,12-15: <i>La tentación también alcanza al Mesías</i>	1114
1,14-20: <i>En la Iglesia solamente Cristo puede elegir sin más</i>	1115
1,21-28: <i>Exorcismo, sí; pero a favor del hombre</i>	1117
1,29-39: <i>Un ministerio apostólico es un servicio, no un privilegio</i>	1118
1,40-45: <i>El servicio al hombre está por encima de la "razón de Iglesia"</i>	1120
2,1-12: <i>Ni temporalismo ni espiritualismo, sino todo el hombre</i>	1121
2,13-17: <i>No hay cosa más impura que el puritanismo</i>	1123
2,18-22: <i>Opción decidida, pero admisión del "otro"</i>	1125
2,23-3,6: <i>El Evangelio trasciende todo "orden establecido"</i>	1126
3,7-12: <i>Ni desinstitucionalizar ni sectarizar</i>	1128
3,13-19: <i>Los apóstoles, activistas peligrosos</i>	1129
3,20-35: <i>También en la Iglesia hay peligro de nepotismo</i>	1131
4,1-20: <i>Evangelizar sin triunfalismos</i>	1133
2,21-25: <i>El Evangelio es un lenguaje popular, no esotérico</i>	1134
4,26-34: <i>El reino de Dios ya ha comenzado, pero su final será transhistórico</i>	1136
4,35-40: <i>Primero, la fe; después, el milagro</i>	1137
5,1-20: <i>El Evangelio por muy liberador que sea, no puede ser impuesto a nadie</i>	1139
6,1-6: <i>Sin el cultivo de la fe no hay milagros</i>	1142
6,7-13: <i>No Iglesia de los pobres, sino Iglesia pobre</i>	1143
6,14-29: <i>La Iglesia no es obra de un gran profeta, sino de Dios</i>	1145
6,30-34: <i>El cargo vitalicio no beneficia a la Iglesia</i>	1146
6,34-44: <i>No basta predicar; hay que dar trigo</i>	1148
6,45-52: <i>Dios no es un sucedáneo de la labor humana</i>	1149
6,53-56: <i>No basta interpretar la historia: hay que transformarla</i>	1151
7,1-13: <i>Ni legalismo ni antilegalismo, sino libertad</i>	1152
7,14-23: <i>Nada en sí es puro o impuro</i>	1154
7,24-30: <i>Todo proyecto tiene sus compromisos y sus demoras</i>	1155
7,31-37: <i>No hay evangelización quimicamente pura</i>	1157
8,1-10: <i>Toda "eucaristía" implica distribución del pan</i>	1158

8,11-13: <i>La milagrería, sucedáneo de la fe</i>	1159
8,14-21: <i>Compartir el pan no empobrece, sino que enriquece</i>	1161
8,22-26: <i>Un creyente cree en los milagros, no por los milagros</i>	1162
8,27-33: <i>No hay más que un mesías: el profeta</i>	1164
8,34-39: <i>La cruz es normal entre los profetas</i>	1165
9,1-12: <i>La Iglesia no debe acampar en ningún "Tabor"</i>	1167
9,13-28: <i>La evangelización no es un "show"</i>	1168
9,29-36: <i>La Iglesia no es una réplica de la sociedad civil</i>	1170
9,37-39 y 9,40-29: <i>La "inquisición" viene cuando falta la eclesiología</i>	1171
10,1-12: <i>Un proyecto de Dios no puede ser antihumano</i>	1174
10,13-16: <i>Niños, sí; pero sólo ante Dios</i>	1175
10,17-27 y 10,28-31: <i>Liberar al rico de las riquezas</i>	1177
10,32-45: <i>Solamente una Iglesia de siervos podrá ayudar a la libertad</i>	1178
10,46-52: <i>Silencio profético, pero no diplomático</i>	1181
11,1-10: <i>Mesías, sí; pero no rey temporal</i>	1182
11,11-26: <i>La ambición del poder anula el testimonio de la fe</i>	1184
11,27-33: <i>Jesús era puro, pero no ingenuo</i>	1186
12,1-12: <i>Una evangelización popular crea problemas</i>	1188
12,13-17: <i>La alternativa de Dios no es solamente el César</i>	1189
12,18-27: <i>La fe cree en el "Otro" y en lo "otro"</i>	1191
12,28b-34: <i>La cruz tiene dos palos: horizontal y vertical</i>	1192
12,35-37 y 12,38-44: <i>Hay que comprender a la gente</i>	1194
13,24-32: <i>Los cálculos apocalípticos revelan falta de fe</i>	1196
13,33-37: <i>La esperanza no obliga a la espera inactiva</i>	1197
14,1-15,47: <i>La pasión y la muerte</i>	1198
14,1-2: <i>El complot</i>	1198
14,3-9: <i>La unción de Betania</i>	1199
14,10-11: <i>La traición</i>	1200
14,12-25: <i>Pascua con los discípulos</i>	1200
14,26-31: <i>Hacia la soledad total</i>	1201
14,32-42: <i>En Getsemaní</i>	1202
14,43-52: <i>El arresto</i>	1203
14,53-65: <i>El juicio del Sanedrín</i>	1204
14,66-72: <i>El llanto de Pedro</i>	1206
15,1-4: <i>El tribunal romano</i>	1207
15,6-15: <i>Razón de Estado</i>	1208
15,16-20: <i>En manos de los soldados</i>	1209
15,21-32: <i>La crucifixión</i>	1210
15,33-41: <i>La muerte</i>	1211
15,42-47: <i>La sepultura</i>	1212
16,1-8: <i>La tumba vacía: Jesús sin mausoleo</i>	1213
16,9-15: <i>La jerarquía también puede fallar en la fe</i>	1215
16,15-20: <i>La Iglesia tiene sus responsables, pero no sustituyen al Señor</i>	1216

Evangelio de Lucas	1219
1,1-4; 4,14-21: <i>Comienzo y centro del evangelio de Jesús según san Lucas</i>	1224
1,5-25: <i>La anunciación del nacimiento de Juan Bautista</i>	1225
1,26-38: <i>La anunciación del nacimiento de Jesús, Dios, el Espíritu y María</i>	1227
1,39-47: <i>Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre</i>	1229
1,46-56: <i>"Proclama mi alma la grandeza del Señor". El canto de María</i>	1231
1,57-66: <i>El nacimiento de Juan Bautista</i>	1233
1,67-79: <i>"Bendito sea el Señor Dios de Israel". El canto de Zacarías</i>	1235
2,1-14: <i>El evangelio del nacimiento de Jesús</i>	1236
2,15-20: <i>La alabanza de los pastores por el niño</i>	1238
2,16-21: <i>Le pusieron por nombre Jesús</i>	1240
2,22-40: <i>Presentación de Jesús en el templo</i>	1242
2,41-52: <i>Jesús se ocupa de las cosas de su Padre</i>	1244
3,1-6: <i>Juan y su bautismo de conversión</i>	1246
3,7-14: <i>El mensaje de Juan Bautista</i>	1248
3,10-18: <i>La conversión moral de Juan y la gracia salvadora de Jesús</i>	1250
3,15-16,21-22: <i>El bautismo de Jesús y la epifanía del Espíritu Santo</i>	1251
4,1-13: <i>La tentación de Jesús y las tentaciones de la Iglesia</i>	1253
4,14-22a: <i>Jesús y la presencia liberadora del espíritu</i>	1255
4,16-30: <i>La revelación de Jesús y el rechazo de su pueblo</i>	1257
4,31-37: <i>La curación del endemoniado</i>	1259
4,38-44: <i>Los milagros de Jesús y el evangelio del reino</i>	1261
5,1-11: <i>Los discípulos de Jesús. La pesca milagrosa</i>	1262
5,12-16: <i>Jesús y los marginados. La curación de un leproso</i>	1264
5,17-26: <i>Tus pecados están perdonados. La curación del paralítico</i>	1266
5,27-32: <i>¿Cómo es que coméis con publicanos y pecadores?</i>	1268
5,33-39: <i>La novedad del mensaje de Jesús</i>	1269
6,1-5 y 6,6-11: <i>Los milagros de Jesús y la superación del sábado</i>	1271
6,12-19: <i>La elección de los apóstoles y el ministerio de Jesús</i>	1274
6,20-26: <i>Las bienaventuranzas y lamentaciones de Jesús</i>	1276
6,27-38: <i>"A mad a vuestros enemigos"</i>	1278
6,39-42: <i>Un ciego no puede guiar a otro ciego</i>	1280
6,43-49: <i>Cada árbol se conoce por su fruto</i>	1281
7,1-10: <i>La fe de un centurión pagano</i>	1283
7,11-17: <i>La resurrección del hijo de una viuda</i>	1285
7,19-23: <i>¿Eres tú el que ha de venir?</i>	1287
7,24-30: <i>Juan, el mensajero que prepara los caminos del Señor</i>	1288
7,31-35: <i>Las excusas de una generación perversa</i>	1290
7,36-8,3: <i>Sus pecados están perdonados porque tiene mucho amor</i>	1292

8,4 15: <i>La parábola del sembrador</i>	1294
8,16 18: <i>La luz que se enciende y alumbró la casa</i>	1296
8,19-21: <i>La familia de Jesús</i>	1297
9,1-6: <i>La misión de los doce</i>	1299
9,7-9: <i>¿Quién es Jesús? Su relación con Elías, con Juan y los profetas</i>	1301
9,11b-17: <i>La multiplicación de los panes y el banquete del reino</i>	1303
9,18-22: <i>Confesar al Cristo y seguir al Hijo del Hombre</i>	1305
9,22-25: <i>¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero...?</i>	1306
9,28b-36: <i>La transfiguración de Jesús</i>	1308
9,44b-45: <i>La derrota del Hijo del Hombre</i>	1309
9,46-50: <i>Quién es el más importante dentro de la Iglesia</i>	1311
9,51-56: <i>Que baje el fuego del cielo y los destruya</i>	1313
9,57-62: <i>Sígueme</i>	1315
10,1-12: <i>Decid: el reino de Dios está cerca de vosotros</i>	1317
10,13-16: <i>¡Ay de ti, Corozaim; ay de ti, Betsaida!</i>	1318
10,17-24: <i>Veía a Satanás caer del cielo como un rayo</i>	1320
10,25-37: <i>El buen samaritano</i>	1322
10,38-42: <i>La mujer que escucha las palabras de Jesús</i>	1324
11,1-13: <i>Cuando oréis decid: "Padre, santificado sea tu nombre..."</i>	1326
11,15-26: <i>Si yo echo los demonios con el dedo de Dios</i>	1328
11,27-28: <i>Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen</i>	1329
11,29-32: <i>El signo de Dios</i>	1331
11,37-41: <i>Sólo limpiáis por fuera la copa y el vaso</i>	1333
11,42-46: <i>Pasáis por alto el derecho y el amor de Dios</i>	1334
11,47-54: <i>La sangre de los profetas</i>	1336
12,1-7: <i>No tengáis miedo</i>	1338
12,8-12: <i>El Espíritu Santo os enseñará lo que tenéis que decir</i>	1340
12,13-21: <i>La vida no depende de los bienes</i>	1341
12,32-48: <i>Vuestro Padre ha tenido a bien daros el reino</i>	1343
12,49-53: <i>El ha venido a prender fuego en el mundo</i>	1345
12,54-59: <i>¿Cómo no sabéis interpretar el tiempo presente?</i>	1347
13,1-9: <i>Si no os convertís pereceréis todos lo mismo</i>	1348
13,10-17: <i>Mujer, quedas libre de tu enfermedad</i>	1350
13,18-21: <i>El reino de Dios se parece a un grano de mostaza</i>	1352
13,22-30: <i>Señor, ¿serán pocos los que se salven?</i>	1354
13,31-35: <i>Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas</i>	1356
14,1-6: <i>¿Es lícito curar los sábados, o no?</i>	1358
14,17-14: <i>Cuando des un banquete invita a los pobres</i>	1360
14,15-24: <i>Dichoso el que coma en el banquete del reino de Dios</i>	1362
14,25-33: <i>El que no renuncia a todos sus bienes no puede ser discípulo mío</i>	1363
15,1-32: <i>Las parábolas del perdón</i>	1366
16,1-13: <i>No podéis servir a Dios y al dinero</i>	1368
16,9-15: <i>Dios detesta la arrogancia de los hombres</i>	1370

16,19-31: <i>La parábola del rico y del mendigo</i>	1371	
17,1-6: <i>Si tuvierais fe como un granito de mostaza</i>	1373	
17,7-10: <i>Somos unos pobres siervos</i>	1375	
17,11-19: <i>Vete, tu fe te ha salvado</i>	1377	
17,20-25: <i>El reino de Dios está dentro de nosotros</i>	1378	
17,26-37: <i>El día que se manifestó el Hijo del Hombre</i>	1380	
18,1-8: <i>Dios hará justicia a los que gritan pidiéndole su ayuda</i>	1382	
18,9-14: <i>La oración del fariseo y publicano</i>	1384	
18,34-45: <i>Jesús, hijo de David, ten compasión de mí</i>	1386	
19,1-10: <i>Hoy ha sido la salvación de esta casa</i>	1388	
19,11-28: <i>Parábola de las minas. El reino y la fortuna de este mundo</i>	1390	
19,28-40: <i>Bendito el que viene como rey en nombre del Señor</i>	1391	
19,41-44: <i>No conociste el momento de mi venida</i>	1392	
19,45-48: <i>Mi casa es casa de oración</i>	1394	
20,27-40: <i>No es Dios de muertos sino de vivos</i>	1395	
21,1-4: <i>La limosna de la viuda</i>	1397	
21,5-19: <i>Ni un cabello de vuestra cabeza perecerá</i>	1398	
21,20-28: <i>Verán al Hijo del Hombre venir en una nube</i>	1400	
21,29-33: <i>Cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que está cerca el reino de Dios</i>	1402	
21,34-36: <i>Estad siempre despiertos</i>	1403	
22,14-20,24-30: <i>Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros</i>	1405	
22,24-30: <i>El primero entre vosotros pórtese como el menor</i>	1407	
22,31-34: <i>He pedido por ti para que tu fe no se apague</i>	1408	
22,14-23,56: <i>Pasión y muerte de Jesús según san Lucas</i>	1410	
24,1-12: <i>No está aquí. Ha resucitado</i>	1413	
24,13 35: <i>Lo reconocieron al partir el pan</i>	1414	
24,35-48: <i>Las pruebas de la resurrección de Jesús</i>	1417	
24,44-53: <i>Jesús, la misión de la Iglesia y el Espíritu</i>	1419	
Evangelio de Juan		1421
1,1-18: <i>Prólogo</i>	1431	
1,19-28: <i>Testimonio del Bautista</i>	1434	
1,29-34: <i>Nuevo testimonio de Juan</i>	1436	
1,35-42: <i>Primera palabra de Jesús</i>	1438	
1,43-51: <i>Vocación de los discípulos</i>	1440	
2,1-12: <i>Boda en Caná de Galilea</i>	1442	
2,13 25: <i>Purificación del templo</i>	1445	
3,1-8: <i>Diálogo con Nicodemo</i>	1447	
3,11-15: <i>Incomprensión del misterio</i>	1449	
3,16-21: <i>El amor de Dios</i>	1451	
3,22-30: <i>Jesús y el Bautista</i>	1454	
3,31-36: <i>El Revelador sobrenatural</i>	1455	

4,5-42: <i>1.a Samaritana</i>	1458
4,43-54: <i>El oficial de Cafarnaum</i>	1461
5,1-3a.5-16: <i>El paralítico de Betzata</i>	1462
5,17-30: <i>Actuación en sábado</i>	1464
5,31-47: <i>Testimonio de Jesús</i>	1466
6,1-15: <i>Multiplicación de los panes</i>	1469
6,16-21: <i>Marcha sobre las aguas</i>	1471
6,22-29: <i>El pan imperecedero</i>	1472
6,30-35: <i>El maná</i>	1475
6,35-40: <i>El pan de vida</i>	1476
6,41-52: <i>Yo soy el pan de vida</i>	1478
6,53-60: <i>El pan eucarístico</i>	1480
6,61-70: <i>Escándalo ante las exigencias de la fe</i>	1482
7,1-2.10.25-30: <i>Fiesta de los Tabernáculos</i>	1484
7,14-18: <i>La doctrina de Jesús</i>	1486
7,37-39: <i>Ríos de agua viva</i>	1488
7,40-53: <i>Discusión en torno a Jesús</i>	1489
8,1-11: <i>La mujer adúltera</i>	1491
8,12-20: <i>Yo soy la luz</i>	1494
8,21-30: <i>La partida de Jesús</i>	1496
8,31-42: <i>La verdad liberadora</i>	1498
8,51-59: <i>Superación de la muerte</i>	1500
9,1-41: <i>El ciego de nacimiento</i>	1503
10,1-10: <i>El buen Pastor</i>	1505
10,11-18: <i>El pastor y la puerta</i>	1507
10,22-30: <i>¿Es el Mesías?</i>	1508
10,31-42: <i>Intento de lapidación</i>	1510
11,1-45: <i>Resurrección de Lázaro</i>	1511
11,45-56: <i>Uno por todos</i>	1514
12,1-11: <i>Unción en Betania</i>	1515
12,12-16: <i>Entrada triunfal en Jerusalén</i>	1517
12,20-33: <i>El episodio de los griegos</i>	1519
12,31-36a: <i>El juicio del mundo</i>	1521
13,1-15: <i>El lavatorio de los pies</i>	1523
13,16-20: <i>Dignidad y pretensiones del siervo</i>	1525
13,21-23.36-38: <i>Uno le traicionaría</i>	1526
13,34-35: <i>Un mandamiento nuevo</i>	1528
14,1-6: <i>Partida y retorno al Padre</i>	1530
14,7-14: <i>Jesús y el Padre</i>	1532
14,15-21: <i>El abogado</i>	1533
14,21-26: <i>La manifestación misteriosa de Jesús</i>	1535
14,27-31a: <i>La paz</i>	1537
15,1-11: <i>Alegoría de la vid</i>	1538
15,9-17: <i>Permaneced en mi amor</i>	1540
15,18-21.26-16,4: <i>El odio del mundo</i>	1541
16,5b-11: <i>El Espíritu</i>	1543

16,12-15: <i>El Espíritu completa a Jesús</i>	1545
16,16-20: <i>Un poco y no me veréis</i>	1547
16,20-23a: <i>Tristeza y alegría</i>	1549
16,23b-28: <i>Pedir en su nombre</i>	1550
16,29-33: <i>Dialéctica de la fe</i>	1552
17,1-11a: <i>La oración sacerdotal I</i>	1554
17,11b-19: <i>La oración sacerdotal II</i>	1556
17,20-26: <i>La oración sacerdotal III</i>	1557
18,1-19: <i>Prisión de Jesús</i>	1559
18,19-27: <i>Jesús en el tribunal judío</i>	1561
18,28-19,16: <i>Jesús en el tribunal romano</i>	1563
19,17-24: <i>Camino del Calvario</i>	1566
19,25-27: <i>Mujer, ahí tienes a tu hijo</i>	1568
19,28-37: <i>La sed y la lanzada</i>	1570
20,1-10: <i>El sepulcro vacío</i>	1572
20,11-18: <i>Aparición a María Magdalena</i>	1574
20,19-31: <i>Encuentro con los discípulos</i>	1576
21,1-19: <i>Jesús, Pedro y el discípulo amado</i>	1578
21,20-25: <i>Pedro y el discípulo amado</i>	1581
Hechos de los Apóstoles	1583
1,1-11: <i>La partida de Jesús</i>	1592
1,12-14: <i>Núcleo original de la Iglesia</i>	1594
1,15.17.20a.20c-26: <i>Organización eclesial</i>	1596
2,1-11: <i>Pentecostés</i>	1598
2,14a.36-41: <i>Jesús es el Señor</i>	1600
2,42-47: <i>La vida cultural</i>	1602
3,1-10: <i>Curación del paralítico</i>	1604
3,11-26: <i>Discurso explicativo de Pedro</i>	1606
4,1-12: <i>Oposición judía</i>	1608
4,13-21: <i>Libertad de la fe</i>	1610
4,23-31: <i>Oración de la comunidad</i>	1612
4,32-37: <i>Comunidad de bienes</i>	1614
5,12-16: <i>Exito de los apóstoles</i>	1616
5,17-26: <i>Prisión de los apóstoles</i>	1617
5,27-33: <i>Obediencia a Dios</i>	1619
5,34-42: <i>Intervención de Gamaliel</i>	1621
6,1-7: <i>Los diáconos</i>	1622
6,8-15: <i>Acusación de Esteban</i>	1625
7,49-50: <i>Discursos de Esteban</i>	1627
7,51-59 y 7,55-60: <i>Martirio de Esteban</i>	1629
8,1-8: <i>Persecución de la Iglesia</i>	1631
8,5-8.14-17: <i>El evangelio de Samaria</i>	1634
8,26-40: <i>Felipe y el etíope</i>	1636

9,1-22: <i>Conversión de Pablo</i>	1638
9,26-31: <i>Pablo en Jerusalén</i>	1641
9,31-42: <i>Pedro en Lida y Jope</i>	1643
10,1,33-34a,37-44: <i>La conversión de Cornelio</i>	1645.
11,1-18: <i>Explicación de Pedro</i>	1648
11,19-26: <i>Los discípulos comienzan a llamarse cristianos</i>	1650
11,27-30: <i>Profetas en la Iglesia</i>	1652
12,1-12: <i>Persecución de la Iglesia</i>	1653
12,24-13,5a: <i>Bernabé y Pablo</i>	1655
13,13-25: <i>Discurso de Pablo en Antioquia de Pisidia</i>	1658
13,26-33/13,32-39 y 13,14,43-52: <i>Separación del evangelio y del judaísmo</i>	1660
14,5-17: <i>Discurso de Pablo en Listra</i>	1662
14,18-27: <i>Consolación de las Iglesias</i>	1664
15,1-6: <i>Concilio de Jerusalén</i>	1666
15,7-21: <i>Intervenciones de Pedro y Santiago</i>	1669
15,22-31: <i>Comunicado oficial a las Iglesias</i>	1671
16,1-10: <i>Pablo y Timoteo</i>	1673
16,11-15: <i>Pablo en Filipos</i>	1675
16,22-34: <i>Liberación de la prisión</i>	1677
17,15,22-18,1: <i>Discurso en el Areópago</i>	1679
18,9-18: <i>Pablo en Corinto</i>	1681
18,23-28: <i>Apolo</i>	1684
19,1-8: <i>Pablo en Efeso</i>	1686
20,17-27: <i>Discurso de Pablo en Mileto, I</i>	1688
20,28-38: <i>Discurso de Pablo en Mileto, II</i>	1690
22,3-16:	1692
22,30; 23,6-11: <i>Defensa de Pablo ante el Sanedrín</i>	1693
25,13-21: <i>Pablo apela al César</i>	1695
26,19-23: <i>Defensa de Pablo ante Agripa</i>	1697
28,7-10: <i>Pablo en Malta</i>	1699
28,11-16,30-31: <i>De Malta a Roma</i>	1700
28,16-20,30-31: <i>Pablo en Roma</i>	1702
Corpus Paulinum	1707
Carta a los Romanos	1715
1,1-7: <i>La fe es un impulso liberador</i>	1718
1,16-25: <i>La ortopraxis, esencial/infraestructura de la ortodoxia</i>	1719
2,1-11: <i>El Evangelio admite el pluralismo</i>	1721
3,21-30a: <i>Cristo desborda todo monopolio institucional</i>	1722
4,1-8/4,13,16-18 y 4,18-25: <i>La "encarnación" de Cristo no fue un puro gesto romántico</i>	1723
5,1-5 y 5,5-11: <i>El cristiano ¿es materialista?</i>	1726
5,12-19 y 5,17-21: <i>No basta una moral individualista</i>	1727

6,2b-13/6,12-18 y 6,19-23: <i>El cristiano es un luchador dentro de la historia y dentro de la sociedad</i>	1729
7,14-25: <i>La gracia de Dios recae sobre un hombre-Sisifo</i>	1731
8,1-11 y 8,12-17: <i>El "pathos" humano tiene sentido en la esperanza de la resurrección</i>	1733
8,18-30 y 8,31b-39: <i>El mundo está embarazado de gloria</i>	1735
9,1-5: <i>El cristianismo es la negación de cualquier pueblo elegido</i> ...	1737
10,8-13 y 10,9-18: <i>Un universalismo religioso perjudica a una sociedad de clases</i>	1738
11,1-2a,11-12,25-29 y 11,29-36: <i>Jesús es incluso... para los ateos</i> ...	1739
12,1-2,9-19 y 12,3-13: <i>El individualismo no puede ser carismático</i> ..	1741
13,8-14: <i>Del letargo a la luz hay que pasar por la confusión</i>	1743
14,7-12: <i>"Derechas" e "izquierdas": reglas del juego</i>	1745
15,4-9 y 15,14-21: <i>Dialéctica entre evangelización y liturgia</i>	1746
16,3-9,16,22-27: <i>El Evangelio se anuncia desde la gratuidad de la fe</i>	1748
Primera Carta a los Corintios	1751
1,1-9 y 1,10-13: <i>La Iglesia no es un modelo histórico de perfección</i> ..	1754
1,17-25 y 1,26-31: <i>Los "confesionalismos" quieren manipular a Dios</i>	1756
2,1-10a y 2,10b-16: <i>La historia es un proyecto de salvación, no una rutina fatalista</i>	1758
3,1-9/3,9b-13,16-17 y 3,16-23: <i>El profeta: en nombre de Dios, no en sustitución de Dios</i>	1760
4,1-5 y 4,6-15: <i>Pablo, el Apóstol, se deja criticar</i>	1762
5,1-8: <i>¿Hay que seguir excomulgando?</i>	1764
6,1-11: <i>No se trata de "progresismo-integrismo", sino de intereses de clases</i>	1765
6,13c-15a,17-20: <i>El sexo no es un juguete de señoritos, sino un servicio a la humanidad</i>	1766
7,25-35: <i>El celibato es libertad profética</i>	1768
8,1b-7,11-13: <i>No basta la conciencia individual: es necesario el compromiso</i>	1770
9,16-19,22b-27: <i>Compartir la humillación, pero también la lucha</i> ...	1771
10,1-13 y 10,14-22a: <i>El progresista también falla</i>	1772
10,31-11,1: <i>La revolución bien vale un trapillo</i>	1773
11,17-26: <i>La Eucaristía empuja a la supresión de clases</i>	1774
12,3b-7,12-13 y 12,12-14,27-31a: <i>Los carismas son de todos</i>	1776
12,31-13,13: <i>El gran carisma: el amor</i>	1778
15,1-11: <i>La resurrección de Cristo es el gran punto de partida</i>	1779
15,12-20 y 15,20-26a,28: <i>Sin esperanza de resurrección no habría moral alguna</i>	1781
15,35-77,42-49/15,51-57 y 15,54-58: <i>¿Cómo sería la resurrección? ¿Sobre Dios!</i>	1783

Segunda Carta a los Corintios	1785
1,1-7 y 1,18-22: <i>Una teofanía no se programa</i>	1787
3,1b-6/3,4-11/3,15-4,1,3-6 y 4,1-2,5-7: <i>Un responsable eclesial necesita de la base</i>	1789
4,7-15/4,10-18 y 4,13-5,1: <i>El servicio apostólico crece en tiestos de barro</i>	1791
5,6-10: <i>Dios, no los jerarcas, es el único que podía condenar</i>	1793
5,14-21 y 5,20-6,2: <i>La reconciliación obliga a la Iglesia a salir de la "reserva" e irse con la gente</i>	1794
6,4-10: <i>Las paradojas del profeta</i>	1796
8,1-9 y 8,9-15: <i>El culto polarizador de la Iglesia no debe ser el económicamente más fuerte</i>	1797
9,6-15: <i>Una pedagogía problematizante, no puramente depositaria</i>	1798
10,17-11,2/11,1-11 y 11,18,21b-30: <i>Talante dialogante de los pastores</i>	1799
12,1-10: <i>Pablo era un místico</i>	1801
13,11-13: <i>La alegría construye la Iglesia, el terrorismo la destruye</i>	1802
 Carta a los Gálatas	 1805
1,1-2,6-10/1,11-20 y 1,13-24: <i>En el proceso de la fe Dios tiene la iniciativa</i>	1809
2,1-2,7-14: <i>Criticar debidamente a los jueces es evangélico</i>	1811
2,16,19-21: <i>No hay ningún mecenazgo catequético que produzca de suyo creyentes</i>	1813
3,1-5: <i>El legalismo sofoca la fe</i>	1814
3,7-14: <i>Una religiosidad autárquica no es religiosa</i>	1816
3,22-29: <i>El cristiano va de suyo contra la sociedad declases</i>	1817
4,4-7: <i>Rezar a Dios como único padre implica un proceso de fraternización universal</i>	1819
4,22-24,26-27,31-5,1 y 4,31b-5,6: <i>El cristianismo no privilegia a ningún nacionalismo</i>	1820
5,1,13-18: <i>O Espíritu o legalismo</i>	1822
5,18-25: <i>El Espíritu es una posibilidad, no un fatalismo</i>	1824
6,14-18: <i>El cristianismo no se agota en ninguna expresión religioso-cultural</i>	1826
 Carta a los Efesios	 1829
1,1-10 y 1,11-14: <i>La Iglesia es anterior a los cristianos</i>	1834
1,15-23: <i>La Iglesia debe luchar contra la contaminación estructural</i>	1838

2,1-10: <i>El "pecado original" es un empecatamiento de la estructura.</i>	1839
2,12-22: <i>El nacionalismo religioso es anticristiano</i>	1841
3,2-12: <i>En toda revolución siempre hay un "traidor" benéfico</i>	1842
3,14-21: <i>"En el monte, nada"</i>	1844
4,1-7,11-13: <i>Ningún período histórico puede congelar el proyecto eclesial de Cristo</i>	1846
4,17,20-24: <i>Una moral, sin la infraestructura del "materialismo" cristiano, es imposible</i>	1847
4,23-32: <i>No hay comunidad sin diálogo</i>	1848
4,32-5,8: <i>Los dirigentes "lejanos" difícilmente pueden juzgar a la comunidad autóctona</i>	1850
5,8-14: <i>Los pecados hay que declararlos como tales en la aduana humana</i>	1851
5,15-20: <i>Ni pesimismo ni milenarismo</i>	1852
5,21-33: <i>La unidad del matrimonio es un "misterio"</i>	1854
6,1-9: <i>Si Cristo es el único Amo, todos los demás amos se sentirán concernidos</i>	1855
6,10-20: <i>El Evangelio erosiona las estructuras</i>	1857
 Carta a los Filipenses	 1859
1,1-11: <i>El dogmatismo es una corrección del cristianismo</i>	1863
1,18b-26: <i>La evangelización: ni evasión ni reduccionismo</i>	1864
1,27-30: <i>La fe lanza al hombre al combate</i>	1866
2,1-13: <i>El cristianismo opera desde dentro: por contagio</i>	1867
2,12-18: <i>El Evangelio no se impone: se ofrece</i>	1870
3,3-8a: <i>El verdadero ecumenismo pasa por la libertad</i>	1871
3,8-14: <i>Una Iglesia no es un museo religioso</i>	1873
3,17-4,1: <i>El cristianismo es esperanza, no casuística</i>	1874
4,4-9: <i>El cristianismo no es un humanismo</i>	1876
4,10-19: <i>La pobreza es una virtud, pero no es Dios</i>	1877
 Carta a los Colosenses	 1881
1,1-8: <i>La esperanza cristiana es "materialista"</i>	1884
1,9-14: <i>Dios irrumpe en la historia y la condiciona</i>	1885
1,15-20: <i>La tragedia de Cristo no fue puramente romántica</i>	1887
1,21-23: <i>Reconciliar es buscar una situación nueva</i>	1889
1,24-2,3: <i>El servicio pastoral no es una ruta triunfalista en silla gestatoria</i>	1890
2,6-15: <i>El fatalismo es profundamente anticristiano</i>	1891
3,1-11: <i>Discriminar a los hombres es traicionar el Evangelio</i>	1893
3,12-21: <i>Solamente Jesús es el Señor</i>	1894

Primera Carta a los Tesalonicenses	1897
1,1-5b y 1,5c-10: <i>Una comunidad cristiana no la convoca un hombre, sino Dios</i>	1898
2,1-8 y 2,9-13: <i>Imagen del pastor: un hombre desinteresado</i>	1900
3,7-13 y 3,12-4,2: <i>El pastor no solamente da, sino que recibe</i>	1902
4,1-8 y 4,9-11: <i>La mujer es una persona, no un objeto</i>	1903
4,13-18: <i>La parusía no es un final discontinuo</i>	1904
5,1-6.9-11 y 5,16-24: <i>Una eucaristía debe ser siempre profética</i>	1905
Segunda Carta a los Tesalonicenses	1907
1,1-5.11b-12: <i>El cristianismo nunca debería encajar perfectamente en la sociedad civil</i>	1908
1,11-2,2/2,1-3a.13-16 y 2,15-3,5: <i>Un mensaje divino no es a fecha fija</i>	1909
3,6-12.16: <i>Contra la epidemia de los "beatos"</i>	1910
Cartas Pastorales	1913
Primera Carta a Timoteo	1917
1,1-2.12-14 y 1,15-17: <i>La jerarquía debe renunciar al monopolio del trigo</i>	1917
2,1-8: <i>Orar por el César no al César</i>	1919
3,1-13: <i>El obispo está dentro de (y no por encima de) la Iglesia</i>	1920
3,14-16: <i>El "misterio" es Jesús</i>	1922
4,12-16: <i>La institución eclesial es ya carismática</i>	1923
5,3-10: <i>El ministerio eclesial de las "viduas mayores"</i>	1925
6,2c-12; 6,6-11.17-19 y 6,13-16: <i>La esclavitud: tensión dialéctica entre utopía y praxis</i>	1926
Segunda Carta a Timoteo	1929
1,1-8 y 1,6-14: <i>El profetismo no siempre tiene buena prensa</i>	1929
2,8-15 y 2,22b-26: <i>La teología es, antes que nada, cristología</i>	1931
3,10-17: <i>El Evangelio no garantiza el orden público</i>	1933
4,1-8/4,9-17a y 4,6-8.16-18: <i>Prudencia pastoral no es oportunismo</i>	1934
Carta a Tito	1937
1,1-9: <i>La Iglesia necesita un minimum de organización</i>	1937
2,1-8.11-14: <i>La Iglesia no es una secta de puros, sino un espacio de contrastes</i>	1938
3,1-7: <i>El cristianismo no es una alternativa de la sociedad civil</i>	1939

Carta a Filemón	1941
7-20: <i>Buscar el compromiso, sin renunciación a la revolución</i>	1943
Carta a los Hebreos	1947
1,1-6: <i>Separación de intermediarios</i>	1951
2,5-12: <i>Poco menos que los ángeles</i>	1953
2,14-18: <i>Como uno de nosotros</i>	1954
3,7-14: <i>Permanencia en la fe</i>	1956
4,1-5.11: <i>El descenso</i>	1957
4,12-16: <i>Seguridad de la palabra que promete</i>	1959
5,1-10: <i>Oficio sacerdotal de Cristo</i>	1961
6,10-20: <i>Peligro de apostasía</i>	1963
7,1-3.15-17: <i>El sacerdocio de Melquisedec</i>	1964
7,23-28: <i>El sacerdocio de Cristo</i>	1966
7,25-8,6: <i>Sacerdocio celeste de Cristo</i>	1968
8,6-13: <i>Alianza superior</i>	1970
9,2-3.11-14: <i>Alianza y templo</i>	1972
9,15-24-28: <i>Necesidad de la muerte</i>	1974
10,1-10: <i>La ley antigua y la ley nueva</i>	1976
10,11-18: <i>El sacrificio único de Cristo</i>	1978
10,19-25: <i>El acceso a Dios</i>	1979
10,32-39: <i>Estímulo para el presente</i>	1981
11,1-7: <i>Los campeones de la fe</i>	1982
11,13-16: <i>Laudes patrum</i>	1985
11,32-40: <i>Ancestrales gloriosos</i>	1986
12,1-5: <i>Invitación a la permanencia</i>	1988
12,2-13: <i>Sentido del sufrimiento</i>	1990
12,18-19.22-24: <i>La existencia cristiana</i>	1992
13,1-3.14-16: <i>Virtudes cristianas</i>	1993
13,1-8: <i>Ética cristiana</i>	1995
13,15-17.20-21: <i>El culto cristiano</i>	1997
Cartas Católicas	1999
Carta de Santiago	2002
1,1-11: <i>Normas de vida cristiana</i>	2005
1,12-18: <i>La tentación</i>	2007
1,19-27: <i>Ponerse a la escucha</i>	2008
2,1-9: <i>La acepción de personas</i>	2010
2,14-26: <i>Fe y obras</i>	2012
3,1-12: <i>Control de la lengua</i>	2014

INDICE GENERAL

3,13-18: <i>Verdadera y falsa sabiduría</i>	2016
4,1-10: <i>Luchas y tensiones</i>	2018
4,13b-17: <i>Si Dios quiere</i>	2020
5,1-6: <i>Contra los ricos</i>	2021
5,7-10: <i>La paciencia I</i>	2023
5,9-12: <i>La paciencia II</i>	2025
5,13-20: <i>La oración</i>	2027

Primera Carta de Pedro 2031

1,3-9: <i>Alabanza por la acción de Dios</i>	2034
1,10-16: <i>Certeza de la salud</i>	2036
1,17-21: <i>Acción y reacción</i>	2039
1,18-25: <i>Fraternidad universal</i>	2040
2,2-5,9-12: <i>El vestido nuevo</i>	2042
2,20b-25: <i>Invitación de Cristo</i>	2045
3,1-9: <i>Exhortación a los cónyuges</i>	2047
3,14-17: <i>Persecución por la justicia</i>	2049
3,18-22: <i>El sufrimiento cristiano</i>	2051
4,7b-11: <i>El amor cristiano</i>	2053
4,12-19: <i>Persecución de los cristianos</i>	2055
5,1-4: <i>Pastores del rebaño</i>	2056
5,5b-14: <i>Recomendaciones generales</i>	2058

Segunda Carta de Pedro 2061

1,1-7: <i>Unico principio de salvación</i>	2064
1,3-11: <i>Unión personal con Cristo</i>	2066
1,16-19: <i>Los testigos inmediatos de Jesús</i>	2068
3,8-14: <i>La segunda venida del Señor</i>	2070
3,12-15a.17-18: <i>La vida moral</i>	2072

Primera Carta de Juan 2075

1,1-4: <i>La comunión con Dios</i>	2078
1,5-2,2: <i>Dios es luz</i>	2080
2,3-11: <i>El conocimiento de Dios</i>	2082
2,12-17: <i>Padres e hijos</i>	2084
2,18-25: <i>El mundo nuevo</i>	2087
2,22-28: <i>Lo divino en lo humano</i>	2089
2,29-3,6: <i>Confianza ante el juicio</i>	2091
3,7-10: <i>El hombre justo</i>	2093
3,11-21: <i>El amor fraterno</i>	2095

25*

3,22-4,6: <i>Oración confiada</i>	2098
4,7-16: <i>El amor como respuesta al amor</i>	2100
4,11-18: <i>Dios es amor</i>	2102
4,19-5,4: <i>Amaos los unos a los otros</i>	2103
5,1-6: <i>Victoria frente al mundo</i>	2105
5,5-6,8-13: <i>Testigos de Cristo</i>	2108
5,14-21: <i>Oración universal</i>	2110

Segunda y Tercera Carta de Juan 2113**Segunda Carta de Juan** 21164-9: *Caminar en la verdad* 2116**Tercera Carta de Juan** 21195-8: *Misioneros cristianos* 2119**Carta de Judas** 212117,20b-25: *Permanencia en la fe* 2123**Apocalipsis** 2125

1,1-4; 2,1-5a/1,5-8 y 1,9-11a.12-13.17-19: <i>El Apocalipsis no es una edición bíblica de la "buena ventura"</i>	2131
2,1-5 y 2,8-11: <i>Las comunidades cristianas se degradan y dividen primordialmente por motivos económicos</i>	2133
3,1-6.14-22 y 3,11-13: <i>Burocracia, sí; burocratización, no</i>	2136
4,1-11: <i>En el ámbito de lo inmanente no hay ningún "dios"</i>	2138
5,1-10 y 5,11-14: <i>La liturgia cristiana es de suyo subversiva frente a cualquier imperialismo</i>	2140
7,2-4,9-14 y 7,9-17: <i>Los cristianos no creen en un absoluto intrahistórico</i>	2142
8,3-4: <i>La oración cristiana pide a Dios la lucha contra el mal</i>	2146
10,8-11: <i>El Evangelio siempre será agri dulce</i>	2147
11,4-12 y 11,19a; 12,1-6a.10ab: <i>Las revoluciones, sí; pero la Revolución es transhistórica</i>	2148
11,19a; 12,1-6a.10ab y 12,7-12a: <i>Frente al poder-monstruo, la "resistencia cristiana", no la revolución confesional</i>	2150
14,1-3.4b-5/14,13 y 14,14-19: <i>La Iglesia se prostituye, cuando se deja violar por el poder</i>	2152

INDICE GENERAL

15,1-4: <i>El profetismo es eficaz politicamente, cuando no se politiza.</i>	2154
18,1-2.21-23; 19,1-3.9a y 19, 1.5-9a: <i>Al desierto se va para hablar con Dios y preparar la resistencia</i>	2155
20,11-21,1: <i>Los "milenarismos" son una tergiversación de la esperanza cristiana</i>	2157
21,1-5a/21,5-7/21,9b-14 y 21,10-14.22-23: <i>La Iglesia se casará con el Cordero más allá de la historia: toda otra unión intrahistórica es adúltera</i>	2159
22,1-7 y 22,12-14.16-17.20: <i>Para un cristiano la historia nunca está "sellada"</i>	2161

EVANGELIOS SINOPTICOS

Originariamente, la palabra "evangelio" significó la recompensa dada al portador de una buena noticia. Por un necesario proceso de evolución, la palabra pasó a significar la misma noticia, la buena nueva aportada por Jesucristo. En el Nuevo Testamento tiene el significado de mensaje salvador, pero con diversas matizaciones:

- a) la salud religiosa que Dios ha obrado por Cristo;*
- b) buena nueva cuyo origen está en Dios, y que es ofrecida a los hombres;*
- c) el evangelio es, precisamente por eso, la misma persona de Cristo. Nótese la identificación entre Jesucristo y el evangelio en Mc 8,35;*
- d) el poder de Dios para la salvación del que cree (Rom 1,16);*
- e) anuncio de Cristo y de la salud que ha venido por él;*
- f) la palabra viva de la predicación. De ahí que "evangelista" designe al predicador, al anunciador del evangelio.*

Como consecuencia de este significado, la palabra aparece siempre en singular. Cuando a principios del siglo II comenzó a utilizarse para designar el mensaje salvífico escrito siguió empleándose el singular. El plural aparece por vez primera en la pluma de Justino para indicar los escritos que tratan de las palabras y hechos de Jesús. Pero, aun así, sigue el significado de mensaje salvífico único. A fines del siglo II comienza a hablarse

del único libro de los evangelios añadiendo la precisión que tenemos hoy como títulos, "según Mateo", "según Marcos"...

Los tres primeros evangelios reciben el calificativo de sinópticos teniendo como punto de referencia la palabra griega "sinopsis", que significa "visión de conjunto". Teniendo en cuenta que los tres tienen mucha materia común, puesta en columnas paralelas, pueden apreciarse las semejanzas y diferencias en orden a descubrir la influencia de uno en otro, su intención teológica...

El género literario "evangelio"

Toda la literatura neotestamentaria tiene un mismo denominador común: es anuncio del único evangelio, de la buena nueva de Jesucristo, que apareció en la tierra, fue crucificado y resucitado. Las diferencias entre ella nacen del género literario utilizado en orden a transmitir el mismo anuncio fundamental.

En los evangelios sinópticos nos encontramos con un nuevo género literario. Una creación nueva. No debemos ver en ellos biografías, al estilo de las helenistas o las modernas (les faltan rasgos esenciales para que podamos encuadrarlos dentro de este género: la historia interna y externa del héroe biografiado, descripción de su carácter, sucesión del tiempo...). Tampoco pertenecen al género de las memorias (historias y palabras entresacadas, sin orden alguno, de la vida de los grandes hombres). Ni pueden ser encuadrados dentro de las narraciones helenistas de milagros (en estilo fijo y férreo se describen las grandes gestas de hombres "milagreros", taumaturgos populares). Los evangelios no fueron escritos simple ni primariamente para conservar el recuerdo de Jesús ni, en modo alguno, para glorificación de sus milagros.

El motivo determinante es la fe

Los evangelios intentan despertar y fortalecer la fe. La colección de las palabras y de los hechos de Jesús y su presentación

en forma de narración seguida obedece a la finalidad de ofrecer a las comunidades cristianas el fundamento de su fe y de su misión, la base para la predicación, la enseñanza y la discusión con los enemigos de la misma. Los evangelios son libros para el uso de la comunidad, para su lectura a nivel privado y en las reuniones litúrgicas, escritos de misión. En ellos los autores desaparecen detrás del contenido de sus obras, aunque impriman en ellas su estilo y teología propios. El interés biográfico-histórico es uno de los motivos presentes en los evangelios, pero no es ni el único ni el principal.

La cuestión sinóptica

Se llama así al interrogante en torno a la relación literaria existente entre los tres primeros evangelios. El modo de explicar la concordia discorde o la discordia concorde; su fundamental coincidencia, que a veces llega a lo literal, junto a las diferencias notables existentes entre ellos. La cuestión se agrava si se establece la relación de estos evangelios sinópticos con el evangelio de Juan. El problema planteado se concreta mediante el recurso a los siguientes hechos innegables.

- a) Coincidencia en cuanto al contenido y al orden de la materia sinóptica: el Bautista, bautismo de Jesús, tentaciones, actividad pública en Galilea, viaje a Jerusalén con la consiguiente actividad en la ciudad santa, muerte y resurrección. Los tres Sinópticos siguen el mismo esquema en la presentación del protagonista de su narración. Un esquema no necesariamente único, como consta por el cuarto evangelio, que se aparta totalmente del mismo y nos ofrece un cuadro de narración completamente distinto.
- b) La proximidad entre los Sinópticos llega incluso hasta las particularidades de la lengua y el estilo. Y esto tanto si se trata de materia común a los tres o nos es referida únicamente por dos de ellos.

De estas constataciones resulta inevitable concluir la depen-

dencia literaria entre ellos. Pero el problema se complica aún más al constatar también las diferencias existentes. Diferencias no sólo en cuanto a la lengua y el estilo —que serían fácilmente explicables— sino también en cuanto al contenido y al distinto enfoque de materias comunes. A modo de ejemplo recuérdese el evangelio de la infancia en la narración de Mateo y en la de Lucas. Entre ellos existen diferencias fundamentales. Lo mismo podemos decir en cuanto a un buen porcentaje de la materia de la vida pública de Jesús. En Marcos, por ejemplo, faltan los grandes discursos propios del evangelio de Mateo. Lucas refiere gran parte del sermón de la montaña, pero en un contexto bien distinto al de Mateo. A todo esto debe añadirse el material propio y específico de cada uno y cuya procedencia ignoramos en muchos casos.

Estos son los hechos. ¿Cuál es su explicación?

Historia de la cuestión sinóptica

Los hechos constatados llamaron ya la atención en la antigüedad. San Agustín escribió *De consensu evangelistarum* y dio la solución siguiente: el orden de los evangelios es el que figura en el canon; los posteriores tuvieron delante a los anteriores, aunque cada uno ha dejado impresa su huella en la narración. Marcos sigue a Mateo, a quien abrevia.

Esta solución agustiniana conserva algún elemento válido, pero, globalmente tomada, resulta inaceptable. Cuando se entró a fondo en el problema fue a partir del siglo XVIII. Desde entonces se han ensayado las soluciones siguientes:

- a) Hipótesis de un evangelio primitivo. De él dependerían nuestros evangelios actuales. Pero, ¿cómo se explican, desde esta solución, las diferencias entre ellos o de dónde procede el material que unos recogen y otros omiten?
- b) Hipótesis de los fragmentos. El punto de partida de los Sinópticos fueron algunas descripciones o memorias de las actuaciones de Jesús, procedentes de los apóstoles o primeros predicadores. Partiendo de aquí surgieron colec-

ciones particulares en distintas materias, por ejemplo, narraciones de milagros, discursos, descripciones, como la relativa a la pasión. Pero, de esta complejidad de cosas, ¿cómo pudo resultar la unidad que nos ofrecen nuestros evangelios?

- c) Hipótesis de la tradición. En esta hipótesis, el evangelio primitivo sería oral y constaba de pequeñas unidades, que debían servir para la predicación. Evidentemente que la tradición oral jugó un papel importantísimo, pero esta hipótesis no explica, entre otras cosas, el problema complicado de las divergencias entre los evangelios.
- d) Hipótesis de la utilización. Recuérdese la solución dada por san Agustín, aunque las posibilidades son muy variadas en cuanto al orden de dicha utilización: Mateo-Marcos-Lucas; Mateo-Lucas-Marcos; Marcos-Mateo-Lucas... Esta hipótesis de la utilización y mutua dependencia tiene elementos válidos, como veremos más abajo, pero resulta insuficiente para explicar, sobre todo, las divergencias, material propio de cada evangelista...
- e) La pre-historia de la materia evangélica. El análisis de las influencias o interferencias literarias nunca ha oscurecido del todo el papel importantísimo de la tradición oral. Pero la investigación de esta tradición evangélica comenzó en serio después de la primera guerra mundial con la aplicación del método de la historia de las formas. El método intenta ir más allá del material evangélico, tal como hoy lo poseemos, para descubrir las formas en que este material vivió antes de pasar definitivamente a nuestros evangelios. Y descubre que, efectivamente, nuestros evangelios, en su mayor parte, se componen de estas formas o pequeñas unidades literarias ya existentes cuando los evangelistas realizaron su labor: palabras o sentencias sueltas del Señor, que han sido colocadas en un determinado contexto por el evangelista, parábolas, narraciones de milagros, narraciones históricas y legendarias, discursos... Estas formas nos ayudan a descubrir el ambiente vital y existencial en que surgieron y deben facilitarnos una mejor comprensión de

las mismas al tener en cuenta las circunstancias históricas en que fueron transmitidas.

Según este método, los evangelistas se limitaron a coleccionar estas formas para componer sus obras. Este ha sido uno de los fallos más notables del método: rebajar a los evangelistas al nivel de meros coleccionistas. Esto aparte de los principios filosóficos indebidamente aplicados al método y que nada tienen que ver con él. Por eso la investigación ha visto la necesidad de seguir adelante para descubrir a los autores y, en ellos, su finalidad e intención. Así se da el paso a la hipótesis siguiente.

- f) Historia de la redacción o de la composición. La historia de las formas despersonalizaba excesivamente a los evangelistas. La reacción vino por varias razones: es necesario, por supuesto, contar con las fuentes; igualmente necesario es contar con la tradición en su forma oral y su contenido por encima de las fuentes; pero, ¿qué es lo que intentaron los redactores últimos del evangelio? Ellos no son sólo transmisores o coleccionistas, sino verdaderos autores. Ellos dejaron impresa en sus obras su impronta literaria y teológica peculiares. Sin este aspecto resulta absolutamente imposible dar un paso en la comprensión de los evangelios.

Intento de una solución del problema sinóptico

Ninguna de las soluciones apuntadas resulta convincente en orden a explicar todo el problema. Ni creemos que sea posible una hipótesis que ate todos los cabos sobre el particular. Creemos, igualmente, que en todas las hipótesis existen elementos de verdad que es preciso aprovechar. El intento de solución que apuntamos no se presenta, precisamente por eso, como una hipótesis de solución, sino como principios generales que será necesario tener en cuenta para abordar con la seriedad debida el problema sinóptico. Son los siguientes:

- a) Los Sinópticos no han llegado a nosotros ni en su lengua

ni en su forma originales. En la transmisión del material evangélico la preocupación de la Iglesia no estuvo centrada en la repetición mecánica exacta de los hechos realizados ni de las palabras pronunciadas. Hay que contar con la selección, adaptación, modificación, ampliación, abreviación-síntesis, corrección...

- b) Hay que contar con la tradición oral aramea. Algo elemental y que, a veces, se descuida. Todavía hoy puede observarse ese substrato arameo en nuestros evangelios. Debemos contar, por tanto, con la influencia oral y escrita de dicha tradición aramea.
- c) Muy pronto comenzó a ponerse por escrito esta tradición original, por exigencias de la instrucción, la predicación, la fe... Así surgieron diversos "fragmentos" sobre palabras de Jesús, colecciones de parábolas y milagros... Todo esto pertenece a la fase previa a nuestros evangelios.
- d) El primero en sistematizar todo el material existente fue Marcos. El es el auténtico creador del género literario "evangelio". Las razones de la prioridad de Marcos sobre los otros dos son las siguientes:
- 1.ª) Mateo y Lucas han admitido en sus respectivos evangelios todo el material de Marcos, menos una parábola (Mc 4,26-29), dos milagros (Mc 7,31-37; 8,22-26) y pocas cosas más. Su ausencia en los otros dos sinópticos se explica o por razones teológicas o de difícil comprensión.
 - 2.ª) El segundo gran argumento está tomado del orden (sucesión, secuencias...) de las narraciones: Mateo y Lucas siguen el mismo orden cuando los dos coinciden con Marcos. Cuando se apartan de Marcos cada uno va por su propio camino. Es evidente que Marcos es el patrón sobre el que trabajan los otros dos.
 - 3.ª) Desde el punto de vista lingüístico, Mateo y Lucas tienen el mismo acento popular y semítico que caracteriza los textos de Marcos, con la tendencia en ellos de cambiarlos por un griego mejor. Por otra parte, Mateo y Lucas introducen cambios reales cuando el

relato de Marcos crea dificultad (por la presentación que hace de Jesús o de sus discípulos; cuando hay cosas que resultarían excesivamente extrañas para sus lectores; aspecto que Marcos no tiene en cuenta narrándonos las cosas con toda la frescura original de lo ocurrido y sin preocuparse de las dificultades que su narración podría presentar). Estos aspectos o cambios únicamente pueden explicarse yendo de Marcos a Mateo y Lucas, no viceversa.

- 4.º) El hecho de que Marcos sea más breve que los otros no significa que los haya abreviado (san Agustín llama a Marcos "breviator" de Mateo). A priori no es válido el argumento, porque tendría tanta fuerza afirmar que fueron los otros los que han ampliado. Sería afirmación contra afirmación. A posteriori carece por completo de valor porque, en la materia común, el más amplio, popular, anecdótico... es Marcos.

Marcos es, pues, la gran y primera fuente.

- e) Además de Marcos, Mateo y Lucas han utilizado otra fuente para la materia que les es común (y que no puede proceder de Marcos, porque él no recoge este material; se halla ausente de su evangelio). Es la llamada fuente "Q" (abreviatura de la palabra alemana *Quelle*, que significa fuente. Se la ha bautizado con este nombre porque es anónima; prácticamente lo único que sabemos de ella es su existencia; desconocemos su autor y otras muchas circunstancias). En la materia común únicamente a Mateo y Lucas observamos lo siguiente:

- 1.º) Las coincidencias hasta en lo literal se aproximan a un 50 por ciento (una tradición oral difícilmente explicaría estas coincidencias).
- 2.º) La materia propia de Mateo y Lucas —la no común con Marcos— la refieren, Mateo en sus cinco grandes discursos, Lucas en sus no menos célebres digresiones o excursus (Lc 6,20-8,8; 9,51-18,14). Es decir, que cada uno ha sido independiente del otro al utilizar la fuente Q. Si Lucas hubiese tenido delante a Mateo,

hubiese utilizado la estructuración que éste había hecho de los discursos...

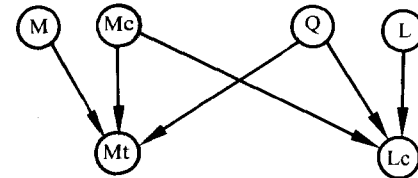
- 3.º) Los duplicados (el mismo texto repetido en el mismo evangelio con muy pocas variantes) arguyen decisivamente a favor de esta fuente Q. Pongamos un ejemplo: Lucas narra dos veces la misión de los discípulos (cap. 10 y 11), una vez en paralelismo con Marcos (Mc 6,6-13) y otra en paralelismo con Mateo (Mt 10). Y, de forma genérica, Mateo y Lucas repiten varias veces palabras de Jesús, una en el contexto común con Marcos, y otra en textos propios de ellos dos.

Q es la segunda fuente. Esta fuente constaba, en su mayor parte, de material discursivo, aunque también contenía narraciones...

- f) Admitidos Marcos y Q como fuentes de Mateo y Lucas queda todavía sin explicar una buena parte del material que es propio y exclusivo de Mateo o de Lucas, respectivamente. Cada uno tiene sus propias fuentes de información, orales o escritas. Seguir en su búsqueda nos llevaría a aceptar o inventar hipótesis que, hoy por hoy, carecerían de solidez. Resumimos lo dicho en las fórmulas y esquema siguientes:

$Mt = Mc + Q + M$ ("M", en la fórmula, lo exclusivo de Mateo)

$Lc = Mc + Q + L$ ("L" indica, en la fórmula, lo exclusivo de Lucas).



EVANGELIO DE MATEO

Estructura

El evangelio de Mateo sigue fundamentalmente el plan trazado por Marcos. La actividad de Jesús se desarrolla en dos escenarios, Galilea y Jerusalén, unidos por el viaje que traslada a Jesús desde el primero al segundo. Aunque, en honor a la verdad, este viaje ha perdido relieve en Mateo en comparación con la importancia que tiene en Marcos (en Lucas, por el contrario, tiene excepcional importancia). Mateo es el evangelista sistemático: hace girar todo su evangelio en torno a cinco grandes discursos sobre: la verdadera justicia (cap. 5-7); el verdadero discipulado (cap. 10); el reino de los cielos (cap. 13); la verdadera fraternidad (cap. 18); las cosas últimas (cap. 24-25).

Esta estructura fundamental se halla precedida por dos bloques importantes: el evangelio de la infancia (cap. 1-2) y la presentación de Jesús en público: bautismo y tentaciones (cap. 3-4). Inmediatamente de presentarnos el Mesías de la palabra (primero de los discursos), nos ofrece el aspecto del Mesías de los hechos-milagros (cap. 8-9). Recoge las disputas provocadas con ocasión del Bautista y las acusaciones de expulsar los demonios con el poder de Beelcebul (cap. 11-12). En los cap. 14-17 recoge una serie de narraciones que van desde el fin del Bautista hasta la petición de un signo que justifique sus pretensiones mesiánicas (14,1-16,12), y desde la confesión de Pedro hasta la predicción de la pasión (16,13-17,23). Después del discurso sobre la verdadera fraternidad (cap. 18) coloca una serie de enseñanzas,

dirigidas, unas a los discípulos, y otras a los judíos (cap. 19-20). A partir del cap. 21 se describe la actividad de Jesús en Jerusalén: su entrada triunfal y las cuestiones conflictivas (cap. 21-22); invectivas contra los escribas y fariseos (cap. 23); discurso escatológico (cap. 24); sobre la vigilancia (cap. 25); relato de la pasión (cap. 26-27) y el día pascual (cap. 28).

Al estructurar su materia Mateo recurre a los números como principio ordenador, por ejemplo al número siete (cap. 13: siete parábolas), al tres (en las célebres antítesis, 5,21...).

Origen palestinese

Todos los indicios que tenemos en este evangelio nos hacen suponer que brotó en tierra palestinese. Se ha hecho notar que, incluso en su lengua griega, han quedado vestigios semíticos más acentuados que en los otros dos Sinópticos. Sus destinatarios inmediatos fueron judíos: Mateo aduce, sin explicación de ninguna clase, costumbres judías, dándolas por conocidas (15,2, que debe ser comparado con Mc 7,3-4); lo mismo ocurre cuando menciona el atuendo judío (23,5), a cuya costumbre se adaptó también Jesús (9,20); la costumbre de pintar los sepulcros para que fuesen fácilmente visibles a todos y pudiese evitarse la impureza que se contraía por el simple hecho de pisar sobre ellos (23,27). Menciona la costumbre de llevar ofrendas al altar (5,23-24), el obstáculo que supondría tener que hacer algo en sábado, aunque fuese huir ante un determinado peligro (24,20); contraponen la justicia, que deben practicar sus discípulos, a la que practican los escribas y fariseos (5,20; 6,1ss: sobre la limosna, la oración, el ayuno...). Incluso el particularismo judío que, a modo de excepción, existe en este evangelio (10,5-6; 15,24) se explica desde la Iglesia palestinese (como veremos más abajo).

Fuentes

El evangelio de Mateo, tal como hoy lo poseemos, es posterior al de Marcos (ver la introducción a los evangelios sinópticos).

Mateo lo ha tenido delante y se ha servido de él. Salvo pequeñas cosas, Mateo ha incorporado a su obra todo el material que le ofreció Marcos. Es la primera fuente utilizada por él. Naturalmente que lo ha hecho no de modo mecánico, sino dejando impresa su huella personal y la adaptación necesaria para sus destinatarios inmediatos.

Junto a esta primera fuente, Mateo tiene otra clase de materia, sobre todo en palabras y discursos, que le es común con Lucas y, sin embargo, que no ha sido tomada del tercer evangelio. Discursos, narraciones, relatos, sentencias, proverbios... que Mateo y Lucas utilizan con absoluta independencia mutua. Esta materia común a ambos procede de una fuente anterior a ellos y que utilizaron independientemente. Es la llamada fuente Q (abreviatura del alemán "Quelle" = fuente; bautizada con este nombre por ser totalmente anónima; conocemos únicamente su existencia, pero no su autor ni otras circunstancias).

Las dos fuentes mencionadas explican una gran parte del evangelio, pero no todo. Queda una parte notable del evangelio de Mateo que le es propia y exclusiva, que no tiene paralelo con los demás: el evangelio de la infancia (cap. 1-2); buena parte del sermón del monte (en particular en el cap. 5); algunas parábolas y otras narraciones a lo largo del evangelio. Entre este material propio destacan lo que hoy conocemos con el nombre de citas reflejas. Se trata de aquellas citas del Antiguo Testamento que son aducidas como explicación de algún acontecimiento o de un modo determinado de la actividad de Jesús (1,23; 2,6.15.18.23; 4,15-16...). Textos del Antiguo Testamento que frecuentemente adquieren en la pluma de Mateo un sentido distinto al que tuvieron en su origen y que el evangelista acomoda a la nueva situación en que él los coloca: su relación directa con Jesús. Mateo, como es lógico, sigue el método interpretativo corriente en su época.

¿De dónde procede esta materia específica de Mateo? No lo sabemos. ¿Es necesario recurrir a nuevas fuentes escritas? Probablemente no. Y en este caso habría que recurrir a la tradición oral. Esto, sin embargo, no se opone a que dicha tradición oral hubiese adquirido ya una determinada formulación, sobre todo

en algunas materias entre las que figuraría lo comprendido en las mencionadas citas refleja, que comienzan con la célebre frase: “para que se cumpliera...”, “así se cumplió...”, “esto ocurrió para que se cumpliera...”

La Iglesia

El evangelio de Mateo es primordialmente eclesiológico. Y de los diversos aspectos que él considera en la Iglesia destacamos los siguientes:

- a) La Iglesia es el verdadero Israel. La argumentación principal para demostrarlo gira en torno a la misión universalista que Israel, por voluntad de Dios, debe tener; ahora bien, el Israel judío había renunciado a esta misión universalista de ser luz de las naciones. Consiguientemente Dios le ha desposeído de su elección y ha confiado su viña a otros (21,41). Esta tesis de Mateo le enfrenta con el judaísmo, que sigue reclamando para sí el título de “Israel de Dios”. Nuestro evangelista no conoce la distinción profunda y aguda de Pablo: el Israel “según la carne” y el Israel “según el Espíritu” (Gál 6,15-16). Pero su pensamiento es el mismo: el verdadero, el genuino Israel es la Iglesia de Jesús, Mesías e Hijo de Dios.
- b) El traspaso que se ha hecho del Israel “según la carne” al Israel “según el Espíritu” es un toque de atención para la Iglesia. El traspaso mencionado no implica primariamente un cambio de pensamiento sino de acción. Su característica fundamental —frente y en contra del fariseísmo— debe ser cumplir la voluntad de Dios. Colocarse en la línea trazada por el sermón de la montaña. Y vivir en el temor. Temor a falsear el evangelio y perder la vida eterna regalada por Jesús: No todo el que dice Señor, Señor... (7,21ss). Temor a dejar incumplida la voluntad de Dios —aun dentro del servicio a la palabra— y ser rechazado por Cristo. Así lo ponen de relieve una serie de parábolas:

las diez vírgenes (25,1-13); los talentos (25,14-30); el traje de boda (22,1-14); el juicio final (25,31ss).

- c) La Iglesia de Mateo vive en la persecución. Hacia el año 70, el judaísmo oficial dio el decreto de excomunión de la Sinagoga de todo aquel que confesase a Jesús como el Mesías. Desde entonces la Iglesia se encuentra perseguida oficialmente por el judaísmo. Muchos textos evangélicos se explican desde esta situación. A partir de las bienaventuranzas (5,10-12), la persecución y el sufrimiento se convierten en denominador común del evangelio de Mateo: el discurso de misión (cap. 10), el discurso parabólico (13,21), las advertencias al verdadero discípulo (16,24-25), el discurso escatológico (24,9ss. 15ss). Y es que los discípulos del Crucificado deben seguir la misma suerte que el Maestro.
- c) La Iglesia de Mateo ha superado ya todo puritanismo. Es ya adulta y sabe que en su seno existen buenos y malos, trigo y cizaña, fervor y tibieza, amor y odio. Desde la experiencia ha sabido que la Iglesia del Mesías no es una comunidad de “puros y santos”. De ahí surge la necesidad de subrayar dos cosas, acentuadas muy frecuente e incisivamente, en nuestro evangelio: a) las exigencias éticas de Jesús en toda su radicalidad; b) el recuerdo del juicio.

Misión universalista de la Iglesia

Una de las razones por las que Mateo considera que el Israel judío ha traicionado su elección es la de haber sido infiel a su misión universalista. De ahí la insistencia con que reclama esta misión para la Iglesia. Todo su evangelio se encuentra encuadrado, desde este punto de vista, entre dos textos fundamentales que constituyen una auténtica inclusión: el de 28,19-20 (id al mundo entero y predicad a toda criatura...) y el 2,1-12 (el episodio de los magos, que tiene esta misma intención universalista: son paganos...). Entre estos dos textos se hallan intercalados otros muchos del mismo signo (5,13ss; 8,10-12; 12,18-21; 13,36-43...).

Frente a este tenor universalista inequívoco del evangelio de Mateo hay que destacar algunos textos rabiosos y escandalosamente particularistas (10,5-6; 15,24). Se ha dicho que estos textos particularistas (no he sido enviado más que a las ovejas que perecieron de la casa de Israel; no toméis el camino de los gentiles...) hacen referencia únicamente al período de la actividad terrena de Jesús, que se limitó a predicar en Palestina... No nos convence. Preferimos la explicación siguiente: sabemos, particularmente a través del libro de los Hechos, que en la Iglesia primitiva existió una tendencia que continuaba la trayectoria del particularismo judío. Esta facción necesitaba justificar su conducta y, para ello, nada mejor que atribuir a Jesús unas declaraciones que él no había hecho. En todo caso, el punto de vista del último redactor, lo que hoy conocemos como evangelio de Mateo, es claramente universalista.

Juicio contra el judaísmo

Mateo no se contenta con presentar a la Iglesia como el verdadero Israel. Va más allá y llega hasta condenar al Israel espurio. La razón es clara: el Israel actual no hace más que colmar la medida de sus antepasados (23,23.34-36). Lo mismo que los profetas fueron desoídos, desdeñados y perseguidos por sus contemporáneos, así lo son ahora Jesús y sus mensajeros. Jesús encontró mayor fe fuera de Israel que en el pueblo elegido; por eso, tendrá lugar la suplantación (8,10-12); la destrucción de Jerusalén es el comienzo del juicio contra el judaísmo, contra los "asesinos" (22,7); el punto culminante de la ruptura con el judaísmo lo tenemos en el cap. 23; fueron los judíos los que pidieron que la sangre de "su rey" cayese sobre ellos y sus hijos (27,24-25); la culpabilidad y responsabilidad del pueblo judío se anuncia de forma programática en el episodio de los magos. El pueblo judío tuvo noticia del nacimiento de "su rey" y no lo reconoció.

Esta condenación del judaísmo no parece ser absoluta. Mateo se refiere al judaísmo rabínico-fariseo que fue el que se impuso a

las demás sectas y movimientos, después de la destrucción de Jerusalén el año 70. Esto, no obstante, el mandamiento de misión universal (28,19) incluye a los judíos, lo mismo que el juicio universal (25,32) comprende también a los gentiles. La viña es entregada a aquellos que den frutos. Esto hace caer todas las barreras y fronteras condenando cualquier clase de exclusivismo.

Los discípulos ante la Ley y el juicio

La Iglesia recibe del Mesías la verdadera interpretación de la Ley. Jesús es la encarnación de la voluntad definitiva de Dios, es decir, el intérprete auténtico y último de la Ley. De ahí que Mateo destaque en Jesús, de entre los distintos títulos cristológicos que le da, el de Maestro (y nuevo Moisés). El perfeccionamiento de la Ley lo ha orientado en tres direcciones: a) fidelidad a la voluntad de Dios (19,1-9; 15,5); b) concentración en el mandamiento capital (22,34ss); c) perfección en el cumplimiento (5,21ss).

En el evangelio de Mateo ha comenzado a perder la tensión escatológica, que se va desplazando hacia el pensamiento del juicio. La realidad de la Iglesia y el pensamiento del juicio se hallan presentes a lo largo de todo su evangelio. Solamente aquéllos que cumplan la voluntad de Dios se sentirán seguros ante el juicio. Se acabaron los privilegios y las palabras no bastan. Se exigen "frutos" y "obras" (7,23; 16,27). En la misma línea están una serie de parábolas: el traje de boda (22,11-14); los talentos (25,14-30); las diez vírgenes (25,1-13).

La figura de Jesús

De lo dicho anteriormente puede colegirse fácilmente cuáles son los rasgos que más acentúa Mateo al hablar de Jesús. Es el Maestro y el nuevo Moisés. Es el rey de Israel, en quien se cumplen todos los anuncios y esperanzas del Antiguo Testamento.

Pero no es sólo consumidor de lo antiguo, sino iniciador de lo nuevo. Es el creador del nuevo pueblo, la Iglesia, que ya se perfila en este evangelio con sus instituciones, oficios y ministerios, ordenación comunitaria, primado de Pedro...

A lo largo del evangelio aparece Jesús siendo rechazado por su propio pueblo. Y es rechazado justamente en aquello que cumplía lo anunciado en el Antiguo Testamento. Mateo acentúa profundamente esta paradoja: descendiente de David y Abraham (1,1-17); consumidor, hasta la plenitud, de la Ley y los profetas (sermón de la montaña, en especial 5,22.28.34...); en la misma línea de los profetas y los mensajeros de Dios, que fueron rechazados por el pueblo (cap. 10 y 11); rechazado por los devotos del pueblo; cuando aparece en el mundo nadie se ocupa de él, a no ser los paganos (2,1-18)...

Autor

Lo más honesto al abordar esta cuestión sería confesar nuestra ignorancia y, junto a ella, dar los principios necesarios que deben ser tenidos en cuenta en este punto: a) detrás del evangelio de Mateo se halla la Iglesia palestinese; b) el evangelio se apoya y está respaldado por la autoridad apostólica; c) el redactor último se ha servido de fuentes (remitimos a lo dicho sobre el particular); d) como consecuencia del punto anterior, resulta imposible admitir que el evangelio, tal como hoy lo poseemos, haya sido escrito por un discípulo inmediato de Jesús. Nos encontraríamos con la paradoja siguiente: un discípulo inmediato de Jesús, Mateo, dependería, en su narración, de otro que no lo fue. No olvidemos que Marcos es la fuente principal de Mateo; e) en contra del punto anterior tenemos la noticia de Papias, que afirma: "Mateo escribió en hebreo (arameo) los discursos ('logia') del Señor; y cada uno lo interpretó como pudo". ¿Estos "discursos" comprendían todo el evangelio, tal como hoy lo tenemos, o hacen referencia a lo que hoy incluimos en la llamada fuente Q? Es más probable lo segundo, ya que los discursos, proverbios, sentencias, relatos... fueron transmitidos y colec-

cionados muy pronto por los discípulos de Jesús. En esta tarea trabajó, según la noticia de Papias, el evangelista Mateo.

Creemos que esta presentación de la cuestión hace justicia tanto a los resultados de la moderna investigación como a los datos de la tradición, en particular a la noticia de Papias, de quien depende toda la tradición posterior.

Tiempo de composición

Partimos, como punto básico de referencia, de la destrucción de Jerusalén que ya ha tenido lugar cuando escribe Mateo (22,7). Más aún, el autor deja entrever que, entre los hechos narrados y el tiempo en que él los pone por escrito, ha transcurrido un espacio de tiempo bastante considerable (28,15). Por otra parte, Palestina, inmediatamente después del año 70, perdió su función preponderante y directiva en la Iglesia. Por tanto, la composición de nuestro evangelio no puede datarse mucho más tarde del año 70. Téngase, además, en cuenta que hacia el año 130 es ampliamente conocido y utilizado en la Iglesia.

Genealogía y nacimiento de Jesús

1,1-25 (1,1-16.18-23/1,18-24/1,1-17/1,16.18-21.24a/1,18-25).

Hemos dividido el capítulo primero del evangelio de Mateo en las dos partes indicadas en el título. La primera recoge una genealogía fatigosa y, aparentemente al menos, innecesaria. A primera vista parece ser simplemente una lista de nombres de los ancestrales de Cristo sin ningún contenido teológico ni poder alguno de interpelación. ¿Por qué la antepone Mateo a su evangelio?

Sabemos, y nos lo ha recordado el Vaticano II, que Cristo es la plenitud de la revelación. El hecho de ser la plenitud de la revelación lo coloca inevitablemente en relación con la preparación de la misma, con todo el Antiguo Testamento. Mateo presenta su árbol genealógico para demostrarlo. Por eso, inmediatamente después de mencionar su nombre —nótese que es mencionado el nombre completo, “Jesucristo”, que equivale a una fórmula de fe, Jesús es el Cristo, el Ungido, el Mesías— añade “hijo de David, hijo de Abraham”. La genealogía nos introduce así tanto en el terreno de la historia como en el de la teología. Mateo quiere presentarnos al protagonista de su evangelio y, una vez que nos ha dicho su nombre, Jesucristo, con todo lo que significa —Jesús es el Cristo— se apresura a demostrar su afirmación.

El Mesías debería descender de David. Pues bien, Jesús descendiende de David. Precisamente por eso divide la genealogía en tres partes compuestas cada una de catorce nombres. El centro de la misma lo ocupa David, por la razón que hemos apuntado. La genealogía, por otra parte, tiene mucho de artificial. Lo demuestra el simple hecho de colocar catorce nombres en cada una de las fases en que divide la prehistoria de Cristo. El número catorce, por ser el doble del siete, indica perfección y plenitud. Aquí significaría la perfección y providencia especial de Dios en la disposición de toda la historia salvífica anterior, que culmina en Cristo.

La razón apuntada anteriormente explica también la mención

de Abraham. El origen de Cristo coincide y se remonta al principio mismo de Israel. Por la misma razón son mencionados, en la primera parte de la genealogía, Judá y sus hermanos, es decir, todo Israel. En la tercera parte se resume la historia de Israel, a partir del destierro babilónico, por idéntica razón: quiere abarcar toda la historia de Israel: su origen, los momentos más importantes y la coronación o plenitud, que es Jesús.

El fin teológico de la genealogía permite a nuestro autor jugar con alguno de los nombres. Nosotros debemos descubrir su juego. Al mencionar al rey Asa, Mateo escribe Asaf, que, según el Salterio (Sal 73,1; 75,1...), compuso varios Salmos, y, en lugar de Amón, otro de los reyes de Israel, nuestro evangelista escribe Amós, que fue uno de los célebres profetas del pueblo de Israel. ¿No querrá decirnos Mateo, con este pequeño juego, que también los Salmos y profetas alcanzan su plenitud en Cristo?

La segunda parte del capítulo presenta el nacimiento de Cristo como algo absolutamente milagroso. María concibió a Jesús sin concurso de varón, por obra del Espíritu Santo. Y al mencionar al Espíritu Santo o al Espíritu de Dios, Mateo —como cualquier escritor judío— piensa en el poder creador de Dios. Afirmado el hecho —concepción milagrosa de Jesús—, Mateo se detiene con cierta amplitud en exponer las consecuencias del mismo. La primera es el natural desconcierto de José. María y José estaban desposados. Según la ley judía, esto quería decir que el contrato de matrimonio había sido sellado seria y firmemente. Únicamente faltaba la ceremonia de la boda, que culminaba llevando a la novia a vivir en la misma casa del novio. La ley judía no consideraba pecado serio la relación sexual habida entre los novios-desposados en el tiempo intermedio entre desposorios y casamiento. Más aún, en caso de que naciese un hijo en ese tiempo intermedio, era considerado por la ley como hijo legítimo.

Teniendo en cuenta la ley y costumbres judías, el estado de María únicamente creaba problema a José. ¿Por qué? Creemos que él estaba al corriente de lo ocurrido. No vemos ninguna razón para que María, su esposa, no le hubiese informado de todo. Entonces, ¿por qué la duda? La duda de José no fue acer-

ca de la culpabilidad o inocencia de María, sino sobre el papel que él personalmente tenía que jugar en todo aquello. Una intervención sobrenatural —aparece el motivo del ángel— se lo aclarará: deberá poner el nombre al niño, es decir, deberá ser su padre legal (era el padre quien imponía el nombre) y entonces, conociendo su papel en aquel matrimonio, cesa su turbación, desconcierto o duda.

El anuncio del ángel a José es un resumen completo del Nuevo Testamento: Jesús salvará al pueblo de sus pecados. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento la expresión “perdón de los pecados” no significa el perdón de una falta concreta sino que es el resumen de toda la acción salvadora de Dios. Quiere decir esto que, con la aparición de Jesús, ha sido superada la separación entre Dios y el hombre. Porque él es “el Dios con nosotros”, para nuestra salvación. Decir Jesús o salvador es exactamente lo mismo. El nacimiento de Jesús, su vida y actividad fue —y es— Dios con nosotros. Como lo había anunciado el profeta Isaías.

Los Magos

2,1-12.

El episodio de los Magos tiene todas las características de una leyenda. Naturalmente con una base sólida que la dio consistencia. En todos los países donde se cultivaba la ciencia astrológica —y esto ocurría en todo el entorno de Palestina— existía la firme convicción según la cual cada niño nace en la coyuntura astral; de ahí que cada hombre tenga su propia estrella. Más aún, la aparición de una nueva estrella o la conjunción de dos hacía pensar inevitablemente en un nuevo acontecimiento que determinaría un cambio en la historia humana. Puede decirse de otra manera: la regularidad en la marcha de las estrellas garantizaba la normalidad en la marcha del mundo. Por tanto, un acontecimiento importante tenía que ser señalado de algún modo en la

marcha de las estrellas. Ahora bien, como el nacimiento de Jesús era el acontecimiento más importante de la historia humana necesariamente debía ser anunciado por el mundo de los astros. Es en este punto donde se unen la leyenda y la teología.

La base histórica para nuestro relato —supuesta la mentalidad mencionada— es la siguiente: el año siete antes de Cristo tuvo lugar, según los cálculos astronómicos, la conjunción de Júpiter y Saturno en la constelación Piscis. El planeta Júpiter era considerado universalmente en el mundo antiguo como el astro del Soberano del universo. Para los astrólogos babilonios, Saturno era el astro de Siria y la astrología helenista lo designa como el astro de los judíos. Finalmente, la constelación Piscis estaba relacionada con el fin de los tiempos. Es lógico, ante la conjunción de Júpiter y Saturno, que se pensase en el nacimiento, en Judea, del Soberano del fin de los tiempos.

En Qumran ha aparecido también el horóscopo del Mesías. Esto nos indica que, también los judíos, mezclaban las creencias astrológicas con las esperanzas mesiánicas y especulaban acerca de cuál sería el astro bajo el cual nacería el Mesías.

A pesar de todo lo dicho, no hay posibilidad alguna de identificar la estrella de los Magos con ninguna estrella del universo. Mateo pudo haberse inspirado en cuanto precede, pero el relato bíblico pretende hablarnos de una manifestación extraordinaria que, desde la oscuridad, guía a los Magos a descubrir al rey de los judíos y del universo.

El texto los presenta como *magos*. La palabra es oriunda de Persia y con ella se designaba a los dirigentes religiosos. En el griego corriente es utilizada para designar a los magos propiamente dichos o practicantes de artes mágicas. ¿Qué significa en nuestro texto? Por supuesto que no son reyes. Esta creencia surgió posteriormente bajo la influencia de algunos pasajes bíblicos (Sal 72,10; Is 49,7; 60,10: vendrán reyes y honrarán a Yahveh). Posteriormente, en el siglo V se concretó su número sobre la base de los dones ofrecidos. Finalmente, en el siglo octavo, reciben los nombres de Melchor, Gaspar y Baltasar. Tampoco eran lo que hoy conocemos como sabios; tenían conocimientos de astrología. Hoy los llamaríamos astrólogos.

Los Magos son figuras teológicas y funcionales, que vienen a ratificar la dignidad única del protagonista del evangelio, a quien Mateo ya ha presentado (ver el comentario a 1,1-25). De ahí que esta escena sea como el complemento de la anterior. Más aún, estos hombres —que eran paganos, no judíos, y por tanto desconocían la revelación del Antiguo Testamento— reconocen al Mesías y no se escandalizan de su humildad. Por el contrario, los doctores de la Ley, especialistas en la Escritura, no lo reconocen. Estamos ya ante una tesis que se hará general a lo largo del evangelio de Mateo: Jesús es rechazado por el pueblo de Dios y es aceptado por los gentiles. Por otra parte, el episodio significa que, ante Dios, no hay acepción de personas. Caen las barreras del particularismo judío y se afirma el universalismo de la salud que se ofrece a todos sin distinción.

¿Por qué el contenido teológico no ha eliminado los motivos legendarios? También por razones teológicas: en Jesús se cumplen todas las esperanzas, no sólo las del pueblo judío sino las de todos los hombres. El es el rey que todos esperan, pero un rey humilde y oculto. Quién lo encuentra se alegra, lo hace el rey de su vida y le rinde el más precioso homenaje. Como los Magos. Los regalos mencionados en el texto son los productos típicos de un país oriental, que son ofrecidos a los reyes.

Huida a Egipto y regreso a Nazaret

2,13-18 y 2,13-15.19-23.

La crueldad de Herodes, particularmente al final de su vida, se hizo proverbial hasta en Roma. En sus últimos años mandó matar a tres de sus hijos y dio un decreto para que fuesen eliminados los principales de entre los judíos (decreto que no fue ejecutado por haber muerto el tirano). Las medidas tomadas en relación “con el recién nacido, rey de los judíos” intentaban no tanto eliminar un pretendiente al trono cuanto evitar posibles disensiones en Judea. Desde este punto de vista la pericopa

encaja dentro de la verosimilitud histórica. Pero, junto a los detalles históricos, es necesario acentuar que el relato contiene también rasgos teológicos y apoloéticos, que son los primarios en la intención del narrador, y un tenor narrativo bastante legendarizado.

Nuestro texto refleja no sólo lo ocurrido en el momento del nacimiento de Jesús, sino también la situación que vivía la Iglesia cuando fue puesto por escrito el evangelio de Mateo. Una de las acusaciones judías contra los cristianos consistió en afirmar que Jesús había practicado la magia que aprendiera en Egipto. Nuestro relato niega rotundamente esta acusación reconociendo que Jesús había estado en Egipto, pero cuando esto ocurrió era recién nacido. La acusación carecía, por tanto, de valor. Estamos ante un motivo apoloético.

De los grandes hombres de la antigüedad se afirmaban historias parecidas de cruel persecución para ser eliminados. Así ocurrió con Rómulo y Remo, Augusto, Sargón, Ciro... Aquí encontraríamos el tenor legendario de nuestra historia. Pero, por encima de él, se levanta nuestro autor recordando el eco no de héroes paganos sino de Moisés, el fundador del antiguo pueblo de Dios. También un faraón impío quiso eliminarlo. Así cumple Mateo su propósito de presentar a Jesús como un nuevo Moisés, cosa que tendrá muy presente en otras ocasiones de su evangelio. Hemos entrado en el fin teológico de nuestra pericopa.

Jesús es el nuevo Moisés y corre su misma suerte: es perseguido y tiene que huir (Ex 4,19). Pero el contenido teológico no se agota aquí. En el regreso a Palestina se cumple la Escritura que dice “de Egipto llamé a mi hijo”. La cita está tomada del profeta Oseas (Os 11,1) y originariamente se refería al éxodo de Israel de Egipto: “Israel es mi hijo, mi primogénito” (Ex 4,22). Mateo aplica la cita a Jesús porque, según la creencia generalizada en el judaísmo, el tiempo del Mesías reactualizaría el tiempo de Moisés. El evangelista, por tanto, está afirmando que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios por excelencia, que corre la misma suerte que el pueblo al que viene a salvar.

La intervención divina ordena a José que se establezca en Nazaret. A la muerte de Herodes su reino quedó dividido entre

sus tres hijos: Arquelao heredó Judea, Samaria e Idumea; a Herodes Antipas le correspondió Galilea y Perea y Felipe quedó al frente de la parte oriental y del norte de Galilea. El más cruel entre ellos fue Arquelao. Esta situación se halla perfectamente reflejada en el relato de Mateo. José, por razones de seguridad, va a vivir a Nazaret.

Al establecerse en Nazaret se cumple, así lo anota el evangelista, otra profecía: "sería llamado nazareno". Efectivamente, así fue llamado Jesús y así fueron llamados también los cristianos (He 24,5). Pero el Antiguo Testamento no contiene ninguna profecía en este sentido. Lo más probable es que Mateo identifica la palabra *nossri*, nazareno, con *nesser*, que significa el brote o vástago de una planta. Según esto, la Escritura cumplida sería la de Isaías (Is 11, 1: un renuevo... un vástago sale del tronco de Isai). También del siervo de Yahveh se dice "como un retoño creció ante nosotros..." (Is 53,2). Esta referencia a la Escritura sería un argumento más a favor de la mesianidad de Jesús.

Llama la atención la frase, "para que se cumpliera la Escritura", repetida tantas veces en este capítulo segundo. En otras ocasiones, en lugar de citar expresamente la Escritura, se alude a la mentalidad y esperanzas de la época. Al hacerlo así, Mateo pretende afirmar que, en Jesús, se cumplen todas las esperanzas: él es el nuevo Moisés, el libertador, fundador del nuevo pueblo de Dios, el Mesías oculto y perseguido, y, a través de él, se cumplen las promesas de Dios y las esperanzas de los hombres.

El Bautista

3,1-12.

Todos los evangelistas cuentan con la actividad del Bautista como previa a la de Jesús. Cada uno lo presenta desde un punto de vista y los diversos aspectos de esta figura singular nos proporcionan otros tantos elementos para reconstruir su extraordinaria personalidad. Mateo acentúa el aspecto de *predicador* que

lleva a cabo su quehacer al estilo profético. Los profetas antiguos se distinguían tanto por sus vestidos ásperos como por la austeridad de su vida (2 Re 1,8). El Bautista entra en escena como un *predicador penitencial*.

El *contenido* esquematizado de su predicación coincide absolutamente con lo que después anunciaría Jesús (4,17). Exige *la conversión*. Era tema y exigencia continua también entre los fariseos. La diferencia estaba en el modo de entenderla. La conversión "farisaica" significaba únicamente el "cambio de mente". La conversión exigida por el Bautista, y por Jesús, es mucho más: la exigencia de un cambio radical, total, en la relación con Dios y esta relación con Dios comprende no sólo el interior sino también lo externo, todo lo que es visible en la conducta humana (v. 8: dar frutos dignos de penitencia). La recta relación con Dios debe traducirse en la correspondiente ordenación y conducta recta de toda la vida. El ejemplo del árbol lo ilustra: si el árbol es bueno, produce buenos frutos, frutos dignos de sí. Quien se convierte a Dios es como una planta de su inmenso campo y sus frutos-obras deben ser buenos. Si el árbol no produce buenos frutos es señal evidente de que no es bueno. Entonces será cortado y arrojado al fuego.

La radicalidad en las exigencias del Bautista molestaban a los piadosos de la época: los *fariseos*, movimiento de laicos instruidos y piadosos, que buscaban, con su conversión interna, la seguridad frente al juicio divino, y los *saduceos*, la nobleza sacerdotal influyente. Había entre ellos diferencias radicales, por ejemplo los saduceos no creían en la resurrección, pero existía entre ellos un denominador común: su situación de privilegio por ser hijos de Abraham. A estas clases privilegiadas les anunciaba Juan: ante Dios no existe seguridad basada en privilegios, ante Dios no hay acepción de personas. El juzga según la conducta observada. Más aún, Dios puede hacer hijos de Abraham de las piedras. Dios puede llevar a cabo una nueva creación, lo mismo que hizo al primer hombre del polvo. San Pablo lo formularía diciendo que los que creen en Cristo son nuevas criaturas. Y esto es, en definitiva, lo que cuenta. El auto-afianzamiento y seguridad propia es el medio más adecuado para caer en la ira

de Dios. Evidentemente estamos ante una metáfora. La ira de Dios significa su incompatibilidad con el pecado, la separación-lejanía de Dios de aquéllos que se separan de él.

El *motivo* de estas exigencias es la proximidad del reino de los cielos. Mateo, al estilo judío, evita en lo posible, por un exagerado respeto, pronunciar el nombre de Dios y recurre a sucedáneos, como “el cielo”. El reino de los cielos y el reino de Dios —de que nos hablan Marcos y Lucas— son la misma realidad. El reino, o mejor, reinado de Dios, era la más alta aspiración y esperanza del Antiguo Testamento y del judaísmo. Algo que pertenecía al más allá y que Dios concedería en el momento oportuno. Sería como el nuevo cielo y la nueva tierra donde no habrá pecado, muerte ni dolor. El Bautista anuncia que todo esto, que los judíos esperaban para un futuro incalculable, se realiza en la persona de Jesús y a través de ella. Estamos ante la razón última de las exigencias de la conversión: el hombre debe volverse a Dios, porque Dios se ha vuelto a los hombres.

El bautismo administrado por Juan apuntaba ya a una nueva vida con auténticas exigencias de conversión verdadera. Incluso, en el judaísmo, el bautismo era utilizado como medio y signo para incorporar a un pagano, un no judío, al pueblo de Dios. Era como sepultar el ser antiguo y revestirse de una nueva vida. Si el Bautista anuncia un nuevo bautismo, tan necesario para los judíos como para los paganos, esto significaba que, ante Dios, todos —judíos y paganos— se hallan en la misma situación de indigencia. Y esta situación la remediará “el que viene”, es decir, el Mesías. El que viene (ver Dn 7,13ss) es también el juez y, por supuesto, más poderoso que el Bautista (Is 9,1-6; 11,1-10). Pero este poderío está muy lejos de ser triunfalismo. Lo demuestra el hecho de que su poder está en “el bautismo del Espíritu”. El bautismo del Espíritu significa la presencia inmediata de Dios y la experiencia personal que de él puede tenerse, gracias a la aparición de Cristo.

Este es mi Hijo

3,13-17.

El hecho de que Jesús hubiese sido bautizado por Juan creó serios problemas a la primitiva comunidad cristiana. ¿Necesitaba Jesús recibir “el bautismo de penitencia para la remisión de los pecados”? Pero el Hijo de Dios se había hecho semejante en todo a nosotros, *menos en el pecado*. Por otra parte, ¿aquel bautismo no indicaba una superioridad del Bautista sobre Jesús? El presente relato aborda estas dificultades. Se cuida muy bien de no establecer relación alguna entre el bautismo de Jesús y su pecado. Además, afirma —en testimonio directo de Juan— que Jesús es muy superior al Bautista.

¿Por qué entonces se bautizó? El texto dice “para cumplir toda justicia”. La expresión bíblica, “cumplir toda justicia”, equivale, según nuestro modo de expresarnos, a conformarse a lo que Dios quiere, aceptar su plan y voluntad. Y lo que Dios quería era que su Mesías, el rey divino, se asemejase a su pueblo, a aquéllos a los que venía a salvar, que fuese su siervo por excelencia, que debería entregarse por todos en la humildad y ocultamiento (Is 53). Mateo acostumbra a presentar la vida de Jesús desde las descripciones que nos da el profeta Isaías sobre el siervo de Yahveh (Mt 12,17-21 = Is 42,1-4).

La escena del bautismo de Jesús culmina en una teofanía. Se abre el cielo, desciende sobre Jesús el Espíritu y es anunciada su filiación divina y la complacencia del Padre sobre él. La visión o audición de la divinidad son consideradas en muchas religiones como *pruebas* de que un individuo determinado o es divino o se halla en una peculiar relación con la divinidad. La Biblia piensa de manera distinta. Para ella no son pruebas sino *medios* por los cuales Dios manifiesta su presencia y acción en el mundo. La presente teofanía pone de relieve que se abrió el cielo, es decir, que el mundo de lo divino ha irrumpido en el mundo de lo humano en Jesús y a través de él. Y ello porque él es el Hijo de Dios, que debe instaurar en la tierra su reino. Consiguientemente Dios se complace en él.

La última expresión tiene sus raíces en el Antiguo Testamento: se dice del siervo de Yahveh que Dios lo ha elegido, que se complace en él y le infunde su Espíritu (Is 42,1). Todas las expresiones significan la misma realidad: la presencia de Dios en él. Lo que se afirma con ocasión del bautismo de Jesús es lo que se pondrá de relieve a lo largo de todo el Nuevo Testamento: Jesús es el portador del Espíritu, quien cumple a la perfección la voluntad de Dios, quien se entrega por los hombres en plena solidaridad con ellos.

Para hacer visible esta profunda realidad de la presencia de Dios en nuestro mundo en y a través de Jesús era necesario utilizar un medio que salvase la distancia entre el cielo y la tierra. Así apareció el vuelo de un ave, la paloma. Y se recurre a ella porque, frecuentemente, es utilizada como símbolo de Israel y, en otras ocasiones, simboliza la sabiduría. En el fondo estamos ante una imagen utilizada para poner de relieve la unión de lo alto con lo bajo, de Dios con el hombre.

Tentaciones de Jesús

4,1-11.

Semejante en todo a nosotros, menos en el pecado. Así presenta a Jesús la carta a los Hebreos (Heb 4,15). Partiendo de su plena humanidad, la tentación-prueba es algo completamente natural en él. Otra cosa muy distinta es el modo y tentaciones concretas que experimentó.

Tanto Mateo como Lucas nos presentan las tentaciones de Jesús en forma de una lucha dialéctica entre dos especialistas en Sagrada Escritura, de la que Jesús es mejor conocedor y más agudo que su adversario. (La única diferencia importante entre los dos evangelistas es que Lucas invierte el orden de la segunda y tercera tentación). A las propuestas de Satán contesta siempre Jesús con un argumento de Escritura: "está escrito". Y ya esta respuesta contiene una enseñanza preciosa: la palabra de Dios

es inapelable, cierra toda posible discusión. La palabra de Dios se acepta o no, pero no se discute.

La primera tentación es rechazada utilizando un texto del Deuteronomio (Deut 8,3). El texto del Deuteronomio quería inculcar la gratitud de los israelitas a Dios por los beneficios que de él habían recibido, entre los que enumera el maná del desierto. Se ponía de relieve la omnipotencia de la palabra de Dios en el caso concreto del maná del desierto, pero podía verse, igualmente, en otras múltiples ocasiones. En este sentido utiliza Jesús las palabras del Deuteronomio: la confianza en la omnipotencia divina en función de otra vida a la que hay que atender preferentemente. Si la vida corporal se sustentó con el maná, gracias al mandato de la omnipotencia de Dios, hay otra vida espiritual que es preciso vivir en la obediencia a sus leyes y mandatos, en la aceptación de su palabra vivificadora.

El que confía en Dios cuenta siempre con su ayuda. Esta afirmación, contenida implícitamente en las palabras de Jesús, dan pie al tentador para atacar de nuevo. Y lo hace también utilizando las palabras de la Escritura (Sal 91,11-12: el origen de los ángeles y de las bestias en las tentaciones de Jesús lo tenemos precisamente en este texto). La frase de la Escritura citada por el demonio se refiere a la protección divina de que es objeto Jesús. Y la aduce para incitarle a que abuse de ella, enemistándole así con Dios. Jesús rechaza la propuesta y recurre a otra cita bíblica (Deut 6,16, en alusión a Ex 17,2: el pueblo tentó a Dios, porque *no creyó* que iba a ser protegido y asistido). Jesús afirma que Dios ayuda con su providencia y, dentro de ella, a veces hasta con el milagro. Pero el milagro no está al servicio de la comodidad y, menos todavía, de la temeridad. Arrojar caprichosamente desde una gran altura esperando que Dios haga un milagro no es confiar en la providencia de Dios sino salirse de ella y, por tanto, pecar.

En la tercera tentación, que es de idolatría, Cristo destruye de nuevo la propuesta de Satán con palabras de la Biblia (Deut 6,13), aunque cambiando ligeramente el texto. En lugar de "teme a Yahveh, tu Dios, y sirvele a él", Jesús ha sustituido el "teme" por "adorarás". El objeto de la sustitución es claro: preten-

de poner de relieve que sólo Dios puede ser adorado. Por lo que al monte "alto" se refiere, es preciso afirmar que tal monte, geográficamente hablando, no existe. El monte proviene del libro del Deuteronomio (Deut 34,1-4; 32,49ss).

¿Qué pretende Mateo con esta narración de las tentaciones de Jesús? Sus tentaciones, inmediatamente después del bautismo y al comienzo de su ministerio, indican claramente la intención del evangelista: a Jesús se le quiere inducir a elegir un mesianismo falso, el mesianismo triunfalista y humano, terreno, en definitiva. Así hubiese agrado a la inmensa mayoría de las esperanzas judías. Pero este mesianismo no corresponde al plan de Dios para su siervo.

El evangelista Mateo afirma que Jesús venció en las tentaciones a las que había sucumbido el antiguo pueblo de Dios: a) murmuración del pueblo por el maná; b) tentación de desconfianza por la falta de agua; c) la idolatría, contra la cual ya les había prevenido Moisés. Así, Jesús es presentado por Mateo como el nuevo Moisés y la célula original y originante del nuevo pueblo de Dios, que no debe sucumbir ante las tentaciones apuntadas y que son de permanente actualidad.

El relato de las tentaciones tiene todas las características de una composición bíblico-teológica. ¿Responden a algo ocurrido en la vida de Jesús? El problema de la historicidad de las tentaciones de Jesús debe enfocarse así: a) Jesús fue tentado (Heb 4,14ss); b) fue tentado en el comienzo mismo de realizar su misión. Es normal que, precisamente en ese momento, reflexione sobre *la misión* que va a emprender y el *modo* de llevarla a cabo; c) el relato precisa el hecho de la tentación, no el modo. El modo está descrito de una forma excesivamente plástica y antropomórfica; d) debe aceptarse tanto la realidad de un hecho vivido por Jesús como el carácter muy relativo y estilizado en su presentación.

Jesús comienza a predicar

4,12-17.23-25 (4,12-17/4,12-23).

Mateo coincide con Marcos al afirmar que Jesús comenzó su actividad en Galilea, después de haber sido encarcelado el Bautista. Nuestro evangelista narra muy sumariamente lo ocurrido en el principio de la predicación de Jesús porque le interesa caminar con rapidez hacia los grandes cuadros con que nos va a pintar al Maestro: el Mesías de la palabra, el predicador, nos será presentado en los cap. 5-7. Aquí queda esbozado este cuadro con afirmaciones de tipo general: "empezó Jesús a predicar, recorría toda Galilea enseñando en las sinagogas, predicando..." El Mesías de los hechos, médico-curador de toda enfermedad, aparecerá en los cap. 8-9. Aquí se adelantan únicamente las grandes líneas de su actuación: "curando toda enfermedad, le traían todos los enfermos..."

Tenemos en esta pequeña sección lo que Mateo consideró como esencial al ministerio de Jesús: a) su predicación y enseñanza en Galilea de los gentiles. Había sido anunciado de antemano que el Mesías actuaría en Galilea, cerca del país de los paganos (Is 9,1-2). Para que quede constancia de que la profecía se ha cumplido, Mateo afirma expresamente que Jesús se trasladó desde Nazaret a Cafarnaum, donde se estableció.

Tendríamos la impresión que el ministerio de Jesús se realizó exclusivamente entre los paganos. Así nos lo haría suponer el presente texto. La realidad, sin embargo, fue distinta. Tanto los Sinópticos como, sobre todo, Juan afirman que Jesús trabajó casi exclusivamente entre los judíos. ¿Por qué, pues, esta noticia de Mateo? Sencillamente porque el evangelista tiene delante el encargo de misión universal: el evangelio será predicado al mundo entero (28,18ss). Quiere, además, poner de relieve que la actividad de Jesús estaba destinada a todos los hombres y que, ante Dios, nadie puede pretender tener la exclusiva. La cita de Isaías, además, apunta a una presentación de Jesús que captará en plenitud el cuarto evangelio: Jesús es la luz. El misterio de la universal oscuridad humana se iluminará desde él.

b) Jesús anunció el reino de los cielos. El sumario de su predicación coincide literalmente con lo afirmado del Bautista (3,2; ver el comentario a 3,1-12). Volveos a Dios con toda la profundidad y radicalidad de la auténtica conversión, porque Dios se vuelve a vosotros. La única diferencia entre la predicación del Bautista y la de Jesús consiste en que la proximidad del Reino, que anuncia Juan, se convierte en presencia en la persona de Jesús. c) Jesús eligió discípulos (el comentario lo haremos en la pericopa siguiente que recoge esta acción de Jesús). d) Jesús realizó milagros de curación. Son mencionadas en particular las enfermedades más graves: posesos, lunáticos y paralíticos. Se está describiendo así al siervo de Yahveh, que cargaría con todas nuestras enfermedades. ¡Jesús es el siervo de Yahveh!

e) La predicación de Jesús produjo un gran impacto, en el norte (Galilea), el sur (Judea y Jerusalén) y el este (la Decápolis). Si es importante presentar a Jesús como el curador de toda enfermedad, es más importante presentarlo como predicador y portador de la palabra. El evangelista Mateo ha preparado así el auditorio que escuchará a Jesús en su primer gran discurso, el sermón del monte, que viene a continuación.

En esta presentación sumaria que ha hecho Mateo del ministerio de Jesús, unas veces se dice que Jesús “enseñaba”, otras que “predicaba”. La distinción es acertada. La “enseñanza” presentaba la palabra de Dios, bien en forma expositiva bien en forma de discusión, tal como ocurría en las sinagogas. La “predicación” está siempre unida al anuncio del evangelio, la buena nueva que es llamada así porque constata el reinado de Dios, su presencia entre los hombres. Jesús aparece así como el heraldo divino que anuncia la presencia del Reino. Un anuncio que siempre produce alegría.

Primeros discípulos

4,18-22 (4,12-23).

Tres de los cuatro discípulos mencionados formarán el círculo de los íntimos de Jesús (17,1-8; 26,37). De Simón se dice que fue llamado Pedro. Mateo indica así que el nombre de Pedro le fue dado posteriormente. Los cuatro discípulos son pescadores y, sobre todo, según la versión de Marcos, vivían en Cafarnaum.

Las palabras que Jesús les dirige: “venid conmigo”, “los llamé” son las técnicas para definir el discipulado más estricto. También el verdadero discípulo entre los judíos se formaba en el seguimiento de su maestro y su vida era moldeada aceptando el yugo que el maestro le imponía (11,29; 23,4). Existe un paralelismo entre el discipulado judío y el cristiano: entrar en la escuela de un maestro, vivir con él, aceptar sus enseñanzas, renunciar a muchas cosas. Sabemos de algunos discípulos judíos que renunciaron, incluso, al matrimonio para poder dedicarse más libremente al estudio de la Ley en la escuela de un maestro famoso. Pero, junto a estas semejanzas, existen profundas diferencias: la iniciativa en el discipulado judío partía del alumno que quería “matricularse” en una determinada escuela; en el discipulado cristiano, la iniciativa parte siempre de Cristo que es quien llama. Aquellos discípulos se hacían tales con la esperanza de dejar un día de serlo, para convertirse también ellos en maestros; el discipulado en la escuela de Cristo es permanente. La suerte que el discípulo judío corría podía ser muy distinta a la de su maestro; el discípulo cristiano tiene que correr la misma suerte que su maestro: beber el cáliz que él bebió.

La frase-clave de esta pequeña sección la tenemos en el encargo que Cristo piensa encomendarles: “os haré pescadores de hombres”. La frase, sin paralelo conocido en ninguna de las literaturas del entorno judío, es original cristiana y significa la misión de servicio a la palabra de Dios, que Jesús encomendará a sus discípulos. Y es la palabra absoluta y vinculante de Jesús la que confía este servicio a los llamados por él. Jesús aparece así situado en el mismo plano en que nos es presentado Yahveh

en el Antiguo Testamento, llamando a los profetas para este mismo servicio a la palabra. De forma irresistible, obligatoria, aun dentro de la misma resistencia y repugnancia que el llamado a tal servicio experimentase por las complicaciones que el anunciar la palabra de Dios entraña. Como le ocurrió a Jeremías (Jer 20,7ss), a Pablo (1 Cor 9,16) y, tal vez, de modo menos visible y sensible, a todo anunciador de la palabra de Dios. Porque deben recoger la misma palabra de Jesús y transmitirla, urgir la exigencia de conversión profunda, insistir en las consecuencias que su rechazo implica, anunciar el reino de Dios y la necesidad de ajustarse a sus leyes y exigencias. Como contrapartida, participar en la misma dignidad de Jesús.

Las Bienaventuranzas

5,1-12a (5,1-10/5,2-12a/5,3-16).

Mateo ha agrupado las enseñanzas de Jesús en cinco grandes discursos. El primero de ellos, conocido con el nombre de “sermón de la montaña”, comprende los cap. 5-7. En ellos se nos ofrecen las exigencias éticas más importantes de Jesús. Por eso Mateo lo coloca en primer lugar. Se trata de enseñanzas impartidas por Jesús en distintas ocasiones y que el evangelista ha coleccionado y sistematizado en un gran discurso. ¿No fue pronunciado por Jesús? En cuanto a su contenido, sí; en cuanto a la forma en que hoy lo encontramos, como un discurso seguido, unitario, pronunciado de una sola vez y al mismo auditorio, no. No resulta difícil descubrir las distintas unidades literarias o pequeñas secciones que lo integran y que arguyen procedencia de ocasiones diversas. Mateo las coleccionó por razones prácticas: tener un resumen completo y seguido de la enseñanza ética de Jesús para que fuese utilizado con facilidad en la predicación y enseñanza de la Iglesia. Otra razón importante para Mateo es presentar a Jesús como el nuevo Moisés, fundador de un nuevo pueblo a quien da sus leyes, mandatos y promesas. El monte de las Bienaventuranzas es el eco y plenitud del monte Sinai.

El sermón del monte se abre con las bienaventuranzas. *Los pobres de espíritu*. La mentalidad moderna, lo mismo que la antigua, proclama la bienaventuranza de la riqueza. También la mentalidad bíblica y, de un modo general, la judía. Para entender la bienaventuranza de la pobreza es necesario arrancar del Antiguo Testamento, y de una tendencia dentro del judaísmo, donde la palabra “ani” = pobre o “anawin” = pobres, junto a su dimensión sociológica, tiene otra religiosa-teológica. El pobre es el hombre honrado, piadoso y practicante de la justicia, que vive bajo el yugo del rico, el influyente, el opresor. Quien vive honradamente, practicando la justicia y abierto a Dios, será retribuido por él. La injusticia y el compromiso con todas las caras es incompatible con la integridad exigida por Dios. De ahí que se hable del espíritu de pobreza o de los pobres de espíritu. La frase era frecuente en tiempos de Jesús, como lo han puesto de relieve los descubrimientos de Qumran. No se beatifica, sin más, la pobreza sociológica. Considerada en sí misma y como tal, sería un auténtico mal. La pobreza beatificada debe estar acompañada y determinada por la sencillez de corazón, por la convicción profunda de la necesidad que el hombre tiene de Dios, por la integridad de vida, por la apertura a los demás.

Los *mansos*. No es fácil encontrar un adjetivo que califique debidamente a los beatificados en esta bienaventuranza. Lo único que podemos decir es que se trata de una actitud muy próxima a la beatificada en la primera. Si respetamos la palabra “mansos” lo hacemos dándole el sentido de humildes, pobres, necesitados, pequeños, los que aceptan su situación humilde sin amarguras. Con la esperanza, eso sí, de la retribución. La *herencia de la tierra* es expresión sinónima a recibir el reino de los cielos. Pero el premio no es pensado sólo para el más allá. Se cuenta con el mundo mejor que puede ser hecho por el esfuerzo del hombre. La vida de Jesús es una ilustración práctica de esta bienaventuranza: luchó contra la enfermedad, el hambre, el dolor... y, al mismo tiempo, caminó con seguridad hacia la resurrección.

Los *afligidos*. La bienaventuranza debe ser entendida desde el premio que la justifica: el consuelo. El consuelo es una realidad

mesiánica, traída por el Mesías, y comprende todo el dolor de que el hombre necesita ser consolado: el poder de la muerte, del dolor, de satanás, del pecado (utilizando el lenguaje bíblico). La bienaventuranza se esclarece en la victoria de Jesús sobre el pecado, el dolor, la muerte, particularmente en el momento de la resurrección. El Dios de la Biblia es el Dios del consuelo (Is 40).

Los que tienen *hambre y sed de justicia*. Aquí se beatifica más que una actitud una tendencia, un deseo de recibir algo. El hambre y la sed significan en la Biblia (Is 55,1; Sal 42,2) la tendencia y añoranza hacia Dios. Hombres que tienden hacia una justicia que Dios regalará a los que ahora se ven oprimidos por la injusticia. Pero la recompensa no se espera sólo en el momento del juicio final. El hambre y la sed de justicia claman para que cese la actual injusticia. La esperanza se ve cumplida únicamente en la aparición del Mesías, que es llamado "Yahveh es nuestra justicia" (Jer 23,6; 33,16; Is 11,1-4).

Los *misericordiosos*. La formulación farisaica de esta bienaventuranza sonaría, más o menos, así: bienaventurados los justos porque Dios tendrá misericordia de ellos. La Biblia, tanto el Antiguo como, sobre todo, el Nuevo Testamento, piensa de manera bien distinta. Ante Dios nadie tiene consistencia por sí mismo. Lo sabían también los contemporáneos de Jesús que lo habían formulado así: quien no practica la misericordia, tampoco Dios la tendría con él. El Padre nuestro nos enseña a perdonar como somos perdonados. Los misericordiosos se hallan beatificados porque su conducta se halla en la misma línea de la de Dios: amor, compasión, perdón, comprensión, ayuda...

Los *limpios de corazón*. Probablemente el mejor comentario nos lo ofrece el Sal 24,4: el acceso al templo, el acceso a Dios, está abierto al de manos limpias y corazón puro, al que actúa no sólo con caridad sino con claridad, sin torcidas e inconfesables intenciones (Sant 4,8: pureza es lo contrario a la doblez). Se piensa normalmente en la limpieza de la castidad, pero no se refiere sólo a ella. Es la limpieza de la vida.

Los que *trabajan por la paz*. Quien trabaja por lograr la paz entre los hombres actúa como Dios mismo, porque Dios es el Dios de la paz (Rom 15,33; 16,20), el que ha creado la paz entre

él y los hombres. Se abarca aquí todo lo que el Nuevo Testamento comprende con el nombre de "reconciliación".

Los *perseguidos por la justicia*. Tenemos aquí el eco de la primera bienaventuranza y la convicción generalizada de que el justo debe sufrir a causa de la injusticia. La suerte que corrió el Maestro alcanza también a los discípulos.

La carta magna del reino de Dios, como han sido llamadas las bienaventuranzas, termina con un tono menos universal y abstracto, más concreto y personal. Era la experiencia intensamente vivida por los discípulos de Jesús que, inmediatamente después de la muerte del Maestro, sufrieron calumnias, insultos, persecución e incluso la muerte por causa de Cristo. Eran las bienaventuranzas ya en acción, como seguirían y seguirán a lo largo de la vida de la Iglesia.

Sal y luz

5,13-16 (5,3-16/5,14-19).

Estamos ante dos proverbios en forma de parábola que definen la misión de los discípulos de Cristo: sal y luz. Utilizamos la sal para condimentar los alimentos. Desde esta aplicación de la sal, el proverbio parabólico vendría a significar que los discípulos de Cristo, a modo de fermento, deben influir en el mundo ayudándolo a descubrir el sentido de la vida para que no quede atrapado por sus tendencias y aspiraciones rastreras. Pero la sal, sobre todo en la antigüedad, era utilizada también para evitar la corrupción de los alimentos. Desde este uso de la sal, el tono de gravedad de la enseñanza sería el siguiente: los discípulos de Cristo deben preservar al mundo de la corrupción. Deben hacer que el mundo sea tolerable a los ojos de Dios; sin su presencia y conducta aparecería ante ellos como algo corrompido, en fase de descomposición, que debería ser aniquilado.

¿Cuál es la razón de ser la sal del mundo? En el mundo judío la metáfora de la sal significaba la sabiduría. Los cristianos

poseen la verdadera sabiduría, el evangelio, la palabra de Dios. Químicamente hablando la sal no puede perder su sabor. Únicamente, a fuerza de usarla, puede perder su poder de salar. Teniendo en cuenta esta propiedad de la sal, un rabino del siglo primero comentaba despectivamente el sinsentido de este proverbio de Cristo. Su comentario da a entender que el proverbio de la sal puede aplicarse a significar el contenido de la revelación, la palabra de Dios. Ahora bien, los judíos son los depositarios de la misma y este privilegio no les será quitado por nadie. Según esto, el proverbio de Cristo afirmaría que el papel de Israel, ser depositario de la palabra de Dios, ha pasado a sus discípulos, a la Iglesia. Y sería también una seria advertencia para que la sal no pierda su poder, como ocurrió al antiguo pueblo de Dios.

La metáfora de la luz también era conocida del judaísmo. Precisamente Isaías había anunciado que Israel sería la luz de las naciones (Is 49,6). En el caso presente se dice de los discípulos de Jesús (Fil 2,5; Ef 5,8.13). Pero los cristianos son la luz del mundo porque y en la medida de su pertenencia a Cristo, que es la luz del mundo (Jn 8,12; 9,5; 12,46). También aquí, como en el proverbio anterior, la luz hace referencia explícita a la palabra de Dios. La luz está allí donde Dios se manifiesta con su palabra (Mc 4,21-22; 2 Cor 4,4; Fil 2,15-16). Jesús, que es la luz, es el portador de la palabra (Jn 8,12.31ss; 14,9-10). El mismo cambio puede aplicarse a los discípulos de Cristo: son la luz del mundo (Fil 2,15); tienen la luz, la palabra de Dios (Mc 4,21; Lc 8,16; 11,33).

La imagen de la ciudad edificada sobre un monte procede también del mundo bíblico-judío. El símbolo del destino glorioso de Israel era la ciudad de Jerusalén, edificada sobre un monte, hacia la cual deberían peregrinar todos los pueblos para dar culto a Dios. Jesús lo aplica a sus discípulos y afirma que son ellos el nuevo Israel; por eso puede utilizar la misma imagen del monte. Pero esto deben serlo los discípulos de Cristo de modo permanente: una luz no se enciende para colocarla debajo del celemin. Esta expresión resulta ininteligible a no ser partiendo de las costumbres de la época de Jesús. El alumbrado se hacía a

base de grasas; apagar a soplo una lámpara de aquéllas equivalía a llenar la habitación de un tufo irrespirable. Por eso se hacía colocando un celemin o cualquier otro recipiente que se tuviese a mano sobre la llama para que, al faltarle el oxígeno, se apagase sin producir el tufo. Cristo dice, simplemente, la luz encendida no debe apagarse, debe iluminar siempre.

Las antítesis

5,17-37 (5,14-19/5,17-19/5,17-47/5,20-24/5,20-26/5,23-24/5,27-32/5,33-37).

La sección que comentamos presenta la actitud de Jesús frente a la ley. Se establece, en primer lugar, el principio general (vv. 17-20) que luego es ilustrado con casos concretos, las célebres antítesis de Mateo: *oísteis que se dijo, pero yo os digo...*

Frente a la ley se manifiestan fácilmente —como podemos comprobar en nuestros días— dos actitudes radicalmente distintas y distantes: de aferramiento a la materialidad total de cuanto la ley parece establecer, y de omisión y casi desprecio de la misma. En las primitivas comunidades cristianas ocurrió algo parecido. Para resolver el problema que aquellas actitudes creaban se recurrió, como era lógico, a descubrir la actitud que había mantenido Jesús frente a la ley. Sus enseñanzas eran tan nuevas y radicales que daba la impresión de prescindir y hasta desprestigiar la ley. Piénsese en su actitud frente a la división de los alimentos en puros e impuros, las abluciones... ¿Qué pensaba Jesús de la ley?

Considerada globalmente su enseñanza ética, estaba claro que su punto de partida era precisamente el conjunto de leyes, reguladoras de la vida humana y que estaban recogidas en la ley de Moisés y en los escritos de los profetas. Más que divergencias en relación con la normativa bíblico-judía había que hablar de perfección de la misma: “no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento”. Pero la ley puede minimizarse en casuística laborio-

sa, como hacían los fariseos, tergiversando y burlando así la ley misma. Esto era no comprender la ley. La ley, como expresión de la voluntad de Dios, debe ser aceptada en su totalidad. Sólo quien la entienda así es más justo que aquellos "justos" de la época de Cristo, los teólogos (los escribas) y los laicos piadosos (los fariseos): su justicia supera la de los escribas y fariseos.

Establecido el principio general vienen las ilustraciones concretas que se hallan contenidas en las antítesis mencionadas. A partir de este momento aparece por seis veces en este capítulo la frase: "oísteis que se dijo a los antiguos, pero yo os digo". La frase alude a alguna prescripción del Antiguo Testamento y prepara al lector para una nueva interpretación.

La *primera antítesis* está centrada en el 5.º mandamiento. Jesús "completa" el mandamiento afirmando que la ira, el encolerizarse contra alguien, y el insulto grave debe situarse en el mismo grado que el darle la muerte. En teoría su afirmación sería fácilmente admisible por muchos de los rabinos de su época. En la práctica se establecía una gran diferencia, ya que el asesino era llevado a los tribunales, mientras que quien faltaba gravemente al prójimo con insultos... no estaba sometido a ningún tribunal. Jesús afirma que estas diferencias no existen a los ojos de Dios.

A continuación pone Jesús dos ejemplos arrancados de la vida diaria. El primero se refiere a lo que ocurría en el templo. Era frecuente ofrecer sacrificios, bien fuesen establecidos por la ley o arrancasen de la iniciativa privada: acción de gracias, expiación por los pecados... Pues bien, más importante que ellos, dice Jesús, es la reconciliación con aquel a quien se ha ofendido.

El segundo ejemplo supone que existe una deuda que el acreedor reclama. Podría establecerse un proceso judicial, entrar en litigio... La moral enseñada por Jesús acentúa la necesidad de llegar a un acuerdo en lugar de comenzar el pleito.

En relación con el *adulterio*, Jesús, lo mismo que había hecho con el mandamiento anterior, elimina la distinción entre intención y acción, tan farisaica, y establece el principio de la unidad: adulterio del corazón, del ojo, de la mano se hallan igualmente prohibidos (son mencionados el ojo y la mano por la participa-

ción que tienen en los deseos del corazón). En relación con el libelo de repudio, Jesús admite una única excepción, el caso de fornicación-adulterio. ¿Es una excepción o debe entenderse que el divorcio no es permitido sino exigido por la ley judía en ese caso? El texto no ha encontrado todavía una explicación satisfactoria.

También en relación con el *juramento*, Jesús elimina la casuística que, para salvar la ley, permitía jurar por el cielo, la tierra, Jerusalén... Cuando el mundo está presidido y dominado por la mentira, es necesario poner a Dios por testigo de lo que afirmamos, pero el cristiano sabe perfectamente que Dios está siempre presente, no hace falta llamarlo como testigo. Bastan el "sí" o el "no" porque, al fin y al cabo, equivalen a un juramento, por estar pronunciados en la presencia de Dios.

Ley del talión

5,38-48 (5,17-47/5,38-42/5,43-48).

La ley del talión (Lev 24,19-20) fue necesaria en una cultura primitiva en que la venganza no tenía límite alguno. Cuando fue dada, era una ley verdaderamente "progresista". No debe juzgarse, por tanto, desde la perfección del evangelio. Los mismos judíos se sentían embarazados ante principio tan horrendo y, en lugar de aplicarlo al pie de la letra, lo había cambiado por sanciones pecuniarias.

La ley del talión se basaba en el principio de retribución: haz lo mismo que te hagan. Jesús niega que sea válido aplicar este principio. Afirma que sus discípulos nunca deben buscar la venganza. Deben, más bien, aceptar la humillación, estar dispuestos a sufrir la injusticia que se les hace y prestar el servicio necesario y requerido. Esto debe ser así desde la voluntad de Dios.

Estas exigencias de Jesús no van en contra del orden necesario en la sociedad. El mismo Jesús se constituye en paradigma: pide explicación a quien le ha herido (Mc 14,48; Jn 18,23) y

sufre la humillación; manda incluso a sus discípulos que compren una espada para defenderse de sus enemigos (Lc 22,33) y Pablo apela, para defenderse de la injusticia, a su calidad de ciudadano romano y recurre incluso al tribunal supremo, al César.

En el Antiguo Testamento (Lev 19,18) se halla formulada la ley del amor al prójimo; aunque el concepto de prójimo estaba limitado a los miembros del pueblo de Israel y a todos aquéllos que de alguna manera habían sido incorporados al mismo. La segunda parte “odiarás a tu enemigo” no se halla escrita en ninguna parte de la Biblia. La habían deducido los judíos, a modo de conclusión, de la primera: todos los que no pertenecían al pueblo de Dios eran ídólatras y, por tanto, enemigos de Dios. Ahora bien, como los judíos no conocían término medio entre amor y odio, el sentimiento por los no judíos lo habían formulado en términos de odio.

Jesús eleva el principio del amor al prójimo —limitado por los judíos a los del propio pueblo— a categoría universal, sin hacer ninguna clase de distinción. No hacerlo así equivale a quedarse al nivel de los publicanos que, por solidaridad, estaban unidos entre sí y se amaban; o al nivel de los paganos. Y partiendo de un principio aceptado por los judíos, “debe imitarse la conducta de Dios”, Jesús establece el principio del amor universal. Dios no hace distinciones, hace salir el sol para todos. Es una nueva visión e interpretación de Dios, ya que los judíos consideraban que tenían preferencias casi en exclusiva ante él.

La última prescripción obliga, en forma imperativa, a la perfección. Una perfección que consiste en que nuestra vida y actividad constituyan una unidad. Toda para Dios. Sin establecer distinciones ni parcelaciones en el campo de la vida humana.

Rectitud de intención

6,1-6.16-18

El principio había sido establecido ya por Jesús: la ley debe ser cumplida por sus discípulos con mayor perfección que lo

hacen los escribas y fariseos (5,20). Ahora llega el momento de aplicar el principio a alguna de las prácticas religiosas más importantes en su tiempo: la limosna, la oración y el ayuno. Jesús mantiene frente a estas prácticas religiosas la misma actitud que frente a la ley: no las critica en sí mismas, sino en la forma y finalidad con que eran realizadas, particularmente por los fariseos, hipócritas, que eran quienes más insistían en ellas. Las tres prácticas religiosas se hallan expuestas desde el principio de la retribución: quien las hace por los hombres, para ser estimado y alabado por ellas, ha recibido ya su recompensa; quien las hace por Dios, obtendrá de él la retribución.

La limosna era muy estimada entre los judíos como obra de caridad. Jesús está de acuerdo con esta mentalidad. En su tiempo se había generalizado la costumbre de anunciar, en las reuniones de la sinagoga e incluso en las calles, cualquier limosna importante. El “tocar la trompeta” sería una metáfora que significaría la publicación de las limosnas hechas. En lugar de vanagloriarse en las propias obras buenas y divulgarlas, manda Jesús mantenerlas en secreto. Esto es lo que significa que “tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha”.

La misma norma se establece frente a la oración. Los sacrificios en el templo iban acompañados de oraciones públicas. Las sinagogas eran consideradas como una prolongación del templo para los efectos de la oración y, cuando llegaba la hora de la misma, ésta se hacía también en las calles. Esto se prestaba también a la ostentación, sobre todo porque se admiraba a aquéllos que podían recitar de memoria largas oraciones. Frente a estas costumbres, Jesús manda que sus seguidores, en secreto, sin ostentación, se dirijan al Padre con oraciones sencillas. Por supuesto que estas afirmaciones no hablan en absoluto de una actitud de Jesús que sería contraria al culto público. El mismo asistía a él en el templo de Jerusalén.

El mismo esquema se sigue al abordar el tema del ayuno. El ayuno era considerado como una exteriorización o manifestación de la penitencia-conversión. Ya el Antiguo Testamento había distinguido entre el ayuno verdadero y el falso (Is 58,5-6). El verdadero ayuno implica la auténtica conversión a Dios y

esto, para Jesús, es motivo de alegría, porque la conversión misma es alegría. El ayuno debe practicarse con los síntomas descritos en el texto, que eran síntomas festivos. Y como la conversión es cuestión personal, entre Dios y el pecador, debe mantenerse secreta entre ambos. Con la certeza de que Dios retribuirá aquello que nadie conoce, a no ser Dios mismo y el propio interesado.

El Padrenuestro

6,7-15 (6,9-13/6,14-15).

Era costumbre en la época que cada grupo o secta religiosa tuviese sus oraciones específicas. El Padrenuestro es la oración específicamente cristiana. En el texto paralelo de Lucas (Lc 11,1-4) consta explícitamente: los discípulos de Jesús piden al Maestro una oración propia, de modo semejante a como el Bautista se la había enseñado a los suyos. En el texto de Mateo esta idea se halla contenida implícitamente al decir Jesús “vosotros orad así”.

Padre nuestro que estás en los cielos. La consideración de Dios como padre no era infrecuente en las religiones antiguas. Entre los griegos se le llamaba así por ser padre de todo, es decir, en cuanto creador. En el Antiguo Testamento Dios es llamado padre de Israel por la especial relación con su pueblo, al que había sacado de la esclavitud y protegido con señales evidentes. ¿Qué sentido tiene en nuestra oración? Jesús es el Hijo de Dios; los que le siguen y están unidos a él participan de esta filiación. Probablemente estamos ante la característica que más impresionó a los primeros cristianos, de la predicación de Jesús. Tanto es así que el título de padre, *abba*, fue simplemente transcrito, no traducido, por esta impresión y respeto, y así ha llegado hasta nosotros en los textos del Nuevo Testamento. Por eso el Padrenuestro es la oración de los hijos de Dios.

Santificado sea tu nombre. En la lengua de la Biblia el nom-

bre de Dios es Dios mismo. El nombre se identifica con la persona. Dios es el santo por excelencia, el tres veces santo, el totalmente otro, el trascendente. Pero este Dios trascendente se ha manifestado y dado a conocer. Es lo que pedimos al decir “santificado sea tu nombre”: que se manifieste, se dé a conocer y cumpla sus promesas. Y que esto se amplíe y extienda cada vez más. Las dos peticiones siguientes insisten en la misma idea.

Venga a nosotros tu reino. La predicación de Jesús en los Sinópticos gira en torno al Reino. El reino o reinado de Dios significa el nuevo orden o estado de cosas en el que sea reconocida y aceptada su soberanía; es el nuevo eón, los cielos nuevos y la tierra nueva donde sean superados los poderes hostiles a Dios. Este reino es actualidad y presencia a partir de la presencia de Jesús, pero se pide su reconocimiento en el momento presente y se espera la plena revelación para el futuro.

Hágase tu voluntad. Estamos en la línea de las dos peticiones anteriores. En ésta se manifiesta el anhelo de que la voluntad de Dios se cumpla en la tierra, como ocurre en el cielo.

El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. El mañana está en las manos de Dios. El hombre debe trabajar sin complejo de almacenista. Se pide a Dios el poder satisfacer las necesidades de cada día. Y, probablemente, se pide a Dios otro pan que es medio de comunión, el pan que es Cristo mismo asimilado por la fe y el pan de la eucaristía.

Perdónanos nuestras ofensas... Las “deudas” de que se habla deben ser entendidas en el sentido de culpas o pecados. Lo pone de relieve el contrapunto de la petición: como nosotros perdonamos a nuestros “deudores”, que son aquéllos sobre los que tenemos algún derecho porque nos han ofendido. Para con Dios tenemos deudas desde el momento que vivimos bajo su “gracia” y no hemos sido fieles a ella. Pero este perdón que pedimos se ve condicionado por el perdón que concedemos o no a nuestros “deudores”.

No nos dejes caer en la tentación. La tentación debe ser entendida aquí en el sentido primero de prueba. La Biblia considera como pruebas de Dios todo lo que sucede al hombre en cualquier terreno, contrariedades de cualquier tipo. Y el hombre

será juzgado teniendo en cuenta su reacción ante las pruebas.

Libranos del mal. Existen dos posibilidades de traducir esta petición: “del mal” o “del Malo”. En los tiempos de Cristo era natural que, fuese en un sentido o en otro, se considerase al Malo, al demonio, detrás de cualquier mal. Nuestra mentalidad ha cambiado. Pero la experiencia del enfrentamiento con él es algo que vivimos a diario.

El tesoro y la luz

6,19-23.

¿Condenaba Jesús la posesión privada? Esta sería la primera impresión al escuchar sus palabras. Sin embargo, es preciso abordar este problema en el conjunto del evangelio. Jesús permitía a sus discípulos la posesión de casa y campos (Mc 10,29-30). Las mujeres que le atendían tenían sus posesiones (Lc 8,3; 10,38), y el caso de Levi (Mc 2,15) y de Zaqueo (Lc 19,8) nos orientan en la misma dirección. El joven rico es caso aparte (Mc 10,21).

Para comprender las palabras de Jesús debe partirse de la contraposición entre el tesoro en la tierra y en el cielo. Quien obra la justicia, hace el bien, da limosna... tiene un tesoro en el cielo. Era una convicción generalizada en tiempos de Jesús. Es preciso tener en cuenta esta mentalidad; la afirmación de Jesús, no obstante, tiene una mayor profundidad: toda posesión terrena es pasajera e insegura (al hablar de tesoros se refiere a vestidos más o menos preciosos, alfombras, algún objeto de metal... escondido detrás de la pared de barro, que los ladrones podían perforar).

¿Cuál es y cómo se obtiene el tesoro en el cielo? No se dice expresamente, pero puede deducirse de la afirmación siguiente: “donde está tu tesoro allí está tu corazón”. El corazón no es sólo la sede de la afectividad, sino todo el hombre en sus apetencias y deseos más íntimos y profundos. Cuando el corazón está orien-

tado al cielo, está orientado a Dios. Ese es el tesoro permanente y seguro.

Llamar al ojo la lámpara del cuerpo arranca de la naturaleza misma de las cosas. El ojo es como la lámpara o la luz que nos permite ver. ¿Qué significa el “ojo sano” y el “ojo enfermo”? Comencemos por descubrir el sentido primero de la imagen: si el ojo está sano, vemos bien; si el ojo está enfermo, nos vemos rodeados de tinieblas. ¿Para qué aplica Jesús la imagen? Si tu ojo, tu mirada, está puesta en Dios, que es la luz y fuente de toda luz, se iluminará el misterio de la oscuridad humana. Si no lo tienes puesto en Dios, vivirás en tinieblas, dentro del misterio de tu propia oscuridad.

Confianza en la providencia

6,24-34 (6,31-34).

La pequeña parábola que abre esta sección no ofrece mayor dificultad. Según el derecho de aquella época un siervo podía serlo, al mismo tiempo, de distintos amos. Pero, en la práctica, esto resultaba imposible. Llegaba siempre el momento en que se adhería a uno y se separaba del otro. El texto lo dice, al estilo semítico, afirmando que “amará a uno y odiará al otro”. Partiendo de esta imagen, cuyo fondo es una radical disyuntiva, sin posibilidad de componendas, la disyuntiva se aplica a Dios, el Señor absoluto. Es él quien solicita el corazón humano, al hombre entero, y en exclusiva. El otro señor, que entra en competencia, no es el prójimo, la esposa, el esposo o el hermano; éstos no entran en competencia con el señorío de Cristo. El otro “señor” de la competencia es el dinero, *mammon*. El dinero se convierte en ídolo y acapara así la adoración del corazón. Cuando esto ocurre, se prescinde del verdadero Señor, quebrantando el primer mandamiento.

La absoluta pretensión de Dios sobre la vida del hombre puede parecer excesiva y necesita unos argumentos que justifiquen

una entrega total. Utilizando una serie de imágenes, tomadas de la vida de la naturaleza, se impulsa al hombre a que ponga toda su confianza en Dios. Debe descartarse de la vida la "preocupación-angustia". Es la palabra clave de toda la sección; se halla repetida cuatro veces (vv. 25.27.28.34). Se condena en cuanto imposibilita nuestra búsqueda de Dios. La mejor ilustración nos la ofrecen las palabras de Jesús en el caso de Marta y María (Lc 10,41) y un óptimo comentario tenemos también en la parábola del sembrador (Mc 4,19: la buena semilla queda ahogada por las preocupaciones... y no fructifica).

Para ilustrar esta doctrina se aduce el ejemplo de las aves. Ni siquiera podemos imaginarlas sembrando o cosechando. No obstante, subsisten. Por otra parte, nadie puede prolongar los días de su vida. La preocupación-angustia estaría, tal vez, justificada, en el caso de poder prolongar la vida. Pero si no sirve para eso, ¿qué sentido puede tener el verse dominado por la angustia y ansiedad a causa de bienes menores que la vida?

El otro ejemplo está tomado de los lirios y yerba del campo. La lección es clara: si la providencia se extiende a algo tan efímero y pasajero, ¡cuánto más se preocupará por la vida del hombre!

El imperativo urgente que pesa sobre la vida del hombre tiene mucha mayor envergadura. Debe buscar, en primer lugar y por encima de todo, el reino de Dios y su justicia. El objetivo de la búsqueda del hombre se expone en frases o palabras sinónimas: "reino de los cielos" y su "justicia". La verdadera preocupación del hombre debe ser no salirse del reino o señorío de Dios, no perderle como Señor, no dejar de ser siervo suyo. Es la petición del Padrenuestro y el centro de gravedad de las Bienaventuranzas. El deseo de no salirse de su justicia, de su actividad salvífica, que introducirá al hombre en la vida verdadera y definitiva. Las demás cosas vendrán contando con la providencia de Dios, dentro de la cual se encuadran el trabajo y el esfuerzo humanos.

El juicio

7,1-5.

En el fondo de estos y otros proverbios se halla el principio de retribución, basado en una norma de paridad: lo que hagas a otro, eso mismo te harán a ti. Llama la atención la forma pasiva en que están enunciados, tanto el proverbio del juicio como el de la medida. ¿Quién es el que juzgará o el que medirá? ¿Por qué serás juzgado o medido? Normalmente cuando aparece esta construcción en forma pasiva el sujeto es Dios: serás juzgado o medido por Dios. Y entonces los proverbios en cuestión adquieren una tonalidad de seria amenaza. ¿Quién podría resistir el juicio o la medida de Dios sobre nosotros si lo hace como acostumbramos a hacer nosotros con nuestro prójimo?

La Biblia es muy consciente del estado de culpabilidad en que todo hombre vive. Y también lo era el judaísmo contemporáneo de Jesús. De uno de los rabinos de la época es la afirmación siguiente: "No juzgues a tu prójimo, para no verte en la misma situación de ser juzgado". Esta convicción recomendaba la suavidad, comprensión y tolerancia en la valoración de los demás.

En la época de Jesús se hablaba también de dos medidas: la medida legal y la de la bondad. Eran reglas humanitarias. La expresión de Jesús tiene mayor profundidad: se trata de la medida-juicio de Dios. También era creencia generalizada de la época de Jesús que Dios tenía dos medidas: una de justicia y otra de misericordia. El nos medirá con la que utilicemos nosotros con los demás. La praxis farisaica era de gran dureza para con los pecadores, a quienes condenaba sin piedad (9,12-13; Lc 7,40ss; 15,2). Jesús hace y manda hacer todo lo contrario. Y en la misma línea tenemos a san Pablo, que nunca quite de delante de sus ojos el temor a ser juzgado (1 Cor 4,4; 9,26-27; 2 Cor 5,11) y espera que, aun los caídos más abajo, puedan recuperarse mediante la conversión (1 Cor 5,5; 11,30ss).

La doctrina expuesta en cuanto al juicio y la medida es ilustrada con el proverbio de la paja y la viga. Un proverbio absolutamente hiperbólico, muy al estilo oriental, pero cuyo significado es claro: nuestra deuda con Dios es tan grande —y se piensa no

sólo en lo negativo, la infidelidad y pecados, sino también en lo positivo, la gracia...— que, comparada con lo que el prójimo nos debe, existe una absoluta desproporción. Una desproporción análoga a la que puede existir entre una viga y una paja. Si no podemos pagar a Dios una deuda que es “impagable”, por lo cuantiosa, y somos perdonados por él, ¿no debemos perdonar las pequeñas deudas que el prójimo tiene con nosotros?

Regla de oro

7,6.12-14 (7,7-11/7,7-12).

El primero de los proverbios recogidos por el evangelista en esta pequeña sección nos resulta desconcertante e incomprensible. Sencillamente porque viene inmediatamente después de habernos prohibido juzgar a los demás y habernos mandado aplicar la medida de la suavidad, la comprensión y el perdón. Por otra parte, no han sido descubiertos textos o proverbios paralelos en la literatura judía que nos ayudarían a comprender estas duras palabras de Jesús. Lo más parecido que tenemos hasta ahora son dos recomendaciones que leemos en el Talmud: “no entreguéis a un pagano las palabras de la Ley”, “no coloquéis las cosas santas en lugares impuros”. Pero estas sentencias no nos ayudan mucho para nuestro caso.

Lo “santo” en el terreno cultural —así eran llamados los sacrificios ofrecidos en el templo— y las perlas en el terreno de la valoración humana, son cosas preciosas. Estas cosas preciosas simbolizan probablemente el evangelio, el anuncio de la buena nueva. Los perros y los cerdos —animales impuros entre los judíos— no son, como a veces se ha dicho, basándose en Mc 7,26-27, los paganos (ver 3,9; 5,3-4; 8,11-12 y otros textos donde aparece el evangelio abierto a los paganos); se trataría de todos aquéllos, sean quienes fueren, que mantienen frente a la palabra de Dios la misma actitud desesperante que los cerdos frente a las perlas: los que la rechazan, no la valoran, la desprecian... Existen actitudes de auto-afianzamiento, de cerrazón

absoluta ante las cuales la única postura posible es la del silencio.

A continuación es mencionada la regla de oro: “haced lo que queréis que os hagan”. Nada original. La encontramos en el judaísmo y en otras religiones y culturas. Se ha puesto de relieve la diferencia: en el judaísmo se halla formulada en estilo negativo: “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti”. No cabe duda que esta diferencia puede ser importante. El “no hacer” siempre es algo negativo. Pero la diferencia más importante está en que Jesús eleva dicha regla a principio universal: así debéis tratar a los demás. Una enunciación diversa del precepto de la caridad. De ahí que constituya, en el resumen de la ley y los profetas, un sumario bien preciso de la revelación de Dios.

Finalmente es recogido el proverbio que habla de las dos puertas y los dos caminos. El Salterio se abre (Sal 1) partiendo del presupuesto de los dos caminos: el de los impíos y el de los judíos. Es una distinción común entre los moralistas de la época y, en general, de la antigüedad: el camino estrecho y difícil es el de la virtud; el amplio y cómodo es el del vicio o el placer. Jesús se sitúa en la misma línea, pero introduce un cambio al combinar con la imagen del camino la de la puerta: una desemboca en la vida, la otra en la perdición. El significado de la “vida” o de la “perdición” es claro para todo el mundo; no necesita explicación. Sin duda la puerta y el camino estrechos son lo que conocemos con el denominador común de renuncia, seguimiento, cruz, persecución, tentación... Con la ventaja de que lleva a la vida. La puerta y el camino amplios son más cómodos, pero llevan a la perdición. Cada uno debe elegir.

Falsos profetas

7,15-20.

A diferencia de lo que ocurría en Qumran, Jesús no impuso la selectividad para sus seguidores. En principio, la invitación y lla-

mada son universales. La Iglesia, la comunidad de Jesús, se compone de “buenos y malos”. Desde esta realidad —que se hizo patente muy pronto en la experiencia amarga de la Iglesia de los orígenes— fue necesario recurrir a principios de discernimiento o discreción de espíritus. Principios que hoy pueden parecerse demasiado elementales, como ocurre con el establecido en la primera carta de Juan: “el que niegue que Jesús vino en carne (que era hombre verdadero), no es de Dios, sino del anticristo”.

La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios. Por eso, en ella aparecieron los profetas y gozaron de gran estima. Pero, junto a los profetas verdaderos, aquéllos que viven inmersos en el misterio de Dios y hablan sus palabras, aparecieron —y aparecen— los profetas falsos. Era necesario establecer un principio de discernimiento. Y este principio es el del fruto que producen. La imagen del árbol tiene profundas raíces bíblicas. El pueblo de Dios es comparado con árboles y plantas (Is 61,3; Jer 2,21; Mt 15,13; Jn 15,1.8). Si el árbol es bueno, también lo serán sus frutos y viceversa. Hablando sin metáforas, se enuncia el principio de la unidad del hombre y sus obras. A lo largo del sermón de la montaña se insiste, en distintas ocasiones, en que el corazón nuevo —el hombre nuevo, regenerado por la fe— produce frutos nuevos. Un principio de deducción. El texto presente aplica el procedimiento inductivo: de los frutos se deduce la naturaleza del árbol, de las obras realizadas se deduce qué clase de persona tenemos delante de nosotros.

El texto de Mateo no precisa la clase de frutos. En otros pasajes del Nuevo Testamento (ver Gál 5,22) son mencionados en particular. Otras veces se enuncian de modo genérico (Jn 15,1ss). Cierto que un falso profeta puede ser utilizado por Dios para la transmisión de su palabra (Núm 22-24: el caso de Balam), pero esto siempre será una excepción. La regla general será la otra. De ahí la necesidad de establecer criterios de discernimiento.

Ser consecuentes

7,21-29 (7,21.24-27/7,21.24-29/7,21-27).

La sección anterior establecía un principio de discernimiento de espíritus: por sus frutos los conoceréis. Allí se refería a los profetas. Aquí el principio se universaliza, se hace válido para todos. No bastan palabras bonitas ni acciones impresionantes. Más aún, no son necesarias.

Durante su ministerio terreno, Jesús no fue llamado Señor con toda la dimensión teológica que este título tuvo posteriormente en la Iglesia y sigue teniendo para nosotros. Sabemos que Jesús, en toda su realidad humano-divina, fue constituido Señor a partir de la resurrección (He 2,36). Jesús pudo haber sido llamado “señor” —título honorífico, no cristológico— como eran llamados también los maestros de su época. A pesar de lo dicho, Jesús es el Señor y su palabra era inapelable y debía traducirse en obediencia incondicional. Así aparece su imagen a lo largo del evangelio. Mientras vivió en la tierra fue el Señor humilde y escondido. La resurrección le introduciría en el señorío absoluto, “como rey de reyes y señor de los que dominan” (Ap 19,16).

Las palabras que aquí dice Jesús están afirmadas desde su calidad de juez y, en cuanto tal, declara solemnemente que la pertenencia al Reino, la sumisión a Dios, no existe sin el cumplimiento de su voluntad. Si uno le confiesa como Señor tiene que ser consecuente y actuar como siervo, aceptando y cumpliendo la voluntad de su Señor. Señor y siervo son palabras y conceptos correlativos, que se implican mutuamente, con el reconocimiento correspondiente de la dignidad y autoridad del Señor, por una parte, y, por otra, de la situación del siervo y sus obligaciones.

Son condenados por el juez no por falta de obras buenas: han hablado proféticamente, han llevado a los hombres a Dios, han vencido a Satanás, al estilo de la victoria de Cristo sobre él (Mt 12,28), han hecho obras maravillosas... pero no han cumplido la voluntad de Dios. Por eso, los que se presentan con esta arrogancia ante Dios son llamados “obradores de la iniquidad”. Al

manifestarse con esta dureza, el evangelista, probablemente, tiene delante a los partidarios de la gnosis, que se gloriaban de poseer un conocimiento superior de Dios, lo mismo que Jesús pensaba de los fariseos. Al fin y al cabo, las obras buenas realizadas por ellos indicaban su excesiva e intolerable autosuficiencia, un pasar la factura a Dios. Y a Dios no se le puede pasar la factura. Nadie tiene derecho a hacerlo. Quien se gloria, que se glorie en el Señor. Y este peligro de gloriarse en sí mismos es tanto mayor cuanto mejores son las obras realizadas o cuanto uno se halla más inmerso, profesionalmente, en las cosas de Dios.

La necesidad de ser consecuentes se acentúa en la parábola conclusiva del sermón del monte. Nos habla de dos formas distintas de oír: oír simplemente y oír prácticamente, llevando a la práctica lo oído. El oír práctica y eficazmente es llamado por Jesús "prudencia". Expresiones como las de esta parábola no faltan en el judaísmo. Una de ellas dice: "si tu saber supera a tu actuar, eres como un árbol con muchas hojas y poca raíz". Jesús se sitúa en la misma línea. Con una diferencia radical: lo que es preciso oír eficazmente y lo que, por tanto, resulta ser determinante de la suerte de los oyentes, es su propia palabra. Nadie nunca se expresó así. Si los profetas del Antiguo Testamento se expresaron en forma parecida, lo hacían en cuanto portavoces de la palabra de Dios.

El sermón de la montaña se clausura así comparando a los hombres con las casas que edifican. Externamente pueden ser iguales; la diferencia se nota en los momentos decisivos, en el momento de la tormenta: una se mantiene firme y otra cae entre ruinas. Como la suerte que correrán los hombres en el momento decisivo: entrada en la vida o exclusión de la misma.

Curación de un leproso

8,1-4.

Hasta este momento, sobre todo en el primer gran discurso o sermón de la montaña, nos ha presentado Mateo al Mesías de la palabra; ahora comienza un segundo cuadro (cap 8-9), que nos presenta al Mesías de los hechos, el médico-taumaturgo que actúa ante la necesidad humana. Y al comenzar a presentar este cuadro conviene puntualizar la finalidad concreta que persiguen estas narraciones de milagros. Ordinariamente han sido presentados como pruebas del poder de Jesús y, en última instancia, de su divinidad. Los evangelistas piensan de manera muy distinta. Nunca nos presentan estas narraciones de milagros como pruebas, sino como predicación, como anuncio del evangelio. Están siempre en estrecha relación con su palabra y tienen la misma finalidad: descubrir el sentido y contenido de su actividad.

En todas las religiones se encuentran relatos milagrosos. Para enfocar la historicidad de los milagros evangélicos, un punto de vital importancia es la verosimilitud interna de los acontecimientos narrados. La sobriedad de las narraciones y la finalidad de las mismas —que nunca pretenden glorificar las hazañas extraordinarias de un héroe, que en este caso se llamaría Jesús de Nazaret— junto a la verosimilitud interna de lo narrado y la relación estrecha con la palabra-enseñanza de Jesús son puntos esenciales a tener en cuenta en el terreno de la historicidad. Son rasgos que los distinguen radicalmente de los relatos milagrosos que encontramos tanto en el mundo judío como en el helenista.

Mateo nos ha presentado quién es Jesús a través de su palabra (cap. 5-7); ahora nos ofrece la imagen desde sus hechos. El Vaticano II nos ha dicho que la revelación se manifiesta con hechos y palabras estrechamente unidos entre sí. Exactamente esto es lo que ahora hace Mateo. La palabra de Jesús se completa y fortalece en sus hechos y los hechos garantizan el valor de su palabra. Palabras y hechos que mutuamente se explican e implican.

El paralítico se dirige a Jesús llamándolo "Señor" y se postra

ante él. Es una confesión de fe. No perdamos de vista que la escena ha sido puesta por escrito después de la resurrección y desde la luz que el hecho pascual proyectó sobre todo lo ocurrido en la vida de Jesús. Jesús es el Señor. Fue la primera fórmula de fe cristiana. Ante la presencia del Señor la actitud correcta del hombre es la de la adoración. Es como el primer rasgo o primera enseñanza que nos transmite este relato.

Ante la petición del paralítico, “si quieres”, responde Jesús “quiero”. De nuevo estamos ante la dimensión teológica del relato. El “yo” enfático de Cristo, con autoridad en sí mismo, sin necesidad de apoyarse ni siquiera en la Escritura —como hacían los doctores judíos de su tiempo— habla de su dignidad. Este “yo” enfático puede compararse con el “pero yo os digo...” de las antítesis del cap. 5 (ver el comentario a 5,17-37).

Jesús no puede ser entendido a no ser en el conjunto de la revelación, teniendo en cuenta la preparación que suponen la ley y los profetas. Sólo desde este contexto general aparece como la plenitud de la revelación. Sólo así se comprenderá su actitud frente a la ley, que no vino a abolir sino a completar (ver el comentario a 5,17-37). Su actitud frente a la ley se pone de relieve: “muéstrate al sacerdote... y ofrece el don que mandó Moisés”. Quien actúa de esta forma está cumpliendo la ley. Frente a sus acusadores, escríbas y sacerdotes —que le negaban la fe porque “no cumplía la ley”— esta escena era un testimonio claro de lo calumnioso de su acusación.

Curación de enfermos

8,5-17 (8,5-11/8,14-17).

La primera de las escenas que comprende nuestro relato es conocida con el nombre de “curación del hijo del centurión”. Se trata de un pagano al frente de un destacamento de cien hombres. Aunque los judíos podían alistarse en el ejército de Roma, ninguno podía tener mando. Este centurión pagano tenía un hijo

enfermo. A veces las versiones, en lugar de “hijo”, traducen “siervo”, porque la palabra griega correspondiente puede significar ambas cosas. Lo más probable es que se trate de un hijo. Esto explicaría su interés e insistencia. Además, la escena coincidiría así con la narrada por Juan (Jn 4,46ss; Lucas habla expresamente de un esclavo, pero esto se explica desde la finalidad de su evangelio: presentar la misericordia de Jesús particularmente con los más necesitados, entre los cuales estarían, por supuesto, los esclavos).

La escena está contada —como dijimos de la anterior, y es un principio universal, aplicable a toda la materia evangélica— después de la resurrección y a la luz que el hecho pascual proyectó sobre toda la vida de Cristo. En todo caso, el contenido y enseñanza de la historia son múltiples y profundos. Por dos veces, el centurión se dirige a Jesús llamándolo Señor. Y, ante la respuesta de Jesús, el mismo centurión establece una comparación entre su propia autoridad y la del joven rabino de Galilea. El es el jefe con mando. Ordena una cosa a sus subordinados y sus órdenes se cumplen, es decir que su palabra es eficaz. Pero su autoridad y poder son nada en comparación con los de Jesús, que, con su palabra, sin tocar al enfermo, sin verlo, a distancia, puede curarlo. Fe clara en el poder de la palabra de Jesús.

La respuesta primera de Jesús: “yo iré y lo curaré”, puede entenderse en el sentido positivo de acceder a la petición. Entonces el centurión cae en la cuenta de la trascendencia de aquella respuesta. No podía ser: ¿cómo podía un judío entrar en casa de un pagano si, precisamente por el hecho de ser pagano, era impuro? Era demasiado grande el compromiso en que había metido a Jesús. El era indigno de lo que Jesús le había propuesto. Interpretada así la reacción del centurión, se pondría de relieve su humildad. En el fondo había adoptado la actitud de humildad e indignidad que experimenta el hombre cuando, personalmente y a solas, se encuentra con Dios.

También puede entenderse la respuesta de Jesús —aunque ello sea menos probable— en forma interrogativa: ¿debo yo ir a tu casa a curarlo? Fue entonces cuando el centurión cayó en la cuenta de que era indigno de la visita del Señor.

Jesús alaba la fe del centurión. Una fe que es confianza en la presencia y el poder de Dios. Presencia y poder de Dios que encuentran al hombre cuando éste se acerca a Jesús. Una fe condicionante de las propias pretensiones y que deja la satisfacción de las mismas a la voluntad de Dios. Una fe que recoge toda la actitud correcta del hombre frente a Dios. Una fe que Jesús buscó en aquel pueblo, como la había buscado Yahveh en el Antiguo Testamento. Así aparece Jesús colocado al mismo nivel que Dios.

La escena del centurión es como un preludio de la misión o anuncio del evangelio a los paganos. Jesús aprovecha la ocasión para hablar del traspaso del Reino, que, de los judíos, pasaría a los gentiles. El pueblo de Dios se construye sobre la fe; cuando se niega la fe requerida se auto-destruye.

La curación de la suegra de Pedro —que, a pesar de su vocación, conserva su casa— está narrada con mucha brevedad y sin relieve alguno. Jesús no pronuncia palabra alguna; simplemente la toma de la mano y de la mano de Jesús sale su poder curativo. El poder de la palabra de Jesús es puesto también de relieve en otras curaciones que nos son contadas a modo de sumario (y que Mateo ha tomado, una vez más, de Marcos).

Es importante la acotación del evangelista al final de esta primera serie de milagros: Jesús actúa como el siervo de Yahveh (Is 53). Al realizar sus milagros toma sobre sí nuestras enfermedades y dolencias. El Señor es también —y lo es primariamente durante el período de su vida terrena— el siervo por excelencia, plenamente solidario y responsable del hombre y con el encargo divino de elevarlo.

Seguimiento de Jesús

8,18-22.

Estamos ante el clásico “más difícil todavía”. ¿No son suficientes las exigencias impuestas por Jesús, a lo largo del sermón

de la montaña, a aquéllos que quieren ser sus discípulos? El evangelista Mateo ha reunido aquí dos sentencias sobre el discipulado. Sentencias duras y de exigencias despiadadas. A primera vista, incluso injustas. En la narración anterior hemos visto a Jesús en casa de Pedro. ¿Por qué dice ahora que no tiene dónde reclinar la cabeza?

Es la primera vez que aparece en el evangelio el título “Hijo del hombre”. La expresión procede del Antiguo Testamento (Dn 7,13) y los Sinópticos siempre la colocan en labios de Jesús. Nadie se dirige a él utilizando este título. La expresión o título es empleada con tres matices: a) el Hijo del hombre que ha de venir en su gloria; b) el Hijo del hombre como ser doliente; c) auto-designación de Jesús durante su ministerio terreno. No resulta fácil distinguir a qué matiz se refiere cada texto en concreto y, en muchas ocasiones, se hallan implicados los tres.

La figura misteriosa del Hijo del hombre nos ayudará a comprender la primera sentencia. ¿Por qué el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza? Porque es esa figura misteriosa, celeste (ver la descripción de Dn 7,13ss), cuya misión es preparar el nuevo pueblo de Dios (“preparar el reino de los santos del Altísimo”, como dice Daniel en el lugar citado), que tiene que sufrir mucho, morir y resucitar.

Quien quiera, como el escriba de nuestra historia, seguir a Cristo, debe conocer a qué se compromete, cuál es la suerte que le espera, quién es la persona que ha elegido para entregarle la vida.

La segunda sentencia resulta más cruel e inhumana. No sólo en el pueblo judío sino, prácticamente, en el mundo entero, el deber más sagrado era el dar sepultura a los padres. Sabemos que Jesús no sólo estimaba el cuarto mandamiento, sino que criticó durísimamente a quienes, por medio de especulaciones, lo habían tergiversado de tal modo que, en ocasiones, se creían dispensados de la atención debida a los padres (Mc 7,10ss). ¿Cómo explicar, entonces, esta sentencia?

Por supuesto en la línea de radicalidad de exigencias impuestas al discípulo de Cristo. Por su causa deben dejarse las cosas más queridas (10,37). Pero la explicación no resulta en modo

alguno satisfactoria. No se ve la razón de una frase tan dura, cuando la misma idea expone a lo largo del evangelio con toda claridad menos crudeza.

La exigencia implicada en esta sentencia era la que se imponía al Sumo Sacerdote (Lev 21,11), a los nazarenos consagrados a Yahveh (Núm 6,6-7). Ahora bien, Jesús es el "santo", el consagrado a Dios por excelencia, el Sumo Sacerdote de la nueva alianza (Heb 2,17; 4,14-15; 7,26ss). Por tanto, la sentencia es inteligible únicamente en relación con Jesús y su misión (recuérdese que en el mismo sentido debe entenderse la sentencia anterior). El ha venido a luchar con la muerte; logró la victoria sobre ella; es la resurrección y la vida... ¿Quiénes son los muertos de quienes habla la sentencia? Aquellos hombres que permanecen en la muerte (1 Jn 3,14: hemos pasado de la muerte a la vida...), que se sumergen en la muerte eterna al rechazar la fe.

Jesús no prohíbe enterrar a los muertos. Manda marchar en su seguimiento precisamente para escapar a la muerte. Quien no le sigue está muerto, porque sólo él es la vida y tiene palabras de vida eterna. La sentencia juega, en última instancia, con el doble sentido de la palabra muerte: la muerte total y la muerte corporal.

¿Quién es éste?

8,23-27.

El milagro debe ser entendido como predicación, anuncio del evangelio. De ahí que lo esencial en su narración no sea la reproducción mecánicamente exacta de lo ocurrido. Basta recoger el hecho en sus rasgos esenciales y descubrir su dimensión reveladora. La historia puede quedar un tanto difuminada, desaparece el cuándo y el dónde y otras circunstancias que son tan importantes en la narración histórica. Se estiliza el relato en orden a que la finalidad del evangelista logre, del mejor modo posible, su propósito. Así ocurre en nuestra narración que, esencialmente, depende del relato de Marcos.

Que Jesús haya calmado la tempestad en el mar no es lo verdaderamente importante para el evangelista. Su intención, detrás del hecho, consiste en presentarnos a Jesús, a los discípulos, a la Iglesia. Dice el texto que "sus discípulos lo siguieron". Esta frase, que no se encuentra en Marcos, tiene una gran importancia en la narración de Mateo: presenta el rasgo esencial que define el discipulado de Jesús: *seguirlo*. Y, lo mismo que aquellos discípulos, todos los discípulos, la Iglesia. De hecho, el verbo "seguir" en los evangelios es utilizado únicamente cuando el objeto del mismo es Jesús. Indica la unión del discípulo con el Jesús de la historia, participar en su destino, entrar en el Reino mediante una pertenencia a Cristo por la obediencia y la confianza.

La confianza nace de la fe o, tal vez mejor, la fe tiene una esencial dimensión en la confianza. Los discípulos que se hallaban en la barca no tienen confianza, son "hombres de poca fe". Pero la narración no recoge únicamente aquel momento, sino tiene también en cuenta el tiempo en el que escribe Mateo: la Iglesia estaba perseguida, luchaba a brazo partido, a semejanza de la barca entre las olas de un mar embravecido, para no hundirse; llegó en muchas ocasiones el desaliento, el desánimo e incluso la defección. Por ser palabra de Dios, el relato, partiendo de lo ocurrido entonces, sigue hablando en todos los tiempos y circunstancias a cada uno de los discípulos.

La actitud de los discípulos resulta desconcertante. Por un lado creen que Jesús tiene poder suficiente para calmar el mar y que no se trague la barca; por otro, temen el hundimiento. El poder de Dios está en Jesús; ellos lo saben y, sin embargo, se extrañan cuando lo manifiesta. Esto no es lo propio del discípulo. Tal vez por eso, Mateo intenta suavizar la antinomia en la conducta de los discípulos y, al terminar su relato, habla de "aquellos hombres", no dice "discípulos". El asombro, el desconcierto ante una cosa que no esperaban —y que, sin embargo, sabían que podía ocurrir— es la actitud no del discípulo sino, más bien, del medio creyente o del que vive alienado, prácticamente al menos, de Dios. El poder de Dios actúa en Jesús, pero ellos son hombres no abiertos a ese poder de Dios.

Lo propio del discípulo sería la fe, la confianza y la valentía

de fiarse del poder de Dios que está por encima de la bravura del mar. Así este milagro afirma que Dios está presente, particularmente en y a través de Jesús, con todo su poder de victoria sobre la muerte y los peligros mortales. Es la convicción profunda que deben tener los discípulos de Jesús y la Iglesia como tal.

El interrogante final, “¿quién es éste?”, simboliza la actitud de incredulidad de quien quiere explicarlo todo racionalmente. O tal vez pretenda el evangelista que el interrogante sea contestado desde el conjunto de la narración. Sería entonces una confesión de te.

Los posesos de Gadara

8,28-34.

Nuestro relato ha sido entretejido a base de historia, mitología y teología. Se trata de un milagro de curación realizado por Jesús en la región de Gadara, 10 kilómetros al sur-este del lago de Genesaret. Esto constituye el núcleo histórico. Junto a la historia aparece la mitología. Los rasgos mitológicos de la narración han sido puestos en labios de los espíritus malos: ¿...has venido a atormentarnos antes de tiempo? Según la mitología judía, los demonios, que andan sueltos por el mundo causando daño a los hombres, serían atados y castigados al fin de los tiempos (Ap 20,2-3).

Para descubrir la teología y el mensaje es necesario una mayor exploración. Mateo ha tomado esta historia del evangelio de Marcos (Mc 5,1-20). Marcos la cuenta con muchos más detalles y de forma más sensacional. Mateo *abrevia* y *suprime*; por ejemplo en relación con los cerdos se limita a decir que había una gran piara, no dice que fuesen unos dos mil, como hace Marcos. Sin embargo, *amplía* otros detalles: en lugar de un poseso, como hace Marcos, habla de dos (es la costumbre de Mateo en otras ocasiones para acentuar la magnitud del milagro, como en 9,27-31 y 20,29-34).

Fundamentalmente la escena pretende describir un encuentro

de Jesús con los paganos. Así lo había hecho ya en la persona del centurión (ver el comentario a 8,5-17). No obstante existe una diferencia radical entre ambas escenas: el centurión cree, ha aceptado a Jesús; los habitantes de Gadara no creen, lo rechazan, porque piensan que aquel taumaturgo va a ser un obstáculo para sus propiedades. El rechazo de Jesús por parte de los gadarenos simboliza y anticipa el rechazo de la predicación de la Iglesia en aquellas partes de Palestina. El hecho es, por tanto, historia, predicación y amonestación al mismo tiempo.

La historia tiene su centro de gravedad en la lucha de Jesús con el demonio. Intención clara en otros pasajes del evangelio, no sólo en las historias en que aparece explícitamente el demonio (4,24; 9,33-34; 12,12ss), sino en todas las intervenciones de Jesús para superar el dolor, la enfermedad y la muerte. Esta lucha sería trasladada por nuestra mentalidad al campo de la psicología. Pero se cometería una injusticia con el evangelio intentando explicar estas narraciones desde el campo de la psicología y psicoterapia. Aquí se trata de poderes misteriosos hostiles al hombre.

Los demonios conocen el nombre de Jesús. El nombre de Jesús es “Hijo de Dios”. Se saben sometidos a él. Se le reconocen inferiores. Y con sus palabras, “¿has venido a atormentarnos antes de tiempo?” expresan la realidad evangélica más profunda: con Jesús ha llegado ese fin de los tiempos en el que Dios debería intervenir de una manera especial a favor de los hombres. Han comenzado los tiempos últimos, la fase escatológica. Nosotros vivimos en ella. Esperamos únicamente su culminación.

Los demonios expulsados o vencidos quieren hacer una ostentación de su poder, afirmar que ese fin de los tiempos no es todavía el del cese en su actividad. Su derrota significa la liberación del hombre. Y para hacer visible su salida del hombre se busca un nuevo lugar para ellos. Así fue inventada la escena de los cerdos: por un lado hace visible la liberación del hombre u hombres de donde han salido y, por otro, demuestra que todavía tienen un tremendo poder destructor (destruyen toda la piara de los cerdos).

El paralítico

9,1-8.

La curación del paralítico nos es contada por los tres sinópticos. Como habitualmente ocurre, también aquí es Marcos quien está tras los relatos de Mateo y Lucas. La presentación de Marcos es mucho más amplia, anecdótica, cargada de detalles. Nos cuenta cómo los portadores de la camilla en que yacía el enfermo, al no poder acercarse a Jesús a causa de la muchedumbre, desmontaron parte del tejado para poder presentarlo ante Jesús. Detalles que pertenecen no a la historia en sí misma, sino al modo de presentarla.

Mateo, también aquí, ha estilizado la escena reduciéndola a lo esencial, prescindiendo de los detalles puramente anecdóticos y que tanta plasticidad dan a la narración de Marcos. La clave para descubrir la intención del evangelista la tenemos en estas palabras: “Viendo Jesús la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico: ánimo, hijo, tus pecados te son perdonados”. En el relato se afirma, por tanto, que Jesús tiene poder para perdonar los pecados. Así lo prueba la curación del enfermo.

La curación del paralítico podía justificar la pretensión manifestada por Jesús en relación con su poder de perdonar los pecados. Por si no bastase, se añade un argumento más fuerte: Jesús descubre lo que aquellos escribas pensaban. Nadie se lo había dicho. Jesús, por tanto, posee un conocimiento sobrehumano, sobrenatural, facilitado por el espíritu. Este conocimiento sobrenatural de Jesús es otra razón que habla de su dignidad única y que justifica su poder, único también, de perdonar los pecados.

Cuando Jesús se decide a intervenir para confirmar la afirmación de su poder sobre el pecado, el enfermo pasa a un segundo plano, como si en aquel instante no interesase la persona que ha protagonizado la escena: “para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra de perdonar los pecados...” Esta parece ser la única razón de la curación del enfermo. Demostrar que la salud eterna —el perdón de los pecados— es más importante que la salud corporal.

Junto al poder de Jesús, intenta el evangelista poner de relieve la fe de aquellos hombres que se acercaron a él atraídos precisamente por ese poder. Una fe tan grande que venció todos los obstáculos y dificultades (detalle más acentuado en el relato de Marcos al hablarnos de la necesidad que tuvieron de desmontar el tejado...). Una fe que es confianza ilimitada en el poder de Jesús, puesto a disposición del hombre.

Finalmente, una lección no menos importante encontramos en la admiración de la gente ante un hecho tan extraordinario: “glorificaban a Dios por haber dado tal poder a los hombres”. El poder que tiene Jesús de perdonar los pecados fue comunicado a la Iglesia. Y, dentro de la Iglesia, a los hombres elegidos por él para realizar directamente esta misión de perdón. El poder de perdonar los pecados es inseparable de la persona de Jesús y de su Iglesia.

El médico y los enfermos

9,9-13.

Esta pericopa se divide claramente en dos partes: la vocación de Mateo y la disputa originada por la conducta de Jesús por su compañía con los pecadores y publicanos. La vocación de Mateo se nos narra en función de la escena siguiente. Es presentada por el evangelista con dos pinceladas que recogen lo esencial: Mateo estaba sentado a la mesa de los impuestos, es decir, que era publicano, y su obediencia sin discusión a la palabra de Jesús, que le mandaba seguirlo.

Es evidente que la narración del evangelista sobre la vocación de Mateo no se halla determinada por un interés histórico sobre el personaje en cuestión. De lo contrario nos hubiese ofrecido una serie de detalles que son imprescindibles a la hora de presentar a una persona que debe ser conocida porque ofrece un innegable interés para el lector. Se dice que era “publicano”. Decir “publicano” equivalía a decir que era pecador, proscrito por la sociedad judía, de las personas que se habían vendido a Roma y

que, por lo mismo, eran señaladas con el dedo cuando pasaban por la calle. Lo que hoy llamaríamos un pecador público. La opinión popular judía consideraba como oficios “pecaminosos” a aquéllos que, de una manera o de otra, denotasen deslealtad o algo semejante para con su pueblo.

El centro del interés del evangelista está en la palabra exigente de Jesús: “Sígueme”. Exigencia indiscutible e inapelable de la palabra del Maestro. Jesús llama con el mismo tono imperativo que lo hacía Yahveh en el Antiguo Testamento. Y eso que Mateo no tenía los presupuestos psicológicos, en los que tanto insistimos hoy nosotros. Tenía, más bien, los presupuestos contrarios. Aparece así la razón determinante de la elección que Dios hizo de su pueblo o determinadas personas destinadas a cumplir una misión especial. Siempre a lo largo de la Biblia es la misma ley, la ley del amor, sin méritos previos que la justifiquen. Junto a este imperativo de exigencia, destaca la respuesta más generosa dada en plena libertad y obediencia. La obediencia de la fe.

El “escándalo farisaico” se produjo al ver a Jesús sentado a la mesa con los publicanos. ¿Qué pretensiones podía tener un Maestro que frecuentaba aquellas compañías peligrosas? Así presentaron el caso los fariseos a los discípulos del Maestro, de cuya conducta se dudaba. La respuesta de Jesús resulta desconcertante. Desde ella podríamos argumentar así: puesto que Dios, y también Jesús, se preocupan más por el pecador que por el justo, seamos pecadores... Es posible que algunos pensasen así, puesto que esta manera de discurrir es mencionada también por el apóstol Pablo (Rom 6,1). Este raciocinio es absurdo. No tenemos aquí un canto al pecado ni una glorificación del pecador. Jesús quiere liberar, perdonar, al pecador. Pero no quiere considerarlo como un enemigo (como lo hacían los teólogos de su época). Por tanto, en lugar de excomulgarlo despectivamente de la sociedad de los hombres y de la amistad de Dios, lo que hace es tenderle un cable invitador para reintegrarlo tanto en la sociedad de los hombres como en la amistad de Dios.

Jesús se dirige a los pecadores, no porque desprecie o aprecie menos a los justos, sino porque aquéllos se hallan en mayor

necesidad. Aunque, tal vez sea necesario recordar que, de hecho, fueron precisamente los que se consideraban como justos —los que se apoyaban en su propia justicia, la que viene de la ley (Fil 3,6)— los que le rechazaron, los que no reconocieron la necesidad que, también ellos, tenían del redentor, los enfermos inconscientes que creían no tener necesidad de médico. Termina Jesús con una cita del profeta Oseas (Os 6,6), que se había hecho clásica en orden a acentuar la superioridad de los actos de generosidad y compasión sobre los sacrificios ofrecidos en el templo.

Plenitud de los tiempos

9,14-17 (9,14-15).

La conducta de los discípulos de Jesús con relación al ayuno fue interpretada por el Maestro como una parábola en acción. Indica que ha llegado ese tiempo futuro en el que se cumplirían todas las esperanzas judías, el tiempo del reino de Dios.

Jesús se presenta, implícitamente, como el Mesías esperado. Precisamente en esta afirmación recae la enseñanza de la primera de estas tres parábolas. En el lenguaje simbólico oriental, la boda simbolizaba el tiempo de la salud. Y los días del Mesías eran descritos en la literatura rabínica mediante el recurso a los festejos propios de las bodas. Cristo se presenta como el novio, el portador de los bienes salvíficos.

La imagen del matrimonio no era nueva en la Biblia. Lo verdaderamente sorprendente y nuevo era que Jesús se presentase realizando en su persona el contenido de un símbolo utilizado por Dios para describir su relación de amor con el pueblo elegido (Os 2,18-20; Is 54,5-6). ¿No estaba anunciado que llegaría un día en el que se presentaría a Israel como el esposo fiel, como su verdadero marido? Pues bien, la esperanza se ha realizado, la promesa se ha cumplido. Lo que importa es entrar a formar parte de los amigos del novio para *alegrarse* en su boda. Es tiempo de alegría, no de llanto, luto y ayuno. Al llegar la plenitud de los tiempos se invita a todos a la alegría.

La segunda parábola tiene como base el simbolismo del paño o del manto: era una figura del mundo. Los cielos y la tierra envejecerán y Dios los recogerá como un manto (He 1,10-12). En el gran mantel que bajaba del cielo ve simbolizado Pedro el mundo nuevo, la nueva creación (He 10,11ss).

La religión del tiempo de Cristo no podía ponerse al día con un remiendo que le pusiera el joven rabino de Galilea. Imposible. El mensaje de Cristo contiene una novedad absoluta, un espíritu totalmente nuevo, entrañas de misericordia, compasión, fraternidad. En esta parábola dice Jesús: Con mi persona y mi mensaje han comenzado los tiempos mesiánicos, ha llegado el Mesías esperado para enrollar, por inservible, el manto viejo y extender otro que no envejezca nunca. Con la aparición de Jesús se ha cumplido la antigua promesa, "creará (Dios) algo nuevo sobre la tierra". Una creación que tiene lugar cada día.

La novedad radical que implica la presencia del Reino rompe los moldes tradicionales. En esta dirección debe buscarse también la enseñanza de la parábola del vino y los odres. Tanto en la Biblia (Gén 49,8-12; Jn 2,1-12) como, sobre todo, en el judaísmo, era frecuente, para describir los días del Mesías, recurrir al vino que se daría en cantidades fabulosas. El vino alegra el corazón...

En esta tercera parábola afirma Jesús la incompatibilidad entre la fe en él —portador de la salud— y la adhesión fanática a unas prácticas insustanciales de las que se esperaba la salud. Para aceptar el mensaje cristiano era necesario un continente nuevo, hombres nuevos, libres de prejuicios, no aferrados a un sectarismo peligroso e infructuoso, que se dejasen moldear por el Espíritu. La adhesión fanática a los moldes viejos tuvo como consecuencia última la ruptura entre la Iglesia y la Sinagoga.

Novedad radical. Pasó lo antiguo. Esto podía entenderse en el sentido de que nada de lo antiguo valía. No era esa la intención de Jesús. Por eso añade muy atinada e intencionadamente Mateo: "así se conservan los dos".

Dueño de la vida

9,18-26.

La pericopa recoge dos escenas entremezcladas que nos son narradas por los tres Sinópticos. La relación entre ellos resulta más complicada que de lo ordinario. Mateo, una vez más, parece haber estilizado la historia prescindiendo de rasgos de tipo anecdótico que no interesaban para la narración. La diferencia más grande entre los Sinópticos es que, según Mateo, la niña ya había muerto cuando su padre —que era un "jefe" según su versión, y jefe o presidente de la sinagoga, según la versión de Marcos y Lucas— se llega a Jesús para pedirle ayuda (los otros dos Sinópticos dicen que estaba muy grave). ¿Qué ha pretendido Mateo al introducir este cambio? ¿Poner más de relieve la magnitud del milagro? Probablemente lo ha hecho, en el caso de haber sido él el responsable del cambio, por razones teológicas: entre las obras que realizaría el Mesías, y como signo para reconocerlo, figuraba también la resurrección de los muertos. Y antes de mencionar expresamente estos signos (11,5) quiere adelantar ejemplos de todas y cada una de las obras que realizaría el Mesías. Así quedaría más patente el mesianismo de Jesús.

A pesar de que Mateo ha abreviado la narración de Marcos, nos conserva dos detalles sumamente interesantes porque recuerdan las costumbres judías. Uno se refiere a las borlas que llevaba Jesús en el borde de su manto (v. 20). Todo judío piadoso las llevaba, para que le evocasen los mandamientos del Señor (25,5; Núm 15,38ss). Jesús se adaptó a las costumbres y modo de vestir de sus contemporáneos. El otro detalle nos lo ofrece con la mención de los flautistas profesionales que eran llamados para hacer el duelo más solemne.

La finalidad del evangelista Mateo es clara. Ya nos ha dicho que Jesús es el vencedor de la muerte (ver el comentario a 8,18-22). El cuarto evangelio acentuará más este aspecto: Jesús es la vida, la resurrección y la vida. Al enfrentarse con la muerte, en el caso presente, Mateo nos presenta una parábola en acción: Jesús, que es la resurrección y la vida, es el vencedor de la muerte.

te, tiene poder sobre ella. Como Mesías es el portador del reino de Dios, donde la muerte no es el estadio final del hombre, porque el reino de Dios significa la vida, vida inextinguible o eterna, como la llama el cuarto evangelio. Desde este punto de vista toda la vida de Jesús fue una parábola en acción: caminó hacia la muerte para superarla en la resurrección. Desde la resurrección adquiere pleno sentido cuanto dijo e hizo. Y desde la resurrección de Cristo adquiere su último sentido lo que él realizó durante su ministerio terreno. Sólo teniendo esto en cuenta puede comprenderse la profundidad de la afirmación de Jesús cuando, al referirse a la niña muerta, dijo que estaba dormida. En el lenguaje bíblico la imagen del sueño significa que los muertos esperan ser despertados, resucitados (Is 57,2; Dn 12,2; 1 Tes 4,13-14).

Algo parecido puede decirse del caso de la hemorroisa. El vencedor de la muerte puede vencer la enfermedad. Quien puede lo más puede lo menos. Ni podemos leer despectivamente una historia como ésta pensando que la acción de Dios se limita siempre y exclusivamente al interior del hombre. Afecta al hombre en su totalidad. Y la ruptura que nosotros hemos hecho en él —alma y cuerpo, como realidades tan distintas y distantes— no responde a la mentalidad bíblica.

Otro motivo presente en estas dos historias es la fe. Fe en el poder de Jesús sobre la muerte, como la que tiene Jairo (asi llaman Marcos y Lucas al padre de la niña muerta). Fe en el poder de Jesús sobre la enfermedad (como lo demuestra el caso de la hemorroisa). Donde existe esta fe es donde se realiza el milagro. Y no es que Jesús sea un “milagrero”, pero una cosa es clara: se le conocerá tanto mejor cuanto mejor sean conocidos sus milagros.

Curación de dos ciegos

9,27-31.

Yo he venido a este mundo para que los que no vean vean, y los que ven se queden ciegos (Jn 9,39). La historia de los dos cie-

gos es una ilustración práctica de estas palabras de Jesús referidas en el evangelio de Juan. Allí se utilizaba una paradoja: los que veían, los doctores de la ley, no ven, no descubren la dignidad y el misterio de Jesús. El que no veía, por desconocer la ley, vio a Jesús, descubrió quién era. Aquí tenemos algo parecido, algo paradójico también, aunque se halle en un contexto no polémico, como ocurría en el evangelio de Juan: los ciegos ven en Jesús al hijo de David.

La historia de la curación de estos dos ciegos tiene gran importancia en el evangelio de Mateo. Por un lado hay que señalar que nuestro evangelista ha duplicado el milagro: en lugar de un ciego (como se nos cuenta en Mc 10,46ss) él habla de dos. No contento con esto, repite la escena antes de comenzar su relato de la pasión (20,29-34). Para explicar el interés e importancia que Mateo da a esta narración es preciso tener en cuenta lo siguiente: a) la ceguera era una de las enfermedades más extendidas y temidas en el Oriente. b) Cuando se siente profundamente una necesidad surge el ansia de liberación de la misma. Más aún, liberarse de dicha necesidad equivale a recuperar la salud. c) El Antiguo Testamento había incluido entre los bienes que traería el Mesías la curación de los ciegos (Is 29,18; 35,5). d) De la ceguera corporal se pasó a la espiritual. La salud de los últimos días fue también presentada como “luz de las naciones, abrir los ojos de los ciegos” (Is 42,7). Estos antecedentes llevan necesariamente a la conclusión siguiente: Jesús es el portador de la salud, quien realiza todas las esperanzas de un futuro —que ya es presente— en el que Dios intervendría definitivamente. e) Mateo se decide, en este momento, a hacer la afirmación clara, explícita y terminante de la mesianidad de Jesús. Hasta este momento lo ha hecho muchas veces, pero siempre de manera implícita, en imágenes o dentro de la oscuridad, como cuando aplica a Jesús el título de “Hijo del hombre”.

¿Por qué manifiesta Mateo con esta claridad la dignidad mesiánica de Jesús precisamente en este momento? La respuesta debe partir de los hechos siguientes: 1.º Los cap. 8-9 pretenden presentarnos un cuadro del Mesías de los hechos (como los cap. 5-7 nos habían ofrecido la imagen del Mesías de la palabra),

Pues bien, al terminar el cuadro, Mateo recoge la pincelada más clara y profunda para que no quede lugar a duda sobre quién es Jesús. Es el hijo de David, el Mesías que nacería de la descendencia de David (ver el comentario a la genealogía de Jesús 1,1-25). 2.º Debe preparar al lector para que cuando lea “los ciegos ven” (11,3-5) pueda concluir con fundamento que Jesús es “el que había de venir”. Ha curado dos ciegos. 3.º Quiere adelantar la dignidad de Jesús, *hijo de David*, que debe ser como la culminación de las narraciones evangélicas antes de comenzar el relato de la pasión. Allí volverá a repetirse la escena (20,29ss) para que quede claro quién es el que va a la pasión.

Finalmente, Jesús busca, esta vez explícitamente, la fe en aquéllos que le pedían la curación. Y les manda que no divulguen la noticia (algo que iría mejor en el evangelio de Marcos por razón de su célebre “secreto mesiánico”). Es que el misterio de Jesús permanece oculto a no ser para la fe.

El sordomudo

9,32-38 (9,35-38/9,35-10,1/9,35-10,1.6-8).

Este brevísimo relato sobre la curación de un mudo tiene escaso interés histórico. Para Mateo, sin embargo, tiene gran importancia teológica; un interés funcional. A raíz del milagro se anticipa lo que constituiría la lucha más encarnizada con sus enemigos. El poder de Jesús quiere ser explicado por su contacto con el príncipe de los demonios. La cuestión nos es presentada con amplitud en el cap. 12. Aquí se quiere únicamente anticipar aquella discusión. Preparar al lector para que no se vea tan sorprendido por la reacción hostil de los enemigos de Jesús ante las manifestaciones extraordinarias de su poder. Una razón, por tanto, pedagógica.

Hay, además, una razón teológica. Estaba anunciado que el Mesías realizaría esta clase de prodigios: haría oír a los sordos y hablar a los mudos. Debemos tener en cuenta que mudez y sor-

dera se hallan generalmente asociadas. Marcos las presenta unidas (Mc 7,31; 8,22ss), en las profecías aparecen juntas (Is 29,18; 35,5) (e incluso en nuestro lenguaje). Quien realizase estas obras extraordinarias, liberadoras de la esclavitud y limitación humanas, necesariamente tenía que ser el Mesías. Es la razón teológica. Como es habitual en la mentalidad antigua, la mudez, lo mismo que la sordera, es atribuida al demonio, un poder hostil al hombre, que lo limita y esclaviza. La obra de Jesús va destinada a romper este poder de satanás y liberar al hombre.

La reacción de la gente es lógica, casi una confesión de fe: “jamás se ha visto cosa igual en Israel”. ¿Quiere decir que lo que Israel esperaba ha llegado ya? Por el contrario, la reacción de los enemigos es el odio mortal a Jesús, que estallaría en la discusión recogida en el capítulo 12.

Con esta narración cierra Mateo otro capítulo: el cuadro del Mesías de los hechos. A continuación se abre uno nuevo, el discurso de misión, que es introducido con la misma frase sintética, a modo de sumario, que hemos leído ya en 4,23. Naturalmente aquí se halla completada la frase con el resumen de lo narrado en los capítulos anteriores. La actividad de Jesús, su predicación y curaciones (cap. 5-7 y 8-9) dan pie para el discurso de misión: lo que Jesús dijo e hizo deben prolongarlo sus discípulos. Para eso son enviados.

Los destinatarios del evangelio son presentados con la imagen bíblica del rebaño para describir al pueblo de Dios. Pero es un rebaño sin verdaderos pastores; expuesto, por tanto, a todo tipo de peligros, que terminarían por consumirlo. Jesús siente en su propia carne la necesidad de aquel pueblo. Necesidad que se expresa recurriendo a la imagen de la cosecha. Hablar de cosecha significa hablar de la acción de Dios y de la correspondiente reacción del hombre (Is 9,2-3; Os 6,11). Hora de decisión para preparar la cual son necesarios los obreros. El juicio futuro, la decisión última, se realiza y anticipa en la decisión humana ante la palabra de Dios. Sorprendentemente Jesús no dice: “trabajad”, sino “orad para que el dueño de la mies...” Es Dios quien clige y envía a los anunciadores de la palabra (Is 6,8; Gál 1,15-

16). Dios permanece siempre el agente principal. Con estos presupuestos puede darse ya el paso a un nuevo discurso: el discurso de misión.

Ovejas sin pastor

9,36-10,8 (9,35-10,1/9,35-10,1.6-8).

Como es sabido, Mateo hace girar todo su evangelio en torno a cinco grandes discursos en los que colecciona lo que él cree que es lo más fundamental del Mesías de la palabra. En éste, que es el segundo (cap. 10), recoge las exigencias impuestas al discipulado estricto. Su misión se halla determinada por el anuncio de la palabra y la curación de toda clase de enfermedad. Dicho en otros términos: ellos deben prolongar en la historia la obra llevada a cabo por Jesús durante su ministerio terreno. A partir de este momento, y a lo largo de todo el capítulo, las afirmaciones de Jesús hacen referencia directa a estos discipulos estrictos y, de alguna manera, a todos los seguidores de Jesús.

Antes de dirigirse explícitamente al discipulado estricto, Mateo recoge dos símiles que pretenden poner en claro dos cosas igualmente importantes: quiénes son los *destinatarios* de su misión. Es la imagen del rebaño sin pastor. En el Antiguo Testamento fue utilizada frecuentemente la imagen del rebaño para designar al pueblo de Dios. Todo rebaño necesita un pastor. Esta será la misión de los discipulos estrictos: ser pastores del pueblo de Dios. Como lo fue Moisés y, al faltar él, Josué: "Que Yahveh ponga al frente de esta comunidad un hombre que vaya y venga a su cabeza, que los haga entrar y salir, para que la comunidad de Yahveh no sea como *rebaño sin pastor*" (Núm 27,17). Las palabras de Jesús son el eco inmediato de éstas que hemos tomado del libro de los Números. El nuevo pueblo surgió gracias al nuevo Pastor, el nuevo Moisés. Al desaparecer este nuevo Moisés era necesario, lo mismo que cuando desapareció el antiguo, que se instituyesen pastores para guiar al pueblo que

había nacido gracias a la vida que el buen Pastor había dado por sus ovejas (Jn 10).

La segunda imagen es la de *la cosecha*. La razón de aducir este simil está en destacar la *urgencia* de la misión a la que son enviados. Para recoger la cosecha son necesarios los obreros. Y con urgencia inaplazable porque la cosecha, una vez madura, puede perderse. De suyo la cosecha era la imagen corriente que era utilizada para designar el juicio último de Dios. Pero desde el momento en que el juicio se realiza por la actitud mantenida frente al enviado de Dios —actitud de fe o de incredulidad— la tarea urgente e inaplazable de los obreros está determinada por la necesidad de provocar dicha actitud. Esto explica que la imagen haya sido cambiada en alguno de sus detalles. Porque, tradicionalmente, estos obreros-segadores eran los ángeles. Ahora se aplica a los discipulos que tienen el encargo específico de provocar la actitud aludida. Y estos obreros deben llevar a cabo la misma misión que Jesús: predicación y curaciones (v. 8). Pero frente a los vendedores ambulantes de palabras y milagros —tan frecuentes en los exorcistas y milagrosos de la época y que tan cuantiosas ganancias obtenían mediante sus artes— los discipulos de Jesús se caracterizarán por su generosidad: recibieron gratuitamente sus poderes y no deben emplearlos para explotar a quienes necesitan de ellos.

Misión de los discipulos

10,1-7 (10,1-5a).

La sección que comentamos comienza hablando de los doce discipulos como si se tratase de algo perfectamente conocido y que no necesita ninguna aclaración, aunque, en realidad, no han sido mencionados hasta ahora en el evangelio. Pero la Iglesia a la que se dirige Mateo conocía perfectamente esta institución de los Doce; por eso se hace innecesaria toda explicación. La intención de Mateo al presentar a los Doce resulta bien clara teniendo

do en cuenta su mentalidad y tendencias. Ha presentado ya, en repetidas ocasiones, a Jesús como el nuevo Moisés. Un nuevo Moisés que funda un nuevo pueblo de Dios. Ahora bien, el antiguo pueblo de Dios constaba de doce tribus; el nuevo pueblo de Dios tiene las mismas características de universalidad que se hallan simbolizadas en el número doce. Jesús, nuevo Moisés, funda el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia.

En la lista de los Doce —aparte del lugar privilegiado de Pedro, nombrado siempre el primero y en Mateo con mayor énfasis que en los otros Sinópticos— hay nombres en los que unánimemente coincide la tradición, como en Santiago, Juan, Andrés, Judas el traidor... En otros encontramos variantes incluso en el nombre. Esto quiere decir que, en su mayoría, los apóstoles no fueron personalidades tan destacadas que su nombre llegase a hacerse célebre en todas las Iglesias, que habían nacido ya cuando nuestro evangelio fue puesto por escrito, más allá de las fronteras judías. En su mayoría desarrollaron su actividad en Jerusalén o en el país judío. Posteriormente nacería la leyenda para llenar esta laguna. Lo importante de los Doce, lo que la Iglesia acentuó desde primera hora, es que Jesús la había fundado sobre aquellos doce a los que él llamó *apóstoles*, es decir, enviados especiales para una misión bien concreta.

El encargo de misión se resume en la continuación de la obra de Jesús: les da sus mismos poderes y les encarga que prediquen el evangelio: proximidad-presencia del Reino. La imagen que Mateo nos ofrece aquí de estos apóstoles es la correspondiente a la del maestro en relación con los discípulos.

Esta sección nos ofrece una de las afirmaciones más escandalosas del evangelio de Mateo: “no toméis el camino de los gentiles...” ¿Cómo es posible, sobre todo en un evangelio tan dominado por el universalismo de la salud —desde la narración de los Magos hasta el mandamiento de “id por el mundo entero...” (28,18)— que haya quedado este rasgo de particularismo rabioso y precisamente en labios de Jesús? Las explicaciones han sido muchas y, tal vez por eso, ninguna haya sido satisfactoria. La limitación a la casa de Israel tuvo lugar durante el ministerio terreno de Jesús; después de la resurrección se romperían las

fronteras. Sería una explicación. Otra iría en la línea siguiente: la misión a los gentiles era mucho más fácil; el evangelio había encontrado entre ellos una actitud de abertura, mientras que en el mundo judío era de rechazo. Era necesario, por tanto, insistir en la urgencia de evangelización a los judíos que, por razones de dificultad, eran abandonados. Una tercera explicación que exponemos con modestia, precisamente por ser nuestra, explicaría la frase del modo siguiente: a) en la primitiva Iglesia hubo dos tendencias, una particularista —que insistía en los privilegios judíos— y otra universalista —que propugnaba el destino universal y absoluto del evangelio; b) la tendencia particularista debía estar justificada por las palabras de Jesús; en consecuencia, c) esta tendencia *inventó* estas palabras y las puso en labios de Jesús. Mateo, como buen cronista, lo encontró en la tradición y lo transmitió tal y como a él le había llegado. ¿Es válida esta tercera explicación?

Normas para la misión

10,7-15 (10,7-13).

Los discípulos de Jesús deben continuar la obra del Maestro. Deben anunciar la presencia del Reino. El poder hacer milagros de curación debe ser el argumento de la verdad de lo que anuncian: la presencia del reino de Dios. Tanto la predicación de los discípulos como sus obras deben anunciar la proximidad del reino de Dios. El anuncio del Reino, la invocación de Dios como rey, hace presente el Reino.

Este contenido de la predicación de los discípulos se halla expresado en nuestra sección en las afirmaciones relativas a la paz. El deseo de paz era el saludo habitual entre los judíos; pero aquí es algo más. La paz está descrita con el mismo grado de eficacia que la palabra de Dios: si Dios manda algo, esto se realiza; si pronuncia una palabra, no vuelve a él vacía (Is 45,23; 55,11). Donde se desea la paz, se realiza aquello que se ha predi-

do. Se trata, pues, de la paz que equivale al reino de Dios. La paz eterna, la de Dios, la plena armonía entre Dios y el hombre, entre el hombre y el hombre... la reconciliación, todo esto se hizo realidad en la presencia de Cristo (Mc 5,34; Rom 5,1; Ef 2,14; Cristo nuestra paz). Por eso el anuncio de la paz es el anuncio de Cristo y de todo lo que él significa para el hombre. Una paz que permanecerá entre los dignos y que se ausentará de los indignos.

Esta personificación de la paz pone de relieve la doble actitud ante la palabra —paz de Dios: actitud de aceptación o de rechazo. No se trata de ninguna clase de maldición. Sencillamente la paz no se queda con aquéllos que la rechazan. Lo que el Antiguo Testamento había dicho del Mesías, que sería el príncipe de la paz (Is 9,5), se dice ahora utilizando únicamente la palabra del saludo normal, sólo que con mayor profundidad de sentido.

Sacudid el polvo de vuestras sandalias. La frase tampoco significa ninguna clase de maldición. Simboliza sencillamente la exclusión del Reino de aquéllos que se han excluido de él mediante el rechazo de la paz ofrecida: no tendrán parte en el Reino. Este gesto de sacudir el polvo de las sandalias era corriente cuando un judío regresaba a la patria: se sacudía el polvo de los pies para indicar que los gentiles no tenían parte en el destino del pueblo elegido, en la posesión de la tierra prometida. Pero este gesto tiene en las palabras de Jesús un significado más trascendente: la actitud de rechazo de la palabra de Dios, de la paz, tiene como consecuencia inevitable la palabra “condenación”, exclusión definitiva del Reino, una suerte peor que la de Sodoma y Gomorra.

Las normas de absoluta privación que son impuestas a los discípulos: no llevéis ni oro, ni plata, ni sandalias, ni bastón... parecen absolutamente inviables. ¿Realmente se les pedía eso? Estas exigencias parecen estar tomadas de las normas establecidas para asistir a dar culto a Dios en el templo: “que nadie entre en el templo con bastón, zapatos, ni con la bolsa del dinero...” Partiendo de esta norma judía se diría simplemente que los discípulos, en la realización de su tarea evangelizadora, se hallan ante Dios (como en el templo) y deben conducirse como estando

en la presencia de Dios, sabiendo que el éxito de la misión depende de Dios. Diríamos que se manda a los discípulos ir “desarmados”, para poner de relieve que se trata de la obra de Dios, del anuncio de su palabra, no de una obra humana. Como normas de absoluto ascetismo resultan inexplicables, ¿cómo puede un hombre marchar sin sandalias o sin bastón por el desierto...?

Finalmente, los discípulos son presentados como obreros enviados a la viña del Señor. Son, por tanto, dignos de su salario. El Nuevo Testamento repite en otras ocasiones estas palabras de Jesús (1 Cor 9,14; 1 Tim 5,18). San Pablo, que cita las palabras de Jesús, renunció a este privilegio (1 Cor 9,12; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,7-8...) para tener mayor libertad en la evangelización y poder contestar adecuadamente a posibles correligionarios judíos. El se gloria de haberse ganado la vida con el trabajo de sus manos.

Persecuciones

10,16-23 (10,17-22/10,17-23/10,22-25a).

¿Profecía o experiencia? Probablemente ambas cosas. Jesús anunció a sus discípulos que correrían su misma suerte, que beberían su mismo cáliz. Desde este punto de vista, las palabras de Jesús serían profecía, amonestación para el futuro, cuando él haya desaparecido de entre ellos. Sería el primer nivel del texto. Ocurre frecuentemente en los textos bíblicos la existencia de distintos niveles de profundidad. El primero, el del hecho narrado y el acontecimiento ocurrido. El segundo, mayor nivel de profundidad, es el de la experiencia posterior que ha descubierto toda la dimensión del primer nivel.

Nuestro texto recoge la palabra-amonestación de Jesús para sus discípulos, primer nivel; pero, además, recoge la experiencia amarga de la Iglesia naciente, segundo nivel. Cuando escribe Mateo, los cristianos habían tenido todas estas experiencias: habían sido perseguidos, encarcelados, llevados a los tribuna-

les... (si seguimos las huellas del apóstol Pablo encontraremos en ellas una ilustración práctica, personal, de cuanto, en teoría, se dice en nuestro texto: entregado a los tribunales, odiado a muerte por los judíos, teniendo que huir de una ciudad a otra... Y por supuesto que no fue él sólo. El es como la personificación de la suerte de los discípulos de Jesús en aquella hora primera. Y tal vez en todo momento).

Cuando escribe Mateo había surgido ya el odio en el seno de las familias. ¿Por qué? Hacia el año 70 fue dado el decreto del judaísmo oficial por el cual se excomulgaba de la Sinagoga a todos aquéllos que confesasen que Jesús era el Mesías. Ahí tenemos la causa de las disensiones familiares: unos estaban a favor de Jesús, otros en contra; unos pertenecían a la Iglesia, otros a la Sinagoga; la excomunión mencionada había separado y enemistado a padres, hermanos, hijos...

Las palabras de Jesús aconsejan prudencia. Manda no desafiarse al martirio por el prurito de ser mártir. Las ovejas huyen de los lobos. Es necesario recurrir a la astucia de la serpiente (Gén 3,1) y a la prudencia proverbial de la paloma. Prudencia ante *los hombres*. Cuando el evangelio habla de *los hombres*, se refiere, de modo general, a los impíos, los alejados de Dios, hombres enemigos de Dios y de aquéllos que no creen en él (8,27; 10,32). Los hombres que no pueden comprender los caminos de Dios (16,23).

Serán llevados a los tribunales y juzgados en cuanto mensajeros y anunciadores de la palabra de Dios (el libro de los Hechos nos ofrece una buena ilustración práctica de ello en la persona de Pedro y Juan, y de los apóstoles en general). La palabra de Dios es llevada al tribunal de los hombres. Y como es Dios —su palabra— el encartado en el pleito, él se defenderá, dará a los discípulos la palabra oportuna para su defensa (remitimos de nuevo a la ilustración práctica del libro de los Hechos: los apóstoles, en su defensa, hacen callar a los doctores y autoridades judías con sorpresa para ellos, teniendo en cuenta que eran “hombres sin letras”).

La frase final resulta la más difícil: el Hijo del hombre vendrá antes de que hayáis terminado de recorrer las ciudades de Israel.

La frase hacía alusión al tiempo último, el del juicio final. De ahí la afirmación de que Jesús se equivocó en este punto. El texto resulta muy oscuro. Tal vez, para una aclaración genérica del problema, baste afirmar lo siguiente: a) la primera misión fue dirigida a los judíos. Era necesario salvar su privilegio “cronológico”; b) al rechazarla, la Iglesia se dirigió a los gentiles, que aceptaron el evangelio; c) pero esto no significaba que la misión a Israel había terminado. Queda siempre una esperanza de que el rechazo de Israel no sea definitivo; queda la esperanza de que se convierta y acepte lo que entonces rechazó. Mateo estaría moviéndose en la misma línea de Pablo (Rom 11), pero expresaría sus esperanzas con un lenguaje distinto.

El discípulo y el maestro

10,24-33 (10,26-33/10,28-33).

El discípulo de Jesús no puede verse sorprendido ante la incompreensión, la dificultad e incluso la persecución. Fue el destino del Maestro y el discípulo no puede esperar mejor suerte. Se trata de un proverbio. Lo singular del mismo está en su aplicación a Jesús y sus discípulos. El proverbio “maestro-discípulo” se halla precisado y completado por el del “señor-siervo”. Frente a sus discípulos Jesús no es sólo el maestro —como podían serlo los rabinos o cualquier otro maestro frente a sus discípulos— sino que es también su Señor. Esto establece una nueva relación que se halla incluida en la primera confesión de fe cristiana: “Jesús es el Señor” y que continúa entre nosotros con el reconocimiento del señorío de Cristo y en la necesidad, por nuestra parte, de aceptar y cumplir su voluntad.

El discípulo debe correr la misma suerte que el maestro. ¿A qué se refiere esta segunda parte del proverbio? La vida de Jesús fue servicio (Jn 13,16). El proverbio inculcaba, por tanto, a los discípulos su responsabilidad en el servicio a los demás. Es más probable que la referencia ponga de relieve las incompreensiones

y persecuciones de que será objeto el discípulo, como también lo fue el Maestro.

El insulto recibido por el dueño de la casa, que fue llamado Beelcebul, nos orienta en este último sentido. Los miembros de la familia corren la misma suerte que el padre: los discípulos de Jesús constituyen su familia, le pertenecen.

Lo oculto será dado a conocer. Es otro proverbio. Normalmente se aplica para expresar el deseo de que permanezca oculta alguna acción que no queremos que se sepa; el divulgarla redundaría en perjuicio de quien la hizo, le quitaría la fama. En nuestro caso el proverbio es aplicado en sentido opuesto: el evangelio, al principio, era algo oculto, arcaico y misterioso; algo que debía mantenerse en secreto; conocido de pocos y con las precauciones necesarias para no desatar la persecución contra las personas que lo habían aceptado. El Maestro quería decir a sus discípulos que esta situación no debía desanimarlos, porque no sería duradera. Un día se daría a conocer al mundo entero: "sería predicado desde las terrazas".

Estas garantías debían ser motivo de esperanza y alegría. Al fin y al cabo lo peor que le puede ocurrir a un hombre es la muerte. Pero, más importante que la muerte del cuerpo es la del alma. No olvidemos que el alma significa la vida. Por tanto, *los hombres* (ver el comentario a 10,16-23) no pueden quitar la vida propiamente dicha. Esto solamente puede hacerlo Dios. Y, por supuesto, no lo hace con aquéllos que le aman, que le temen. El temor de Dios debe hacer superar el temor a los hombres. Pero no olvidemos que también el temor de Dios es una actitud cristiana (ver He 9,31; Rom 11,20; 2 Cor 7,1; Fil 2,12; 1 Pe 1,17; 2,17). Ciertamente no es una actitud última; debe ser asumido en la actitud de relación filial, del amor; pero es una buena base sobre la que debe asentarse toda la vida cristiana. El aliento que se infunde a los discípulos busca otra comparación: la de los pájaros. Vosotros valéis más que ellos. Vosotros pertenecéis a la familia de Jesús, a la familia de Dios.

El ser de la familia de Jesús obliga a mantener la fe en él y manifestarla, sin avergonzarse, ante los hombres. Quien se avergüence de ello, queda excluido de la familia de Jesús; Jesús no

puede considerarlo como hermano y, en definitiva, Dios no será su Padre. Confesión que es afirmación de que Cristo, el crucificado-resucitado, es el señor de la vida. Hacer señor de la propia vida a un crucificado cae en el absurdo a no ser mirándolo desde la fe. Confesión que es afirmación de lo hecho por Dios en Cristo para la salud del hombre. Y alabanza por ello.

Paz y espada

10,34-11,1 (10,34-39/10,37-42).

Estamos ante una de las paradojas más violentas. Las palabras de Jesús contradicen las esperanzas en un Mesías que sería el príncipe de la paz (Is 9,5); contradicen las esperanzas de todos los hombres que luchan y trabajan por la paz; contradicen la propia palabra de Jesús que ha beatificado a todos aquéllos que trabajan por la paz (5,9: serán llamados hijos de Dios) y ha mandado a sus discípulos que anuncien la paz (la paz puesta en equivalencia con el Reino; ver el comentario a 10,7-15).

Esta tremenda paradoja ¿tiene una salida airosa? Por supuesto, no, en el sentido en que fue interpretada, a veces, para justificar una "guerra santa" o apetencias humanas o intransigencia religiosa. La espada o lucha traída por Jesús no es declaración de guerra contra el resto de los mortales que no acepten la fe cristiana. Los hijos del trueno fueron reprendidos duramente por esta mentalidad: "¿Quieres que mandemos bajar fuego del cielo que devore esta ciudad?". Pero él les reprendió (Lc 9,54-55). La lucha no es de los discípulos contra otros hombres, sino de estos hombres contra los discípulos.

La espada-división se halla implicada en las exigencias de la presencia de Jesús. El mismo mensaje lleva a la división: exige la renuncia a lo más querido, que nada ni nadie esté por encima de él en la escala de valores que el hombre debe hacerse. Al jerarquizar estos valores, él quiere estar en la cumbre. Y no todos, ni mucho menos, comparten este criterio. Sólo una fe profunda

puede aceptarlo. La división de que se habla en el texto había sido ya vivida como experiencia amarga en la Iglesia a raíz del decreto de excomunión que el judaísmo oficial había lanzado contra todos aquéllos que confesasen a Jesús como el Mesías. Esto trajo la división familiar a que alude el texto. Pero, por encima y más allá de este primer nivel, está la experiencia de la Iglesia, de los discípulos de Jesús, que quieren ser plenamente consecuentes con su vocación, con la llamada del Señor y con las exigencias cristianas. La exigencia que a veces se impone a los discípulos de Jesús, de renunciar a todo y a todos, aun a lo más querido (8,22), se encuentra con la incompreensión, la división, la lucha. La espada en acción, que es la misma palabra de Jesús (Heb 4,12).

Seguimiento de Jesús

10,37-42.

De nuevo nos encontramos con la palabra de Jesús profundizada a la luz de la experiencia de la Iglesia. Jesús pide una lealtad y fidelidad absolutas a su persona. Por encima de la que debemos a los seres más queridos. ¿Cómo es esto posible? Esta exigencia es preciso hacerla compatible con la insistencia del mismo Jesús en la obligatoriedad del cuarto mandamiento (Mc 7,10-13). Pero puede ocurrir que esta obligatoriedad y las vinculaciones más estrechas con los seres queridos se conviertan en obstáculo para la vinculación con Cristo y las exigencias que ella implica. Así se ha puesto de relieve, particularmente en tiempos de persecución del cristianismo. En casos de competencia o conflicto debe prevalecer, en la jerarquización de valores, el valor supremo.

La fidelidad total en el seguimiento de Cristo implica frecuentemente dificultades y hasta persecuciones. Aceptar el discipulado cristiano sin condiciones, con todas las implicaciones que lleva consigo, es cargar con la cruz. Se trata de los discípulos de un

hombre que murió en la cruz. Si los discípulos no pueden aspirar a ser más que el Maestro, deben estar dispuestos a lo mismo (ver el comentario a 10,24-33).

Sigue el proverbio paradójico de entregar o perder la vida para encontrarla. El juego de palabras del proverbio está justificado desde el doble sentido que tiene la palabra “vida”. Se habla de entregar o perder la vida “corporal” —en el discipulado se presuponen las persecuciones e incluso el martirio— para hallar o afianzarse en la vida “espiritual”. El discípulo de Jesús no se pertenece, pertenece a la familia de Jesús (ver el comentario a 10,24-33). Le ha entregado la vida. Pero esta entrega de la vida ha sido hecha al autor de la vida, a la vida misma, a aquél que vino para que la tengamos en plenitud. Es así como la vida “corporal” adquiere toda su dimensión en la vida eterna al verse dentro de la vida de Aquél a quien nos hemos entregado. Por el contrario, inferrarse a la vida corporal saliéndose de la esfera de la vida inextinguible significa entrar en el círculo inexorable de la muerte.

El discurso sobre el verdadero discipulado —el segundo en el evangelio de Mateo— ha hablado constantemente de exigencias, renunciaciones, incluso de entregar la vida, por razones de fidelidad al Maestro. Tiene que haber una buena razón para que el hombre se decida ante un programa como éste. Esta razón —la que aquí es mencionada para concluir este discurso sobre el discipulado— es el premio que espera como contrapartida. Todo trabajo, esfuerzo, sacrificio, prestación hecha al prójimo... no quedará sin recompensa. El mejor comentario a estas palabras conclusivas del segundo discurso de Mateo lo tenemos en otro discurso —el del juicio final, donde se anuncia el premio: “porque tuve hambre y me disteis de comer...” (25,33ss). Ninguno de los trabajos realizados por el Reino quedará sin recompensa, bien se realice con los profetas —¿se refiere a los mismos apóstoles o a todos los anunciadores de la palabra?— bien se realice con cualquier cristiano (o simplemente con cualquier hombre).

La mención de estos dos casos aparte puede estar motivada por la situación de la Iglesia en el momento en que escribió Mateo. Eran frecuentes los profetas “itinerantes” y los judíos o

cristianos perseguidos que tenían que ir de comunidad en comunidad, bien fuese como anunciadores de la palabra de Dios o simplemente para escapar a sus perseguidores. Quien los recibe y practica la hospitalidad con ellos tendrá su premio. Incluso lo más infimo que se haga por el prójimo, darle un vaso de agua, no quedará sin recompensa.

El que había de venir

11,2-11.

Juan el Bautista se presentó en el desierto de Judea predicando un “bautismo de penitencia para la remisión de los pecados”. Fue un predicador penitencial. Esto ya lo sabe el lector del evangelio. Pero la razón última de su misión estaba en anunciar “al que había de venir”, el que era más fuerte que él y a quien él no era digno de desatar la correa de su sandalia. Juan había tenido ya algún contacto con Jesús. Más aún, según el cuarto evangelio, le había presentado oficialmente como “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo”. No obstante, en la misma mentalidad de Juan, ¿hasta qué punto realizaba Jesús aquello que los judíos esperaban del Mesías? La actividad de Jesús ¿se identificaba con la figura del Mesías tal como el Bautista se lo imaginaba? Hay razones serias para dudarlo y una de ellas la tenemos en la embajada que, desde la prisión, hace llegar a Jesús a través de sus discípulos.

¿Eres el que había de venir? Para nosotros, la expresión indica evidentemente la culminación de todas las esperanzas en la persona del Mesías. Se había convertido en frase técnica para describir el tiempo mesiánico y designaría o bien “el profeta” que había de venir (Deut 18,15) o al Mesías en persona. Los judíos no habían vinculado a esta expresión un significado tan denso, aunque la idea de su venida “en el nombre del Señor” era una convicción generalizada.

Jesús, en su respuesta, se limita a citar la Escritura (Is 35,5-6;

61,1). Una respuesta excesivamente concentrada y que nosotros explicitaríamos así: todas estas cosas estaban anunciadas en el Antiguo Testamento para los días del Mesías; todas estas cosas están siendo realizadas por Jesús; luego, han llegado los días mesiánicos en la persona de Jesús. Efectivamente, él es el que había de venir. Es la conclusión lógica que debía deducir el Bautista.

Por si el texto no tuviese la suficiente claridad Jesús añade: dichoso aquél que no se escandalice de mí. ¿Por qué? Probablemente por el contraste entre lo que se esperaba —mucho más en la línea del sensacionalismo— y lo que veían realizándose en su persona. La advertencia de Jesús está en la línea de la identificación entre su persona y su palabra. La palabra de Jesús no puede separarse de su persona ni la persona de su palabra. Por algo es la Palabra (Jn 1,1). Sólo quien comprende su palabra comprenderá su persona y viceversa. Quien no lo entiende así, permanecerá a oscuras ante el misterio de la persona de Jesús. La razón de escandalizarse de él está en su humildad. ¿Es éste el camino hacia Dios?, ¿un camino de sufrimiento y de cruz? El mismo Pedro se escandalizó y, con su escándalo, escandalizó a Jesús (Mc 8,31ss). El mismo escándalo ante el que sucumbieron sus paisanos de Nazaret (Mc 6,3) y sus mismos discípulos ante la pasión (Mc 14,27); el escándalo de la cruz del que nos habla san Pablo (1 Cor 1,23; Gál 5,1).

Terminada su respuesta, Jesús hace la presentación del Bautista. Cuando salieron al desierto atraídos por su predicación no vieron en él una caña agitada por el viento, es decir, Juan no era de esas personas que se doblegan fácilmente ante amenazas o promesas. Era un hombre íntegro e inflexible ante el mal. El caso de Herodes Antipas lo pone bien de manifiesto (14,1ss). Tampoco se presentó Juan como una figura celeste con atuendo regio al estilo de lo que esperaban los judíos para cuando llegasen los días mesiánicos. Juan era un profeta. Pero un profeta singular. Era el mensajero, el heraldo que había de venir a anunciar la presencia del Mesías y a preparar sus caminos (Mal 3,1). Era el precursor del Mesías. Todo esto quería decir que, efectivamente, había llegado el que tenía que venir. Que había sido inau-

gurada la era mesiánica, el mundo nuevo creado por Dios por su última y definitiva intervención en la historia.

Juan era el precursor del que había de venir. En ser precursor estaba su grandeza y su pequeñez. ¿Cómo explicar que el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que Juan? Por supuesto, que no desde la categoría personal de cada uno. Aquí se nos está diciendo que el reino de Dios pertenece a un nivel distinto al nuestro. Para pertenecer a él, a ese mundo nuevo, el nuevo eón, es necesaria una nueva intervención de Dios en el hombre, una regeneración, un nuevo nacimiento (Jn 3,3ss). Esto nadie, ni el más grande de los hombres —como nos es descrito Juan—, puede lograrlo por sí mismo. Sin embargo, el más pequeño e insignificante a los ojos humanos, en quien se haya realizado este nuevo nacimiento, esta nueva existencia, es mayor que la personalidad más destacada —como era la de Juan.

Violencia del Reino

11,11-15.

Juan era el precursor del que había de venir. En ser precursor del Mesías estaba su grandeza y su pequeñez. ¿Cómo explicar que el más pequeño en el reino de los cielos es más grande que Juan? Por supuesto que no desde la categoría personal de cada uno. Aquí se nos está diciendo que el reino de Dios pertenece a un nivel distinto al nuestro. Para pertenecer a él, a ese mundo nuevo, el nuevo eón, es necesaria una nueva intervención de Dios en el hombre, un nuevo nacimiento, una regeneración (Jn 3,3ss). Esto nadie, ni el más grande de los hombres —como era el caso del Bautista—, puede lograrlo por sí mismo. Sin embargo, el más pequeño e insignificante a los ojos humanos, en quien se haya realizado este nuevo nacimiento, esta nueva existencia, es mayor que la personalidad más destacada —como era el caso de Juan.

Desde los días de Juan el reino de Dios sufre violencia... Esta-

mos ante uno de los textos más difíciles y oscuros de todo el Nuevo Testamento. ¿Por qué sufre violencia el reino de Dios? ¿Quién puede hacer violencia a Dios? ¿Quiénes son los violentos? Los interrogantes podrían multiplicarse sobre todo a medida que nos inclinásemos por una interpretación u otra. ¿Se trata de las exigencias del Reino, que supone una entrega absoluta e incondicional, un alma apasionada? Es cierto que el reino de Dios supone todo esto, pero de todo ello ha hablado ya ampliamente el Maestro y de todo ello ha dejado amplia constancia el evangelista.

Que el hombre pueda hacer violencia a Dios —aunque sea suponiendo una conducta intachable— es la actitud farisaica tan duramente criticada por Jesús. La frase en cuestión tal vez pueda hacerse inteligible desde una sentencia corriente en el judaísmo farisaico: “forzar el fin”. Entre los círculos judíos reinaba la convicción de que el fin podía ser anticipado: “si todos los judíos hiciesen un solo día verdaderamente penitencia, vendría el fin ese mismo día”. Pues bien, esta convicción judía es la que se halla latente en la primera parte de nuestra misteriosa frase: el reino de Dios “había sido forzado” desde los días de Juan hasta ahora. El precursor y sobre todo su Mesías habían hecho actualidad y presencia el reino de Dios. Con ellos había llegado el futuro esperado por los judíos, la nueva era.

Desde el momento en que el reino de Dios “ha sido forzado” o ha hecho su aparición, todos, sin distinción de ninguna clase, se hallan ante sus exigencias, ante el juicio que se dictará teniendo en cuenta la actitud mantenida pro o en contra del Reino. Ya lo había anunciado el Bautista: el hacha está puesta en la raíz del árbol (3,10). Ante la amenaza implícita en la presencia del Reino, ante el peligro del juicio condenatorio, es preciso agarrarse a un clavo ardiendo, hacerse violencia, jugarse la propia vida para no quedar excluido de la vida (ver el comentario a 10,37-42).

Esta interpretación que, por supuesto, no es la única posible, parece confirmada desde las frases siguientes: hasta los días del Bautista no había llegado el Reino; eran la ley y los profetas, que debían prepararlo. Con el Bautista, el Antiguo Testamento

había alcanzado su culminación. A partir de él “el reino de Dios había sido forzado” (recuérdese la interpretación anterior). De hecho Juan el Bautista es el Elías esperado. Partiendo de la profecía de Malaquías (Mal 3,1.23) había surgido la creencia siguiente: Elías aparecerá al fin de los tiempos y pondrá en orden todo lo que existe de desordenado en la relación del hombre con Dios. Jesús afirma que estas esperanzas se habían cumplido en la persona de Juan. Por eso, el que tenga oídos... que oiga. Es necesario prestar atención y tomar muy en serio todo lo anteriormente dicho, porque si Juan es el “Elías que había de venir”, entonces ¿quién es Jesús? Estaba claro: Jesús es “el que había de venir”. Estamos, pues, ante los tiempos últimos y esto significaba mucho, lo significaba todo.

Niños caprichosos

11,16-19.

La parábola tiene su punto de apoyo en el mundo infantil. Entre los niños ocurre con frecuencia no ponerse de acuerdo en sus juegos. Unos quieren jugar a una cosa, otros a otra. El capricho y la terquedad de los niños en sus juegos es el punto esencial de referencia en la parábola. Inmediatamente se pasa a la aplicación de la misma: así es esta generación. Y cuando Jesús utiliza la palabra “generación” lo hace ordinariamente en sentido peyorativo de censura descorazonada, de represión infructuosa e inútil (12,39-42; 23,36; Mc 8,12-38). Si fuésemos a precisar todavía más el sentido de la palabra tendríamos que recurrir a otros lugares del evangelio donde la generación lleva el calificativo de “mala y adúltera” (infiel a la palabra de Dios y sus exigencias).

Jesús retrata en la parábola al pueblo judío que le ha negado la fe. Y de modo especial a los dirigentes cualificados del pueblo, a los especialistas cualificados de la ley. Ellos son los más directamente responsables. De la parábola pudiera deducirse la con-

clusión siguiente: unos que quieren y otros que no quieren jugar. ¿Tiene cada uno de estos grupos un significado especial en la aplicación doctrinal de la parábola? No lo creemos. Se trata, más bien, de rasgos parabólicos que se hallan en función de la enseñanza.

Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado, hemos tocado cantos fúnebres y no os habéis entristecido. ¿Tenemos en estas palabras el retrato del Bautista, que incitaba a la penitencia, y el de Jesús, que invitaba a la alegría? El Maestro alude al Precursor y al Hijo del hombre para poner de relieve el capricho de aquel pueblo. El sentido de la parábola es claro: los judíos siempre rechazan la palabra de Dios, en cualquier forma que les haya sido propuesta. Su comportamiento no es el de héroes sino el de niños tercos y caprichosos. Sentados (v. 11) en el comodín de una religión desfigurada por ellos, y por lo mismo inauténtica, se sentían felices diezmado el anís, la menta y el comino y descuidaban, cobijados bajo el manto de su religiosidad oficial, lo fundamental de la Ley: la justicia, la misericordia, la fe. Sentados en la plaza criticaban la actitud de todos los enviados de Dios: todos aquéllos que no entren por sus caminos y se ajusten a sus planes están lejos del camino de la salvación, incluso el mismo Jesús.

Como ellos, los dirigentes del pueblo, los que viven sentados como señores en la plaza y se arrogan el derecho de elegir las piezas que deben tocarse. Por encima de todos debe prevalecer su criterio, su plusvalía, su capricho. Y al no querer obedecer nunca, quedan excluidos del camino de la salud. Porque nuestra vida fundamentalmente es obediencia. La obediencia de la fe.

Al final de la parábola añade Jesús esta sentencia: “La Sabiduría se acredita por sus obras”. Cuando se habla de la sabiduría en el mundo griego, y también en nuestro mundo, se piensa sencillamente en la ciencia. El mundo de la Biblia piensa de manera distinta. La sabiduría, sin calificativo alguno, es la sabiduría de Dios. Con ella se hace referencia al plan de Dios sobre el mundo y su ejecución a través de los hombres elegidos por él para lograrlo. Este proverbio afirma, por consiguiente, que tanto el Bautista como Jesús son agentes eminentes en la realización

del plan de Dios. Su conducta puede parecer equivocada y ser juzgada como tal por los dirigentes del pueblo judío, pero sus obras demuestran que están en la línea de la verdad y que, por tanto, los equivocados son ellos. Por otra parte sabemos —y lo repite frecuentemente el Nuevo Testamento— que Jesús es la sabiduría de Dios. La obra salvadora que llevó a cabo en el mundo demuestra que aquéllos que le rechazaron no tenían razón.

Llamada a la conversión

11,20-24.

La medida de la responsabilidad es el don que la hace posible. A mayor don, mayor responsabilidad. La pequeña historia recogida en esta sección es una ilustración práctica de estas afirmaciones. La actividad de Jesús en Galilea estuvo principalmente centrada en las ciudades en torno al mar de Genesaret. Corozain, al norte del Tiberiades, tierra adentro, aparece mencionada únicamente aquí. Por el contrario se hace mención frecuente de Betsaida. Pero la ciudad de mayor permanencia de Jesús fue, sin duda, Cafarnaum. Mateo la llama “su ciudad” (9,1) y según Marcos Jesús tenía allí una casa (Mc 2,1). Diríamos que incluso el orden por el que aparecen en el relato evangélico tiene importancia: en el orden de menor a mayor actividad de Jesús en ellas: Corozain, Betsaida, Cafarnaum. Ya hemos dicho que Corozain es mencionada únicamente en este lugar y que Cafarnaum fue el lugar de mayor permanencia de Jesús durante su actividad galilea.

También el orden en el contrapunto es intencionado: Tiro y Sidón eran ciudades paganas que son mencionadas juntas como acreedoras de la ira divina (Is 23; Am 1,9-10) y Sodoma había pasado a la historia bíblica como la ciudad pecadora por excelencia.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, la lección del texto evangélico es clara: a mayor actividad de Jesús en cada una de

aquellas ciudades, mayor responsabilidad. Fueron invitadas a la penitencia y no respondieron a la llamada. Serán, pues, juzgadas con mayor severidad que las ciudades mencionadas en el contrapunto de la comparación. Estas hubiesen respondido a la llamada a la conversión si hubiesen presenciado los milagros que Jesús realizó en aquellas.

En nuestro texto se habla de los milagros de Jesús en forma genérica. No se especifica cuáles en concreto fueron hechos en las citadas ciudades. Mejor así. Porque esto nos lleva a una consideración, también genérica, de los milagros de Jesús. Son exponente de la acción del Espíritu, de la victoria sobre Satanás, de la misericordia de Dios, que invita siempre al extraviado a volver a la casa paterna. Obras que son predicación-palabra al mismo tiempo. Obras-palabra que impulsarían a la penitencia a las ciudades más impías. La responsabilidad mayor recae sobre Cafarnaum, por la razón que ya hemos apuntado: en Cafarnaum estuvo más tiempo presente, físicamente presente, el reino de los cielos, por la mayor permanencia de Jesús en ella. ¿Fue acaso esto mismo motivo de su orgullo? En todo caso es descrita con las palabras de Isaías (Is 14,13-15) refiriéndose a la ciudad de Babilonia. El mensaje de Jesús destruye toda clase de privilegios. Se sitúa en el terreno personal de llamada-respuesta. Es la respuesta personal a su palabra la que decide la pertenencia o exclusión de su Reino.

La revelación del Padre

11,25-30 (11,25-27/11,28-30).

Meteoro procedente del cielo joánico. Así ha sido llamada esta sección de Mateo. Y no faltan razones muy serias que justifican el que se la haya bautizado así. En ella es descrito el misterio de la filiación de Jesús, Hijo de Dios, de su relación con el Padre, con la terminología y profundidad que son peculiares del cuarto evangelio. Incluso se ha dicho que esta pericopa, origina-

riamente, no perteneció al evangelio de Mateo sino al de Juan. Estas afirmaciones sólo en parte son aceptables.

La revelación de la paternidad divina, de que Dios es Padre, sobre todo de Jesús y, a través de él, de los creyentes, constituye el centro de gravedad más acusado de la predicación de Jesús (ver el comentario a 6,7-15). En la paternidad divina se halla resumido cuanto puede decirse de la relación de Dios con los hombres. En la filiación divina se halla resumido cuanto puede decirse de la relación del hombre con Dios. Es el mejor resumen del evangelio. Desde este punto de vista no era necesario que Mateo recurriese a Juan. Ambas tradiciones —la sinóptica y la joánica— dependen en este punto de la tradición y predicación más original.

La pericopa se halla estructurada en tres partes: a) acción de gracias al Padre por la revelación recibida; b) contenido de dicha revelación; c) invitación y llamada. Un esquema que no es nuevo. Se halla calcado en el mismo en que nos es presentada la Sabiduría (Eclo 51). La primera parte del esquema, la acción de gracias, tiene como punto de referencia el rechazo que los escribas y fariseos habían hecho de la palabra de Jesús. Eran los doctos de la época, particularmente los escribas, los profesionales de la Ley. El misterio del Reino no es accesible a esta clase de sabiduría humana. La acción de gracias significa en este caso concreto la aceptación del plan o designio de Dios. Y este plan no puede ser aceptado más que por aquéllos que se presentan ante Dios conscientes de su vaciedad y pequeñez, con la pobreza sustantiva que caracteriza al ser humano, con la actitud de humildad y “desesperada” búsqueda de algo o Alguien que sea capaz de llenar la propia vida. Características que, por lo demás, pueden darse en la gente docta, en los doctores de la Ley, como lo demuestra el caso de Nicodemo (Jn 3,1ss). Dios no admite que el hombre entre en petulante competencia con él. La auto-suficiencia será el obstáculo mayor para que el misterio de Dios se abra a ellos. El plan de Dios puede ser aceptado o rechazado por el hombre, pero no puede ser discutido.

La segunda parte del esquema habla de Jesús como el único revelador del Padre. Y lo hace utilizando las categorías de “co-

nocimiento” y “revelación”. La revelación de Dios, incluso en el grado del misticismo, era descrita en las religiones de la época —particularmente en aquéllas que habían sido influenciadas por la corriente de la gnosis— con estas categorías. Se hablaba de un conocimiento superior de Dios que, mediante determinados ritos, introducía al hombre en el mundo de lo divino. En el judaísmo se hablaba también de este conocimiento de Dios. Pero se afirmaba que Dios únicamente podía ser conocido por aquéllos que él había elegido. En definitiva, era el pueblo elegido el único conocedor de Dios. Dios le había entregado su propia revelación.

Jesús se presenta a sí mismo como el revelador del Padre, la plenitud de la revelación. Y esto es posible y se justifica desde su peculiar relación con el Padre, por su vida de intimidad con él desde toda la eternidad. El evangelio de Juan lo dice con mayor claridad: “hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio”, “lo que ha visto y oído (el que viene de arriba) eso testifica”, “el que Dios ha enviado, habla las palabras de Dios”, “el Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas” (Jn 3,11.30ss).

La invitación-llamada está contenida en la tercera parte del esquema apuntado más arriba. La imagen del “yugo” perteneció, en primer lugar, a la relación “esclavo-señor”. Después se aplicó a la relación “discípulo-maestro”. Las alianzas humanas, y también la divina, se expresaban con las categorías de sumisión y obediencia. Cada maestro tenía un “yugo” que imponer a sus discípulos. Pero el yugo de Cristo es más suave que el que imponen otros maestros. El texto hace referencia, en primer lugar, al yugo de la ley de Moisés, particularmente duro en su aplicación por los escribas. Este yugo se imponía a todo judío piadoso. San Pedro lo calificará de “yugo insoportable” (He 12,10) y Jesús lanza duras inectivas contra los escribas por haber impuesto un fardo tan pesado a los hombres (23,4).

Mateo ha hablado ya ampliamente de las tremendas exigencias de Jesús. ¿Cómo puede afirmarse que su yugo es suave y su carga ligera? Jesús inculca al hombre el espíritu de la Ley, liberándolo de la esclavitud de la misma; manda que pidamos al

Padre y nos da la garantía de ser escuchados por él; promete el Espíritu que viene en ayuda de nuestra flaqueza. Finalmente, él mismo se presenta como manso y humilde de corazón. Su yugo nada tiene que ver con la opresión, precisamente porque él viene al hombre con humildad (21,5), por el camino de la suprema humillación para hacerse uno de nosotros (Fil 2,5ss) revolucionando las estructuras, sobre todo, de la autoridad.

El señor del sábado

12,1-8.

En la vida de Jesús, los debates con los dirigentes judíos tuvieron gran importancia. Hubo un necesario enfrentamiento con los especialistas de la ley (los escribas) y con los laicos piosos (los fariseos) por cuestiones que hoy, en el mejor de los casos, nos parecen pueriles. La religión debe ser liberadora del hombre. Pero aquellos dirigentes religiosos la habían hecho esclavizadora. Era el yugo insostenible del que hablamos en la sección anterior. Jesús, que vino a liberar al hombre, necesariamente tenía que enfrentarse con aquéllos que lo esclavizaban, con el agravante de hacerlo en nombre de Dios y de su ley.

El descanso del sábado fue, en sus orígenes, una ley humanitaria (lo que el hombre de hoy ha descubierto en el fin de semana, aunque éste prescinda de demasiada frecuencia del descanso del espíritu). De una ley humanitaria, al servicio del hombre, los intérpretes judíos la habían convertido en institución sagrada, la más sagrada de todas; una institución no al servicio del hombre sino para ser servida por el hombre. Cuando Jesús declaró —afirmación que recoge únicamente Marcos— que “el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27) su afirmación sonó a blasfemia. Nadie había tenido la osadía de hacer una afirmación tan escandalosa.

El descanso mandado en sábado había sido regulado tan pormenorizadamente que estaban contados hasta los pasos que

podían darse (He 1,12, “el camino del sábado” es lo que estaba permitido andar en dicho día). La escena que motiva la presente discusión es bien significativa. ¿Quién consideraría trabajo arrancar unas espigas al cruzar los sembrados para entretenerse comiendo los granos? La respuesta de Jesús ridiculiza aquella mentalidad y, al mismo tiempo, demuestra sus pretensiones mesiánicas.

¿No habéis leído...? Era una fórmula técnica utilizada en las discusiones. En primer lugar, dice Jesús, la ley del sábado no es algo absoluto. Tiene limitaciones esenciales impuestas por diversas causas: a) *la necesidad humana*, que está por encima de la ley del sábado, como lo demuestra el caso de David y sus hombres; b) *la necesidad cultural*, el trabajo que debían realizar los sacerdotes en el templo; incluso el segundo día de la Pascua debían segar una gavilla para poder cumplir con el ritual de la fiesta.

En todo caso, la mentalidad farisaica sobre el sábado —eran los fariseos los que más urgían su observancia— proporciona a Jesús la ocasión para presentarse como el señor del sábado. ¿Quién podía violar sin pecado el sábado? Únicamente el señor del sábado, el Mesías, el que viene del cielo, aquel que debía traer el mundo nuevo que Dios establecería en la tierra. El Mesías tendría este poder, como está ya indicado en el Antiguo Testamento: si el rey David pudo hacer en sábado lo que el relato nos cuenta, ¡cuánto más el Rey por excelencia, descendiente de David!

Jesús es mayor que el templo. También era blasfemia la frase. Más grande que el templo únicamente era Dios, que lo habitaba. La pretensión de Jesús resulta clara. Pero si se sitúa por encima del templo es para poder continuar la línea de argumentación requerida por el texto: la acción de David, que era muy inferior al templo, queda justificada por la necesidad humana en que se encontraba el rey; ahora bien, él, que es mayor que el templo, ¿no podía disponer del sábado?

Finalmente, Jesús remite a sus oponentes a un texto de la Escritura (Os 6,6). No manifiesta con estas palabras una actitud hostil al templo, el culto o los sacrificios. La cita de la Escritura

es aducida para establecer una jerarquización de valores en las cosas: más importante que el descanso sabático o los sacrificios ofrecidos en el templo es la misericordia para con el necesitado, el hambriento (12,1). Y esto no por puro humanitarismo; es la voluntad de Dios.

Esperanza de las naciones

12,14-21.

La escena fue provocada por una curación realizada por Jesús en sábado. El legalismo judío, para salvar la santidad del sábado, había llegado a extremos ridículos. No se podía siquiera curar a un hombre en sábado. Se podía, en cambio, prestar ayuda a los animales que la necesitasen. Claro que desde su punto de vista era lógica esta postura, ya que, en este terreno, se había llegado a afirmar que el hombre había sido creado por y para el sábado, para santificar ese día santo. Jesús pensaba de manera muy distinta. Lo más importante siempre es el hombre. Todo debe estar a su servicio, incluso el sábado (Mc 2,27).

Actitud escandalosa de Jesús que, en aquella ocasión, casi le cuesta la vida. ¡Le hubiesen matado para cumplir la ley! Jesús se retira para conjurar el peligro, pero sigue actuando. Llevando a cabo su obra liberadora del hombre. Únicamente pide a los que han sido beneficiarios de su poder y misericordia que no lo delaten. Jesús impone silencio a aquellos que han recibido sus beneficios. ¿Por qué?

En el evangelio de Marcos esta imposición de silencio es explicada desde el célebre "secreto mesiánico". Mateo nos ofrece un punto de vista distinto. Jesús quiere pasar desapercibido por dos razones: a) quiere evitar, por ahora, las controversias con los fariseos en las que necesariamente tenía que exponer las razones de su actuación que, a su vez, eran inseparables de su pretensión mesiánica. Esto provocaba indignación y persecución. Una razón de prudencia aconsejaba, por el momento, evitar estos enfrentamientos directos.

b) La segunda razón es teológica. Jesús es el siervo de Dios por excelencia y, como tal, quiere actuar secretamente. Esto explica que sea aducido aquí el texto de Isaías (Is 41,4): no hará ostentación en las plazas públicas (v. 19), apoyará a los débiles y buscará a los pródigos (v. 20). Lo mismo que el siervo de Yahveh, Jesús concederá su justicia a todos, incluso a los paganos (vv. 18,21). En Jesús se cumplen las esperanzas judías que habían sido vinculadas al siervo de Yahveh. Jesús es el siervo de Dios que vivió oculto, en el misterio, cuya vida estuvo determinada por su muerte-resurrección, por razón de su plena solidaridad con el hombre al que venía a salvar.

Petición de una señal

12,38-42.

Existe un racionalismo religioso. Nuestro texto es un buen argumento de esta realidad paradójica. Se pretende llegar a la fe apoyándose en sensacionalismos y hechos extraordinarios. En otra ocasión la petición de un signo se halla precisada todavía más: le piden a Jesús un signo del cielo (16,1). La petición de signos para creer era una de las posturas que más indignó a Jesús: "si no veis signos y milagros no creéis" (Jn 4,48).

La "generación" que así se manifiesta es "mala y adúltera", es decir, falta gravemente a la fidelidad debida a su Dios y a la confianza en su palabra. Porque la fe, en última instancia, no descansa en obras extraordinarias sino en la aceptación de la palabra de Dios. Esta "generación" es el pueblo de Israel, que vivió siempre exigiendo obras y signos extraordinarios a su Dios. Cuando no veía milagros dudaba de su palabra.

Jesús no accede a su petición. El signo ofrecido equivale a la negación de lo que ellos pedían. De hecho, Jesús, según la versión de Marcos, les niega toda señal (Mc 8,11). Cuando Mateo recurre al signo de Jonás hace prácticamente lo mismo. Porque, ¿qué signo podía ser el del Hijo del hombre muriendo y resucitando?, ¿quién comprendería este signo? Un signo que única-

mente puede ser comprendido desde la fe, que era precisamente lo que no tenían aquéllos que lo pedían.

La mención de Jonás y de la reina del Mediodía tiene particular significado en la pluma de Mateo. El libro de Jonás —muy popular entre los judíos— es en el Antiguo Testamento como la parábola del hijo pródigo en el Nuevo. Contiene una esperanza y una advertencia. Porque la predicación de Jonás fue atendida por los ninivitas, que eran paganos —el hijo pródigo que regresaba a casa—, e hicieron penitencia. El centro de gravedad está en que Ninive era una ciudad pagana y, sin embargo, aceptó la palabra de Dios y se convirtió. La advertencia no podía ser más clara: el evangelio sería ofrecido a los paganos. Pero los responsables eran los judíos por haber rechazado la palabra de Dios. No tenían ningún derecho a quejarse (ellos son como el hijo mayor de la parábola del hijo pródigo, que se siente con todos los derechos y exigencias en la casa paterna, negándose a recibir al hermano que regresa). Los paganos hicieron penitencia por la predicación de Jonás. Los judíos se niegan a escuchar a Jesús, que es mucho más que Jonás.

La segunda lección se la dará la reina del Mediodía, que visitó a Salomón para disfrutar de su sabiduría (1Re 10). Y ellos se niegan a escuchar a Jesús, que es mucho más que Salomón, porque es la misma sabiduría y palabra de Dios. Aquí está aquél del que hablaron la ley y los profetas; aquél que predica la penitencia con mayor urgencia que todos los profetas, porque Dios se ha acercado al hombre en su persona; aquél que invita a la alegría y a disfrutar de la presencia del Reino. Es el Mesías, el Rey y el Profeta. No hay otro signo que sea distinto de su persona.

La familia de Jesús

12,46-50.

Desconocemos cuál fue exactamente la relación de Jesús con su familia. Por la información de Marcos sabemos (Mc 3,21)

que los suyos, sus familiares, tampoco creían en él. Más aún, pensaban que no estaba en su sano juicio e intentaron llevarse a casa. Mateo ha prescindido de esta información de Marcos. Era demasiado fuerte y escandalosa para sus lectores. Nos ofrece, en cambio, esta escena que tiene su paralelo en Marcos (Mc 3,31-35).

Jesús es el revelador del Padre, su misma Palabra. Su misión estaba, por tanto, determinada por su servicio exclusivo a la palabra de Dios y sus exigencias. En repetidas ocasiones rechazó la presión que quería hacerse sobre él para que actuase en distinto sentido (Mc 1,36ss). El había hablado con absoluta claridad de las exigencias duras que su discipulado imponía. Dejar, a veces, hasta lo más querido, renunciar a la propia familia (10,21.35ss) por el reino de los cielos. En esta escena nos es presentada una ilustración práctica de las exigencias de Jesús en su propia persona. El corrió la misma suerte que había anunciado para sus discipulos. Tuvo que renunciar y separarse de la propia familia, donde tampoco encontró comprensión. El, que había dicho que el discipulo no puede tener la pretensión de ser más que su Maestro, vivió anticipadamente en su propia carne el sacrificio de renunciar a la propia familia.

La vida de Jesús estuvo determinada por una entrega absoluta e incondicional a la voluntad del Padre: “al entrar en este mundo dije... heme aquí que vengo para hacer tu voluntad” (Heb 10,5ss). Quien quiera pertenecer a su familia, ser su verdadero discipulo (vv. 48-49), debe seguirle (16,24; Jn 15,14), aprender de él (11,29), entrar por el mismo camino de renuncia y sacrificio que él recorrió (10,38-39; 16,23). Pero las renunciaciones y sacrificios no son exigidos por sí mismos. Tienen una finalidad muy alta, la más grande y maravillosa que el hombre ni siquiera podría soñar: Jesús considera como “suyos” a aquéllos que le sigan por este camino. Son sus familiares y no se avergüenza de llamarlos “hermanos” (Heb 2,11). La familia de Jesús la constituyen aquéllos que cumplen la voluntad del Padre.

El sembrador

13,1-23 (13,1-9/13,10-17/13,16-17/13,18-23).

La parábola del sembrador habla de los obstáculos con que tropieza el reino de Dios en su desarrollo terreno. El sembrador de la parábola tira a voleo su semilla. Parte de ella cae en el camino o, más bien, en las sendas hechas por los transeúntes desde la recogida de la última cosecha. Otra parte cae entre abrojos. Al sembrador no le importa mucho porque, acto seguido, pasará el arado que cultivará las sendas endurecidas y arrancará las espinas y malas yerbas que haya en el campo. El terreno "rocoso", no simplemente pedregoso, se halla cubierto de una capa tenue de tierra que dificulta la apreciación de la verdadera clase del mismo.

Con la sementera nace la esperanza, aunque se malogre una parte de la semilla. El parabolista pudo haber mencionado otras múltiples causas que hacen incierta toda labor de sementera. A pesar de todo, el labrador se arriesga y sabe esperar. La parte de semilla perdida, ¿no se halla ampliamente compensada por la otra que llega a dar un 30, un 60 y hasta un 100 por uno?

Las cifras son fantásticas, parabólicas. Una buena cosecha en Palestina no suele exceder el 10 por uno. Entre las descripciones poéticas que hace el Antiguo Testamento sobre el tiempo de la salud figura la asombrosa fecundidad del terreno. Y los rabinos de la época de Jesús describían también los tiempos mesiánicos aludiendo a una producción fantástica de la tierra, que evocaba los días del paraíso. Cristo utilizó la misma imagen. Y hace recaer el acento parabólico no en la semilla que se pierde, sino en la gran cosecha que se logra y que supera todo cálculo previsible. Lo mismo ocurre con el reino de Dios. Sus comienzos no son halagüeños pero, por tratarse de una sementera divina, se logrará una gran cosecha.

El sembrador de la Palabra tropezaba con una serie de dificultades que parecían ahogar toda humana esperanza: superficialidad indiferente de los oyentes (Mc 6,5-6), su positiva adversidad frente al Reino (Mc 3,6), su inconstancia ante las exigencias de la fe (Jn 6,60).

La *interpretación* de la parábola —probablemente posterior a la misma— pone de relieve las dificultades con que tropieza la Palabra. Se desplaza el acento parabólico. Ya no es la gran cosecha lograda lo que se pone en primer plano, sino la semilla perdida. El fruto se halla condicionado por las disposiciones y actitud humana ante la Palabra. Fructifica en proporción directa a la calidad del terreno, a las diversas disposiciones de los oyentes.

La parábola expone la verdadera naturaleza del Reino. Los tres obstáculos que encuentra para que la semilla alcance su periodo de madurez significan simplemente que una parte más o menos grande de la semilla se pierde. A pesar de todo, el labrador logra una gran cosecha: el reino de Dios se establece en la tierra con un éxito desproporcionado a sus comienzos humildes y adversos. A pesar del fracaso aparente del Reino, de la predicación y del mensaje cristianos, el poder de Dios logrará que la esperanza del sembrador se vea colmada con abundante cosecha. ¿Dónde? Esto dependerá de las disposiciones de los oyentes de la Palabra.

Finalmente, a modo de apéndice, digamos algo sobre *la finalidad de las parábolas*, ya que, en nuestro texto, aparecen esas palabras casi escandalosas de Jesús: ¿utilizó las parábolas para que no le entendiesen? Ha habido dos teorías que se han hecho clásicas para explicar estas duras palabras: teoría de *la justicia*: la parábola oculta la verdad para castigar la infidelidad del pueblo que ha rechazado la palabra de Dios cuando le era expuesta con toda claridad. Esta teoría va en contra de la naturaleza de las parábolas y en contra de la misión de Jesús. Teoría de *la misericordia*: la parábola no habla con claridad. Jesús recurre a ellas para mitigar la culpabilidad de los que no creían. Teoría injustificada desde las parábolas mismas, que son suficientemente claras. Además, en otras ocasiones, Jesús hablaba no sólo con claridad sino hasta con crudeza.

Para resolver el problema hay que contar con los elementos siguientes: a) el texto está fuera de lugar (lo demuestra el hecho elemental de ser preguntado Jesús por "las" parábolas, cuando en realidad no ha expuesto más que una); b) la expresión se

refería originariamente a toda la enseñanza de Jesús, ya que el término “parábola”, *marshal* en hebreo, puede significar tanto parábola como misterio, sentencia, enigma, proverbio, enseñanza; c) esta diversidad de significados hizo que, al traducir la palabra *marshal* al griego, y después a las demás lenguas, se convirtiese en “parábola”; d) el texto se halla traducido defectuosamente y reconstruyéndolo en su forma original aramea tendríamos lo siguiente: “a vosotros os ha sido dado a conocer *el misterio* del reino de Dios, pero a los de fuera todo les resulta *misterioso*”. A continuación viene la partícula final “para que”; pero esta partícula puede ser, además de final, consecutiva y entonces traduciríamos así: “de modo que se cumple la palabra de la Escritura” (a continuación viene la vida del profeta Isaías Is 6,9-10). Quedan, por tanto, las últimas palabras, las más “escandalosas”: “no sea que se conviertan...” Tendríamos aquí latente o subyacente la partícula aramea *dilema*, que, además de los sentidos “para que no”, “no sea que”, tiene también este otro “sea, pues, que...” y en este sentido debe ser entendida aquí.

La conclusión que parece imponerse hoy es que la traducción del célebre y torturante texto debe ser la siguiente: “a vosotros os ha dado Dios a conocer el misterio del Reino; para los que están fuera todo es misterioso, de modo que (como está escrito) miran y no ven, oyen y no entienden; que se conviertan, pues, y Dios les perdonará”. La solución de los que están fuera no es desesperada. Todavía tienen una oportunidad: que se conviertan.

Cizaña, mostaza y levadura

13,24-43 (13,24-30/13,31-35/13,36-43).

Un nuevo ejemplo de sementera divina. Tenemos varias parábolas que recurren a esta misma imagen para enseñarnos cómo envía Dios su palabra a los hombres. Lo característico de ésta es que, juntamente con el sembrador divino, nos asegura la existencia del sembrador del mal.

La mención de la noche y el sueño de los criados tiene por objeto explicar la acción del sembrador de la cizaña. Durante el día le hubiese sido imposible hacerlo sin ser descubierto. Cuando llegue el tiempo de la siega —no antes, para no arrancar también el trigo— el dueño dirá a los segadores: “coged primero la cizaña y atadla en haces para ser quemada”. Esta orden no impone a los segadores la obligación de segar primero la cizaña y después el trigo. Cuando el segador meta la hoz en el trigo, cortará también la cizaña. Entonces la separará del trigo y la atará en haces para ser quemada.

La enseñanza fundamental de la *parábola* es clara, aun prescindiendo de la explicación de la misma —que es de la pluma del evangelista. Por eso, es necesario separar la parábola de su explicación. El acento principal de la enseñanza parabólica recae en la presencia del sembrador del mal junto al sembrador de la buena semilla. Donde siembra Dios, siembra también Satanás. La parábola pretende prevenirnos contra todo falso optimismo. El mal y el bien coexisten incluso dentro de la Iglesia. Y la separación entre lo bueno y lo malo tendrá lugar sólo en el momento de la siega. La siega se había convertido en la imagen clásica del juicio final (9,37; Mc 4,29; Jn 4,35). Ese día llegará puntualmente. Tampoco el Hijo del hombre se retrasará. Pero el hombre no puede adelantar ese momento. Toda prisa inconside-rada y excesiva por adelantarlo debe ser refrenada.

La parábola pretende retener un espíritu de excesivo celo e intolerancia en la instauración del reino de Dios en toda su pureza. Sin las impurezas inherentes al Reino por su misma naturaleza. Esta intención parabólica parece reflejar el espíritu excesivamente inquieto de la naciente Iglesia.

En la *explicación* de la parábola el acento se ha desplazado. En lugar de la convivencia necesaria del trigo y la cizaña hasta el día de la siega, el acento recae en la distinta suerte de los buenos y los malos.

La parábola contesta el interrogante siguiente: ¿por qué hay malos cristianos en la Iglesia? Da dos razones: al mismo tiempo que Dios, siembra Satanás. Además, la selección se la ha reservado Dios. ¿Se ofrece un tiempo a los malos para la conversión?

Por supuesto (aunque este aspecto no entre dentro de la intención del evangelista en esta ocasión). La convivencia con los malos no debe ser causa de pesimismo: la suerte última hace recobrar ánimos en medio de la dificultad.

Las otras dos parábolas, la mostaza y la levadura, son gemelas. Transmiten la misma enseñanza. En ambas el centro de gravedad está en la desproporción existente entre unos comienzos casi imperceptibles y el desarrollo extraordinario, *desproporcionado*, que se logra. Así ocurre con el reino de Dios, con su palabra. Algo apenas perceptible y que tiene tal eficacia interna, que allí donde prende logra efectos verdaderamente sorprendentes e inexplicables. Un grano apenas perceptible, como el de la mostaza, se desarrolla en una planta que llega a alcanzar una altura de hasta tres o cuatro metros en los alrededores de Jericó. Un poco de levadura hace fermentar la cantidad de harina que proporciona comida a más de 100 personas. La fuerza intensiva y extensiva del reino de Dios es tal que llega a transformar toda la vida del hombre.

El tesoro, la perla y la red

13,44-52 (13,44-45/13,44-46).

El *tesoro* y la *perla* son parábolas gemelas, cuyo sentido expondremos conjuntamente. La primera tiene como protagonista a un obrero del campo palestinese que, al encontrar un tesoro, quiere quedarse con él, pero por la vía legal. Quiere comprar el campo porque, según la ley judía, así se convertía en el señor del suelo y del subsuelo. Por todos los medios quiere poseer el tesoro hallado, aun a costa de vender o renunciar a todo lo demás. Todo carece de importancia en comparación con aquel tesoro.

El protagonista de la segunda parábola es un mercader de perlas. Para los orientales no existía cosa más preciosa y apreciada que las perlas. Cuando el mercader de la parábola encuen-

tra una perla de excepcional valor vende cuanto posee para comprarla. Todo cuanto tiene carece de importancia en comparación con aquella perla.

Los dos protagonistas venden cuanto tienen para adquirir el tesoro y la perla respectivamente. De este denominador común ha querido deducirse que la enseñanza fundamental de las parábolas debe verse en la entrega incondicional que el Reino exige. Esto, sin embargo, no se pretende en primera línea en estas parábolas. Las palabras decisivas para orientarnos en la interpretación doctrinal de su mensaje son las siguientes: *llenos de alegría* (v. 44). La alegría extraordinaria que conmueve al hombre ante el sensacional hallazgo. Alegría que lanza al hombre a la posesión de un bien ante el cual todos los demás pierden categoría y valor. Ninguno de sus esfuerzos y renunciadas le parecerán excesivos.

Todo palidece ante el valor del Reino cuando ha sido descubierto en plenitud. Nada puede compararse con él: la buena nueva fascina al hombre que la descubre. Por nada del mundo quiere perderlo. Como el jornalero que encuentra un tesoro o el mercader de perlas que se tropieza con una de excepcional valor. Ninguno de los dos compra para vender de nuevo o especular con lo comprado. Han encontrado algo que llena su vida y le da sentido. Así ocurre con el hallazgo del Reino. Sólo desde él la vida adquiere sentido.

La parábola de *la red* echada en el mar describe una escena arrancada de la vida diaria del mar de Galilea. La red echada en el mar se ha llenado de peces. La sacan a tierra y comienza la selección. El centro de gravedad de la parábola no está tanto en la red como en *la selección* que se hace después de la pesca, —una selección que tiene escaso fundamento en la realidad, ya que, prácticamente, todos los peces del mar de Galilea son comestibles; este rasgo ha sido introducido por el parabolista para orientarnos en la dirección en que debemos buscar la enseñanza.

La parábola de la red es eminentemente escatológica. Describe las realidades que tendrán lugar en los últimos días, en el último día. Antes no es posible la selección. Malos y buenos tienen

que convivir o coexistir hasta el fin (la parábola está en la misma línea que la de la cizaña). La convivencia o coexistencia tienen que durar hasta el fin. Como los peces de todas clases están juntos en la red hasta que llega la selección.

También en el reino de Dios hay una última fase: la de la selección. Solamente entonces se manifestará con absoluta claridad la verdadera comunidad de los hijos de Dios, libre de la esclavitud, libre de todo lo malo, libre de lo aparentemente bueno, libre de los que parecían creer, libre de los que confesaban a Cristo con sus labios teniendo el corazón muy lejos de él, libre de los puritanismos farisaicos que no encajan en el espíritu del cristianismo y se aprovechan de él. Y cuantos no pertenezcan a la verdadera comunidad de los hijos de Dios, quedarán excluidos de la vida, correrán la misma suerte que los peces de los que nos habla la parábola.

El verdadero apóstol

13,47-53.

Esta sección reproduce la parábola de la red echada en el mar. El comentario correspondiente lo hicimos en la sección anterior. En ésta nos centramos en una imagen parabólica con la que se cierra este tercer discurso del evangelio de Mateo, cuyo centro lo constituye el reino de los cielos.

El discípulo del Reino —quien ha descubierto el tesoro escondido en el campo o se ha tropezado con la perla más preciosa que pudiera imaginar— no puede permanecer inactivo. Su excepcional alegría debe transparentarse a través de su vida realizada en plenitud. El bien tiende por su misma naturaleza a comunicarse. De la misma naturaleza del Reino nace la necesidad del trabajo apostólico. Lo afirma Jesús en una comparación bastante conocida aunque, en general, torpemente interpretada: “así todo escriba instruido en la doctrina del reino de los cielos es como el amo de casa que, de su tesoro, saca lo nuevo y lo viejo”.

El texto evangélico que acabamos de citar debería leerse, más bien, de este modo: “todo escriba que se ha hecho discípulo del reino de los cielos” (en lugar de “instruido” en el reino de los cielos). Y la palabra “escriba” debe ampliarse a todo aquél que —viniendo del judaísmo, del conocimiento de la ley— acepta la doctrina del Reino. A sus conocimientos antiguos añadirá los nuevos. Mateo, sin embargo, ha invertido el orden. Menciona, en primer lugar, lo nuevo y, después, lo viejo. El orden es, sin duda, intencionado. Mateo pretende establecer siempre la relación estrecha entre lo nuevo (la manifestación mesiánica de Jesús y su enseñanza) y lo viejo (las promesas del Antiguo Testamento).

El nuevo discípulo del Reino puede ser comparado con un dueño de casa, bien acomodado, que abre su bien provista despensa no sólo para dar a conocer sus provisiones sino para hacer partícipes de ellas a sus huéspedes. Lo nuevo que posee es el conocimiento del misterio del Reino, la vida misma del Reino, el evangelio. Lo antiguo hace referencia al Antiguo Testamento, que contiene también la revelación divina. Y esta acumulación de riquezas no debe servirle solamente a él. Porque los discípulos son llamados para ser dispensadores de los misterios de Dios (1Cor 4,1). Los discípulos deben enseñar a otros el camino del Reino, introducirles en él.

Incredulidad en Nazaret

13,54-58.

La presentación “oficial” de Jesús en la sinagoga de su pueblo, en Nazaret, fue un fracaso. De la sorpresa inicial ante su enseñanza llegan hasta el escándalo. Y su incredulidad cierra las posibilidades a la palabra e incluso al milagro.

Nuestro relato es paralelo al de Marcos (Mc 6,1-6), del que depende. Mateo introduce dos cambios: a) en lugar de llamar a Jesús “el carpintero”, le presenta como “hijo del carpintero”.

Tal vez pretende con ello “dignificar” a Jesús afirmando que, desde el momento en que comenzó a predicar, dejó de ser un profesional de la madera; b) suaviza la frase de Marcos, “no pudo hacer allí ningún milagro”, diciendo “no pudo hacer allí *muchos* milagros...” Esta diferencia entre los evangelistas se justifica teniendo en cuenta puntos de vista diferentes. Marcos recoge la mentalidad, generalizada en la Biblia, según la cual Dios se halla próximo a los que le invocan y, por tanto, su envío únicamente puede actuar donde encuentra fe. Para Mateo esto sería condicionar excesivamente el poder de Cristo: él puede realizar milagros independientemente de los condicionamientos que el hombre pueda imponer.

La frase más significativa de toda la pericopa es la siguiente: *se escandalizaban de él*. Con ella nos introduce el evangelista en el misterio de Jesús. La actitud de los nazaretanos es representativa de todos aquéllos que intentan comprender a Jesús partiendo únicamente de lo que puede saberse sobre él: de nuestro mismo pueblo, hijo del carpintero, conocemos a su familia, no ha estado en la Universidad... Desde todas las posibilidades y facetas humanas intentar explicar el misterio de Jesús, lleva a un callejón sin salida. Lo que aquí se afirma de los de su pueblo, se ha dicho ya de los “suyos” —que le tuvieron por loco (Mc 3,21; ver el comentario a 12,46-50), se afirma de los discípulos, lo afirmará Pablo al hablar del escándalo de la cruz (Mc 14,27.29; 1 Cor 1,23). Jesús fue incomprendido y despreciado (Is 50,6; Mt 27,27-31.39-44; Heb 12,2). No hubiese corrido mejor suerte de haberse quedado en el simple nivel de los profetas. El profeta lleva en su misma entraña la incompreensión. ¡Cuánto más tratándose del Profeta (Deut 18,15) que, además, es el siervo de Yahveh! Pero también aquí habría que aducir la sentencia de Jesús: “la Sabiduría se acredita por sus obras” (11,19; ver el comentario a 11,16-19).

Decapitación del Bautista

14,1-12.

La narración que nos ofrece Mateo sobre el martirio del Bautista es más sobria que la de Marcos. El ha prescindido de algunos detalles que no interesaban para su finalidad. Por ejemplo, prescinde del detalle de la estima que Herodes tenía de Juan, cuya opinión pedía en muchas ocasiones.

La escena se enraiza en la historia datando el suceso en los días de Herodes. Se trata de Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, y cuya jurisdicción comprendía únicamente todo el norte de Palestina: Galilea y Perea. En la jurisdicción de Herodes Antipas se desarrolló la vida de Jesús mientras vivió en Galilea, antes de encaminarse a Judea. Con absoluta correspondencia a lo ocurrido en la historia, Mateo le llama tetrarca. Marcos, sin embargo, le da el título de *rey*. Probablemente así era designado por el pueblo.

La decapitación del Bautista se explica teniendo en cuenta su intransigencia moral y recia personalidad, que no se amedrentaba ante nada ni ante nadie a la hora de denunciar la inmoralidad. Juan no era precisamente una “caña que se dobla a cualquier impulso del viento” (11,7). La presencia y actividad de Jesús —en la misma línea del Bautista— despertó en Herodes Antipas su conciencia de culpabilidad. Mateo nos ha hablado ya de su encarcelamiento (4,12). Ahora aprovecha para contarnos el final de su historia.

Según la presentación que Jesús había hecho del Bautista (11,5ss) Juan era un profeta cualificado, el profeta-precursor del Mesías. Como tal profeta su vida estaba inseparablemente unida al sufrimiento, al rechazo, a la muerte (23,29ss.37; Lc 13,33). Este es precisamente el aspecto que interesa a Mateo. Encaja esta narración dentro del cuadro de la vida de Jesús para poner de relieve, ya desde ahora, que el camino del Bautista será el mismo que tenga que recorrer también Jesús. Esto lo afirmará explícitamente más tarde (17,2). Juan es decapitado por defender, con absoluta intransigencia, la inviolabilidad de los manda-

mientos de Dios: el adulterio de Herodes va en contra de la voluntad de Dios. Jesús pondrá igualmente de relieve esta inviolabilidad de los mandamientos de Dios. Recordemos a este respecto las célebres antitesis (5,21ss). Jesús fue odiado, perseguido y eliminado porque denunciaba la malicia de los dirigentes de su pueblo: el mundo lo odia porque testifica que sus obras son malas (Jn 7,7). La misma suerte corrieron los profetas que vivieron antes de él y los discípulos que le seguirán (5,12; 10,17ss.34ss).

La relación entre el Bautista y Jesús la acentúa Mateo con la frase conclusiva del relato: decapitado Juan, sus discípulos lo sepultaron —asi termina Marcos su relato— “y fueron a comunicar la noticia a Jesús”, *añade* Mateo. Las relaciones entre los discípulos de Jesús y los del Bautista nos son conocidas sólo parcialmente. En principio no parecen haber sido muy cordiales, ya que cada grupo siguió trabajando y consiguiendo adeptos independientemente del otro (He 19,1ss). Tal vez durante la vida de ambos maestros, del Bautista y de Jesús, fuesen más cordiales. En todo caso, la intención de Mateo, con su última afirmación, parece ser clara: los discípulos del Bautista tienen que ir a Jesús. Sólo en él encontrarán la plenitud, a aquél a favor del cual había dado testimonio su maestro, de quien había dicho que era superior a él, que bautizaría con el Espíritu, que era el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo...

Multiplicación de los panes

14,13-21.

En esta narración oímos el eco del Antiguo Testamento y de las esperanzas mesiánicas. Los libros de los Reyes nos cuentan historias semejantes: el pan o la harina se multiplicó en tiempos del profeta Elías (1Re 17,9-16) y también en los de Eliseo, gracias a la palabra de Yahveh, que dice: “comerán y sobrarán” (2 Re 4,42). Entre los bienes mesiánicos figuraba la esperanza

de un pan milagroso que saciaría el hambre del pueblo como en tiempos de Moisés. A ello alude el cuarto evangelio cuando dice: “no fue Moisés quien os dio el pan del cielo; mi Padre os dará el verdadero pan del cielo” (Jn 6,32).

La multiplicación de los panes realizada por Jesús pretende poner de relieve que han llegado los días mesiánicos. El Mesías debía dar respuesta a todas las necesidades humanas. Por eso, no bastaba narrar milagros de curación. Son incluidos en el evangelio también aquéllos que presentan a Jesús como Señor frente a las necesidades externas, pero no menos urgentes del hombre: el hambre. Su señorío se extiende también sobre ella; aunque el esfuerzo humano necesario para remediarla entre dentro del marco establecido por Dios en su providencia.

Los evangelios, por otra parte, han dado un singular relieve a las comidas de Jesús. Y sus narraciones se han ido cargando de un denso contenido teológico. Aquellas comidas eran el signo del pan imperecedero, del pan vivo y que da la vida. El pan ordinario se convierte en flecha indicadora del pan eucarístico. La referencia a este pan no puede ser más clara en nuestro texto: las palabras de Jesús, “tomó los panes, levantó los ojos al cielo, los bendijo y partiéndolos...” son prácticamente las mismas de la institución de la eucaristía (26,26-27). En la intención de Mateo es claro que un pan hace referencia al otro. Jesús es el pan verdadero que satisface todas las necesidades humanas.

Como acabamos de ver, la escena tiene una densa carga litúrgica. Lo ponen también de relieve las palabras introductorias de esta historia, que, a primera vista, parecen absolutamente intrascendentes. Es la única vez que Mateo nos habla de este retiro de Jesús (que, según la narración de Marcos, era su costumbre habitual). Este retiro de Jesús a un lugar solitario tiene, para Mateo, un interés cultural: Jesús sale del retiro para curar a los enfermos y alimentar milagrosamente al pueblo, después de lo cual volverá a retirarse para orar (14,23). ¿No tendremos aquí una alusión a las funciones del sumo sacerdote judío que salía de lo oculto, del Santo de los Santos, para bendecir al pueblo? (Lev 16). Jesús aparece así como el sumo sacerdote de la nueva alianza que bendice, cura y alimenta a su pueblo.

Finalmente, en la comunidad escatológica, la que surgió como consecuencia de la presencia del Mesías, desaparecería toda enfermedad y toda necesidad. Nuestro relato alude a esta nueva comunidad creada por Jesús. De hecho Jesús curó a los enfermos y satisfizo el hambre de los necesitados.

Señor del mar

14,22-36 (14,22-33/14,32-41).

Jesús marcha sobre las aguas como Señor del mar. Así nuestra historia se halla en estrecha relación con la anterior. En la multiplicación de los panes, Jesús se había dado a conocer como el Mesías a la muchedumbre. Caminando sobre el mar, al estilo de una teofanía o cristofanía, Jesús se revela a los discípulos que le reconocen como el Hijo de Dios. Se da incluso el paso importante que va, desde el Mesías, a la confesión del Hijo de Dios. Un notable progreso en la fe. Al lector del evangelio de Mateo no debe sorprenderle esta confesión de fe de los discípulos. Nuestro evangelista ha afirmado la filiación divina de Jesús explícita o implícitamente en otras ocasiones: la voz que se dejó oír desde el cielo con ocasión de su bautismo, la historia de las tentaciones, la confesión de los espíritus malos e, implícitamente, cuando se habla de la filiación divina de los discípulos (5,9.16.45.48), que deriva de la de Jesús (6,9).

Pudiéramos tener la impresión de que este milagro tiene como finalidad única la demostración de la divinidad de Cristo. En otra ocasión (ver el comentario a 8,1-4) dijimos que los milagros evangélicos no tienen esa finalidad. También en nuestro caso, el milagro es predicación y anuncio del evangelio, porque es provocado por la necesidad en que se ven los discípulos. Como consecuencia de haberla remediado Jesús de forma tan milagrosa surge el reconocimiento de Jesús como el Hijo de Dios.

Dijimos que nuestra historia tiene aspecto de teofanía. En el Antiguo Testamento, aunque sea en textos poéticos, se describe

la soberanía de Yahveh recurriendo también al dominio que tiene sobre las olas del mar "...por el mar fue tu camino, por las grandes olas tu sendero" (Sal 77,20), "...camina sobre las alturas del mar" (Job 9,8). La marcha de Jesús sobre las aguas le coloca al mismo nivel en que era puesto Yahveh en el Antiguo Testamento. Habla por sí misma de la divinidad de Cristo. Pero nuestra historia pone de relieve al mismo tiempo una peculiaridad singular: este Hijo de Dios recurre con frecuencia a la oración; en la que pasa largas horas: "subió al monte para orar. *Entrada ya la noche...*" Exactamente es lo que recoge la fe cristiana al confesarlo verdadero Dios y verdadero hombre. Con necesidad de recurrir con frecuencia a la oración, como todo mortal, y dando el ejemplo de su necesidad para el hombre.

La segunda gran lección de nuestra pericopa gira en torno a la figura de Pedro. Quiere poner a prueba la palabra de Jesús, que ya se les ha presentado en su categoría divina con la frase "Yo soy", "...si eres tú..." La fe de Pedro busca su apoyo más en el milagro que en la palabra de Jesús. Fe, por tanto, muy imperfecta, porque la verdadera fe se halla determinada por una apertura total a Dios y una confianza absoluta en su palabra, aun en las necesidades más extremas de la vida. La fe imperfecta ("hombres de poca fe") es precisamente aquella que se acepta como consecuencia de algo extraordinario y milagroso. Ante las fuerzas de las olas Pedro dudó. Una duda que equivale a falta de fe, falta de confianza en la palabra de Dios o de Jesús, como en el caso presente (no debió dudar de la palabra de Jesús). Pedro comienza a caminar hacia Jesús (v. 29) y, sin embargo, la violencia del viento y de las olas le hace dudar y comienza a hundirse (v. 30). Dos rasgos que parecen excluirse: caminar hacia Jesús y hundirse. La paradoja se resuelve diciendo que, desde que comenzó la duda, dejó de caminar hacia Jesús.

La actitud de Pedro es verdaderamente paradigmática. En ella se personifica y simboliza todo caminar hacia Jesús. Un caminar que no está exento de duda (28,17; Rom 14,1.23) porque, junto a la certeza y seguridad absolutas que la palabra de Dios garantiza, está el riesgo de salir de uno mismo hacia lo que no vemos. Sólo una fe perfecta, como la de Abraham —que

salió de su tierra hacia lo desconocido, fiándose exclusivamente en la palabra de Dios—, supera el riesgo humano en la seguridad divina. El riesgo de la fe está precisamente en que a nuestros pies les falta la arena, como en las grandes resacas... y entonces nos vemos suspendidos en el vacío. Entonces el único grito apropiado es el lanzado por Pedro: “Señor, sálvame”. Acudir a Jesús convencidos de lo que significa y realiza su nombre: “salvador” (1,21).

Escándalo farisaico

15,1-2.10-14

Los fariseos y escribas buscaban pelea. La pregunta que hacen a Jesús sobre la conducta de sus discípulos —por qué no se lavaban las manos antes de comer— era una acusación contra él, que permitía y enseñaba tales cosas. Por supuesto que este “lavarse las manos” no estaba motivado por razones de higiene. Eran exigencias de la pureza ritual. Unas exigencias que, en sentido estricto, sólo obligaban a los sacerdotes y que estaban justificadas desde las prescripciones de la ley sobre la pureza (Lev 22,1-16). A los laicos no les obligaba; pero la casuística farisaica había ampliado también a ellos la obligatoriedad de esta prescripción.

La cuestión de la pureza o impureza de los alimentos la resuelve Jesús estableciendo un principio que comprende dos partes: a) “lo que entra por la boca no mancha al hombre”. Alude a todas las prohibiciones rituales y legales en materia de alimentos. Una serie de prohibiciones que había servido para esclavizar al hombre en materia de alimentación: alimentos puros e impuros, animales puros e impuros... Esta parte negativa del principio aducido por Jesús libera al hombre de toda esta serie de esclavitudes anulando unas leyes que ya no pueden tener vigencia. b) “Lo que mancha al hombre es lo que sale de su boca”. Al hablar de la “boca” entiende Jesús los pensamientos y

movimientos del corazón que, para los orientales, son también palabras.

Esto resultaba incomprendible para el hombre antiguo, para quien sólo lo exterior podía impurificar. Las palabras de Jesús descubren así un mundo nuevo en el que se habla de la pureza-impureza del corazón. El nuevo principio exige la limpieza del corazón, que mereció la dedicación de una bienaventuranza (ver el comentario a 5,1-12, en el lugar correspondiente).

Este nuevo principio sobre la pureza produjo el escándalo farisaico, que Jesús en modo alguno quiso evitar. Tampoco podía porque, en el nuevo principio iba, implícitamente al menos, el anuncio de un nuevo orden de cosas instaurado por el evangelio. Era la liberación para el hombre en un terreno que hoy podemos considerar insignificante y hasta pueril, pero que estaba situado en el contexto antiguo de cosas que Jesús proclamaba como caducado. Y esto sí que era importante. Valía la pena, aunque produjese el inevitable escándalo farisaico.

La mujer cananea

15,21-28.

Esta mujer es conocida también con el nombre de “sirofenicia”. Así la llama Marcos (Mc 7,24-30). Con ello indica su procedencia: una mujer siria cuya nacionalidad era Tiro. Mateo utiliza un nombre más arcaico al llamarla “cananea”. Desde el punto de vista del contenido ambos coinciden. Porque su interés al presentar en escena esta mujer es afirmar que era *pagana, no judía*. En el Antiguo Testamento Tiro y Sidón designan la tierra de los paganos (esto justificaría la presentación de Marcos). También según el Antiguo Testamento, Canaán era el país pagano (esto justificaría la presentación de Mateo).

Literariamente la escena está construida sobre el esquema de petición-negación en un “crescendo” que, partiendo del silencio (Jesús no contesta a la primera intervención de aquella mujer),

continúa por la indicación de la limitación de la misión de Jesús a los judíos y alcanza su culminación estableciendo la distinción brutal entre los hijos y los perros.

La escena pretende ofrecernos la actitud de Jesús frente a los paganos. Para comprenderla resulta interesante la comparación entre la narración de Marcos y la de Mateo. Ambos coinciden en que la misión de Jesús durante su ministerio terreno se limitó al pueblo judío. Ambos coinciden en que Jesús, en este caso, realizó una excepción. Mateo, sin embargo, nos da la razón por la cual hizo Jesús esta excepción. Y la razón es la fe grande de aquella mujer (lo cual es omitido por Marcos). Entonces resulta que la excepción no es propiamente una excepción. Estamos, más bien, ante un principio general: los no judíos tienen los mismos privilegios, que ellos creían poseer en exclusiva, con tal de que tengan fe suficiente. Se repite aquí el caso del centurión romano (8,5-10): “no he hallado fe tan grande en Israel”. Un principio que servirá para establecer las condiciones de pertenencia al nuevo pueblo de Dios. En lugar de “condiciones” habría que ponerlo en singular, ya que la condición única es la fe. La Iglesia descubrió desde muy pronto este principio y comenzó a aplicarlo (como lo hizo el apóstol Pablo en los primeros capítulos de la carta a los Romanos).

La cananea se dirige a Jesús con el mismo título mesiánico que era dado al futuro “rey de Israel”: “hijo de David”. Y la petición “ten piedad de mi” es la que suena constantemente en los Salmos y sigue siendo utilizada con mucha frecuencia en el culto cristiano. Es una oración de petición que arranca de una fe profunda en que Dios, en este caso Jesús, puede hacer lo que se le pide, y de una confianza ilimitada en que lo hará. La fe es el distintivo esencial del cristiano. Una fe que recibe lo que quiere, porque lo que quiere es la voluntad de Dios. La *lucha* que esta mujer mantiene con Jesús, que la rechaza una y otra vez, resulta paradigmática. Está en la línea de lo mandado por Jesús: “pedid... buscad... llamad...” Esto es lo que define sustantivamente al hombre. De ahí la necesidad de “luchar” con Dios en el terreno de una oración perseverante. La cananea obtuvo lo que pedía porque se mantuvo en esta actitud de esencial pobreza. Ante ella

aparece la palabra de Dios: “...recibiréis, ...hallaréis, ...se os abrirá” (7,7). Tres aspectos que definen a Dios (como los tres anteriores habían definido al hombre). Dios y el hombre puestos frente a frente y haciendo cada uno lo que le es propio.

Segunda multiplicación de los panes

15,29-37 (15,29-31).

Nuestro relato comprende dos partes: un sumario sobre los milagros de curación realizados por Jesús y la narración de la segunda multiplicación de los panes. Ambas cosas llaman la atención. Mateo nos ha ofrecido ya sumarios de este tipo en los capítulos dedicados a la presentación del Mesías de los hechos (cap. 8-9; ver en particular 8,16-18; 9,35-36). También nos ha contado ya una multiplicación del pan (14,13-21). ¿Por qué esta insistencia en repetir la misma clase de sucesos?

El punto de partida para poder contestar satisfactoriamente este interrogante lo constituye la sección anterior: la actitud de Jesús frente a los paganos, los no judíos, que se hallan personificados en la mujer cananea. Dicho con otras palabras, estas dos escenas: el sumario sobre las curaciones y la segunda multiplicación de los panes, tienen distintos destinatarios que las anteriormente referidas por Mateo. Jesús actúa ahora con los gentiles y a su favor. Por eso el sumario se concluye con las palabras siguientes: *alabaron al Dios de Israel*.

Jesús se halla en un monte. El monte significa un lugar de soledad y, al mismo tiempo, el lugar de la proximidad y revelación de Dios. Tanto Moisés como Elías (la Ley y los profetas) recibieron la revelación de Dios en un monte (Ex 19,3,20; 34,4; 1Re 19,8). Jesús promulgó la carta magna del reino de los cielos en un monte (cap. 5-7: el sermón del monte). En esta escena se presenta Jesús como el revelador del Padre también para los paganos. También a ellos se les anuncia que ha llegado la plenitud de los tiempos. Ahora bien, cuando llegase esa plenitud de

los tiempos, debía desaparecer toda enfermedad y dolencia inseparables de la vida humana y que son incompatibles con la perfección de la nueva era inaugurada por Jesús con el reino de Dios. Por eso son mencionadas las tres enfermedades principales (tal como lo pensaban en la época): cojos, sordos, ciegos. En los tiempos mesiánicos, todo esto desaparecería (Is 35,5-6; Mt 11,5). Jesús es el Mesías y las obras que realiza demuestran que ha llegado la plenitud de los tiempos, los tiempos últimos. Así el presente sumario resulta ser algo funcional. Debe significar que las esperanzas se han cumplido. Nace una nueva época de la cual ha desaparecido toda enfermedad y necesidad... la época de la comunidad escatológica (ver el comentario a 14,13-21).

La segunda multiplicación de los panes está en la misma línea. Una vez que el Mesías ha eliminado todos los obstáculos, dolor y enfermedad, tiene lugar el banquete mesiánico al que todos son invitados, también los paganos. Por eso, esta segunda multiplicación de los panes está en relación íntima con el sumario anterior.

¿Hubo en realidad una segunda multiplicación de los panes? Mateo y Marcos nos cuentan efectivamente dos narraciones en las que nos son presentados dos sucesos distintos (al menos así parecen). Lucas sólo conoce una multiplicación y lo mismo le ocurre al cuarto evangelio. (Sin embargo la narración de Juan se halla influenciada por detalles recogidos de ambas narraciones, la de Mateo y la de Marcos). Nos inclinamos a pensar que sólo hubo una multiplicación de panes. La segunda, tanto en el evangelio de Mateo como en el de Marcos, es un duplicado. La razón por la cual han duplicado la escena ya la hemos apuntado.

La duplicación de esta escena podría explicarse más explícitamente así: Mateo nos ha referido una primera multiplicación en la Galilea de los judíos, (14,13-21); esta segunda se realiza en la Galilea de los gentiles (4,15). En aquélla, con las sobras se llenan doce cestos, y el número alude a los doce apóstoles, representantes de las doce tribus de Israel, y que desde ahora lo serán del nuevo pueblo de Dios. En ésta se llenan siete cestos, y el número aludiría a los siete diáconos que, en el libro de los Hechos,

deben ampliar la misión de los apóstoles atendiendo a los paganos. En aquélla, fueron saciados cinco mil hombres; en ésta sólo cuatro mil. Tal vez porque el número de los paganos convertidos al cristianismo era, por entonces, menor que el de los judíos. Estamos en el terreno de la hipótesis. En todo caso, nos encontramos ante un caso en el que la enseñanza es clara: “me da lástima —tengo compasión— de esta gente... no quiero que desfallezcan”. El evangelio está abierto para todos gracias a la misericordia de Cristo, que no excluye a nadie del festín de bodas que ha preparado, a no ser que alguien se excluya de él.

Confesión de Pedro

16,13-23 (16,13-19/16,13-18/16,13-20/16,13-23/16,13-17).

¿Quién es éste a quien obedecen el viento y el mar? ¿Quién es Jesús? Jesús pregunta qué opinión tienen los hombres de él. Sin embargo, habla del Hijo del hombre. La identificación entre Jesús y el Hijo del hombre no puede ser más clara. El interrogante abierto en tiempos de Jesús sigue igualmente abierto en nuestros días. Porque la respuesta al mismo puede darse, en última instancia, desde dos únicos puntos de vista: el punto de vista de los hombres, la apreciación humana sobre este personaje de la historia, y el punto de vista de Dios, el de la revelación y el conocimiento sobrenatural. Estas dos únicas posibilidades se hallan acentuadas en el texto en la contraposición clara e intencionada entre lo que piensan “los hombres” y lo que pensáis “vosotros”.

El relativo éxito que había tenido Jesús en Galilea hizo reavivar las esperanzas. ¿Quién era? Lo normal era que se pensase en alguna de las figuras extraordinarias que, según la tradición o leyenda judías, debían volver antes de hacer su aparición el Mesías. El Bautista, con su atuendo y predicación penitencial, con sus exigencias de conversión había causado profunda impresión en el pueblo. Jesús podía ser como la reencarnación

del Bautista. Podría ser también Elías, Jeremías o cualquiera de los profetas. Esta era la opinión de la época. Hasta este nivel, de reconocer en Jesús a un profeta, una personalidad extraordinaria, no es difícil llegar. En la valoración de la persona de Jesús hecha a través y a lo largo de la historia todos, prácticamente, han llegado a reconocerlo en este nivel.

¿Vuestra opinión? Pedro personifica la confesión cristiana de la fe; el Mesías, el Hijo de Dios. Pero esta confesión cristiana “no procede de la carne ni de la sangre”, es decir, no es posible llegar a ella a través de la lógica y raciocinio humanos. Se hace posible únicamente gracias a la revelación del Padre.

Pedro, que ha personificado esta confesión cristiana de la fe, se convierte a continuación en protagonista de una promesa formal de Jesús: será la roca sobre la que Jesús edifique su iglesia. Mateo nos había anticipado ya que Simón sería llamado Pedro (4,19). La promesa de Jesús se hace en un juego de palabras solamente perceptible en la lengua aramea, hablada por Jesús (Pedro, en griego *Petros*, en arameo *Kephas*; el juego sería el siguiente: tú eres *Kephas* y sobre esta *Kephas*...).

A Pedro, y a sus sucesores, se le concede una misión única en la Iglesia. Al presentarla bajo la imagen de un edificio o una construcción, es lógico hablar de cimiento o fundamento. La construcción se edifica partiendo de los cimientos y el cimiento, una vez colocado, debe quedar ahí para que el edificio no se venga abajo. Por supuesto que estamos hablando del cimiento o fundamento visible. El invisible no puede ser otro que el mismo Cristo. Lo afirma terminantemente el apóstol Pablo (1 Cor 3,10-12). El fundamento invisible —Cristo resucitado— y el visible —la cátedra de Pedro— son la mejor y única garantía de la indefectibilidad de la iglesia a través de los tiempos y en medio del mar embravecido.

El poder especial de Pedro se expresa con dos metáforas: la de *las llaves*, que simboliza la autoridad sobre la casa, y la de *atar y desatar*, que simboliza lo prohibido y permitido.

En cuanto a la autenticidad de estas palabras hoy prácticamente todos coinciden en afirmarla. Un interrogante que, a otro nivel, podría abrirse es si el evangelista Mateo reproduce exacta-

mente lo ocurrido en aquel momento histórico de la confesión de Pedro o el texto supone un enriquecimiento y profundización del misterio de Jesús y de la iglesia a la luz de la resurrección y de las primeras experiencias del cristianismo naciente. Porque, de hecho, es Mateo el único que habla con esta claridad y profundidad. La confesión de Pedro en la narración de Marcos no va más allá de reconocer en Jesús al Mesías (Mc 8,29), que es muy distinto a confesarlo Hijo de Dios. Y silencia lo relativo a la promesa hecha a Pedro. Lo mismo hace Lucas (Lc 9,20). Y el cuarto evangelio refiere también una confesión de fe en labios de Pedro, aunque en distintas circunstancias (Jn 6,67-69), pero Juan va por caminos completamente distintos, como es habitual en él.

Pasión y cruz

16,21-27 (16,24-27).

Esta pequeña sección tiene dos centros de interés: Jesús y sus discípulos. Los dos frentes se hallan cobijados bajo el mismo denominador común: pasión-cruz. Con la misma contrapartida: resurrección-vida. La escena sigue inmediatamente a la confesión de Pedro. La promesa de Cristo podía ser mal interpretada en el sentido de un señorío y dominio al estilo del que ejercen los dominadores de este mundo. La reacción de Pedro ante el anuncio de la pasión nos da pie para pensar que su concepción del reino de Dios era demasiado rastrera, en desacuerdo con el pensamiento de Jesús. Las cosas debían quedar claras para que los discípulos de Cristo no se llamasen a engaño.

Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios, *tiene que* subir a Jerusalén, *tiene que* sufrir. El Hijo del hombre *tiene que* subir a Jerusalén y padecer, morir y resucitar. Todo ello desde la libertad más profunda de quien no huye ante un destino adverso, que conoce de antemano, y desde la implacable necesidad de un “tiene que”, que traduce el misterio de una voluntad superior, la del Padre.

Jesús se manifiesta como el Mesías, pero un Mesías doliente, encarnación perfecta del siervo de Yahveh: abrumado por el dolor, horrorizado por el sufrimiento, desfigurado por los padecimientos, despreciado por su aspecto quebrantado. Sabiendo, por otra parte, que este destino es pasajero, que será el vencedor de todo lo que le ha vencido, incluida la muerte.

Pedro no comprende: "Dios no lo quiera, Señor; no te ocurri-
rá eso". Se han ensayado distintas traducciones de las palabras de Pedro. El texto griego se presta para ello. El sentido, no obstante, parece ser el siguiente: Dios será compasivo contigo. No tiene nada contra ti. No puede permitir que te ocurra eso. Las palabras de Pedro manifiestan la rebeldía y la repugnancia contra el sufrimiento del justo, del inocente. La misma rebeldía y repugnancia que constituyen el centro de gravedad del libro de Job y de muchos Salmos. La reacción de Jesús es la misma que tuvo en el momento de las tentaciones: "apártate de mí, Satanás, eres escándalo para mí". Sencillamente porque le estaría incitando a separarse de Dios y de su voluntad.

La misma suerte que el Maestro deben correr los discípulos. Las sentencias que vienen a continuación lo ponen de relieve. La fidelidad total en el seguimiento de Cristo implica frecuentemente dificultades y hasta persecuciones. Aceptar el discipulado cristiano sin condiciones, con todas las implicaciones que lleva consigo, es cargar con la cruz. Se trata de discípulos de un hombre que murió en la cruz. Si los discípulos no pueden aspirar a ser más que el Maestro deben estar dispuestos a lo mismo (ver el comentario a 10,24-33).

Sigue el proverbio paradójico de entregar o perder la vida y encontrarla de nuevo. El juego de palabras está justificado desde el doble sentido que tiene la palabra "vida". Se habla de entregar o perder la vida corporal —se presuponen las persecuciones e incluso el martirio— para hallar o afianzarse en la vida "espiritual". El discípulo de Jesús no se pertenece, pertenece a la familia de Jesús (ver el comentario a 10,24-32). Le ha entregado la vida. Pero esta entrega de la vida ha sido hecha al autor de la vida. Entonces la vida "corporal" entregada adquiere toda su dimensión en la vida eterna, en la vida de aquél a quien nos

hemos entregado. Por el contrario, aferrarse a la vida "corporal" saliéndose de la esfera de la vida inextinguible, significa entrar en el círculo inexorable de la muerte.

¿Existe algo que pueda ser comparado con el valor de la vida? La vida es el supremo bien. Debe ser la vida la que determina y condiciona el valor de las cosas. Luchar por ellas no tiene sentido si peligra la vida misma. ¿Para qué servirán después? (Lc 12,16-21: la parábola del rico insensato). El hombre con vocación de almacenista no tiene razón de ser a los ojos de Dios. Toda ganancia, por cuantiosa que sea, es un mal negocio si el hombre se auto-destruye con ella. En el momento último, cuando el hombre se encuentre con el Hijo del hombre, no constará lo que tiene o tuvo sino lo que es e hizo. Será éste el baremo a la hora de la retribución. Las obras siguen al hombre como prolongación suya que son, las cosas quedan atrás como adherencias que fueron.

Presencia del Reino

16,24-28.

Los discípulos deben correr la misma suerte que el Maestro. Las sentencias sobre la necesidad de cargar la cruz y entregar la vida lo ponen de relieve. La fidelidad total en el seguimiento de Cristo implica frecuentemente dificultades y hasta persecuciones. Aceptar el discipulado cristiano sin condiciones, con todas las implicaciones que lleva consigo, es cargar con la cruz. Se trata de los discípulos de un hombre que murió en la cruz. Si los discípulos no pueden aspirar a ser más que el Maestro deben estar dispuestos a lo mismo (ver el comentario a 10,24-33).

El proverbio que habla de la necesidad de entregar la vida para poseerla y de la pérdida de quien la guarda para poseerla, está en la misma línea. Se habla de entregar o perder la vida "corporal" —se presuponen las persecuciones e incluso el martirio— para hallar o afianzarse en la vida espiritual. El discípulo de

Jesús no se pertenece, pertenece a la familia de Jesús (ver el comentario a 10,24-33). Le ha entregado la vida. Pero esta entrega de la vida ha sido hecha al autor de la vida. Entonces la vida “corporal” entregada adquiere toda la dimensión de la vida eterna. Por el contrario, aferrarse a la vida “corporal” saliéndose de la esfera de la vida inextinguible, significa entrar en el círculo inexorable de la muerte.

El discurso sobre el verdadero discipulado (cap. 10) habla constantemente de exigencias, renunciaciones, incluso de entregar la vida, por razones de fidelidad al Maestro. Tiene que haber una buena razón para que el hombre se decida ante un programa como éste. Y esta razón, para que exista la proporción debida entre lo entregado y lo que se recibe, tiene que estar al nivel de la vida misma. La vida es el supremo valor. Debe ser la vida la que determina y condiciona el valor de las cosas. Luchar por ellas no tiene sentido si peligran la vida misma. ¿Para qué servirán después? (Lc 12,16-21). El hombre con vocación de almacenista no tiene valor ni sentido a los ojos de Dios. Toda ganancia, por cuantiosa que sea, es un mal negocio si el hombre se auto-destruye con ella. En el momento último, cuando el hombre se enfrenta con el Hijo del hombre, no constará lo que tiene o tuvo sino lo que es e hizo. Este será el baremo a la hora de la retribución. Las obras siguen al hombre como prolongación suya que son. Los bienes quedan atrás, como adherencias que fueron. La entrega de la vida únicamente puede justificarse por la vida.

La frase conclusiva de estas sentencias ha creado y sigue creando problemas. La venida del Hijo del hombre en su gloria tiene un primer sentido de referencia al juicio final, tanto en la enseñanza de Jesús como en el judaísmo contemporáneo. ¿Quiere decir Jesús que el juicio final estaría tan próximo que alguno de los presentes no habría muerto cuando tuviese lugar? En caso afirmativo, Jesús se habría equivocado. Pensamos que el principio de interpretación de este pasaje dudoso —no hablamos de solución porque no creemos que exista, al menos una solución satisfactoria— debe verse en la relación del Hijo del hombre con el Reino. ¿Cómo vino el Hijo del hombre en su reino?

Una interpretación muy generalizada ve esta venida del Hijo

del hombre en su reino en la destrucción de Jerusalén por Roma el año 70 de nuestra era. Este acontecimiento sería como el juicio final del antiguo pueblo de Dios. Pero esta posibilidad no es la única. Una venida del Hijo del hombre en su gloria tuvo lugar en el momento de la resurrección. Precisamente el reino comienza a establecerse desde ella. Sin ella no hubiese sido posible. Y esta venida no la vieron todos los presentes, no porque muchos hubiesen muerto ya —esto sería forzar demasiado el texto— sino porque no es visible sino a los ojos de la fe. Otra venida importante del Hijo del hombre en su reino tuvo lugar con la instalación y configuración de la iglesia, del evangelio que se iba abriendo paso más allá de las fronteras judías. Sin duda que muchos de los allí presentes fueron testigos de ello.

Finalmente digamos que, según la predicación de Jesús, el reino no se limita ni mucho menos a una realidad que aparecerá en el futuro (ésta era la concepción específicamente judía). Este aspecto de futuridad pertenece a la fase de consumación del reino. Mientras llega esa fase ha habido y habrá momentos importantes que pueden calificarse de venidas del Hijo del hombre en su reino. Esto sin contar —pero dándolas por supuesto— las experiencias de la venida del reino a nivel individual.

La transfiguración

17,1-9.

El relato de la transfiguración resulta absolutamente incomprensible desde un historicismo literalista. Lo mandaríamos inevitablemente al campo de la fantasía o de la leyenda. Lo principal aquí es la teología y el mensaje contenido en la narración. Teología y mensaje que han utilizado como vehículo de expresión una serie de creencias procedentes del mundo judío. Entre ellas es preciso enumerar la aparición de Moisés y Elías, la voz oída desde la nube, el resplandor y la gloria. Una serie de detalles funcionales puestos al servicio de la finalidad perseguida por

el evangelista: todo lo esperado para el futuro se ha hecho realidad en el presente, en la persona de Jesús.

Esta finalidad del evangelista se pone de relieve con los cambios que son introducidos en los relatos en relación a las creencias judías mencionadas: a) Moisés y Elías aparecen simplemente hablando con Jesús, no preparando la nueva comunidad de Yahveh mediante su predicación y milagros (como lo hacía la especulación judía, al hacer entrar en escena a estas dos figuras del Antiguo Testamento); b) La nube no cubre a todo el pueblo, sino sólo a los discípulos y las figuras celestes; c) la luz que transfigura a Jesús no es una manifestación masiva (al estilo de las manifestaciones de Yahveh); se centra en él e intenta presentarlo como el salvador de su pueblo y el juez de los incrédulos; en lugar de una manifestación a todo el pueblo, aquí se limita a los tres que pertenecían al círculo de los íntimos de Jesús.

El centro de gravedad de la narración recae en la afirmación siguiente: el transfigurado es la presencia de Dios entre los hombres. Los detalles mencionados son como otros tantos rasgos parabólicos que deben poner de relieve esa enseñanza fundamental. La consecuencia ineludible que de esta presencia de Dios entre los hombres se deduce, se halla expresada en la voz del cielo: ...“escuchadle”. ¿Se acentúa la relación “discípulo-Maestro? Por supuesto. Pero la intención del evangelista va más allá: la palabra de este Maestro es la última que Dios tenía que decir a los hombres (esto se hace comprensible desde los rasgos anteriormente mencionados). Y esta palabra oída por los tres “íntimos” debe ir comunicándose y transmitiéndose a los demás. Ha surgido “el profeta” semejante a Moisés (Deut 18,15) a quien es preciso escuchar. La diferencia en relación con los acontecimientos del pasado es también significativa: allí Moisés hablaba al pueblo, aquí “el Profeta” habla a los tres discípulos representativos del nuevo pueblo de Dios que debe surgir desde su predicación.

Jesús es el Maestro que habla y enseña a sus discípulos. Pero, al mismo tiempo, es el Señor divino, penetrado por la luz de Dios y envuelto en la nube (signos de la presencia divina). Una realidad única con dos formas de existencia, la humana y la divi-

na (posteriormente el magisterio y la teología lo formularán hablando de una persona y dos naturalezas). Nuestro relato, más primario y adecuado, presenta la unión de esas dos formas de existencia recurriendo a la transformación o penetración de lo humano por lo divino y a la afirmación de la voz celeste: “éste es mi Hijo muy amado”. El encanto y valor insuperables (desde luego no superados por ninguna de las descripciones teológicas posteriores) del relato está en la presentación extraordinaria que hace del protagonista: Jesús, que aparece normalmente en el evangelio como el hombre manifiesto y el Señor oculto, aquí es presentado como el Señor manifiesto y el hombre oculto. Dios quiso recorrer el velo tras el cual se esconde el misterio de Jesús. Los discípulos caen en tierra ante él. Es la actitud de adoración ante el Señor. Y el temor surge del pensamiento de estar ante Dios; un temor que es superado gracias a la presencia y la palabra de Jesús: “no temáis”.

Elías y el Bautista

17,10-13.

En conexión directa con el relato de la transfiguración, esta pequeña sección recoge tres temas importantes: relación entre la transfiguración y la resurrección, relación entre Elías y el Bautista, relación entre el sufrimiento de Elías y el del Hijo del hombre.

Se prohíbe a los discípulos contar aquella visión hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos. ¿Por qué se establece la relación entre la transfiguración y la resurrección? La prohibición fue hecha cuando los discípulos bajaban del monte. Como es sabido, el monte, en el lenguaje bíblico, es el lugar de la revelación: allí la tuvieron Moisés y Elías. En el monte de la transfiguración, los discípulos han recibido una revelación. Dios recorrió ante ellos el velo del misterio de Jesús. Pero este misterio, en realidad, sólo resulta explicable desde la resurrección, que

constituyó a Jesús en Señor (He 2,36). La transfiguración es un anticipo de la resurrección y sólo comprensible desde ella. El hecho pascual proyectó la luz requerida para entender el misterio de Jesús y cuanto había ocurrido en su vida antes de aquel momento. El hecho pascual abrió la inteligencia a los discípulos. Fue a partir de ese momento cuando “comenzaron a decirselo a los demás”, cuando comenzó la predicación propiamente dicha.

La cuestión planteada por los discípulos acerca de Elías se halla justificada por lo que precede. Se han cumplido las esperanzas mesiánicas, pero ¿cómo ha sido esto posible sin haber entrado en escena Elías que debía aparecer como precursor del Mesías? Los doctores de la Ley habían interpretado así las palabras de Malaquías (Mal 3,1; 4,5). Y los doctores de la Ley habían agrandado la figura de Elías diciendo que cuando él viniese establecería el derecho y el orden en todos los terrenos. Ahora bien, esto no había ocurrido. Las cosas seguían igual. Jesús, en su respuesta, identifica la persona de Elías con la del Bautista. Por consiguiente Elías ya había venido. Por otra parte, al no haber aceptado su invitación y llamada a la penitencia, no pudo realizar la misión que se esperaba de Elías. El plan de Dios, sin embargo, se cumple con el fracaso del Bautista.

Esta última afirmación da paso a la tercera cuestión: relación entre el sufrimiento de Elías y el del Hijo del Hombre. La Escritura no conserva ningún texto que pudiera justificar la creencia de que Elías, en su segunda venida, sufriría. La creencia surgió desde la convicción, bastante generalizada en la época, sobre el sufrimiento de los justos en los tiempos últimos, especialmente los que pasaría el precursor del Mesías. El Hijo del hombre sufriría también. ¿Cuál es la razón? ¿Por qué esa insistencia de Jesús en ello? Sencillamente para romper las esperanzas en un Mesías político y nacionalista. El Hijo del hombre es, efectivamente, el Mesías, pero un Mesías doliente, en la línea del siervo de Yahveh.

Curación de un epiléptico

17,14-19.

En el contexto general de las instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos, su poder de realizar milagros de curación queda reducido al minimum. No obstante, los evangelistas no han querido que desapareciese del todo de sus relatos esa realidad del poder de Jesús. Por eso Mateo inserta aquí la narración de la curación de un epiléptico. Otra razón que justificaría la presencia del milagro en este contexto la tendríamos en la experiencia de la iglesia naciente: los exorcistas no siempre tenían éxito en sus conjuros. ¿Por qué ocurría aquello? La presente historia daría una explicación: porque orais poco (es la respuesta de Marcos); por vuestra falta de fe (es la respuesta de Mateo).

Los médicos de la antigüedad atribuían las enfermedades epilépticas al influjo de la luna. También hoy son llamadas lunáticas las personas que actúan de forma muy irregular, como determinadas por los cambios de la luna o de las estaciones. El padre del niño enfermo se arrodilló ante Jesús. Es un rasgo frecuente en la narración de Mateo (8,2; 9,18; 14,33; 20,20; 28,9.17), que pretende con ello acentuar la figura divina de Jesús, definiendo, al mismo tiempo, la actitud del hombre ante él: actitud de adoración.

El milagro de curación aparece en seguida en toda su funcionalidad: sirve como de recuadro para hablar del poder de la fe. Era necesario insistir ante la ausencia de la fe. Ausencia en el pueblo a quien predica: “generación incrédula y perversa”, como la había llamado también Moisés (Deut 32,5). Ausencia también entre los mismos discípulos, “hombres de poca fe”. La “poca fe” es una fe titubeante. Y una fe “titubeante” es algo paradójico. La fe, en cuanto tal, se apoya en Dios, pone en él toda su confianza. Ahora bien, Dios es la “roca” de Israel. Apoyarse sobre él, da seguridad, como la casa construida sobre cimiento sólido.

La fe auténtica, aunque sea “pequeña” como un grano de mostaza es participación en el poder de Dios, cuenta con el

poder de Dios omnipotente (Rom 4,17-21). Precisamente por eso puede decirse de ella que “traslada los montes”. Es una descripción poética del poder del creador ante el cual no encuentra obstáculo alguno ni lo más sólido que pueda encontrarse fuera de él: los montes (Sal 90,1-2; 114,4: los montes saltan como cabritillos). Para Dios nada hay imposible (Lc 1,37). El creyente, por el hecho de serlo, debe salvar también todos los obstáculos.

El impuesto del templo

17,21-26.

La pasión se cierne sobre la persona de Jesús como algo próximo e inevitable. Jesús la ve ahora no con los ojos del “yo” personal que debe inclinarse ante una voluntad superior (ver el comentario a 16,21-27: primera predicción de la pasión) sino con los ojos del Hijo del hombre ante quien nada hay oculto. No le interesa precisar quienes son los enemigos concretos encargados por Dios como instrumentos en la ejecución de la sentencia. Ahora habla simplemente de *los hombres*. Simplemente y con mayor profundidad. En realidad son los hombres los enemigos de Dios (Rom 5,10), que deben ser reconciliados con él. Tal era la finalidad de la pasión: salvar el abismo entre Dios y los hombres, para que éstos puedan tener acceso a Dios.

La cuestión de la didracma surgió por la costumbre que se había generalizado entre los judíos —incluso entre los que vivían dispersos por el mundo romano— de pagar un impuesto anual para el templo. La cantidad era, más bien, pequeña: una didracma o dos dracmas (moneda griega) equivalía al jornal de dos días de un obrero. Precisamente por eso se consideraban obligados a pagarla todos, lo mismo los pobres que los ricos. Pero la obligación de este impuesto no podía urgirse desde la Ley. Según el punto de vista de los saduceos sólo podían urgirse los impuestos señalados expresamente por la Ley (Ex 30,11-16) y el que ahora estaba en cuestión, el referente al templo, no figura-

ba en ella. Probablemente surgió en la tradición posterior con ocasión de alguna necesidad extraordinaria y posteriormente se había generalizado, pero no podía ser considerado como verdaderamente vinculante. Es posible que la cuestión planteada intentase sondear la opinión del joven rabino de Galilea sobre aquella cuestión debatida.

La respuesta de Jesús está basada sobre una analogía. Roma había concedido la administración de Palestina a unos monarcas, príncipes o tetrarcas. La analogía parte de este hecho bien conocido de todos los de su época. Todos los súbditos de dichos monarcas estaban obligados a pagar sus impuestos. Pero estos impuestos no obligan a los romanos. Teniendo esto en cuenta, Jesús dice: como “los romanos” estaban exentos de los tributos impuestos a los judíos por sus gobernantes, lo mismo los judíos debían ser libres en los impuestos relativos al templo. Lo que se consideraba como impuesto obligatorio debía nacer de la voluntad y libertad de quien lo ofrecía.

La analogía tiene, sin embargo, otro nivel más profundo. El Señor del templo era Dios. Jesús es su Hijo. Los que creen en Jesús participan de esta filiación. Su libertad —la de Jesús y la de sus discípulos— nace de su calidad de hijos. Pero, junto a esta libertad, quiere expresar también Jesús una actitud de respeto frente a la posible obligación legal y frente al templo en cuanto que es la casa de Dios. Y paga el impuesto. Jesús hizo muchas cosas a las que, por su calidad de Hijo, no estaba obligado. El recurso al milagro sirve para poner de relieve su calidad de Hijo: es el Padre quien ha proporcionado lo necesario para pagar el impuesto.

Como niños

18,1-5.10.12-14 (18,1-4/18,1-5.10).

El cuarto de los cinco grandes discursos, en torno a los cuales gira el evangelio de Mateo, lo tenemos en el capítulo 18. Se dirige especialmente a los discípulos. No conocemos exactamente el

momento histórico en que las provocaron. El texto paralelo de Marcos (Mc 9,33-34) nos hace suponer, como contexto inmediato, una discusión de los discípulos sobre el puesto que cada uno debía ocupar en el reino que el Maestro predicaba y del que les iba a hacer a ellos los dirigentes inmediatos. Por lo visto las cuestiones sobre la precedencia son tan viejas como la iglesia (aquí nos limitamos a ella). Mateo, como es su costumbre, quita hierro a la escena y la presenta de forma general y en un tono completamente aséptico. Mejor así; porque la escena adquiere de este modo un matiz de atemporalidad que la hace válida y aplicable en todas las coyunturas similares.

Jesús manda hacerse como niños. Y al expresarse así no piensa en la proverbial inocencia de los niños. Piensa, sobre todo, en su humildad: el niño no tiene pretensiones, sabe que es niño y acepta su niñez, su impotencia frente a la vida, la necesidad que tiene de sus padres para subsistir. Viven en la humildad. No haciéndose menos de lo que son —que eso no es humildad— sino reconociendo lo que son. (¿Acaso necesita el hombre hacerse menos de lo que es para ser humilde?).

Si de la familia humana pasamos a la cristiana —la familia de Jesús o la de Dios— la argumentación adquiere muchísima mayor eficacia. ¿Qué es el hombre ante Dios? Precisamente por eso la humildad cristiana está causada por la alegría de ser hijos de Dios (5,3ss; 11,25).

La filiación divina requiere la conversión. El v. 3 lo dice expresamente. Las palabras que abren el evangelio exigiendo la conversión (3,2; 4,17) se aplican ahora a los discípulos de Jesús. Si estos discípulos deben ser dirigentes de la comunidad cristiana, deben conducirse ante ella con esa humildad de que hemos hablado. Por dos razones: por lo que ellos son —aspecto que ya hemos expuesto— y por lo que son los otros. *Los otros* son hijos de Dios: “sus ángeles contemplan en el cielo el rostro de mi Padre”. Pero la frase no se preocupa en absoluto de los ángeles ni tiene el menor interés por ellos. Según la literatura judía, la función de los ángeles era triple: a) de adoración y alabanza a Dios; b) agentes o mensajeros divinos en los negocios humanos; c) guardianes de los hombres y de las naciones (He 12,15).

Según una creencia, que se había generalizado entre ellos, eran pocos los ángeles que tenían acceso directo a Dios. Teniendo en cuenta estos presupuestos, la enseñanza recae en la dignidad de los pequeñuelos que creen en Jesús: si sus ángeles tienen esa dignidad, ¡cuánta mayor será la dignidad de los creyentes a cuyo servicio están!

Termina la sección con la parábola de la oveja perdida. En Mateo no tiene la importancia que en Lucas (Lc 15) y se halla expuesta desde un ángulo distinto: Lucas acentúa la *alegría* del pastor al encontrar la oveja perdida. Mateo pone de relieve su *responsabilidad*. Mateo ha adaptado la parábola a los dirigentes de la comunidad cristiana. Esto explica que haya desplazado ligera pero intencionadamente el centro de gravedad de la parábola.

La oveja perdida

18,12-14.

La lectura comparada de los evangelios nos hace descubrir fácilmente la impronta que en ellos dejaron sus autores. Los evangelistas no fueron simples coleccionistas del material que habían encontrado en la tradición. Fueron verdaderos autores. Trabajaron personalmente el material recibido, lo estructuraron, lo sistematizaron y lo aplicaron a las circunstancias concretas de los destinatarios para quienes escribían. Un buen ejemplo de esto nos lo ofrece la parábola de la oveja perdida. Nos ha sido transmitida por Lucas y por Mateo. Veamos las semejanzas y las diferencias existentes entre ellos.

Antes de entrar en detalles, se hace necesario recordar que estamos ante una parábola. Y la parábola no evita las incongruencias. ¿Nos extraña que un pastor abandone 99 ovejas para ir a buscar una? ¿Es verosímil que, al llegar a casa, después de encontrar la oveja extraviada, difunda la noticia a los cuatro vientos y se disponga a celebrarlo como si se tratase de un acontecimiento extraordinario? Estos detalles, más o menos, incon-

gruentes, son necesarios para poner de relieve la lección principal de la parábola. Si el pastor es Dios, si los vecinos y amigos son los ángeles, si la oveja perdida es un hombre descarriado, ¿nos parecerán exageradas las manifestaciones de alegría ante el encuentro?

La intención de la parábola en la pluma de Lucas (Lc 15) es justificar la conducta de Jesús, que era acusado, por el cristianismo de los fariseos y escribas, de frecuentar "malas compañías". La respuesta del Maestro fueron las tres parábolas de la misericordia: oveja perdida, dracma perdida e hijo pródigo. En todas ellas el denominador común es el mismo: la alegría del Padre ante el encuentro. Entonces la contestación a la acusación de que Jesús era objeto era muy clara; podía explicitarse de esta forma: ¿os sorprende mi conducta? Pues estoy actuando en la misma línea de la actuación de Dios; Dios no se comporta de manera distinta. La conversión de un pecador proporciona gran alegría en el cielo. Así es Dios.

El acento principal de la parábola, según la versión de Lucas, recae sobre esa *alegría* que la conversión del pecador procura al corazón de Dios. Esta alegría es comparada con la que proporcionan en el cielo las 99 que no necesitan penitencia. Y supera la primera a la segunda.

En Mateo el acento de la enseñanza se ha desplazado. Y el centro hacia donde se ha desplazado resulta fácil descubrirlo, ya que el mismo evangelista nos da la pauta: "no es voluntad de vuestro Padre que se pierda ni uno siquiera de estos pequeñuelos" (v. 14). Los "pequeñuelos" no son los pecadores en general (como ocurre en la versión de Lucas al describir "lo perdido": oveja, dracma, hijo) sino los discípulos, los creyentes. Aquellos por los que se interesa la parábola son estos pequeñuelos. También ellos pueden extraviarse (por tres veces, en los versículos 12 y 13, aparece la palabra que traducimos por "extraviar". Mateo la aplica a los discípulos seducidos, engañados y que se han apartado de Cristo; ver 24,4.5.11.24). Mateo evita aquí la palabra "conversión" sencillamente porque él la utiliza para describir el acto inicial de acercarse a Dios. En lugar de la "conversión" el acento recae en que "no se pierda ninguno..."

Al referirse a los dirigentes de la iglesia quiere enseñarles su conducta frente a los caídos o los que se hallan en peligro de caer. Deben imitar la conducta y actitud de Dios, que "no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva" (Ez 18,23); no quiere que se pierda nada de lo que le pertenece (Lc 19,10; Jn 3,16; 6,39; 17,12).

Corrección fraterna

18,15-20 (18,19-22).

Para la comprensión de las normas que establece esta pequeña sección es necesario tomar como punto de partida la frase conclusiva de la pericopa precedente: Dios no quiere que se pierda ninguno de estos pequeñuelos... Consiguientemente los dirigentes de la comunidad, antes de decidirse a separar de la misma a alguien que se haya "extraviado", deben seguir el camino de la corrección fraterna. La organización de la iglesia, según esta pericopa de Mateo, se halla calcada sobre el patrón de la sinagoga. Era una "congregación" de la que se excluía a todo aquél que no aceptase al judaísmo como medio único de salvación. Los que así pensaban eran considerados como los paganos o los publicanos.

La norma de la iglesia debe ser diferente. El camino a seguir, para todos, debe ser el de la corrección fraterna. No debía existir por principio la separación o excomunión automática ante un pecado determinado, sea cual fuere (así procedía la sinagoga; Jesús condena este procedimiento y no quiere que su iglesia actúe como ella). Esto no obstante, puede llegar el momento en que los dirigentes de la iglesia deban aplicar esta sanción última. Las mismas palabras de Jesús les autorizan para hacerlo. Esta es la razón por la cual aparecen aquí las palabras de Jesús a Pedro dándole la máxima autoridad de atar y desatar (16,16ss.).

A continuación viene el proverbio sobre la eficacia de la oración. El "acuerdo" alude a la plegaria comunitaria hecha en el

lugar destinado al culto. Allí era donde se reunían “dos o tres en el nombre de Cristo”. El verdadero poder de la comunidad reside en la oración (Rom 15,30; 1 Tes 5,25; Col 4,3). Este poder ilimitado de la oración se halla en la misma línea de otras palabras de Jesús: pedid, buscad, llamad... (7,7-11). Se supone que la oración está hecha con las características que Jesús fijó en la oración específicamente cristiana, el Padrenuestro.

La última sentencia, que garantiza la presencia de Jesús donde se hallen reunidos dos o tres en su nombre, tiene también paralelos en la literatura rabinica. De un rabino de la época es la frase siguiente: “Donde hay dos reunidos en el estudio de la Ley, la *shekina* (la gloria o presencia divina) está en medio de ellos”. Jesús está presente en la iglesia: todo lo que ella predica, hace o sufre es palabra, hecho o sufrimiento de Cristo. Esto supone que el centro de interés ya no es la ley, sino la persona de Cristo. Supone igualmente que la reunión tiene lugar en el nombre de Cristo, es decir, con las mismas inquietudes y finalidad que determinaron su vida mientras estuvo entre los hombres.

Perdón ilimitado

18,21-19,1 (18,19-22/18,21-25/18,21-35).

La presente sección se abre enunciando un principio básico de la vida cristiana: la reconciliación y el perdón. El lector del evangelio ya lo conoce por otras palabras de Jesús (5,23ss.) y la oración específicamente cristiana, el Padrenuestro, lo recuerda constantemente. Los números utilizados por la pregunta de Pedro y, sobre todo, por la respuesta de Jesús hablan de un perdón ilimitado. El patrón que se tiene delante, tanto para la pregunta como para la respuesta, es el de la venganza: *si Caín fue vengado siete veces, Lamec lo será setenta veces siete* (Gén 4,24). La contrapartida del principio pagano de la venganza sin límite es el principio cristiano del perdón ilimitado.

La parábola que viene a continuación es una aclaración prác-

tica y concreta del principio enunciado. La venganza era una ley sagrada en todo el Oriente; el perdón era humillante. Nuestra parábola es como un drama en cuatro actos: deuda, misericordia, crueldad y justicia.

Un hombre *debía* diez mil talentos. Una suma exorbitante: unos siete millones de dólares. El auditorio de Cristo no podía imaginar deuda semejante. Los oyentes de Jesús debían llegar a la conclusión siguiente: es imposible que el siervo en cuestión pueda pagar su deuda. En resumen, se trata de una deuda *impagable*.

El acreedor da orden de venta de todo cuanto su deudor tiene: él mismo, su mujer, familiares y cosas. Es un rasgo parábólico: el dinero obtenido de la venta de todo y de todos sería una cantidad ridícula, absolutamente desproporcionada con la deuda. La orden de venta pretende únicamente poner de relieve la indignación del señor ante la deuda de aquel siervo suyo. Este reacciona de la única forma que le es posible: *suplica y promete*. Así se ha preparado ya la reacción del rey: *le condonó toda la deuda*. Su magnanimidad le hizo ir mucho más allá de lo que el siervo podía imaginarse.

El deudor perdonado se convierte en deudor despiadado. La deuda que un compañero suyo tenía con él era absolutamente ridícula en comparación con la que el rey acababa de perdonarle a él. Quiere ahogarlo. Y ahora se repite la misma escena que había protagonizado él ante el rey: *suplica y promete*. Pero en este caso todo resulta inútil y lo mete en la cárcel hasta que le pague todo lo que le debía.

Los compañeros que sabían todo lo que había ocurrido, se lo cuentan al rey. Este, indignado por aquel proceder incalificable, le retira el perdón y le aplica la justicia. Este deudor despiadado vivirá en adelante bajo el látigo de los torturadores, porque nunca será capaz de compensar su deuda con el rey.

Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón. La parábola describe las relaciones del hombre con Dios y de los hombres entre sí. La deuda de diez mil talentos, impagable en todo caso, simboliza la situación del hombre pecador, de todo hombre, a quien Dios

perdona por pura gracia. La actitud del siervo despiadado trata la ruindad del corazón humano. Unos a otros nos debemos cien denarios. Una ridiculez en comparación con lo que nos ha sido perdonado. ¿Cuál debe ser la reacción del hombre frente al prójimo?

Dios abre la gracia de su perdón de una manera insospechada para el hombre. Pero retira esta ola de indulgencia jubilar ante los corazones ruines que niegan el perdón al prójimo. Y en el día del juicio el deudor despiadado será medido con la medida de la justicia (ver el comentario a 7,1-5).

Matrimonio y celibato

19,3-12 (19,3-6).

Las discusiones en torno al divorcio son más viejas que el evangelio. Tan antiguas como el hombre. En tiempos de Cristo la discusión sobre el tema estaba polarizada en dos escuelas: la representada por el rabino Hillel, laxista en grado sumo, admitía el divorcio por cualquier causa: era suficiente para despedir a la mujer, dándole el libelo de repudio, que se le hubiese quemado o simplemente ahumado la comida. Así interpretaron la Ley en esta escuela (Deut 24,1). Una Ley genérica que autorizaba el divorcio “si el marido encontraba algo “vergonzoso” en ella”. La otra escuela, la de Shammai, rigorista, entendía que la excepción del Deuteronomio se refería únicamente al caso de adulterio.

La respuesta de Jesús se remonta por encima de la ley, apoyándose en un principio judío de exégesis: “lo más original es lo más auténtico”. Y lo más original es la creación. Dios les creó hombre y mujer para la realización de una vida en común. Esto es lo que significa “una sola carne”. Por consiguiente, la voluntad original de Dios va directamente en contra del divorcio. ¿Por qué, entonces, Moisés lo autorizó? Jesús responde diciendo: la ley de Moisés no es un mandamiento, sino una per-

misión motivada por las circunstancias y que va en contra de la voluntad original de Dios manifestada en la creación. Jesús se coloca por encima de las escuelas y no entra en la cuestión práctica que las tenía divididas en su interpretación. Se remonta a los principios desde los que debe ser juzgada la cuestión. Y, desde luego, se inclina claramente a favor de la interpretación rigorista, la de Shammai, sobre la ley dada por Moisés. Es la condena moral del divorcio.

La intransigencia de Jesús frente al divorcio pareció excesiva a sus discípulos. Siendo así las cosas, lo mejor es no casarse. Pero, por otra parte, el matrimonio era obligatorio para todo judío que no fuese impotente. Obligación basada en el mandamiento divino: “creced y multiplicaos” (Gén 1,28). La dificultad, por tanto, es clara: el matrimonio es querido por Dios; el divorcio, permitido en la ley de Moisés, debería pertenecer a la naturaleza de las cosas; matrimonio, sin la permisión del divorcio, sería absurdo. Por duro que sea, responde Jesús, debe haber hombres consecuentes con estas exigencias: “aquellos a quienes es dado”.

La renuncia al matrimonio puede ser causada o bien por la impotencia —aquellos que por naturaleza son impotentes o fueron hechos tales por los hombres— o bien por la decisión libre del hombre tomada por las exigencias impuestas por el reino. Por supuesto bajo la acción del Espíritu, sin la cual no tendría sentido. Conocemos el caso de un rabino que renunció al matrimonio por una dedicación exclusiva al estudio de la Ley. El celibato debe estar motivado por las exigencias del reino, pero estas exigencias no son aplicables a todos. Como ocurría también entre los esenios: entre ellos existían los célibes y los casados. El celibato cristiano es comprensible únicamente desde el misterio del reino. Por eso añade Jesús: “el que tenga oídos para oír, que oiga”.

Los niños

19,13-15.

El rito de la imposición de manos y la bendición de los niños era corriente en la época. Lo hacían los padres, pero se pedía también la bendición de los rabinos famosos. En esta ocasión acuden a Jesús con los niños, para que los bendiga, teniendo en cuenta la fama que el joven rabino de Galilea había adquirido con su enseñanza y los milagros que realizaba. A todo ello se unía la fama de Jesús como persona de oración. Era maestro de oración y, según nos dicen los evangelistas, acudía a ella con frecuencia (14,23; Mc 1,35...).

El evangelista Mateo nos ha ofrecido ya otra escena en la que aparece Jesús con los niños (ver el comentario a 18,1-5). En aquella ocasión los niños juegan un papel funcional. Entran en escena para simbolizar la actitud que deben tener los que deseen pertenecer al reino: deben hacerse como los niños. Y la cualidad esencial que en ellos se destaca es la *humildad*, la impotencia frente a la vida, la necesidad que tienen de los padres... Todo ello debe poner de relieve la actitud del hombre frente al reino, ante el cual todos nos hallamos en la misma situación de imposibilidad, de impotencia, de mendicidad sustantiva: de Dios nace la iniciativa y su gracia se derrama sobre el hombre cuando éste se siente así de pequeño; como es en realidad.

Lo característico de la mención de los niños en esta ocasión no es su funcionalidad o simbolismo, sino su significado personal. Se trata de ellos por ellos mismos, no por su significado. De su pertenencia al reino. O. Cullman en su estudio sobre el bautismo en el Nuevo Testamento ha descubierto la clave de interpretación de este pasaje en la palabra de Jesús: "no se lo impidáis". Sería una expresión técnica en relación con el bautismo (3,14; He 8,36; 10,47). La sentencia de Jesús justificaría así el bautismo que era concedido a los niños. El bautismo como la puerta de entrada en el reino. La discusión sobre si el bautismo debía concederse o no a los niños estaría zanjada así desde las palabras de Jesús.

La bendición que Jesús da no tiene nada de mágico. Su bendición se halla en relación con el reino: Dios se da incluso a los más pequeños y a los que se hacen como ellos. La bendición propia del reino es todo lo contrario a la maldición y Jesús aparece en los evangelios como el superador de toda maldición, el vencedor de Satanás (4,1ss; 6,13).

El joven rico

19,16-22 (19,16-26).

Este célebre encuentro de Jesús con el joven rico se halla referido por los tres Sinópticos. Se ha puesto de relieve las diferencias entre Mateo y los otros dos Sinópticos. El joven (sólo Mateo le llama así) se dirige a Jesús llamándole "Maestro" (Maestro "bueno" añaden Marcos y Lucas). Lo más sorprendente se encuentra en la respuesta de Jesús: "¿qué me preguntas acerca de los buenos?". "Uno solo es el bueno". Nuestro evangelista ha intentado, como es su costumbre, evitar el escándalo que supondrían las palabras de Jesús según la versión de Marcos y Lucas: "¿por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios" (Mc 10,18). Entonces, ¿Jesús no era bueno? ¿Cómo se explican estas palabras?

Evidentemente Mateo intentó suavizar las palabras de Jesús y la paradoja que suponen, porque, si él no era bueno, ¿con qué derecho interviene en la vida de un hombre imponiéndole las mismas exigencias que a los discípulos más estrictos? Lo que Marcos parece negar de palabra, lo afirma con los hechos. Mateo dice, más suavemente, lo mismo que Marcos: uno solo es "el bueno" (v. 17). Dios no es mencionado por su nombre. Se le designa por uno de sus sucedáneos, "el bueno", que se habían inventado para no pronunciar, por respeto, el nombre de Dios. Es la única vez que, en todo el Nuevo Testamento, se llama así a Dios. Por el contrario "lo bueno" se llamaba, desde el profeta Amós, a todo aquello que se halla exigido por la voluntad de

Dios: “buscad lo bueno y viviréis” (Am 5,14) es frase paralela con “buscadme y viviréis” (Am 5,4.6). Cuando alguien preguntaba por “lo bueno” estaba situándose en la recta relación con Dios.

Jesús contesta enumerando alguno de los mandamientos y añade el precepto del amor al prójimo (Lev 19,18), que era considerado como el resumen más acabado de la ley. El joven rico afirma que él ha cumplido todo eso. Entonces Jesús, sin criticar este esfuerzo desplegado en el cumplimiento de la ley, le abre las exigencias del reino de Dios que él predicaba (en la línea de las célebres antítesis, 5,20ss, y en las exigencias de perfección como el Padre celestial es perfecto, 5,48; ver los comentarios correspondientes).

Al joven rico le parece excesivo el precio que tiene que pagar para entrar en el discipulado de Jesús, porque era muy rico. El esperaba de Jesús otra cosa: que le hubiese mandado hacer obras buenas, dar limosna en mayor cantidad, algo que pudiese hacer desde su riqueza sin perturbar su vida. Para ser discípulo de Jesús se pide que el hombre entero —sin distinción entre lo que él es y lo que tiene— siga las directrices del maestro y llegue, cuando la voluntad de Dios así se exprese, a renunciaciones totales, a la total desvinculación de aquello en lo que el hombre suele apoyarse, teniendo como motivación última “el reino de los cielos”.

La riqueza

19,23-30.

El encuentro del joven rico con Jesús y la retirada de aquél ante las exigencias del discipulado cristiano, ofrecen las circunstancias propicias para que el Maestro se pronuncie sobre el tema de las riquezas. Tenemos aquí el célebre proverbio del camello y la aguja. El proverbio, como tal, habla no de dificultad sino de imposibilidad. Así lo entienden, además, los discípulos. El hombre, por sí mismo, se encuentra tan imposibilitado frente a la salud como el camello que pretendiese pasar por el ojo de una

aguja. Y si esto se dice expresamente del rico es porque él tiene medios en los que pudiera confiar. La única posibilidad frente al reino nos la da el poder de Dios y su acción salvadora. Estamos en la misma línea de aquellos pasajes que hablan de la necesidad de un nuevo nacimiento (11,11, ver el comentario que allí hicimos; Jn 3,3ss) de la fe o la oración.

La cuestión planteada por Pedro en nombre de los discípulos es respondida por Jesús garantizando el premio a la renuncia: doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Este lenguaje figurado procede del profeta Daniel (Dn 7,9-14). Allí se habla de tronos y del Hijo del hombre. Aquí Jesús afirma su calidad de Hijo del hombre —en el que se destacaba siempre el aspecto judicial de esta figura misteriosa— y los discípulos, a los que ha sido dado a conocer el misterio del reino (13,11), se hallan íntimamente asociados a Jesús. Las doce tribus de Israel era una designación arcaica en la época de Jesús. Hacia siglos que habían desaparecido como tales tribus y se conservaba la expresión para designar al pueblo como tal. Pero la expresión fue utilizada también para designar al nuevo pueblo de Dios (Ap 7,4-8).

¿Qué es lo que se promete a los discípulos? El premio parece condicionado, en la expresión de Jesús, por el momento en el que va a tener lugar. Este momento es el de la *regeneración*. La palabra *regeneración*, *palingenesia*, solamente aparece aquí y en Tito 3,5 en todo el Nuevo Testamento. En el texto de la carta a Tito se refiere al bautismo. En nuestro texto hace también referencia a la última intervención de Dios en la historia, pero ésta ha tenido ya lugar al enviar a su Hijo. Aunque la frase pudiera orientarnos a pensar en el juicio final, no se trata de eso. La “regeneración” indica la nueva vida surgida en el hombre nuevo con motivo de la acción de Dios. Indicaría, por tanto, el periodo de la iglesia y haría referencia a todos los creyentes, a aquéllos que se someten al señorío divino y participan de él. La promesa hecha a los discípulos es la de ser “jueces”, en el sentido de “dirigentes” (la palabra “juez” tendría, por tanto, el mismo sentido que en el libro de los Jueces: figuras de las que Dios se sirvió para “regir” a su pueblo).

La promesa de Jesús se amplía a todos aquéllos que lo hayan abandonado todo por su causa y, en definitiva, a todos los creyentes. Seguro que tendrán el premio, y mayor que ellos se imaginan. La sección se termina con una seria amonestación: en el reino de Dios nadie tiene asegurado definitivamente el puesto: los primeros pueden ser últimos y los últimos primeros. Pero esta sentencia la explicaremos en la sección siguiente.

Obreros igualados

20,1-16a.

La parábola parte de la existencia de obreros parados que se presentaban en la plaza pública a la libre contratación de un propietario que necesitase de su trabajo. El tiempo de la jornada de trabajo está limitado por la luz del día: “desde la salida del sol hasta la aparición de las estrellas”. El jornal diario normal era un denario. Exactamente lo convenido con los trabajadores de primera hora. Junto a ellos hay otros que han trabajado en la viña desde las nueve, las tres y las cinco de la tarde respectivamente. Esta diversidad en la duración del trabajo tiende a poner de relieve la enseñanza principal de la parábola.

Según las prescripciones del Antiguo Testamento el salario debía pagarse el mismo día en que había sido realizado el trabajo (Lev 19,13; Deut 24,15). El dueño de la viña manda a su mayordomo que pague a los obreros en orden inverso a como habían sido contratados. Y que todos reciban la misma cantidad. Estos dos detalles tienen también importancia para la enseñanza de la parábola. Las protestas de los obreros de primera hora no estarían justificadas en la parábola si no hubiesen visto que los de última hora recibían un denario. Es entonces cuando se acusa de injusticia al señor de la viña. Este, sin embargo, atribuye la protesta a que “tu ojo es malo”, es decir, a la envidia y animosidad contra los favorecidos.

La parábola podía haberse titulado “recompensa igual para un trabajo desigual”. La parábola pretende únicamente acentuar la diversidad en el trabajo. No hace referencia ni a los diversos periodos en la historia de la salvación o de la humanidad ni a la diferente edad en que el hombre atiende la invitación que se le hace para formar parte del reino. Precisamente por eso resulta ilegítimo concluir que los últimos recibieron la misma recompensa que los primeros por su mayor aplicación y rendimiento en el trabajo. Esta interpretación destruiría la intención primera de la enseñanza parabólica.

El centro de interés lo tenemos en el v. 15: “¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno?”, y también en la recompensa, que es igual para todos. Como el dueño de la viña es Dios, la parábola pone todo su acento en la liberalidad soberana de su actuación independiente. Actuación divina que, juzgada con criterio humano, resulta incomprensible, pero lógica. ¿Quién puede pedir cuentas a Dios por su conducta? El hombre es su siervo (Lc 17,7-10). No puede presentarse ante su Señor con pretendidos derechos. La recompensa que Dios otorga al hombre será siempre pura gracia. El hombre nunca tiene derecho a pasar la factura a Dios. Ciertamente Pablo espera la recompensa que le es debida en justicia (2 Tim 4,7). Pero este premio tiene su último fundamento en la *gracia* previamente concedida por el Señor.

La conclusión de la parábola es, pues, la siguiente: Dios obra como el dueño de la viña en cuestión, que, por su bondad, se compadece de aquellos hombres e hizo que, sin merecerlo, también llegase a ellos un salario desproporcionado a su trabajo. Pura gracia del Señor. ¡Así es Dios, así de bueno con los hombres!

La sentencia final de los últimos y los primeros se halla en la misma línea de la parábola: los primeros son, en este caso, los fariseos y, en general, el pueblo elegido, que se creía con peculiares privilegios ante Dios y con el derecho de pasarle la factura. Jesús, con la parábola en cuestión y la sentencia final, dio el golpe de gracia a este concepto de Dios y de su retribución. Porque el escándalo por el proceder de Dios no estaba justificado desde

el terreno de la justicia. ¡Lo había provocado su bondad! Pero, ¿la bondad para con el prójimo justifica esta clase de escándalos?

Servicio al reino

20,17-28 (20,20-28/20,25-28).

La escena narrada se divide en dos apartados: tercera predicación de la pasión y, como contrapunto, la falsa concepción del reino, expresada en las apetenencias de los discípulos más destacados, con la consiguiente corrección del Maestro.

Las características especiales de la tercera predicción de la pasión son las siguientes: tiene lugar en la última jornada de su actividad pública camino de Jerusalén, son mencionados los gentiles como ejecutores de la muerte de Jesús y ésta se especifica en cuanto al modo de la misma: la crucifixión. En el relato de la pasión aparece con suficiente claridad que ésta era la clase de muerte que los judíos querían para Jesús. Así se ponía de relieve que era un “maldito de Dios” (Deut 21,23; Gál 3,13). Mateo no ha recogido la disposición de los discípulos cuando comienza la subida a Jerusalén, que es tanto como decir cuando comienza el camino de la cruz. Marcos, en el lugar paralelo, afirma que le seguían “asombrados y con miedo”. Pero como esto no favorecía nada a los discípulos, Mateo lo ha suprimido de su relato.

El lector del evangelio conoce ya las apetenencias de los discípulos en el reino que predicaba su Maestro y las discusiones entre ellos por cuestiones de precedencia (18,1-5). Esto mismo vuelve a aparecer aquí personificado en los hijos del Zebedeo (Mateo pone la petición en boca de su madre, pero esto, evidentemente, es cosa suya en orden a salvar el prestigio de los dos hermanos. Marcos pone la petición en boca de los propios interesados. Y la versión de Marcos es la que mejor responde a la realidad. Es Mateo el responsable de introducir en escena a la madre).

Las apetenencias en el reino suponen un desconocimiento radi-

cal del mismo. Son justificadas únicamente cuando se le consideraba bajo el mismo baremo que los demás reinos de la tierra. Pero el reino de Dios es muy distinto. Aquí el principio determinante es el del servicio a los demás. Las apetenencias, por tanto, deben estar determinadas por la responsabilidad y capacidad de sacrificio y servicio al prójimo, por la decisión de “beber el mismo cáliz” que el Maestro, de correr su misma suerte, de hacer de su vida una entrega al prójimo. Todo lo que no sea eso es equiparar el reino de Dios a los reinos de la tierra. Y esta equiparación ha sido radicalmente condenada por Jesús. Equivale a trastocar por completo la naturaleza de las cosas, traer a Dios al propio camino, convertirse en Satanás (16,22-23).

El discípulo debe marchar por el camino del Maestro, que no vino a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por muchos. Entrega de la vida en rescate de la vida de los demás. Un aspecto que no debía ser desconocido por los discípulos. La muerte del justo era considerada en el judaísmo como rescate por Israel. Un rescate que, ya en el Antiguo Testamento, era entendido como reparación-expiación (Is 53,11-12). La vida de Jesús fue entregada por el rescate de “muchos”. Es un semitismo: “muchos” es sinónimo de “todos”. Al hablar de “muchos” se quiere acentuar la desproporción entre el que entrega la vida, que es uno, y aquéllos por quienes la entrega, que son muchos, todos. Esta plena solidaridad con los hombres y la entrega de la vida por ellos es el programa permanente de los discípulos de Jesús. Su vida entregada como servicio al reino.

Entrada en Jerusalén

21,1-11.

La entrada de Jesús en Jerusalén es presentada por Mateo con gran exactitud geográfica. Viene desde Galilea, atravesando la Perea y entra por la parte oriental. Así evitaba el pasar por Samaria. El camino que subía desde Jericó a Jerusalén, antes de

llegar al monte de los Olivos, se desviaba a la izquierda para pasar por Betfagé y después por Betania.

Todos los evangelistas han descubierto el simbolismo de este último tramo del camino de Jesús a Jerusalén. El monte de los Olivos era presentado en la escatología judía como el lugar donde aparecía el Mesías y donde tendría lugar la resurrección de los muertos (27,52-53). Jesús se manifiesta expresamente como el Mesías, la resurrección y la vida (el cuarto evangelio acentuará particularmente este aspecto localizando en Betania la resurrección de Lázaro y recogiendo la afirmación de Jesús “Yo soy la resurrección y la vida”, Jn 11). El célebre “secreto mesiánico” (particularmente importante en el evangelio de Marcos) y la imposición del silencio a aquéllos que habían conocido a Jesús a través de su predicación y milagros ha llegado a su fin. Los capítulos 21-23 hablan tan claramente de la dignidad de Jesús que parecen intencionadamente provocativos.

Jesús mismo dispone todo lo relativo a su entrada en Jerusalén. Manda a sus discípulos que le preparen la montura. Los discípulos son meros ejecutores de sus órdenes y Jesús demuestra un conocimiento sobrehumano de todo lo que se avecina. El evangelista Mateo hace constar explícitamente que todo esto se hizo así para que se cumpliesen las profecías. Se cita expresamente a Zacarías (Zac 9,9) con una introducción de Isaías (Is 62,11). El profeta Zacarías no habla de dos animales, pero puede dar la impresión de hacerlo ya que, recurriendo a la ley poética del paralelismo de los miembros, repite dos veces la misma cosa:... *montado en un asno —en un borrico, cría de asna...* Ni el profeta ni los intérpretes judíos hablan de dos animales. No sabemos por qué Mateo ha seguido esta interpretación.

La entrada misma en la ciudad santa es descrita utilizando un cliché bíblico: o se hace referencia a la fiesta de los tabernáculos —que tenía conexión directa con las especulaciones mesiánicas— o a la fiesta de la dedicación de templo, *la Hanuka* (1 Mac 13,51), y entonces debía seguir inmediatamente la purificación del templo. Sorprendentemente Mateo no menciona las palmas (ver Jn 12,13). En este marco estrictamente bíblico encaja el grito del *Hosanna*, que es una cita del Sal 118,25-26. El Salmo era

cantado en varias fiestas judías (Tabernáculos, Dedicación del templo y Pascua) y el uso litúrgico frecuente había hecho que la palabra “*hosanna*” perdiese su sentido etimológico original= *sálvanos*, y fuese utilizada como un grito de aclamación o alabanza.

Al citar el Salmo se añade el título de “hijo de David”. Para el evangelista Mateo es importante acentuar el mesianismo de Jesús diciendo que es descendiente de David. Lo ha hecho en varias ocasiones, comenzando por la genealogía del capítulo primero. Esta aclamación de la muchedumbre confesaba a Jesús como el Mesías y ello explica que toda la ciudad se conmoviese ante aquella manifestación. El entusiasmo de la muchedumbre parece apagarse ya dentro de la ciudad: en lugar de hablar de Jesús como el Mesías, el hijo de David, se limitan a presentarlo como el gran profeta de Nazaret.

La autoridad de Jesús

21,23-27.

Una de las cosas que más impresionó a los contemporáneos de Jesús fue su autoridad. La autoridad con que hablaba y enseñaba: “enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas”. Los doctores de la Ley, cuando enseñaban, buscaban el oportuno respaldo a su doctrina en la Ley o en la tradición. Jesús hablaba y enseñaba sin necesidad de apoyaturas de ninguna clase. Su palabra tenía autoridad por sí misma: “oísteis que se dijo a los antiguos... *pero yo os digo...*” (ver las antítesis del cap. 5).

La misma autoridad expresada en sus palabras se manifiesta en su actuación. La pregunta de los sumos sacerdotes y ancianos tuvo como base la autoridad demostrada por Jesús en su entrada en la ciudad santa y en la escena de la purificación del templo. Su actuación denotaba unas pretensiones tan extraordinarias —pretensiones mesiánicas, implicadas, sobre todo, en la

cita correspondiente de la Escritura—, que los máximos responsables en la administración del templo le exigen que justifique su modo de actuar.

La respuesta de Jesús comienza, al estilo de los debates rabínicos, con una contrapregunta. No se trata necesariamente de una evasión, sino de un recurso literario para llegar a la respuesta verdadera. Jesús les pregunta no por la doctrina sino por el bautismo de Juan. ¿Dónde está la fuerza de la réplica de Jesús? Sencillamente en que lleva a sus oponentes a reconocer su ignorancia. Pero el reconocimiento de la propia ignorancia no se halla intentado por sí mismo. Nosotros diríamos que la respuesta de Jesús es el clásico argumento que va de menor a mayor: si no pudisteis llegar a descubrir quién era Juan, mucho menos podréis llegar a conocer quién soy yo. Efectivamente, Juan fue un profeta, “más que profeta” (11,9-10). Y si esto fue Juan, ¿quién es Jesús? En esta ocasión, el silencio fue más elocuente que el más brillante discurso. Por otra parte, Jesús no revela el misterio de su persona a quien ha hecho de antemano su composición de lugar para encuadrarlo dentro de sus categorías. Se da a conocer sólo a los “pequeños” (11,25ss y el correspondiente comentario).

Obediencia desobediente

21,28-32.

La pertenencia al Reino no se logra con la aceptación incondicional de la voluntad del Rey. Los fariseos, por creerse ya justos, no podían aceptar el constante llamamiento de Cristo a la penitencia (Mc 1,15; 2,16; Lc 15,7). La parábola presente pretende llevarlos a una reflexión sobre sí mismos, sobre su conducta en relación con el reino.

Partiendo de una escena familiar frecuente, la parábola de la “obediencia desobediente” y la “desobediencia obediente” esclarea una verdad de tipo religioso. Exactamente eso es lo que

ocurre en la gran familia del Padre celestial, compuesta en los tiempos de Cristo por dos grupos bien definidos: los judíos y, más en concreto, los observantes, los cumplidores de la Ley, los justos, los santos... y los paganos, los no judíos de raza y los judíos que desconocían la Ley (esta gente que ignora la Ley son unos malditos, Jn 7,49).

El segundo grupo, la gente maldita por desconocer la Ley, *desobediencia obediente*, está retratada en el hijo mayor de la parábola. La conducta del hijo menor, *obediencia desobediente*, refleja la actitud petulante de los que creían tener la exclusiva en la familia de Dios. Y precisamente por ese exclusivismo exacerbante no podían entender que Jesús alternase con los pecadores. Llegamos así a la enseñanza fundamental de la parábola. Debemos leer entre líneas el siguiente interrogante dirigido por el Maestro a los “hijos buenos”: ¿No entendéis mi conducta ni por qué mi mensaje se dirige a los culpables? Por varias razones. En primer lugar, porque no tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos.

Pero hay más. A los requerimientos de Dios habéis respondido vosotros con muy buenas palabras. Palabras, palabras, palabras. Pero esto no basta: “no todo el que dice, Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (7,21). Por el contrario, los publicanos, los pecadores, despreciados por vosotros como “malditos de Dios”, escuchan mi llamamiento a la conversión y se han arrepentido. Cumplieron la voluntad del Padre que les invitaba, también a ellos, a trabajar en su viña.

Que Jesús diese la precedencia en el reino a “aquella gente maldita” era algo inaudito, escandaloso e intolerable. Pero la razón es clara: los “impíos” aceptaron la llamada a la penitencia; los “justos” —fiados en su propia justicia, la que viene del puro cumplimiento de la ley (Fil 3,6)— rechazaron al portador de la justicia salvadora y, por ello, quedaron excluidos del reino, se excluyeron a sí mismos al no querer aceptarlo. El único camino de salud es el abierto por Dios en Cristo para el hombre universal. El camino de la fe.

Viñadores homicidas

21,33-43.45-46 (21,33-43).

La parábola nos es referida por los tres Sinópticos. Cada uno, como es lógico, deja impresa su huella personal en el relato. Tal como hoy la tenemos, más que una parábola es una alegoría, una metáfora prolongada. El ropaje literario en cuanto vehículo de transmisión de la enseñanza religiosa es de una sencillez y una plasticidad extraordinarias. Todavía hoy podemos comprobar en Palestina la existencia de muchos de los detalles que adornan la parábola. El muro que sirve de cerca a las viñas. Un muro construido con piedras sueltas, sin conexión entre sí, pero colocadas con una maestría admirable. Y también la torre. Aunque nosotros no la llamaríamos así. Se trata, más bien, de una caseta redonda y sin techo, construida también con piedras sueltas. En el tiempo de las uvas se la cubre con follaje y sirve de estancia permanente para el guarda de la viña. El lagar cavado en la viña, al menos hoy, resulta un puro motivo ornamental en la parábola. Pretende indicar que en la viña no faltaba un detalle; el dueño había puesto todo el interés posible en ella.

La parábola contiene algunas anomalías, cosas que no se dan en la vida de cada día. Por ejemplo: un hombre que planta por sí mismo una viña, no es un potentado que pueda permitirse el lujo de hacer largos viajes al extranjero a expensas de las rentas de su viña. Pero la parábola-alegoría no evita las incongruencias. Sencillamente porque intenta que los oyentes o lectores se fijen en los elementos principales a los que va vinculada la enseñanza.

Desde el profeta Isaías, el tema de la viña aparece frecuentemente en la literatura bíblica como símbolo de Israel (Is 5,1-4). Jesús calca su parábola sobre la alegoría de Isaías. Tanto uno como el otro describen la viña en condiciones óptimas para producir frutos abundantes. Una viña que debería estar en el momento de la máxima producción.

A lo largo de la historia de Israel levantaron la voz los heraldos del Espíritu. Cierto que no todos fueron maltratados. La

viña no siempre dio agrazones. Pero los años de abundancia no constituyen una compensación suficiente a los trabajos y el mimo que el amo había puesto en ella. En la historia de Israel —en toda historia que describa la relación del hombre con Dios— pesan más, mucho más, las infidelidades que sus días de fervor. Los malos tratos recibidos por los siervos del dueño de la viña están justificados históricamente si pensamos, por ejemplo, en el profeta Eliseo, en Jeremías o en el Bautista.

Por fin envió a su Hijo. Junto a la misión del Hijo destaca la actitud de los colonos que tenían la viña en arriendo. Tanto Mateo como Marcos nos dicen que la parábola fue propuesta a los miembros del Sanedrín, a los administradores de la casa de Dios, especialmente a los miembros sacerdotales del Consejo supremo de la nación.

Los últimos colonos no servían a la viña, se servían de ella. Se habían trazado un plan de vida al cual debía ajustarse todo el mundo, Dios mismo incluido. No podían tolerar las pretensiones absurdas del Hijo que amenazaba con la destrucción de su casa, del Templo, para entrar él mismo a sustituirlo. Era blasfemo, para ellos, considerar el régimen de la Ley como transitorio. Y así se opusieron a la Ley y a Dios. Y como el Hijo constituía una amenaza para ellos, para su seguridad de todo tipo, lo eliminan, le dan muerte. Es el reflejo perfecto de la pretensión petulante del hombre que quiere construir su vida por sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo, con autonomía absoluta y total, eliminando toda ingerencia externa o exterior a él mismo, incluso la de Dios. La parábola resulta plenamente actual. Como si hubiese sido pensada especialmente para nuestros días (aun contando con que todas lo son).

Llegó la paciencia a su límite. El dueño de la viña, el Padre, no puede tolerar por más tiempo que la viña de sus amores esté tan abandonada que, en lugar de uvas, dé agrazones. La viña será entregada a *otros*, que no representan a Israel en su destino histórico, nacional, sino en cuanto objeto de la acción bienhechora de Dios sobre ellos. Al Israel histórico le sucede *el Israel de Dios* (Gál 6,16). Los nuevos viñadores son, en general, los cristianos; aquéllos que han entrado en el reino; los que practi-

can el bien; los sucesores espirituales del antiguo Israel. Y a todos se dirigen también las palabras del dueño de la viña: “¿qué más podía yo hacer por mi viña que no hiciera? ¿Cómo, esperando que diera uvas, ha dado agrazones?”

Invitados descorteses

22,1-14.

La parábola en cuestión retrata la actitud negativa frente al reino. Actitud de soberbia. La de aquéllos que confían en su propia justicia, la que pueden adquirir por su esfuerzo personal aplicado a cumplir meticulosamente la Ley, y rechazan, en cambio, la verdadera justicia, los caminos de la salud, que procede de Dios.

Tanto Mateo como Lucas narran sustancialmente la misma parábola. Pero Mateo la ha interpretado y adaptado a sus lectores inmediatos. Ha hecho de ella un compendio alegórico de la historia de la salvación. En *el rey* que prepara un gran banquete para *la boda de su Hijo* y envía a *sus siervos* para llamar a los invitados, resulta fácil descubrir la correspondencia entre los elementos principales de la parábola y la realidad que el evangelista intenta describir: Dios envía a su Hijo. Lo anuncian los profetas. Los primeros invitados son los judíos, el pueblo elegido, que rechazan su invitación.

Nuestra parábola tiene como substrato otra, procedente del mundo judío: un publicano rico, Bar Maján, murió y recibió honrosa sepultura. Cesó el trabajo en la ciudad y todos los ciudadanos manifestaron públicamente su condolencia. Murió también un escriba piadoso, pero pobre, y la vida de la ciudad no se detuvo, nadie le dedicó la más mínima atención.

Esta historia suscitó un gran problema, que se debatió acaloradamente en las escuelas de los rabinos. ¿Dónde está la justicia de Dios que no vela por los suyos y permite que los impíos sean honrados por todos? La solución a este interrogante fue la

siguiente: el publicano no había hecho más que una obra buena en su vida. Y esta obra buena no pudo ser anulada por otra obra mala posterior, porque la muerte le sorprendió en aquel momento. Tenía, pues, que ser compensado por Dios. ¿Cuál fue la mencionada obra buena?

Para congraciarse con la alta sociedad de su ciudad y con el fin de incorporarse a ella, preparó un gran banquete al que invitó a toda la gente representativa: fariseos, escribas, sacerdotes... Pero éstos se negaron a asistir. No podían rebajarse a comer con un publicano. Sería un desprestigio recibirlo en su sociedad. Este fracaso le abrió los ojos y le llevó a la decisión de romper definitivamente con sus invitados descorteses y con la sociedad que ellos representaban. En medio de su disgusto, y para que la comida preparada no se perdiese, invitó a los pobres.

Conocida esta historia judía, adquiere nueva luz la conducta de los invitados descorteses de nuestra parábola. En esta narración Jesús, para poner de relieve la infinita bondad de Dios, se compara con este publicano. El auditorio de Jesús, los dirigentes de Israel, oían complacidos la parábola. Indiscutiblemente eran ellos los que, para no contaminarse, se habían negado a asistir al banquete preparado por el publicano. El publicano, pecador por definición, había quedado en ridículo. Ellos, santos por principio, habían salvado la pureza ritual.

Jesús terminó de hablar: “Os digo que ninguno de aquéllos que habían sido invitados gustará mi cena” (Lc 14,24). ¿Qué había querido decir Jesús? Vosotros os habéis reído, habéis despreciado al publicano que os invita al banquete. Pero, al despreciar al publicano, habéis despreciado a Dios. Mi invitación a entrar en el reino, a admitir mi persona y mi mensaje, es la invitación de Dios mismo. Ninguno de vosotros tendrá parte en el reino de los cielos.

La parábola de Mateo tiene la peculiaridad del “traje de boda”, sin el cual asistió al banquete uno de los invitados. Este traje de boda es un rasgo parabólico. No conocemos que existiese un traje especial para asistir a las bodas. Indica simplemente un traje decente y limpio. Este vestido indica y simboliza la acción de Dios sobre el hombre: “me vistió con vestiduras de

Sin un principio unificador, la vida se auto-destruye por una múltiple división en parcelas insignificantes que el hombre no puede cultivar debidamente. Ocurrió en los tiempos de Cristo con los 613 mandamientos, que, según se decía, derivaban de la Ley. Ocurre en todos los tiempos. ¿Cuál es el mandamiento supremo?

La triple versión sinóptica del evangelio recoge esta cuestión que le fue planteada a Jesús. De buena fe, según el relato de Marcos (Mc 12,34: le fue planteada a Jesús por un escriba “que no estaba lejos del reino de Dios”, según las mismas palabras de Jesús). De mala fe, según la narración de Mateo y también de Lucas (Lc 10,25). No sabemos en qué sentido podía ser una “prueba” para Jesús la cuestión planteada. ¿Se le negaba la habilidad o competencia para pronunciarse en estos asuntos? ¿Se pretendía provocar su decisión a favor de unos mandamientos que considerase más importantes que otros? Probablemente aquí estaba la encerrona, porque esto permitiría a sus enemigos acusarle de hacer discriminaciones en los preceptos de la Ley y, en el fondo, de irrespetuosidad frente a ella.

La respuesta dada por Jesús no era nueva. Está en la línea de su enseñanza constante (5,7-10.21-26; 6,12-15; 7,1-2; 18,35). El amor al prójimo es inseparable del amor a Dios.

Jesús unifica dos preceptos que, en la Ley, se hallaban separados: el amor a Dios (Deut 6,5) y el amor al prójimo (Lev 19,18). En el tiempo de Jesús ya se habían unido y Jesús se pronuncia por la necesidad de mantenerlos así. Como principio elemental de la conducta moral (aspecto acentuado por Marcos) y como principio abstracto, casi en el terreno académico (según la versión de Mateo).

La Ley y los profetas penden de estos dos mandamientos. Como la puerta gira sobre su quicio. No se trata, por tanto, de establecer una distinción entre los mandamientos o prescripciones de la Ley. Si la Ley expresa la voluntad de Dios es imposible establecer distinciones. Jesús afirma que todo lo demás, que al hombre le es exigido desde la Ley, debe ser deducido de estos dos mandamientos. Estamos, por tanto, ante el necesario principio unificador que resuelve tanta dispersión legal o ritual.

Escribas y fariseos

23,1-12 (23,8-12).

La presente sección comienza un ataque durísimo a los escribas y fariseos, que se prolonga a lo largo de todo el cap. 23. Mateo ha sistematizado y coleccionado aquí todas las recriminaciones que Jesús hizo a los dirigentes espirituales de su pueblo. Interesa ver, en primer lugar, quiénes eran los escribas y fariseos.

Los *escribas* (según las antiguas versiones) o letrados (según las nuevas) eran los doctores de la Ley, profesionales de la Ley de Moisés con reconocimiento oficial. Hombres de gran influencia en la sociedad por su tarea específica de formar a los demás, dictar sentencia en los tribunales y determinar el sentido de la Ley y las normas de conducta. Una clase que estaba desplazando a la antigua aristocracia judía. Normalmente el estudio de la Ley lo hacían compatible con otra profesión que les daba para vivir.

Los *fariseos* no constituían una clase especial. Aunque su origen es oscuro, debe remontarse al tiempo de los Macabeos (siglo segundo antes de Cristo). Sus antecesores fueron los Hasi-deos, defensores más entusiastas e intransigentes de la Ley, cuando tuvo lugar la helenización de Palestina (1 Mac 2,42). Los fariseos del tiempo de Jesús seguían la misma trayectoria. La Ley era absolutamente válida e intangible para ellos. Vivían bajo la convicción de tener en ella todas las normas reguladas del orden religioso y civil, tanto a nivel de sociedad como de individuo. Se consideraban a sí mismos como los “puros”, separados de los demás, y constituían un grupo integrado, en general, por laicos piadosos, algunos de los cuales adquirían una verdadera especialización en la Ley, que interpretaban literalmente, y consideraban válida hasta en sus más mínimos y nimios detalles. Constituían un elemento muy importante en la sociedad judía con gran influencia sobre ella, sobre todo, por la administración de la justicia y la formación de los demás. Aquí había un

punto de contacto con los escribas. Tanto es así que algunos doctores de la Ley pertenecían a la secta de los fariseos.

Nosotros hemos unido estas dos clases “escribas y fariseos” como si se tratase del mismo grupo. Pero, originariamente, eran bien distintos. Nuestra unión obedece a que, frecuentemente, también aparecen unidos en el evangelio. Pero la razón de esta unión en el evangelio es la crítica dura que Jesús hizo de los dos grupos, aunque fuese por razones distintas; ambos eran opresores del pueblo: los escribas aplicando el peso de la Ley a los demás, aunque ellos eran poco escrupulosos y no presumían de ser santos; los fariseos por su puritanismo exclusivista, que había quitado a la Ley todo su humanitarismo y prescindía olímpicamente de las necesidades del prójimo. Por eso Jesús les llama “hipócritas”.

Al estilo de Moisés, los escribas y fariseos interpretaban la Ley y juzgaban a los transgresores. Eran, en este sentido, continuadores de Moisés (por eso se dice que se sientan en la cátedra de Moisés; ¿había también una cátedra en los lugares de reunión desde la que impartían sus enseñanzas? Probablemente sí). Pero estos jueces oficiales no eran precisamente modelos de conducta a seguir. Se les echa en cara lo siguiente: a) habían hecho de la Ley un yugo “insoportable” para los demás (He 15,10); pero los escribas, especialistas en ella, siempre encontraban alguna excusa para no cumplirla; b) actuaban siempre de cara a la galería, para ser vistos y alabados, sin un principio interior verdaderamente determinante de la conducta humana y que sitúa al hombre frente a Dios y el prójimo en auténtica profundidad; c) las filacterias eran cajitas en las que llevaban escritos algunos pasajes cortos de la Ley (Deut 6,11; Ex 13). Estaba mandado en la Ley hacerlo así para inculcar la obediencia de la misma y para que no se olvidasen sus preceptos. La misma finalidad tenían los “flecós” del manto (Núm 15,38ss; y sabemos que Jesús mismo se adaptó a esta costumbre de su época, ver Mt 9,20 y el correspondiente comentario que allí hicimos); d) ambición de figurar y ser respetados. Soberbia y vanagloria por razón de su influencia.

e) Les gustaba que les llamasen “Rabbi”. Como título oficial

de doctor no aparece hasta después del 70. En tiempos de Cristo era un título honorífico dado espontáneamente a maestros cualificados. Si Jesús prohíbe esto a sus discípulos, la prohibición debe entenderse desde el texto de Jeremías (Jer 31,34): cuando llegue la plenitud de los tiempos, todos serán enseñados por Dios. De ahí que el único maestro sea Dios. Porque todos vosotros sois *hermanos*. Por la ley del paralelismo, lo lógico sería esperar: todos vosotros sois *discípulos*. Los discípulos de Jesús son hermanos, porque son hijos del Padre celestial.

f) ¿A quién llamaban “padre”? Aquí se ataca el privilegio del que tanto se gloriaban los judíos: llamaban “padres” a los patriarcas, especialmente a Abraham (3,9; Jn 8,33). Desde la aparición de Jesús ha aparecido un nuevo orden de cosas, con la revelación de la paternidad de Dios y de nuestra filiación.

g) ¿A qué se refiere el otro título de “maestro-preceptor”, prohibido también a los discípulos de Jesús? Alguna diferencia tiene que haber con el título de “Rabbi” ya mencionado. Probablemente el último título mencionado aluda más que a la categoría de “maestro” a la de “dirigente”. Aquí, el único dirigente es Cristo. Nótese que no es mencionado Dios en el contrapunto sino Cristo. Y ello para destacar que el único camino hacia Dios es Cristo.

Entre los discípulos de Jesús (así termina nuestra perícopa) la máxima dignidad es el servicio: a mayor servicio prestado mayor dignidad y a mayor dignidad mayor el servicio exigido. El que se ensalza o enorgullece será humillado por Dios y el que se humilla ante él será por él exaltado.

Obstáculos para la fe

23,13-22.

Siguen las amenazas contra los escribas y fariseos. Representantes oficiales de la religiosidad se habían convertido en serio obstáculo para la fe. La falsificación de Dios es una de las cau-

sas más determinantes del ateísmo. Así lo ha reconocido la iglesia del Vaticano II. El obstáculo para la fe, personificado en esta sección en los escribas y fariseos, se centra en los puntos siguientes:

a) El reino de Dios apareció en la tierra con la persona de Jesús. Los dirigentes espirituales del judaísmo se negaron a recibirlo. Lo rechazaron. Su conocimiento de la Escritura debió llevarles a reconocer en Jesús al Mesías. Pues bien, no sólo no lo reconocieron sino que se opusieron decididamente a que otros lo aceptasen. Esto ocurrió, sobre todo, después del año 70, cuando los dirigentes judíos dictaron el decreto de excomunión contra todos aquellos que confesasen a Jesús como el Mesías. Desde que apareció la “puerta” (Jn 10,7) y “el camino” (Jn 14,6) del reino, no entrar por ellos equivale a quedar excluido del mismo.

b) El proselitismo judío nos es conocido tanto por la información bíblica —allí donde llega Pablo con la predicación del evangelio encuentra judíos y paganos adictos al judaísmo, prosélitos— como por los historiadores paganos. Estaba justificado desde la afirmación del reinado universal de Yahveh. En esta ocasión dice Jesús que, a dichos prosélitos, les hacían también “hijos de condenación”. Sabemos que estos prosélitos eran más fanáticos que los mismos judíos. Su autosuficiencia y autoafirmación en la “justicia que proviene de la Ley” (Fil 3,6) les cerraba el camino a cualquier otra posibilidad. El poder de Dios estaba a su disposición y lo habían vinculado a sus prácticas legales y rituales. A esta clase de prosélitos pertenecen probablemente los enemigos de Pablo (Gál 6,13).

c) La tercera recriminación de esta sección tiene por objeto el juramento. Está en la línea más pura del sermón de la montaña (5,33-37; ver el comentario que allí hicimos). La seriedad del juramento, que implicaba a Dios como testigo de las acciones humanas, se había resquebrajado por la casuística judía. La inventiva de Jesús pone las cosas en su sitio. Dios está muy por encima de las ofrendas humanas. Estas no pueden limitarle, condicionarle, obligarle. Ni siquiera el oro o las víctimas. Todo eso es inferior al templo y al altar que simbolizan la presencia divina.

Los que piensen de manera distinta son “guías ciegos”. Jesús aplicó este calificativo más de una vez a sus enemigos (15,14; Lc 6,39). Y el calificativo pasó al lenguaje oficial cristiano en su lucha con los judíos (Rom 2,19).

Tergiversación de la Ley

23,23-26.

La religión es cuestión del corazón. Tanto en su dimensión vertical, en relación con Dios, como en la horizontal, en relación con el prójimo. Cuando esto no sucede se convierte en algo añadido y superpuesto al hombre. Algo que le abrumba, asfixia y esclaviza. La Ley, manifestativa de la voluntad divina y reguladora de la conducta humana, se convierte entonces en un monstruo amenazador, al que hay que tener contento dándole mucho más de lo que necesita para evitar el peligro de que nos devore.

La interpretación farisea había convertido a la Ley en este monstruo. Ella mandaba pagar el diezmo de los frutos de la tierra y de los ganados, para que el hombre aprendiese a temer a Yahveh, dador de la vida, de la fecundidad y de la fertilidad (Deut 14,22-23). Los fariseos, para cumplir meticulosamente la Ley —no para aprender el temor y el amor de Dios—, habían extendido estas prescripciones a toda clase de productos, incluso los más insignificantes, utilizados como condimento en las comidas: el anís, la menta y el comino. Jesús critica aquel servilismo legal fundamentalmente porque había servido para olvidar lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad.

El lector del evangelio de Mateo sabe ya que lo más importante es el amor a Dios y al prójimo (22,34-40). Todo lo demás debe emanar espontáneamente de esta base sólida y permanente. En nuestro texto son mencionadas tres virtudes: la *justicia*, la que procede de Dios y se refleja como verdadera en la adecuada conducta humana; la *misericordia*, que traduzca un comporta-

miento frente al prójimo en la línea de la actuación divina para con el hombre (5,7; 6,14-15; 18,33); la *fidelidad*, atributo mayor de Dios en el Antiguo Testamento, y que habla de un proceder constante, sin cambios, que pudieron haber sido provocados por las infidelidades de Israel, en el apoyo y ayuda a su pueblo; así es como debe actuar el hombre. Prescindir de esto y aferrarse a las menudencias prescritas equivale a colar el vino para que no pase un mosquito y tragarse tranquila y conscientemente un camello.

Jesús respetó la Ley. Más aún, vino a darle todo su sentido y plenitud. Pero ridiculizó la concepción e interpretación farisea de la misma. El principio había sido establecido ya en el sermón de la montaña (5,20). En el caso presente tenemos una ilustración práctica de esa "justicia superior" de los discípulos de Jesús sobre la de los escribas y fariseos.

En la misma línea apuntada debe entenderse el otro proverbio que habla de la necesidad de limpiar primeramente el vaso por dentro. Las prescripciones legales sobre la purificación de vasos sagrados, utilizados en el culto, habían sido ampliadas y aplicadas por los fariseos a todos los utensilios empleados en el uso doméstico. Esta costumbre o ampliación legal le sirve a Jesús de punto de partida para una reflexión sobre lo más importante de la religión. Lo primero es el interior, el corazón; posteriormente, y naciendo de ello, vendrá lo exterior. Se necesita "purificar" el corazón con la aceptación de la palabra de Dios (Jn 15,3), con la respuesta dada a la palabra de Dios desde la fe o desde la obediencia de la fe (Rom 1,5).

Sepulcros blanqueados

23,27-32.

En el fariseísmo se halla criticado y condenado todo legalismo de vía estrecha. La crítica de Jesús a este legalismo no va dirigida contra la Ley, sino contra aquéllos que, amparándose en ella,

quieren burlar sus profundas exigencias. Son los leguleyos. El evangelista Mateo ha recogido el sentido profundo de esta crítica en sus célebres antítesis (5,21ss.) y Pablo describe magistralmente esta tendencia farisaica de todo falso legalismo (Rom 2,17ss.).

La comparación con los sepulcros blanqueados es bien elocuente. Para los judíos, los sepulcros eran lugares impuros. Y tenían la costumbre de pintarlos de blanco —sobre todo por la Pascua, cuando acudían a Jerusalén tantos peregrinos— para que la gente se diese cuenta de dónde estaban y pudiesen evitar la "impureza" que suponía pisar sobre ellos. O, tal vez, Jesús estuviese pensando en lasuntuosas tumbas paganas construidas con mármol o pintadas de blanco. Nos inclinamos, más bien, por lo primero. En todo caso, el punto central de la comparación es claro: contraposición entre lo exterior y lo interior. La maldad del espíritu fariseo está en que, bajo el pretexto de cumplir la Ley, lo que pretenden es burlar sus exigencias más profundas. Legalistas sin Ley, sería su mejor definición. Y de ahí derivaba también su hipocresía, porque no cumplían la Ley y se vanagloriaban de ella (6,2.5.16: utilizaban el cumplimiento de las prescripciones legales para adquirir fama y prestigio ante los hombres). Este contrasentido se llama hipocresía.

La segunda amenaza que recoge nuestra sección tiene también que ver con los sepulcros. Aunque no sabemos con exactitud cuántos fueron los profetas martirizados (la Escritura solamente habla de Zacarías, 2 Crón 24,20-22), la leyenda judía había aumentado notablemente este número hasta universalizar esta clase de muerte para ellos. Por otra parte, en el judaísmo contemporáneo había surgido una especie de culto a los profetas martirizados y a los grandes hombres de la historia de su pueblo. En Hebrón se conservan, actualmente, los sepulcros de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Se les construían monumentos o, tal vez mejor, capillas expiatorias. Sobre estos datos se basan las palabras de Jesús: por vuestras venas corre sangre de asesinos. Y vosotros llevaréis hasta su culminación la trayectoria que comenzaron vuestros antecesores.

Jesús era bien consciente de la suerte que le esperaba. Cuando

dice “colmad vosotros la medida de vuestros padres”, está aludiendo a su muerte. Por ser “el Profeta” (Deut 18,15) debe correr la misma suerte que los profetas. Y serán ellos, los escrupulosos de la Ley, los encargados de ejecutar la sentencia en el gran y trágico drama que constituye la historia de la salvación.

Peligro de seducción

24,4-13.

Los capítulos 24 y 25 del evangelio de Mateo constituyen una unidad. En ellos se incluye el último de los cinco discursos en torno a los cuales hace Mateo girar su evangelio. Es el discurso escatológico. La ocasión del mismo se la ofrece a Jesús la pregunta de los discípulos: “¿cuál será la señal de su venida y del fin del mundo?” El lenguaje apocalíptico en que viene envuelta la respuesta de Jesús hace particularmente difícil la comprensión de sus palabras.

¿De qué “venida” se trata? La correspondiente palabra griega, *parusia*, utilizada en la época en el lenguaje imperial, significaba la presencia del rey divino, del emperador. En el epistolario paulino, sobre todo en las cartas a los Tesalonicenses (1 Tes 2,19; 3,13...; 1 Cor 15,23), es utilizada para designar la venida-presencia de Cristo en calidad de juez. Mateo la emplea como término técnico de lo que comúnmente conocemos como la segunda venida de Cristo. Pero no debemos olvidar que el sentido original del vocablo era simplemente “la” venida. En nuestro texto, probablemente, la palabra se refiere a la venida de Dios, que coincide con la presencia de su Enviado (11,1ss; Mal 3,1; Zac 14,11). De hecho Jesús pronuncia estas palabras en el monte de los Olivos. Y era precisamente desde aquel lugar donde se esperaba la venida de Dios (Zac 14,4). (Para toda esta cuestión de “la venida del Hijo del hombre en su Reino”, remitimos al comentario hecho a 16,24-28. Allí hablamos de las diversas posibilidades que esta venida tiene: destrucción de Jerusalén,

resurrección de Cristo, instalación y configuración de la Iglesia...).

Con “la venida” de Cristo está en íntima relación —asi parece deducirse, al menos, de los textos— *el fin del mundo*. Desde el profeta Daniel (Dan 12,4.13) se hablaba de la consumación o del fin del mundo (ver Mt 13,39-40; 28,20). La destrucción del templo y el fin del mundo se hallan en estrecha relación. El problema es saber a qué fin del mundo se refiere. No olvidemos que el lenguaje utilizado es el apocalíptico y, dentro del género apocalíptico, el fin del mundo hacía referencia a la última intervención de Dios en la historia. Por consiguiente, el fin del mundo o la plenitud de los tiempos ha comenzado desde la aparición de Dios en la tierra en la persona de Jesús.

El fin del mundo —en el sentido corriente de la expresión— no es inmediato. Tiene que haber unos signos previos. Pero los signos enumerados nunca deben entenderse como flechas indicadoras del momento en que tendrá lugar. Cuantas veces se han ensayado los cálculos para determinarlos otras tantas se ha tenido ocasión de comprobar el error. El cálculo del momento preciso en que tendrá lugar ese fin total va directamente en contra del mismo evangelio, de todos aquellos pasajes que exhortan a la vigilia. En este mismo capítulo de Mateo, y en el siguiente, se pone de relieve la incertidumbre del momento final. Los signos apuntados lo son en el sentido que deben recordar al hombre su peregrinar hacia un mundo nuevo ya que aquí no tiene morada permanente.

La frase del v. 8 es altamente significativa: todos los signos apuntados no son más que “el principio de los dolores”. Se hace referencia a los dolores del parto que anuncian un nuevo nacimiento. Es el nuevo nacimiento que cada día alumbra el reino. Las conmociones cósmicas, guerras, rebeliones y las dificultades y persecuciones de los justos forman parte del cliché con que son descritos los tiempos anteriores al fin. Y todo esto se convierte en amonestación ante el peligro de la seducción. Porque los tiempos difíciles siempre acentúan las esperanzas mesiánicas (He 11,28). Los movimientos mesiánicos fueron frecuentes en tiempos de Jesús e incluso después hasta adentrado el siglo

segundo. Movimientos que, a lo largo de la historia, adquirirán nombres distintos anunciando falsas esperanzas y promesas. Se presentan diciendo "Yo soy" o "Yo soy el Mesías". La fórmula "Yo soy" es indicadora de la autorrevelación divina.

En relación con lo que ocurrirá a los discípulos, Mateo enumera simplemente el odio, traición, tortura, muerte. Como ya habló de ello en el cap. 10 aquí lo hace muy rápidamente (para la aclaración remitimos a los comentarios respectivos del cap. 10). Lo que particularmente se acentúa aquí es que, ante las dificultades, se enfriará *la caridad*. El amor resume toda la Ley y los profetas (22,37-39; Rom 13,9-10; Gál 5,14). ¿Se refiere Mateo al amor a Dios o al amor al prójimo? Desde lo dicho resulta impropio hacer esta distinción. Aunque, si ella es posible, parece más probable que se refiera al amor de Dios.

Teniendo en cuenta todo lo dicho es lógico que la sección termine con una llamada a la perseverancia, no simplemente la paciencia. A no ser que ésta sea entendida en el sentido bíblico de constancia y fidelidad en el camino emprendido. Permanencia que debe estar provocada por la llamada de Dios y su palabra de promesa.

Ignorancia del momento

24,37-44.

El momento del juicio final es desconocido. Ignorancia intencionada que debe provocar la vigilancia. Ignorancia que no debe confundirse con nesciencia o despreocupación por el momento del tiempo en que vivimos. Nuestra sección pertenece al discurso escatológico. Sabemos, por tanto, que vivimos en los tiempos últimos, que ha tenido lugar ya la venida principal, la parusia fundamental, del Hijo del hombre. Caminamos al encuentro del momento último de la fase final ya inaugurada.

Jesús compara a los hombres que viven en esta fase final, caminantes hacia el momento último, con la generación del tiempo de Noé. Vivían en la nesciencia o despreocupación total

de las cosas que se avecinaban sobre ellos. Y se destaca en la comparación la auto-seguridad y disfrute de la vida como el contrapunto necesario para poner de relieve un cambio radical: de la seguridad a la destrucción. El cristiano no debe ser sorprendido con una imprevisión tan lamentable. Ellos saben muy bien lo que esperan y que la repentinidad de los acontecimientos últimos —bien sea a nivel colectivo o bien lo sea simplemente a nivel individual— no permite pensar en el último momento para la conversión.

La preparación-vigilancia nace de la entraña misma del evangelio, la buena nueva de la salud. La pertenencia a la familia de Dios lleva consigo las exigencias de una conducta adecuada. Una seriedad puesta de relieve en el contrapunto de la superficialidad y perversidad de la generación del diluvio. Aquella generación pasó a la historia como la más corrompida de todas (1 Pe 3,20). No se hace mención de sus pecados concretos, sólo se constata el hecho. Vivían seguros y felices y de pronto les sorprendió el diluvio. El cristiano, por ser siervo de su Señor, debe permanecer vigilante y cumpliendo su deber. Sólo así será recompensado por su Señor cuando regrese.

Aunque la enseñanza de esta sección se centra, como hemos visto, en la actitud despreocupada y de vida muelle de la generación del diluvio, una enseñanza, aunque sea secundaria, debe verse en la vida de Noé. Su actitud traduce perfectamente la postura del hombre de fe. El no contaba con vestigio alguno para deducir la catástrofe que se avecinaba. Se fia única y exclusivamente de la palabra de Dios. Y lleva a cabo aquella construcción absurda en un país seco, guiado únicamente por la orden que de Dios había recibido. Está, pues, en la línea más pura de Abraham, el padre y modelo de los creyentes; en la línea de los que ponen incondicionalmente su fe en Dios. A los cristianos se les dice: Sed como Noé y no como sus contemporáneos. Porque cuando venga el Hijo del hombre se repetirá lo que entonces tuvo lugar: uno "será tomado", porque pertenece a Cristo (10,32-33) y el otro "será dejado". Y eso sin previsión alguna, en plena faena de cada día, en el trabajo, en el campo o en la preparación de la harina para hacer la comida de cada día.

El siervo responsable

24,42-51.

El título que hemos dado a la parábola supone un esfuerzo conciliador. Mateo habla de “siervo”; Lucas de “administrador” (Lc 12,41-46). El significado es el mismo. El concepto de “administrador” implica la responsabilidad que le ha sido confiada. Mateo utiliza la palabra “siervo”, que encaja mejor en su evangelio, cuyos destinatarios inmediatos eran los judíos o judío-cristianos. El hombre familiarizado con la Biblia debe saber que la palabra “siervo” indica también la elección de Dios para una misión o cargo de responsabilidad.

Jesús, al hablar de la vigilancia implicada en la naturaleza misma del reino, extiende su necesidad, de modo particular, a los responsables del nuevo Israel, a los dirigentes de la Iglesia. La parábola describe exclusivamente las obligaciones ineludibles y la actitud constante de servicio del mencionado “siervo” o “administrador” elegido por el Señor. No menciona para nada sus derechos y poderes. Aunque los supone, al situarse en la hipótesis de que esa actitud obligada de servicio puede convertirse en actitud despótica de mando desmesurado o de señorío ambicioso.

Jesús cuenta con la posibilidad de que el “siervo” se proponga no precisamente servir sino ser servido. En este caso traicionaria sustantivamente su misión específica. Y si la venida de su Señor le sorprende obrando de esta forma, se habría ganado un puesto de honor entre los hipócritas, infieles e impíos. Las tres palabras son sinónimas. En definitiva, entre aquellos que serán alejados para siempre de su Señor.

La parábola cuenta con esta posibilidad, pero no la pone en primer plano. Quiere, más bien, destacar la actitud vigilante del “siervo” a quien ha sido confiada la dirección de sus consiervos, del pueblo fiel. El siervo responsable debe proporcionar a sus consiervos las provisiones necesarias. Manifestar la voluntad del único Señor de todos y procurar que se cumpla, para que todos sean galardonados y puedan sentarse en la sala del festín de

bodas. Para que todos puedan entrar en el reino de los cielos cuando venga el Señor.

La parábola adquiere un tinte de seria amonestación. No debe ocurrir con los dirigentes del nuevo Israel lo que ocurrió en los tiempos de Cristo con los responsables inmediatos del pueblo: “Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia; y ni entráis vosotros ni dejáis entrar” (Lc 11,52). Ellos tenían la llave de la ciencia, la llave de acceso al reino de Dios, en un conocimiento teológico raquítico y repelente. Sus imposiciones y exigencias, su interpretación minimista y ridícula de la Ley, no dejaban ver ni su verdadero contenido ni, mucho menos, al autor de la misma. También aquí los árboles impedirían ver el bosque. Y ante esta presentación empobrecida y minimizada del reino de Dios no valía la pena esforzarse por entrar en él. Era una consecuencia lógica de todos aquéllos que conocían el mensaje divino a través de aquellos dirigentes espirituales del pueblo. Al “siervo responsable” se le exige una actitud vigilante e inteligente.

Las diez vírgenes

25,1-13.

La parábola se refiere a la segunda venida de Cristo. Describe la situación de los que viven, en la esperanza, el tiempo intermedio entre la resurrección y la parusía del Señor (en todo caso es conveniente recordar para la precisión del significado de la “parusía” lo que dijimos en nuestro comentario a 24,4-13). El contexto en el que Mateo ha encuadrado la parábola pone claramente de relieve su intención. Y, por si no quedase claro, añade las palabras finales: “*Vigilad*, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora” (v. 13).

Para comprender la enseñanza parabólica debemos partir del supuesto que el reino de los cielos no es comparado con diez vírgenes, sino con la celebración solemne de una boda. Solemnidad

que destaca en el último momento. En el que la consumación del mundo-juicio final juegan un papel decisivo, aunque, por supuesto, no exclusivo (pero ahora la referencia se hace a este momento). Precisamente por esto, el reino puede ser comparado con la sala del festín donde entran las jóvenes sensatas. La introducción de la parábola debiera ser, pues, la siguiente: “ocurre con el reino de los cielos como con diez vírgenes... invitadas a un banquete de boda”.

De modo análogo a la parábola de *la traje de boda*, nos habla también ésta de la necesidad de estar preparados para poder participar en el banquete. Supuesta, pues, la comparación del reino con una boda, el centro del interés y del mensaje parabólico recae sobre la necesidad de la preparación.

La boda se celebra, todavía hoy, en Palestina con esa pompa última de la conducción de la novia a casa de los padres del novio. Las diez vírgenes o, más bien, diez jóvenes —la parábola no intenta darnos una lección sobre la virginidad— debían esperar, bien en casa de la novia o bien en sus inmediaciones. El número de las que esperan, cinco sensatas y cinco necias, no tiene significado alguno. La distinción entre ellas se halla exigida por la narración parabólica; es simplemente funcional.

Para que la comparación alcance su punto culminante y su centro de interés, son necesarias dos cosas: el retraso del novio y el sueño de las que esperan. Pero entendámoslo bien. La insensatez de las vírgenes calificadas de necias no está en haberse dormido. Se durmieron todas. La verdadera culpa está en que no iban preparadas para su misión. No habían contado con un posible retraso del novio. Y, en consecuencia, no se habían provisto del aceite suficiente.

Inesperadamente llega el novio. Ante el grito que anuncia su presencia, todas avivan sus lámparas. Es entonces cuando tiene lugar el sobresalto de las necias. No tienen bastante aceite para mantener encendidas sus lámparas hasta llegar, acompañando al novio, a su casa. Las prudentes se niegan a dárselo. No por egoísmo. Su negación es otro rasgo parabólico para hacernos comprender que la preparación requerida es personal e insustituible. Las mandan a comprarlo. En esta recomendación tam-

co debe verse egoísmo ni ironía por parte de las vírgenes prudentes. Ciertamente, durante la noche, no encontrarían abiertas las tiendas. Pero es necesario, para la narración, que, al llegar el novio, falten parte de las que debían esperarlo. Por eso, la parábola recurre a este artificio. Mientras ellas van a comprar el aceite, llega el novio y se cierra la sala del festín.

La seriedad del momento presente exige una preparación personal e inaplazable. A la hora menos pensada llega el novio. Solamente aquéllos en cuyas lámparas existe aceite suficiente, solamente aquéllos que se hallen preparados en el momento crítico de su venida, podrán entrar en la sala del festín. El retraso, la falta de preparación, implica la exclusión definitiva del reino. Una vez que la puerta haya sido cerrada es inútil insistir. La respuesta será la misma que oyeron las vírgenes necias: “en verdad os digo que no os conozco”.

Los talentos

25,14-30.

En las relaciones del hombre con Dios, no puede el hombre alegar pretendidos derechos. Debe, por el contrario, tener presente su absoluta dependencia. Como el siervo ante su Señor. Y, como siervo que es, con la implacable necesidad de acatar las órdenes de su Señor y cumplirlas. Poniendo en ello todo el ardor y capacidad de trabajo que el mismo Dueño ha regalado a sus siervos. Sin pretendidas exigencias, pero con la esperanza consoladora y estimulante de que el Señor premia el esfuerzo personal desplegado en hacer fructificar el capital que nos ha confiado. Así lo enseña la parábola de los talentos.

El reparto desigual que un hombre rico hace de sus talentos entre sus siervos pretendía, ante todo, y así nos lo cuenta la parábola, hacer que su capital fructificase en manos de sus criados. Para ello tiene en cuenta su capacidad de trabajo y su habilidad para negociar. Los dos primeros siervos de la parábola

duplican el capital inicial que les había sido confiado. No se nos dice cómo. Sencillamente porque no interesa para la lección de la parábola.

Mateo pasa inmediatamente de la comparación a su significado. La recompensa descrita en la parábola implica una clara referencia a la realidad religiosa. *Entra en el gozo de tu Señor.* Este premio concedido a los dos siervos fieles, y precisamente por su fidelidad laboriosa a las consignas de su señor, significa evidentemente la vida eterna. Y el que así habla necesariamente ha de ser el Hijo del hombre en su calidad de juez. Y únicamente por tratarse de realidades sobrenaturales, los talentos duplicados son considerados como *poco*: “fuiste fiel en lo poco...”

El tercer siervo deja improductivo el capital de su señor. Y argumenta, además, de una manera insolente, intentando, de ese modo, disculparse. No se ha atrevido a correr el riesgo. El talento no ha fructificado en sus manos pero se lo devuelve íntegro. Su señor le responde duramente. Ha defraudado las esperanzas que había puesto en él. También él conocía el riesgo, pero contaba con la diligencia fiel y laboriosa de su siervo. Su holgazanería es la causa única de que haya quedado improductivo el talento que le había sido confiado.

A continuación tenemos dos incongruencias: el señor manda, sin que se nos diga a quién se dirigen sus órdenes, que le quiten el talento y se lo entreguen al que tiene diez. Por otra parte, la parábola supone que los dos siervos primeros han entregado ya sus talentos a su señor. Son dos rasgos parabólicos que intentan poner de relieve, en primer lugar, la condenación del siervo inútil precisamente por su holgazanería y, además, la norma de retribución seguida por el juez divino: “al que tiene se le dará y abundará, pero, a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará”. Norma de acción indicada ya otras veces por el Señor (13,12; Mc 4,25) y que fue colocada en este lugar por el evangelista Mateo como resumen de la lección parabólica.

El juicio final

25,31-46 (25,31-40).

La intención de Jesús al pronunciar este discurso profetizando el futuro último no era describir los acontecimientos finales en cuanto tales y por sí mismos. La enseñanza del discurso no está centrada en los sucesos extraordinarios de los últimos días. Jesús, como hijo de su tiempo y participe de la mentalidad de su época, los tiene en cuenta y parte de ellos para inculcar a los hombres la preparación necesaria para superar con éxito la prueba final. Pretende, al mismo tiempo, poner de relieve el significado central de su persona. Los hombres serán juzgados por su actitud frente a ella.

El Hijo del hombre se presenta con sus ángeles, que le acompañan y sirven. En el Antiguo Testamento (Zac 14,5) y en la apocalíptica judía, aparece Dios con sus santos, es decir, con sus ángeles. Jesús se presenta, pues, realizando las profecías antiguas y, al mismo tiempo, con la misma categoría y autoridad que lo hacía Dios en el Antiguo Testamento. El mismo trono de gloria en el que tomará asiento simboliza su poder divino. Los ángeles son mencionados por razón de su funcionalidad: reunir ante el Hijo del hombre a todas las gentes. Sin establecer distinción alguna entre judíos y gentiles, como se hacía entre los teólogos de la época de Jesús.

La congregación universal de los pueblos supone necesariamente la resurrección de los muertos. Los buenos son colocados a la derecha y los malos a la izquierda. Proverbialmente la derecha y la izquierda significan el lugar de la suerte y la desgracia respectivamente. Esta colocación supone, por tanto, el juicio ya realizado. De ahí que, a continuación, se pronuncie la sentencia judicial y las razones que la han motivado. El Hijo del hombre se manifiesta como rey e invita a los de su derecha a entrar en posesión del reino preparado para ellos desde el principio del mundo. Sin embargo, esta “preparación” no debe entenderse en el sentido de previa determinación para el reino. Los motivos alegados y que justifican esta recepción en el reino del Hijo del

hombre son enumerados a continuación. Todos ellos se reducen a obras de caridad hechas a los “hermanos menores” de Jesús (v. 40).

Las seis maneras de manifestar el amor al prójimo se encuentran, casi en idéntica correspondencia, en el Antiguo Testamento (Is 58,7; Job 22,6-7; 31,17.19.21). Estos motivos son presentados como la característica auténtica de la verdadera piedad para con Dios. En la literatura judía se encuentran también motivos semejantes: vestir al desnudo, recibir a los extraños o peregrinos y visitar a los enfermos. Jesús, en la motivación determinante de la suerte última, alude, por tanto, a la doctrina del Antiguo Testamento y del judaísmo. Pero supera lo antiguo en el sentido siguiente: las obras de caridad mencionadas son manifestación del precepto fundamental del amor, no simples obras benéficas hechas sin espíritu benevolente.

Por otra parte, la doctrina de Jesús excluye el espíritu financiero con que dichas obras se realizaban en el judaísmo. Dios quedaba obligado. Se hacían para que Dios no tuviese más remedio que premiarlos. En otras palabras, las obras mencionadas se hacían no por Dios sino contra él, para atarle las manos y obligarle a retribuir a sus devotos. Una tergiversación de la verdadera religión.

La sentencia definitiva se apoya, pues, en los motivos de servicio caritativo al prójimo necesitado. ¿No va esto en contra de su predicación sobre la necesidad de la conversión, la fe, el avergonzarse de él delante de los hombres, los mandamientos, el precepto del amor, la pureza del corazón, la humildad, la filiación divina, la renuncia, la necesidad de llevar la cruz...? La enumeración que hace Jesús en esta ocasión no es exclusiva, sino inclusiva. Quiere poner de relieve la importancia preponderante que, para él, tiene el precepto del amor, manifestado precisamente en esas obras. No excluye lo demás. Más bien lo supone.

Las obras de caridad mencionadas tienen el mérito de haber sido hechas en honor de Jesús mismo. Tanto los de la derecha como los de la izquierda quedan sorprendidos ante la declaración del juez. Y se dirigen a él expresando su extrañeza. Con ello se expone claramente un principio que rompe muchas barreras:

las realizadas por amor aparecen liberadas de cualquier clase de limitación que condicione su valor. Son premiadas las obras realizadas por amor al prójimo necesitado.

Jesús se dirige a todos indistintamente. Demostrando así que, también fuera del ámbito visible de sus discípulos, de su iglesia, puede haber auténtico reino y verdadero “cristianismo”. La sentencia dirigida a los que se hallan colocados a su izquierda significa la separación eterna de Cristo y, por consiguiente, de la vida. Sin que sus palabras hagan suponer tampoco una predestinación a la condenación. Su falta de amor, algo personal, es la que ha determinado su suerte a las penas sin límite. Las palabras de Jesús hablan de la fijación definitiva de la suerte de los hombres en aquel momento supremo.

Pasión y muerte de Jesús

26,14-27,66 (26,14-25/26,36-46/26,47-56/26,69-75/27,33-50).

1

Nuestro relato comienza con el acuerdo “pecuniario” entre Judas y los sumos sacerdotes para entregar a Jesús. Un detalle que únicamente recoge Mateo. Y lo hace precisamente para presentar la pasión, ya desde sus comienzos, desde la perspectiva del cumplimiento del plan de Dios. No se dio “imprevisión” ni siquiera en el precio de la traición. Incluso esto había sido ya preanunciado en la Escritura (Zac 11,12-13). Por otra parte, la conexión del precio fijado con la referencia a la profecía de Zacarías, presenta a Jesús como el rey manso y humilde del que habla el mismo profeta (Zac 9,9).

2

La última cena de Jesús fue cena pascual. Por eso, lo mismo que estaba mandado a los israelitas recordar el significado de aquella comida singular y rodeada de solemnidad, Jesús explica

el sentido de la nueva cena pascual, en la que se destacan los puntos siguientes:

a) Jesús hace partícipes de su dignidad y destino a sus discípulos (su Reino es el de su Padre y en él comerá de nuevo con sus discípulos, v. 29); b) la sangre de Jesús es derramada *para remisión de los pecados* (el subrayado es propio de Mateo). Tenemos aquí un detalle claramente indicador del carácter sacrificial de la cena pascual. El sacrificio era entrega de la vida por otra vida. Se afirma así el poder sustitutivo o vicario de la entrega de Jesús, así como el valor expiatorio de su sacrificio; c) la cena inaugura la nueva alianza. Por eso es llamada “sangre de la alianza”. Lo que se esperaba para el futuro: un nuevo orden de cosas en el que Dios pusiera su ley en el corazón y perdonase los pecados, ha llegado con esta cena pascual; d) el último punto se pone más claramente de relieve con la contraposición intencionada entre la antigua (Ex 24,8; Zac 9,11) y la *nueva* alianza. Existe la correspondencia entre el tiempo de Moisés y el del Mesías (presentado frecuentemente por Mateo como el nuevo Moisés). Ambas alianzas fueron selladas con sangre; e) Jesús en persona es la nueva alianza, tal como estaba anunciado del siervo de Yahveh (Is 42,6; 49,7-8). El es, por tanto, el siervo de Yahveh.

La sangre es derramada por *muchos*. Es un semitismo equivalente a *todos*. La razón de elegir el adjetivo “muchos” y no haber utilizado “todos” está en poner de relieve la eficacia de aquella entrega al constatar la oposición entre *uno*, que entrega la vida, y aquéllos por quienes la entrega, que son *muchos* (desde este punto de vista hablar de “muchos” es más significativo que decir “todos”, porque “todos” pueden también ser pocos). La expresión “mi cuerpo”, “mi sangre”, en el lenguaje de la época, era sinónimo de “yo mismo”. La vida de Jesús, entregado a la muerte, puede ser asimilada por la comida del pan y la bebida del cáliz.

3

Entre la preparación de la cena y la celebración de la misma se descubre al traidor. Siempre se ha discutido el momento en el

que Judas abandonó el cenáculo. El más indicado sería el momento inmediatamente antes de la institución de la eucaristía (parece que esto es claro en el relato de Mateo). ¿Por qué no reaccionaron de otro modo los discípulos al ser descubierto el traidor por Jesús mismo? La claridad de la identificación la constatan únicamente Mateo y Juan (Jn 13,21-30). Probablemente la identificación no fue tan clara. En todo caso se pone de relieve el conocimiento sobrehumano de Cristo y el plan de Dios, que se ejecuta a través de instrumentos humanos, aunque tales instrumentos sean condenables.

La pregunta de los otros discípulos, ¿soy yo, Señor?, simboliza la actitud universal del temor ante la posibilidad de traicionar y negar al Señor. Estamos ante un interrogante, que todos llevamos dentro, y que es una severa amonestación.

4

La escena de Getsemani pone de relieve la plena humanidad de Jesús: camina a la muerte con miedo, busca la compañía de los hombres (le acompañaban sus tres más íntimos), se cierne sobre él la lejanía de Dios (Sal 42,6.12). Ilustra, al mismo tiempo, su enseñanza: recurre a la oración, la que él había enseñado, acentuando la necesidad de acatar la voluntad del Padre. El cáliz que debe beber es la muerte que debe sufrir. En su oración acepta Jesús plenamente la voluntad del Padre. Advierte, además, a los discípulos la necesidad de velar y orar para no caer en la *tentación*: esta tentación es la separación de Dios, por la lejanía de su voluntad, la muerte total del hombre.

5

El arresto de Jesús pone de relieve su dignidad y categoría únicas:

a) él va libremente a la muerte y enseña a los suyos que las cosas de Dios no se promueven ni se defienden con la espada. Sus enemigos no pudieron detenerlo mientras duró el tiempo fijado para su actividad terrena; b) tiene el poder supremo (puede dar órdenes a los ángeles...), pero renuncia a él para que se

cumpla la Escritura, el plan de Dios; c) el discípulo traidor y los sumos sacerdotes y ancianos se ponen de acuerdo para la muerte de Jesús; d) la lucha de Jesús no fue contra el poder secular, sino contra otros poderes superiores encarnados en instrumentos humanos. Una idea expuesta frecuentemente en el evangelio.

6

La primera reunión del Sanedrín pretende legalizar la muerte de Jesús previamente decidida (recuérdese que para la pena capital la ley judía requería que la sesión fuese de día, en dos días consecutivos y con la declaración privada de los testigos). El Consejo supremo estaba formado por los *sumos sacerdotes* (aquellos que habían ejercido este oficio supremo) y los *ancianos* (laicos influyentes de la aristocracia judía). Los mismos miembros del Sanedrín podían acusar al reo. Pero era necesario que coincidiesen dos testigos en la misma acusación y en la formulación de la misma. Lo relativo al templo era muy grave y significativo. Sabemos por el evangelio de Mateo que Jesús respetó la Ley, pero vino a llevarla a su plenitud; a crear, en definitiva, un nuevo orden de cosas. Había afirmado que él era mayor que el templo (12,6). Todo ello hablaba del tiempo nuevo en el que Dios crearía un nuevo templo (Ez 40ss). Su actitud y declaraciones frente al templo llevaban implícitas sus pretensiones mesiánicas. Por eso el sumo sacerdote se apoya en ellas y quiere oír de labios de Jesús, y de forma explícita, el significado de todo aquello, ¿era el Mesías?

La pregunta de Caifás añade al título de Mesías el de “Hijo de Dios”. Era el título mayor que el Antiguo Testamento y el judaísmo daban al Mesías. También se identificaba al Mesías con el Hijo del hombre, basándose en la interpretación de Dn 7. Teniendo esto en cuenta, la respuesta de Jesús, que habla de la dignidad del Hijo del hombre, es una clara afirmación de lo que Caifás le había preguntado. Pero, para evitar que se confunda con un Mesías político, al estilo del esperado por los judíos, matiza la naturaleza de su mesianismo: debe pasar por la muerte, ser un Mesías doliente, antes de resucitar. Mateo entiende el

desde ahora de la pasión-resurrección-ascensión de Jesús. La pretensión de Jesús era clara y, por eso, le condenan por blasfemo: se había equiparado a Dios, como cuando habló de su poder de perdonar los pecados (9,3).

7

En las negaciones de Pedro debe notarse lo siguiente: a) lo que define al cristiano y le confiere su dignidad es “estar con Jesús” (v. 69); b) esta dignidad se pierde al “ignorarlo”, confesando que no se le conoce; c) esta dignidad se recupera al recordar la palabra de Jesús, que se demuestra ser más firme que todo juramento humano. Entonces viene el llanto para la salud.

8

La sesión matutina del Consejo supremo tendría como finalidad planear la muerte de Jesús, que ya había sido decretada la noche anterior. Además había que buscar la confirmación y ejecución de la sentencia en el gobernador romano, ya que los judíos, según parece, habían sido privados del poder de infligir la pena capital (decimos “según parece”, porque en el Nuevo Testamento tenemos casos en que ellos mismos aplican la pena suprema, He 7,54ss; 12,1ss).

La entrevista con Pilato está interrumpida por la narración del final de Judas. Existe un desacuerdo notable con el relato del libro de los Hechos (He 1,18-19: él mismo compra el campo...). Pero estas variantes surgieron en la transmisión oral del hecho y son, más bien, signo de su historicidad. Lo peculiar del relato es lo siguiente: a) había sido preanunciado ya en el Antiguo Testamento (Zac 11,12-13: tomaron el precio y lo ingresaron en la casa de Yahveh; Mateo atribuye erróneamente la cita de Jeremías) y, por tanto, también aquí se cumple el plan de Dios anunciado en la Escritura; b) a diferencia del pecado de Pedro, que recordó la palabra de Jesús y se convirtió, el pecado de desesperación de Judas es presentado como imperdonable (2 Cor 7,9-10).

9

En el proceso o, tal vez mejor, presentación ante Pilato, Mateo destaca: a) la claridad de la afirmación de Jesús sobre su realeza. La misma claridad que en su respuesta al Sumo Sacerdote; b) su silencio en relación con las acusaciones de que era objeto; así se cumple la profecía de Isaías (Is 53,7); c) la contraposición entre Jesús, el hijo de Abbas (esto es lo que significa Barrabás, que también se llamaría Jesús, según importantes códices en la lectura del v. 16), y Jesús, el Cristo; d) el pueblo, su pueblo, rechaza y crucifica a su Mesías y Salvador, mientras el pagano Pilato y su mujer (mediante sus sueños) afirman su inocencia.

10

Los soldados injurian a Jesús y se burlan de él. La verdadera realeza de Jesús no es reconocida y sirve de escarnio para los paganos. Jesús anticipa en su persona las acusaciones y mofas de que sería objeto posteriormente su iglesia. En cuanto a la crucifixión, Mateo hace notar los detalles siguientes:

a) obligan a Simón a llevar la cruz de Jesús (Marcos precisa más quién era Simón; Juan, por razones teológicas, nos presenta a Jesús llevando su propia cruz; aunque pueden armonizarse las diversas narraciones); b) el vino mezclado con hiel equivalía a un narcótico, que los judíos ofrecían a los que iban a ser ejecutados; por eso Jesús no quiere gustarlo; c) muchas de las cosas ocurridas en la crucifixión de Jesús son narradas utilizando el Sal 22: el reparto de los vestidos, la confianza de Jesús en Dios, su desamparo...; d) toda la escena se halla presentada con extraordinario realismo; nadie se hubiese atrevido a inventar, por ejemplo, lo relativo al abandono de Dios, que Jesús sintió, si él no hubiese pronunciado estas palabras; e) Jesús aceptó libremente su suerte. Sus enemigos, contra su voluntad, reconocen el alcance de sus pretensiones sobre el templo, que es el Hijo de Dios, el rey de Israel, que podía salvarse como salvó a otros... Jesús rechaza también aquí, como lo había hecho en otras ocasiones, la petición de un signo extraordinario para creer; f) la

libertad con que aceptó la muerte la acentúa Mateo diciendo que Jesús "entregó el espíritu". Además, Jesús dio un fuerte grito antes de morir. Los crucificados morían por agotamiento, apagados. El grito de Jesús tiene un aspecto de triunfo anticipado sobre la muerte.

11

A la muerte de Jesús se asoció el universo entero. Era uno de los clichés utilizados para describir la irrupción del día de Yahveh (Am 8,9). Además de la ruptura del velo del templo, Mateo añade una serie de milagros difícilmente ocurridos. La lección debe verse en el simbolismo de los mismos:

a) al aparecer en toda su realidad del nuevo templo de Dios, cesa en su significado el antiguo templo de Jerusalén. Tenemos el acceso directo a Dios; el velo que lo impedía debe ser rasgado; b) por otra parte, ha aparecido el vencedor de la muerte, el primogénito de entre los muertos; la muerte y el sepulcro no son ya la última amenaza para el hombre; c) Dios no ha dejado al "justo" abandonado en el sepulcro; incluso los paganos, el centurión y su gente, reconocen que Jesús es el Hijo de Dios, como contrapartida a las mofas e insultos de judíos y paganos.

12

Jesús fue sepultado por sus discípulos, lo mismo que el Bautista lo había sido por los suyos (14,12). Mateo afirma explícitamente que José de Arimatea era discípulo de Jesús. El hecho de ofrecerle su propio sepulcro es una confesión de la inocencia de Jesús: de haberlo considerado culpable no le hubiese concedido su propio sepulcro, ya que, según la Ley, quedaba impurificado por el criminal allí enterrado y, en consecuencia, no podía servir para ulteriores enterramientos.

El resto de las afirmaciones del relato está hecho teniendo en cuenta lo que se avecina: la resurrección. Debían prevenirse todas las acusaciones posteriores en orden a negar la resurrección: muerte aparente, robo del cadáver... Todo esto queda des-

cartado, ya que fueron tomadas todas las medidas para que nadie pudiese acercarse al sepulcro donde había sido depositado el cadáver de Jesús.

Ha resucitado

28,1-10.

La resurrección de Jesús fue un acontecimiento estrictamente sobrenatural. Ni fue visto por nadie ni pudo serlo. Mateo es quien más ha detallado y plastificado la escena. A primera vista nos da la impresión que las mujeres fueron testigos inmediatos del acontecimiento. Ellas se dirigen al sepulcro muy de madrugada, no para ungir o embalsamar el cuerpo de Jesús, como afirman Marcos y Lucas. El evangelista Mateo es quien ha recogido lo relativo a la guardia montada en el sepulcro, por eso las mujeres se dirigen al sepulcro simplemente para verlo. Como si esperasen la resurrección, aunque no se dice tanto en el texto. Tenemos la impresión de que estamos ante testigos inmediatos del terremoto producido por la aparición y actuación del ángel. Así Mateo ha *objetivado* el hecho de la resurrección como si se tratase de un acontecimiento comparable a cualquier otro de los controlables en la vida de Jesús. Ha intentado describir lo indescriptible.

El hecho del sepulcro vacío es constatado simplemente por las palabras del ángel. En el relato que protagonizan las mujeres el sepulcro vacío no tiene el más mínimo interés. Por supuesto que el hecho del sepulcro vacío no motivó la fe en la resurrección y Mateo quiere ponerlo de relieve. Por otra parte, las mujeres son anunciadoras o mensajeras de la resurrección, comunicando la noticia a los discípulos (a diferencia de Marcos, donde se nos dice que, por el gran temor, no dijeron nada a nadie). También en el relato de Mateo ha supervivido el miedo (que es dominante, como acabamos de insinuar, en el relato de Marcos). Este miedo es el sobrecogimiento ante lo sobrenatural. Por eso, junto al mie-

do, se halla también la alegría. Miedo y alegría son factores comunes a todas las apariciones del resucitado.

En el mismo relato incluye Mateo el encuentro o aparición de Jesús a las mujeres (el único paralelo, en un sentido muy amplio, nos lo ofrece Juan al narrar la aparición a la Magdalena). Les saluda con una invitación a la alegría. Caen de rodillas ante el Señor, en actitud de adoración, y reciben de él la misión de transmitir la noticia a sus discípulos. Jesús les llama “sus hermanos”, como en otras ocasiones (12,49; 25,40). Tal vez es utilizado aquí —como lo fue repetidamente en el relato de la pasión— el Sal 22: “anunciaré tu nombre a mis hermanos, te alabaré en plena asamblea” (v. 23). Y manda que sus discípulos se dirijan a Galilea. Es que allí va a tener lugar la más importante de todas las apariciones o encuentros.

El soborno

28,8-15.

Del sepulcro vacío parten dos embajadas: la de las mujeres, convertidas en mensajeras de la resurrección, y la de los guardianes del sepulcro, que se dirigen a los sumos sacerdotes para comunicarles lo ocurrido. Hay un hecho cierto que nadie se atreve a negar: el sepulcro vacío. Lo afirman, por supuesto, las mujeres mensajeras; lo declaran los guardianes del sepulcro; no lo pueden negar los sumos sacerdotes. Sin embargo, este hecho, admitido por todos, tiene diversas posibilidades de explicación, es decir, del sepulcro vacío no se deduce con evidencia, como tantas veces se ha afirmado, la resurrección de quien había sido colocado en él.

El presente relato de Mateo recoge dos posibilidades de las apuntadas: Jesús había resucitado; el cadáver de Jesús había sido robado. Las dos posibilidades son expuestas con gran neutralidad, al menos aparentemente. Debe ser el lector del evangelio quien se decida por una u otra. ¿Es convincente la versión

dada por los Sumos Sacerdotes? Evidentemente que no. El lector debe decidirse a admitir la primera posibilidad: la resurrección de Jesús atestiguada por las mujeres.

Pero lo que ocurrió en los primeros momentos, sigue ocurriendo. La resurrección de Jesús no es un hecho controlable, sino un hecho sobrenatural admisible únicamente desde la fe. Cuando se cierra el corazón a la fe, la resurrección pasa automáticamente al terreno de la leyenda. En el momento en que escribe Mateo su evangelio continuaban las discusiones entre los judíos y los cristianos. El simple hecho de la existencia de la comunidad cristiana en Jerusalén y de su predicación era una denuncia constante contra las autoridades judías. El libro de los Hechos constituye el mejor testimonio de ello (He 3-5).

La presencia cristiana entre ellos era molesta e intolerable porque, en definitiva, significaba que ya había tenido lugar la última y definitiva intervención de Dios en la historia, que habían comenzado los tiempos últimos, que había comenzado el mundo nuevo, el reino, la resurrección. Que los judíos siguiesen esperando todo esto para el futuro estaba, por tanto, fuera de lugar. Ellos habían perdido ya su razón de ser. Debían, por tanto, convertirse a la nueva realidad. Ellos, en lugar de hacerlo, prefieren divulgar una calumnia (que volvería a repetirse muchas veces a lo largo de la historia de la Iglesia, particularmente en las investigaciones racionalistas de los siglos 18 y 19). Esta historia anecdótica nos sitúa, al menos, en la realidad vivida en las disputas entre judíos y cristianos durante casi todo el primer siglo del cristianismo.

Autorrevelación de Jesús

28,16-20 (28,18-20).

La resurrección completa el círculo de la vida de Jesús. Sólo desde ella se explica en profundidad cuanto dijo e hizo en su vida anterior. Sólo cuando ella tuvo lugar, llegó la posibilidad de

una revelación total accesible y, hasta cierto punto, comprensible por los discípulos. Sólo ante ella el riesgo de la fe dejó de apoyarse únicamente en su palabra reveladora y pudo descubrir que la palabra estaba respaldada por la realidad misteriosa de los hechos.

La plena manifestación de Jesús tiene lugar en Galilea. Allí habían sido encaminados repetidas veces los discípulos (26,32; 28,7-10). ¿Por qué en Galilea? Probablemente para significar que Jerusalén había dejado de ser el centro del culto y de la religiosidad. Desde ahora el acceso a Dios, el verdadero templo, no se hallaba circunscrito a un lugar —ni aquí ni en Jerusalén (Jn 4,21)— sino a una persona, a la persona de Cristo.

La plena revelación tiene lugar “en el monte que Jesús les había señalado”. Mateo no nos informa de este detalle en su evangelio. No sabemos de ningún monte que Jesús les hubiese indicado previamente. El monte es mencionado únicamente por razón de su simbolismo. El monte es el lugar de la revelación. La revelación de Dios en el Antiguo Testamento tuvo lugar en el monte Sinai. La revelación de Jesús (nuevo Moisés; aspecto de Jesús particularmente querido y destacado por Mateo) tiene lugar también en el monte: en el de la transfiguración (donde manifiesta su naturaleza), en el de las bienaventuranzas (donde manifiesta su enseñanza y sus exigencias morales) y en el de Galilea (donde manifiesta su autoridad y misión).

La resurrección de Jesús es un misterio inasequible e increíble desde la lógica humana. Afortunadamente el temor y la duda —no sólo la alegría— fueron vividos en la carne misma de los que más cerca estuvieron de Jesús. Es maravillosa la acotación de Mateo; “al verlo lo adoraron, aunque algunos *aún dudaron*”.

La resurrección de Jesús introdujo un cambio radical en la relación de sus discípulos con él. Durante su vida terrena tenían frente a él la deferencia que el discípulo debe al Maestro. Ahora aparece la relación del creyente frente a su Señor. La prostración —gesto reservado para el encuentro con los grandes monarcas divinizados o considerados con categoría divina— de los discípulos, significa claramente que los discípulos habían descubierto la divinidad en él (ver He 2,36). La duda de algunos es explicable,

y hasta plausible. Mientras no llega la convicción profunda de la fe no resulta fácil, resulta imposible, descubrir en Jesús a Dios. Este detalle de la duda de algunos resulta particularmente significativo en la pluma de Mateo, que procura siempre que puede, e incluso a veces forzando los textos, presentar a los discípulos como modelos perfectos. Tal vez porque, cuando se constata la duda, el modelo resulta más humano y atrayente. Aunque no es seguro que Mateo lo haya pensado así.

La autorrevelación de Jesús se centra en su autoridad y la misión que encomienda a sus discípulos. Su autoridad es la misma que la del Hijo del hombre. Y, para formularla, recurre a las mismas palabras de Daniel: “Se le dio imperio, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará, y su reino, un reino que no será destruido jamás” (Dn 7,14). El siervo de Yahveh, doliente y humillado es el Hijo del hombre glorificado. Así se definía la verdadera categoría de Jesús después de resucitado. Pero, a continuación, la naturaleza de su *autoridad*. Una autoridad no impuesta sino aceptada libremente por la inserción en su misterio, el misterio pascual, mediante la recepción del bautismo y manifestada en el esfuerzo permanente por asimilar sus enseñanzas y cumplir sus exigencias. Autoridad ejercida en el ámbito de un discipulado voluntario y comprometido.

Discipulado adquirido de entre todos los pueblos de la tierra. Si durante su ministerio terreno había estado limitado por el tiempo y el espacio —particularismo— ahora caían todas las fronteras. Se inauguraba el universalismo total. De hecho, cuando Mateo escribe su evangelio, se habían roto ya muchas fronteras.

La actividad encomendada a sus discípulos se centra en introducir a los hombres en el misterio de Cristo mediante el bautismo —actividad sacramental— y en la enseñanza de cuanto el Señor dijo e hizo como norma vinculante del discípulo al Maestro, del siervo a su Señor.

El evangelio termina como comenzó. Al principio nos fue anunciado el nombre de Emmanuel, Dios con nosotros, que había sido anticipado por el profeta Isaías (1,23). Ahora se nos

asegura que aquella profecía se ha hecho permanente realidad: “estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”. En otras palabras, sigue siendo Emmanuel, Dios con nosotros.

EVANGELIO DE MARCOS

Según una antigua tradición, el autor del segundo evangelio canónico sería Juan Marcos. Este personaje aparece ya en los Hechos de los Apóstoles: primero en relación con Pedro (12,12ss.) y más tarde en relación con Pablo (13,5ss.)

Papías, obispo de Hierápolis en la segunda mitad del siglo II, afirma que "Marcos, que fue el intérprete de Pedro, escribió exactamente, pero no según el orden de los hechos, todo lo que recordaba de las palabras y de las acciones del Señor. El verdaderamente no escuchó al Señor y no fue discípulo suyo, pero, como he dicho, fue después discípulo de Pedro, el cual impartía sus enseñanzas según las exigencias, pero no presentaba de modo sistemático las palabras del Señor; así que no se pueden imputar a Marcos los posibles fallos por haberlas puesto por escrito tal como las recordaba. De lo que se preocupó sobre todo fue de no omitir nada de lo que había oído y de no cometer inexactitudes" (Eusebio, Historia Ecclesiastica, III,39,15).

Este testimonio, que en el siglo IV atribuye Eusebio al obispo del siglo II Papías, ha sido tenido en cuenta muy positivamente en las tradiciones posteriores hasta nuestros días. Pero, como es lógico, se trata solamente de una hipótesis que en nada interfiere la validez intrínseca de la obra ni mucho menos su canonicidad.

Hoy día, dados los medios que poseemos para situar geográficamente y temporalmente un escrito de la antigüedad, surgen muchas

dudas sobre esta atribución del segundo evangelio a Juan Marcos, fiel intérprete y secretario de Pedro. En efecto, se trata de un escrito fuertemente polémico en relación con la comunidad judeocristiana de Jerusalén; está escrito en un lenguaje bien cuidado, que no correspondería a esas notas tomadas oralmente de las predicaciones de Pedro y, sobre todo, se trata de un autor muy audaz y libre con respecto a la tradición eclesiástica. Ahora bien, esta imagen no corresponde a la del secretario eficaz que escuchaba las palabras de Pedro y las registraba con la máxima atención.

De haber sido Juan Marcos el autor, la obra habría sido escrita en Roma entre los años 65 y 75. Ahora bien, las características del autor parecen desaconsejar esta hipótesis por las razones que aducimos enseguida, aunque muy sumariamente.

Lo primero que salta a la vista es que la sensibilidad del segundo evangelista estaba muy estrechamente vinculada a Palestina. Tanto Marcos como Lucas tienen una notable tendencia a introducir en la descripción geográfica un cierto tinte teológico. Pero Lucas se forma de Palestina una imagen demasiado simple, típica de un extranjero, mientras que Marcos es mucho más consciente de las diversidades e incluso de las tensiones que existen entre las varias zonas y entre los grupos de población de un país muy diversificado, a pesar de ser tan pequeño. Efectivamente, Marcos refiere que los adversarios de Jesús de Galilea proceden de Jerusalén (3,22;7,1); ve en las autoridades de la capital explotadores y conspiradores, molestados por los peregrinos en la ejecución de sus proyectos. El sabe también que Palestina y las regiones limítrofes no solamente están habitadas por judíos, sino por otros pueblos (7,24ss.), y distingue claramente a Judea del resto del país judío (1,5;3,7 etc.), previendo la destrucción únicamente de Judea (13,14).

El autor del segundo evangelio se dirige a un público, para el cual Palestina era una realidad viva y próxima. Así se explican las frecuentes alusiones a tantos pueblecitos perdidos en torno al lago de Tiberíades, pomposamente llamado "mar"; a tantas costumbres típicas; a discusiones rabínicas tan complejas; a los diferentes pequeños monarcas de Palestina. Leyendo y releven-

do su obra, se descubre que el evangelista era un judío, que, aun abriendo ampliamente las puertas a los paganos de los alrededores, se dirigía a lectores en su mayoría judíos y los exhortaba a asumir el arma del Evangelio para arrancar a Israel de los malos pastores. Por eso, polemiza enérgicamente con las autoridades religiosas de Jerusalén —sumos sacerdotes y, sobre todo, escribas—, para defender la provincia contra la capital. Por eso, toda la actividad de Jesús en Jerusalén es concentrada en una única sección (cap. 11-13), mientras las cuatro secciones precedentes se desarrollan en Galilea y en las regiones adyacentes. Esta atención por Galilea y por las regiones limítrofes induce a pensar que el autor estaba muy vinculado al sector de Palestina, colocado al nordeste de Samaria.

Pero si la lectura del texto nos impulsa a pensar que el autor era un judío palestino de lengua griega, nos dice también que se trataba de un cristiano, ya que las ideas expresadas en toda la obra lo vinculan a la comunidad cristiana. Sin embargo, nuestro evangelista no puede ser encuadrado en el esquema de un judeocristianismo conservador frente a un paganocristianismo radical; él pertenece, sin duda, a un estadio anterior, en el cual todavía no había estallado la gran crisis entre uno y otro esquema. Aún más, se presenta animado por una violenta hostilidad contra los escribas y contra el templo de Jerusalén; no oculta sus reservas, por una parte contra el mismo Santiago, hermano del Señor y jefe de la comunidad de Jerusalén, y por otra contra Pedro y los Doce, sin dejar de reconocerles expresamente una indiscutible autoridad. En una palabra, su horizonte no va más allá de Palestina.

Todas estas circunstancias nos inducen a retrotraer la redacción del segundo evangelio a los primerísimos tiempos del cristianismo, cuando éste no se había convertido todavía en aquella religión universal descrita por Pablo y por Lucas.

Partiendo de esta sólida hipótesis, intentamos ahora establecer una fecha probable para la redacción del segundo evangelio. El límite más antiguo podría ser el año 40, cuando empieza el choque entre los fariseos y Herodes Agripa (muerto en el 44), que deja trazas indudables en 3,6 y 12,13. Además, sabemos que

en los años 39-41 Calígula pensaba erigir una estatua en el templo de Jerusalén; podría, pues, referirse a este hecho 13,14. El límite más reciente es más difícil de determinar. Algunos piensan que Lucas hubiera podido encontrar la primera edición de Marcos en Cesarea durante su permanencia de dos años en aquella ciudad juntamente con Pablo prisionero (He 24-26). En este caso el año 57 sería el límite máximo. Y así la mejor hipótesis es que el segundo evangelio hubiera sido redactado hacia el año 50 en Cesarea de Filipo. Naturalmente esto no se puede demostrar, pero los análisis, que a este respecto se han hecho y que han sido referidos en forma muy sumaria, impulsan a aceptar esta hipótesis como la más probable en el estado actual de nuestros conocimientos.

Pero a pesar de todo, es posible e incluso probable que el segundo evangelio haya tenido una segunda edición en Roma. No es posible establecer hasta dónde haya llegado la intervención de Juan Marcos. Sin embargo, se puede suponer que la tradición eclesiástica, partiendo del nombre de Juan Marcos, haya subrayado dos datos fundamentales: la relación de Marcos con el apóstol Pedro y la vinculación del documento con la prestigiosa iglesia de Roma. Solamente así se puede explicar el favor que, en la tradición eclesiástica posterior, tuvo aquel antiguo documento de una comunidad cristiana de los primerísimos tiempos de la gran noticia.

Si ahora queremos descubrir las líneas de un "proyecto" en la redacción de Marcos, nos vemos obligados a reconocer, con Günter Dehn (Le Fils de Dieu. Commentaire de l'évangile de Marc, Ginebra 1957, pp. 10 s.), que el cuadro, en el que Marcos ha situado la vida de Jesús, es muy simple: en Galilea, en viaje, en Jerusalén.

El autor del segundo evangelio no ha sido un testigo ocular. Aun cuando su texto nos ofrece un cierto número de relatos que llevan evidentemente el signo de un testimonio ocular, es totalmente evidente que el autor no ha asistido personalmente a los hechos ocurridos. Así, pues, tenemos qué usar un poco de imaginación para recomponer el planteamiento del segundo evangelio.

El autor, valiéndose de un plan sistemático o biográfico, ha

reunido los documentos de que disponía. Pero en realidad sabemos poquísimos sobre el desarrollo de los acontecimientos que componen la vida de Jesús. He aquí, por ejemplo, algunas preguntas que hasta ahora no han encontrado una respuesta satisfactoria: ¿cuánto duró la actividad pública del maestro? ¿Algunas semanas o meses, como parecería sugerir la narración de Marcos, o un año y más, como podrían sugerir otros datos del segundo evangelio? ¿Ha sido bien ordenado todo el material? Los acontecimientos que el evangelista sitúa en Galilea ¿se desarrollaron allí precisamente? ¿Es posible distinguir algunos períodos en la actividad: por ejemplo, una época de mucho éxito en Galilea, y después un período en que las masas se hubieran separado de él? ¿Hubo una zona apartada en su existencia, durante la cual Jesús, como huyendo del mundo, se dedicó a la instrucción de sus discípulos?

Los exegetas del Nuevo Testamento, especialmente los que han intentado una reconstrucción de la vida de Jesús, no han dejado nunca de plantear estos problemas frente al segundo evangelio. Pero no hay más que considerar la enorme variedad y pluralidad de las respuestas de cada uno de ellos para comprender que del evangelista no se pueden sacar indicaciones seguras. Y esto nos obliga a recordar que el autor del segundo evangelio no es un historiador o un literato, sino solamente un redactor. Una vez recogido todo el material, lo organizó insertándolo en el cuadro de la vida de Jesús. Se trata de relatos de milagros, algunos claramente localizados, otros, por el contrario, sin ninguna indicación geográfica o topográfica; de palabras aisladas y de discursos del maestro, de discusiones. Buscar otra cosa es perderse en el vacío.

Lo que sí es cierto es que el autor, en su esfuerzo por organizar el material, se dejó guiar sobre todo por preocupaciones de índole eclesial. Los temas, en torno a los cuales agrupó los relatos y las palabras, fueron escogidos en función del deseo de definir lo más exactamente posible el papel y la misión de la iglesia cristiana y de sus responsables.

El que redactó el segundo evangelio no era ni un compilador, más o menos pasivo, de los datos de la tradición, ni un escritor

brillante que se preocupaba por la elegancia del estilo, ni un teólogo genial, para el que el evangelio hubiera debido ser antes que nada la ocasión de un tratado doctrinal.

El era un cristiano de origen judío que poseía sólidas convicciones a propósito de la vida de su iglesia, hasta el punto de atreverse a oponer a la tradición y a sus custodios una exposición de las verdaderas intenciones eclesiológicas de Jesús. Su libro es una apelación a la historia contra la institución, demasiado cargada ya y convertida en custodia de una tradición, que, a su parecer, se había desviado del verdadero camino.

Y así, paradójicamente, el primer libro del Nuevo Testamento empieza con una tentativa de superar los peligros de una tradición que renuncia al inevitable dinamismo de la historia.

“Evangelio”: la buena noticia de liberación humana

1,1-8 (1,1-5. [14-15]/1,1-8. [14-15]/1,1-8. [15-17]).

La palabra “evangelio” no significa libro que contiene la predicación y los hechos de Jesús. Este significado aparece la primera vez en el año 150 en san Justino mártir. Teniendo en cuenta el ambiente griego de la comunidad, en cuyo seno surgió el segundo evangelio, hay que recordar que esta palabra se usaba para indicar la noticia de una victoria, llevada a cabo precisamente por el Emperador. El uso de la palabra “evangelio” en el culto imperial es revelador para entender la expresión en boca de nuestro autor. El Emperador lo reunía todo en su persona, y esto confiere al “evangelio” su significado y su fuerza. El “señor” era algo divino y extendía su poder sobre hombres y animales. Así, pues, cuando el autor habla del “evangelio de Jesucristo, hijo de Dios”, dice algo muy concreto para unos lectores que estaban fuertemente impregnados de aquella terminología. Jesús es presentado al mismo nivel que el Emperador y se le atribuyen los mismos honores. Si él tiene “su evangelio”, quiere decir que es una encarnación de Dios, que lleva consigo la salvación del mundo y que ofrece a los hombres la superación de sus penas y el itinerario válido para el reino. Y, en efecto, notamos cómo muy frecuentemente se habla del “evangelio del reino de Dios” (Mc 1,14; cfr Mt 4,23; 9,35; 24,14). Por eso, Jesús es presentado con designaciones que no dejan ningún lugar a la duda. Jesús es el “mesías”, el “hijo del hombre”, pero también el “hijo de Dios”. Un “evangelio” estaba vinculado a una persona de categoría divina. Jesús no es solamente el mesías esperado por los judíos: es el hijo de Dios. Esta confesión explícita se pone, al final, en boca del capitán romano que asiste a la crucifixión: “Realmente este hombre era hijo de Dios” (15,39).

Ahora bien, dado el riguroso monoteísmo del autor y de su comunidad —totalmente judíos—, esta asignación de la “categoría divina” a Jesús no podría entenderse sino dentro de una comprensión trinitaria, por rudimentaria que fuera en su planteamiento y en su expresión.

El autor, a continuación, presenta a Juan Bautista como el “mensajero” que precede inmediatamente al “Señor”, o sea a Dios. He aquí una nueva alusión a la divinidad de Jesús.

El bautismo de Juan tiene una característica peculiar, representada por su tendencia claramente moral, totalmente extraña a la política y al ritualismo, y caracterizada además por su estrecha correlación con la escatología.

El bautismo de Juan pretende ser un rito de iniciación de la comunidad mesiánica que se va reuniendo. Era algo sustancialmente nuevo. Aún más, ya era sorprendente el hecho de que Juan administrara el bautismo en virtud de un poder profético.

La tradición cristiana partirá de aquí: el bautismo debe dejar de ser un rito sin sentido, para convertirse en la integración de los nuevos creyentes en una comunidad que espera el reino de Dios y que toma una actitud determinada frente a esta utopía final de la Historia.

Una iglesia ha de confesar siempre sus propios pecados

1,6b-11 (1,9-11).

La figura del Bautista es presentada con rasgos típicamente proféticos: era un hombre independiente. Su austeridad no era debida a un cierto complejo de inferioridad con respecto al mundo. No se trataba de una espiritualidad evasionista, sino de la búsqueda de un status pobre y austero, porque únicamente desde ahí podría hacer la fuerte denuncia de los poderosos. El mismo Marcos (6,17-29) nos narra después la degollación del Bautista por atreverse a denunciar una irregularidad del rey Herodes.

Jesús se acerca al Bautista y le reconoce abiertamente sus creencias proféticas. E incluso se pone en la cola de sus prosélitos y recibe el bautismo de sus manos. Ahora bien, como quiera que el bautismo de Juan, más que ritual, era moral, o sea incluía el conocimiento de los propios pecados, surge el problema de si

el bautismo de Jesús llevaba consigo también una confesión de los pecados.

Este problema ya se dejó sentir en la iglesia primitiva, como se deduce de Mt 3,13ss. y de Heb 5. Pero el contexto próximo es bastante claro: Jesús comparte la condición de los pecadores, él mismo “se hace pecado” (2 Cor 5,21); pero en seguida baja del cielo una voz divina que lo declara inocente.

El segundo evangelio es profundamente dialéctico, y solamente desde una lectura estrictamente dialéctica puede entenderse. Aquí se presenta a Jesús como hombre con todas sus consecuencias, incluso las del pecado; pero al mismo tiempo se subraya su dimensión divina, única en toda la historia de los profetas de Israel.

Jesús, Dios y hombre; Jesús, pecador e inocente: he aquí una clave para penetrar en la cristología y, por consiguiente, en la eclesiología del segundo evangelio. Lo divino no debe admitirse a costa de lo humano; ni lo humano debe subyacerse a costa de lo divino. Igualmente la Iglesia deberá aceptar esta difícil postura dialéctica. Deberá compartir con el resto de la humanidad esa triste historia empecatada, pero al mismo tiempo deberá ser profundamente pura, para luchar eficazmente contra el pecado.

A lo largo de la historia la Iglesia ha compartido demasiadas veces el pecado humano, no en lo que éste tiene “contra el Hijo del hombre”, sino en lo que significa “contra el Espíritu” (Mt 12,31-32; Lc 12,10). Esto quiere decir que una Iglesia que con una espiritualidad evasiva quiere disimular su pecado de compromiso con los poderosos y los explotadores de la humanidad, no ha cumplido su misión profética.

La inmersión en el pecado humano exige de ella una gran pureza, para que así pueda realizar su misión fundamental de exhortar a todos los hombres al verdadero arrepentimiento. Y si en esta inmersión de la Iglesia en el pecado de la humanidad doliente comete alguna imperfección, Jesús declara que el perdón para ella será fácil. No así para una Iglesia que peca contra la luz y que a sus pecados de compromiso con los poderosos los cubre de mármoles sagrados, los rocía de agua bendita y los oculta tras el incienso de un culto hipócrita.

La tentación también alcanza al Mesías

1,12-15 (1,[1-8].14-15/1,14-15).

Para Marcos el “desierto” es un lugar donde nada separa a Jesús de Dios; un lugar, pues, que Jesús busca cuando desea liberarse de la gente (1,45; cgr Mt 14,13; Lc 4,42; Jn 11,54); o donde busca la manera de tranquilizar a sus discípulos (6,31 s.); pero también donde a veces le siguen las turbas (8,4; cfr Mt 15,33). Allí lo que él busca por encima de todo es el descanso de la oración (1,35; Lc 5,16).

Marcos pone esta fuga al desierto inmediatamente después de su “entronización” a raíz del bautismo. Esta vinculación entre ambos acontecimientos será un hilo conductor de todo el segundo evangelio. Jesús quiere evitar a toda costa el triunfalismo mesiánico.

Hay otra consideración central en esta descripción. En el desierto pasan dos cosas: Jesús es tentado por Satanás y vive entre animales salvajes. Está claro que con ello el evangelista alude al cuadro genesiaco del primer hombre, de Adán (Gén 2-3). Jesús es el “segundo Adán”, la contrapartida del primero. Aquí vemos cómo se parece el segundo evangelio al epistolario paulino (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,21-22.45-49). Esto quiere decir que Jesús ha venido a poner en órbita el proyecto originario de la creación: él no es un ser aislado en la historia, sino algo que debe impulsar la historia desde dentro según los planes primitivos del creador. Entender, pues, su Evangelio en forma puramente espiritualista y escatológica es una traición total.

Pero eso sí: Jesús, a pesar de su condición divina anteriormente afirmada, no es un superhombre, sino un hombre como los demás. Por eso, está también sujeto a las tentaciones satánicas. De nuevo el paralelo con san Pablo (Fil 2,6-8). Y como quiera que el segundo evangelio tiene constantemente una intencionalidad eclesiológica, se deduce que la Iglesia no debe confiar en su condición “divina” para creerse exenta de todas las tentaciones humanas.

Jesús deja el desierto cuando “arrestaron a Juan”. El desierto

no puede ser un pretexto para no asumir el compromiso del amor concreto al prójimo.

Jesús era consciente de su misión; y, a pesar del endurecimiento de las autoridades con respecto al Bautista, él va a la boca del lobo, ya que su línea seguía la del encarcelado Juan.

Jesús proclama la venida del reino de Dios. Del reino de Dios habían hablado insistentemente los profetas. No era ésta la novedad de Jesús, sino que precisamente lo hiciera en Galilea, la provincia oscura, y no en Jerusalén, la capital y la sede del Templo.

El reino de Dios, proclamado por Jesús, es un hecho sobrenatural y milagroso. No es un *summum bonum*, que se pueda conquistar gradualmente con las propias fuerzas. Querer atraer a sí el reino de Dios y apropiarse de él es una tontería. Las parábolas del reino subrayan este principio: el que no dispone de la “paciencia” necesaria para acoger la obra divina del reino, se parece al que siembra y después, como un niño impaciente y curioso, no deja germinar y crecer la semilla, que crece *sin que él mismo sepa cómo* (4,26-29). Así, pues, la realización del reino de Dios pertenece al futuro, pero condiciona al hombre en el presente. Si éste acoge con fe, o sea con humildad y obediencia, la invitación a la “conversión”, “al cambio de vida”, entra ya en la órbita de aquel reino que ha llegado sin su cooperación, y, por tanto, el evangelio es para él realmente una “buena noticia”.

En la Iglesia solamente Cristo puede elegir sin más

1,14-20 (1,[1-8].15-17).

Al narrar la llamada de los primeros discípulos, Marcos no justifica, como hace Lucas (cap 5), la decisión de éstos de seguir a Jesús con el episodio de la pesca milagrosa. Ni siquiera alude al hecho de que, según Juan (1,35ss.), Simón y Andrés, desde el tiempo del Bautista, habrían acompañado a Jesús, de suerte que aquí se trataría, por así decirlo, de una segunda llamada. Nues-

tro evangelista quiere decir solamente cómo deben desarrollarse las cosas cuando Jesús llama a los hombres para ser discípulos: ellos tienen que obedecer sin más.

Se comprende así cómo han sido dados de lado todos los particulares relativos al tiempo, al lugar, a las circunstancias. Sólo incidentalmente nos enteramos de que Simón y Andrés eran modestos pescadores. Los “llamados” no están de ninguna manera preparados; aún más, Jesús no busca a los hombres en una esfera particularmente religiosa, sino allá donde viven la vida de cada día.

El no actúa como un rabino, ya que el rabino era, por así decirlo, escogido por el discípulo. Es él quien llama y quien crea la decisión de seguirlo, como la palabra creadora de Dios (Sal 33,9; Is 55,10 s.). Precisamente por esto, la decisión de seguirlo es relatada como una cosa obvia, sin ninguna referencia a las objeciones que los pescadores habrían podido oponer o a las dificultades que tenían que superar. Lo que se realiza, pues, es el acontecimiento de la gracia, sin que de ello se hable siquiera. Seguir a Jesús no es una decisión ética autónoma, ni una adhesión intelectual a una doctrina. Es una acción y un pensamiento nuevo que nace del acontecimiento de la gracia.

Por su parte, Jesús no discute con los discípulos como haría un rabino; y así el verbo “seguir” adquiere en sus labios un significado particular, quizá vinculado a aquellos textos del Antiguo Testamento, donde el “seguir” a Yahveh se contraponen al “seguir” a los falsos dioses (Deut 8,19; 1 Re 18,21).

Por consiguiente, el evangelista presupone con mucha naturalidad la condición divina de Jesús. Solamente se “sigue” ciegamente a Dios. A los hombres, incluso a los inevitables responsables de la propia comunidad cristiana, no se les “sigue”: son ellos los que tienen que atender a un servicio, en alguna forma postulado por la propia comunidad. Una cierta “obediencia ciega”, exigida a veces por ciertos pastores, tiene en el fondo algo de sacrilega, ya que implica una rivalidad con Dios. Y es Jesús el único que es Dios: los demás responsables de la comunidad son “ministros”, servidores de los demás.

En todo caso, el evangelista subraya algo que va a presentar

frecuentemente su evangelio: la resurrección de Jesús supone primariamente su presencia en medio de la comunidad. Es él el único que puede seguir llamando. Los responsables de la comunidad no pueden convertirse en sucedáneos del Resucitado, relegándolo al puro honor de los altares.

Exorcismos, sí; pero a favor del hombre

1,21-28.

La gente distinguía perfectamente a Jesús de los escribas. Estos no hacían más que interpretar la doctrina de los profetas anteriores. Jesús, por el contrario, se presenta como auténtico profeta, investido de un poder que le viene de Dios.

Aquí también es donde nos encontramos por primera vez frente al caso de un “endemoniado”. ¿Qué postura adopta Jesús a la creencia popular en los demonios?

Las enfermedades mentales, sobre todo la epilepsia, suscitan en el primitivo un horror más fuerte que cualquier otra enfermedad: el comportamiento del enfermo mental y del epiléptico da a entender que en él ha entrado otra persona, o sea que está “poseído”. El autor de esta “posesión” es considerado como un espíritu del mal. Y así el horror aumenta, creando un comportamiento de defensa y de hostilidad que lleva a ver en el enfermo un ser execrable que hay que “alejar” con golpes y torturas de toda clase.

¿Es necesario admitir la existencia real de estos malignos espíritus? Está claro que el núcleo fundamental del relato evangélico no es la existencia o la inexistencia de los espíritus malignos, sino el comportamiento de Jesús frente a ese hecho, tal como era visto e interpretado por sus contemporáneos.

El Dios único de las religiones monoteístas, en su absolutez y trascendencia, no aparece de ninguna manera vinculado a los reales o posibles seres suprahumanos sometidos a su suprema autoridad. Estos seres podrían no existir sin que por ello la exis-

tencia del Dios único se ponga en cuestión. La relatividad de estos seres y también su “contingencia” (podrán no existir) es subrayada en el comportamiento de Jesús frente a los posesos: En los evangelios sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles los demonios son arrojados con el poder de Dios y no con métodos mágicos, o sea con un exorcismo dirigido a un espíritu o con el recurso a medios materiales.

Jesús posee el poder del reino de Dios; éste lleva consigo no sólo el anuncio de una liberación futura, sino que impulsa al evangelizador a realizar, desde el principio, obras liberadoras a favor del hombre. El venía a liberar al hombre del pecado; pero también el mal físico, la enfermedad, pertenece a la esfera del pecado, o sea de las cosas no queridas por Dios. Dios quiere el bienestar total del hombre. ¿Cómo podría, pues, un evangelizador contentarse con el solo anuncio del reino de Dios, sin “realizar” obras de liberación del hombre?

En todo caso, el contenido “religioso” de todo esto no es la existencia de los demonios, sino la necesidad de luchar, en nombre del Evangelio, contra todo aquello que oprime, que “posee” al hombre. Jesús, aun a pesar de su condición divina, no dejaba de ser un hombre normal; y, como tal, no estaba en posesión de toda la ciencia humana. Y así no habría que exigirle que superara la “interpretación cultural” que su generación daba al hecho de que el hombre está “poseído” por algo que le oprime. Lo que realmente formaba parte intrínseca del mensaje evangélico era la urgencia de luchar contra todo tipo de “posesión” del hombre, fuere cual fuere la interpretación cultural que de este hecho vaya dando cada generación.

Un ministerio apostólico es un servicio, no un privilegio

1,29-39.

La actitud de Jesús frente a la suegra de Simón presenta caracteres absolutamente nuevos. En primer lugar, un rabino

nunca se habría dignado acercarse a una mujer y cogerla de la mano para devolverle la salud. Pero, sobre todo, un rabino no se habría dejado nunca servir por una mujer. Jesús no solamente pone en cuestión estas reglas rabinicas, sino que invierte todos los presupuestos de las relaciones sociales, dando al “servicio” un nuevo estilo y un nuevo contenido.

El “servicio” —la “diakonia”— era, a los ojos de los griegos, una cosa indigna. Dominar, no servir: esto era lo característico de un ser humano. Para el griego el fin de la vida humana está en el perfecto desarrollo de la propia personalidad; por lo tanto, le resulta extraño todo sentido de servicio al prójimo.

Por el contrario, en la doctrina de Jesús el concepto de servicio se desarrolla partiendo del precepto antiguotestamentario del amor al prójimo. Jesús lo cogió de allí, y, vinculándolo al precepto del amor a Dios, lo propuso como elemento central de la actitud moral exigida por Dios al hombre. Con esto Jesús revisa el concepto de servicio, liberándolo de las alteraciones de las que había sido objeto en el judaísmo tardío.

Con respecto a la mentalidad griega, su posición frente al “servir” es completamente nueva; la nota determinante es que por “servicio” él entiende precisamente la actitud que del hombre hace un discípulo de Jesús.

Pero, incluso considerando el término “diakonéin” en el sentido propio de servir a la mesa, Jesús ha introducido aquí una valoración nueva en muchos aspectos. Efectivamente, en la mesa es muy notable el contraste entre las personas ilustres sentadas y el criado o la mujer que sirven. Para los sirvientes atentos será, pues, un altísimo honor, si el señor, al volver a casa, los recompensa haciéndolos sentarse a la mesa y sirviéndoles él mismo (Lc 12,37). Pero el acto de Jesús es profundamente innovador, en cuanto que, en su valoración moral, ha invertido la relación entre “servir” y “hacerse servir”: “*el Hijo del hombre no ha venido para hacerse servir, sino para servir*” (10,45). La “diakonia” —el servicio— ejercida por la suegra de Simón inicia un nuevo estilo en las relaciones humanas.

La jornada positiva, transcurrida en Cafarnaum, podría hacer pensar que Jesús se dejaba arrastrar por el entusiasmo de la gen-

te. Todo lo contrario: Jesús se escapa y se va al desierto a orar. Los discípulos no entienden nada de esto: ¿cómo es posible que deje perder la ocasión del entusiasmo de las turbas en Cafarnaum? Jesús les responde diciendo que el pueblo no se encuentra solamente en la capital, sino en los lugares perdidos de la geografía galilea. Hay que ir a por la gente donde está, sin dejarse engañar por el espejismo del apostolado urbano y central bien organizado. El Evangelio requiere un “servicio” itinerante, lleno de sorpresas para la misma burocracia eclesial.

El servicio al hombre está por encima de la “razón de Iglesia”

1,40-45

Aquí es donde por primera vez se habla de la curación de un leproso.

La lepra era una enfermedad espantosa, porque excluía de la comunión con el pueblo, o sea, segregaba a un hombre de sus relaciones con el pueblo de Dios. “¡Impuro, impuro!”, gritaba el leproso desde lejos, de manera que todos se pudieran parar y evitar así acercarse a él (Lev 13,45). Los rabinos lo consideraban como si estuviera muerto y pensaban que su curación era tan improbable como una resurrección.

En este caso es curioso observar que el leproso no duda en acercarse a Jesús. Un viejo documento cristiano, el papiro Eger-ton, inserta en este contexto una insistente oración del leproso cuando descubre a Jesús: “Maestro Jesús, tú que andas con los leprosos y comes con ellos en su mansión: yo también me he puesto leproso; si tú quieres, me volveré a poner puro”.

Algunos códices muy autorizados, en vez de decir “tuvo compasión”, dicen que “se había indignado”. Evidentemente, Jesús rechazaba enérgicamente la segregación de la que eran víctimas aquellos pobres leprosos.

Algunos detalles en el modo en que se realiza la curación subrayan su indignación por la segregación de los leprosos.

Jesús “toca” al enfermo para demostrar así su desprecio por las inhumanas leyes vigentes. Estamos en un tema que se repetirá como un “leitmotiv” a lo largo del segundo evangelio, como igualmente en el epistolario paulino: las leyes no son soberanas en sí; sólo obligan en cuanto están a favor del hombre. Y el juicio sobre esta condición humana de la ley lo tiene que hacer el súbdito. Por eso, el considerar la ley —civil o eclesial— como un absoluto va contra la enseñanza más elemental del Nuevo Testamento. Habrá momentos en que el cristiano, llevado de su conciencia humanizadora, deberá rechazar una ley y poner contra ella una válida “objección de conciencia”. La ley de segregación de los leprosos era, al mismo tiempo, civil y religiosa. Jesús no solamente pone objeción de conciencia, sino que la infringe claramente, “tocando” al leproso.

A continuación Jesús ordena severamente al leproso que no haga publicidad de su curación, ya que su finalidad no era hacer ruido y atraerse con ello a la gente, con una falsa apologética, sino reintegrar en la sociedad a un marginado. Por esto le insta a que se presente a los sacerdotes, para que le den el certificado oficial de reinserción en la comunidad.

Muchas veces la Iglesia se ha preocupado más de una anti-evangélica publicidad apologética para con ello adquirir nuevos adeptos para su institución, que de luchar verdadera y eficazmente por los derechos humanos conculcados, sean de cristianos o de personas ajenas a su institución.

Ni temporalismo ni espiritualismo, sino todo el hombre

2,1-12.

La “palabra” transmitida por Jesús no consiste solamente en hablar, sino también en actuar; por eso la curación de los leprosos (Mt 11,5) es “palabra”. Quizá así se pueda explicar por qué la fórmula “hablar la palabra”, tan frecuente en los Hechos de los Apóstoles, se encuentre raramente en los relatos sobre Jesús.

Así se explica que el evangelista, después de habernos referido que Jesús “exponía la palabra”, nos ofrece un ejemplo plástico de esta “palabra operante”.

El milagro de la curación del paralítico encierra en sí la clave interpretativa del factor operante de la “palabra predicada”.

La respuesta de Jesús a la fe de aquellos hombres, a primera vista, parece equívoca: “Hijo mío, tus pecados te son perdonados”. Él no quiere decir que aquel paralítico fuera particularmente pecador: en él solamente se evidencia, en modo particular, la separación entre el hombre y Dios y la raíz de todo sufrimiento en aquella separación, como afirma el Antiguo Testamento.

Para Jesús el mal físico (enfermedad, muerte) no pertenece al proyecto inicial del Creador, sino que es una adición debida a la maldad de las criaturas. En la Biblia el “pecado” no es solamente la culpa de un individuo consciente, sino es principalmente un estado de cosas, una estructura. Esta estructura no es, sin embargo, tiránica con respecto a los hombres. Estos pueden vencerla, pero para lograrlo no deben olvidar la casi identidad entre mal y pecado. En una palabra: no se puede combatir el pecado humano sin, al mismo tiempo, luchar eficazmente contra el mal que asedia al hombre.

Dispuesto a demostrar la fuerza salvadora del “evangelio del reino de Dios”, Jesús empieza por comunicar al paralítico la buena noticia de la reconciliación con Dios. Los escribas no están de acuerdo: solamente Dios podría comunicar este gozoso anuncio del perdón de los pecados. El evangelista no disiente de ellos, ni mucho menos: según los hebreos perdonar los pecados no era una tarea propia del mesías. Jesús, por el contrario, se comporta de hecho como si estuviera en el lugar de Dios. En este caso se llama así mismo “hijo del hombre”, para evitar el concepto tradicionalmente vinculado a la expresión “mesías”.

La curación del paralítico es una válida síntesis de la palabra predicada por Jesús. El reino de Dios se aproxima porque Dios ha decidido ofrecer a los hombres su perdón. Los hombres podrán ser “salvados”; pero deben estar atentos a no confinar el término “salvación” a la zona de lo corporal o de lo espiritual

exclusivamente. Un evangelizador que pretendiera limitar el anuncio del evangelio de Jesucristo al perdón de los pecados, sin implicar en ello el problema de la liberación humana - corporal, social, política-, sería un traidor a la palabra anunciada por Jesús. Al revés: toda tentativa de liberar a la humanidad de sus alienaciones, que no tenga en cuenta la estructura de pecado que envuelve la existencia y la historia de cada uno y de la sociedad, tiene el peligro de desembocar en un fracaso completo.

Ni “temporalismo” absoluto ni “espiritualismo” absoluto. El evangelio es la buena noticia de la liberación *total* del hombre.

No hay cosa más impura que el puritanismo

2,13-17.

El primer motivo de choque con una determinada manera de concebir las relaciones sociales y humanas es la atención que Jesús dispensa a la “gente”, en hebreo *‘am ha-arets*; o sea, los que no observaban la ley según la interpretación rigorista. El llamarlos “pecadores” no se refiere únicamente a la culpa moral del individuo, sino al hecho social de no observar rigurosamente la ley y las costumbres farisaicas. El mismo Jesús podría ser considerado como un “pecador”, ya que no obligaba a sus discípulos a la observancia del mandamiento farisaico de purificarse las manos antes de comer (7,1-5) y rechaza la casuística farisaica del sábado (2,23-28).

El cobrador de impuestos era “pecador” porque se contamina constantemente frecuentando el trato con los paganos. Lucas y Marcos coinciden en llamar a este discípulo cobrador con el nombre de Levi (Lc 5,27). Por el contrario, el primer evangelio lo llama Mateo (Mt 9,9). Era frecuente que un judío tuviera dos nombres, uno hebreo y otro griego; pero a veces los dos nombres eran hebreos. El hecho de que Jesús tuviera la costumbre de imponer un sobrenombre a sus íntimos (3,16-17) sugiere la hipótesis de que el nombre “civil” Levi hubiera sido suplantado por

otro que pudiera ser un epíteto apostólico-eclesiástico: "Mateo" = "don de Dios". La antigua explicación de san Jerónimo, según la cual los otros dos sinópticos quisieron disimular el nombre, ya venerable entre los cristianos, de "Mateo", para no asociarlo a su antiguo oficio (considerado en el contexto como "pecaminoso") es muy verosímil. No sabemos si en los primeros códices del segundo evangelio se le llamaba "Mateo"; pero en todo caso es muy posible que la posterior tradición cristiana cayera en la tentación puritana de hacer una determinada lectura del texto primitivo, como sucedió en muchas comunidades con el capítulo 8 de san Juan (vv 1-2: la samaritana adúltera), que fue suprimido en las copias que del cuarto evangelio se hacían. Siempre será posible manipular la lectura de los textos "escandalosos" de las Sagradas Escrituras.

La respuesta que Jesús da a los "escribas fariseos" no es una justificación de los pecadores, sino precisamente una constatación de esa realidad. El sabía que sus interlocutores no eran un modelo de perfección moral, pero al menos eran reconocidos como tales y no pretendían ocultar sus defectos con la arrogante pretensión de ser unos puros. Los "escribas fariseos", por el contrario, son los verdaderos pecadores, porque se consideraban justos, excluyendo la posibilidad de una intervención directa de Dios, único modo de superar el pecado.

Jesús emplea la ironía, diciendo que precisamente los "pecadores" son los que tienen necesidad de médico. Los "puros" —los que se consideran justos, aun llamando virtudes a sus propios pecados— nunca acudirán a un médico, que, según ellos, no les hace falta.

Y es que realmente no hay cosa más impura que el puritanismo. Por eso, Jesús era totalmente puro, pero absolutamente nada puritano.

Opción decidida, pero admisión del "otro"

2,18-22.

Todos los grupos religiosos pertenecientes al hebraísmo de aquella época, sin excluir a los discípulos de Juan Bautista, se reconocían fácilmente por la práctica de ciertos ritos ascéticos, de los cuales el más conocido era el ayuno.

¿Cómo se explica entonces que el "grupo de Jesús" no practicase el ayuno? La respuesta va más allá de las exigencias del método casuístico, según el cual había sido formulada. Jesús sufría en aquel pequeño mundo, del cual no estaba ausente un cierto masoquismo ascético. Hay que mirar al reino de Dios: lo demás vendrá por añadidura en la armonía del conjunto (cfr Mt 6, 11). Las recomendaciones éticas de detalle no deberían regular los casos particulares, sino solamente manifestar el resultado de la presencia de Dios en la actuación humana.

En este caso se trata de una circunstancia gozosa: los discípulos se encuentran en un momento de plenitud interior. La comparación es exacta: el grupo apostólico vivía un instante de gozo como en el momento de las bodas. Era, pues, necesario no precipitar los acontecimientos: su adhesión al maestro los llevará finalmente a momentos difíciles, en que no será necesario establecer el rito del ayuno para hacer penitencia. Sus palabras, que en un primer momento tienen una apariencia ascética, no exigen en realidad ninguna ascesis concreta, mientras que, al mismo tiempo, implican un compromiso total siempre que se presente el caso.

El ritualismo, contra el cual Jesús polemiza, pretendía, como todo ritualismo, establecer ya desde el principio una actitud religiosa del hombre. Por el contrario, el Evangelio le quita al hombre la posibilidad de planificar su propia salvación. En el Evangelio es Dios quien tiene la iniciativa absoluta.

También las otras dos comparaciones son bastante expresivas. Jesús no tiene intención de *apagar la luz que humea hasta que no haya hecho triunfar la justicia* (Is 42,3s.; Mt 12,20). Por eso, muestra un gran respeto hacia ciertas experiencias religio-

sas, sobre todo las que se refieren al grupo del Bautista. Pero, al mismo tiempo, no quiere engañar a nadie: él no tiene la pretensión de echar un remiendo de tela nueva, que es el Evangelio, a la tela vieja de aquellas experiencias religiosas, por muy respetables que fueran.

Ni siquiera piensa echar el vino nuevo del Evangelio en los odres viejos de las instituciones judías, porque, si así lo hiciera, perjudicaría tanto a los odres viejos como al vino nuevo.

He aquí una postura ideal para los momentos de crisis. No se trata de “limpiarle la cara” a una vieja praxis, sino de poner en su lugar una completamente nueva. Ahora bien, esto ha de hacerse conservando el máximo respeto a las viejas costumbres de personas y grupos, de cuya buena voluntad y honorabilidad un cristiano no tiene derecho a dudar.

En una palabra: no se trata de componendas, sino de actitud verdaderamente revolucionaria; pero, al mismo tiempo, se trata de respetar a los que desde siempre habían optado por otra praxis distinta. Estas son las reglas del ecumenismo intraeclesial.

El Evangelio trasciende todo “orden establecido”

2,23-3,6 (2,23-28).

Aquí se nos narra uno de los grandes temas de fricción entre Jesús y los jefes del judaísmo. Los discípulos, que “tenían hambre”, como dice Mateo (12,1), empiezan a arrancar espigas y a comérselas, mientras atravesaban un campo sembrado. Arrancar espigas no estaba prohibido (Deut 23,26). Sin embargo, esto no era tolerado en día de sábado, porque se consideraba como una especie de siega; por consiguiente, era trabajar en sábado.

Jesús responde citando el caso de David, cuando, estimulado por el hambre, le pidió al sacerdote Ahimélek (no Abiatar, como dice Marcos) los “panes consagrados” para comer él y sus acompañantes (cfr 1 Sam 21,2-7). Aquí no se dice que David hiciera esto en día de sábado. Jesús emplea un argumento *ad hominem*.

En la exégesis judía, en este caso se justificaba a David porque se trataba de una necesidad urgente. Ahora bien, dice Jesús, este es el caso de mis discípulos. El sábado es una ley que, como todas las leyes, tiene que estar enderezada al bien del hombre. Por lo tanto, no debería haber una contradicción entre la ley del sábado y una necesidad primordial del hombre, como es la de quitarse el hambre.

Jesús establece el principio general de algo que está en el centro del Evangelio, o sea, la liberación respecto de la “alienación legal”. De nuevo, nos encontramos frente a un importante tema paulino: Cristo ha venido a liberar al hombre de la tiranía de la ley (Rom 3,20; 4,13; 6,14; 8,2; Gál 1,4-5, etc.).

La formulación, propuesta solamente por Marcos, es verdaderamente hermosa: “El sábado está en función del hombre, no el hombre en función del sábado”. Ahora bien, la conclusión de Jesús es aparentemente incoherente: “Por eso, el hijo del hombre es señor también del sábado”. Pero la paradoja se supera, cuando descubrimos que, en el segundo evangelio, la autoridad del “hijo del hombre” es una autoridad en función del hombre. Jesús, el Mesías, el salvador del mundo, el “hijo del hombre”, no viene a condenar al hombre, sino a salvarlo de toda alienación y, en primer lugar, de la alienación legal. Este es el punto central del “señorío” de Cristo.

Los cristianos, al reconocer en Cristo el único señor, lo relativizan todo, incluso el orden legal, por muy legítimo que sea. Es cierto que esta necesidad de relativización es peligrosa, pero en el mismo evangelio se nos ofrece la justa medida: un cristiano relativiza el orden legal cuando éste no está “en función del hombre”. En este caso, los cristianos se acuerdan de que Cristo es “señor del sábado”, o sea, que está por encima de todo orden legal, de todo sistema establecido, de todo “establishment”.

La fe cristiana lleva en sí un peligroso germen de rebeldía, que muchos “señores de este mundo” quieren hacer abortar o, al menos, soterrar bajo la avalancha de bellas y seducientes concesiones a la institución eclesial.

Ni desinstitucionalizar ni sectarizar

3,7-12 (3,1-6).

Al llegar a esta parte del evangelio, después de haber referido las vicisitudes del conflicto introducido por Jesús entre su grupo y las instituciones judías, el autor nos presenta la parte positiva de su proyecto, o sea: constituir una nueva comunidad que, partiendo de las masas abandonadas por sus pastores (3,7-12), presente un proyecto nuevo de comunidad entendida según el modelo de los doce patriarcas (3,13-19), pero que obviamente será desautorizado por las autoridades religiosas (3,20-30) y superará la línea de sucesión dinástica (3,31-35).

Después que Jesús ha demostrado que es inútil aprovechar las instituciones judías para meter en ellas la novedad evangélica del reino de Dios, se retira con sus discípulos hacia el mar de Genesaret.

Las masas van detrás de él. El evangelista advierte que no se trata únicamente de Galilea, sino que en esta rivalidad entran también las masas venidas de Judea y de Jerusalén, de Idumea, de más allá del Jordán y de la región de Tiro y Sidón. De Samaria no se dice una palabra: esto quiere decir que, por el momento, se habla del “nuevo Israel”, de aquel “resto” fiel, del que han hablado los profetas.

Dada la antigüedad del segundo evangelio y la frescura de sus relatos, es inútil preguntarse si Jesús tenía realmente la intención de crear una iglesia. Este antiguo documento no podría entenderse sino presuponiendo una decidida intención de Jesús frente a la creación del nuevo Israel: la Iglesia.

Es imposible comprender todo el mensaje del segundo evangelio, si realmente Jesús no hubiera tenido esta intención. El pretendía “congregar” el “resto de Israel”, que le había quedado fiel a Yahveh. Así se explican las frecuentes inectivas contra aquel tinglado religioso-político, que no correspondía para nada al modelo de “congregación de Dios” o “iglesia” que aparece a través de toda la Biblia, sobre todo los Profetas.

Por eso, vamos a ver a continuación cómo Jesús “convoca” a

los pilares, no de su *nueva* iglesia, sino de la que desde el principio debió ser y que fue anunciada constantemente por los Profetas.

Jesús no rompe el cordón umbilical con el pasado, ni mucho menos: lo incorpora plenamente a su presente. Eso sí, para proyectarlo a un futuro nuevo y desconocido.

El problema eclesial estará siempre en el centro de todas las grandes preguntas de los cristianos. La gran tentación es doble: o prescindir de lo eclesial y reducir la religión a lo íntimo y personal, o fundar una secta que le haga la competencia a la gran Iglesia.

Jesús no hizo ni lo uno ni lo otro: su religión era comunitaria; y, por otra parte, jamás pensó en una secta, como los de Qumrán, sino en instalarse en el corazón del viejo Israel para cambiarlo desde dentro.

Los apóstoles, activistas peligrosos

3,13-19.

El evangelista nos habla de un “monte”, adonde Jesús sube para realizar un acto trascendental: “convoca a los que quiere”. No se identifica el “monte”, pero es lugar de retiro, donde se produce más fácilmente la revelación de Dios (6,43; 9,2). Sin duda, hay aquí una clara alusión a las grandes decisiones de Dios respecto a su pueblo, tomadas casi siempre en la cima de un monte (Ex 1,20; 24,12; Núm 27,12; Deut 1,6-8, etc.). En estas narraciones el protagonista es siempre Dios, que habla, escoge, envía. Aquí es Jesús el que está en el centro de la escena; aún más, de él se dice que “escogió a los que quiso”. Su voluntad no puede sufrir limitaciones. Un hebreo monoteísta, como lo era indudablemente nuestro evangelista, no podía hablar así de Jesús si no creyera firmemente que era Dios.

Jesús escoge a “los doce”: esto demuestra su intención de preparar al nuevo pueblo de Dios, al Israel de los últimos tiempos;

y no, como hacían los fariseos y la secta de Qumrán, de crear solamente un grupo aparte.

Algunos códices importantes no leen el inciso del v. 14 —“que llamó apóstoles”—, pero añaden inmediatamente la frase “para enviarlos a...”. Ahora bien, el verbo “enviar” (*apostél-lein*) pertenece a la misma raíz griega de “apóstoles”. En el judaísmo rabinico, el encargado o delegado de Dios es llamado frecuentemente *shaliach*, término hebreo equivalente a “apóstol”. Estos encargados se dividían en dos grupos: uno, concebido colectivamente, o sea, la clase sacerdotal representada por el sacerdote como tal, y un pequeño número de personalidades de relieve, sobre todo Moisés, Elías, Eliseo y Ezequiel.

Estos cuatro hombres son “enviados”, “apóstoles”; por medio de ellos sucedieron cosas que normalmente están reservadas a Dios: Moisés hace salir agua de la roca, Elías hace venir la lluvia y resucita un muerto, Eliseo “abre el seno materno” y resucita un muerto, y Ezequiel recibe la “llave para abrir las tumbas el día de la resurrección de los muertos”. Por lo tanto, lo que distingue a estos cuatro hombres de todo el pueblo de Israel es la facultad que se le ha dado de parte de Dios de realizar milagros, facultad que en los demás casos Dios se ha reservado así mismo.

O sea, que según los rabinos “profeta” y “apóstol” no es lo mismo. Un profeta podía, sí, hablar en nombre de Dios, pero no podía realizar ninguna señal que diera la pista de Dios. Así se comprende que el evangelista subraye la condición de “apóstoles” que caracteriza a los discípulos de Jesús: no serán solamente unos transmisores mecánicos de un mensaje dado por el maestro, sino unos activistas “peligrosos” como lo fueron aquellos hombres —aquellos cuatro— señalados por la tradición judaica.

En una palabra, el profetismo de los discípulos de Jesús no es puramente verbal, sino intensamente operativo. Esto lo vamos a ver subrayado en los pasajes siguientes del segundo evangelio.

También en la Iglesia hay peligro de nepotismo

3,20-35 (3,20-21/3,22-30/3,31-35).

El principio de esta sección, a propósito de la perplejidad de los “suyos”, que creen que está loco, será reanudado inmediatamente (vv. 31-35). Lo primero que destaca el evangelista es que se trata de “escribas llegados de Jerusalén”. Quizá el autor añada esta observación llevado de su habitual desconfianza frente a Jerusalén. En todo caso, parece lo más probable que las autoridades religiosas de la capital, alarmadas por ciertas noticias provenientes de Galilea, habían enviado algunos escribas para hacer a Jesús un proceso regular.

El “tribunal” jerosolimitano no tarda en hacer pública su sentencia: Jesús arroja los demonios, porque está “de acuerdo con el príncipe de los demonios”. Dejemos a un lado el problema de la existencia de los demonios. Jesús intenta contestar sabiamente oponiendo a los escribas un argumento *ad hominem*: si Satanás arroja a Satanás, se trata entonces de una guerra civil y, por lo tanto, su reino está amenazado. No habría, pues, por qué preocuparse de ello. Todo esto contiene una profunda ironía que veremos constantemente en la imagen que de Jesús nos ofrece Marcos.

Pasando al contraataque, Jesús acusa duramente a sus acusadores. La “sentencia” del tribunal implicaba en los “jueces” una mala voluntad manifiesta: querían cerrar los ojos a la luz. Por eso, Jesús distingue dos clases de pecado: “contra el hijo del hombre” y “contra el Espíritu Santo”. El primer tipo se refiere a los pecados que son retenidos como tales, mientras que el segundo se refiere a aquellas acciones que, siendo en sí pecaminosas, vienen presentadas bajo el disfraz de virtud. Por eso, estas últimas no obtendrán nunca perdón, ya que la primera condición para ser perdonado es sencillamente reconocer que se ha pecado. En definitiva, es una fuerte diatriba contra el fariseísmo, que será siempre un pecado típicamente eclesial. ¡Cuántas veces los jerarcas de la Iglesia ocultan sus pecados históricos disfrazándolos de urgente necesidad e incluso de heroísmo oculto! Lo que

más escandaliza a los fieles no es que los responsables de las iglesias pequen, sino que disfracen sus pecados bajo el manto de absurdas e inexistentes virtudes.

Después del juicio del “tribunal” de Jerusalén viene la apreciación de los “suyos” —sus paisanos, quizá sus parientes—, que dicen de él que está loco.

El autor del segundo evangelio se muestra constantemente desconfiado con respecto a la comunidad judeocristiana de Jerusalén, cuyo responsable —u “obispo”— era Santiago, el “hermano” del Señor, perteneciente a aquel grupo de Nazaret, cuya hostilidad para con Jesús subraya fuertemente el evangelista (6,3).

Sabemos, además, por lo que nos dice Eusebio en el siglo IV, que después de Santiago, “hermano” del Señor, otros parientes de Jesús asumieron la dirección de la Iglesia de Jerusalén. Quizá detrás de esta redacción de Marcos se entrevé la existencia de una polémica contra un peligro de “nepotismo” en la Iglesia.

A través de los siglos la Iglesia se verá perjudicada por este mal, ya que los cargos eclesiásticos fueron asumiendo un carácter político, que los hacía muy apetecibles y explicaba perfectamente el entramado de las ambiciones familiares alrededor de las elecciones papales, episcopales y demás.

Evangelizar sin triunfalismos

4,1-20 (4,1-10.13-20).

El reino de Dios es proclamado, en primer lugar, con la palabra, y Marcos nos ofrece aquí toda una teología de la palabra del reino. Jesús empieza a proclamarlo con una fórmula aparentemente misteriosa: la “parábola”.

En rigor hay que distinguir la parábola de la alegoría. Una parábola se sirve de un acontecimiento de cada día, conocido de todos, para poner de manifiesto la relación que lo une con una cosa que no es conocida por todos y que de alguna manera se le

puede comparar. Por el contrario, la alegoría es un relato que contiene particulares bastante singulares y en el cual cada elemento necesita una propia interpretación. La alegoría intenta *exprofesso* disfrazar o esconder de alguna manera el sentido, de tal forma que solamente los iniciados reconozcan en ella lo que se intenta decir. Es algo así como el lenguaje simbólico que se utiliza en cualquier movimiento clandestino.

Ahora bien, las parábolas de Jesús están casi siempre mezcladas de elementos alegóricos. Este estilo alegórico, que intencionalmente ilumina y esconde al mismo tiempo, se debe a la misma naturaleza “misteriosa” de su mensaje. No se trata de una forma de ocultismo, como en el caso de la cábala, sino del enorme respeto que Dios demuestra con respecto a la libertad humana.

Marcos hace muy bien en poner de portada la parábola de la buena semilla: ella es la clave de todas las demás, porque ilustra el misterio de la elección de Dios.

La imagen de la siembra no es original: desde Platón en adelante ha sido utilizada universalmente. Lo original es precisamente la amplia descripción que se hace del fracaso de la siembra. En Palestina se araba después de la siembra, por eso se sembraba también sobre el sendero y en medio de las espinas.

En la explicación que de la parábola da Jesús a los discípulos se insiste en lo que podríamos llamar al “cotidianidad” de la proclamación del reino de Dios. Marcos, como siempre, quiere evitar toda interpretación triunfalista del evangelio. La proclamación de la gran noticia se hace como una siembra, conforme se va desenvolviendo la historia humana. Aún más, a pesar de estar destinado a todos, el Evangelio es aceptado en formas diversísimas: sin ningún compromiso, con superficialidad, con atención, con plena dedicación. Por eso, el reino de Dios es considerado como un “misterio”. En el Nuevo Testamento, es sobre todo Pablo el que emplea la palabra “misterio”, definiendo claramente sus contornos. El misterio designa en general el cumplimiento del gran proyecto salvífico de Dios, que se realiza en Cristo.

Nos encontramos, pues, una vez más frente al motivo central

del segundo evangelio: la reserva mesiánica. La proclamación del reino se realiza en forma no triunfalista, con pleno respeto de la libertad humana, sin toda esa artillería apocalíptica que soñaban muchos nacionalistas contemporáneos de Jesús. Por eso, la evangelización debería hacerse siempre como de puntillas, sin acudir a la ortopedia de las grandes realizaciones culturales que ahogan la libertad de opción del creyente y, por lo tanto, disipan el “misterio” del reino de Dios.

El Evangelio es un lenguaje popular, no esotérico

4,21-25.

El misterio del reino de Dios es, como todo misterio, ambivalente: tiene sus luces y sus sombras. El segundo evangelista está muy atento a no romper el equilibrio dialéctico entre la luz y la sombra del “misterio”. Y así, el hecho de que el misterio no se adecue al triunfalismo no significa que se trata de una opción elitista, o sea que el misterio del reino fuera una especie de monopolio celosamente custodiado por una minoría religiosa orgullosa y poderosa frente a las masas ignorantes y despreciadas. El misterio no está escrito solamente en el lenguaje escogido de la oligarquía dominante: por el contrario, es como “una lámpara que se pone sobre el candelero”.

Aún más, el proclamador del Evangelio debe proponer siempre el anuncio gozoso de la liberación en tal forma, que su recompensa corresponderá a la medida de su trabajo evangélico. Aquí no habrá privilegios dinásticos a favor de ninguna minoría: solamente el trabajo evangélico visto por todos y medido objetivamente será la razón de la recompensa.

Por el contrario, si un proclamador del Evangelio hace del misterio un secreto reservado a una oligarquía eclesial y convierte el agua fresca del Evangelio en un fármaco mágico guardado en un elegante recipiente para venderlo solamente a los ricos y a los poderosos, entonces le será quitado incluso ese “misterio” momificado que conserva celosamente en su museo teológico.

En una palabra, es inútil hablar de “teología” y de “catecismo”, entendiendo lo primero como una mayor comprensión del mensaje de Jesús a través de unos instrumentos científicos que solamente están al alcance de la oligarquía dominante. El “catecismo” sería una traducción popular de esa teología aristocrática, y que sería dosificado según los intereses de la misma oligarquía.

Durante siglos la Iglesia ha intentado sustraer de los fieles sencillos la lectura directa de la Sagrada Escritura. Incluso se ha procurado hacer de ella una traducción, no en el lenguaje popular, sino en un idioma sacralizado que vela los numerosos pasajes “peligrosos”, sobre todo el Nuevo Testamento.

Actualmente, la Iglesia, en un acto impresionante de conversión, ha puesto la Biblia en manos del pueblo. Y el “pueblo” no lo constituyen solamente los ignorantes, sino todos aquellos que están dispuestos a servir al pueblo, aunque se trate de exquisitos intelectuales.

El evangelio de Marcos, por ejemplo, es un relato popular, que refleja los problemas de una comunidad cristiana muy primitiva; su lenguaje, pues, es popular. Por lo tanto, ¿por qué sacralizarlo? El esfuerzo de un buen exegeta será precisamente hacer posible que el pueblo de Dios de nuestros días tenga acceso a su lectura directa, aunque ello implique los inevitables riesgos de la verdad evangélica.

Esto quiere decir “poner la luz sobre el candelero”

El reino de Dios ya ha comenzado, pero su final será transhistórico

4,26-34 (4,26-29).

Al final, el evangelista pone en boca de Jesús dos pequeñas parábolas que ilustran los dos aspectos —sombra y luz— de la inevitable tensión dialéctica del reino de Dios a través de la historia.

La primera es la parábola de la semilla que crece sin la ayuda del campesino. En la descripción de un proceso, conocido por todos, falta curiosamente toda alusión a las demás tareas del hombre (arar, limpiar, etc.) y a su lucha contra la sequedad y el mal tiempo, mientras que, por el contrario, se subraya su conducta despreocupada hasta el momento de la siega. Solamente cuando llega el tiempo de la recolección, vuelve a ponerse de relieve el trabajo del campesino, "que echa mano a la hoz, porque ha llegado el momento de la siega". Esta última frase está tomada de Joel (4,13) con una indudable referencia al juicio escatológico: el reino de Dios es una iniciativa divina; aun aceptando una colaboración humana, debe siempre quedar por encima de toda tentativa humana de guiar el curso de la operación.

La parábola, con su confiante espera de la llegada de la recolección, está dirigida contra todo tipo de actitudes que quisieran forzar la venida del reino o incluso construirlo: con la revolución nacional, como los zelotas; con la obediencia a una disciplina legal absoluta, como los fariseos; con precisos cálculos sobre el tiempo del final, como los apocalípticos. A todo esto el evangelista contrapone la apertura al futuro en la espera de lo que Dios mismo hará. No es una postura pasiva; aún más, se exige a los creyentes la aportación de sus sentimientos, de su pensamiento, de su acción, de sus tareas. Pero la iniciativa y la dirección espiritual es cosa única de Dios.

La segunda parábola subraya la capacidad de crecimiento del reino de Dios. El reino de Dios sería como un granito de mostaza, que, aun siendo al principio una pequeña semilla, se convierte después en un árbol "mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes, que los pájaros del cielo pueden anidar bajo su sombra".

Esto quiere decir que la comunidad cristiana, en cuyo seno nació el segundo evangelio, buscaba la consolación en esta esperanza de crecimiento de la semilla arrojada por Jesús. No había lugar para un masoquismo resignado; al contrario, la semilla del reino de Dios, a pesar de su pequeñez inicial, es capaz de convertirse en un árbol donde los pájaros vienen a anidar. Con toda probabilidad el evangelista piensa en Daniel (4,17 ss.) y en Eze-

quiel (31,6) y se refiere a la inserción de todos los pueblos en la comunidad de Jesús.

De todos modos, hay que estar atentos para no inflar la parábola, aplicándola al triunfo (fundamentalmente "mundano") de esta o aquella "cristiandad". El reino de Dios se entiende en la parábola como un drama que ya ha comenzado; las demás fases se sucederán a través de la historia, pero el acto final —*el reino de Dios con poder* (9,1)— es rigurosamente escatológico y, como tal, se realizará más allá de la Historia.

Primero, la fe; después, el milagro

4,35-40.

La proclamación del reino del Dios no se reduce solamente al anuncio de la Buena Noticia, sino que implica también los beneficios de esta proclamación. Y como quiera que el anuncio se refiere a la liberación respecto de todo lo que amenaza a la existencia humana, vemos que, inmediatamente después de la alusión a la enseñanza, el segundo evangelista levanta rápidamente el telón y nos ofrece la imagen de un Jesús que milagrosamente salva y sana a los hombres de las más diversas amenazas que están a punto de "alinearse" su vida.

Una apologetica posterior, profundamente racionalista, ha hecho de los "milagros" de Jesús un argumento cuasi matemático para "demostrar" el origen divino de sus obras, de sus discursos e incluso de su persona. Pero, prescindiendo de esta tentativa racionalista (que de alguna manera podría considerarse como sacrilega), hay que subrayar un doble aspecto.

En primer lugar, es casi imposible distinguir un acontecimiento milagroso del que no lo es recurriendo a los límites de la potencia humana, ya que estos límites nos son todavía desconocidos y nuevos descubrimientos han demostrado que lo que ayer se consideraba efecto de unas fuerzas extrañas o sobrenaturales, hoy se tiene bien localizado en cuanto a su causalidad concreta.

Además, en los evangelios estos hechos “extraordinarios” no necesariamente están en el orden de la capacidad del hombre o de la naturaleza, ya que, cuando Jesús alude a sus “señales” o “milagros”, pone en el mismo plano la curación de los enfermos y el anuncio de la Buena Noticia a los pobres (Mt 11,4).

El segundo aspecto es también muy importante: el relato ha llegado a nosotros, como a todos los lectores del evangelio, solamente como testimonio de un creyente, o sea: el narrador ha tomado posición, con su relato, por una cosa que no puede demostrarse, sino solamente testimoniarse, a saber: que en este acontecimiento Dios se dirigía y se dirige a los hombres y busca su fe. Y, en efecto, el segundo evangelista, seguido después por los otros dos sinópticos, no se engaña a sí mismo y a sus lectores, ya que pone explícitamente la fe como factor esencial del beneficio milagroso (5,34;9,23;10,52;11,22;16,11.14). En una palabra: no es propiamente el milagro el que, mediante un mecanismo racionalista, produce la fe, sino la fe la que, mediante un mecanismo divino gratuito, produce el milagro.

Aparte de esto, lo que más impresiona en la lectura de este pasaje es el innegable trasfondo de la imagen divina tal cual aparece en el AT. Allí aparece Dios dominando las fuerzas contrarias del mar (Sal 74,13;89,10-14;104,5-9; Job 38,8-11; Jer 5,22;31,35). Así se explica la pregunta de los discípulos: “¿Quién es éste...?”. Jesús no es como los profetas, que hacían largas oraciones a Dios para que calmase el mar. Lo calma él mismo. He aquí otro punto esencial y reincente del segundo evangelio: Jesús es Hijo de Dios, aún más: Dios.

El Evangelio por muy liberador que sea, no puede ser impuesto a nadie

5,1-20 (5,18-20).

Se trata de un relato popular, de estilo burlesco, del que las primeras comunidades cristianas se sirvieron para poner de

relieve el poder benéfico del “kerygma” de Jesús. Es el caso del epiléptico, que no podía ser controlado por sus paisanos y por eso vivía en el campo, aún más, “entre los sepulcros”. Recordamos de nuevo lo que hemos dicho a propósito de los “endemoniados” en el comentario a 1,2-28.

En este caso el endemoniado parece que era un pagano. Efectivamente, los “demonios” en aquella zona pagana vienen presentados, en el relato popular, como si estuvieran en su casa; son muchísimos, son “legión”. Empujan al enfermo a buscar refugio entre los sepulcros, que eran considerados “impuros” por los hebreos. Para terminar, según una orden de Jesús, se apoderan de un rebaño de cerdos. No olvidemos que para los hebreos el cerdo era el animal impuro por excelencia. Es inútil, pues, intentar desgajar, en este relato, lo que hay de legendario y lo que hay de histórico. Lo cierto es que se trataba de un pobre epiléptico y, además, pagano. Era el colmo de la marginación.

La narración confirma espléndidamente la hipótesis que hemos presentado sobre el encuadramiento del segundo evangelio. Se trata de una comunidad judeocristiana, que todavía está muy vinculada a ciertas costumbres y actitudes características de los hebreos: el horror a los sepulcros, a los cerdos, etc.

Pero, al mismo tiempo, la comunidad está profundamente interesada en abrir de par en par las puertas del “ghetto” y hacer que todos participen no solamente del anuncio de la palabra, sino de sus efectos benéficos.

Es verdad que Jesús no admite al ex-endemoniado como discípulo, ya que era un pagano, pero esto no significa que el reino de Dios sea monopolio de los hebreos; todo lo contrario: no era necesario formar parte del “grupo” para convertirse en un anunciador de la palabra. Por eso, le dice: “Vete a casa y anuncia todo lo que el Señor ha hecho por ti y cómo ha tenido compasión por ti”. El evangelista constata la puntualidad del nuevo apóstol al obedecer a Jesús que lo “enviaba”.

Hay un detalle interesante: los habitantes de la región demuestran un doble sentimiento: por una parte, Jesús es para ellos un ser superior; pero, por otra, es una especie de ruina. Ellos intuyen que el mensaje, por muy liberador y benéfico que

sea, los obligará a trastornar sus modos rutinarios de vida. Por eso, “empezaron a suplicar a Jesús que se fuera de aquella región”. Probablemente esto era un eco de las desilusiones de aquellos primeros predicadores en tierra pagana, los cuales no siempre recibían reconocimiento por la predicación de un mensaje liberador y abierto a todos. Y es que el hombre oprimido y alienado no siempre quiere ser liberado de su alienación. Por eso, el Evangelio no puede ser impuesto a nadie, por muy liberador que se presente.

La muerte ya no es el final

5,21-43.

Dos gestos decisivos de Jesús frente a la muerte se entrecortan en este relato. La mujer que tenía una pérdida de sangre era el símbolo de la frustración vital. Para una hebrea la esterilidad o el simple hecho de no tener descendencia equivalía a una muerte prematura. “Dame hijos o me muero” (Gén 30,1), *יבד-קה* Raquel. Efectivamente, los hijos prolongan la vida, y quien moría sin hijos era una especie de muerto total. Esta era la “vergüenza” de la pobre mujer que había gastado todo lo que tenía con tal de tener vida. En cuanto a la hija del jefe de la sinagoga estaba realmente muerta cuando Jesús llegó a su cama.

El hecho de que los dos acontecimientos se entrecorten ofrece una clave interpretativa. Nosotros tenemos una mentalidad racionalista, por la cual intentamos verificar si la curación de la mujer fue debida realmente a un hecho milagroso o, por el contrario, a una especie de sugestión psíquica producida por el entusiasmo que ella tenía por Jesús. En el caso de la chica “resucitada” se han gastado ríos de tinta a propósito de las diversas hipótesis racionales, la primera de las cuales se refiere a la posibilidad de una “muerte aparente”. Sin embargo, pienso que perdedamos el tiempo planteando el problema en estos términos.

El segundo evangelista era todo menos un racionalista. Para

él, como para muchos de sus contemporáneos, el hecho de que uno resucitara no era tan milagroso: también entre los griegos había casos de “resurrección”, incluso con certificados oficiales y todo. El subrayado de Marcos era que Jesús era el verdadero mesías porque su palabra iba a la par de la vida, como quiera que se explicara el hecho concreto de recobrar la vida.

Hay otro elemento que domina el relato: Jesús, que es presentado por Marcos con los mismos rasgos de Dios, jamás es dibujado con los rasgos del superhombre. El hombre Jesús hace preguntas como todos los demás: “¿quién me ha tocado?”; no envuelve la grandeza de su poder benéfico en el misterio de una magia cegadora; intenta reducir la importancia de su poder de curación (“la niña no está muerta, sino dormida”); y finalmente se preocupa de un detalle de la vida cotidiana: “Dijo que le dieran de comer”. El no venía a resolver los pequeños problemas de la vida, para hacer del creyente un holgazán. No, la niña resucitada tenía que comer como todos los demás; si no, quedaría expuesta a una nueva enfermedad.

Jesús quería hacer saber que la muerte no era ya un límite absoluto: había otra orilla, que podría ser alcanzada únicamente por la fe. Es inútil todo el racionalismo teológico gastando tanta artillería en soñar y justificar su resurrección corporal y la de los que creen en él.

Un verdadero creyente espera firmemente superar la muerte, pero le deja a Dios el “cómo” y el “cuándo”.

En definitiva, el racionalismo no es más que la ortopedia de una fe débil y deficiente. Y si el racionalismo se convierte en apologética, quiere decir que aquella comunidad está gravísimamente enferma en su estado de fe.

Sin el cultivo de la fe no hay milagros

6,1-6.

La venida de Jesús a Nazaret, su pueblo natal, es colocada por el segundo evangelista no a base de un orden cronológico, sino a base de un orden teológico. El evangelista está atento a

presentarlo no como un mago, sino el hijo de Dios que libera al hombre de su contingencia: el pecado, las enfermedades, la muerte. Pero esta salvación se opera en un sólo ámbito: el ámbito de la fe. Sus paisanos no logran darse cuenta de su condición divina. Para ellos no era más que “el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón”.

El texto de Marcos no se presta a argumentaciones ni en pro ni en contra de la virginidad de María. El hecho de que se habla de los hermanos de Jesús puede significar muy bien una adecuación al amplio uso bíblico, según el cual cualquier grado de parentesco podía ser designado con el término de “hermano” (Gén 13,8). Pero el texto evangélico en sí no muestra, de ninguna manera, este tipo de preocupaciones que han tenido, por el contrario, tanto espacio en la historia eclesiástica posterior.

Jesús quedó como bloqueado en su pueblo natal, precisamente porque allí la fe estaba prácticamente ausente: “y se admiraba de la incredulidad de ellos”. Los “hermanos” y paisanos quizá habrían aceptado de buen grado a un Jesús “superhombre”, bajo el ropaje de jefe nacionalista en la lucha contra los romanos. Pero la realidad que tenían ante los ojos era para ellos decepcionante. Aun reconociendo algunos elementos de su acción benéfica, no lograban, en cambio, leer en ella el mensaje de salvación y de liberación, de la cual era signo. En una palabra, estaban faltos de fe.

Según el escritor cristiano Hegesipo, el emperador Domiciano hizo venir a Roma a algunos descendientes de Judas, “hermano” de Jesús, para que dieran algunos informes sobre aquellos acontecimientos. Pero, una vez recibidos los informes de los parientes, el emperador se convenció de que ellos políticamente no podían causarle preocupación, y los dejó que se volvieran a Judea.

El autor del segundo evangelio está atento a subrayar que la nueva comunidad debería ser convocada exclusivamente por el Espíritu en el ámbito de la fe y que, por lo tanto, era inútil buscar en ella ciertos vínculos dinásticos, como parece que sucedía ya en la comunidad de Jerusalén, cuyo jefe era Santiago, “el hermano del Señor”.

Pero, en todo caso, el subrayado fundamental de este texto decisivo es que la fe precede a los milagros, no al contrario: por eso, es inútil montar una apologética, según la cual se “pruebe” la divinidad de Jesús por la existencia de unos milagros superiores a las fuerzas de la naturaleza.

No Iglesia de los pobres, sino Iglesia pobre

6,7-13.

A la proclamación del reino de Dios no se procede casualmente. Hay una “institución”, una organización que pone en movimiento y planifica el anuncio de la gran noticia. En este pasaje el evangelista nos presenta con mucha agudeza una de las partes más esenciales de la eclesiología del Nuevo Testamento.

En primer lugar está el envío, la misión. Se va a predicar porque ha sido Jesús el que ha enviado; no se va a ofrecer una opinión propia o un descubrimiento propio. El evangelista es coherente consigo mismo. El envío implica el anuncio de una gran noticia, la cual posee ciertamente un contenido intelectual, pero consiste principalmente en la praxis: “y les había dado autoridad sobre los espíritus impuros”.

La gran noticia no era solamente o principalmente una interpretación del mundo o de la historia; era, sobre todo, una indicación de transformación de este mundo y de esta historia, que desde el primer momento estaban sometidos a la acción benéfica del Evangelio, que, por lo tanto, puede concebirse como una dinámica desalienante. Hablar de “espíritus impuros” o de “alienaciones” es fundamentalmente la misma cosa: se trata de todo lo que amenaza al hombre desde fuera y no le permite realizarse como ser humano.

En segundo lugar, observamos que los discípulos son enviados “de dos en dos”: se trata de la comunidad, de la colectividad. El anuncio se lleva adelante siempre en forma comunitaria; por lo tanto, hay que crear una plataforma colectiva, una especie de estación de lanzamiento, desde donde se pueda hacer escuchar este “kerygma”, esta gran noticia.

Es sorprendente la insistencia en condenar, de la forma más absoluta, el triunfalismo de la misión: los discípulos tenían que llevar consigo solamente lo estrictamente necesario. La misión se prepara, sí, pero no más de la cuenta.

El acento no se pone principalmente sobre la pobreza de los misioneros, cuanto sobre la pobreza de la misión. La misión es solamente esto: un “envío”, un ser enviados por aquél que es el único responsable de su éxito.

El misionero cristiano no debería apartarse mucho de la descripción que el apóstol Pablo hace de su propia actividad, escribiendo a los corintios (1 Cor 2,1-5): su presentación a la comunidad se hizo dentro de un marco de complejo de inferioridad y de máximo respeto a las opciones de los misioneros.

Instrucciones antitriunfalistas eran, sin duda, tanto la de no cambiar de residencia como la de no insistir con los que no aceptaban la predicación. Efectivamente, por un lado hay el peligro de presentarse como persona importante, aceptando en consecuencia una mejor hospitalidad, ofrecida en función del orgullo y de la vanidad. Por otra parte, hay el peligro también de no respetar la libertad humana, incluso cuando quiere oponerse al designio benéfico de Dios. La gran noticia sólo podría ser ofrecida, jamás impuesta.

Este debería ser el código inicial de toda misión eclesial. Una iglesia que va buscando excesivos medios para instalarse, con el pretexto de la utilidad y eficacia de estos medios, es una iglesia que se ha debilitado en su fe. Pronto terminará por someter la fe a los intereses culturales, políticos y económicos, en los que fatalmente se ve envuelta en el gran tinglado de su “misión”.

La pobreza de los misioneros es esencial; pero mucho más lo es la pobreza de la misión misma.

La Iglesia no es obra de un gran profeta, sino de Dios

6,14-29 (6-17-29).

El historiador judío Josefo Flavio narra en el libro dieciocho de su “Arqueología judía” que Herodes Antipas, por miedo a los

desórdenes políticos que habría podido acarrear el movimiento suscitado por el Bautista, metió en la cárcel al profeta, en la fortaleza de Maqueronte, en el sur de Perea, donde lo mandó ejecutar. El relato del segundo evangelio refiere evidentemente el aspecto más subjetivo del acontecimiento que Josefo Flavio narra objetivamente. He aquí, pues, lo que decía el pueblo: este hombre de Dios ha sido víctima de la venganza de una mujer irritada. Con su muerte ha tenido que pagar la valentía de haber hablado claro a los grandes de esta tierra.

Por lo demás, el relato está cargado de las inexactitudes que caracterizan historias análogas transmitidas de boca en boca. La segunda mujer de Antipas, Herodiades, no se había casado con Filipo como dice Marcos, sino con otro hermano del rey llamado Herodes, que por lo demás no tuvo nada que ver en el asunto. Es también posible que este Herodes tuviera el sobre nombre de Filipo; en este caso, nuestro texto no contradiría lo que sabemos de otras fuentes.

Una cosa es segura: la mujer que vemos bailar y que se llama Salomé —como precisamente refiere Josefo Flavio, siendo así que en los evangelios se calla su nombre— era hija del primer matrimonio de Herodiades y llegó a ser mujer de Filipo, hermano de Antipas, que reinó en el norte de Palestina hasta el año 34. La incertidumbre de los datos cronológicos que poseemos no consiente establecer si ella estaba ya casada en el momento de la escena descrita. En nuestro texto es llamada “muchacha”. Cuando se desarrolla la fiesta parece que tenía veinte años. Antipas había incitado a Herodiades a dejar a su hermano Herodes, y se había casado con ella, después de haber abandonado a su primera mujer, hija del príncipe árabe Aretas. Este matrimonio, por lo tanto, era el resultado de un adulterio, aunque se cubrieron las formalidades jurídicas. Además, contravenía a las prescripciones de la ley judía (Lev 18,16), según la cual el matrimonio entre cuñados era inválido.

¿Por qué el evangelista ha incorporado este vivaz relato popular? Antes que nada porque así ponía de relieve la actitud ridícula de aquel discutidísimo monarca, esclavo, por su parte, de sus pasiones, y, por otra, interesado en la figura austera del Bautis-

ta. En fin de cuentas, aquel Herodes era más coherente consigo mismo que los fariseos bienpensantes que colaboraban con él fingiendo una extrema dignidad moral.

En segundo lugar, podemos pensar que el evangelista al insertar este pasaje en el contexto teológico de la proclamación del reino de Dios (4,1-6,29), ha querido presentar la liquidación del grupo de Juan Bautista, para indicar con ello que la comunidad creada por Jesús era totalmente nueva, aun conservando la veneranda memoria del gran profeta desaparecido.

El cargo vitalicio no beneficia a la Iglesia

6,30-34.

La segunda parte del evangelio de Marcos (6,30-10,52), que se inicia con este pasaje, es profundamente dialéctica. Jesús, a pesar de su condición de galileo, es un hombre universal: está "en viaje". Alejándose de su ambiente, se abren dos horizontes aparentemente antitéticos: los otros, los lejanos, los gentiles, por una parte; y, por otra, los clásicos, los elegidos.

El acoge a la sirofenicia (7,24-30) y al sordomudo decapolitano (7,31-37) y afronta con decisión y polemiza duramente con los jefes judíos que, "aun teniendo ojos, no ven" (8,11-21).

Sin embargo, Jesús se dirige al mismo tiempo a Jerusalén, ya que él verdaderamente es el mesías anunciado y esperado por los padres y no renuncia a ello (8,27-30). Pero, aun siendo el mesías, será condenado oficialmente por las autoridades religiosas. Los discípulos no llegan a comprender la paradoja: no entienden la muerte de Jesús (9,30-32), sueñan con una sociedad perfecta (9,33-37), pretenden el monopolio del mesías (9,38-40), tienen el orgullo de los neófitos y desprecian a los que no han llegado todavía.

Toda la sección se concentra en la narración de la transfiguración (9,1-13). La luz es sombra y la sombra es luz. Toda tentativa de romper esta antítesis dialéctica es considerada sacríle-

ga y fatal para la Iglesia, la cual no deberá nunca alterar el equilibrio delicado de sombra y de luz.

Por una parte, no deberá sobrecargarse la luz a costa de la sombra que le es imprescindible; sería un gravísimo pecado de triunfalismo; por otra parte no debería caer ni siquiera en el masoquismo pseudoascético de alargar la propia sombra a costa de la luz que necesita para sí y para el mundo que debe iluminar.

Reduciéndonos ahora al pasaje comentado, nos encontramos con la primera "visita ad limina" que realizan los responsables de la Iglesia. Vienen desde sus respectivos puestos a contarle a Jesús lo que habían hecho. Jesús los escucha ciertamente, pero quiere ante todo que sus discípulos no se vean cogidos por ese sordo triunfalismo de las "muchas cosas que hay que hacer". Los hombres —ni siquiera los de la Iglesia— son tan necesarios en la convivencia humana. El evangelista advierte expresamente que "había muchos que iban y venían y no les dejaban tiempo ni siquiera para comer".

El burocratismo será siempre la tentación de la Iglesia: un papa, un obispo, un párroco es un hombre que tiene muchas cosas que hacer, que se presenta como imprescindible. Lógicamente, para ello monta todo un tinglado burocrático que agilice su acción.

Jesús corta por lo sano y les dice a sus discípulos: "Venios a un lugar apartado y tomaos un descanso".

Es una lástima que la vieja tradición cristiana de los retiros y ejercicios espirituales se haya convertido en una evasión sin sentido, y no en una profunda autocritica de los hombres de la Iglesia. Efectivamente, si por unos momentos se pueden separar de la gente, ¿por qué no lo podrán hacer de una manera definitiva? La perpetuidad vitalicia de ciertos cargos eclesiásticos va en contra de esta simple visión de una Iglesia al puro servicio de los hombres.

No basta predicar: hay que dar trigo

6,34-44.

La multiplicación de los panes y los peces es un acontecimiento que ha impresionado profundamente a los que de ella fueron testigos. Solamente así se explica el hecho insólito de que haya sido narrado por los cuatro evangelistas. Aún más, Marcos habla de ella dos veces, pudiendo suponerse que la segunda (8,1-10) fuera un doblaje de la primera.

Algunos creen que se trata de un hecho puramente legendario, constituido a base del modelo de la narración paralela del segundo libro de los Reyes (4,42-44): “Vino un hombre de Baal-Sisa y le llevó al hombre de Dios panes de primicias —veinte panes de cebada— y grano nuevo metido todavía en la espiga. Eliseo dijo a su criado: “¿Cómo podré administrar esta comida a un centenar de personas?” Eliseo insistió: “Dale a esta gente de comer, porque así dice el Señor: comerán y habrá de sobra”. Se lo sirvió, comieron y hubo de sobra, según la palabra del Señor”.

Hay evidentes analogías entre el relato antiguotestamentario y el del segundo evangelio: pero, ¿basta esto para explicar la fuerza y la vivacidad de la narración evangélica? Hay que admitir ciertamente que el modelo antiguotestamentario ha influido al menos en el estilo de la tradición evangélica. Se podría también suponer que Jesús hubiera hecho referencia implícita a la historia de Eliseo diciendo a los discípulos: “Dadle vosotros de comer”.

La composición del relato no presenta realmente rasgos legendarios; aún más, la sobriedad y la coherencia de la narración ponen en evidencia el enorme impacto que el acontecimiento produjo en los discípulos. Tampoco debemos olvidar la vecindad topográfica y cronológica de la comunidad cristiana, en cuyo seno nació el segundo evangelio.

Aquí Jesús es presentado como el buen pastor, que se lleva consigo el rebaño para hacerlo descansar y darle de comer en un lugar aislado y lleno de hierba verde. La imagen del buen pastor, frecuentemente usada por los profetas, implica en primer lugar

la distribución de la palabra. Jesús, por lo tanto, “se entretuvo mucho tiempo instruyéndolos”. En un segundo momento se preocupa también de la comida material; la primera finalidad del buen pastor no era deslumbrar a la pobre gente con un milagro aplastante. Esta mentalidad racionalista no aparece nunca en las comunidades cristianas primitivas.

Tampoco los discípulos se maravillan del poder taumático de Jesús: esto se daba por descontado. Se maravillaban más bien de que este poder se ejerciera en dar a los hombres su pan de cada día, no en sentido metafórico, sino en sentido realista, concreto. El Evangelio no se limita a hermosas palabras, no es solamente una bella y original “interpretación de la historia humana”, sino que es una fuerza vital que empuja a los creyentes a contribuir positivamente a la transformación de la historia.

Dios no es un sucedáneo de la labor humana

6,45-52.

Se trata de un relato característico de Marcos y nos lleva a la clave hermenéutica de su evangelio. A pesar de la espectacular demostración de los panes y de los peces, Jesús se niega a ser considerado como una especie de divo al que hay que admirar. Por eso lo primero que hace es separarse de sus discípulos para evitar que caigan en la tentación de convertirse en unos “hinchas” fanáticos y se retira a la soledad de la oración. Pero aun aquí su oración no era evasiva y descomprometida: sí, por un lado, miraba al cielo, por otro seguía de cerca las vicisitudes humanas de sus discípulos.

Estos, en efecto, se encontraban en un momento difícil, remando contra corriente, porque el viento les era contrario. Por eso decide realizar un prodigio. Como siempre, el milagro no era más que el uso del poder divino a favor de los hombres. Jesús no quiere imponer el milagro a sus discípulos: tan es así, que hace como si quisiera dejarlos atrás. Y entonces es cuando los discípulos gritan pensando que se trata de un fantasma.

Aquí nos encontramos de nuevo con algo muy característico del segundo evangelista: su profunda alergia a todo lo que pueda oler a magia. En efecto, los discípulos son como todos los demás, incluso como los no creyentes; y por eso la primera interpretación que hacen del milagro es que se trata de un fantasma, de algo soñado por ellos en un momento de angustia. Jesús, sin embargo, humaniza el milagro: “Animo, soy yo. No tengáis miedo”.

Para el creyente, el milagro es la potencia de Dios que se acerca a los hombres para ayudarles a superar el miedo, la angustia y toda clase de alienación. De aquí que un posible milagro, montado sobre la poderosa artillería de señales deslumbradoras, no es un signo de Dios. Se trata realmente de una “fantasía”. El segundo evangelista no subraya el milagro como argumento racional de la presencia de Dios, ya que Jesús hace cosas que no pueden hacer los hombres. No es esto. A Jesús se le supone el poder taumatúrgico, pero lo que abre la fe de los discípulos es el uso que Jesús hace de su poder en favor de las necesidades humanas.

Esta actitud de Jesús llega a ser incomprendida incluso por los mismos discípulos: ¿cómo es que Jesús no utiliza esos poderes para liberarlos a ellos de la ruda faena del trabajo diario? Por eso el evangelista concluye la narración diciendo que los discípulos no habían comprendido nada del precedente episodio de la multiplicación de los panes y de los peces: su mentalidad estaba todavía ofuscada, o sea que su fe no era todavía madura.

Probablemente ellos esperaban una declaración de principios y un comienzo de la marcha por la conquista del poder. En efecto, no podemos olvidar que este episodio correspondía a los mejores tiempos de la marcha del pueblo de Israel, a través del desierto, hacia la tierra de promisión (Ex 16,15; Sal 78,24). En una palabra, no había que perder tiempo en la búsqueda del pan de cada día: habría que dedicarse a la “revolución”, dejando a Dios el cuidado de proveer milagrosamente a su pueblo. La tesis de Jesús es decepcionante: la “revolución” hay que hacerla con los propios brazos. Dios no es un sucedáneo de la labor humana.

No basta interpretar la historia: hay que transformarla

6,53-56.

Una confirmación de la verdadera actitud de Jesús en su actividad taumatúrgica aparece en este breve relato.

Al atracar a tierra juntamente con sus discípulos, Jesús insiste en borrar la falsa imagen de Cristo-fantasma. He aquí por qué es descrito en forma tan humana y sencilla el hecho de que Jesús acepta la fe primitiva de aquellos hombres.

Es, además, interesante observar que aquí no se habla de endemoniados, sino de enfermos, por así decirlo, normales. Ni siquiera se alude a la eventualidad de que estas curaciones estuvieran acompañadas por enseñanzas. No se trata del “pago” o de la “recompensa” ofrecida a los que aceptan el Evangelio. Jesús recorre el país como un silencioso viajero divino, de cuyo cuerpo emana un extraordinario poder de curación.

Es inútil montar toda una artillería apologética para demostrar que Jesús hacía prodigios reales, y que no era uno de tantos casos, de los que actualmente habla tanto la parapsicología. Una correcta cristología no exige que Jesús fuera un superhombre, más bien lo rechaza. Hombres con esta capacidad de curar a través de misteriosos y todavía desconocidos canales han existido siempre y siguen existiendo. Como hemos visto, en el segundo evangelio no se proponen las tesis racionalistas de intentar demostrar la divinidad de Jesús.

La divinidad de Jesús es un objeto de fe, y la fe es un don gratuito de Dios. Aún más, hemos visto cómo ordinariamente la fe precede a los “milagros”. Por eso, aun suponiendo que Jesús fuera un hombre que poseyera esa extraña virtualidad, objeto de estudio para la psicología, un verdadero creyente no debería quedar conturbado. Todo eso hubiera sido posible. Igualmente es posible —para un creyente— que Dios realice un auténtico prodigio. Pero no lo puede demostrar. Es algo que se deja en las manos de Dios, y basta.

Lo interesante es que la gente ha comprendido que el mensaje del Evangelio no era una cosa abstracta y puramente filosófica,

sino que implicaba una mejora, aun inmediata, de la propia situación.

Jesús, como hombre de su tiempo, y de su entorno cultural, hizo lo que él creía poder hacer en favor de sus paisanos y contemporáneos. Su modo concreto de actuar no puede ser tipificado: solamente se puede proponer como modelo irrefutable el esquema de un Evangelio que anuncia una buena noticia y que impulsa a actuar inmediatamente en sentido positivo. Como sea y cuando sea.

Ni legalismo ni antilegalismo, sino libertad

7,1-13 (7,1-8a. [14-15. 21-23]).

Hay muchos que utilizan este pasaje para demostrar que la comunidad, en cuyo seno nació el segundo evangelio, era fundamentalmente pagonocristiana. Sin embargo, es muy difícil comprender cómo en una comunidad pagonocristiana, en la que no existen, en punto de partida, estos prejuicios relativos al rito y al legalismo judío, fuera tan necesario insistir sobre la materia. Lo más normal es suponer que se trata de una comunidad judeocristiana que intenta superar algo muy difícil para ella, dados sus orígenes.

Aún más, en el propio pasaje que nos ocupa hay buenas trazas que confirman la hipótesis según la cual la comunidad del segundo evangelio estaría compuesta por judeocristianos, pero de origen helenista. En efecto, dentro del judaísmo había esta gran división: los judíos del interior, que utilizaban el hebreo o a lo sumo el arameo; y los judíos de la dispersión o emigración, que se habían helenizado en sus formas y en sus costumbres. Una prueba del carácter helenista de esta comunidad es la cita del texto de Isaías 29,13. En el texto original hebreo se dice algo más simple: "El culto que me dedican es precepto humano y costumbre". Por el contrario, el texto griego de la Biblia, llamada de "Los Setenta", usado por las comunidades judías helenistas, dice: "En vano me honran enseñando enseñanzas, puras

prescripciones de hombres". Nuestro evangelista parte del texto griego para afirmar su propia tesis. Efectivamente, sabemos que entre las comunidades judías palestinas de estricta observancia y las helenistas había una actitud diferente frente a la observancia de los ritos. Los helenistas eran mucho más libres, ya que estaban constantemente sometidos a las críticas del racionalismo griego.

Incluso el hecho de que el evangelista hable de los judíos en tercera persona, no quiere decir que se trate únicamente de pagonocristianos. Este modo de hablar de los judíos como si fueran los otros es común a Pablo y a Juan, cuya condición judía jamás es disimulada ni ocultada. Aquellas comunidades primitivas, aunque compuestas en mayoría por hebreos helenistas, estaban abiertas a todos e intentaban superar el concepto de "judío" como algo perteneciente a un mundo cerrado.

Una vez más el segundo evangelista introduce a los fariseos y a los escribas "venidos de Jerusalén". Es curioso observar cómo ellos reprochan solamente la actitud de algunos discípulos de Jesús y no de Jesús mismo. ¿Quizá por respeto al maestro? No es probable, dada la extrema dureza de su polémica que los lleva a afirmar que él está en convivencia con el príncipe de los demonios (3,22). Lo más probable es que el mismo Jesús observara estas prescripciones, y con él la mayoría de los discípulos. Sin embargo, él enseñaba la plena libertad frente a la ley y a todo tipo de prescripción humana. Estas son las razones de su indiferencia.

Efectivamente, la observancia literalista y externa de las leyes, condenada aquí por Jesús, puede manifestarse también en forma opuesta, cuando de la "no observancia" de las prescripciones se hace una nueva prescripción, que, si no se observa, lleva consigo el riesgo de ser definidos como "reaccionarios". Jesús predica fundamentalmente la libertad interior del hombre a toda prescripción externa, y no la sustitución de una prescripción más estrecha por otra más amplia.

En toda evolución hay siempre el peligro del retorno del "dogmatismo" condenado, aunque esta vez sea por la puerta falsa y bajo el disfraz de liberalismo.

Nada en sí es puro o impuro

7,14-23 (7,1-8a.14-15.21-23).

Un caso concreto de la liberación frente a la ley se refiere al problema de las prescripciones concernientes a la pureza y la impureza. La relación puro-impuro es correlativa a la relación sagrado-profano. Parece que el verbo hebreo “santificar” (consagrar) significaba originalmente “separar”, o sea introducir una escisión entre lo sagrado y lo profano. En esto, el AT comparte, modificándola y purificándola ampliamente, la visión clásica de las grandes religiones respecto a la localización de lo sagrado, según lo cual habría ciertos espacios, ciertas zonas, ciertos ambientes que a priori están ya marcados por la presencia de lo “numinoso” y de lo “tremendo”, mientras que más allá de las fronteras de lo sagrado empieza el ámbito de lo profano. Sin embargo, en el AT lo profano no es necesariamente antisagrado; y por eso, para pasar de una zona impura, aun dentro de los confines de lo sagrado, hay que pasar por un proceso de “purificación”, porque si no se haría uno culpable de sacrilegio.

Ya el judaísmo helenista, aun conservando el antiguo concepto de pureza limitado al rito y al culto, se mostraba claramente inclinado a espiritualizarlo, dando mayor importancia al lado ético y espiritual que al ritual.

He aquí una nueva confirmación de nuestra hipótesis sobre el origen judeo-helenista del segundo evangelio.

A este propósito, Jesús difiere de los mismos profetas y de la propia espiritualidad judeo-helenista. Según él, no basta superar, sublimándolo, el antiguo concepto de pureza ritual, sino que hay que rechazarlo en sus presupuestos fundamentales. Precisamente esta distinción entre una esfera religiosa, divina, de la vida y una esfera cotidiana, que no pertenece a Dios, es totalmente rechazada. Al afirmar que las “cosas” del mundo no son nunca impuras, sino que lo llegan a ser sólo a través del corazón de los hombres, la comunidad de Jesús ha mantenido la fe en la bondad de la creación frente a una tendencia ascética que miraba de reojo la propia creación de Dios.

En una palabra, Jesús condena lo que podríamos llamar el “automatismo” de la ampliación de la ley, o sea la búsqueda privilegiada de ciertas zonas de refugio (la ley entendida en sentido tradicional) que bastaría alcanzar para sentirse inmediatamente salvos. No hay apriorismos sagrados, o sea no basta que una persona, un lugar, una casa hayan sido consagrados a Dios, para que se hagan automáticamente sagrados e intocables. La única santificación posible viene a posteriori, cuando el hombre libre y conscientemente asume una conducta conforme a la voluntad de Dios.

En otras palabras: no hay nada sagrado o profano, puro o impuro en sí. La creación es “secular”: puede ser profana y puede ser sagrada. Sacralidad y pureza vienen al hombre y al mundo únicamente a través del canal del diálogo entre Dios y el hombre.

Todo proyecto tiene sus compromisos y sus demoras

7,24-30.

La narración del segundo evangelista sigue un proceso equilibrado: el viaje de Jesús no se reduce únicamente a Galilea, sino que traspasa sus fronteras, penetrando en tierra pagana. Jesús era el salvador universal, aun cuando esta salvación procedía según un orden riguroso: primero los judíos, después los gentiles.

De nuevo encontramos un paralelismo sorprendente con el epistolario paulino. Pablo, en la Carta a los Romanos, se preocupa fundamentalmente de exponer la universalidad de la salvación en Cristo; pero no puede renunciar a este riguroso orden de preferencia: “el Evangelio es poder de Dios para la salvación de todo el que cree, primero del judío y después del griego” (Rom 1,16). A través de ocho capítulos Pablo presenta la fe sola, desvinculada de todo apriorismo sagrado, como la posesión de la ley, la historia de los patriarcas, etc., pero inmediatamente des-

pués (cap 9-11) trata él también de la prioridad que le corresponde a Israel en el plano de la salvación.

También en este pasaje de Marcos vemos cómo el evangelista, tras haber afirmado solemnemente la desaparición de estos “apriorismos sagrados”, vuelve después a reconocer la prioridad a que tienen derecho los judíos.

La mujer sirofenicia, ciertamente pagana, se muestra consciente de esta precedencia y la acepta humildemente. Pero a primera vista la respuesta de Jesús nos puede parecer demasiado dura: ¡llamar “perros” a los paganos! Efectivamente, aunque no faltan en el judaísmo voces relativas a la fidelidad del perro, éste es considerado en general como la criatura más despreciable, impudente y miserable. Ser comparado con un perro es ultrajante e injurioso (1 Sam 7,43); el apelativo “perro muerto” expresa el mayor desprecio y envilecimiento (1 Sam 24,15; 2 Sam 9,18; 16,10). En el Nuevo Testamento el perro continúa siendo el símbolo de la impudencia, del envilecimiento, de la bajeza (Mt 7,4; Fil 3,2; Ap 22,14-15).

Pero no podemos olvidar que en nuestro texto no se habla precisamente de “perros”, sino de “cachorros” (*kynária*). Estos eran considerados como animales domésticos, perros de salón, queridos por los niños que durante las comidas les dan de comer. Los cachorros pertenecen a la casa en cierto sentido. Sin embargo, Jesús, superando los diversos prejuicios, reconoce que la fe no tiene nacionalidad, y esto sólo bastaba: “Tienes razón”, o sea todo lo que has dicho demuestra que tienes fe. Solamente la fe es el medio válido para la comunicación entre Dios y el hombre.

Este episodio nos demuestra lo difícil que es asumir realmente la universalidad del mensaje de salvación, más allá de las fronteras culturales, espaciales, temporales e, incluso, religiosas. Jesús, a pesar de ser Dios, era un hombre y, concretamente, un judío. Así se explica que su proceso de respuesta a la pagana sirofenicia tuviera que pasar por unos rodeos, aunque breves y ágiles.

No hay evangelización químicamente pura

7,31-37.

Este es un segundo milagro realizado en tierra pagana. Muchos críticos modernos, partiendo del hecho de que este relato se encuentra solamente en Marcos, opinan que no tiene ningún fundamento histórico.

Efectivamente, hemos visto cómo Jesús rehúsa toda apariencia de magia, tanto en los gestos como en las palabras. Por el contrario, en esta curación del sordomudo, parece que todo ocurre como en un caso clásico de taumaturgia mágica: toma aparte al enfermo, le mete los dedos en las orejas, espota y con la saliva le toca la lengua. Precisamente así es como actuaban los antiguos taumaturgos.

Sin embargo, hay que proceder con una clave de lectura completamente distinta, no por prejuicios apologéticos, sino ateniéndonos a los mismos hechos. No podemos olvidar que se trata de un sordomudo, cuya capacidad intelectual estaba condicionada por esta mutilación nativa. Jesús no quiere hacer magia, solamente quiere dirigirse a la conciencia de aquél que iba a ser objeto del prodigio. En otros casos bastaban las palabras; aquí, por el contrario, al tratarse de un sordomudo, hacen falta los gestos.

Jesús le toca al enfermo los oídos y la lengua, para decirle con ello que se trataba de la curación de su mal. Y si utiliza el antiguo gesto mágico de tocar con su saliva las partes del cuerpo que, por así decirlo, estaban enfermas, solamente quiere hacer entender al sordomudo que está dispuesto a curarlo. Probablemente aquel hombre no podría entenderlo de otra manera. Aun hoy queremos indicar con este gesto a los niños que se les cura una herida.

Como sucede frecuentemente en Marcos, también aquí se da la orden rigurosa de silenciar el milagro. Jesús continúa operando calladamente, para indicar que Dios no quiere este tipo de exhibiciones. Sin embargo, la gente no podía menos que proclamar la propia sorpresa.

Refiriéndose al contenido de esta proclamación popular, Mar-

cos pone de relieve que no se trata de un triunfalismo político-mesiánico, sino de un reconocimiento gozoso de la eficacia desalienante de la presencia del reino de Dios: "Lo ha hecho todo bien: hace incluso oír a los sordos y hablar a los mudos".

La eficacia de la evangelización en una determinada zona tiene que ser reconocida por su concomitancia solidaria con la realización de todo aquello que saca al hombre de sus alienaciones. Soñar con una evangelización químicamente pura —sin compromiso con el proceso liberador— es la cosa más impura que puede realizar una iglesia y un misionero en su tarea esencial de ofrecer a los hombres la Buena Noticia.

Toda "eucaristía" implica distribución del pan

8,1-10.

La crítica continúa expresando su perplejidad frente a esta segunda multiplicación de los panes y de los peces, tan cercana y semejante a la de 6,35-44. Un punto de partida parece ser el suponer que nos encontramos ante un doblaje del mismo relato. Pero ¿cómo explicar que el evangelista, indudablemente consciente de esta circunstancia, haya insertado aquí este "segundo" relato?

Consideramos posible, incluso probable, que Marcos hubiera recogido el relato de 6,35-44 de labios de un narrador popular galileo, como habría pasado con casi todos los relatos de milagros. Al mismo tiempo le habría podido llegar una narración diversa del mismo acontecimiento, hecha con un estilo menos directo y quizá más abstracto. No podemos resolver la duda de si el evangelista estuviera realmente convencido de que se trataba de dos episodios, o, por el contrario, hubiera insertado conscientemente el doblaje en el contexto de esta parte de su evangelio. En todo caso, la segunda multiplicación de los panes y los peces es colocada en un contexto diverso del capítulo sexto. Intentemos, pues, descubrir desde el mismo contexto las intenciones "kerygmáticas" del evangelista.

Toda esta sección está encaminada a poner de relieve la finalidad de la evangelización, incluso en su aspecto tautomárgico, a saber: desalienar al hombre, liberarlo de todo lo que amenaza su existencia, no solamente en el límite extremo entre la vida y la muerte, sino también en su acción cotidiana.

En ambos relatos es difícil no ver una alusión a la comida eucarística, tal como era celebrada por la comunidad judeohelenista de Cesarea, en cuyo seno habría nacido el evangelio. Es curioso que de nuevo observamos que la fórmula es idéntica a la referida por Pablo en el 1 Cor 11,20-24. El relato del segundo evangelista se comprende muy bien en un contexto semejante: la fraternidad cristiana no se limitaba a las bellas palabras, sino que intentaba realizar el "milagro" de distribuir los bienes materiales de algunos a toda la multitud. Desde entonces, la actitud de la iglesia frente a la indigencia de muchos causada por la acumulación de pocos no habría podido contentarse con cartas pastorales, sino que tendría que ofrecer el testimonio de claros hechos pastorales.

La milagrería, sucedáneo de la fe

8,11-13.

Es todavía hoy opinión común que los enemigos clásicos de Jesús fueron los fariseos. En todas las lenguas modernas, palabras como "fariseísmo" o "farisaico" significan falsedad e hipocresía. Pero, considerando con atención los elementos históricos, no es muy probable que los miembros de esta secta religiosa hayan sido sistemáticamente hostiles al profeta de Nazaret, cuyas ideas estaban muy cerca de las suyas en muchos puntos. Los fariseos se convirtieron en el símbolo principal de la hostilidad anticristiana solamente en el último tercio del siglo primero.

Refiriéndose ahora al segundo evangelio, descubrimos que su autor no considera a los fariseos como los principales adversarios de Jesús, aunque los maltrata bastante. Esta relativa mode-

ración de Marcos con respecto a los fariseos hace pensar en una fecha bastante anterior para su redacción; Marcos presenta a los fariseos como adversarios de Jesús en Galilea, mientras que fuera de ella tienen una parte mucho menos importante (10,12;12,13).

Ahora bien, había un grave punto de fricción entre Jesús y los fariseos. El segundo evangelista pone muy de relieve esta diferencia, y por eso está muy preocupado en presentar a Jesús como hijo del hombre y no como mesías triunfal. Este presupuesto está presente en los relatos taumatúrgicos de nuestro evangelio. Jesús hace milagros no para asombrar a la pobre gente, sino para informarle que la gran noticia se refiere realmente a su liberación total. Por eso los milagros se refieren siempre a la liberación del hombre: de la enfermedad, de la muerte, de la angustia.

Por el contrario, en la cristología farisea se insistía mucho sobre los aspectos triunfalistas del futuro mesías. Este es el sentido de la pretensión de los fariseos, que le piden "que haga aparecer una señal en el cielo", o sea, una exhibición cósmica que obligue a obedecer a los espectadores al glorioso dictador celestial.

Jesús se encuentra entre la indignación y el estupor: "¿Por qué esta generación reclama una señal?" En el Nuevo Testamento la expresión "esta generación" denota siempre un juicio negativo (Mc 8,38; 9,19; Mt 12,39-45; 16,4; 17,17; Lc 9,41; 11,29; Fil 2,15). El sentido temporal pasa a segundo plano, mientras que se subraya el contenido humano colectivo; quizá la traducción más cercana podría ser la expresión moderna: "esta gente".

Jesús afirma en forma solemne que el poder salvífico de Dios no se manifestará a través de una exhibición fulgurante.

A través de los siglos las iglesias caerán constantemente en esta tentación "farisaica": buscar y ofrecer señales asombrosas que hagan callar a sus adversarios. Es curioso notar que esta tentación les viene a las iglesias en momentos críticos de decadencia de su fe: no teniendo que ofrecer a los "otros" testimonios vivos y reales de desalienación, intentan callarles la boca

mediante supuestos fenómenos sobrenaturales, muy lejos del espíritu de los milagros de Jesús, y muy cerca de los resultados de la moderna ciencia de la parapsicología.

Compartir el pan no empobrece, sino que enriquece

8,14-21.

En el entramado del relato evangélico se introduce, de una forma un poco artificiosa, un episodio bastante curioso.

Al subir en la barca, los discípulos se habían olvidado de llevarse pan; por casualidad les quedaba un pequeño pedazo. Estando en esta tensión psicológica, oyen a Jesús que, dándole vueltas a la respuesta negativa que había dado a los fariseos, decía: "Cuidado con la levadura de los fariseos y con la de Herodes". Los discípulos no entienden; a lo sumo creen que se trata de una regañuza por no haber llevado el alimento necesario. Sin embargo, el significado de aquellas palabras era más profundo.

Para comprender este texto, hay que conocer antes el significado de la palabra "levadura". La fiesta de la pascua implicaba, entre otras cosas, el rito de comer panes no fermentados. La levadura era considerada como signo y causa de corrupción. La pascua era la fiesta de la novedad, de la renuncia a lo viejo, de la búsqueda de un Dios que se revela en lo nuevo. El NT profundiza este sentido de la novedad y ve en Jesús el áximo por excelencia, el hombre nuevo frente al hombre viejo (1 Cor 6,6-8; 15,20-23; Rom 6,1-11). Así queda patente cómo la levadura se pone en relación con la maldad y la bondad: "*Rechazad la vieja levadura, para llegar a ser una masa nueva, ya que sois ácidos... Celebraremos, pues, la fiesta, no con el fermento antiguo, ni con el fermento de la maldad o de la iniquidad, sino con los ácidos de la pureza y de la verdad*" (1 Cor 5,7-8).

Pero en la literatura judeo-helenista la metáfora de la levadura se aplicaba frecuentemente no a cualquier "corrupción" moral,

sino muy concretamente al orgullo, a la soberbia, a la hipocresía. En el pasaje paralelo Lucas añade expresamente: “*Guardaos de la levadura (esto es, de la hipocresía) de los fariseos*” (Lc 12,1).

Así, pues, nos inclinamos a creer que Jesús hubiera puesto en guardia a sus discípulos contra el orgullo y la soberbia de los fariseos, los cuales pensaban probablemente en un mesías triunfal, en un jefe, que con prodigios grandiosos sometía al mundo al nuevo superpoder de Israel. Para Jesús no se trata de alcanzar el poder, sino de servir a la humanidad necesitada. Este es el único milagro que se debe realizar en este mundo mientras se va proclamando la gran noticia del reino de Dios. Los discípulos habían recibido recientemente una espléndida lección con respecto a ello, lección insistentemente repetida: en la primera multiplicación habían recogido cinco cestas llenas de las sobras, en la segunda, doce. Esto significa que el hecho de compartir el pan no empobrece, sino que, todo lo contrario, enriquece. Esta era la lección del “hijo del hombre”, que los discípulos, contagiados en parte por los fariseos, no lograban entender.

Un creyente cree en los milagros, no por los milagros

8,22-26.

Esta curación ha sido colocada de propósito en un contexto, en que se habla también de la ceguera de los fariseos y de los discípulos. Se trata, pues, de una indicación simbólica a pesar de que el estilo de la narración induce a pensar que se trata de un acontecimiento real.

Como en el caso del sordomudo decapolitano (7,31-37), Jesús hace uso de gestos que a primera vista parecerían mágicos. Pero en realidad, Jesús no hace magia, sino que usa el lenguaje táctil, que únicamente podría comprender el pobre ciego. Como siempre, se intenta que la persona objeto del prodigio sea perfectamente consciente de lo que pasa.

El relato, comparado con el del sordomudo, parece demasiado prosaico. Ahora bien, como la curación se opera en dos tiempos, lo más probable es que las cosas sucedieran así: en un primer momento, el ciego ve un poco confusamente y confunde los hombres con los árboles, como hacen ordinariamente los niños cuando realizan los primeros dibujos; en un segundo momento la curación es ya completa.

Hay que notar que el milagro se acomoda, por así decirlo, al curso normal de la recuperación natural.

El relato termina con el “leitmotiv” de Marcos: *no hay que hacer del milagro un motivo de actitudes triunfalistas.*

Volvemos a repetir lo de siempre: Jesús podría ser un taumaturgo en el doble sentido de la palabra: o en virtud de unas extraordinarias facultades psico-físicas o en virtud de una fuerza estrictamente sobrenatural.

Un creyente no necesita “demostrar” el carácter sobrenatural del prodigio, ya que los prodigios siempre vienen después de la fe de los creyentes, de tal forma que, cuando no hay fe o la fe es débil, no se realiza el prodigio, como fue el caso de Nazaret.

En segundo lugar, los “milagros” jamás son encuadrados dentro de una cristología o eclesiología triunfalista, sino todo lo contrario: son testimonios de la venida del mesías, que han de ser contados discretamente por aquéllos que han sido objeto de ellos.

En todo caso, la “reserva mesiánica” es casi obsesiva en todos los relatos miraculosos del segundo evangelio.

Actualmente un creyente no tiene por qué medir sus fuerzas con el no creyente a propósito de los milagros. En primer lugar, porque el auténtico creyente no tiene ningún inconveniente en admitir que muchos “prodigios” fueran efecto de unas fuerzas naturales todavía no conocidas por la razón humana.

En segundo lugar, porque su fe no proviene de los milagros, sino que la presupone. En todo caso, un creyente tiene derecho a pensar que ciertos acontecimientos son auténticos “prodigios”, ya que cree en la fuerza “sobrenatural” de Dios. Pero no lo puede demostrar racionalmente.

No hay más que un mesías: el profeta

8,27-33 (8,27-35/8,31-34).

Este trozo representa un punto central en la teología del segundo evangelio, o sea una cristología del hijo del hombre contra una cristología y una eclesiología triunfalista, inspirada en un concepto político-imperialista del mesías.

Jesús opera una clara separación entre la opinión popular y la de los discípulos. La gente hacía mil hipótesis a propósito de la identidad de Jesús. Decían que podría ser Juan Bautista o también Elías o cualquier otro de los profetas. En los libros sagrados del judaísmo tardío se hablaba frecuentemente de la reaparición de los grandes personajes que habían marcado de alguna manera la historia religiosa de Israel. Tanto Malaquías (3,23 s.) como Jesús, hijo de Sirac (Eclo 48,10), hablan expresamente de Elías en cuanto precursor del mesías.

En los textos que a partir de 1947 se han ido descubriendo del monasterio de Qumrán, perteneciente a la secta de los esenos, podemos leer el contenido de la espera mesiánica de un grupo más espiritual, más abierto a los "lejanos" y un poco distanciando del poder central del templo de Jerusalén.

Según los manuscritos de Qumrán, en la era escatológica será restaurada la situación de antes del exilio, cuando la prosperidad del reino dependía de la dirección coordinada de los dos jefes, el religioso (gran sacerdote) y el político (rey).

El hecho de que se hable en primer lugar del sumo sacerdote y sólo en segundo lugar del rey, en contra del equilibrio de los poderes anteriores al exilio, refleja la organización teocrática del distrito de Judea durante los periodos persa y helenista. Por consiguiente, tomando por base los escritos de Qumrán, debería haber dos mesías: el mesías de Aarón y el mesías de Israel. El mesías de Aarón es el sumo sacerdote que descubrirá el sentido genuino de la palabra. La explicación de los libros sagrados y de su sentido genuino se le atribuye a los sacerdotes. Por eso, el mesías-sacerdote es llamado también el "investigador de la ley" o igualmente el "maestro de justicia".

El segundo mesías, el mesías de Israel, es el jefe político, de origen real, de la casa de David.

La respuesta de Pedro es tajante: para él Jesús es el mesías; no se trata, por lo tanto, de uno de los personajes precursores o secundarios, sino del que ha sido esperado por tantas generaciones del pueblo de Dios. Aquí acaba la primera parte del relato. Pedro, representante de la comunidad, reconoce expresamente en Jesús al mesías, o sea el personaje central de la historia de la salvación. Pero después de la confesión de Pedro, Jesús quiere evitar una interpretación triunfalista de la cristología y de la eclesiología: no habrá dos mesías, sino uno, y éste puramente profeta, desligado de toda vinculación al poder.

La cruz es normal entre los profetas

8,34-39.

Efectivamente, Pedro no logra comprender la cristología del hijo del hombre-y, tomando aparte a Jesús, "empezó a regañarle". Quizá el evangelista se refiere a ciertas tentativas de alianza con el poder sacerdotal-político, realizadas por la comunidad judeocristiana de Jerusalén, con la finalidad de reducir la gran tensión que la separaba del vértice judío.

El hecho es que Jesús, dando largas a su propio temperamento fuerte, reprocha violentamente a Pedro y le dice: "fuera de aquí, satanás, porque tienes la mentalidad de los hombres, no la de Dios".

Esto presupone la existencia de una cristología "satánica", o sea una cristología que presenta a Jesús como sacerdote poderoso, o también como aliado del poder político. Lógicamente a esta cristología satánica corresponderá también una eclesiología satánica, o sea la presentación de la Iglesia como comunidad de poder sacerdotal o al menos como comunidad sacerdotal aliada con el poder.

La eclesiología satánica intenta, por todos los medios, "salvar

la vida". No olvidemos que en el contexto del Nuevo Testamento (y del Antiguo) "salvar la vida" era una frase de plenitud humana. Una mística posterior, influida por el viejo platonismo, ha intentado viviseccionar este concepto, dividiéndolo entre "cuerpo" y "alma". Y así se suele explicar este pasaje como si Jesús invitara a sus seguidores a menospreciar la "vida corporal", ya que, siguiéndole a él, obtendrían la "vida espiritual". De aquí ha nacido una mística masoquista, que hace un absoluto de la "mortificación", como si ella automáticamente —"ex opere operato"— produjera la certeza de la "salvación del alma".

La enseñanza y la vida de Jesús, tal como la vamos viendo, van por otro lado distinto. Para Jesús los grandes signos de su venida son precisamente signos liberadores en sentido perfectamente corporal: saciar el hambre, obtener la curación, superar la angustia e ir más allá incluso de la muerte.

Jesús está diciendo aquí una cosa muy concreta, que fácilmente podemos deducir del contexto anterior. Y es esto: desgraciadamente es connatural en el hombre el deseo del poder; y esto explica que los mismos discípulos no entiendan la función profética de Jesús y la confundan con una posible tarea de liderazgo político.

Por eso, Jesús habla de la "cruz": era la suerte que les tocaba a todos aquellos que no bailaban al ritmo del poder establecido y simultáneamente hacían de él una fuerte crítica. Jesús prevé la cruz como resultado de su gestión profética: lo mismo habían hecho con los profetas anteriores. Por lo tanto, "seguir a Jesús", ser su discípulo no es predisponerse para obtener un cargo en el nuevo Israel liberado de la ocupación romana. Era algo verdaderamente inconcebible: apuntarse a la procesión de los crucificados por el poder, teniendo a Jesús como hermano mayor de la extraña cofradía.

Jesús termina con una paradoja: "perder la vida por él y por el evangelio" es ganarla. Es la única posibilidad de evitar esa constante tentación de incidir en la eclesiología satánica.

La Iglesia no debe acampar en ningún "Tabor"

9,1-12 (9,1-9).

Jesús insiste constantemente en la propia condición de mesías, a la cual no renuncia en ningún momento; por otra parte, rechaza la cristología triunfalista de sus connacionales, y subraya insistentemente su cristología del hijo del hombre. Pero esta cristología es una combinación de luz y de sombra; en ella se realiza la paradoja de que la luz no disipa la sombra ni la sombra apaga la luz.

No hay duda que el evangelista pensaba en el relato de Exodo 24, en el que se narra la subida de Moisés a la montaña, donde recibe la ley en medio de una manifestación de gloria. La singularidad del relato evangélico consiste en el hecho de presentar a Jesús como personaje principal, reservando a Moisés el mismo puesto de servidor de Dios que le había sido asignado en la narración del Exodo. La adición de Elías es fácil de comprender: a través de todo el Antiguo Testamento y la tradición judía se habla frecuentemente de "Moisés y los profetas"; por lo tanto, presentar a Elías, el más profeta de los profetas, junto a Jesús y al lado de Moisés, significaba que Jesús era superior a todos los personajes del Antiguo Testamento.

Una vez más Pedro, contaminado por la cristología triunfalista, ve en este acontecimiento extraordinario la ocasión de dar de lado a la cristología del hijo del hombre. Por lo tanto, quiere fijar aquel momento de luz a costa de las sombras de la historia "empecatada" de la salvación. El evangelista quizá quiere subrayar el error de perspectiva de Pedro, que pensaba que ya había empezado el tiempo del reposo eterno, cuando Dios y su mundo celestial "serán esperados en esta tierra" (Ap 21,3; Jn 1,14).

La voz de Dios corresponde a la de 1,11, salvo el cambio de la segunda a la tercera persona. Finalmente, la exhortación del Padre a la comunidad: "Escuchadlo". O sea: la espera de la gloria no debe bloquear la proclamación evangélica que hay que continuar en la cotidianidad de la existencia. Así se explica que el final de la aparición se describa tan bruscamente: a la comuni-

La Iglesia no es una réplica de la sociedad civil

9,29-36 (9,33-37).

Este segundo anuncio de la pasión es más seco que el primero (8,31). Aquí no se dice expresamente quiénes serán los autores del cristicidio, y precisamente por esto se da a entender la misteriosa intención de Dios, *que no ahorró a su propio hijo, sino que lo entregó por todos nosotros* (Rom 8,32). Sin embargo, los discípulos continúan en su incapacidad de comprender, incapacidad que se expresaba a través de un cierto complejo de inferioridad y de temor, que les impedía pedirle a Jesús ulteriores aclaraciones. El evangelista dice expresamente que “tenían miedo”, quizá porque conocían bien el temperamento de Jesús y, al mismo tiempo, eran conscientes de su propia ceguera.

La incompreensión de los discípulos tenía raíces profundas. Efectivamente. ¿Cómo se explica que los discípulos no entendieran?

El evangelista nos presenta el motivo profundo de su falta de “inteligencia”. Los discípulos sabían que Jesús intentaba fundar una comunidad, cuyos elementos fundadores eran precisamente ellos. Pues bien, ya desde entonces empezaron a figurarse la organización de la nueva comunidad mesiánica. Pensar en la formación de la comunidad no era equivocado; y no era éste el motivo del reproche que Jesús les dirige.

Ellos de lo que discutían era de la primacía en la comunidad. Jesús no niega que tenga que haber un “primero”, pero quiere hacer saber a sus discípulos que en la nueva comunidad el primer puesto es el del servicio y de la humildad. Para ilustrar su enseñanza, Jesús toma un niño, lo estrecha entre sus brazos y lo pone en medio de ellos, diciendo: “El que en mi nombre acoge a uno de estos niños, es a mí a quien me acoge; y el que me acoge a mí, no es a mí a quien me acoge, sino a aquél que me ha enviado”.

Efectivamente, sobre los niños no se puede ejercer una autoridad que no sea la del servicio y de la humildad. Jesús mismo y el Padre se sienten representados por los niños. Pero los miembros

de la comunidad tienen esta tarea específica: deben representar a Jesús y al Padre. Exigiendo que el “primero” sea servidor de todos, Jesús no impone a un hombre la sumisión a otro, ya que los miembros de la comunidad, a los que el “primero” tiene que servir, son representantes de Jesús y del Padre.

Este es el motivo dialéctico de la eclesiología del NT: tendrá que haber una comunidad, una organización, incluso una autoridad; sin embargo, las reglas del juego implican un cambio radical de los conceptos-base que hasta entonces habían guiado la sociología profana y religiosa.

Toda eclesiología que se contamina de los modelos civiles, ya sea convirtiéndose la iglesia en sociedad civil, ya sea oponiéndose a la existente como rival, se aparta de esta imagen esencial del NT. En buena eclesiología no se puede hablar de acuerdo o desacuerdo entre “ambas potestades”, ya que la Iglesia no debería serlo.

La “inquisición” viene cuando falta la eclesiología

9,37-39 y 9,40-49 (9,37-42).

El orgullo de los discípulos se expresa en la pretensión de tener, en cuanto grupo, el monopolio absoluto de Jesús. ¿Quién es el exorcista que en nombre de Jesús arrojaba los demonios? Es inútil buscar la manera de esclarecer su modo de portarse. Al evangelista le interesa solamente poner de relieve la apertura que la comunidad cristiana debe tener frente a los que, no perteneciendo expresamente a la Iglesia, demuestran hacia ella una actitud de simpatía y benevolencia. En el seno de las primeras comunidades cristianas había surgido ya la tentación que inducía al monopolio y a fijar en forma rígida las características que deben tener los verdaderos secuaces de Jesús.

Pero ¿hay un criterio objetivo para discriminar los verdaderos de los falsos profetas? El problema se planteó en la iglesia primitiva y las respuestas fueron varias. Mt 7,16 y la “Didajé” (11,8-12) hacen depender la respuesta de la conducta ética. La prime-

ra carta de Juan (4-2) la hace derivar de una clara confesión doctrinal; el "Pastor de Hermas" (mand 11,7), de una relación positiva con la comunidad en su conjunto; el Seudo-Clemente (hom 2,10), del cumplimiento de sus profecías.

Como hemos descubierto ya en varios pasajes, también aquí encontramos un paralelismo con el pensamiento de Pablo. En 1 Cor 12,3, en un contexto, en que se habla de las manifestaciones extraordinarias del espíritu y se las relativiza respecto al reconocimiento de la soberanía de Jesús sobre la vida cotidiana tal como se despliega en el servicio del prójimo, el apóstol declara que, hasta que uno se separa expresamente de Jesús (diciendo "maldito sea Jesús"), pertenece a su comunidad.

El evangelista quiere exhortar a su comunidad a no atribuirse importancia y sobre todo a no pretender para sí el sacrilego monopolio del hijo de Dios.

A continuación vienen unas exhortaciones que se refieren precisamente a esta convivencia comunitaria.

Nos encontramos de nuevo frente a un interesante paralelismo con el epistolario paulino. Pablo plantea este problema en los capítulos 14 y 15 de la Carta a los Romanos y en los capítulos 8 y 9 de la Primera a los Corintios. En resumen reconoce esta realidad en la comunidad: los "fuertes" y los "débiles" en la fe; o lo que hoy diríamos los progresistas y los tradicionalistas. A cada uno les da un consejo. A los "tradicionalistas" que no condenen a los otros; a los "progresistas" que no desprecien a los "débiles" en la fe, sino que comprendan esa realidad psicológica.

En la comunidad del evangelista emergían ya estos problemas. Hay que notar que la terminología se parece mucho a la que adopta san Pablo: "los pequeños que creen"; muchos manuscritos añaden "en mí". También aquí se habla de "escándalo", como en 1 Cor 8,9. El texto de Marcos tiene una viveza oriental y hay que leerlo con ojos adaptados a ello.

Los versículos 49-50 son difíciles, pero su sentido fundamental puede captarse. Para los antiguos la sal tiene una especial importancia religiosa; se toma como símbolo de duración y de valor, en cuanto sirve para purificar, para condimentar y para

conservar, y precisamente por esto se pone en relación con Dios, mientras que el hedor y la corrupción hacen pensar en los demonios, que según las costumbres orientales eran arrojados con la sal. Por eso la sal se usaba abundantemente en el culto, incluso en el del AT, en el cual las víctimas eran rociadas con sal (Ex 30,35; Lev 2,13; Ez 43,21). De Ez 16,4 venimos a saber que incluso a los recién nacidos se les daba una fricción de sal. Para dar solidez a los pactos, los contrayentes gustaban juntos pan y sal, o también sal solamente (Núm 18,19; 2 Crón 13,5). Era el famoso "pacto de la sal".

Pero ¿qué quiere decir que "todos tienen que ser salados al fuego"? No podemos olvidar que la frase empieza con un causal "porque", y esto quiere decir que se intenta dar razón de la frase anterior: "...donde su gusano no muere y el fuego no se apaga". O sea: cada uno recibirá en sí una garantía de duración para que el fuego no se apague.

La alusión a la sal lleva consigo, por asociación de ideas, un pensamiento muy adecuado al contexto general de la exhortación. La sal es ciertamente buena, con tal de que no pierda su sabor. Efectivamente, en Palestina la sal recogida en el Mar Muerto, mezclada como estaba con yeso y otras sustancias, se hacía fácilmente insípida. Para el evangelista, la "sal" cristiana es el amor al prójimo. Si falta éste, desaparece, por así decir, la identidad cristiana. Por consiguiente, es necesario que los cristianos tengan siempre sal en sus reservas. El "pacto de sal" es esencial para la supervivencia de las comunidades cristianas. Por lo tanto, hay que buscar la paz fraterna por encima de todo.

Todas estas exhortaciones tienen validez dentro del marco de una eclesiología de la "comunidad", no de la "sociedad civil". Cuando la iglesia deja de ser simplemente comunidad y se monta como a imagen de la sociedad civil, se ve obligada a utilizar todos los medios de represión externa del que hacen uso los poderes de este mundo.

La Inquisición no se comprende, si primeramente no ha habido un fallo esencial en la eclesiología.

Un proyecto de Dios no puede ser antihumano

10,1-12 (10,6-9/10,2-16).

La polémica con los fariseos tiende ahora a poner de relieve la necesidad que tiene la nueva comunidad mesiánica de superar la concepción moral exclusivamente legalista, característica de los fariseos. El tema que ellos escogen se prestaba especialmente para “ponerlo en apuro”. Efectivamente, el divorcio hebreo se regulaba a base de Deut 24,1-4, cuyo propósito originario era tutelar a la mujer y garantizarle una cierta libertad. Pero en realidad lo que se discutía en las escuelas rabínicas eran los motivos de divorcio, o sea si bastaba con que la mujer dejara quemar la comida o que el marido encontrara a otra más bella o si la procedura del divorcio debería funcionar solamente en caso de adulterio de la mujer. En todo caso, el divorcio era concedido por la legislación en vigor con mucha facilidad, y esto iba ciertamente en envilecimiento de la mujer.

Jesús responde con otra pregunta: “¿Qué es lo que os ordenó Moisés?” Este es el primer paso hacia un diverso planteamiento de la moral: hay que hacer una clara distinción entre una reglamentación humana, por aceptable que sea, y la perspectiva de Dios. Las prescripciones mosaicas referentes al divorcio no pertenecen, por así decir, al proyecto primordial de Dios acerca de la unión del hombre y de la mujer. Las prescripciones mosaicas se refieren solamente al caso de la mediocridad humana: “por la dureza de vuestros corazones”. Pero el proyecto primordial de Dios era más amplio y generoso. Dios había creado al hombre varón y hembra. La moral farisea estaba montada sobre la no confesada inferioridad de la mujer, que era considerada una propiedad del varón. Jesús insiste citando el texto del Génesis: la unión del varón y de la hembra expresa la meta de una plenitud humana. No es el hombre el que asume en propiedad a la mujer, sino que uno y otro se enriquecen mutuamente. Por lo tanto, la unión procede de un proyecto de Dios, y por parte humana sería “sacrilego” contraponerle un proyecto de separación y divergencia.

¿Quiere esto decir que en la comunidad cristiana no se puede prever una separación entre marido y mujer? Creemos que honradamente no se puede deducir de este texto un rigorismo de este tipo. Precisamente se trata de una lucha entre Jesús y los fariseos y, por lo tanto, de una oposición al legalismo farisaico.

En la Iglesia Católica es normal una praxis, según la cual se justifica la disolución de un matrimonio *ratificado, pero no consumado*.

Hoy numerosos y autorizados teólogos católicos piensan que es muy posible que la misma Iglesia Católica llegue a considerar la “consumación” no en su puro aspecto fisiológico, sino en toda su amplitud psicológica. En este caso, la “dureza de corazón” podría referirse a la inevitable patología humana, que no corresponde al plan del Creador sobre el matrimonio; y la Iglesia, con un avance en su interpretación del Evangelio, ofrecería una terapéutica más adecuada, que en nada contradiría su línea tradicional.

Niños, sí; pero sólo ante Dios

10,13-16 (10,2-16).

Otra dimensión esencial de la nueva comunidad mesiánica será la renuncia al orgullo. El relato de los niños es bastante claro a este respecto: los discípulos no reñían a los que llevaban niños porque pudieran molestar al maestro, sino precisamente porque los niños no representaban nada.

Según ellos, el reino de Dios era un asunto de adultos; y para alcanzarlo era necesario hacer opciones conscientes, tener determinados méritos, realizar las obras correspondientes. Jesús piensa todo lo contrario: el reino de Dios tiene que ser *recibido*, o sea es una iniciativa divina. Por lo tanto, la única postura apta para “recibir” es la de los niños: el reino de Dios se *recibe* primero, después se entra en él.

A lo largo de los siglos la ascética cristiana ha abusado no

poco de este texto, queriendo presentar el infantilismo irresponsable como la auténtica actitud de un cristiano.

Ahora bien, según esta ascética equivocada, esta "irresponsabilidad" se ejerce frente a unos hombres determinados que imponen tiránicamente sus ideas: o mediante una seducción personal de tipo iluminista o mediante el chantaje de los intereses económicos, sociales y políticos.

Jesús habla de todo lo contrario, o sea del reino *de Dios*. Este es un subrayado constante del segundo evangelio: en aquellas primitivas comunidades ya apuntaba el peligro de presentarse como el "sucedáneo" de Jesús. Según esto, la resurrección habría colocado a Jesús en una altura inaccesible, dejando su puesto vacío a disposición de unos responsables puramente humanos que tendrían que hacer lo mismo que Jesús. El segundo evangelista se rebela constantemente contra esta perspectiva: la resurrección de Jesús ha hecho que siga presente en la comunidad cristiana y que su puesto no pueda ser ocupado por nadie. Solamente él puede tener el "capricho" de llamar discípulos sin dar ninguna razón.

Los discípulos de Jesús serán niños, sí, pero solamente ante Dios; ante los demás deberán ser conscientes y responsables, e incluso no deberán permitir que se produzca esa intromisión de los dirigentes eclesiales cuando se hacen pasar por "sucedáneos" de Jesús, creando para ello una cristología evasiva y una consiguiente eclesiología triunfalista.

De aquí también se deduce que una inspiración cristiana de la pedagogía deberá buscar ansiosamente que este estado de infantilidad se mantenga solamente ante Dios, no ante ningún poder terreno. Esta es la pedagogía liberadora: el monopolio de Dios sobre la conciencia del hombre obliga a los creyentes a no tolerar que nadie ponga sus manos sobre la libertad del ser humano, incluso desde sus primeros balbuceos.

Liberar al rico de la riqueza

10,17-27 y 10,28-31 (10,17-30/10,24b-30/10,28-30).

El diálogo entre Jesús y el hombre rico es un modelo de equilibrio dialéctico. Jesús, en esta lucha dialéctica, se refiere únicamente a los mandamientos. Según una correcta mentalidad hebrea era fácil recibir la herencia divina de la vida eterna: bastaba observar los mandamientos de Dios. El hombre rico sostiene, pues, simplemente que desde su juventud ha sido un israelita practicante. Jesús sabe que no era un hipócrita, sino un hombre religiosamente sincero; por ello se dirige a él con simpatía.

Sin embargo, su propuesta es más amplia: invita al rico a despojarse completamente de sus riquezas y a adherirse a su comunidad de discípulos. Esto no quiere decir que los discípulos estuvieran obligados a una pobreza total: en efecto, Pedro continuaba con su casa; Marta y Maria se encontraban en una posición más bien desahogada. Se trata, pues, de un caso particular: el hombre rico habría debido demostrar su seriedad en esta búsqueda de la vida eterna, y la única manera de demostrarla era vender los propios bienes y hacerse discípulo. La prueba no era inútil, ya que el rico, oprimido por el peso de aquella exigencia, se va con la cabeza baja; "pues tenía muchos bienes", como subraya el evangelista.

Jesús mira a su alrededor y se dirige a los discípulos para afirmar que las riquezas son un grave obstáculo para entrar en el reino de Dios. Los discípulos se asombran, y esto demuestra que, con su enseñanza y su conducta, Jesús no quería que la suya fuera una comunidad de harapientos. El comprende su estupor, pero subraya su afirmación haciendo uso de la riqueza metafórica oriental: "es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para un rico entrar en el reino de Dios".

El evangelista pone de relieve el estupor de los discípulos que se preguntaban entre sí: "Entonces ¿quién es el que podrá salvarse?" La respuesta se inserta fácilmente en la "teología de la gratuidad", característica del segundo evangelio y tan convergente con el pensamiento paulino: "para los hombres es imposible, pero no para Dios. Pues a Dios le es posible todo".

Está claro que la flecha de la teología enseñada por Jesús iba en el sentido de la pobreza de la comunidad eclesial. Pero Jesús quiere evitar el “automatismo farisaico”, o sea suponer que el cumplimiento de ciertas reglas determinadas de pobreza aseguran la vida eterna. Jesús no quiere que nada sea absolutizado fuera de Dios, ni siquiera una cosa tan sustancial como la pobreza de la institución eclesial. Por eso, adopta esa difícil actitud dialéctica: por una parte, reconoce que los que adoptan esa actitud de pobreza y de abandono de todo para dedicarse al Evangelio han hecho lo que debían hacer; pero, por otra, quiere evitar que se absolutice esta actitud, impidiendo el libre espacio de la acción de Dios, que incluso de los ricos puede hacer discípulos suyos. Eso sí, mediante un sorprendente milagro. Por eso, al final Dios introducirá la confusión: “los primeros se convertirán en últimos, y los últimos en primeros”.

Solamente una Iglesia de siervos podrá ayudar a la libertad

10,32-45 (10,35-45).

La pregunta de los hijos del Zebedeo es interpretada por Jesús en dos tiempos. El primer tiempo se refiere a la posibilidad de que los discípulos lo acompañen en su gloria. El segundo tiempo alude al eventual privilegio de poder reservar los primeros puestos a favor de dos determinados discípulos, como si fuera algo debido a ellos.

Al primer tiempo Jesús responde sencillamente: llegar a la gloria es posible, pero antes hay que pasar por el “bautismo” de Jesús y beber su “copa”. Ambas imágenes se refieren claramente a la superación de dificultades, incluso la muerte.

Sin embargo, la respuesta al segundo tiempo es dura. El derecho a la reserva de los primeros puestos es una pretensión del orgullo humano, que no va bien con la “teología de la gratuidad” tal como es insistentemente presentada por nuestro evangelista.

A continuación, tras la indignación de los “diez”, Jesús les presenta las razones profundas de esta nueva economía de la “comunidad-sin-poder”. Jesús contrapone la comunidad mesiánica a la sociedad civil, más concretamente al Estado.

En el Estado están “los que son considerados jefes”. Ellos “dominan con dureza” y “hacen sentir el peso de su autoridad”. Este subrayado del aspecto negativo y del carácter prevaricador del poder es conservado por Mateo, pero profundamente suavizado por Lucas. Mateo conserva los dos verbos de Marcos: “katakhyriéousin, katexousiádsousin” (Mt 20,25); por el contrario, Lucas suprime la preposición “kata”, que da la idea del abuso y de la prevaricación, y dice simplemente: “kyriéousin exousiádsontes” (Lc 22,25); aún más, añade una especie de atenuante: el que ejerce el poder a veces es llamado “bienhechor”.

Naturalmente la figura opuesta al que manda es la del que sirve. Pues bien, en la comunidad cristiana los “jefes” tendrán paradójicamente la tarea de “servir”. Por lo tanto, una iglesia que no sea una imagen trastocada del Estado no corresponde realmente al proyecto esencial de su fundador. Por eso, el gravísimo pecado de la Iglesia es precisamente el organizarse a imagen y semejanza del Estado o de insertarse como parte integrante de su estructura.

La razón última de este planteamiento en la Iglesia está precisamente en el hecho de que “el hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de la humanidad”. Para entender este importantísimo versículo, tenemos que partir de un hecho seguro: el gesto de servir y de darse en rescate constituye la motivación de esta eclesiología paradójica. Efectivamente, el versículo 45 empieza con una causal (“kai gár”, o sea “porque”).

¿Qué quería decir Jesús con la alusión al “rescate”? “Rescate” (“lytron”) es el precio dado para liberar a un prisionero de guerra o a un esclavo. Pero ¿de qué rescata Jesús a la humanidad? Lógicamente, ateniéndonos al contexto inmediato, debemos pensar que el rescate concierne a la situación de servidumbre y opresión, a la que está sometida la humanidad a causa de los que ejercen sobre ella un poder abusivo. Según la descripción

del evangelista, nuestro mundo es un mundo de esclavos; Jesús no viene a rescatar estos esclavos convirtiéndose él, con su iglesia, en un nuevo “rey”, ni siquiera un “rey bienhechor”, sino convirtiéndose paradójicamente en un esclavo. Diríamos que la cura propuesta por Jesús no es alopática, sino homeopática (*similia similibus curantur*): la esclavitud del hijo del hombre y de su Iglesia actúa como una especie de vacuna.

En este caso, el rescate se da, por así decirlo, no a Dios sino al *príncipe de este mundo* (Jn 12,31;16,11;1 Jn 5,19), al *dios de este mundo* (2 Cor 4,4), que en la tentación le dice expresamente a Jesús, tras haberle hecho ver en un momento todos los reinos de la tierra: “te daré todo este poder y la gloria de estos reinos, porque me ha sido concedida y la concedo a quien quiero” (Lc 4,6). El diablo es el gran emperador del mundo, que nombra, como lugartenientes suyos, a los jefes de Estado. Como vemos, en el NT, especialmente en san Pablo, es constante la idea de que el poder es un espacio de la tentación.

El mundo, pues, es un mundo de esclavos, manipulados por fuerzas autoritarias que, en el fondo, son demoníacas. Jesús no viene a quitarles el poder a los que de hecho lo ejercen: en el plan misterioso de Dios ellos continuarán ejercitando su poder, más o menos opresivo, hasta el fin de la historia. Sin embargo, Jesús, ya desde ahora, inicia el rescate de la humanidad, dándole a sí mismo como víctima del poder y convirtiéndose a sí mismo en el siervo de todos. Es una liberación paradójica: su iglesia no deberá ofrecerle al “poder demoníaco” la alternativa de un “poder cristiano”. Esta sería la mayor y más peligrosa tentación. Ella deberá existir como comunidad, en cuyo seno no exista el cáncer del poder, ni eclesiástico ni civil. Solamente una comunidad de “siervos”, sin ambiciones políticas, podrá ayudar eficazmente a la humanidad a liberarse de las fuerzas que la oprimen.

Silencio profético, pero no diplomático

10,46-52.

No podemos olvidar que el evangelista encuadra estos hechos —y, entre ellos, la curación del ciego Bartimeo— en el viaje que Jesús hace hacia Jerusalén. Jerusalén, en el montaje del segundo evangelista, no era solamente una noción geográfica, sino también un concepto teológico. Ella es la ciudad santa, la capital de Israel, donde tienen su domicilio los jefes del pueblo. En el trasfondo se adivina la desconfianza de la comunidad de Cesarea con respecto a la de Jerusalén, que ingenuamente intentaba llegar a un acuerdo con el vértice israelita.

Jesús es presentado como un valiente profeta consciente de la suerte que le está reservada en la ciudad santa; por eso, camina precediendo a los demás. El grupo de los oyentes, no conociendo la situación, se muestra sorprendido. Sin embargo, los discípulos, “los que lo seguían”, los que eran conscientes de los sentimientos de Jesús, “tenían miedo”. Jesús se expresa con mayor claridad, anunciando sin misterios su próxima pasión, muerte y resurrección.

Precisamente apenas el evangelista ha puesto el relato del anuncio de la pasión, quiere esclarecer una vez más qué se entiende por fe y qué implica seguir a Jesús.

El caso del ciego es ejemplar: un hombre que ora con perseverancia, que lo invoca a pesar de las dificultades, recibe aliento, va a su encuentro, se deja después interrogar, se hace abrir los ojos, lo sigue en su camino.

Solamente con este ánimo es posible comprender y seguir el camino del hijo del hombre hacia el sufrimiento. El evangelista observa que Bartimeo llama a Jesús “hijo de David” y que “muchos lo reprendían para que se callase”. La adhesión de un harapiento podría estropear el ingreso triunfal del hijo de David.

Como vemos, la tentación del triunfalismo persigue a la Iglesia incluso “ab utero”; diríamos que es algo que le es consustancial. Por eso, la insistencia profética sobre este tema no puede ser hija de ninguna obsesión, sino de una simple lectura de lo

más elemental de los textos fundamentales de nuestra fe cristiana.

El gran enemigo de la Iglesia es ella misma cuando mimetiza el poder terreno y busca ansiosamente llegar a un acuerdo pacífico que mate su propia esencia profética.

Mesías, sí; pero no rey temporal

11,1-10.

Aquí empieza la tercera parte del segundo evangelio (11,1-16,20). En ella se contiene el epílogo del drama del hijo del hombre, se divide claramente en tres actos.

El primer acto (cap 11-13) presenta la actividad de Jesús en Jerusalén, toda ella dirigida a subrayar el inevitable choque con los jefes judíos. A pesar de su constante rechazo del triunfalismo, Jesús no renuncia a realizar un acto altamente significativo: la entrada en el templo en calidad de mesías. Esta decisión provoca, como era de prever, la más violenta reacción de los jefes judíos.

El segundo acto (cap 14-15) presenta el momento culminante de la actuación de Jesús: la pasión y la muerte. Ordinariamente los nacionalistas eran castigados severamente por las autoridades romanas de ocupación, pero más o menos abiertamente eran también apoyados por las autoridades locales. Jesús, por el contrario, es víctima total del poder, de toda clase de poder, tanto el romano como el local.

Acto tercero (cap 16): Jesús resucita y reanuda su comunicación con los amigos y con los discípulos. La vinculación entre el Jesús histórico y el Jesús resucitado es tan sutil que a veces es difícil determinar la frontera entre el ayer del Jesús evangelizador y el hoy del Jesús resucitado. Misteriosa, pero concretamente, Jesús está presente en medio de su comunidad.

El relato de la entrada de Jesús en Jerusalén refleja evidentemente un acontecimiento real; sin embargo, el montaje literario

está realizado con determinados textos del AT. Es sobre todo el profeta Zacarías el que constituye el trasfondo de nuestro relato.

Según Zac 14,4 la aparición escatológica de Dios habría debido tener lugar precisamente sobre el monte de los Olivos; y Flavio Josefo confirma esta vieja tradición judía. Pero sobre todo la profecía de Zacarías, especialmente en la segunda parte (cap 9-14), presenta una imagen insólita del mesías:

"Alegrate, hija de Sión; da saltos de alegría, hija de Jerusalén. Mira: tu rey viene hacia ti. Justo y victorioso; humilde, cabalga sobre un asno y sobre un jumentillo, cria de un asna. Hará desaparecer los carros de Efraim y los caballos de Jerusalén; el arco de guerra será destruido, anunciará paz a los gentiles" (Zac 9,9-10). La profecía de Zacarías tuvo lugar entre el 520 y el 518 a.C., cuando reinaba en Persia Darío I, sucesor de Cambises. Era la época del retorno de los judíos de la cautividad. En 536 a.C. empezaron los trabajos de reconstrucción del templo, pero en forma tan modesta que los viejos, que habían conocido el templo de Salomón, lloraban desconsolados. Zacarías, como su contemporáneo Ageo, quiere presentar un mesías nada triunfalista, muy lejos de la imagen que los judíos derrotados y humillantes tenían de su soñado jefe. Por eso, lo presenta sentado sobre un asno, que, si en tiempos de Salomón podría servir para transportar dignamente a un rey, en los tiempos de Zacarías no podía rivalizar con los espléndidos caballos, montados por los triunfadores. El profeta incluso subraya expresamente que el mesías hará que "desaparezcan los carros de en medio de Efraim y los caballos de en medio de Jerusalén", y que "el arco de guerra será destruido". Por lo tanto, no hay que admirarse de que el "triumfo" de Jesús en su entrada mesiánica no hubiera producido alarma a las autoridades de Jerusalén. El evangelista subraya aún más esta ausencia de pretensiones cuando refiere que el asno sobre el que Jesús cabalgaba no solamente era un animal modesto, sino tomado en préstamo para aquel momento.

Sin embargo, no hay duda de que Jesús entra en Jerusalén en calidad de mesías. El no renuncia a la dignidad mesiánica, pero los signos de esta dignidad quedan reducidos al minimum por la

irrenunciable cristología del hijo del hombre, que domina el evangelio desde la primera hasta la última página.

La descripción final de cómo Jesús observa el templo da un poco la impresión de la visita de un provinciano —un pobre galileo— que da vueltas por aquellas grandes construcciones mirando alrededor lleno de asombro (*periblepsámenos pánta*, v. 11).

La ambición del poder anula el testimonio de la fe

11,11-26.

En primer lugar, nos encontramos ante una parábola escenificada, como ocurre frecuentemente en los profetas del AT. Por lo tanto, es inútil preguntarse si se trata de un hecho real o de la escenificación de una parábola estéril. No es, pues, necesario intentar justificar algunas contradicciones del relato. Lo que hay que indagar es el sentido del mensaje propuesto por el evangelista.

Es claro que esta maldición, sea histórica o no, debe tener por lo menos un significado simbólico y aludir a Israel (cfr Jer 8,13; Jl 1,7; Ez 17,24; Miq 7,1; Os 9,10.16). Aún más, la parábola escenificada constituye una oportuna introducción al relato siguiente, en que Jesús aparece paradójicamente como el profeta celoso de un templo, cuya destrucción había profetizado.

Para comprender este singular episodio de la actitud violenta de Jesús en el templo, es necesario analizar atentamente gestos y palabras de Jesús. El gesto inicial es el de “arrojar a los que vendían y compraban en el templo”; después “tiró las mesas de los cambistas y los bancos de los vendedores de palomas”; finalmente “no permitía que atravesaran el templo trasportando mercancía”. De aquí se deduce que el objeto de la ira de Jesús era precisamente la transformación del templo en un mercado. Es difícil determinar los motivos precisos de elección, o sea, por qué los vendedores de palomas, etc. En el ánimo del evangelista no parece que hubiera habido algún motivo de discriminación.

La intervención de Jesús no puede entenderse sino después de leer el cap 56 de Isaías y el cap 7 de Jeremías, que Jesús cita explícitamente. En el cap 56 de Isaías se presenta el aspecto universalista del judaísmo: no se trata de una religión destinada a una *élite* biogeográfica, sino de alcance universal más allá de toda discriminación racial, cultural, geográfica. Por lo tanto, el acceso al monte santo no estará controlado por aduaneros israelitas que podrán a veces consentir benignamente a un buen “proselito” (pagano) el ingreso en el templo. Por el contrario, la realidad contemplada por el profeta era todo lo contrario: el egoísmo mercantil arrastraba a los pastores a acciones vergonzosas, por las cuales renunciaban a la tarea universalista de la religión que representaban y que custodiaban.

Jeremías habla de los que, tras haber practicado una religión idólatrica, se refugian en el templo de Jerusalén pensando que con esto tenían un pasaporte de ciudadano de primera clase por encima de toda sospecha.

A la luz de estos antecedentes se inserta el episodio en la infidelidad del pueblo elegido y de su renuncia a transformar su religión en una religión universal. Como Isaías y Jeremías, Jesús vincula el orgullo religioso con la sórdida actividad mercantil. Los pastores religiosos de Israel renunciaban abrir el templo de Dios a los no israelitas, explotando así el orgullo nacional judío; en vez de ofrecer a Dios gratuitamente a todos los pueblos del mundo, lo utilizaban con fines mercantiles, explotando la ingenuidad de la pobre gente.

Después del desalojo del templo, el evangelista reanuda el tema de la higuera disecada. Con ello intenta ofrecer una interpretación de la parábola: ¿por qué Israel se ha hecho estéril? Encerrarse en el propio orgullo y en la propia ambición: éstas eran las razones de la esterilidad y de la sequedad. Según los viejos profetas, el templo de Jerusalén habría sido el lugar de cita para los creyentes de todo el mundo, pero esto no había sucedido. Israel había perdido la fecundidad religiosa, a la que estaba destinado por el designio de Dios. ¿Cómo se explica esta esterilidad de Israel?

La respuesta es ésta: Israel no tiene ya fe. Ciertamente, creer

que aquel pequeño pueblo, dominado por la superpotencia romana, pudiera ofrecer a todo el mundo un mensaje religioso sin la ayuda de armas y de otros ingenios bélicos y diplomáticos era como creer que a un simple gesto de un hombre un monte pudiera levantarse y arrojarse en el mar. Pero la fe es así. La fe no es razonable.

No vamos a creer que Jesús quisiera con esta frase garantizar el automatismo de una cierta magia, dada la extrema atención con que el evangelista intenta evitar esta apariencia; pero ciertamente Jesús quería subrayar la necesidad primordial de la fe. El había contrapuesto la “casa de oración” a la “cueva de ladrones”. ¿Es que en aquel templo no se oraba? Sí, pero al lado de eso se explotaba al prójimo en vez de amarlo y servirlo. Para que la oración pueda obtener los resultados sorprendentes de la fe, es necesario que antes se perdona a los enemigos; de otra manera, la oración no será escuchada.

Israel había perdido su fecundidad religiosa, porque, explotando a la pobre gente en el templo mismo de Dios, no amaba ya a la humanidad y no podía, por lo tanto, arriesgar la maravillosa aventura de la oración y de la fe.

Jesús era puro, pero no ingenuo

11,27-33.

Frente a la actitud, realmente “subversiva”, de Jesús en el mismo interior del templo los jefes no se quedan completamente pasivos.

Ciertamente, el modesto contexto de su ingreso en Jerusalén y en el templo no constituía un motivo suficiente para proceder contra él. Sin embargo, muy hábilmente consideran oportuno dirigirle algunas preguntas al margen de un proceso oficial.

La pregunta es única, aunque está puesta en dos tiempos: 1) con qué autoridad actuaba de aquella manera; 2) quién le había dado aquella autoridad.

La pregunta estaba formulada muy cuidadosamente, ya que

un comportamiento tan audaz, como el de Jesús, solamente le habría sido lícito al mesías en persona.

Si Jesús contesta claramente que él es el mesías, ya existe un motivo suficiente para abrirle a Jesús un proceso legal como falso pretendiente a la mesianidad.

Jesús está plenamente convencido de que sus interlocutores no tienen fe. El evangelista no se separa un milímetro de su asunto principal. Por eso, la respuesta de Jesús se convierte, a su vez, en una pregunta: actuando así, los introduce en una nueva confusión y los deja inciertos y dudosos. Para el evangelista, la acusación de incredulidad es el punto central del pasaje: con su prelección los jefes de Israel manifiestan de hecho su incredulidad.

Con este comportamiento Jesús nos da un ejemplo de “ética profética”. Jesús siempre se ha presentado con la máxima sinceridad; aún más, no teme la muerte, ya que con su actitud audaz se gana sobradamente la condena. Sin embargo, aquí busca una artimaña para no contestar directamente a los sacerdotes. Jesús actúa frente a ellos como hicieron siempre los profetas en la clandestinidad: utiliza un lenguaje ambiguo y evade la pregunta.

Y es que la verdad solamente se puede impartir a aquéllos que son dignos de ella; y el clero judío había demostrado sobradamente su mala intención. Por consiguiente, los cristianos no han de confundir la “sinceridad” con la “ingenuidad”. Cuando uno se encuentra frente a unos jefes de clara y manifiesta mala fe, no hay que cometer la ingenuidad de declararse, pensando que la vinculación moral a la verdad nos obliga a ello.

En las Sagradas Escrituras tenemos ejemplos abundantes de este lenguaje críptico y ambiguo frente al orgullo opresor del poder. Basta leer el último libro de la Biblia, el Apocalipsis, para ver cómo aquellos cristianos utilizaban abundantemente esta evasiva semántica para condenar el poder: éste era simbolizado bajo la figura del “dragón rojo”, que históricamente se encarnaba en la “bestia marina” (el emperador), y éste, a su vez, se valía de la “bestia terrena” (el “cuarto poder”, la propaganda). Roma, la capital, bajo el nombre de Babilonia, era llamada descaradamente la “gran prostituta”.

Todo esto se refiere al gran consejo de Jesús: “puros como palomas, pero astutos como serpientes” (Mt 10,16).

Una evangelización popular crea problemas

12,1-12.

Nos encontramos frente a una alegoría más bien que una parábola. La descripción de la viña recuerda exactamente el texto griego de los Setenta, que usaban los judíos helenistas, sobre la célebre alegoría de Isaías 5,1 ss. La “torre” es el caserón donde se vive durante la vendimia, con una abertura de observación en el techo. Sin embargo, está claro que en el centro del relato evangélico no está la conducta de la viña (o sea, de Israel), sino más bien de los campesinos. Por consiguiente, la alegoría se desarrolla no a nivel de pueblo, sino solamente de sus jefes.

Un rasgo de sorprendente originalidad es que Dios aparece como un “extranjero” en medio del pueblo de Israel: Dios, el amo, no es, por así decirlo, “hebreo”; él viene solamente cuando se trata de alquilar la viña. He aquí, pues, un primer significado de la alegoría: Israel no es la patria de Dios. Dios está por otra parte y no está vinculado a las vicisitudes del pueblo elegido. Solamente les ha dado una tarea a los responsables de la viña israelita, y después se ha ido.

El contacto entre Dios-amo y la viña-Israel a veces se realiza a través de sus siervos, que claramente son los profetas. Los siervos-profetas son sucesivamente maltratados, golpeados e incluso matados. Entonces el Dios-amo decide enviar a su “hijo amadísimo”: aquí el evangelista vuelve a tomar una expresión típica (1,11; 9,7), empleada en la descripción de los dos momentos teofánicos más solemnes de la vida de Jesús. Nuestro autor no pone nunca en duda la condición divina de Jesús: es el hijo de Dios.

El complot de los viñadores se basa en motivos claramente blasfemos. Ellos saben que el hijo, único heredero, es el solo que puede llevar adelante el proyecto salvífico del Dios-amo. Por

esto quieren matar a Jesús, porque saben que él proclama una religión universal, y, por lo tanto, les quita el monopolio de Yahveh, monopolio sobre el que se basa su poder económico. La acusación, bastante violenta, se inserta en el contexto inmediato de nuestro evangelio. El “monopolio” israelita está destinado a la destrucción total: “el amo vendrá y exterminará a los viñadores”. Pero no se trata solamente de un exterminio, sino de una sustitución: el monopolio quedará suprimido, porque el amo alquilará la viña a otros. He aquí, pues, el punto central de la alegoría: Israel pierde su privilegio y esto no es más que la negativa de la buena noticia dirigida a todos.

La alegoría se concluye en una forma clásica para el segundo evangelio: los jefes, al darse cuenta de que la parábola iba por ellos, en un primer momento piensan capturar a Jesús, pero tienen miedo de la gente. Y es que cuando la evangelización es realmente popular crea problemas muy serios a toda clase de poderes opresores.

La alternativa de Dios no es solamente el César

12,13-17.

Herodianos y fariseos eran contrarios entre sí, pero coincidían en el hecho hipócrita de que, a pesar de llamarse nacionalistas, colaboraban de hecho con los romanos. Ahora buscaban hacerle decir a Jesús que había que rehusar el tributo al César; así tendrían un motivo para acusarlo. El elogio que hacen de Jesús, antes de echarle a la cara la insidiosa pregunta, quiere subrayar la figura de un rabino íntegro, honesto, resistente a todo chantaje, o sea, todo lo contrario de la figura del oportunista.

Jesús deja entender que ha comprendido. No se trata de una pregunta sincera, sino de una trampa; por eso, no acepta el planteamiento. Según los herodianos o se pagaba el tributo al César, aceptando con ello el “sacrilego” régimen de ocupación; o bien,

para seguir siendo fieles a Yahveh y a “su” pueblo, se rehusaba simplemente la obligación fiscal.

El tributo personal al César fue introducido en Judea a partir del sexto año de nuestra era, después de la pérdida de los últimos restos de autonomía política; no era un tributo muy subido, pero el pueblo judío no lo soportaba fácilmente, porque era la expresión tangible de la dominación de los Césares paganos sobre el pueblo de Dios. El partido de los zelotas renunciaba categóricamente; aún más, la efigie del César grabada sobre la moneda era considerada como un pecado contra el primer mandamiento. Ya había habido contra este tributo un movimiento revolucionario sangriento; por eso, los romanos estaban muy atentos al pago, aunque, por otra parte, el que se avenía a ello era considerado como un traidor.

La respuesta quiere demostrar que Jesús no está de acuerdo ni con los unos ni con los otros. Ambos, efectivamente, absolutizaban una realidad relativa: el tributo y la imagen del César grabada en las monedas. El no creía que el servicio a Dios se agotara en aquel tipo de renuncia. Se podía pagar el tributo al César, sin renunciar por ello al primer mandamiento. Aún más, hubiera sido mejor hacer esta concesión al César, con tal de conservar intacta la fidelidad a Dios.

Pero, sin estar de acuerdo con los herodianos ni con los fanáticos zelotas, estaba, no obstante, más cerca de estos últimos que de los primeros. Efectivamente, de los doce apóstoles, cuatro al menos parece que eran de origen zelota: Simón el zelota, Judas Iscariote y los dos hijos de Zebedeo. Jesús, sin embargo, no aceptaba la tesis de los zelotas nacionalistas, según la cual la única alternativa a la dominación romana sería un gobierno nacional de la oligarquía hierocrática de Jerusalén.

A través de todo el segundo evangelio aparece Jesús como un crítico despiadado de esta *élite* orgullosa e hipócrita, ambiciosa y rapaz. Por eso, Jesús será condenado por las autoridades “nacionales”, abandonado por muchos combatientes desengañados y finalmente ajusticiado, porque, en todo caso, había que mantener el orden y la legalidad.

En una palabra: para Jesús los términos de la alternativa no

son Dios y César, sino Dios y todo tipo de movimiento humano, aun llamado de liberación, que de alguna manera intente ocupar el monopolio de lo absoluto, que sólo a Dios corresponde. El poder, aun el poder liberador, lleva en sí el virus de la pretensión absolutista que más tarde o más temprano se desarrollará. Por eso, un profeta se mantiene siempre a una discreta distancia de toda clase de poder.

La fe cree en el “Otro” y en lo “otro”

12,18-27.

La actitud de la pequeña, pero poderosa, facción de los saduceos era de oportunismo “eclesiástico”. Ellos no compartían la atmósfera febril de los círculos piadosos y escatológicos y se mostraban escépticos con respecto a la espera mesiánica. Rechazaban la literatura apocalíptica reciente y la tradición oral. Su canon se reducía al Pentateuco. Rechazaban la idea de la resurrección, que formaba parte de la espera mesiánica y escatológica, como también la inmortalidad del alma.

Como se pone al descubierto por el diálogo aquí referido, los saduceos creían que un hombre resucitaba cuando su hermano le “suscitaba” una posteridad. Para ellos la eternidad del hombre se confundía con la conservación de la especie. Era gente realista, que calculaba perfectamente el pro y el contra de cada situación. En su lógica estaba el querer desembarazarse de un hombre peligroso como Jesús, pero no perdían la calma, eran “objetivos” y consideraban superfluo el apasionamiento de los fariseos. En nuestro relato, los saduceos se contentan con poner a Jesús en ridículo ante el pueblo, impulsando hasta el absurdo sus ideas sobre la resurrección, que él compartía con los fariseos.

La anécdota de la mujer con siete maridos entraba, naturalmente, en la casuística de los doctores de la ley. Los saduceos se refieren aquí a la antigua regla del “levirato” o del matrimonio

con el cuñado. Este es el texto del Pentateuco: “Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin descendencia, la mujer del difunto no se casará fuera con un extraño; su cuñado debe ir a donde ella y tomarla por mujer, cumpliendo así con su deber de cuñado; y el primogénito que ella dé a luz hará resurgir el nombre del hermano muerto, y su nombre no será borrado de las listas de Israel” (Deut 25,5-6). Para los saduceos, fieles solamente al Pentateuco de Moisés, la única “resurrección” era la referida en este texto del Deuteronomio, o sea, la realidad del hijo del hermano del difunto. Lo demás era para ellos una doctrina popular y grotesca que daba lugar a discusiones sin sentido.

La respuesta de Jesús se diferencia de la actitud de los fariseos. La fe en la resurrección es fe en la potencia de Dios; Dios tiene poder para crearlo todo nuevo. El creyente no debe perderse en el dédalo racionalista de la fantasía humana. Efectivamente, Dios —incluso como resulta de la lectura del Pentateuco— es un Dios de vivos; por esto, se presenta a Moisés como “el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob”. La fe, para Jesús, no es “una proyección de este mundo en un mundo extraño creado por la fantasía”. Al contrario: la fe es una apertura a Dios y deja que el Totalmente Otro cree lo totalmente otro.

La cruz tiene dos palos: horizontal y vertical

12,28b-34 (12,28b-31).

Y ahora, tras la presentación de fariseos, herodianos y saduceos, aparece un escriba de buena voluntad. Jesús ha comprendido que su pregunta es sincera y por eso no tiene ninguna dificultad en responder directa y claramente.

La unión del primer mandamiento con el segundo había sido ya hecha en el seno del judaísmo; pero el sentido universal del “prójimo” no parece que fuera corriente en la teología hebrea: “prójimo” era el que pertenecía al pueblo elegido o al menos un prosélito que aceptaba las reglas del yugo.

El escriba añade una cosa muy querida a nuestro evangelista: el culto no tiene valor en sí si no está estrechamente vinculado con el amor al prójimo. Jesús finalmente reconoce que también entre los escribas había algunos que no estaban lejos del reino de Dios.

A lo largo del cristianismo quedará siempre viva la polémica sobre la rivalidad entre el primero y el segundo mandamiento. Sobre todo, nosotros los occidentales no logramos captar toda la dialéctica que une inseparablemente ambos mandamientos.

Hablamos de verticalismo (hacia Dios) y de horizontalismo (hacia el prójimo), de antropocentrismo versus teocentrismo, sin comprender que lo más esencial del cristianismo es precisamente la combinación dialéctica entre Dios y el prójimo.

El verticalismo teocéntrico se muestra en un tipo de piedad introvertida, que huye del “mundo” y se refugia *para siempre* en lugares solitarios. La historia del cristianismo presenta ejemplos verdaderamente sorprendentes en su permanencia. Hemos de reconocer que el cristianismo ortodoxo es el que más ha sobresalido en este aspecto: un ejemplo insigne de ello lo tenemos en la “sagrada península” del Monte Atos, que todavía perdura después de mil años. Entre los católicos la vida monástica ha tenido muchos avatares y ha ido sufriendo los inevitables cambios de la sociedad en la que estaba inserta.

Sin embargo, la discusión sigue teniendo gran validez. Hoy ha sido muy frecuente que los hombres “religiosos” —o sea, practicadores de ciertos ritos venerables— sean los más alejados de una sensibilidad frente al prójimo de turno. En el mejor de los casos, conservan de “prójimo” una idea anacrónica, reduciéndolo al mendigo servil que circulaba por las viejas ciudades de tipo cuasifeudal.

Por otra parte, el horizontalismo antropocéntrico ha subrayado excesivamente la dimensión del hombre a costa de la búsqueda de algo mayor que el hombre. Y en un primer momento ha logrado algo positivo: la desaparición del “dios” opresor que impedía al hombre realizarse y plenificarse, pero, al confundir este “dios” con “Dios”, ha sido causa de que por la puerta trase-ra volvieran otros dioses “vestidos de paisano”.

Actualmente en la crisis del mundo católico y protestante es fácil observar que el militante cristiano que descubre al hombre —a través de una lucha política de liberación— se cree obligado maniqueamente a abandonar su fe cristiana, dejando así libre el campo a los adversarios, que manipulan esta fe para sus fines egoístas y para ello financian suntuosamente el aspecto “vertical” del cristianismo, detrás del cual ocultan sus inconfesados intereses.

Hay que comprender a la gente

12,35-37 y 12,38-44.

Después de haber presentado el caso, más bien excepcional, de un determinado escriba “no lejos del reino de Dios”, el evangelista vuelve a su vieja antipatía contra esta clase social de Israel.

Los escribas no tienen en Marcos un papel particularmente importante. Ciertamente, el segundo evangelista no es más severo con ellos que Lucas (11,45-52) y Mateo (23,1-36). Pero los presenta como un grupo organizado, caso siempre presente en las discusiones con Jesús. Mateo, sin embargo, es menos duro con los escribas que Marcos, ya que en la mayoría de los casos borra del relato de Marcos, que le había servido de fuente, la referencia a la responsabilidad directa de los escribas; Marcos, por el contrario, sostiene la tesis de la hostilidad de los escribas desde el principio (3,22-30). El único caso en que la figura del escriba se presenta de una forma positiva es el que acabamos de ver. Pero la excepción confirma la regla. Por eso, ahora, inmediatamente después, la toma con toda la clase. ¿Cómo se explica que Marcos demuestre esta hostilidad? Para nuestro evangelista los escribas no son intérpretes de la Escritura, sino verdaderos y propios teólogos. Nunca, excepto en el caso anterior, sale de sus labios una cita bíblica. Aún más, el mismo evangelista tiene el placer de citar textos bíblicos que contradicen o hacen derrumbar las opiniones de los escribas (7,6-7.10;9,12;1,36). Los argu-

mentos que ellos proponen a Jesús provienen de su tradición de problemática moralista (7,5), de sus nociones mesiánicas (9,11;12,35), de su concepción del honor de Dios (2,6-7;3,22;14,64). En una palabra: quizá podamos suponer que Marcos alimenta una especie de antiintelectualismo, no sólo con respecto a los especialistas judíos de la ley, sino también con respecto a algunos teólogos cristianos que apuntaban ya por aquellos años.

Para entender la polémica concreta que este pasaje nos ofrece, es necesario recordar que la ascendencia davidica de Jesús fue siempre afirmada por la iglesia primitiva. No se trataba, pues, de ofrecer a los lectores del segundo evangelio un material adecuado para utilizarlo en las polémicas con los escribas, sino de denunciar, como Jesús mismo había hecho, la falsa ciencia de estos “doctores”, que estaban faltos de un verdadero conocimiento de la Sagrada Escritura.

La objeción es que los escribas se perdían en un laberinto de sutilezas para demostrar la ascendencia davidica del futuro mesías, pero se paraban demasiado sobre este argumento mesiánico, dada su ansia de volver a tener un rey teocrático que los liberase milagrosamente del yugo de las autoridades romanas de ocupación. Jesús quiere subrayar, por el contrario, el carácter trascendente del mesías, cuya realidad va más allá de un pueblo determinado.

El evangelista observa expresamente que mucha gente “lo escuchaba a gusto”. De nuevo el evangelista subraya la contraposición entre el pueblo y sus jefes religiosos-políticos. Pocas páginas antes (10,47 s.) había puesto en boca del ciego de Jericó la invocación “hijo de David”, dirigida a Jesús, invocación después repetida por la gente que lo aclamaba a su entrada en Jerusalén (11,10).

Tanta sintonía demostraba Jesús con la “gente”, que hasta llega a alabar a la pobre viuda que echaba su oferta en el cepo de las limosnas dedicadas al culto. El evangelista insiste de nuevo en la necesidad de comprender a los “débiles”, la pobre gente que de buena fe realiza obras que, en principio, deberían ser superadas (cfr 9,35-50). Aquella mujer echó en el cepo todo lo

que tenía; podría haberse quedado con una o dos monedas. La pobreza es un camino fácil para llegar cuanto antes al reino de Dios.

Esta paradoja dialéctica es muy propia del segundo evangelio: por una parte, se presenta a los “intelectuales” como anacrónicos, ofreciendo en su lugar soluciones mucho más al día; pero, por otra, se destaca la acción, totalmente anacrónica, de aquella pobre viuda, a pesar que, según la teología del segundo evangelio, no deberían echarse monedas para sustentar el culto sacrilego de aquellos mercaderes del templo.

Los cálculos apocalípticos revelan falta de fe

13,24-32.

Casi todo este pesaje ha sido constituido a base de textos apocalípticos del AT. Allí hay una referencia evidente a la *parousía*, o sea al retorno de Jesús al fin de los tiempos. El hecho de que el discurso se dirija a los impacientes que pensaban en un fin inminente de la historia, no significa que Jesús renuncia a una espera que constituye el centro de la fe judía y cristiana: la venida del reino de Dios más allá de la historia humana. Por otra parte, el texto es bastante genérico al determinar la fecha de la *parousía*; “en aquellos días” es una frase común en los profetas cuando hablan de un acontecimiento divino no fechable.

Hay un detalle que no permite situar la llegada final de Cristo en un futuro próximo, o sea la predicción de que en ese acto final el hijo del hombre “enviará a los ángeles y convocará a sus elegidos desde los cuatro puntos cardinales desde un extremo de la tierra al extremo del cielo”. Indudablemente, esta abundantísima mies de creyentes de todo el mundo requiere el tiempo necesario para proclamar el evangelio a todos los pueblos. Y así volvemos a la preocupación central de nuestro evangelista.

Efectivamente, al inserir el discurso en este punto, el evangelista invita a los cristianos a defenderse de las múltiples tentaciones de la apocalíptica.

En los ímpetus pasionales y en los cálculos interesados que inevitablemente la apocalíptica inspira, él ve la fuente de las peores enfermedades de la iglesia, o sea, la inseguridad en la proclamación del evangelio y el apego a lugares que se pretenden santos.

Para demostrar esta tesis el discurso se plantea a base de cuadros sucesivos; éstos no son necesariamente la descripción, sino que son más bien una respuesta a diversas ideas apocalípticas que podían fácilmente ocultar el futuro a los ojos de los fieles.

Después del discurso propiamente dicho, leemos algunas exhortaciones de Jesús expresadas en la forma más prosaica: los cristianos tienen la posibilidad de descubrir la cercanía de estos terribles sucesos; basta con que actúen como los campesinos, que, al observar el verde de las ramas de la higuera, saben que la buena estación está cerca. Jesús se refiere probablemente a la destrucción del templo y al desastre que lo acompañaría. Así, pues, que añade expresamente que aquella generación será protagonista del drama.

La esperanza no obliga a la espera inactiva

13,33-37.

Muchos exegetas no logran captar una distinción sustancial entre este texto y el precedente. Sin embargo, basta observar cómo el evangelista opera una clara distinción entre el acontecimiento que puede ser relativamente previsto, o sea, la destrucción del templo, y el día del que nadie sabe nada: el de la *parousía* de Cristo.

Esta fecha, absolutamente secreta, no es conocida por los ángeles ni por el hijo del hombre, sino solamente por Dios. Muchos preguntan cómo Jesús, siendo Dios y presentado como tal en este evangelio, pueda no conocer la fecha del fin.

A esto hay que responder, en primer lugar, que el misterio de la Encarnación no deja de ser misterio: sabemos, en efecto, que

Jesús fue un hombre como todos los demás y que tuvo las naturales lagunas culturales de sus contemporáneos. El sabría hablar el arameo, entendería algo el hebreo y chapurrearía las frases más corrientes en griego helenista: ni más ni menos que sus contemporáneos. Sin embargo, hay aquí una observación muy fina: se trata del “hijo del hombre”.

Ya hemos visto cómo la cristología del segundo evangelio es una cristología del hijo del hombre. Ello quiere decir que Jesús, en cuanto “hijo del hombre”, debe comunicar un determinado mensaje con sus límites y sus fronteras. En este mensaje no entraba satisfacer la curiosidad de los hombres con respecto al final de la “película humana”.

El significado de la exhortación es claro y perfectamente coherente con el contexto: se pide a los creyentes la máxima vigilancia: “velad, porque no sabéis a qué hora viene el amo de la casa, si por la tarde o a medianoche o al primer canto del gallo. Lo interesante es que no vuelva de forma imprevista y no os encuentre cabeceando”. Por lo tanto, a los creyentes se les pide que renuncien a realizar cálculos y a hacer previsiones sobre el fin, más o menos próximo, de los tiempos. Por el contrario, deberían aguardar sin temor alguno aquel fin, empleando el tiempo presente en el trabajo incansable de cada día.

Abstenerse de las actividades humanas para prepararse mejor para el final no es una interpretación válida del discurso de Jesús.

La pasión y la muerte

14,1-15,47 (14,12-16.22-26/14,32-41/14,46-52/14,55-65/15,1-15/15,33-39. [16,1-6]/15,16-20/15,33-39/15,33-46).

El complot (14,1-2).

En este segundo acto de la tercera parte el evangelista empieza a narrar la pasión de Jesús.

La pascua hebrea comenzaba la tarde del 14 de Nisán, cuando se hacía la cena del cordero pascual. Se trataba, pues, del martes de Nisán, mes a caballo entre marzo y abril.

El evangelista afirma que los jefes religiosos de Jerusalén tomaron aquel día la firme decisión de dar muerte a Jesús. Estaban impacientes, tenían prisa, porque durante la fiesta habría sido más difícil actuar, dado el apego del pueblo a Jesús. Una vez más hay que subrayar que el evangelista opera una clara distinción entre los jefes y el pueblo. A pesar de sus preocupaciones, sumos sacerdotes y escribas se vieron obligados a condenarlo precisamente en los días festivos.

La unción de Betania (14,3-9).

La escena se desarrolla en Betania, residencia nocturna de Jesús. Hay un particular que saca a la luz la excepcionalidad del acto respecto a las costumbres de entonces: una mujer se mete entre un grupo de hombres y derrama perfume sobre la cabeza de Jesús; esto no era considerado lícito durante la comida.

El valor comercial del perfume correspondía, más o menos, a la paga anual de un jornalero. Los comensales (¿hipócritamente?) lo lamentan. Jesús subraya una vez más la excepcionalidad de su tiempo, que es el tiempo del esposo (2,19), en que los deberes religiosos del ayuno (2,19) y de la limosna (14,5) no pueden seguir ocupando el papel principal. Frente a Jesús hay que actuar en una forma que supera los criterios de la vida cotidiana.

Pero con esto no se renuncia a la predicación precedente de Jesús, según la cual la acción de la mujer habría podido ser considerada como un derroche contrario al amor al prójimo. Esta es la regla constante, pero Jesús está más allá de toda regla. El tiempo de la Iglesia no es el tiempo de Jesús; la Iglesia tendrá que seguir preocupándose por los pobres, como Jesús mismo ha hecho en su vida.

La acción de la mujer es simbólica, dictada por el amor y por la comprensión de todo lo que está ocurriendo: aun derrochando el dinero, ha comprendido que Jesús, hijo del hombre, no es el

mesías triunfal soñado por muchos. Por eso, no sabe demostrar su propia fe con otro gesto que con éste de derramar un perfume costoso, preanunciando su sepultura. Para la mujer este Jesús ajusticiado es el verdadero mesías de Israel.

Aquí nos encontramos de nuevo con la típica cristología del hijo del hombre: hay que huir del triunfalismo, incluso del triunfalismo de la exaltación de los pobres. Los hombres tienden a absolutizarlo todo, incluso aquello que ha sido el fruto legítimo de una verdadera lucha liberadora.

La traición (14,10-11).

¿Qué es lo que indujo a la traición? Marcos calla por el momento. Más tarde se hablará de su codicia (Mt 26,15; Jn 12,6). Aquí se dice solamente que los jefes habían prometido a Judas dinero. Otra hipótesis es que Judas tuviera estrechos vínculos con el movimiento judío de resistencia, principalmente con el ala extremista y radical de los zelotas. Quizá desengañado por la actitud desconcertante de Jesús, que ponía en ridículo a las autoridades nacionales, se habría puesto de acuerdo con estas últimas para facilitar su arresto.

La traición no podría referirse al descubrimiento de un cobijo, porque Jesús no había fundado ningún movimiento clandestino, sino que hablaba en público. Quizá Jesús, que en aquellos días no dormía en Jerusalén, sino en Betania, buscaba cada tarde un lugar diverso para reunirse con los suyos y escapar así a la búsqueda de los jefes de Jerusalén. Esta era la información útil que Judas podría ofrecerles en aquel momento.

Pascua con los discípulos (14,12-25).

En el texto se dice expresamente que la última cena de Jesús fue una cena pascual. La cena pascual debería realizarse dentro de los límites de la ciudad de Jerusalén.

El evangelista empieza el relato de la cena con la referencia de

Jesús al traidor; la frase alude a un conocido texto del salmo 41,10: “hasta mi amigo más íntimo, que comía de mi pan, me ha dado puntapiés”. Después ya no se habla más.

Basta como punto de partida para subrayar el significado profundo de aquella especialísima cena pascual: “el hijo del hombre se va”. “Irse” no es una expresión corriente por “morirse”; se puede referir, por el contrario, al hecho de recorrer el camino señalado por Dios. Pero ya en 9,12 se había explicado que la pasión del hijo del hombre está preanunciada por la Escritura, y también la asociación de “hijo del hombre” con el verbo *paradidónai* (“entregar, hacer arrestar”) vuelve con frecuencia. Así esta palabra subraya que todo sucederá conforme a la voluntad de Dios, pero esto no quita la culpa del hombre que sirve de intermediario para el arresto.

En la descripción de la cena el evangelista subraya solamente los gestos y las palabras de Jesús que son básicas en el “misterio” celebrado posteriormente por las comunidades cristianas.

Resulta claramente que la cena pascual celebrada por Jesús es de un tipo completamente particular; en ella él mismo es la víctima cuya sangre derramada sella un pacto, no ya solamente con el pueblo de Israel, sino con la “multitud”, o sea con la humanidad entera. Y como el pacto sináutico hizo de las tribus de Israel un solo pueblo, con una tarea que realizar en la historia, así también el pacto sellado con la sangre de Jesús borra ahora las fronteras entre todos los hombres y entre los diversos grupos que forman el género humano. Así, pues, la cena pascual se resuelve en una cena de hermandad que no solamente reúne a los participantes, sino que los compromete a fondo en la lucha contra todo lo que discrimina a los individuos y a los grupos humanos.

Hacia la soledad total (14,26-31).

Este trozo ha sido leído en general como si las palabras citadas del profeta Zacarías se refirieran directamente a Jesús, cuyo arresto y muerte habrían sido la causa de la dispersión del

rebaño apostólico. Sin embargo, el texto de Zacarías no induce a esta interpretación.

En efecto, generalmente se cree que este pasaje tiene que ver con 11,15-17, donde se habla del pastor insensato y de la espada que hiere al pastor en el brazo y en el ojo derecho, porque ha abandonado a la grey. En efecto, se trata de un pastor insensato, que había sido considerado como el pastor adjunto de Yahveh, una especie de vicepastor, el cual en un cierto momento renuncia al encargo que Yahvé le había dado y abandona a la grey, que lógicamente se dispersa. Aún más, el vicepastor llega incluso a avergonzarse de su condición de profeta y pretende disimularla negando las indudables huellas que lo traicionan (Zac 13,5-6). A continuación viene el texto citado.

Por todo esto creemos que aquí el “pastor adjunto” es Pedro, duramente reprendido por Jesús con anticipación profética. Aún más, la referencia a la negación de Pedro coincide con la formulación de la profecía: Pedro se habría, pues, convertido en uno de aquellos malos pastores y falsos profetas que tenían miedo de ser descubiertos en su condición, ya que su conducta era irregular.

En Getsemaní (14,32-42).

Cuando Jesús va llegando al final, su soledad se convierte en “tristeza mortal”. Llegado a la finca llamada Getsemaní, en los alrededores de Jerusalén, después de haber dejado en la entrada al resto de los discípulos, se lleva consigo a los tres de costumbre: Pedro, Santiago y Juan. Probablemente la oración duró mucho tiempo; la descripción que de ella hace el evangelista presupone una participación directa y hace poco verosímil una reconstrucción a posteriori.

Así, pues, en un primer momento los tres compartieron con Jesús la situación angustiada de la oración: él estaba “angustiado y atormentado”. Esta descripción de Jesús atormentado y angustiado ante la muerte es coherente con toda la cristología del hijo del hombre, que está tan presente a lo largo del segundo

evangelio. Algunos han querido criticar su figura precisamente porque en aquel momento supremo no supo o no pudo asumir la postura heroica que se habría esperado de él. Ha habido hombres que han afrontado la muerte con serenidad e incluso con desprecio. La tradición griega nos ha ejemplificado en Sócrates una cierta postura de despegue frente a la muerte. Jesús, por el contrario, llora y se angustia ante la muerte: es la negación más absoluta de un Jesús superhombre.

Cuando después su tristeza se convierte en mortal, Jesús se separa de los tres discípulos, exhortándoles —eso sí— a velar, y se va “un poco más allá” para orar.

Después de la oración vuelve y se encuentra dormidos a sus discípulos. Una vez más se dirige sobre todo a Pedro: “¿Duermes, Simón? ¿No has tenido la fuerza de velar ni siquiera una hora?”. El “pastor adjunto” empieza a actuar como un insensato. Inmediatamente después la espada de Dios dispersará a la grey.

El arresto (14,43-52).

El arresto de Jesús se realiza casi “sotto voce”. El beso de Judas es difícil de entender como un “signo convencional”, ya que Jesús era muy conocido; sin embargo, se puede suponer que los encargados del arresto no hubieran tenido nunca ocasión de conocerlo personalmente. El evangelista pone en boca de Judas estas palabras significativas: “arrestadlo y lleváoslo bajo buena escolta”. Este detalle nos confirma la hipótesis de que Judas formara parte del movimiento de los zelotas y que, por lo tanto, proyectara sobre Jesús la propia mentalidad de defensa personal. Jesús, sin embargo, no piensa en usar la violencia ni mucho menos en defenderse.

Uno que estaba con Jesús desenvainó la espada, hirió al criado del sumo pontífice y le arrancó la oreja. El evangelista no dice más; sobre todo, se calla el nombre. Lo mismo hacen los otros dos sinópticos (Mt 26,51; Lc 22,49-50).

Juan, por el contrario, entra en detalles: el que hirió fue Simón

Pedro, mientras el herido se llamaba Malco (Jn 18,10-11). ¿Por qué? Quizá, en la oscuridad, los soldados no habían logrado descubrir al agresor del criado del sumo sacerdote; por consiguiente, las comunidades primitivas observaron un prudente silencio sobre este asunto para no fastidiar a Pedro, que, por otra parte, daba mucho que hacer a las autoridades israelitas. Por el contrario, cuando Juan escribe su evangelio en Asia Menor hacia el fin del siglo, ya no había motivo de ocultar el secreto.

Jesús no se defiende; solamente pone de relieve la incoherencia de aquel arresto. Efectivamente, él no había actuado en la clandestinidad como los miembros de la oposición al régimen romano; él había optado por la función profética y había hablado claramente en el corazón del judaísmo: en el templo. ¿Por qué, pues, todo este aparato policial?

El arresto se realiza sin dificultad: los discípulos, “todos”, lo dejaron y huyeron. El que vino para arrestarlo los deja tranquilamente huir; por otra parte, las cosas marcharon pronto y bien y, sobre todo, sin demasiado ruido.

El juicio del sanhedrín (14,53-65).

El desarrollo del proceso contra Jesús, tal como lo narra el evangelista, presenta una serie de difíciles problemas, sobre todo los derivados de la increíble rapidez con que las cosas se desarrollaron. La impresión es que todo estuvo preparado para una sentencia rápida y severa. No había ninguna preocupación por observar la procedura de la ley. Efectivamente, no se observa la regla fundamental del derecho judío, según la cual una condena a muerte no se debe pronunciar de noche; ni se observa la otra obligación, en virtud de la cual un proceso capital debe desarrollarse en dos o tres jornadas de debates. En 15,1 se advierte que los sumos sacerdotes y los ancianos tuvieron consejo “la mañana temprano”: quizá con esto se quiere indicar que al menos se tuvo en cuenta la primera disposición. Según nuestro evangelio, el sanhedrín se reunió aquella misma noche, aunque era contra-

rio a las prescripciones legales tener una sesión durante la santa noche de pascua; pero las autoridades estaban convencidas de la necesidad de actuar cuanto antes.

El sanhedrín no tenía la facultad de infligir la pena capital; quizá alguna vez podía condenar a la lapidación y ejecutar la sentencia. En todo caso, la crucifixión era facultad exclusiva de los romanos. Del relato se deduce, pues, que las autoridades judías querían desde el principio que se le aplicara a Jesús la pena de la crucifixión. Según ellos, ningún otro castigo podía demostrar más claramente al pueblo la vanidad de sus pretensiones mesiánicas. Efectivamente, en la Ley estaba escrito: “el colgado es una maldición de Dios” (Deut 21,23; cfr Gál 3,13).

Basándonos en nuestro texto, deducimos que el proceso se desarrolló según una apresurada apariencia de legalidad. Fueron convocados testigos, cuya deposición pudiera significar la condena. La ley exigía que la deposición, para ser probatoria, debería obtener al menos la concordia de dos testigos. Pero esta concordia no se lograba obtener. Entre los testimonios el evangelista refiere solamente la frase de Jesús contra el *templo de Dios y reconstruirlo en tres días* (26,61). ¿Cómo es que el evangelista llama a esto “falso testimonio”.

Indudablemente porque, según la comunidad cristiana, el sentido profundo de la frase iba más allá de las preocupaciones de los jefes judíos: Jesús no había dicho que habría destruido el templo, sino que habría podido hacerlo, intentando significar que el templo era absolutamente secundario y relativo frente a la verdadera adoración debida a Dios.

El sumo sacerdote, como presidente del tribunal, se dirige al acusado y le da la oportunidad legal de responder. Jesús, sin embargo, se calla, ya que él realmente había pronunciado aquella frase. De ahí deduce el sumo sacerdote que Jesús se consideraba el mesías. Lógicamente, partiendo de este presupuesto, se le ofrece una óptima plataforma para formular la acusación.

La pregunta formulada a quemarropa es clara: “¿Eres tú el Cristo, el hijo del Bendito?”. El nombre de Dios no se pronuncia directamente, pero se alude a él con una perifrasis. Al llegar aquí nos preguntamos: ¿cómo es que el sumo sacerdote presupone

que la autoafirmación mesiánica podría constituir un delito? Efectivamente, por lo que resulta, el judaísmo nunca persiguió a nadie porque se proclamara mesías; aún más, Barkojbá, que sufrió el martirio en 153 a. C., después de haber arrastrado a la colectividad judía a una severa persecución, fue oficialmente proclamado mesías y glorificado como tal, y siguió gozando de la máxima estima a pesar de la catástrofe.

La respuesta de Jesús es coherente con la cristología del hijo del hombre, que impregna todo nuestro evangelio: él es, si, el mesías, pero no aquel mesías gloriosamente triunfal, claramente político, que soñaban los miembros del movimiento antirromano, sino el mesías paciente, con rostro de hombre, no de superhombre, del cual habían ya hablado los profetas, especialmente Daniel.

Al sumo sacerdote la respuesta de Jesús le parece blasfema: aquel “seglar” provinciano manchaba el nombre sagrado del mesías pretendiendo ridículamente encarnar en sí todas las esperanzas que desde siglos el pueblo de Israel nutría a propósito de su grandeza teocrática.

Y de aquí vino la condena a muerte por unanimidad.

El llanto de Pedro (14,66-72).

La negación de Pedro es relatada paralelamente a la confesión de Jesús. Simón, el hombre que había declarado solemnemente: “aunque todos se escandalicen, yo no, de seguro... Aunque tuviera que morir contigo, no te negaré” (14,29-31), ahora cede como cobarde, y no precisamente ante un interrogatorio coactivo del tribunal supremo de Israel, sino a la innocua pregunta de una criada curiosa; no a las amenazas de muerte, sino al miedo de verse puesto en el ridículo.

Para la comunidad cristiana del segundo evangelio, Pedro era ciertamente una “piedra”, aún más el “pastor adjunto” del sumo pastor Jesús; y precisamente por esto es presentado en su más primordial debilidad: la negación de la propia fe. Ni siquiera la comunidad rehúsa a Pedro su obediencia por haber renegado de

la fe, por haber sido débil; lo que le pide es algo esencial, para que pueda seguir siendo la “piedra”, o sea que lllore después de haberse dado cuenta de su debilidad. Los pastores de la Iglesia serán aceptados finalmente y reconocidos como tal, no porque son santos, sino porque no tienen la pretensión de serlo. Aún más, en cuanto están dispuestos a reconocer las defecciones en la confesión de la propia fe. Muchas veces los pastores de la Iglesia no son creíbles precisamente porque tienen la pretensión de no equivocarse nunca.

El tribunal romano (15,1-4).

De la lectura del texto podemos reconstruir los acontecimientos: aquella misma mañana los jefes religiosos entregan por escrito su requisitoria y su veredicto. Pilato, dándole una ojeada al documento que se le presentaba, se da cuenta del principal motivo de acusación: Jesús era imputado de presentarse como rey de los judíos. Pilato se encuentra frente a un hecho nuevo. Normalmente los jefes religiosos de Jerusalén, lejos de entregarle un “pretendiente” al título de mesías, lo habrían protegido al menos indirectamente. Por el contrario, aquí son precisamente ellos los que formulan esta acusación; esto quiere decir que no estaban de acuerdo con la postura de Jesús.

Por consiguiente, el verdadero motivo de la actuación de los jefes religiosos es el temor de perder el poder y el prestigio del que gozaban ante el pueblo.

Al olfato político de Pilato no se le escapan estos particulares. Por eso, no se alarma frente a la pretensión mesiánica de Jesús, que no implicaba el peligro de una insurrección, y le pregunta tranquilamente: “¿Eres tú el rey de los judíos?”. Jesús responde simplemente: “Así como lo estás diciendo”, expresión que se entiende muy probablemente como una clara afirmación. Pilato se asombra al constatar que Jesús se queda callado frente a las muchas otras acusaciones que le imputaban los sumos sacerdotes, y deduce de aquí que la única acusación fundada era la relativa a la pretensión de ser rey de los judíos. Por otra parte, el

romano sabe que, desde el punto de vista de la praxis judicial, aquella acusación no era válida, ya que la pretensión era rechazada clamorosamente por la cumbre nacionalista.

Razón de Estado (15,6-15).

Hombre agudo y oportunista, el romano quiere ir más allá, ya que se da cuenta de los posibles desarrollos de una semejante autoproclamación regia. Por eso, no le bastaba la opinión de los jefes, ya que podría darse el caso de que, al revés de los jefes, el pueblo creyera que las pretensiones de Jesús eran justas. En este caso, existía un cierto peligro para el poder romano. el procurador intenta en seguida darse cuenta de la consistencia del peligro y explota el caso Barrabás. Este era un zelota, o sea un nacionalista que había combatido, de una u otra forma, contra los romanos, y que había sido encarcelado por temor de una “subversión”.

Según la tradición, cada año el procurador indultaba en pas-cua a un prisionero, a petición de la gente. Era una magnífica ocasión para controlar si la gente aceptaba a Jesús como jefe nacionalista. El texto dice que la gente fue instigada por los jefes. Pero a Pilato le bastaba esto: la gente quería el indulto para Barrabás y, por el contrario, pedía la crucifixión de Jesús.

A este punto, el procurador estaba seguro de que era imposible que Jesús estorbara a Roma; pero, “queriendo satisfacer a la gente”, o sea haciendo un acto político, firmó la sentencia de muerte. Con esta postura el frío político romano contentaba a ambas partes: al pueblo sometido, porque le daba la libertad de escoger entre diversos “pretendientes”, y a las autoridades imperiales, ante las que podría enorgullecerse de que el pueblo judío, bajo su control, se había amansado a tal punto de entregarle precisamente al procurador a aquel Jesús que arrastraba a las turbas y pretendía ser el rey de los judíos. Por otra parte, Barrabás no era un jefe de la Resistencia tan autorizado que, una vez liberado, diera mucho que pensar a Roma.

Marcos no dice, como lo hace Lucas (23,12), que con el pro-

ceso de Jesús las relaciones “ocupantes-ocupados” (Pilato-Herodes), interrumpidas hasta entonces, se restablecieron de nuevo; pero su sobrio relato se inserta, como siempre, en la cristología del hijo del hombre, más allá de la cristología teocrática compartida por los jefes religiosos y por los nacionalistas. El filósofo ateo de la esperanza, Ernst Bloch, ha comprendido muy bien esta postura dialéctica de Jesús frente a todo poder: el de ocupación y el nacionalista. Jesús nunca dijo nada contra los zelotas, como lo dijo contra los fariseos, saduceos, escribas y sumos sacerdotes, pero no compartía la ingenuidad zelota en creer que el poder nacionalista, una vez eliminado el ocupante, sería la fuente de todos los bienes. El solamente era un profeta. Y un profeta es siempre molesto, a la corta o a la larga, a cualquier clase de poder.

En manos de los soldados (15,16-20).

Aquí se cumple la profecía a propósito de la burla de los paganos (Mc 10,34). La escena se desarrolla en el patio del pretorio, o sea de la Fortaleza Antonia, un palacio construido por Herodes el Grande y utilizado entonces como cuartel. Allí era donde se hospedaba el procurador cuando iba de visita a Jerusalén.

La costumbre salvaje de entregar a la soldadesca al condenado a muerte implicaba la posibilidad de hacerlo víctima de sus “diversiones” más brutales.

Para el evangelista la imagen del hijo del hombre considerado por las fuerzas de este mundo como un rey de burla se cambia radicalmente en la otra imagen de un “rey de los judíos”, aún más de un “rey del mundo” que ridiculiza los varios capítulos de la Realeza de este mundo.

Como hemos visto, el segundo evangelio pone siempre paralelas cristología y eclesiología; por eso, esta escena burlesca, en un momento tan trágico, significa también que la Iglesia renegará de su fundador siempre que para ella los símbolos de la realeza

de este mundo no sean objeto de burla, sino que se tomen en serio, como hacen este mundo y sus amos.

La crucifixión (15,21-32).

Este trozo contiene un relato extremadamente simple y muy antiguo de la crucifixión: los verbos están en tiempo presente y unidos entre sí por la preposición *y*.

Según la costumbre, los condenados tenían que llevar la cruz al lugar del suplicio. Era difícil que un soldado llevara la cruz en el caso de que el reo no tuviera fuerza suficiente. Así se explica el alquiler de Simón de Cirene, que parece sería un judío de la diáspora africana.

La bebida narcótica corresponde a un uso hebreo, como se recuerda en Prov 31,6. Pero el hecho de que Jesús la rechazase revela su voluntad de no perder conciencia.

La inscripción de la cruz da la impresión de una burla, aunque fuera el verdadero motivo que hipócritamente exhibían tanto las autoridades romanas como las judías, unidas amigablemente en este caso.

Los que asisten a la crucifixión lo insultan, mueven la cabeza y dicen:

“¡Tú que destruyes el templo o lo reedificas en tres días, sálvate a ti mismo bajando de la cruz!”. He aquí otra confirmación de la cristología del hijo del hombre: Jesús no ha venido para deslumbrar a la pobre gente con milagros espectaculares, ni siquiera cuando se refieren a su propia persona.

En un segundo momento comparecen los sumos sacerdotes y los escribas ampliando el insulto. Y al coro de los burladores se unen los otros dos crucificados. Y es que ellos rehúsan a Jesús como compañero de la causa que los había llevado al extremo suplicio.

Jesús queda absolutamente solo.

La muerte (15,33-41).

La sobriedad del relato de Marcos nos obliga a tomar en serio los acontecimientos narrados. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que determinados elementos apocalípticos se mezclan con los precisos datos históricos.

¿Hubo verdaderamente un eclipse solar en el momento de la agonía? Desde un punto de vista natural un eclipse de sol durante el plenilunio pascual es imposible. Sin embargo, como expresión literaria en las profecías era muy frecuente presentar el juicio de Dios envuelto en el manto de las tinieblas.

Y así escribe Amós: “En aquel día, dice el Señor Dios, haré ponerse el sol a mediodía y oscureceré la tierra en pleno día” (Am 8,9; cfr Is 58,10; Sof 1,15; Zac 12,10).

Como hemos observado muy frecuentemente en todo el relato, Jesús es definido el hijo de Dios; pero su revelación no se presenta en el contexto ampuloso soñado por los judíos, sino, paradójicamente, en la oscuridad. Las tinieblas sobre el Gólgota indicarían la solemne presencia del juicio de Dios y la “reserva mesiánica” de la presencia del hijo del hombre.

También el grito del crucificado pertenece a la cristología de este evangelio: el hijo del hombre, que presenta un rostro absolutamente humano, llega al extremo de la debilidad y de la angustia: se siente abandonado por Dios. No olvidemos que en toda la Biblia la muerte es presentada como algo malo que separa de Dios. Pablo, sobre todo en la Carta a los Romanos, desarrollará ampliamente este estrecho vínculo, por una parte entre muerte y pecado, y, por otra, entre vida (resurrección) y unión con Dios.

El hecho de que las palabras se refieran en arameo confirma la antigüedad del dato. Pero ¿cómo se explica que algunos de los presentes confundieran el vocativo *Elohí* (Dios mío) con el nombre propio de *Eliyahu* (Eliás)?

Dos respuestas son posibles: o se trataba de judíos helenistas, que entendían poco el arameo, o quizá de un chiste de mal gusto de los sumos sacerdotes y escribas que naturalmente estaban felices de lo que estaba pasando.

El momento de la muerte de Jesús es descrito en forma sobria y solemne: “pero Jesús, lanzando un grito, expiró”.

El hecho de que la cortina del templo se rompa puede ser valorado análogamente al eclipse del sol. En las diversas edificaciones del templo siempre había habido una o varias cortinas que ocultaban el santuario a los ojos profanos. En todo caso, para nuestro evangelista se trata de un dato teológico esencial: con la muerte de Jesús el santuario, o sea la presencia de Dios, se ha hecho accesible; aún más, no hay ya un Dios de los elegidos, de Israel, que incluso a través de Israel puede convertirse en Dios de los otros pueblos; en Jesús, Dios es directamente el Dios de todos los hombres.

He aquí por qué inmediatamente después el evangelista presenta la desacostumbrada confesión de un pagano: el capitán romano reconoce que “este hombre era realmente hijo de Dios”. En esta declaración ve ciertamente no sólo la intuición, por parte de un pagano, de algo divino, sino una confesión de fe en plena regia. Como ya hemos notado, la confesión de que Jesús es el hijo de Dios determina toda la estructura del segundo evangelio.

Finalmente se inserta la referencia a las mujeres que, aunque de lejos, estaban presentes en el trágico acontecimiento. Son mujeres galileas, y esto demuestra que durante su vida Jesús tuvo mucho contacto con galileos; además, parece que los discípulos habían huido realmente antes de la muerte de Jesús, volviendo a sus casas de Galilea. Su soledad, al momento de morir, era absoluta.

Del discipulado de las mujeres se habla solamente en este texto, en que se dice que “lo seguían y le servían”, o sea pertenecían plenamente al grupo de los discípulos.

La sepultura (15,42-47).

José de Arimatea, probablemente miembro del sanhedrin, era uno de los que, aun sin romper con el judaísmo, estaba en estrecho contacto con el grupo de Jesús y había alimentado una cier-

ta confianza de ver realizada la antigua esperanza israelítica del reino de Dios.

Los discípulos habían huido. Se trata, por lo tanto, de una persona más bien marginal del grupo, que en el momento oportuno hace lo que hay que hacer. La expresión “se atrevió”, a propósito de su visita a Pilato para pedir el cuerpo del crucificado, puede tener un significado genérico, dado el conjunto de dificultades que esta postura llevaba consigo, o quizá se trata de la audacia de traspasar el límite profano de un domicilio pagano.

En aquel tiempo los muertos se enterraban en sus propios terrenos, fuera de lugares habitados. Se hace rodar la piedra ante el ingreso de la tumba, para impedir que penetraran los animales o incluso los ladrones.

Si José de Arimatea tuvo el tiempo de ir a Pilato, aguardar el resultado de su petición, comprar la tela y sepultar al crucificado antes que empezara el sábado, esto significa que Jesús debió de morir bastante pronto en el mediodía; las indicaciones de tiempo ofrecidas por Mc 15,25-33s. hay que preferirlas a las de Jn 19,14.

También aquí de testigos hubo solamente dos mujeres, María de Magdala y María de José. Y son precisamente las mujeres, que los judíos y los griegos consideraban inferiores, las que aquí se portan mejor que los discípulos. Así, pues, se perfila en la comunidad de Jesús un papel diverso de la mujer.

La tumba vacía: Jesús sin mausoleo

16,1-8 (|15,33-39;|16,1-6).

Los cuatro evangelistas refieren que algunas mujeres —María de Magdala, María de Santiago y Salomé— descubren la tumba vacía el domingo temprano, Nos preguntamos si este hecho es históricamente creíble. Sólo Lc 24,24 y Jn 20,3-10 mencionan un control operado por parte de los discípulos. Mateo (28,9 s.) es el

primero (contra Lc 24,23 s.) que habla de una aparición del mismo Jesús a las mujeres. En su forma primitiva la lista de los testigos parece que se reduce a una sola mujer. El único nombre que se refiere en todos los textos es el de María de Magdala.

Todo esto quiere decir que el hecho de la resurrección no depende de la tumba vacía (cfr 1 Cor 15,3-8). Y el hecho de que el descubrimiento de la tumba vacía no produzca todavía la fe (según todos los relatos, salvo Jn 20,8) revela también que la certeza de la resurrección de Jesús no descansa sobre este descubrimiento, sino sobre el hecho de que él se hizo encontradizo con los hombres en calidad de viviente. Para aquéllos a los que ha sucedido esto, el hecho de la tumba vacía es, en todo caso, una señal de la singularidad del acto de Dios, semejante a aquel otro que creó la primera vez de la materia muerta aquel misterio que nosotros llamamos vida y que no sabemos explicar.

Las mujeres quieren penetrar en la tumba porque era costumbre visitar los sepulcros de las personas queridas, especialmente en los tres primeros días después de la muerte. Ellas sabían muy bien que había que quitar la enorme piedra de la entrada; sin embargo, no se asombraban demasiado viendo que había sido quitada, ya que el propietario de la tumba, José de Arimatea o algún discípulo, lo habría podido hacer. Su sorpresa, por el contrario, fue enorme cuando, al entrar en el sepulcro, vieron un joven vestido de blanco sentado al lado derecho. El ángel es descrito en términos muy reservados como "un joven", exactamente como en 2 Mac 3,26-33. La sobriedad en la narración del milagro significa que el evangelista está sustancialmente preocupado por subrayar el hecho principal para la fe de la comunidad, o sea, que Jesús ha superado la muerte.

El mensaje del ángel es un modelo de desmitización. Las mujeres no tendrían que tener miedo; lo que ha pasado es nada más que esto: Jesús el nazareno, el crucificado, ha resucitado. Aquí está su tumba, pero él ya no está. La fe no tiene necesidad de otras justificaciones. Las mujeres tendrán que llevar un mensaje a los discípulos, y especialmente a Pedro. El evangelista no niega nunca a Pedro la prerrogativa de "pastor adjunto", a pesar de sus vacilaciones y de su cobardía. El mensaje repite significa-

tivamente el propósito de Jesús de preceder a sus discípulos en Galilea (cfr 14,28), donde Pedro será rehabilitado, por así decirlo, en su función de pastor del rebaño.

La jerarquía también puede fallar en la fe

16,9-15.

Los versículos del 9 al 20 son ciertamente una adición hecha por otra mano. Efectivamente, manuscritos muy importantes como el Vaticano, el Sinaitico (siglo IV), copias de las traducciones sirias y armenias, y de las georgianas y etiopes no poseen estos versículos. Eusebio en su *Historia Eclesiástica* (III 39,9) y Jerónimo (Ep 120,3) dicen que el epílogo de Marcos se encuentra en pocos manuscritos y falta en casi todos los manuscritos griegos. Muchos otros escritores eclesiásticos no lo conocen: Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Cirilo de Jerusalén.

Otros manuscritos sustituyeron 16,9-20 con un epílogo más corto compuesto de dos frases: "Ellas contaron brevemente al grupo de Pedro todo lo que había sido anunciado. Y después de esto el mismo Jesús envió, por medio de ellos, de oriente a occidente, el sagrado e incorruptible "kerygma" de la eterna salvación. Amén".

Sin embargo, el epílogo largo del segundo evangelio pertenece a una antiquísima tradición aceptada por la Iglesia. Los versículos 1-8 se referían a un encuentro en Galilea, que no se describe. La hipótesis más aceptable es que el primitivo epílogo se hubiera perdido y que hubiera sido posteriormente sustituido con el que ahora tenemos. De Mt 28,16-20 y Jn 21,1-14 sabemos que Jesús se apareció a los discípulos en Galilea, donde confirmó al grupo de los discípulos, confiéndoles la misión universal. Este podría ser el contenido de la hoja que se perdió.

La aparición a los discípulos menciona solamente a "los once". Como en Lucas (24,36-43) y en los Hechos (10,41), la

aparición siempre se realiza durante las comidas comunitarias. Una vez más se subraya la incredulidad, incluso la actitud refractaria de los discípulos a darse cuenta de lo que sucede.

Todo esto está muy en consonancia con la cristología eclesiológica del segundo evangelio. Tiene que haber una comunidad, incluso jerarquizada. La suprema expresión de la condición comunitaria es la comida, o sea, la Eucaristía. Pero la Eucaristía no es un rito mágico, simbólico o puramente recordatorio de un pasado: es la presencia de Jesús en medio de la comunidad. Jesús es el único que puede permitirse el lujo de condenar y tachar de incrédulos a los miembros de la comunidad.

Aún más, a pesar de la expresa referencia a la comunidad jerarquizada, se sigue la línea del segundo evangelio al presentar a Jesús reprendiendo a los responsables de la Iglesia y tachándolos nada menos que de incrédulos.

Los miembros de la comunidad han de oír a sus pastores, les han de obedecer; pero el pastor supremo siempre será Jesús. Y por eso siempre será posible que los pastores no cumplan con su deber primordial.

Por consiguiente, el que los miembros de la comunidad expresen públicamente su desacuerdo con la conducta concreta del pastor no significa una negación de la jerarquía, sino todo lo contrario: una afirmación de la función pastoral, que los fieles desean sea desempeñada por personas que no sean “incrédulas y refractarias a las enseñanzas de Jesús”.

La Iglesia tiene sus responsables, pero no sustituyen al Señor

16,15-20 (16,15-16.19-20/16,15-18).

El envío solemne de los discípulos contiene algunos acentos muy cercanos al lenguaje de Pablo. Efectivamente, Mateo dice simplemente: “Id, pues, y hacedme discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a observar todo lo que os he ordena-

do” (Mt 28,19-20). Por el contrario, el texto que comentamos habla del “mundo entero”, como Rom 1,8, y de “toda la creación”, como Col 1,23.

La amenaza contra los “incrédulos” hay que entenderla en su contexto: efectivamente, no se dice que el que no se bautiza se condena, sino solamente que serán condenados los que se nieguen a creer (*apistefn*). Aquí claramente se está pensando en una actitud de obstinación culpable frente al asalto de la fe, y no se alude a los “no creyentes” en el sentido moderno de la palabra.

El ambiente carismático, reflejado en el texto, hace pensar en una comunidad mucho más primitiva y menos institucionalizada que la que se ve por debajo del evangelio de Mateo. Aquí, en efecto, se habla de “hacer discípulos”, de bautizar según un determinado rito litúrgico, de hacer observar los mandamientos de Jesús. Esto significa que incluso la adición final del segundo evangelio pertenece a un estado primitivo de las comunidades cristianas. Esto corresponde muy bien a la condición histórica, psicológica, etc., de una comunidad judeocristiana helenista de Cesarea en los años 50 de nuestra era.

Como en Lc 24,51 Jesús sube al cielo inmediatamente después de haber impartido a los discípulos las indicaciones finales: para describir esto se usan expresiones del AT tomadas de la historia de Elías (2 Re 2,11) y del Salmo 110.

Las apariciones en Galilea (Mt 28,16) no tienen ya lugar alguno en esta tradición; la actividad misionera de los discípulos con el Señor que “actuaba con ellos” constituye la verdadera y propia conclusión del evangelio: la comunidad debe tener sus responsables, pero nunca serán sucedáneos del Señor, que, resucitado, sigue estando presente en medio de ellos.

EVANGELIO DE LUCAS

El evangelio de Lucas constituye la primera parte de una extensa obra de historia religiosa, que incluye también el libro de los Hechos de los Apóstoles. Su intención se refleja en una especie de introducción general (Lc 1,1-4), donde el autor afirma que ha querido escribir un relato de los acontecimientos "que han venido a suceder entre nosotros". Con ellos se refiere evidentemente a la enseñanza y el destino de Jesús; pero incluye a la vez los hechos de la estructura y el origen de la iglesia. Por eso, al terminar lo que hoy llamamos "evangelio", Lucas resume el tema comenzado y se ocupa de la historia de los primeros cristianos (cfr He 1,1-2). Actividad de Jesús y existencia de la iglesia constituyen las dos partes de un único misterio de presencia de Dios entre los hombres.

Marcos presentaba a Jesús como evangelio, buena nueva salvadora de Dios sobre la tierra. Mateo condensaba en Jesús todo el mensaje de la ley, del juicio de los hombres y de la vida de los creyentes. Ninguno de los dos había necesitado completar su obra con una especie de segunda parte dedicada al misterio (o a la historia) de la iglesia. Jesús y su palabra lo llenaban de tal manera todo que la acción posterior de los hombres perdía su valor de novedad o independencia.

La actitud de Lucas es distinta. No es como Marcos y Mateo un simple pastor que ha recogido la enseñanza de la iglesia y la transmite en un contexto diferente. Siendo pastor, Lucas es un erudito que conoce las leyes de la historia de su tiempo; vive

anclado en la tradición cultural del helenismo y piensa que los hechos de Jesús y el cristianismo pueden presentarse dentro de las exigencias que supone la cultura griega. Por eso escribe su evangelio y el libro de los Hechos.

Por moverse en la confluencia de estas dos tradiciones (helenista y judeocristiana) Lucas ha sido capaz de formular una visión nueva y espléndida del sentido de Jesús y de su obra. La característica fundamental de esa visión es el sentido o ritmo de la historia, con su pasado (antiguo testamento), su centro (vida de Jesús) y su futuro (tiempo de la iglesia).

La historia salvadora tiene sus raíces en el tiempo de Israel y sus promesas. Israel no es simplemente el signo de un pasado muerto; es el comienzo del camino del Espíritu en el mundo, es el principio de una obra que culmina en Cristo y en su iglesia. Lucas ha considerado este detalle muy valioso; por eso hace que el Cristo nazca sobre el fondo de esperanza totalmente lleno de la vida del antiguo testamento (Lc 1-2), por eso ha presentado a la primera iglesia como la culminación del auténtico Israel (He 1-5).

Siendo cumplimiento de la espera de Israel, Cristo es el centro del tiempo de los hombres. Surge desde Dios, porque ha sido concebido por el Espíritu, pero nace también en un momento bien preciso de la historia; dentro de esa historia, determinada por el emperador romano y los sacerdotes de Jerusalén, se desarrolló su actividad hasta el momento en que, muriendo, sube al Padre.

Con la pascua no termina la existencia de Jesús, sino que se culmina: su persona se convierte en fuerza salvadora (sube al Padre) y su labor se expande y plenifica (en el Espíritu). Con esto entramos en el tiempo de la iglesia. Habiendo recibido de su Padre la fuerza del Espíritu, Jesús lo ha derramado sobre el mundo, inaugurando de esa forma el nuevo tiempo salvador para los hombres, que es la iglesia.

Sobre el fondo de esos tres momentos de la historia de la salvación se desvela la unidad de la obra de Dios, que, por medio de Israel, dirige el mundo hacia Jesús y por Jesús le lleva hacia la iglesia. En ese camino de avance sigue estando el tiempo de la

“culminación escatológica” (parusía); su llegada puede ser quizá lejana, pero viene inexorablemente hacia los hombres.

Estos son para nosotros los datos fundamentales que permiten conocer el sentido de la obra de Lucas. Frente a ellos el problema del autor, del tiempo y lugar de composición pierden casi toda su importancia. Una tradición, relativamente tardía, reflejada en el llamado “Canon de Muratori”, presupone que el autor de Lc-He se identifica con “Lucas, el médico querido” de Col 4,14 y Flm v. 24; teniendo en cuenta las llamadas “secciones nosotros” de los Hechos (He 16,10 etc.) ese autor se toma como acompañante de los viajes de Pablo. Pero son muchas las razones que militan en contra de esta visión; por eso no podemos tener seguridad sobre el autor del evangelio. Sólo sabemos que se trata de un cristiano que proviene probablemente de la gentilidad, que ha utilizado viejas tradiciones eclesiales (Mc, Q, etc.) y que escribe no sólo para las comunidades cristianas, sino también para un posible público helenista culto. Lugar de composición debe ser alguna parte del oriente mediterráneo; el tiempo, hacia el 80 ó 90 después de Cristo.

Sobre ese fondo de historia de salvación el autor de Lucas se ha fijado preferentemente en varios aspectos de la vida cristiana, que exponemos escuetamente en lo que sigue.

1) En primer lugar, Lucas es el evangelista del Espíritu. El lazo de unión del viejo testamento, de Jesús y de la iglesia es el Espíritu de Dios, que realiza su acción entre los hombres. El Espíritu actuaba en los profetas de la antigua alianza y se ha mostrado de una forma decisiva en el surgimiento de Jesús; Jesús ha realizado en el tiempo de su vida la misión escatológica del Espíritu de Dios sobre la tierra y lo ha dejado a la iglesia como herencia. Tal es la triple epifanía del Espíritu en la historia (antiguo testamento, Jesús, iglesia).

2) A partir de una visión del Espíritu como fuerza liberadora de Dios, Lucas ha escrito un “evangelio de los pobres-marginados-pecadores”. Dios actúa por Jesús como el que libra a los perdidos de este mundo; Dios perdona a los excluidos de la vieja alianza y ofrece su amor liberador a todos los necesitados. Aquí se ha condensado todo el valor del evangelio.

3) *La riqueza del perdón de Dios convierte al hombre en fuente de amor para los otros. En esta convicción se funda la exigencia del mensaje económico y social de Lucas. Para ser cristiano hay que pasar a través de la conversión de Juan Bautista, dando los bienes a los pobres. Para ser discípulo del Cristo hay que entregar la propia vida como don para los otros. Por eso, en un mundo en el que existen pobres que carecen de alimento, la riqueza se convierte —para Lucas— en pecado. Sobre ese tema ha de girar una parte considerable de los textos que nosotros comentamos.*

4) *Esta exigencia se desvela a lo largo de un camino de seguimiento. Se trata del camino que Jesús ha recorrido al dirigirse desde Galilea a Jerusalén, lugar de la muerte. Es el camino que los creyentes deben recorrer con el maestro. En esta perspectiva, el entregar las riquezas a los pobres se identifica con el tomar la cruz de Jesús y seguirle hasta la muerte.*

5) *Finalmente, Lucas se precisa como el evangelio de la liturgia. Nuestro ciclo de adviento y navidad se basa fundamentalmente en los dos primeros capítulos de su evangelio. Lucas es el único autor del nuevo testamento que ha traducido la pascua de Jesús en el tiempo de los cuarenta días de las apariciones, incluyendo al final una ascensión concreta hacia los cielos. Finalmente, la fijación de la venida del Espíritu en un día de fiesta (pentecostés) es propia del libro de los Hechos. Por eso, cuando celebramos la navidad y datamos el tiempo de la pascua, ascensión y pentecostés, nos estamos refiriendo siempre a Lucas.*

Antes de concluir esta introducción queremos añadir dos observaciones sobre el tipo de trabajo que seguimos en nuestro comentario. El ritmo de las pericopas, divididas muchas veces en unidades artificiales, nos ha obligado a realizar una exégesis fragmentaria, en la que se pueden olvidar los grandes campos de fuerza del evangelio. Hemos querido subsanar esta dificultad situando las lecturas en contextos respectivos, pero esa labor ha sido francamente insuficiente. Para una visión unitaria de la obra de Lucas, tal como nosotros la entendemos, puede verse: PIKAZA-DE LA CALLE, Teología de los evangelios de Jesús,

Salamanca, 1975, págs. 219-355. Debemos añadir que en nuestros comentarios nos hemos basado con cierta frecuencia en esta obra, así como en un trabajo que se titula Los orígenes de Jesús (en prensa).

Comienzo y centro del evangelio de Jesús según san Lucas

1,1-4; 4,14-21

Esta lectura incluye dos textos diferentes que, completándose mutuamente, ofrecen una visión general de todo el evangelio. El primero (1,1-4) es el prólogo de Lucas y transmite la intención del propio evangelista; el segundo (4,14-21) ha condensado su interpretación más radical de Jesucristo.

Por el prólogo (1,1-4) sabemos lo que es un evangelio. Como punto de partida están “los hechos que se han verificado entre nosotros”; con esto se alude fundamentalmente a los acontecimientos de la vida de Jesús, aunque se incluyan también los sucesos de la historia de la iglesia, tal como han sido recogidos en el libro de los Hechos. Sobre esa base se han elaborado las “tradiciones transmitidas por los testigos y mensajeros”; Lucas ha recogido, en parte, las mismas tradiciones incluidas en Marcos y Mateo, reflejando de esa forma aquello que en la iglesia antigua se decía de Jesús y de su obra. Sobre ese fondo de historia y tradición ha elaborado Lucas su evangelio, componiéndolo de forma cuidadosamente elaborada y literariamente hermosa; es lo que en la exégesis se llama labor redaccional del propio evangelista.

Este prólogo alude, por lo tanto, a los diversos elementos que componen el evangelio y deben tenerse en cuenta en el momento de entenderlo. Como punto de partida, están los hechos de la historia de Jesús, en la que Dios nos ha ofrecido su rostro y su palabra. Como interpretación de los hechos aceptamos la *vida de la iglesia primitiva*, que los ha modelado y transmitido. El punto final es el *trabajo literario de san Lucas*. Por eso, cada vez que meditamos su palabra nos ponemos en contacto con el misterio de Jesús, tal como ha sido vivido y aceptado por la iglesia antigua.

En esta perspectiva se sitúa el relato de la obra de Jesús de Nazaret de Galilea (4,14-21). Como fondo está la realidad histórica de la predicación de Jesús de Galilea y el rechazo por parte de su pueblo; también es histórica la certeza de que Jesús actúa

con la fuerza del Espíritu Santo. Sobre ese fondo, transmitido y elaborado por la tradición, ha cimentado Lucas una de sus más profundas visiones del Cristo.

Para entender este texto hay que situarlo en el campo de esperanza abierta por el antiguo testamento: ¡Vendrá la fuerza, vendrá todo el Espíritu de Dios y hará que cambie la existencia de los hombres! Pues bien, ante aquéllos que aguardan la venida del Espíritu de Dios sobre la tierra, Jesús proclama que el misterio ya ha empezado a realizarse: “Hoy se cumple esta Escritura”. Esto significa que, para la iglesia primitiva y para Lucas, la venida de Jesús supone el cambio decisivo de la historia, el cumplimiento de toda la esperanza.

La visión conjunta de los dos textos que acabamos de presentar nos lleva a tres conclusiones principales: a) En el principio está el hecho de Jesús; nosotros debemos aceptarle como aquél que viene desde Dios y nos transmite la fuerza de su Espíritu. b) Aceptar a Jesús significa actualizar su obra de liberación para los hombres; sólo quien sigue su gesto y ayuda a los enfermos, libera a los cautivos y proclama el evangelio para todos los pobres de la tierra, sólo ése habrá entendido el mensaje de Jesús, según san Lucas. c) Pero, a la vez, un auténtico cristiano está obligado a “conocer la solidez de la enseñanza” que recibe (1-4); para eso ha escrito Lucas su evangelio, recogiendo las tradiciones de su tiempo; para eso debemos conocerlo y meditarlo.

La anunciación del nacimiento de Juan Bautista

1,5-25 (1,5-17).

Sirviendo de puente de unión entre el antiguo testamento y el mensaje de Jesús se eleva la figura del Bautista. Su exigencia de conversión actualiza lo mejor de la historia de Israel; su anuncio del juicio anticipa la venida de Jesús. Por eso, la tradición eclesial ha situado el nacimiento de Juan al lado del nacimiento de Jesús.

Recordemos que una escena del nacimiento no quiere retratar

en el detalle los hechos sucedidos. Lo que intenta es, ante todo, precisar la verdad de un personaje y el sentido de su obra entre los hombres. Mirando desde aquí el relato del nacimiento de Juan nos parece extraordinariamente rico.

Juan proviene de Israel y, por lo tanto, el evangelio nos dirige al templo, que condensa toda la grandeza y esperanza del antiguo testamento. Se evoca así el misterio del pueblo de las viejas esperanzas: sus libros sagrados, su culto, sus promesas. Sin necesidad de precisarlo, se ha mostrado así que Juan enlaza con el mismo centro de Israel, su pueblo.

Como representante del antiguo testamento, en medio de su templo, se encuentra Zacarías, el sacerdote, a quien igual que otras figuras veneradas de la vieja tradición (Abraham, los padres de Sansón, Ana) carece de retoños. De Isabel, su esposa, se añade que es estéril y es anciana (1,6-7). Sobre ese fondo de piedad religiosa (1,6) y de impotencia humana se descubre la palabra de Dios: Tendrán un hijo, que será la plenitud de los caminos del antiguo testamento. Se llamará Juan y vivirá como un "nazareo", es decir, un hombre consagrado a Dios según las normas religiosas de su pueblo (1,13-15).

Con esta escena, Lucas no ha intentado fijar los detalles de la historia. Por eso no podemos preguntarnos por matices de nombres, de sucesos y lugares. Lo importante es Juan, y Lucas sabe que toda su función se halla enraizada en el antiguo testamento. Por eso nace como Isaac, por obra de un milagro de Dios, que ha hecho fecundo el vientre de su madre; por eso rebosará de Espíritu de Dios y cambiará el corazón de numerosos miembros de su pueblo, transmitiéndoles el fuego sagrado de las viejas esperanzas (1,15-17).

En el fondo, Juan Bautista se presenta como aquél que viene con la fuerza y el poder de Elías para disponer los caminos de Dios (1,17). De Elías se afirmaba en las antiguas tradiciones de Israel que estaba vivo (raptado) en el misterio de Dios sobre la altura (2 Re 2); por eso se esperaba que vendría a determinar su obra (Mal 4,5-6) preparando así el camino a la llegada definitiva de Dios. Nuestro relato afirma implícitamente que Elías ya ha venido, realizando su misión a través de Juan Bautista.

¿Cómo ha preparado el Bautista los caminos de Dios? Lo prepara a través de su mensaje de penitencia, exigiendo a los hombres que cambien, que acepten el misterio de Dios que se acerca. Sin una auténtica conversión humana, Dios no puede llegar hasta nosotros; por eso es necesaria la figura de Juan, por eso ha conservado la iglesia su mensaje y se ha narrado de manera tan hermosa el anuncio de su nacimiento. Pero, a la vez, debemos añadir que sin la venida de Dios la conversión de los hombres no puede ser total, no llega hasta su meta: Juan no existe para sí mismo, sino para anunciar los caminos de Dios. Sólo en esta unión de penitencia (Juan) y gracia (Cristo) tiene sentido el evangelio.

Con esto hemos determinado el sentido general del texto. La dificultad de Zacarías (1,18) y el signo de la mudez (1,20) encajan perfectamente en los relatos de anunciación del antiguo testamento, como encaja el final de la escena y el hecho de que Isabel queda encinta (1,21-25). Sobre la historia de los hombres planea el poder de Dios que lo dirige todo hacia su Cristo.

La anunciación del nacimiento de Jesús. Dios, el Espíritu y María

1,26-38.

Por su belleza literaria y por la hondura de su teología nuestro texto constituye uno de los pasajes centrales del nuevo testamento. Presuponiendo una lectura detallada de su contenido destacaremos el papel que desempeña cada uno de sus personajes:

1) *Dios* es quien actúa desde el fondo. No es la entidad suprema que reside impasible en el plano de su inmutable eternidad, sino la fuerza liberadora y exigente que dirige los caminos de la historia de Israel y que ahora actúa de una forma decisiva por María: a) Habla a través del ángel, que es la expresión de su cercanía. b) Actúa creadoramente por medio de su Espíritu. c) Se actualiza en el "Hijo" que nace de María.

2) *María* es la expresión de la humanidad que se mantiene abierta ante el misterio de Dios y concretiza la esperanza de Israel y el caminar de aquellos pueblos que buscan su verdad y su futuro. Pero, al mismo tiempo, María es la realidad del hombre enriquecido por Dios, como lo muestran las palabras del saludo del ángel que proclama: “El Señor está contigo”, “has encontrado gracia ante Dios”. Desde este punto de vista, María se convierte en la figura del advenimiento, en signo de la presencia de Dios entre los hombres. Más que Juan Bautista, más que todos los profetas, ella es la humanidad que simplemente ama y espera, la humanidad que acepta a Dios, admite su Palabra y se convierte en instrumento de su obra. Así descubrimos que en el límite de la esperanza (hombre abierto a Dios) se encuentra el principio de la fe (la aceptación del Dios presente, tal como se refleja en la respuesta de María: “Hágase en mí según tu palabra”).

3) *El Espíritu de Dios*. Recordemos la existencia de su triple epifanía. a) Desde el antiguo testamento, el Espíritu es la fuerza divina que conduce a los hombres hacia Cristo. b) Es el poder de Dios que ha sostenido a Cristo en el camino de su vida. c) Y es la herencia que Jesús nos ha dejado por su pascua, la fuerza del amor que ofrece al mundo como el don supremo de su vida (Pentecostés). Pues bien, el relato de la anunciación refiere el momento culminante de la primera epifanía del Espíritu: La fuerza de Dios que conduce a los hombres hacia el Cristo se adueña de María y la convierte en madre (origen humano) de ese Cristo.

4) *Jesús* proviene de toda la esperanza de los hombres, es el fruto del advenimiento de la historia, que culmina en la persona de María. Pero a la vez, Jesús procede de la fuerza transformante de Dios, brota del Espíritu. Por ser un hombre entre los hombres les ayuda (es rey que les ofrece el reino). Por ser presencia de Dios puede ofrecerles la salvación definitiva.

5) *La salvación*. Todo el relato (con la palabra del ángel, la respuesta de María y la presencia creadora del Espíritu) se ordena hacia una meta muy precisa: La salvación de los hombres. En términos tomados de la esperanza del antiguo testamento, la salvación se identifica con la instauración del reino davídico.

Para nosotros, esa plenitud mesiánica se puede reflejar en otros rasgos; pero en el fondo se identificará siempre con el cumplimiento liberador y transformante de la espera de los hombres, significado en el reino de David. Esa plenitud está significada ya en la misma figura de María, que calladamente espera, escucha la palabra de Dios y colabora. El “hágase en mí según tu palabra”, convertido en lema de nuestra actividad, puede y debe cambiar toda nuestra historia.

Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre

1,39-47 (1,39-45).

María se apresura a visitar a su pariente Isabel que se halla encinta. El motivo está insinuado en el relato de la anunciación: Cuando María expone su dificultad ante el mensaje que ha escuchado —“¿Cómo será eso, pues no conozco varón?”— el ángel le responde de dos formas diferentes; por un lado le asegura que su hijo será efecto del Espíritu; y, por otro, le ofrece como prueba el signo de Isabel, que siendo anciana ha concebido (Lc 1,34-37). María acepta el signo sin dudarlo y se apresura a visitar a su pariente.

Por medio de esta escena el evangelio de san Lucas unifica desde el principio los destinos del Bautista y de Jesús, señalando al mismo tiempo sus grandes diferencias. Al recibir la visita de Jesús, ya concebido, Juan se alegra desde el vientre de su madre; su gozo ha condensado todo el gozo del auténtico Israel que exulta en la venida de su Cristo. Es semejante la relación que se establece entre las madres. Isabel, que continúa anclada en el antiguo testamento, glorifica a su pariente María, que, por medio de la fe, se ha convertido en comienzo de la nueva humanidad de los salvados.

Mejor que en ninguna escena puramente histórica, mejor que en ningún discurso de carácter teológico, se refleja en este cua-

dro de visita familiar y de alabanza todo el destino de Israel, que se ha centrado en Isabel y Juan, toda la gracia y la verdad de Jesucristo que se expresa ya en María, la creyente (“Dichosa tú porque has creído”). El parentesco es el reflejo de la unión de sus caminos: Isabel exalta la grandeza de María, Juan prepara la venida de Jesús; todos realizan la misma obra de Dios y han venido a encontrarse en el comienzo de sus vidas. Pero, dentro del parentesco, existe una diferencia fundamental. Isabel y Juan se encuentran del lado de acá, en el campo de la espera de los hombres. María, en cambio, pertenece al plano de la fe que Dios hace fecunda; Jesús es la presencia decisiva de Dios entre los hombres; por eso, siendo humanos, inauguran la verdad del reino.

Isabel es el símbolo del antiguo testamento que ha cumplido plenamente su camino. Igual que las antiguas madres de su pueblo, se nos dice que es estéril y es anciana (Lc 1,6-7). Cerrada en sus poderes, la historia de los hombres se halla seca. Pero Dios ha intervenido y la fecunda, Dios hace posible que en el vientre de Isabel nazca la vida (Lc 1,24). Juan, el fruto de su fecundidad, será la meta de todos los posibles caminos de los hombres. La historia de los hombres es incapaz de transponer este lindero. Al final de sus posibilidades está Isabel que prorrumpie en alabanza ante María, está el Bautista que se alegra por el Cristo.

La obra de Dios en María ha trascendido todos los caminos de los hombres. Aunque impulsado por Dios, el nacimiento de Juan era algo humano (es hijo de Isabel y Zacarías). La concepción de Jesús es diferente; las posibilidades humanas se han revelado insuficientes; por eso actúa el Espíritu Santo y por eso lo que nace es el mismo “Hijo de Dios” (Lc 1,35). Eso significa que la historia de Dios se ha introducido en nuestra historia, transformándola internamente.

En este contexto se entiende la alabanza de Isabel: María es dichosa por haber creído (1,45), es decir, porque ha dejado que el Espíritu de Dios se adueñe de su vida y la fecunde. Es “bendita entre las mujeres” porque en ella la fecundidad de toda nuestra historia, reflejada en la maternidad de la mujer, queda asumida en la misma “fecundidad de Dios, que hace nacer al “Hijo”

en forma humana”. Todo concluye en la “bendición del fruto de su vientre”, es decir, en el misterio de una fe que se halla abierta hacia Jesús. Aquí termina todo el antiguo testamento; aquí comienza el mundo nuevo de la bendición de Dios, que se refleja en la respuesta de María: “Proclama mi alma la grandeza del Señor; se alegra mi espíritu en Dios, mi salvador”.

**“Proclama mi alma la grandeza del Señor”.
El canto de María**

1,46-56 (1,39-56).

Lucas sitúa el canto de María en el contexto de la visitación (1,39-56). Isabel, internamente llena del Espíritu, ha exaltado la grandeza de María declarándola “bendita” y portadora de la bendición definitiva que se concreta en el fruto de su vientre (Jesucristo) (1,42. Cfr 1,45). María ha respondido con palabras de sonido antiguo (cfr 1 Sam 2,1-10) y contenido absolutamente nuevo: “Proclama mi alma la grandeza del Señor”. Toda su grandeza es don de Dios y debe culminar gozosamente en canto de alabanza.

El canto de María testimonia la certeza de que llega el cambio decisivo de la historia de los hombres: Jesús es portador de aquella plenitud escatológica que el pueblo de Israel buscaba ansiosamente. Con palabras del antiguo testamento y en un contexto de piedad israelita, el canto que Lucas ha puesto en labios de María, expresa la certeza de que estamos ya en el culmen de la historia: Los caminos de los hombres han llegado hasta el final, todas sus leyes han sido ineficaces. Pues bien, es ahora cuando viene a mostrarse el verdadero camino de Dios entre los hombres.

Antes que nada, el canto de María es un testimonio de la manifestación destructora y transformante de Dios sobre la historia. Dios se hallaba velado tras el fondo de injusticia original de nuestro mundo, aparecía como apoyo y garantía de la fuerza

de los grandes (los soberbios, poderosos, ricos de la tierra). Ciertamente había una palabra de esperanza contenida en las promesas de Abraham y de su pueblo; pero el mundo en su conjunto estaba ciego, abandonado de Dios y sometido a los poderes de la tierra, que, de un modo o de otro, acaban divinizándose a sí mismos. Pues bien, sobre ese fondo de "injusticia" (que es la verdadera idolatría de los hombres) se ha venido a manifestar la verdadera intimidad de Dios, por medio de Jesús el Cristo: Dios se desvela como la fuerza de la santidad misericordiosa que "enaltece a los humildes, colma a los hambrientos" y demuestra que la seguridad de los grandes es totalmente vacía.

Resulta impresionante descubrir la hondura de contenido social de esta alabanza de María. La presencia de Dios sobre la tierra se traduce (o tiene que traducirse) en una transformación que cambia todos los fundamentos de la historia. La grandeza de los hombres que han buscado (y buscan) su provecho mientras sufren los humildes de la tierra se ha venido a mostrar antídívina, por mucho que vistan su poder con frases aparentemente religiosas. Dios se ha definido por Jesús como el amor que auxilia y enriquece a los pequeños. El intento de aplicación concreta de esta certeza radical del cristianismo, contenida en el canto de María, significaría la más profunda de todas las revoluciones sociales de la historia.

Pero este canto es algo más que una "proclama social" y nos descubre que solamente Dios es la riqueza verdadera; por eso, el que se encuentra lleno de sí mismo y de sus cosas, en realidad está vacío. Sólo abriéndose a la hondura de Dios y de su amor, al recibir la gracia del perdón y al extenderla hacia los otros, el hombre llega a convertirse verdaderamente en rico. El ejemplo máximo de esta riqueza es la figura de María.

Por eso, este canto es finalmente el himno de la gloria a María. Se le glorifica porque ha creído en Dios y ha permitido que Dios realice obras grandes por medio de ella. Por eso "la proclamarán bienaventurada todas las generaciones" (Lc 1,48). Aquí, en el principio del evangelio de Lucas, encontramos el principio del culto cristiano a María y la certeza de su valor y pervivencia. Por eso, como cristianos del siglo XX, apoyados en

toda la historia de la iglesia, seguimos cantando la grandeza de María, procurando hacer presente su mensaje, tal como ha sido formulado en nuestro texto por san Lucas.

El nacimiento de Juan Bautista

1,57-66 (1,57-66.80).

Como a mujer encinta a Isabel le ha llegado su hora. Dentro de la historia, el alumbramiento de una mujer constituye un hecho absolutamente normal, aunque resulte gozoso para la madre y los parientes. Nuestro caso presenta, sin embargo, un aspecto diferente. Los padres eran ancianos; la mujer, estéril; por eso, dentro de los límites humanos, era imposible una concepción y un nacimiento. Pero ante Dios no existen imposibles (Lc 1,37) y por eso los ancianos han podido recibir el don de un niño. Tal es el trasfondo ambiental de nuestro texto. Para entenderlo totalmente debemos tener en cuenta otro dato; lo que al autor del evangelio le interesa no es el detalle histórico de los padres ancianos o el hecho biológico de la esterilidad. Esos datos, que se encuentran de una forma ejemplar en la historia de Abraham y Sara, son signos que transmiten una certeza fundamental: la convicción de que Juan Bautista no ha sido simplemente el resultado de una casualidad biológica.

El texto presupone que en el nacimiento de Juan han intervenido dos factores: actúa, por un lado, la realidad biológica de los padres que se aman. Al mismo tiempo, influye de manera decisiva el poder de Dios que guía la historia de los hombres. La expresión o signo de ese poder es el milagro de la fecundidad de unos ancianos. Su resultado, el nacimiento de Juan, que, dentro de la línea de los profetas de Israel, prepara de una manera inmediata el camino de Jesús.

Sobre este fondo se entiende perfectamente la historia del nombre. Siguiendo la tradición de la familia y suponiendo que el niño les pertenece, los parientes quieren llamarle Zacarías. Los

padres, sin embargo, saben que —aún siendo de ellos— el niño es en el fondo un regalo de Dios y Dios le ha destinado a realizar su obra; por eso le imponen el nombre de Juan, como se lo ha indicado el ángel (1,13). En toda la historia bíblica (recuérdense los casos de Abraham o de Israel, de Pedro o de Boanerges) la imposición de un hombre por parte de Dios (o de Jesús) significa la elección y nombramiento para una función determinada. Desde su mismo nacimiento, llevando el nombre que Dios le ha señalado, Juan aparece como un elegido que debe realizar la misión que Dios le ha encomendado.

Ahora termina la mudez de Zacarías. La mudez era un signo de la verdad de las palabras del ángel que le anuncia el nacimiento de un niño (1,18-20); ante la presencia de Dios, la realidad humana ha de callar, terminan las objeciones, se acaban las resistencias. Como signo de la obra de Dios que al actuar pone en silencio las cosas de este mundo está la mudez de Zacarías. Una vez que se realiza esa obra de Dios, una vez que al niño se le pone (hay que ponerle) el nombre señalado viene de nuevo la palabra (1,62-64). La presencia de Dios no ha destruido la realidad humana de Zacarías, sino que la enriquece para que prorumpa en un canto de alabanza (1,64).

A manera de conclusión señalaremos unas aplicaciones prácticas: a) lo primero es el dejar que Dios fecunde nuestra vida a través de la aceptación de su palabra (el Cristo); b) ante la obra de Dios se requiere la mudez de un silencio que escucha unido a la voz de una alabanza que engrandece la obra de Dios; c) y en el final de todo está la exigencia de actualizar el ministerio del Bautista; Dios estaba con él, nos dice el texto (1,66); Dios estará con nosotros si es que preparamos como Juan los caminos de Jesús por medio de la conversión y el cumplimiento de la justicia.

“Bendito sea el Señor Dios de Israel”.
El canto de Zacarías

1,67-79.

El canto de Zacarías responde al mismo esquema del himno de María (Lc 1,46-55). En ambos casos se alaba a Dios porque revela su poder de una manera decisiva y porque surge para el hombre la verdad de una existencia nueva, liberada, santa y justa.

Todo el contenido del canto, sus palabras y su espera, se mantiene en el nivel del judaísmo. Por eso se alude al cumplimiento de las viejas profecías (la alianza y las promesas) y se sabe que la casa de David alcanza el reino verdadero (1,69-73). Pero todo el canto alude, al mismo tiempo, a la verdad del cristianismo: el hombre se libera finalmente del terror y los poderes enemigos; llega un mundo libre donde sólo existe santidad y la presencia de Dios entre los suyos. Por la tierra maldita del cansancio, del odio y la mentira pasa un soplo de esperanza; nace Juan, se anuncia el Cristo. Zacarías lo recoge y canta. El contenido de su canto constituye uno de los testimonios fundamentales de la unión entre la auténtica espera de Israel y la verdad del cristianismo; ambas concuerdan en la certeza radical de la liberación del hombre. Estos aspectos de esperanza de Israel y realidad cristiana constituyen la verdad fundamental del himno.

La esperanza de Israel se refleja aquí en sus diversas formas. Se alude al juramento o la promesa que Dios ha dirigido a Abraham en el principio (Gén 12; 15; 17); se recuerda el contenido del antiguo pacto en el que Dios se compromete a mantenerse unido con su pueblo para siempre; se cita el mensaje primordial de la palabra de los viejos profetas que anunciaban la plenitud del reino davídico. Todo el antiguo testamento (promesas, alianza, profetas) se ha centrado en una verdad fundamental, en la esperanza. La misma realidad de Dios se ha interpretado así a partir de la tensión del hombre hacia el futuro. Dios se ha definido como aquél que ha de venir a liberar (plenificar) la vida de los hombres.

Como respuesta a esa abertura ha proclamado el canto la segunda gran verdad de su mensaje: Dios ha visitado (está visitando) por Jesús al pueblo de tal forma que se cumple la esperanza antigua. Esa certeza se precisa en formas de antigua tradición israelita: instauración del reino de David (1,69), libertad respecto de los enemigos (1,71.74), posibilidad de una auténtica adoración cultural en el servicio del templo (1,73). Todo eso parece situarnos sobre el plano de las ilusiones políticas del pueblo de Israel. Sobre ese plano se eleva, sin embargo, la confianza en una liberación definitiva (1,68.77) que se expresa en forma de perdón de los pecados, irradiación de la misericordia y de la luz de Dios sobre la tierra, don de una paz que no se acaba (1,77-79).

En ese paso del antiguo al nuevo testamento, en ese cumplimiento de las viejas esperanzas, intervienen dos personajes: el niño (Juan) que es profeta del Altísimo y prepara la llegada del Señor (1,76) y aquella estrella que desciende de lo alto y que ilumina todos los caminos de los hombres (Cristo) (1,78). En el fondo, como origen de las promesas y autor del cumplimiento, se halla el Dios de la esperanza del antiguo testamento que es ahora el Dios de la verdad de los cristianos. A él ha dirigido Zacarías las palabras de su canto.

Como conclusión señalaremos: a) el canto de Zacarías constituye un testimonio de la profunda unidad de la historia de la salvación (promesas y cumplimiento); b) la exigencia social de las promesas de Israel (justicia, paz, victoria sobre las fuerzas opresoras) está asumida en la verdad del cumplimiento cristiano (perdón, misericordia, luz del Cristo); c) En este "cumplimiento de los tiempos", atestiguado por Juan, es central la revelación de Dios en Jesucristo, "el sol o estrella que nace de lo alto".

El evangelio del nacimiento de Jesús

2,1-14.

El evangelio, en su sentido original de "buena nueva de la salvación", se condensa en la certeza de que Dios se ha hecho pre-

sente a través de la pascua de Jesús, ofreciéndonos por ella la posibilidad de una nueva existencia. Por eso, los autores más antiguos del nuevo testamento (Marcos, Pablo) no han creído necesario referirse al nacimiento humano de Jesús; les basta con saber que Dios actúa por medio de su vida y de su pascua. Lo que llamaríamos el mensaje de la navidad no es para ellos el hecho de Belén, la adoración de los pastores o la meditación piadosa de la pequeñez de Dios que se hace niño; navidad es el misterio impresionante de un Dios que se hace humano a lo largo del misterio de Jesús crucificado. Tal es el fundamento del mismo evangelio de san Juan.

Sin negar esa postura (Marcos, Juan o Pablo) el evangelio de Lucas ha querido centrar sobre la cuna de Jesús todo el misterio salvador de los cristianos. No ha inventado de esta forma una verdad distinta; se limita a presentar de un modo nuevo el centro del mensaje de la Iglesia: por medio de Jesús Dios se ha hecho presente entre los hombres. Esto significa que estudiando nuestro texto no debemos fijarnos en la letra de una historia marginal, sino en la hondura permanente del mensaje.

Para hablar del nacimiento, Lucas nos conduce hacia Belén, ciudad de las promesas de Israel. Como miembro de un estado profano de este mundo, el niño nace bajo el mando de César Augusto. Como descendiente de David y expresión de la esperanza y las promesas del antiguo testamento viene al mundo en Belén. La historia política de Roma (mandato del empadronamiento) contribuye al cumplimiento de las viejas esperanzas. Sin embargo, el niño nace abandonado y solo, separado de los grandes caminos de la historia de la tierra, en un pesebre.

La verdad más profunda del nacimiento de Jesús no ha podido desvelarse partiendo de ninguna palabra de la tierra. Por eso el ángel de la fuerza y la presencia de Dios entre los hombres rompe el amplio silencio de los cielos y proclama en su mensaje el auténtico evangelio (la verdad de un mundo nuevo): "Os ha nacido un Salvador" (2,11). Es un mensaje dirigido expresamente "a vosotros", los pastores más perdidos de la tierra, los que viven alejados y no tienen un cobijo en las ciudades de los hombres, los que no se ocupan de las cosas de la ley (ceremonial)

judía y son, por tanto, unos manchados. A ellos y a todos los pequeños de la tierra se dirige la verdad salvadora de un mensaje cuyo mismo signo ha roto los esquemas de grandeza de los hombres: “le encontraréis acostado en un pesebre” (1,12).

Las palabras del mensaje celestial (“Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor”) están calcadas sobre el anuncio gozoso del nacimiento de los emperadores, nacimiento que se interpretaba como manifestación (epifanía) de Dios entre los hombres. La Iglesia ha confesado que toda la verdad, la fuerza y el poder de lo divino se ha venido a hacer presente a través de la persona (de la vida humana) de Jesús. Por eso, Lucas ha podido anunciar su nacimiento como la venida o manifestación de Dios entre los hombres.

En el fondo, estas palabras del ángel (1,10-11) constituyen el único evangelio del nacimiento de Jesús del nuevo testamento. Son las únicas que anuncian ese nacimiento como la revelación del “Soter” (salvador) que en términos de experiencia israelita se llama el Mesías y dentro del culto eclesial de las comunidades de cultura griega se conoce como el Kyrios (el Señor).

La realidad de Jesús —obra y misterio— se formula así a partir de la experiencia del nacimiento del salvador divino en medio de los hombres. Culmina el antiguo testamento, porque nace el Mesías en la ciudad de David y el contenido de la obra de Jesús se expresa como un “hoy” de salvación para los hombres. Por eso, el coro de los ángeles que forman el plano de alabanza eterna del ser de lo divino puede entonar el canto definitivo de la gloria en que se unen los cielos y la tierra: “Gloria a Dios...” (2,14).

La alabanza de los pastores por el niño

2,15-20 (2,15b-19).

El punto de partida del relato se encuentra en el anuncio que el ángel del Señor ha dirigido a los pastores (2,10-11): sus pala-

bras testimonian un auténtico evangelio (“Os ha nacido el Salvador” 2,10) y ofrecen a la vez un signo (“un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre” 2,11). Esa revelación exige una respuesta doble: compulsar la señal que Dios ofrece y aceptar la voz de su evangelio.

¿Quiénes son estos pastores a los que el ángel del Señor ha dirigido su mensaje? Siguiendo una tradición antigua se les identifica con los pobres de la tierra, los que viven alejados de los pueblos y no pueden cumplir reglamentos de la ley ceremonial de los judíos. Todas estas notas parecen ser auténticas. Sin embargo, no podemos olvidar que nos hallamos en Belén, ciudad del rey David, que fue pastor, llamado por Dios de entre el rebaño; tampoco olvidemos a Abraham y los patriarcas, que, siendo pastores, escucharon la llamada de Dios y recibieron su visita. En otros pueblos del oriente antiguo se han contado historias más o menos semejantes. Por todo eso pensamos que los pastores del relato no son simplemente los pobres y alejados, sino también aquéllos que están prontos a escuchar la voz de Dios y a fundar su nuevo pueblo entre los hombres.

Sea cual fuere su sentido definitivo, lo cierto es que los pastores aceptan la palabra del ángel, se dirigen a observar el signo y encuentran al niño acostado en el pesebre. Hasta aquí todo parece más o menos lógico. Lo verdaderamente extraño es que el signo les convenza, que hagan suyo el evangelio —creyendo que ha nacido el Salvador— y alaban a Dios por todo ello.

Nosotros, lo mismo que los pastores, nos movemos aquí en el plano de la paradoja fundamental del cristianismo: vemos por un lado a un niño, envuelto en los pañales, indefenso, sencillamente un hombre; o vemos si se quiere a un pretendido profeta del Señor que muere ajusticiado. Tal ha sido el signo, el de Belén o el del Calvario. Pues bien, sobre ese signo se descubre la palabra de la epifanía radical de Dios que anuncia: Os ha nacido (ahí lo tenéis) el salvador, el Mesías de la esperanza de Israel, el Señor de todo el cosmos. Ante esa paradoja, los pastores han respondido como creyentes; en ellos, que eran quizá los más pequeños de la tierra, ha comenzado a brillar como en Abraham, la nueva luz de la verdad de Dios para los hombres. Ante

esa paradoja se nos pide también a nosotros el valor de una respuesta.

Como detalle debemos añadir que en realidad no existe adoración de los pastores (en contra de la adoración de los magos de Mt 2,11). Su gesto se refleja en estos rasgos: a) encuentran al niño y le aceptan como signo de Dios; b) confían en la palabra del ángel, creyendo en su evangelio (nacimiento de un salvador); c) glorifican a Dios. La historia ha comenzado en Dios, que les ha puesto en camino hacia el niño del pesebre; desde el niño, aceptando el evangelio, todo vuelve a conducirles hacia Dios, a quien alaban por su obra salvadora.

Ante el relato de los pastores, el texto de Lucas nos ofrece dos respuestas. Están a un lado los curiosos, que se admiran por lo extraño del suceso. Está en el otro la figura de María, que conserva todas estas cosas, las medita en su interior y reconoce (va reconociendo) la presencia de Dios en el enigma de su hijo envuelto entre pañales, recostado en un pesebre. También nosotros nos hemos situado ante el relato: ¿Cómo los pastores y María? ¿Simplemente como curiosos?

Le pusieron por nombre Jesús

2,16-21 (2,15b-19).

La primera parte del texto (versos 16-20) constituye una especie de preámbulo de nuestro tema, contenido en el verso 21. Para comentar aquellos versos deberíamos repetir lo que hemos dicho tratando de 2,15-20 (la alabanza de los pastores por el niño). Para no ser reiterativos nos limitaremos a presentar la novedad del verso 21 (circuncisión y nombre de Jesús).

La circuncisión nos introduce en el centro de la experiencia cultural israelita. Como ceremonia de iniciación sexual o de limpieza ritual, la circuncisión era conocida en muchos pueblos del oriente antiguo. Con el tiempo, y sobre todo a través del contacto con aquéllos que no la practicaban, la circuncisión se vino a

convertir en signo primordial de la pertenencia a la comunidad sagrada de Israel y en garantía del cumplimiento de las promesas divinas (cfr Gén 17) y se practicaba al octavo día del nacimiento.

Para Lucas, el hecho de que Jesús fue circuncidado constituye una expresión de su pertenencia al pueblo de Israel y es signo del ambiente de piedad en que se mueve su familia. Ciertamente, Lucas sabe muy bien que Jesús ha nacido de la fuerza del Espíritu y desborda todos los caminos de la historia de los hombres; pero, a la vez, nos muestra que procede de la espera y la piedad del pueblo israelita. Por eso le han tenido que circuncidar el día octavo.

Si se nos permite expresar esta misma experiencia en un campo de visión paulino, tendremos que acudir a las palabras de Gál 4,4: “Nacido de mujer, nacido bajo la ley”. Como “nacido de mujer”, Jesús proviene de la historia de los hombres. Como “nacido bajo la ley”, se ha introducido en una humanidad que está cruzada por la fuerza del pecado y la promesa. Porque surge sobre un mundo nuevo (“para rescatar a los que estábamos bajo la ley”, Gál 4,5). Pero ésta sería, repetimos, una forma de expresión de Pablo. En Lucas, la experiencia de la circuncisión de Jesús es más sencilla: porque ha surgido de Israel ha comenzado siendo auténtico judío, Jesús ha tenido que ser circuncidado al octavo día como todos los niños de su pueblo.

El texto de Lucas sigue: “Le pusieron por nombre Jesús, como le había llamado el ángel antes de su concepción”. La referencia a la palabra del ángel alude a 1,31: “Concebirás un hijo y le pondrás por nombre Jesús”. Sobre ese tema surgen dos preguntas: a) el sentido general de la imposición de un nombre y b) el significado concreto de Jesús.

Impone un nombre el padre o aquél que tiene autoridad sobre el nacido. Ya se sabe que en el antiguo testamento y en el pueblo de Israel el nombre se halla internamente unido a la persona: indica su función y significa su destino. Por eso, cuando Dios escoge de manera especial una persona, asignándole una misión determinada, le impone directamente un nombre, como en el caso de Abraham (Gén 17,5) o de Isaac (Gén 17,19). La importancia de

un nombre sagrado se vislumbra también por el hecho de que la revelación de Dios, en el principio del Exodo, se identifica con la manifestación de su nombre de Yahveh (Ex 3,13-15).

Dentro de este campo de experiencia, la imposición del nombre significa que Dios mismo ha escogido a Jesús y le ha determinado para realizar una obra importante dentro de su pueblo. Eso es lo que a Lucas le interesa. Mateo, como auténtico judío, ha tenido que dar un paso adelante; no le basta con saber que ha sido Dios el que concede nombre al niño. Necesita saber el sentido del nombre y por eso lo aclara: Jesús significa "Dios salva"; por eso, la imposición del nombre convierte a Jesús en "salvador de los pecados de su pueblo" (Mt 1,21). Ciertamente, Lucas está de acuerdo con Mateo en la visión de Jesús como salvador (cfr Lc 2,10), pero como gentil de origen no ha necesitado introducir esta experiencia en la colación del nombre, cuyo significado hebreo quizá desconoce.

Presentación de Jesús en el templo

2,22-40 (2,22-35/2,27-35/2,33-35/2,36-40).

El evangelio de la infancia de san Lucas (cap 1-2) comenzaba con la escena del anciano Zacarías en el templo (1,5-22). Desde el templo, lugar de la presencia de Dios en medio de los suyos, se ha escuchado la palabra que dirige la historia hacia su meta (anunciación de Juan). Hacia el templo, lugar de plenitud del pueblo de Israel, se ha dirigido la historia de la infancia. De la infancia de Jesús en ese templo trata nuestro texto (2,22-38). Sus elementos fundamentales son los siguientes: a) Presentación (2,22-24); b) revelación de Simeón (2,25-35); c) testimonio de Ana (2,36-38) y d) vuelta a Nazaret (2,39-40).

En el fondo de la escena de la presentación (2,22-24) está la vieja ley judía según la cual todo primogénito es sagrado y, por lo tanto, ha de entregarse a Dios o ser sacrificado. Como el sacrificio humano estaba prohibido, la ley obligaba a realizar un

cambio de manera que, en lugar del niño, se ofreciera un animal puro (cordero, palomas) (cfr Ex 13 y Lev 12). Parece probable que al redactar la escena Lucas esté pensando que Jesús, primogénito de María, es primogénito de Dios. Por eso, junto a la sustitución del sacrificio (se ofrecen dos palomas) se resalta el hecho de que Jesús ha sido "presentado al Señor", es decir, ofrecido solemnemente al Padre. El sentido de esta ofrenda se comprenderá solamente a la luz de la escena del calvario, donde Jesús ya no podrá ser sustituido y morirá como el auténtico primogénito que se entrega al Padre para salvación de los hombres. Unido a todo esto Lucas ha citado sin entenderlo un dato de la vieja ley judía: la purificación de la mujer que ha dado a luz (cfr Lev 12). Para Israel, la mujer que daba a luz quedaba manchada y por eso tenía que realizar un rito de purificación antes de incorporarse a la vida externa de su pueblo. De esta concepción, de la que extrañamente han quedado vestigios en nuestro pueblo hasta tiempos muy recientes, parece que Lucas no ha tenido ya una idea clara; por eso en el texto original ha escrito "cuando llegó el tiempo de la purificación de ellos", refiriéndose también a José y a Jesús. La tradición litúrgica ha corregido el texto original de Lucas, refiriéndose sólo a la purificación de María, ajustándose de esa manera a la vieja ley judía.

El centro de nuestro pasaje lo constituye la revelación de Simeón (2,25-35). Jesús ha sido ofrecido al Padre; el Padre responde enviando la fuerza de su Espíritu al anciano Simeón, que profetiza (2,29-32.34-35). En sus palabras se descubre que el antiguo Israel de la esperanza puede descansar tranquilo; su historia (representada en Simeón) no acaba en vano: ha visto al salvador y sabe que su meta es ahora el triunfo de la vida. En esa vida encuentran su sentido todos los que esperan porque Jesús no es sólo gloria del pueblo israelita, es el principio de luz y salvación para las gentes.

Tomadas en sí mismas, las palabras del himno del anciano (2, 29-32) son hermosas, sentimentalmente emotivas. Sin embargo, miradas en su hondura, son reflejo de un dolor y de una lucha. Por eso culminan en el destino de sufrimiento de María (2,34-35). Desde el principio de su actividad, María aparece

como signo de la Iglesia, que llevando en sí toda la gracia salvadora de Jesús se ha convertido en señal de división y enfrentamiento. La subida de Jesús al templo ha comenzado con un signo de sacrificio (2,22-24); con signo de sacrificio continúan las palabras reveladoras de Simeón. Desde este comienzo de Jesús como signo de contradicción para Israel (u origen de dolor para María) se abre un arco de vida y experiencia que culminará sobre el Calvario y se extenderá después hacia la Iglesia. Todo el que escucha las palabras de consuelo en que Jesús se muestra como luz y como gloria (2,29-32) tiene que seguir hacia adelante y aceptarle en el camino de dureza, decisión y muerte; en ese caminar no irá jamás en solitario, le acompaña la fe y el sufrimiento de María.

Con las palabras de alabanza de Ana, que presenta a Jesús como redentor de Jerusalén (2,36-38) y con la anotación de que crecía en Nazaret lleno de gracia (2,39-40) se ha cerrado nuestro texto.

Jesús se ocupa de las cosas de su Padre

2,41-52 (2,41-51a).

En esta escena, a la que ordinariamente se alude hablando del "niño perdido y hallado en el templo", Lucas ha querido mostrarnos que Jesús proviene de Dios y debe ocuparse fundamentalmente de las cosas de su Padre. Su sabiduría no procede de los maestros de la tierra; su mensaje no es efecto del pensar del mundo. Para mostrar esa verdad se cuenta que, siendo un niño de 12 años, Jesús se ha desligado de sus padres (2,43), asentándose en el templo de Jerusalén, donde dialoga con los doctores de su pueblo (2,46) y habita en la casa de Dios, su Padre verdadero (2,49).

Desde un plano sentimental el texto de Lucas ofrece la posibilidad de una lectura romántica de la escena: la peregrinación a Jerusalén, la búsqueda angustiada de los padres, la discusión con

los doctores, la respuesta de Jesús... todo parece perfectamente ajustado en esta forma de entender el texto. Sin negar la validez de esta lectura, pensamos que el relato ofrece una verdad más honda. De ella nos ocupamos en las reflexiones que siguen.

Aunque la madre es la que toma la palabra (2,49), José y María aparecen simplemente como padres (2,43.48), sin que se aluda expresamente al tema de la concepción virginal. Como padres, muestran cuidado por el niño y le buscan angustiados. Sin embargo, Jesús les trasciende; debe ocuparse de las cosas de su Padre (2,49) y ellos no le entienden (2,50). Entre Jesús y María (o sus padres) se ha producido una ruptura que ha sido también atestiguada por los otros evangelios (cfr Mc 3,20-21.31-35; Jn 2,4). El sentido fundamental de esa escisión es cristológico: la presencia de Dios en Jesús desborda todas las posibilidades de comprensión de los hombres; por eso, en un momento determinado, María (los padres de Jesús) ha tenido que sentirse desbordada: el Hijo les trasciende, el hijo se les vuelve incomprensible; tiene un Padre que le llama y ellos (ella) no son dueños del destino de su vida. Debemos añadir que una ruptura semejante se produce en casi todas las familias de la tierra: llega un día en que los hijos dejan de ser la continuación de sus padres y buscan su propio camino en la vida (su ideal, o su "Padre"). Sólo si los padres asumen esta ruptura y aceptan la lejanía e independencia de sus hijos podrán volver a encontrarlos, como sabemos que María ha reencontrado a Jesús (cfr He 1,14).

Lo que desde un punto de vista se interpreta como pérdida adquiere en otro contexto el valor de un auténtico descubrimiento. Es lo que sucede a Jesús: ha encontrado a su Padre en la tradición de la doctrina de su pueblo y por eso dialoga con los doctores; le ha encontrado en el ambiente sagrado del antiguo templo y por eso permanece allí como en su casa. El viejo misterio de la Biblia, que nos dice que un hombre maduro deja al padre y a la madre y viene a unirse con la esposa que ha elegido (Gén 2,24) se realiza en Jesús de una manera diferente: si abandona la seguridad del hogar paterno es para cumplir la voluntad del Padre, es decir, para ocuparse de las cosas de Dios.

Evidentemente, la escena constituye una especie de “parábola” que indica el contenido de toda la existencia de Jesús. Para mostrar mejor los contrastes se le presenta como un niño, pero en realidad se alude aquí a su vida entera: naciendo en una familia de este mundo, Jesús la trasciende, porque proviene al mismo tiempo de la hondura del misterio de Dios. Creciendo en la familia (vuelve con sus padres) (cfr 2,52) Jesús ofrece siempre un rasgo extraño: esconde un misterio de unión con el Padre, tiene un mensaje especial que le hace ser más que simplemente humano. María, su familia, ha debido sentirlo. Es probable que, como Lucas lo ha presentado, no haya sido fácil convivir con el Jesús que va creciendo (cfr Lc 2,35).

Juan y su bautismo de conversión

3,1-6 (3,3-17).

Entre los datos más seguros de la vida de Jesús se cuenta el hecho de haber sido bautizado por Juan, predicador de penitencia que, empalmando con los viejos profetas y enraizando en la tradición apocalíptica judía, despertaba la inquietud y el entusiasmo mesiánico en el pueblo.

Flavio Josefo, en su libro sobre las *Antigüedades judías*, se refiere a Juan y le presenta como un hombre de bien que invitaba a los judíos a ser buenos entre sí y piadosos respecto de su Dios. Su gesto distintivo era el bautismo, que consistía en una purificación del cuerpo, después de que el alma había sido purificada previamente por el cumplimiento de las virtudes. Su palabra atrajo la atención de muchos, de tal modo que Herodes, temiendo un levantamiento, le apresó y ajustició en Maqueronte.

Ese testimonio de Josefo reproduce con exactitud el éxito de la actividad del Bautista y la causa de su muerte, pero desfigura intencionadamente el carácter de su mensaje, presentándole ante los romanos como un predicador moralista inofensivo. La tradición evangélica parece mucho más fidedigna al precisar que

Juan no expone una moral más o menos estoica, sino que anuncia el juicio de Dios sobre los hombres (Israel y el mundo).

Parece que Juan hablaba de la venida inminente de Dios: Ya no hay tiempo de escaparse, nadie puede acogerse a privilegios más o menos heredados. Es preciso que todos se conviertan y reciban el bautismo como signo del perdón de los pecados. Sólo quien actúe de esa forma podrá hallarse libre de la ira (del castigo) que se acerca.

La tradición evangélica es unánime al empalmar la obra de Jesús con el mensaje y la actividad del Bautista. Así lo ha iniciado de una forma clásica el evangelio de san Marcos, cuando afirma que el comienzo del evangelio de Jesús es Juan Bautista (Mc 1,1-4). Así lo ha precisado Lucas cuando sitúa el gran viraje de la historia de los hombres en la venida de la palabra de Dios sobre el Bautista; por eso se ha sentido obligado a “datar” cuidadosamente ese momento.

La primera datación es de carácter profano: “El año 25 de Tiberio César...” El mensaje del Bautista significa el punto de partida de la obra de Jesús, constituye un fenómeno constatable y preciso dentro de los anales de la historia (3,1-2). El evangelio de Jesús no nace como secta secreta ni escondida; surge sobre el campo abierto de los hechos de la tierra.

Una vez que ha dicho eso, Lucas —con la tradición cristiana anterior— se siente obligado a situar al Bautista dentro de las coordenadas teológicas de Israel, es decir, sobre el campo de esperanza del antiguo testamento. Juan es la realidad de aquella vieja voz que proclamaba: “Preparad en el desierto el camino del Señor...” (Is 40,3-5). En el texto original del segundo Isaías, esa voz provenía del mismo Dios y aseguraba que el desierto de lejanía que separaba a los israelitas de su tierra se convertiría en un camino de libertad y de esperanza. Para la tradición cristiana esa voz se ha individualizado: es Juan, que en el desierto (3,4) o desde el desierto (3,2-3) proclama un bautismo de penitencia preparando los caminos de Dios, que son ahora los caminos de Jesús.

Como conclusiones podemos señalar: a) para llegar a Jesús hay que pasar por un periodo de purificación representado por

el Bautista. b) Preparar a los hombres para recibir a Jesús, exigiendo una conversión radical y un cambio de conducta, me parece totalmente necesario en nuestro tiempo. Por eso, si no actualizamos la figura del Bautista, será difícil que podamos comprender y recibir al Cristo. c) Este menester de Juan se debe realizar en nuestro tiempo de tal manera que se pueda rehacer el viejo sincronismo de san Lucas. Precisamente ahora es cuando debe venir la palabra de Dios sobre la tierra.

El mensaje de Juan Bautista

3,7-14 (3,3-17).

Sabemos por Lc 3,3 que, enriquecido por la fuerza de Dios que es su palabra, Juan ha proclamado un bautismo de penitencia dirigido al perdón de los pecados. Había en aquel tiempo diferentes formas de bautismos: las purificaciones rituales de los judíos, las inmersiones en agua de los miembros de Qumran, el baño de los prosélitos... Pero el gesto de Juan ha ofrecido ante los ojos de su pueblo un rasgo absolutamente nuevo, de tal forma que las gentes han comenzado a llamarle "el bautizador" (el Bautista, Baptistés) y con este nombre ha quedado en la tradición de los cristianos.

El bautismo de Juan estaba internamente unido a la exigencia de un cambio muy profundo: sitúa a los hombres ante el juicio de Dios, que exige una renovación definitiva. Todo su mensaje se condensa en la vieja voz de los profetas que clamaban: ¡Preparaos!; preparad vuestros caminos, porque Dios se acerca y todos han de ver, han de sentir su fuerza destructora y salvadora (cfr Lc 3,4-6). Desde aquí se entiende la palabra del Bautista, que ha sido transmitida por la iglesia y elaborada por Lucas en nuestro texto.

El mensaje de Juan se ha creado en una sola verdad fundamental: el juicio de Yahveh, que viene sobre todas las acciones de los hombres. Se trata de un juicio que trasciende los ideales

políticos de los celotas de siempre, que congregan a los hombres a la guerra santa; un juicio que desborda todos los ritualismos fariseos y toda la pureza legal de los que entonces y hoy día se mantienen segregados (como en Qumran) o basan su grandeza en asistir a un templo. A todos llama Juan de igual manera y les invita: ¡Convertios! (3,8). Ya no existe diferencia racial o religiosa; es simplemente el hombre el que se encuentra delante de la voz de Dios que le convoca al juicio.

La superación de los particularismos judíos constituye una de las notas distintivas del mensaje de Juan. Ante la ira que se acerca y ante el hacha que desciende amenazante sobre el árbol de la vida de los hombres (3,7-8) desaparecen los antiguos privilegios. Nada vale ser judío, ni apelar a viejas filiaciones de Abraham o los patriarcas. La llamada que desciende para todos es la misma: ¡Demostrad la conversión en obras! (cfr 3,8).

La conversión, posible y necesaria para todos, se traduce en el servicio dirigido a los hermanos, compartiendo con ellos la comida y el vestido. De repente se descubre que nadie tiene cosas para sí mismo. Nadie se puede llamar dueño verdadero de sus bienes. Convertirse significa poner lo que yo soy y lo que tengo al servicio de los otros.

Esa actitud se puede actualizar entre aquellos mismos hombres que parecen servidores de un estado o situación injusta (3,12-14). Publicanos y soldados de ocupación eran para Israel la expresión más viviente de la injusticia de la tierra: representan la dictadura del dinero inmoral o del poder tirano. Pues bien, Juan extiende la llamada a la conversión, siempre que no abusen de su ley, su situación, su fuerza (3,12-14), siempre que compartan lo que tienen y con los pobres (3,11).

Esta llamada está en el centro del mensaje del Bautista. Ciertamente, en ella no se pide un cambio social planificado (revoluciones modernas); sin embargo, su exigencia está más cerca de una revolución que de una especie de emoción sentimental inoperante. Es necesario que la vida ya no sea simple intento de dominio sobre el mundo o las personas; la vida ha de mostrarse en forma de servicio y de justicia para el otro.

La conversión moral de Juan y la gracia salvadora de Jesús

3,10-18 (3,3-17).

El texto que comentamos se estructura en torno a dos centros principales: a) por un lado se halla la figura de Juan, que retomando las palabras del antiguo testamento anuncia el juicio que se acerca e interpela a todos exigiendo un cambio de conducta; b) por el otro, se muestra el poder de Dios que viene como fuerza transformante, como juicio de Espíritu y de fuego para el hombre.

Del mensaje de Juan, hemos hablado en el comentario a 3,7-14. Sus notas fundamentales eran las siguientes: a) la conversión es necesaria para todos (aun para los fariseos); b) es posible para todos (aun para los publicanos y soldados); c) implica un vivir para los otros (justicia interhumana). Como signo distintivo de ese mensaje, Juan administraba a los hombres un bautismo. Sobre el sentido de su gesto, situado en el plano de la espera apocalíptica de Dios, nos habla 3,16: "Yo bautizo con agua, pero viene el que puede más que yo... él os bautizará con Espíritu Santo y fuego".

Originalmente, ese que "puede más que yo" no se refiere a ningún tipo de mesías de este mundo, sino a Dios, que en el final del tiempo triunfará sobre lo malo y mostrará la salvación para los justos (juicio). Dios no se interpreta como el ser supremo, aséptico e inmóvil, de la tradición ontológica del occidente cristiano. Siendo trascendente, el Dios de la apocalíptica judía que se encuentra en el fondo del mensaje del Bautista, ofrece rasgos muy cercanos: es la fuerza que derrota el mal, el poder que sustenta la existencia de los hombres. Por eso, la tradición cristiana, allí donde Juan habla de Dios y de su juicio, ha podido situar la figura de Jesús y de su obra entre los hombres.

En este contexto, cuando Juan afirma "Yo os bautizo en agua..." (3,16) está simbolizando toda la preparación del hombre que se dispone para la llegada de su Dios. Y cuando añade "viene el que puede más que yo..." se refiere de hecho (dentro de la tradición cristiana) a la revelación de Dios en Jesucristo.

Dios viene en Jesús con toda la fuerza de su juicio: bautiza con fuego y destruye la paja inútil de los hombres injustos con una hoguera inextinguible. Pero, a la vez, se acerca hasta nosotros con la fuerza transformante del perdón y de la gracia: "bautiza en el Espíritu" (2,16-17).

Teniendo en cuenta todo esto debemos distinguir los dos momentos de la conversión cristiana. El primero nos prepara a la venida de Jesús y tiene en Juan su prototipo: es necesario que se cumpla la justicia, aunque se corra el riesgo de la cárcel (Lc 3,19-20). El segundo se contiene en la palabra de Jesús, que nos ofrece la presencia transformante de su gracia.

Utilizando un lenguaje más moderno, se pudiera precisar: la revolución social no es por sí misma el contenido del reino de Jesús: es todavía antiguo testamento (Juan Bautista). El reino de Jesús es más interno (en el amor), es más profundo (como gracia de Dios en nuestra vida). Pero sin esa revolución, sin la justicia que nos lleva hacia la igualdad y sin la ayuda a los pequeños es utópico pensar que entenderemos algún día la palabra (y el bautismo en el Espíritu) del Cristo. Por eso, lo que hoy llamamos de ordinario *teología de la liberación* se puede identificar en gran medida con la exigencia precristiana del Bautista. La palabra del reino de Jesús (su Espíritu y su amor) no ha destruido la exigencia de renovación y de justicia de los viejos profetas de Israel, sino que la ha llevado a su más hondo cumplimiento.

El bautismo de Jesús y la epifanía del Espíritu Santo

3,15-16.21-22 (3,3-17).

El texto que comentamos está formado por dos relatos diferentes: a) el primero (3,15-16) precisa la diferencia que existe entre el bautismo de Juan (con agua) y el de Cristo (en el Espíritu). b) El segundo (3,21-22) desvela toda la profundidad del bautismo de Jesús tal como se vive dentro de la iglesia.

El bautismo de Juan se mueve en la línea de los ritos de purifi-

cación del judaísmo de aquel tiempo: invita a los hombres a la renovación total de su existencia y les mantiene en la esperanza del juicio, representado en la irrupción recreadora del Espíritu. La iglesia sabe que la verdad de esa esperanza se ha cumplido ya en Jesús: por eso bautiza a los hombres con Espíritu Santo y con fuego, es decir, les introduce en ámbito del juicio destructor (fuego) y transformante (Espíritu).

Toda la realidad del bautismo que Jesús ofrece a los hombres se encuentra contenida de un modo ejemplar y supremo en su propio bautismo. La antigua tradición refiere que Jesús recibió el bautismo que impartía Juan (cfr Mc 1,9) y añade que en este momento se vino a desvelar su cometido de enviado apocalíptico de Dios: el cielo se abrió, vino el Espíritu y Dios le proclamó su siervo, hijo o enviado (cfr Mc 1,10-11). El evangelio de Lucas (3,21-22) remodela el sentido de esos datos. Ya no le importa Juan y puede prescindir de su figura. La abertura del cielo no es signo del final del tiempo, sino un medio necesario para que el Espíritu descienda. Todo se ha centrado en ese Espíritu y en la voz del cielo (Padre) que proclama a Jesús como su hijo. Aquí se centra la base y el sentido del bautismo de la iglesia.

El bautismo constituye antes que nada una revelación o epifanía de Dios en Jesucristo. Jesús se manifiesta desde entonces como el "Hijo". Esto no quiere decir que antes no lo fuera; simplemente afirma que en el fondo de la vida de Jesús hay un misterio que sólo se comprende a través de Dios y de su Espíritu.

Dios es desde ahora aquel que se ha venido a manifestar en Jesús como su "hijo". Dios adopta a Jesús, como adoptaba a los reyes de Israel en el momento de su coronación, constituyéndolos representantes suyos ante el mundo. Los reyes recibían su función al ser ungidos con aceite. Jesús, al recibir toda la fuerza de Dios, que es el Espíritu; por eso se le llama ungido (mesías).

Pero Jesús no es un ungido más entre los otros. Jesús ha recibido toda la presencia del Espíritu y, por eso, es de verdad "el Hijo", es decir, aquél a quien Dios escoge de una forma definitiva, aquél en quien Dios se ha hecho presente de manera insuperable. Por eso, Jesús no es simplemente un hijo de los hombres al que Dios por su bondad acoge y ama. Jesús proviene desde el

fondo del misterio de Dios como su "Hijo": su expresión y su presencia, su enviado.

El misterio de Jesús implica según eso dos vertientes: a) por un lado es el Mesías (el ungido), porque tiene la fuerza del Espíritu y realiza su obra entre los hombres (les introduce en la urgencia escatológica del juicio); b) por otro es Hijo, porque se halla cerca de su Padre, ha recibido su palabra creadora (tú eres mi Hijo) y le hace presente sobre el mundo.

De todo esto debemos sacar dos conclusiones: a) la primera pertenece al campo de la fe: somos cristianos los que en el fondo de Jesús descubrimos el amor del Padre que le envía y la fuerza del Espíritu que actúa por medio de su obra; b) la segunda nos introduce en la práctica: aceptar el bautismo de Jesús (3,16) significa recibir su "Espíritu" (de gracia y exigencia) como la verdad definitiva, el juicio de Dios sobre la historia. Y no olvidemos que a esto se llega a través del bautismo de conversión que Juan ha proclamado un día en medio de su pueblo.

La tentación de Jesús y las tentaciones de la iglesia

4,1-13.

Los tres primeros capítulos de san Lucas constituyen como una especie de introducción general que presenta los actores del evangelio, especialmente Jesús. Sin embargo, entre Dios y el hombre queda todavía un personaje que juega un papel preponderante. Su nombre propio es "tentador" o diablo. De su intención y sus funciones habla este pasaje.

Las tentaciones de Jesús no constituyen un hecho que se ha dado simplemente en el comienzo de su vida, aunque a primera vista nos pudiera parecer que el texto así lo indica (cfr 4,1-2.13). Situadas todavía en el prólogo, que terminará precisamente en 4,13, las tentaciones reflejan una nota que resuena en todo el evangelio: viniendo de Dios, y siendo un hombre de la tierra, Jesús ha tenido que enfrentarse con la fuerza amenazante del mal al que derrota.

Debemos recordar que el tentador de este relato no es un simple demonio de los muchos que de acuerdo a la manera de pensar de aquellos tiempos invadían la existencia de los hombres. Aquí se alude al diablo (o a Satán), el jefe de todos los espíritus perversos que se ha revelado contra Dios, ha roto su armonía sobre el mundo, ha pervertido nuestra tierra.

Según la concepción apocalíptica judía, en el momento actual Dios se halla oculto sobre el plano de su vida trascendente. Mientras tanto, nuestro mundo se encuentra sometido al poder de lo diabólico (4,6). Ciertamente, Dios vendrá a mostrarse en el final y romperá la fuerza de Satán. Pero, en el momento actual, todo sucede como si Dios no existiese, como si el Diablo fuera el rey de nuestra tierra. Pues bien, en esa tierra dominada por Satán viene a mostrarse la figura y la actuación del Cristo, al que se llama "Hijo de Dios" (cfr Lc 2,22). La lucha entre Jesús y el Diablo resulta inevitable. Del sentido de esta lucha trata nuestro texto.

Las tentaciones de Satán se identifican con el riesgo de esclavitud que presuponen los poderes de este mundo. Está en principio el riesgo del "pan" por medio del cual se quiere convertir a Dios en una simple garantía de prosperidad material y seguridad económica (4,3-4). Está después el peligro de la "política" que se concreta en el deseo de mandar y de ordenar las estructuras de este mundo, utilizando para ello los poderes de Satán, que es el principio de todo poder esclavizante (4,5-8). Está finalmente el riesgo de la confianza radical en el milagro, el sometimiento a una verdad espectacular y externa que nos libera del humilde esfuerzo de la fe de cada día (4,9-13).

Sólo comprenderá el valor de las tentaciones de Jesús aquél que se detenga a meditar en las razones que le ofrece el diablo. En un mundo en que millones mueren de hambre, ¿no tendrá razón Satán cuando suplica simplemente que Jesús y que la iglesia ofrezcan pan a los que esperan? En un mundo en el que oprimen toda clase de tiranos, ¿no es lógico que Cristo y que la iglesia se convirtieran en centro de poder y garantía de un imperio de paz y de confianza? Sobre una tierra en que millones de personas se sienten incapaces de llegar a la verdad, ¿no sería ló-

gico que Cristo y que la iglesia se sirvan de milagros para hacer que todos crean? Pienso que muchos de nuestros cristianos responderían y responden hoy de una manera diferente a la de Cristo ante la urgencia de las mismas tentaciones. Pienso que muchos de nosotros hemos dado la razón al diablo.

Ante la vieja y nueva tentación conservan su valor las respuestas de Jesús. a) El verdadero pan del hombre es más que la comida. El ser humano es más que simple economía; por eso es necesario alimentar el corazón con la palabra del evangelio, de manera que los hombres se repartan mutuamente lo que tienen. b) El poder del evangelio no es un simple dominio político del mundo. Toda opresión interhumana, por más orden que produzca, es don del diablo. Lo que Jesús ofrece a los suyos es la obediencia a Dios y la exigencia del servicio mutuo. c) Dios habita en el campo de la fe y no a la altura de un prodigio externo; sólo quien tenga confianza en la vida y encuentre en el fondo el amor que Jesús nos ofrece, sólo quien se arriesgue a creer y suscitar la fe en los demás, podrá entender lo que Cristo significa.

Jesús y la presencia liberadora del espíritu

4,14-22a (4,16-21/4,16-22a/4,21-30).

En los pasajes correspondientes de Marcos y Mateo la predicación de Jesús comienza y se condensa de esta forma: "Convertíos, pues se acerca el reino de los cielos" (Mt 4,17; Mc 1,14-15). Todo nos parece suponer que estas palabras pertenecen a la vieja tradición del evangelio. Lucas, en cambio, ha presentado la urgencia de la conversión al referirse a Juan Bautista; por eso ha preferido resumir el mensaje de Jesús como una gracia: "Hoy se cumple esta Escritura" (4,21); el Espíritu ha bajado ya sobre la tierra. Desde el principio de la vida pública Lucas muestra que la fuerza y realidad del reino es Cristo presente entre los hombres.

El reino ha dejado de ser una meta de simple futuro al que

tendemos. El reino es la verdad, la novedad del mundo que Cristo suscita en torno de su vida. Desde el momento en que el Espíritu actúa de manera transformante, desde el momento en que ha sonado la hora de la liberación para los pobres, los ciegos y oprimidos está llegando el reino. Tal es, según Lucas, la verdad de Jesucristo. Para aclararla estudiaremos los temas ya aludidos: a) Espíritu; b) libertad y c) Cristo.

a) *El Espíritu*. El antiguo testamento ha descubierto que el “espíritu” o presencia de Dios no se revela en los fenómenos extraordinarios ni en la armonía de la vida cósmica. El espíritu es la fuerza que conduce hacia el futuro de liberación y de justicia (o plenitud mesiánica). El presente está cuajado de opresión, de esclavitud, pecado y desengaño. Pero vendrá el poder de Dios sobre la tierra y surgirá un mesías encargado de ofrecer y de lograr justicia (Is 11,1-2); vendrá el espíritu de Dios sobre su siervo y librárá a los que se encuentran oprimidos entre todas las gentes de su pueblo (Is 61,1-2. Cfr Ez 37,6; Jl 3,1-2). En su más honda intimidad, el hombre (que se desvela como esclavizado) se mantiene abierto ante el futuro del Espíritu (de Dios que está viniendo). La misma creación se ha convertido en realidad expectante, abierta hacia el futuro creador de Dios que está llegando. En este contexto adquieren un sentido las palabras de la cita de Isaías.

b) *La libertad* que ofrece el Espíritu se dirige expresamente a los pobres, los cautivos, los oprimidos y los ciegos. En estas cuatro formas de necesidad se ha condensado la miseria del hombre sobre el mundo. Están los que padecen por un defecto de origen biológico (ciegos), los que sufren por la maldad de los otros (oprimidos y cautivos), los que soportan un desorden social y una penuria de medios económicos (los pobres). Todos éstos, la miseria del mundo en su conjunto, se halla abierta y expectante ante el Espíritu de la nueva creación (del año de gracia) que debe mostrarse.

c) Cuando *Jesús* proclama que “hoy se cumple esta Escritura”, cuando anuncia que ha llegado el Espíritu de la liberación definitiva, alude a una verdad fundamental y a una exigencia. La verdad es la siguiente: a lo largo de su misión, Jesús ha comen-

zado a liberar a los cautivos, a los pobres, a los ciegos y oprimidos de este mundo; todo su gesto y su palabra ha sido “buena nueva” de vida y plenitud para los hombres; una “buena nueva” que culmina en la Pascua de la transformación radical del ser humano. A partir de ahí se entiende la exigencia: el gesto de Jesús, la obra del Espíritu, debe continuar a través de nuestra vida; sólo en la medida en que llevemos libertad a los cautivos y oprimidos, sólo en la medida en que ayudemos a los pobres hasta el fin, aceptaremos el Espíritu del Cristo y tenderemos en verdad hacia su Pascua.

La revelación de Jesús y el rechazo de su pueblo

4,16-30 (4,21-30/4,24-30).

Con toda seguridad, la noticia de un fracaso de Jesús entre las gentes de su pueblo tiene un verdadero fondo histórico (cfr Mc 6,1-6). Sobre esa noticia, Lucas ha tejido un espléndido relato que resume el contenido del evangelio y muestra las razones del rechazo de Jesús por parte de los suyos (Nazaret, todo Israel).

De las notas de ese evangelio hemos hablado en el comentario precedente (4,14-22a). Allí decíamos que Jesús, cumpliendo las esperanzas del antiguo testamento, se ha presentado como el principio de un mundo nuevo, condensado en la liberación de los oprimidos y la plenitud de vida para los pobres (4,17-21). Esa revelación ha suscitado una primera respuesta admirativa (4,21a). Lucas sabe que los hombres de Israel no se han opuesto plenamente al Cristo; ellos son precisamente los que han constituido la primera base de la iglesia (apóstoles, comunidad de Jerusalén). Sin embargo, junto a esa primera respuesta hay otra de escándalo y rechazo (4,21b y ss).

El rechazo de los suyos se basa en dos razones. La primera se ha basado en la persona de Jesús: “¿No es éste el hijo de José?” Los que así preguntan han supuesto que el Mesías de Dios ha de mostrarse de una forma externa, esplendorosa, desconcertante.

Dios se identifica para ellos con el misterio, con aquello que se impone ante la mente, pues procede desde fuera de la tierra. Por eso, conociendo que Jesús ha sido un hombre entre los hombres, piensan que es preciso rechazarle.

La segunda razón es semejante: quieren milagros. En el mismo plano se situaba el diablo de la tentación (Lc 4,9) y se sitúan los judíos de la polémica paulina (1 Cor 1,22): piden signos prodigiosos; quieren tener una seguridad absoluta y necesitan que Dios les demuestre su verdad. Por eso, cuando viene Jesús se escandalizan de su figura y terminan dejándole a un lado.

Es curioso observar que Lucas no ha ofrecido una respuesta a esas razones, limitándose a recordar un viejo enigma que se aplica a la situación del momento presente: los profetas de otro tiempo (Elias y Eliseo) no encontraron fe en las gentes de su pueblo; por eso ofrecieron salvación a los extraños (4,25-27). La historia se repite y el profeta que no ha sido escuchado entre los suyos (cfr 4,24) ha venido a ofrecer su salvación a los gentiles. Para Lucas, la verdad de esta escena se ha cumplido de una forma total en la misión de los gentiles, narrada en el libro de los Hechos.

Ante este relato, que Lucas ha narrado de manera típica, queremos plantear una serie de interrogaciones: en primer lugar, podemos preguntarnos por el contenido de nuestra fe: ¿Hemos valorado toda la profundidad del escándalo de Jesús, el hecho de que Dios haya venido a revelarse por un hombre que, externamente, ha sido igual que los demás? ¿No queremos basar la fe en milagros de carácter aparatoso? Recordemos que el único milagro es Jesús, su palabra, el signo de su vida, el testimonio de su muerte, interpretada a la luz del mensaje de la pascua. A no ser que profundicemos en esa dirección es muy posible que no pase aquello que ha pasado a Israel en otro tiempo: quizá perdamos al profeta mientras llegan gentes de otros pueblos a encontrarlo.

La curación del endemoniado

4,31-37.

Este relato, estructurado de forma típica, pretende mostrar el sentido de la autoridad de Jesús y su victoria sobre las fuerzas de lo demoníaco. Vimos en las tentaciones (4,1-13) que el poder del diablo y la exigencia de Jesús se hallaban frente a frente. Del sentido de esa lucha, expresada en la curación de los endemoniados, habla nuestro texto.

Los demonios (del griego *daimon*, *daimonion*) constituían en el mundo antiguo una especie de "realidad numinosa" intermedia entre Dios y la materia (o el hombre). Originalmente podían ser beneficiosos o maléficos, y se manifestaban en estados o situaciones muy diversas: la enfermedad, el éxtasis, los hechos prodigiosos.

En sus capas populares, los judíos participan de la fe ambiental de los demonios. Sin embargo, Israel ha introducido dos elementos fundamentales: por un lado, se descubre que los demonios pertenecen al plano de lo creado y se distinguen con nitidez de todo lo divino; en segundo lugar, se advierte que su acción y su carácter es algo radicalmente perverso, pues se encuentran sometidos al imperio de Satán, el espíritu rebelde o diablo.

En un ámbito helenista, la posesión o presencia de lo demoníaco en el hombre ofrece un carácter neutral y se convierte en positiva o negativa según los diferentes casos, pudiendo ser origen de genialidad (estar poseído por un "genio") o de locura. Para Israel, toda posesión "demoníaca" es negativa: los demonios de la tierra se encuentran sometidos a Satán y tientan a los hombres, les acusan ante Dios y les pervierten. La primera expresión de su presencia es el pecado; pero, con el pecado, se asocia íntimamente la enfermedad, sobre todo, en su costado psíquico (epilepsia, locura, esquizofrenia). En el fondo, todo lo que destruye al hombre en su unidad de vida personal (humana y religiosa) se viene a mostrar como efecto de un influjo demoníaco.

Frente al peligro de la posesión se conoce desde antiguo el

exorcismo: una práctica apotropaica de carácter fundamentalmente mágico, por medio de la cual se pretende alejar a los malos espíritus de un lugar o una persona. Estas prácticas, corrientes en el mundo helenista, han recibido en Israel un contenido más profundamente religioso: a los demonios hay que expulsarlos con la fuerza del verdadero Dios y no por medio de ritos ocultos y con la ayuda de los poderes demoniacos.

Jesús se comportó como exorcista. Resulta indudable que acogió a los que, de acuerdo con la mentalidad del tiempo, estaban poseídos por demonios. Les acogió y les concedió su fuerza, obrando con ellos de una forma que a los ojos de la gente se mostró maravillosa. Externamente, su manera de actuar, tal como aparece narrada en nuestro texto, se ajusta a un patrón convencional: a) El Espíritu le reconoce (4,34); b) Jesús le ordena que se calle, impidiéndole que se aproveche de sus conocimientos; c) después le manda que se aleje (4,35); d) termina la escena con un signo en que se indica la expulsión (el poseso cae al suelo) y el efecto que causa en los asistentes.

Decimos que en su actuación externa Jesús no se ha distinguido de otros exorcistas de su tiempo. Sin embargo, hay en su gesto algo absolutamente nuevo: es nueva la autoridad con que realiza sus curaciones y es nueva toda la hondura de su vida y su doctrina en que muestra el verdadero sentido de la liberación humana.

A través de sus exorcismos y en la tónica constante de su vida, los judíos aguardaban la venida de un Espíritu de Dios que iba a cambiar violentamente el mundo, por medio de la guerra santa o el éxtasis colectivo del pueblo. Jesús no ha traído nada de eso. En vez de un éxtasis colectivo suscita un campo de fe. En lugar de la derrota de los enemigos ofrece el exorcismo en que se ayuda sin condiciones a unos cuantos desgraciados de su tiempo. Quien descubra esta verdad, quien reconozca que la victoria decisiva de Jesús contra el poder de lo demoniaco (o del diablo) se realiza en el Calvario y en la Pascua, estará en condiciones de entender todo su gesto.

Pienso que el ser fieles a la actividad exorcista de Jesús no consiste en repetir hoy día curaciones como aquéllas. Lo que

importa es liberar al pobre y oprimido en toda la extensión de este concepto, ayudándole a encontrar a Dios (el verdadero sentido de su vida).

Los milagros de Jesús y el evangelio del reino

4,38-44.

Todo nos permite suponer que los diversos elementos que recoge nuestro texto están fundados en un recuerdo histórico: la curación de la suegra de Simón (Pedro) (4,38-39), las curaciones numerosas (4,40-41), la exigencia de extender el mensaje del reino fuera de la ciudad de Cafarnaum (4,42-44). Sin embargo, la elaboración de esos rasgos y la unidad del conjunto parecen ser obra de un redactor, probablemente de Marcos (1,29-39), a quien Lucas ha seguido. Teniendo esto en cuenta veamos el sentido de los elementos del texto.

Sorprende el hecho de que Jesús ofrece curación a todos los presentes: la suegra de Simón, los enfermos y posesos. En su gesto de ayuda se ha expresado la verdad de la presencia del Espíritu que viene a transformar el mundo (cfr 4,18-21). Su poder no es destrucción, sino comienzo de una vida verdadera; su juicio no es castigo, sino ofrenda de perdón que se dirige a todos los que estaban oprimidos por las fuerzas de lo malo. La presencia escatológica de Dios ha comenzado a realizarse de una forma decidida sobre el mundo.

En este contexto se debe anotar la relación de Jesús con los poderes malos. El hecho de que los demonios le conozcan significa que su actividad se mantiene en el plano de la lucha contra todo lo que aquéllos significan de opresión y destrucción para los hombres. Al conocerle (saber el nombre significa tener poder sobre alguien), los demonios pretenden inutilizar su obra, pero Jesús no les deja hablar y les expulsa (4,41). En este rasgo, común en los antiguos exorcismos, se descubre que es preciso luchar contra lo malo sin detenerse a discutir sus pretensiones.

Todos sabemos que el mal se puede revestir de una apariencia buena, engañando a los que vienen a escuchar sus ruegos. Jesús no se ha parado. Sabía que todo lo que destruye al hombre es perverso y se ha esforzado por vencerlo.

La obra de Jesús suscita una reacción egoísta entre las gentes: quieren aprovecharle, monopolizar el aspecto más extenso de su actividad y utilizarle como un simple curandero. Por eso vienen a buscarle (4,42). Nuestra relación con Jesús y el cristianismo puede moverse en ese plano: les aceptamos simplemente en la medida en que nos ayudan a resolver nuestros problemas (nos ofrecen tranquilidad psicológica, garantizan un orden en la familia o el estado, sancionan unas normas de conducta que pensamos provechosas). Esa forma de utilizar el evangelio es vieja; quizá puede aplicarse a ella las palabras de condena que Jesús dirige a Cafarnaüm (Lc 10,15), la ciudad que pretendía monopolizar sus obras milagrosas.

La respuesta de Jesús es clara: tiene que anunciar el reino en otros pueblos (4,43). Su exigencia se traduce en un don que se halla abierto a todos los que esperan. Ciertamente, el evangelio es un regalo que enriquece la existencia; pero es un regalo que no se puede encerrar, un regalo que nos abre sin cesar hacia los otros.

Los discípulos de Jesús. La pesca milagrosa

5,1-11.

Marcos y Mateo nos indican que inmediatamente después de haber comenzado a proclamar el reino, Jesús ha convocado a unos discípulos (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22) de tal forma que pueden acompañarle en todo lo que hace. Lucas ha ordenado el material de una manera diferente; primero, ofrece un resumen de todo el ministerio de Jesús y, después, sólo después, nos habla de su llamada a los discípulos. La llamada se sitúa dentro del gesto simbólico de la pesca milagrosa y de esa forma alude al éxito y

sentido de la actividad de los discípulos: continúan el gesto de la obra de Jesús, que ya conocemos por el capítulo precedente (Lc 4,14-44). Tal es el sentido fundamental de nuestra escena (5,1-11).

Jesús sube a la barca de un tal Simón, conocido por su suegra (4,38-39), y enseña desde el lago. Después, manda a Simón y a sus amigos que se adentren en el agua más profunda y prueben suerte con las redes. A pesar de que el tiempo es contrario, ante la insistencia de Jesús, los pescadores ceden, consiguiendo un resultado prodigioso. Simón, a quien se conoce ya con el sobrenombre de Pedro, descubre en Jesús algo misterioso y le pide, reverentemente, que se aleje. Sus compañeros sienten lo mismo. Jesús, en vez de alejarse, les convierte en pescadores de hombres.

Tal es el relato. Al fondo existe ciertamente un contenido viejo (cfr Jn 21,1-14). Sin embargo, juzgamos muy difícil distinguir lo que es recuerdo primitivo, lo que ha sido elaborado por la tradición y lo que el mismo Lucas introduce al fin de transmitirnos su verdad sobre la pesca de la iglesia.

Hasta ahora Jesús estaba solo: su palabra y sus milagros aludían simplemente a su persona. Desde aquí se encuentra acompañado; no sabemos todavía lo que ha buscado en los discípulos, pero podemos precisar ya su función: seguirán a Jesús (5,11) y serán pescadores de hombres (5,10).

En la pesca sobre el lago está simbolizada para Lucas toda la actividad de Pedro y de la iglesia. Hasta entonces Jesús actuaba de una manera directa y personal; desde ahora actúa por medio de los hombres que les escuchan y cumplen su palabra (lanzan en su nombre las redes sobre el lago). Miradas las cosas desde fuera, parece que Jesús envía a los discípulos a un lago de aguas malas, enigmáticamente vacías de peces. Sin embargo, la voz del maestro ofrece mayor seguridad que toda la apariencia adversa de las aguas. Desde esa voz la pesca habrá de ser ampliamente milagrosa.

Cuando Lucas escribe su evangelio está pensando, sin lugar a dudas, en la gran pesca de la iglesia primitiva: aceptando la voz de Pedro y de los suyos son muchos los judíos y gentiles que han

recibido el reino de Cristo. El mismo Lucas, al final del evangelio y al principio del libro de los Hechos (Lc 24,47 y He 1,8), nos indica el sentido del envío de los discípulos: la glorificación de Jesús que sube al Padre se traduce en la misión que convoca a todos los hombres a la iglesia; la ayuda y la presencia de Cristo con los suyos se concreta en el Espíritu. Pues bien, todo lo que aquí se ha precisado expresamente se halla en germen en el signo de la pesca milagrosa.

La exposición precedente nos permite formular las siguientes conclusiones: 1) Para Lucas, discípulo es ante todo el mensajero y enviado de Jesús; en este sentido es necesario que la iglesia (todos los cristianos) aviven su conciencia de misión. b) La apariencia de inutilidad de la misión sigue siendo tan grande como al principio; por eso no debemos olvidar que el resultado no se funda en previsiones de carácter social y psicológico, sino en la misma fuerza del envío de Jesús y la presencia de su Espíritu. c) En la misión, los discípulos tienen que impartir aquello que Jesús ha realizado: su victoria sobre el mal (4,31-36), su ayuda a todos los perdidos, su mensaje de plenitud escatológica (4,16-22). d) Sin olvidar que el resultado de la pesca será escatológico, sepamos que su efecto puede vislumbrarse algunas veces desde dentro de este mundo.

Jesús y los marginados. La curación de un leproso

5,12-16.

Bajo el nombre de lepra se incluían en tiempos de Jesús diversas enfermedades de la piel de carácter más o menos grave, entre las cuales se incluía aquélla que actualmente recibe ese nombre. Común a todas ellas era el hecho de convertir en impuro al hombre que la padecía, excluyéndole de la comunidad cúl-tica y social del pueblo israelita.

La tradición evangélica recuerda varios casos de curaciones de leprosos. Sin negar la realidad de un transfondo histórico,

podemos suponer que la insistencia sobre el tema (cfr Lc 5,12-16; 17,12 ss.) se debe al hecho de que el judaísmo consideraba estas curaciones como uno de los signos de la llegada de los tiempos mesiánicos (cfr Lc 7,22 par. y Mt 10,8). Dentro de este contexto se sitúa el milagro al que se refiere nuestro relato.

La curación ofrece un orden típico: a la súplica del enfermo responde Jesús: "Quiero, queda limpio" (5,13). Evidentemente hay un milagro externo. Sin embargo, el centro del relato no se encuentra en la narración del hecho, sino en las palabras finales: "Ven a presentarte al sacerdote..." (5,14).

El leproso se hallaba excluido del pueblo de Israel: era un manchado y no podía tomar parte en la liturgia de la oración, en la alegría de las fiestas. Se trataba de un hombre social y religiosamente marginado: solo, sin derechos, lejos de los pueblos, como ejemplo y testimonio de la palabra de Dios sobre la tierra. Así se hallaba Job en otro tiempo, abandonado de Dios y de los hombres.

Pero ahora Jesús ha dicho "Queda limpio". Sin duda, esas palabras tienen eficiencia externa; el leproso queda sano y se presenta al sacerdote; desde ahora puede formar parte del antiguo pueblo de la alianza y las promesas. Pero, la voz de Jesús es todavía más profunda: al sentenciar "queda limpio", penetra hasta la misma entraña de aquel hombre maldito y le declara transformado, transparente y puro; todo el perdón de Dios se hace presente en esa frase.

Ese perdón de Dios que Jesús ha ofrecido a los marginados de la tierra tiene que constituir ahora el fundamento de la vida de la iglesia. En contra de lo que pasaba en Israel, el cristianismo no admite ya leprosos: no margina a nadie por su enfermedad, por su miseria humana o por su raza. Ofreciendo al leproso la limpieza de Dios y de los hombres Jesús ha declarado que no se puede tomar a ningún hombre como impuro. Solamente cuando rompa todas las barreras, sólo cuando vaya congregando a todos como hermanos, la iglesia vendrá a ser lugar de Dios sobre la tierra. Entonces se cumplirá aquella vieja esperanza mesiánica de la curación de los leprosos.

Como nota final, señalaremos los dos rasgos de Jesús con que

termina nuestra escena: cura a los enfermos que le traen y, a la vez, eleva su oración a Dios en solitario. La unión de estos rasgos (oración personal y servicio a los necesitados) constituye un elemento primordial de toda auténtica existencia.

Tus pecados están perdonados. La curación del paralítico

5,17-26.

La escena, que con gran verosimilitud remite a un hecho histórico, ha sido reformulada por la tradición evangélica en orden a mostrar la posibilidad y el sentido del perdón de los pecados dentro de la iglesia. Como datos de fondo se encuentran la confianza del pueblo ante Jesús y su poder de taumaturgo. Más al centro está la disputa de Jesús con los fariseos sobre el tema del perdón de los pecados. En el corazón de todo está la declaración solemne en que se afirma que el "Hijo del hombre" dispone sobre el mundo del poder de perdonar los pecados de los hombres.

Para entender el sentido del gesto de Jesús, aludiremos a la forma de entender el pecado y el perdón en el antiguo testamento. Dentro de la tradición sacerdotal, que concibe la presencia de Dios en forma de santidad ritual, el pecado se formula en términos de impureza. Por eso el perdón va ligado primordialmente a una expiación ritual: Dios se aplaca a través de un sacrificio y vuelve a presentarse como amable, benévolo, cercano.

En la línea de la tradición profético-deuteronomica la presencia de Dios se formula a manera de alianza, que se viene a reflejar en el pueblo en forma de justicia interhumana. El pecado se concibe en forma de opresión y violencia y el perdón está condicionado a la reconciliación de los hombres entre sí, a la práctica de la justicia.

Común en ambas tradiciones es el hecho de admitir que hay un perdón. A través de un sacrificio o cuando el hombre cambia de conducta, Dios se apiada. Contraria a esta línea es la tendencia apocalíptica. En ella se concibe el pecado como fuerza abso-

luta, de tal modo que no existe perdón para los malos; las líneas de la vida están trazadas; es inútil expiar por los perversos, imposible conseguir que cambien; por eso sólo existe una solución: esperar que llegue el juicio de Dios y que destruya todo el mundo pecador, suscitando un orden nuevo para los justos.

Las tres perspectivas (sacerdotal, profética, apocalíptica) suponen que el pecado ha pervertido la presencia de Dios sobre la tierra. Por eso sólo Dios puede borrarlo. Pues bien, en aquel mundo en que las tres perspectivas se encuentran más o menos mezcladas, ha venido a resonar la voz del Cristo, que ofrece el perdón de Dios a los perdidos. De manera absolutamente inusitada, rompiendo todas las viejas prevenciones y estructuras religiosas, Jesús se ha colocado en el lugar de Dios y ha proclamado su perdón sobre los hombres. Por eso, no es extraño que los fariseos protesten: sin el intermedio de un sacrificio (contra ritualismo), sin la conversión previa (contra exigencia profética) y en contra de todas las certezas de los apocalípticos, Jesús ha declarado simplemente: "Tus pecados están perdonados".

Esa palabra es, ante todo, un gesto de revelación teológica: Dios no es la pureza ritual ni el juez exacto ni el Señor lejano que prepara la venganza de la historia; es el amigo que ofrece para todos su amistad; por eso perdona sin pedir a cambio nada. Esa misma declaración ofrece también un contenido cristológico (es Jesús el que actualiza y ofrece el perdón de Dios) y eclesiológico (el Hijo del hombre continúa perdonando desde dentro de la iglesia).

Dentro del sentido general de la escena, debemos aludir a la función del "signo"; Jesús ha curado al paralítico para que los hombres vean que dispone del poder de perdonar. En esta perspectiva, toda su actividad taumatúrgica (amor a los necesitados, curación de los enfermos) se convierte en una señal que está garantizando la verdad del perdón de Dios, que ofrece. Una de las exigencias primordiales de nuestra iglesia consiste hoy en la búsqueda de un signo semejante; sólo cuando los cristianos se amen, sólo cuando susciten una comunidad auténtica, aparecerá como verdadera su pretensión de disponer del perdón de los pecados.

¿Cómo es que coméis con publicanos y pecadores?

5,27-32.

Destacan en el texto dos motivos fundamentales; el primero es la llamada al publicano; el segundo es la comida con los hombres marginados, pecadores de aquel tiempo.

De la llamada al publicano, que en la traducción litúrgica ha recibido el nombre de "recaudador", sólo ofrecemos una idea general, muy rápida. Jesús, aun sin quererlo, se vio envuelto en la disputa social y religiosa de aquel tiempo. Es probable que varios de sus discípulos fueran en principio verdaderos guerrilleros, miembros de la resistencia israelita que luchaba en contra del poder de ocupación de Roma. Pero Jesús se mantuvo por encima de ese plano; habló de amor y libertad y encendió el fuego del reino en muchos corazones sin fijarse en su actitud social o procedencia; por eso llamó también a un publicano, es decir, a un hombre que se había decidido a colaborar con la dictadura romana, obteniendo de ello una ventaja económica. En momentos como el nuestro, en que los hombres siguen enfrentados a partir de una división política o social, el gesto de Jesús se convierte en luminoso: es necesario crear una comunidad nueva, en la que desaparezcan todos los privilegios, las opresiones y el odio, una comunidad en la que todos tengan su derecho y participan libremente como hermanos.

Pasamos al segundo motivo. Comer juntos constituía en aquel tiempo el signo más hiriente y más valioso de amistad y comunión, no sólo en un nivel sencillamente humano, sino en el mismo plano religioso. Por eso, los judíos evitaban el contacto en la comida con los miembros pecadores de su pueblo. Jesús se ha comportado de una forma diferente: no sólo ha llamado a Levi, el publicano, no sólo ofrece el perdón a los que entonces eran pecadores, sino que ha compartido con ellos su amistad y su comida. Por muy humana que parezca su actitud, por misericordioso que su gesto pueda presentarse, constituye ante los ojos de Israel causa de escándalo: ¡Jesús se ha colocado en el lugar de Dios, llevando el signo de su gracia y comunión a los perdidos y culpables de esta tierra!

Recordemos que estas comidas con los pecadores son un signo y anticipación de la fiesta del banquete pleno (el reino); en ellas se ha hecho visible la nota peculiar del mensaje de Jesús, es decir, el ofrecimiento del perdón y la instauración de un nuevo tipo de relaciones con Dios y con el prójimo (¡he venido a llamar a los pecadores!). Por todo eso, los judíos que han llevado a Jesús hasta el Calvario, acusándole de blasfemia (romper el orden de Dios en la tierra), le han comprendido mejor que aquellos que sólo han visto en su mensaje una especie de bondad universal y de cariño sentimental entre los hombres.

Recordemos, finalmente, que todo el texto se encuentra formulado en una perspectiva eclesial: los judíos acusan a los discípulos de Jesús, es decir, a los cristianos, de comer con los publicanos y pecadores. Esto significa que la actitud de Jesús ha continuado en la iglesia y se ha convertido para ella en un signo de su novedad y de su gracia. Yo me preguntaría simplemente: ¿se puede dirigir aquella vieja acusación a los discípulos de hoy día? ¿Se caracterizan los cristianos por el hecho de romper todas las barreras, creando fraternidad y comunión (comiendo) con los hombres perdidos de esta tierra? Es más: ¿se nos podría lanzar esa acusación a cada uno de nosotros? Quizá Jesús no tenga necesidad de defendernos, como defendía a sus viejos discípulos (5,31), pues nosotros hemos preferido abandonar su senda.

La novedad del mensaje de Jesús

5,33-39.

El mensaje de Jesús no es algo absolutamente nuevo dentro del campo de la historia de los hombres: su verdad empalma de algún modo con las verdades y esperanzas de las religiones de la tierra. Pero, a la vez, debemos señalar que la palabra y el gesto de Jesús ha inaugurado sobre el mundo una experiencia religiosa diferente: a la singularidad, a la novedad definitiva de Jesús, alude nuestro texto.

Este tema de la novedad cristiana, interpretada sobre todo en forma de superación del judaísmo, se ha expresado en diferentes unidades literarias. La primera trata del problema del ayuno (5,33-34); la segunda reproduce unas pequeñas parábolas antiguas (5,36-39). En ambos casos, sobre la palabra primitiva se ha introducido una pequeña nota de carácter aclaratorio y analógico (5,35 y 5,39).

Vengamos a la primera unidad (5,33-34), en que se alude a la costumbre del ayuno, observada en las dos líneas fundamentales del judaísmo palestino de aquel tiempo: lo practican los fariseos, sometiéndose de esa forma a la ley del antiguo testamento (cfr Lev 16,29-31; 23,27-32); lo cumplen los discípulos de Juan Bautista y los miembros de las diversas sectas apocalípticas, que acentúan de esa forma el carácter transitorio de la vida de los justos en el mundo. En contra de unos y de otros, los discípulos de Jesús no observan el ayuno. ¿Cuál es la causa? La respuesta de la iglesia es clara: la actitud fundamental de los cristianos reproduce un gesto de alegría; el tiempo de las bodas (del esposo que es Jesús) se ha hecho presente; el reino ha despuntado, irrumpe sobre el mundo la verdad definitiva. (Por eso carece de sentido el mantenerse en actitud de espera y penitencia en el ayuno).

En un momento determinado, la iglesia ha descubierto que esta verdad fundamental de la alegría del reino se halla unida a la tristeza de la marcha de Jesús, velado tras la Pascua. Entonces se ha añadido el verso 5,35, señalando que también para los cristianos es posible el ayuno. Sin embargo, no podemos olvidar nunca que la penitencia cristiana está fundada sobre la experiencia básica de la llegada de la salvación. Dentro del contexto del evangelio de Lucas, el verdadero sentido de esa penitencia se traduce en forma de fraternidad y amor al prójimo.

La segunda unidad consta básicamente de dos parábolas (5,36-37) que indican la novedad del mensaje de Jesús. No es posible remendar un manto viejo (judaísmo, religiosidad humana) añadiéndole pequeños trozos de evangelio; hay que confeccionar un manto enteramente nuevo a partir de las palabras y los gestos de Jesús. Ni se puede verter el vino hirviente y podero-

so del evangelio en los antiguos odres carcomidos de la religiosidad judía; quien acepte a Jesucristo tiene que cambiar sus odres, encontrar una manera enteramente nueva de existencia. También aquí, como en la unidad anterior, se ha introducido una especie de nota marginal; a pesar de que el mensaje de Jesús tenga las características de un vino fuerte y nuevo, el vino bueno es el añejo. Mirado a partir de esta dimensión, el vino de Jesús (y los cristianos) resulta ser el viejo (5,39).

Aplicando este pasaje a nuestro mundo observamos: a) la alegría desbordante de la presencia del esposo y de las bodas parece haberse esfumado entre nosotros; b) nuestra actitud creyente está compuesta de remiendos. ¿No podemos descubrir un día la novedad absoluta, creadora y transformante del mensaje de Jesús en nuestra vida?

Los milagros de Jesús y la superación del sábado

6,1-5 y 6,6-11.

Los dos relatos, que preferimos comentar unidos para ofrecer una visión más clara del problema, se refieren a la actitud que Jesús ha tomado frente al sábado. Por los textos contemporáneos sabemos que la vieja norma ritual y humanitaria de la observancia sabática se había convertido en tiempo de Jesús en ley suprema y absoluta. El cumplimiento del reposo sabático, obligatorio para el mismo Dios, se interpretaba como una de las expresiones supremas de la religiosidad israelita. Jesús, que ha desvelado la verdad de Dios por encima de los ritualismos ambientales, proclamando que la meta de la actividad religiosa se encuentra en la salvación del hombre, ha tenido que enfrentarse con los que absolutizaban el sábado. Ese enfrentamiento se ha reflejado en nuestros textos, en los milagros realizados en sábado y en las disputas subsiguientes.

Jesús sabe que el sábado ha sido instituido para el hombre y no al contrario (Mc 2,27). Por eso parece haber curado en sába-

do, sin tener una necesidad apremiante de hacerlo (podría haber pospuesto la curación para otro día). Ha curado a pesar de que con ello ha suscitado la violenta oposición del orden religioso establecido (fariseos). Veamos el sentido de su actitud, tratando primero de los milagros y después de sus relaciones con el sábado.

a) *Los milagros* de Jesús han sido una expresión de la llegada del reino hacia los hombres. En ellos se trasluce la vida y libertad de Dios, que está irrumpiendo. Por eso no se debe absolutizar la realidad externa del milagro; hechos parecidos se contaban de rabinos y santones helenistas de aquel tiempo. Lo propio de Jesús es lo siguiente: a) interpreta los milagros como signo del reino que se acerca; b) los sitúa en relación con su mensaje y su persona (es decir, con el sentido de su pascua).

La iglesia ha comprendido desde el principio que el verdadero milagro, Dios, se ha realizado en el destino de Jesús y de manera especial en su resurrección. En ella se compendian todos los prodigios que el judaísmo apocalíptico del tiempo aguardaba para el fin del mundo. La tradición evangélica sabe que los judíos han pedido a Jesús que realice signos (Lc 11,16 y par; 11,29; 11,54-56 y par). Pablo recuerda también esa actitud (1 Cor 1,22 ss.). Se esperan los prodigios finales, en los que Dios, cambiando el ritmo de la naturaleza y aniquilando a los enemigos de Israel, hará que surja el reino.

Jesús no ha realizado los signos que le piden ni demuestra su mesianidad por los milagros. Por eso rechaza de manera abierta los prodigios típicos que buscaba el judaísmo del tiempo y que en la tradición evangélica aparecen como tentaciones diabólicas (Lc 4,1 ss.).

Junto a esto debemos añadir que Jesús ha hecho milagros. Los realiza para mostrar la grandeza del amor de Dios que cura y para indicar la verdad y el valor del reino que se acerca. Nunca aparecen como medio de castigo ni se emplean para imponer a nadie una exigencia. Mateo ha interpretado muy bien este sentido de los milagros al presentarlos como señales del Siervo de Yahveh, que carga con la enfermedad y la miseria de su pueblo (Mt 8,17). Por eso, el signo máximo, el verdadero signo de Jesús

ha sido la muerte-resurrección, que se interpreta como una continuación de la figura de Jonás (Lc 11,29-32).

El sentido más profundo de los milagros de Jesús se ha desvelado, por lo tanto, partiendo de la pascua. Si la resurrección es la victoria definitiva de Dios sobre la muerte, el mundo y el pecado, cada uno de los milagros de Jesús aparece como una anticipación de esa victoria, como una realización parcial de su misterio. Cada milagro en concreto va mostrando que Jesús es portador de vida y de esperanza: triunfa sobre la enfermedad del mundo, los poderes de Satán, la furia de un cosmos que se expresa de forma maléfica.

b) Pues bien, unido a los milagros aparece el tema del *sábado*. La disputa sobre la observancia sabática se ha mantenido en dos planos diferentes: pertenece, por un lado, a la historia de Jesús, que en ese día ha curado a los enfermos y ayudado a los pobres y oprimidos; pertenece, por el otro, a la experiencia de la iglesia primitiva que, siguiendo el ejemplo de Jesús, ha dejado de considerar la observancia sabática como una exigencia primitiva y absoluta.

Con esto no se trata de negar sencillamente la validez y el sentido de un día consagrado a la alabanza y al descanso. Jesús no ha destruido el sábado, sino que ha superado su unilateralidad y ha plenificado su verdadero sentido. Veamos.

Jesús ha superado el sábado a partir de sus milagros. El cumplimiento sabático (entendido como descanso riguroso y obligado) se encontraba en un plano preparatorio; disponía a los hombres para que se encontraran atentos a la voz del Dios que viene. Los milagros, en cambio, reflejan la salvación ya realizada; por eso se puede curar a un hombre en sábado, ofrecerle la esperanza definitiva, ponerle en contacto con la realidad del don de Dios que llega. El sábado (y todo el ritualismo judío) deja de ser la última palabra, porque el reino está llegando y en el reino se concentra el misterio de Dios para los hombres. Tal es el contenido fundamental del segundo de los textos que comentamos (6,6-11).

En la palabra y el don de Jesús se encuentra la plenitud del sábado. Desde aquí se comprende la afirmación fundamental con

la que concluye el primer texto: "El Hijo del Hombre es Señor del sábado" (6,5). El Hijo del Hombre ha dejado de ser la figura trascendente que, según la apocalíptica judía, vendrá en el fin del tiempo; tampoco puede interpretarse como el siervo que camina hacia la muerte. El Hijo del Hombre, que concentra el sentido de Jesús, es desde ahora el Señor que dispone de poder sobre el mismo ritualismo de Israel. Lo que importa no es, por tanto, la fidelidad del sábado, sino el seguimiento del Hijo del Hombre, que ofrece para todos el camino salvador definitivo.

Las observaciones precedentes se pueden actualizar y concretar de la siguiente forma: a) en el principio hay un dato cristológico: la revelación definitiva de Dios no se identifica con ninguna ley ceremonial ni ritualista; Dios no se encuentra allí donde los hombres mantienen hasta el fin un orden sacro que viene a reflejar en prácticas de tipo social o religioso. La revelación definitiva de Dios es la persona de Jesús y el reino que proclama sobre el mundo (cfr 6,5). b) Este principio se traduce en una consecuencia o orden práctico: el cumplimiento del bien (la ayuda al necesitado) está por encima de todas las normas, aun de aquellas que puedan emanar del cristianismo (cfr 6,9). c) Frente al viejo sábado de Israel pueden existir en la actualidad determinadas prácticas sociales que parecen intocables, aunque puedan ir en contra de las necesidades e intereses verdaderos de los hombres (sobre todo de los necesitados). Será quehacer de la iglesia el descubrir la debilidad de esas prácticas, destruyendo su obligatoriedad o su exigencia, si es que así se ayuda al hombre. De esta forma volverá a ser actual y eficiente la vieja disputa de Jesús sobre el sábado.

La elección de los apóstoles y el ministerio de Jesús

6,12-19 (6,12-16/6,17.20-26).

En estas dos escenas (6,12-16 y 6,17-19) mutuamente entrelazadas, Lucas ha intentado condensar la totalidad del ministerio de Jesús. Su apertura a Dios, reflejada en la oración (6,12), se ha

transmitido a unos apóstoles que estarán encargados de extender su novedad entre los hombres (cfr 6,13-15). Por eso le acompañan y rodean cuando expone su palabra y cura (6,17-19).

El relato de la elección de los apóstoles está perfectamente estructurado. Jesús eleva su oración de noche, en la montaña. La altura es lugar tradicional de encuentro con lo divino; la noche es tiempo de revelación, de intimidad y de abertura hacia el misterio. El contenido de esa oración se traduce a la mañana siguiente en forma de elección de los apóstoles. El ascenso hacia Dios y el envío dirigido hacia los hombres constituyen los dos momentos constitutivos de la figura de Jesús: sólo porque se ha encontrado con Dios en la intimidad de su persona, Jesús puede ofrecer para los hombres un don de salvación y enviar a unos apóstoles al mundo.

Los apóstoles, cuyos nombres se recogen de acuerdo con la antigua tradición, no se identifican ya con los discípulos. Los textos de Marcos (3,13-19) y Mateo (10,1-4) ofrecen la impresión de que los apóstoles de Jesús constituyen un símbolo y resumen de todos los discípulos (la iglesia del futuro). Lucas distingue cuidadosamente los plenos; Jesús cuenta con gran número de discípulos; de entre ellos ha escogido unos apóstoles para encargarles una misión especial dentro de la iglesia (cfr 6,13.17).

Es probable que al principio el nombre de "apóstol" no estuviera ligado a los doce discípulos de Jesús. Apóstol sería cualquier misionero que ha visto al Señor resucitado y rinde ante los hombres testimonio de la Pascua. Ante el peligro de las desviaciones introducidas por los nuevos cristianos, que pretenden haber visto a Jesús y enseñan verdades diferentes, Lucas se ha visto obligado a cerrar el número de apóstoles, limitándolo a los doce. Ellos forman el principio y fundamento permanente de la iglesia. Pues bien, aunque los apóstoles sólo se han dado una vez, en el principio de la iglesia, la estructura que ellos representan sigue siendo válida: de entre el conjunto de los discípulos, el mismo Jesús sigue escogiendo algunos especiales que serán sus enviados.

Lo primero que Jesús realiza con aquéllos que ha escogido es

bajar de la montaña, saliendo al encuentro de los hombres que le esperan en el llano. Es importante que nos fijemos en la composición del cuadro: Jesús está en el centro; en torno a él los doce, después viene el grupo mayor de los discípulos (la iglesia) y finalmente todo el pueblo, ese gran pueblo de la masa de los hombres de la tierra que está abierta a su palabra y sus milagros. En esa escena se refleja la estructura de la iglesia: todo proviene de Jesús, pasa a través de sus enviados (apóstoles, ministros), llega a la iglesia y viene a ser fuerza de salvación para toda la humanidad.

Directamente o por medio de sus enviados Jesús sigue ofreciendo la palabra sobre el reino y el poder de una existencia nueva reflejada en los milagros (6,8). Si es que en la iglesia no resuena poderosa esa palabra, si en la iglesia no se actúa la fuerza salvadora del milagro que libera a los hombres de lo malo (los espíritus perversos) eso significa que la llamada de Jesús ha venido a caer en el vacío. No olvidemos que el Señor puede olvidarnos y escoger distintos enviados.

Las bienaventuranzas y lamentaciones de Jesús

6,20-26 (6,17.20-26).

Sobre el fondo de la elección de los apóstoles, la reunión de los discípulos y el ansia de los pueblos que se acercan anhelantes (6,12-19), Jesús ha pronunciado su palabra decisiva (6,20-26). Quien la acoge es su discípulo; apóstol es quien la propaga. El mundo es el conjunto de los hombres que deben escucharla.

En esa palabra de las bienaventuranzas se define el mensaje de Jesús frente al conjunto de verdades limitadas que propagan los hombres de este mundo. Según los fariseos, Dios se encuentra con aquéllos que obedecen la exigencia de la ley; otros suponen que Dios se manifiesta en la experiencia interna, otros los encuentran en los ritos sagrados; otros, finalmente, los vislum-

bran en un juicio del futuro que destruye el mundo pervertido. Jesús no ha criticado abiertamente esas posturas. Sin embargo, su palabra presupone que Dios se ha revelado como el poder de salvación que acoge a los pequeños de la tierra, enriqueciéndoles internamente (ofreciéndoles el reino).

Las bienaventuranzas constituyen, según eso, la expresión de la presencia de Dios (o de su reino) en la existencia de los hombres. Lo que en ellas se proclama es un misterio de gracia y de bondad que sobrepasa todo el equilibrio religioso de la tierra. Los pobres, los hambrientos, los que lloran tienen ya la vida y son felices. Son felices no en sí mismos —por ser pobres o perdidos— sino porque descubren que Dios les enriquece en Jesucristo. El pobre no es rico simplemente en su pobreza material; es rico porque en medio de toda su miseria Dios les está ofreciendo el Reino.

Esta proclama de Jesús descubre que la vida de los hombres tiene una dimensión escondida que no puede vislumbrarse con los ojos de la tierra.

Situada en esta dimensión, la pobreza no se identifica con la penuria material, sino con la indigencia del hombre que se descubre necesitado y se abre hacia la gracia (el bien, la justicia, la vida). Por el contrario, es rico el fariseo que se apoya en la seguridad de sus acciones o sus leyes; como es rico quien se asienta sobre la abundancia de bienes materiales. Pobre es, en cambio, el que se abre a Dios y llama, el que no puede sostener su vida en leyes, seguridades o riquezas de la tierra, aquel que llora, padece necesidad, está indefenso.

Esta interpretación de las bienaventuranzas no elimina de la lista de los pobres a los que padecen necesidad física. Ellos siguen siendo precisamente el prototipo de los indigentes que careciendo de toda seguridad en el mundo pueden recibir (reciben) el don de gracia que es el reino. Los pobres de todo tipo y confesión, los que se mueven perdidos por las rutas más extrañas de la tierra, han recibido aquí su bienaventuranza porque Jesús les ha ofrecido un reino que es principio de riqueza, de alegría y de abundancia.

No interpretaríamos correctamente las bienaventuranzas si

olvidamos su parte negativa, las lamentaciones. El reino se ofrece libremente y por eso abre ante los hombres un círculo de posible maldición. Sin ese riesgo del fracaso, sin la posibilidad de permitir que la riqueza de la vida nos destruye internamente, las palabras de Jesús no habrían respetado nuestra libertad. El reino de Jesús no mata, no empobrece, no destruye, pero a su luz se ha desvelado la terrible suerte de aquéllos que buscando la seguridad en el poder, en la riqueza y alegría de la tierra, oprimen a los otros y destruyen la propia realidad de su existencia. Quien haya escuchado estas palabras de Jesús, descubrirá que, en un mundo en que los pobres sufren hambre, toda riqueza de la tierra encerrada en sí misma se convierte en maldición para su dueño.

“Amad a vuestros enemigos”

6,27-38 (6,31-38/6,36-38).

El texto se compone de dos partes. La primera (6,27-36) está centrada en la exigencia de amar a los enemigos. La segunda (6,37-38) constituye una invitación a superar toda condena dirigida hacia los otros. El tema del juicio continúa en la perícopa siguiente (6,39-42) donde tendremos que ocuparnos de estudiarlo. Aquí trataremos sólo del amor al enemigo (6,27-36).

El pasaje, compuesto de acuerdo a un conocido ritmo de retórica semita, se apoya en las dos formulaciones repetidas del principio y del final: “Amad a vuestros enemigos...” (6,27.35). Esas formulaciones se amplían en cada caso en forma de sentencias paralelas que extienden y concretizan el sentido del amor a los enemigos (paralelismo cuaternario en 6,27-28 y ternario en 6,35). El centro del pasaje aplica en ejemplos precisos el valor de las formulaciones generales en una forma condicional (6,32-34) o positiva (6,29-30). Toda la unidad viene a desembocar en dos conclusiones: en la primera, que podemos llamar antropológica (6,31), se define como norma de conducta la búsqueda del pro-

pio bien: “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten”. En la segunda, de carácter teológico, es la misma realidad de Dios la que se viene a convertir en el modelo decisivo: “Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo” (6,36).

El estudio de este pasaje nos sitúa en el centro del evangelio de Jesús y nos descubre el verdadero sentido de Dios y de la vida de los hombres. El judaísmo ofrecía una norma de justicia según la cual a cada uno hay que tratarlo de acuerdo con sus obras. En el marxismo es necesaria la dialéctica de la revolución en que se incluye la necesidad de superar (o destruir) al enemigo para alcanzar la armonía final. En las diversas políticas del mundo se sacrifica el interés de los grupos minoritarios a los pobres. Quizá la más profunda tendencia de los hombres sea el egoísmo, el hecho de amar a los demás solamente en cuanto representan un valor para mi vida. Pues bien, frente a todas estas concepciones, el evangelio de Jesús nos ha ofrecido un ideal de nitidez y fuerza escalofriante: “Amad a los enemigos”. No es absoluta la ley (del judaísmo) ni el éxito de la revolución (marxismo) ni el interés o provecho de cada uno de los grupos o individuos. Sólo es absoluta la urgencia de sembrar el bien, el amar sin buscar una respuesta, el dar sin esperar la recompensa, el devolver con bien los males recibidos. Tan extrañamente distinta es esta forma de entender el amor, que los primeros cristianos han introducido en el lenguaje griego una palabra nueva para expresarlo: “Agape”.

En el mundo griego el amor consistía en aspirar hacia la propia plenitud humana. La realidad que el evangelio nos presenta como “ágape” es muy distinta; el amor no consiste en la búsqueda de la plenitud personal, sino en el sacrificio de entregar la propia vida por los otros. En el mundo griego, Dios no ama; se limita a ser la meta a la que aspiran los impulsos de los hombres. Por el contrario, el Padre de Jesús ama a los hombres de tal forma que les entrega su propia intimidad (su Hijo) en el intento de salvarlos.

Situados en esta perspectiva advertimos que el amor al enemigo no es un dato marginal, sino el sentido y centro del amor de los cristianos. Todas las demás actitudes pueden esconder un

egoísmo (una búsqueda de mi propio yo a través de los demás). Sólo cuando se da sin esperar recompensa, cuando se ama sin que el otro lo merezca, cuando se pierde para que el otro gane, sólo entonces se ha llegado hasta el misterio del amor que nos enseña (y nos ofrece) el Cristo. Vivir esta realidad significaría la única verdadera revolución de nuestra historia.

Un ciego no puede guiar a otro ciego

6,39-42 (6,39-45).

Las comparaciones y sentencias de la presente pericopa se sitúan en un contexto en que se exige la superación de una actitud de juicio (de dominio) respecto de los otros. Ese contexto viene dado por los vínculos precedentes (6,37-38) donde se condena todo juicio interhumano y se presenta el ideal de una existencia convertida en regalo hacia los otros. Sobre ese fondo se comprenden las tres pequeñas unidades que componen nuestro texto.

La primera unidad, que en su origen parece un refrán de aquel tiempo, se refiere al ciego que pretende conducir a otro ciego en el camino. En el fondo de ese gesto se esconde la tendencia de dominio. Lo que parece amor (ayuda a un necesitado) se identifica con un rasgo de egoísmo: guiando al ciego me comporto como dueño de su destino y mi propia personalidad. El viejo refrán ha señalado ya la ridiculez de la pretensión del ciego: los dos terminarán cayendo dentro del hoyo.

También la segunda unidad (6,40) nos transmite una sentencia conocida: el discípulo se mantiene en la línea del maestro. Pues bien, formulada en un contexto de revelación del amor cristiano, esta sentencia se nos manifiesta extraordinariamente rica. Jesús, el maestro verdadero, no ha querido arrogarse el derecho de guiar en el camino al ciego y dominarlo. No se ha permitido juzgar a los demás, sino que les ayuda; no ha intentado sacar provecho de ellos, les ofrece lo que tiene.

Este ejemplo del maestro se debe convertir en norma de conducta para todos los creyentes. Nuestro texto lo presupone así, pero no ha sentido la necesidad de ampliar o desarrollar esta idea, prefiriendo volver a un tipo de comparación más cercana, la del ojo (6,41-42).

En el fondo, el sentido de esta comparación se mantiene en el mismo plano que la del ciego. Por más ciegos que estén (aunque tengan una vida que nuble sus ojos) los hombres se encuentran siempre dispuestos a marcar el camino a los demás: son incapaces de ver su gran ceguera y, sin embargo, descubren el más mínimo rasgo de imperfección en el prójimo (mota en el ojo ajeno). La solución de Jesús remite a las sentencias sobre el juicio (6,37-38): nunca podemos dominar a los demás ni condenarlos por aquello que a nosotros nos parezcan sus defectos. Resulta que ningún hombre es dueño de los otros; nadie tiene, por lo tanto, el derecho de imponer su criterio sobre los restantes hombres.

Esta exigencia de Jesús resulta impresionantemente dura. Los imperios de este mundo se arrojan el derecho de dictaminar sobre lo bueno y lo malo de los hombres; los gobiernos ejercen su poder juzgando a los súbditos; los que tienen autoridad la imponen sobre aquéllos que se encuentran sometidos. Todos piensan que pueden dominar de alguna forma sobre aquéllos que se encuentran a su lado. Vivimos en un mundo dividido en dos mitades: los que mandan (o quieren mandar) y aquéllos que están obligados a obedecer o someterse. ¿Cómo romper esta cadena? ¿Cómo lograr una comunión interhumana en la que nadie juzgue ni domine a nadie? El único camino es el amor, tal como se precisa en la pericopa precedente (6,27-36).

Cada árbol se conoce por su fruto

6,43-49.

Componen nuestro texto dos pequeñas unidades que pretenden discernir el valor y solidez del auténtico seguimiento de

Jesús. Son muchos los que, dentro o fuera de la iglesia, han presumido de cristianos. ¿Cómo se distinguen los verdaderos de los falsos, los auténticos de aquéllos que sólo son fingidos? Este evangelio nos ofrece dos líneas de discernimiento: la primera (6,43-45) se ha compuesto a partir de la imagen de un árbol y sus frutos; la segunda (6,46-49) alude a los cimientos de una casa.

Por árbol se entiende en la primera imagen (6,43-45) el frutal. Es malo el que produce solamente espinas, grandes hojas relucientes, quizá flores que después se marchitan; es malo aunque parezca hermoso y admire a los curiosos por su altura, por la fuerza de las ramas, por su fronda. Y es que su bondad sólo se mide por la cantidad y la calidad de sus frutos.

Sobre esa comparación se ha interpretado la vida de los seguidores de Jesús. Son muchos los que pueden aparentar diversas clases de grandezas o de honores: sabiduría humana, cualidades de organización, capacidad de dirigir a los demás, experiencia mística, etc. Todo eso se ha convertido ante el mensaje de Jesús en apariencia, hojas que engañan, pues recubren la falta de los frutos. Lo que importa, lo que determina la cualidad de una persona son sus frutos, es decir, las obras concretas que realiza en favor de los demás.

Para determinar el sentido de esos frutos debemos situarnos en el contexto del sermón de la llanura (Lc 6,20-49): amar al enemigo, dar sin esperar la devolución, hacer el bien hasta el final sin exigir compensaciones, no erigirse en guía (o dictador) de los demás, abrirse al reino como un pobre... tales son los frutos a que alude el evangelio. Para determinarlos más en concreto debe acudirse a la imagen de la casa y su cimiento.

En un árbol lo que importa es la raíz; por eso el evangelio implica una conversión que penetre hasta el mismo fundamento de la persona transformando su manera de ser, cambiando el centro de su vida. En ese centro es donde se encuentran los auténticos cimientos que sostienen todo el ser de la persona. Los cimientos del hombre nuevo ofrecen solidez en la medida en que se encuentran apoyados encima de la roca que es el Cristo (6,46-49).

Pero decir que el cimiento se halla en Cristo no resuelve los problemas. Son muchos los que dicen "Señor, Señor" y continúan flotando en el vacío (sobre tierra que cede haciendo que la casa se derrumbe). Los que dicen "Señor, Señor" son aquéllos que piensan que creen; son los que reducen su fe a una práctica litúrgica; los que se glorían de una piedad individual aparentemente fecunda. Esos y otros muchos que se dicen cristianos suponen encontrarse basados sobre roca. Pero su roca es ficción. Cristo es solamente roca para aquéllos que cumplen su palabra, es decir, viven el misterio (la gracia y exigencia) de su evangelio tal como se ha venido a concretar en el sermón de la llanura (Lc 6,20-49).

La vida de los creyentes se fundamenta en el Cristo total del evangelio. Por eso no basta una fe simplemente interior, un culto eclesial separado del amor y la vida. Cristo se ha hecho presente en el mundo a través de la palabra (gracia y exigencia) del evangelio. Por eso, sólo quien la cumple se halla basado sobre roca (es casa firme, es árbol que produce buenos frutos).

La fe de un centurión pagano

7,1-10.

El centurión es un soldado del ejército de ocupación de Roma, que mantiene el orden militar en Palestina. Su oficio no es nada fácil; los judíos han mantenido en todo tiempo una personalidad nacional muy fuerte y no se resignan a permitir que las águilas de Roma controlen los destinos de su patria. Por diversas partes del territorio se escuchan ya proclamas de guerra, que años más tarde desembocarán en un alzamiento masivo en contra del imperio. También se habla de las represiones sangrantes del poder establecido. Por todo eso, la situación de un oficial romano resulta necesariamente difícil y enojosa.

Pues bien, sobre este fondo se perfila nuestra historia. Lo primero que sorprende es el hecho de que el centurión aparezca

como amigo de los propios judíos. El texto precisa que les ama, es decir, no solamente les respeta en su cualidad de israelitas, sino que les ayuda a mantener su propia independencia humana y religiosa (les construye la sinagoga). Todo permite suponer que este soldado se ha venido a convertir en un prosélito.

Eran prosélitos aquellos griegos y romanos que venían a aceptar de alguna forma la herencia religiosa de Israel: compartían su monoteísmo, imitaban su honradez moral, participan de sus viejas esperanzas. Algunos llegaban a circuncidarse y de esa forma se convertían (al menos teóricamente) en auténticos israelitas. Este proselitismo judío fue muy fuerte en tiempos de Jesús, de tal manera que en algún momento se pudo preveer que la religión judía llegaría a conquistar (espiritualmente) el imperio. Desde aquí se entiende la postura del centurión: conquistador de Israel en el plano militar había sido conquistado por Israel en el plano religioso.

Por el libro de los Hechos (cfr He 10) y por toda la historia de la iglesia antigua, sabemos que estos prosélitos escucharon gustosamente la voz del evangelio, convirtiéndose en cristianos. Paralelamente (sobre todo, después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d. de C.) se produjo un repliegue en Israel, de tal manera que ya no se aceptaron más prosélitos. Este proceso es significativo: la iglesia de Jesús (universal en la proclamación de su fe) recibe la herencia que le dejan los judíos (cerrados ya en su nacionalismo religioso). Pues bien, la vieja historia que refleja nuestro texto supone que ese proceso ha comenzado a realizarse (y recibe su confirmación y su sentido) en la actitud de Jesús, que admira la fe del centurión y cura a su siervo.

Todo el relato presupone que las buenas obras que el centurión ha realizado constituyen un auténtico comienzo en el camino de la salvación (le introducen en el plano de Israel, tal como ha sido simbolizado y plenicado por Juan el Bautista). Sin embargo, es necesario que avancemos, aceptando (en fe) la plenitud del don de Dios que nos ofrece Jesucristo. Aquí es donde se revela la verdad del centurión, que es un prosélito pagano: mientras los judíos se quedan simplemente en las obras, el pagano penetra hasta la intimidad de la fe y acepta a Jesús como

aquel que proviene de Dios y dispone de poder para lograr que el mundo encuentre la salvación (simbolizada en la curación del siervo enfermo).

El auténtico milagro de Jesús consiste en suscitar la fe. La plenitud del hombre empieza con las buenas obras y termina en la abertura hacia el misterio salvador de Dios, que ha introducido en el mundo su justicia salvadora. Una vez que se ha descubierto este misterio pierden su sentido los ejércitos de ocupación y todas las divisiones que enfrentan mutuamente a los humanos.

La resurrección del hijo de una viuda

7,11-17.

Los dos milagros de Jesús que constituyen el tema del relato anterior (7,1-10) y del presente (7,11-17) forman la instrucción a la pregunta que formula Juan Bautista: “¿Eres tú el que ha de venir?” (7,19). La respuesta dirigirá nuestra mirada hacia el sentido y el valor de esos milagros (cfr 7,21-23): Jesús es quien ofrece la salvación a los gentiles (7,1-10) y muestra con el hijo de la viuda de Naim el verdadero triunfo de la vida (7,11-17).

Sobre este fondo de preocupación doctrinal es arriesgado asegurar la realidad histórica del milagro que estamos comentando. Lo que importa no es el hecho en sí, sino el sentido que contiene y nos transmite: Jesús ha ofrecido a los hombres el regalo (o el misterio) de la plenitud universal, en la que está incluida la resurrección de los muertos (cfr 7,22).

Precisemos. Con toda la tradición evangélica confesamos que Jesús ha realizado prodigios que desbordan las posibilidades de la tierra. Sabemos con la iglesia que en esos milagros, vistos en conjunto, se refleja y anticipa la verdad del reino, aunque no podamos garantizar el fondo histórico de cada uno de ellos. Pues bien, entre los prodigios que mejor reflejan el sentido de Jesús se encuentra este relato. Sus elementos fundamentales son los siguientes:

a) Hay una *revelación de Dios*. Ante el milagro de la piedad de Jesús, que se compadece de la viuda y resucita a su hijo, el pueblo exclama: “Dios ha visitado a su pueblo”. En este gesto se revela Dios como el poder que acoge al hombre muerto y le transforma. De Jesús se afirma que es profeta. La palabra profeta ha perdido aquí su significado primitivo; no se refiere al hombre que transmite la palabra de Dios, sino al que ofrece la honra transformante de su vida. En esta perspectiva, Jesús no es un profeta de Dios por anunciar el reino con palabras, sino porque ha venido a realizarlo (resurrección).

b) Con la resurrección se desvela *el sentido de la vida*. Jesús no viene a destruir, sino a crear; no saca al hombre de la tierra para hacer que encuentre a Dios, sino que le introduce en el auténtico sentido de esa tierra: le ofrece la alegría de una vida abierta. Es la alegría de una madre que reencuentra al hijo perdido, la plenitud de una vida que parecía truncada y vuelve a encontrar de nuevo sus raíces.

c) Desde aquí se entiende todo el carácter de *signo* que ofrece este milagro. La resurrección del hijo de la viuda testimonia que Jesús es aquél que “ha de venir” y ofrece a todos la garantía de una vida que triunfa sobre la muerte (cfr 7,20).

Desde aquí se pueden deducir dos conclusiones fundamentales: a) la primera que se refiere a nuestra visión del misterio: Dios se encuentra allí donde los hombres descubren el sentido de la piedad (un amor vivificante). b) La segunda alude a nuestra conducta: seguir el gesto de Jesús significa suscitar la vida: tener piedad de los que sufren y ofrecerles nuestra ayuda. Seguir a Jesús significa hacer que nazca la confianza, precisamente allí donde parece que todos los caminos se han cerrado, allí donde la vejez, la enfermedad o muerte parezcan ser definitivas. La fe consiste en aceptar la resurrección de entre los muertos, intentando que su fuerza y su verdad penetre nuestra vida y nos transforme (aún en medio de la muerte).

¿Eres tú el que ha de venir?

7,19-23.

Histórica o no, la pregunta del Bautista ha condensado su destino de mensajero que anuncia la llegada del juicio de Dios sobre la tierra. Por eso, cuando los días han pasado, cuando acaba su vida en el fracaso aparente de una cárcel, es lógico que toda su existencia se convierta en la voz de una llamada: ¿Eres tú el que ha de venir?

Esta pregunta es el sentido de la historia de Israel. Cuando se ha escuchado la voz de los profetas que evocan un futuro de presencia de Dios sobre la tierra; cuando todos los días se siente la urgencia de los apocalípticos, que anuncian el juicio ya inminente; cuando por doquier se advierten (y se aguardan) los signos de un futuro despertar del cosmos, la figura de Jesús tiene que suscitar una pregunta: ¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro? Esa pregunta sigue flotando en medio de la historia. Los hombres que aguardan y aceleran la irrupción de la justicia (los marxistas); los que sueñan con un mundo más humano; los que esperan un futuro cataclismo que destruya los cimientos del orden establecido; los que simplemente sufren aplastados por la inmensa maldad de nuestra tierra; todos, situados frente a la figura de Jesús, siguen preguntando: “¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?”

La respuesta de Jesús se despliega en el plano de los principios de los hechos. En el plano de los principios Jesús ha tomado como norma la esperanza de Israel, que aguarda la salvación definitiva de los hombres (reflejada en la cita de Is 35,5 y 61,1): sólo cuando el mundo cambie, cuando surja una existencia nueva que destruya la ceguera, pequeñez y muerte de los hombres puede hablarse de irrupción (o de llegada) del Mesías de Dios sobre la tierra.

Pasando al plano de los hechos, Jesús ha mostrado el inmenso atrevimiento de afirmar que la novedad del mundo nuevo ha irrumpido ya sobre la tierra: los pobres reciben la buena noticia, caminan los que estaban impedidos, ven los ciegos y los muertos

resucitan. Mirada desde fuera, esta pretensión produce escándalo (7,23): es verdad que ha curado a unos enfermos; es verdad que ha ofrecido a unos cuantos la ilusión del reino... Pero, en el fondo, todo sigue igual; los pobres continúan oprimidos; desesperan y mueren los enfermos; se pudren en la tumba los que han muerto.

Sobre esta pretensión de Jesús se dividen los espíritus. Por más que le admiren, los judíos de todos los tiempos, los marxistas de hoy día o simplemente los incrédulos, suponen que Jesús ha fracasado. Puede haber tenido buenos gestos e intenciones, pero al fin todo continúa como siempre. Por eso, después de haber preguntado “¿eres tú el que ha de venir?”, responden, quizá con tristeza: ¡No, Jesús no era el que ha de venir! Y siguen esperando (o desesperando). En cambio, los cristianos admiten el testimonio de Jesús y piensan que en el gesto de su vida (su amor y sus milagros) ha comenzado a irrumpir sobre el mundo la realidad definitiva (la victoria de la vida sobre la muerte).

A manera de conclusiones señalamos: a) Dios no se revela solamente en el final, cuando la vida haya destruido la muerte; Dios se está manifestando a través de toda la historia de Jesús, en sus milagros iniciales, en el fracaso de su muerte y en el comienzo nuevo de su pascua. b) Los milagros de Jesús tienen sentido como principio de un camino que (pasando ciertamente por la muerte) conduce a la resurrección universal, en la que se mostrará abiertamente que era “el que ha de venir”. c) Nosotros creemos en Jesús en la medida en que llevamos la “buena noticia de la libertad” a los pobres, en la medida en que ayudamos a los necesitados; sólo así testimoniamos nuestra fe en la Pascua.

Juan, el mensajero que prepara los caminos del Señor

7,24-30.

Juan había preguntado por Jesús (7,18-20). Jesús, que ha respondido de una forma indirecta a su pregunta (7,22-23), conti-

núa señalando la función de Juan (7,24-30). Esas palabras, que constituyen el tema de nuestro relato, indican que no se puede conocer la realidad del reino sin haberse preparado de manera conveniente, sólo quien acepte la verdad representada en Juan podrá alcanzar la plenitud de Jesucristo.

¿Quién es Juan? La respuesta se formula uniendo en una misma cita dos textos del antiguo testamento que se refieren a la venida del “ángel” o mensajero de Dios.

El primer texto corresponde al Ex 23,30: “He aquí que yo envío a mi ángel ante ti, para guardarte en el camino e introducirte en el lugar sagrado que yo establezco”. El ángel significa aquí la presencia y la ayuda de Dios, que le promete la entrada en la tierra prometida al pueblo que vaga en el desierto.

El segundo corresponde a Mal 3,1: “He aquí que yo envío a mi ángel y preparará el camino ante mí”. El ángel es aquí un precursor de Dios, aquél que prepara su camino y dispone a los hombres para su venida escatológica.

Quizá la misma tradición judía ha soldado estos dos textos de tal forma que el ángel que conduce al pueblo de Israel hacia la culminación definitiva (Ex) se identifica con el ángel que dispone el camino de Dios (Mal). La plenitud del pueblo se confunde con la venida de Dios de tal forma que el ángel de la presencia de Dios es el mismo mensajero que anuncia la culminación de la historia de los hombres.

El cristianismo ha centrado en la figura de Jesús estos rasgos de bajada de Dios y de la entrada del hombre en su plenitud escatológica. Jesús, revelación de Dios, constituye al mismo tiempo el sentido y plenitud del hombre (trae y significa el reino). En esta perspectiva se interpreta la figura de Juan, que realiza la misión del ángel de Dios o mensajero.

Juan es el ángel de Dios porque señala a los hombres el camino que conduce hacia el futuro (el reino de Jesús); es el ángel porque anuncia la venida de Dios sobre la tierra. Todo eso lo ha cumplido en su misión de preparar con su palabra y con su gesto los caminos de Jesús, el Cristo.

En esta perspectiva se advierte la urgencia del mensaje del Bautista: los que se niegan a escuchar su palabra nunca entende-

rán al Cristo (7,29-30). En nuestros días, la figura de Juan está cobrando nueva actualidad. En todas partes se habla de justicia y se tiene la impresión de que los hombres preparan los caminos que conducen hacia el reino. Ciertamente, la justicia de este mundo es buena y necesaria; solamente aquéllos que la cumplan se hallarán con Juan en situación de conocer y de aceptar al Cristo. Sin embargo, no olvidemos que eso no se identifica todavía con el reino. Juan, el más grande de los hijos de mujer, es el culmen de aquello que puede producir la tierra. Sin embargo, el reino es mucho más, el reino significa la gracia salvadora de Dios en Jesucristo (cfr 7,28). La preparación (de Juan) es necesaria; lo valioso está en la meta (el don de Cristo).

Las excusas de una generación perversa

7,31-35.

Las palabras del presente texto muestran la perversidad de una generación que ha preferido mantenerse cerrada ante los diversos caminos de la presencia y de la actuación de Dios. Cuando un hombre o una sociedad prefiere rechazar la gracia del reino siempre encuentra excusas para justificar su actitud.

La situación se ilumina a partir de una parábola. En un grupo de niños unos se encargan de cantar, mientras los otros bailan la danza correspondiente. Un día el grupo de la danza se niega a tomar parte del juego; cantan un paso nupcial y no bailan, entonces una marcha fúnebre y se niegan a seguirla. Están cansados y rompen las leyes de su juego.

Algo semejante ha sucedido con los hombres de Israel. Vino Juan Bautista y entonó un ritmo de exigencia, de dureza y conversión; ellos se escudaron diciendo que está loco. Jesús les ha mostrado la alegría del reino, que está simbolizada en un banquete de amistad entre los hombres; ellos le rechazan acusándolo de un simple comilón del mundo.

Juan representa la piedad del desierto, con el rigor de la auste-

ridad y la dureza de la vida. Su actitud supone que el juicio está cercano; las costumbres se encuentran pervertidas y no es posible suscitar un comienzo de renovación que atraiga la piedad de Dios. Por eso ya no queda más remedio que escaparse, refugiarse en el desierto del principio (como en los tiempos del Exodo) implorando la piedad de Dios a través de la penitencia. En esta actitud se ha condensado el ideal del ascetismo de las grandes religiones de la tierra (hinduismo...) que han descubierto la necesidad de una purificación humana para que el encuentro con Dios sea posible.

Esta religiosidad del vencimiento propio y la dureza ha suscitado en las altas esferas de Israel un clima de rechazo: "Tiene un demonio". Demoniaco era todo lo que destruye la existencia de los hombres, aquello que enajena, la locura de una vida entregada a los excesos. Pues bien, ante la autoridad instalada de Israel, Juan el penitente de la mirada limpia y de palabra hiriente, termina apareciendo simplemente como un loco.

Jesús, en cambio "come y bebe". Sabe que Dios se encuentra cerca de los hombres y le ama de una forma fuerte y transformante. La verdad de ese amor ha convertido la existencia en una fiesta de agradecimiento, de alegría y de esperanza. Allí donde se perdonan los pecados, allí donde los hombres se descubren hijos de Dios y hermanos, allí ha podido suscitarse la nueva sociedad en la que caben los viejos pecadores; una sociedad en la que el signo de unión fundamental es el banquete.

Pues bien, esta religiosidad de la gracia, del perdón y la alegría ha parecido a los judíos poco seria: no era propio de un hombre de Dios el juntarse con los marginados, convivir con ellos, entregarse al goce de la comida plenamente humana y abierta hacia el misterio.

Al comportarse de esta manera, los judíos han demostrado que rechazan todos los caminos que Dios les ha ofrecido. Se escandalizan de la austeridad por su "locura"; rechazan la alegría del reino porque es frívola. La sabiduría de Dios ha mostrado amablemente sus caminos y los hombres no han querido estar atentos y escucharla.

Nuestras conclusiones: 1) Hay que asumir el valor de una

espiritualidad del desierto (el camino de la ascesis de Juan Bautista). 2) Una vez que hemos valorado la ascesis, tenemos que llegar al camino de la gracia, que está representado en Jesús y se condensa en la fiesta del amor que recibimos de Dios y que entregamos a los otros.

Sus pecados están perdonados porque tiene mucho amor

7,36-8,3 (7,36-50/8,1-3).

Dividimos el texto en dos unidades fundamentales (7,36-50 y 8,1-3), ocupándonos principalmente de la primera, centrada sobre el tema del amor y del perdón. El contexto de la escena es un banquete; Jesús participa como invitado y dos personas muy distintas (un fariseo y una prostituta) vienen a ofrecerle sus dones.

El fariseo le invita a una comida material. Evidentemente, sería exagerado el acusarlo de mala voluntad; quizá siente respeto por Jesús, cuando le llama. Sin embargo, en el fondo de su gesto existe un rasgo de juicio y de dominio; por eso se atreve a sancionar la actitud del maestro. Tiene su verdad hecha, conoce ya a Dios y no necesita que nadie le enseñe la nueva profundidad del reino y de la vida.

La publicana no está invitada, pero viene. Sabe que Jesús ofrece un mensaje salvador, ha conocido su calidad de hombre que se entrega totalmente a los demás y por eso viene a ofrecerle simplemente lo que tiene: el perfume que utiliza en su trabajo, sus lágrimas, sus besos. Tomado en sí mismo, ese gesto resulta ambivalente. El publicano, regido por las normas de una moral estricta, condena a la mujer, reprueba su gesto de liviandad y juzga a Jesús que ha permitido que le traten de una forma semejante. Jesús, en cambio, ha interpretado su actitud de la mujer como un efecto de su amor, como expresión de gratitud por haber sido comprendida y perdonada.

La visión de Jesús se ilumina a partir de una parábola (7,41-

43): de dos deudores insolventes amará más al Señor aquél a quien le ha sido perdonada la mayor de las deudas. Aplicando la parábola se precisa la actitud del fariseo y de la prostituta.

Todo el evangelio está mostrando ese mensaje: Jesús ofrece el perdón de Dios a los hombres insolventes de la tierra. Entre ellos se encuentran el fariseo y la prostituta. El fariseo no se ha preocupado de aceptar ese perdón; piensa que sus cuentas están claras, se siente plenamente en paz y, por lo tanto, le resbalan las palabras de Jesús que aluden al don de Dios que borra los pecados. Convida a Jesús, pero lo hace por curiosidad; en el fondo no lo ama, porque no se reconoce (no quiere ser) perdonado. La mujer, en cambio, se sabe pecadora; ante Dios y ante los hombres confiesa que su deuda es impagable; por eso se ha sentido condenada. Pero ahora que Jesús ha llegado a la ciudad, una vez que ha proclamado su palabra de gracia universal, ella se ha sentido (se ha sabido perdonada). Por eso, superando todos los convencionalismos, aprovecha la ocasión y viene hasta Jesús para demostrarle su agradecimiento y su amor: la grandeza del perdón que Dios le ha concedido se demuestra a partir de la grandeza del amor que ese perdón ha suscitado.

En torno a esta relación de Jesús con la pecadora debemos añadir unas notaciones marginales: 1) en sentido estricto el amor de la mujer es siempre una respuesta, porque el primer paso lo ofrece el mismo Dios que perdona a todos por medio de Jesús. Sin embargo, no podemos olvidar que en la historia de cada vida la dialéctica perdón-amor puede revestir modalidades diferentes, de tal manera que en algún caso el amor en vez de ser un signo o consecuencia puede venir a convertirse en principio del perdón. 2) Como ejemplo de una existencia humana fundada en la gratitud por el perdón que ha sido concedido se sitúan las mujeres del texto siguiente de san Lucas (8,1-3); esas mujeres, que han sido curadas, liberadas, perdonadas por Jesús, han respondido a su don con un gesto de amor comprometido, que las convierte en auténticas discípulas (seguidoras) del maestro. 3) Este rasgo de un amor total con que se responde al perdón (al don de gracia) de Jesús se ajusta más a la tipología de la mujer, de tal manera que una parte de la espiritualidad femenina puede

basarse en estos fundamentos; sin embargo, no debemos olvidar que la misma espiritualidad de los varones puede y debe responder a este principio del perdón y del amor como respuesta. 4) Es curioso señalar que en esta caracterización del seguimiento de Jesús, Lucas concede ventaja a la mujer (es tipo de auténtica discípula), cosa inaudita y revolucionaria en la sociología humana y religiosa de aquel tiempo.

La parábola del sembrador

8,4-15 (8,4-9.11-15/8,4-10a.11b-15).

Comparaciones y parábolas constituyen un medio de enseñanza normal en tiempos de Jesús. Las emplean los rabinos, las utilizan los escritores apocalípticos y las repiten los hombres de la calle. Jesús no ha sido una excepción; es más, sus parábolas ofrecen una hondura humana y una limpidez literaria imposibles de encontrar en el ambiente.

En principio, Jesús enseña en parábolas por ser ésa la costumbre de los maestros de su tiempo. Las utiliza además como medio pedagógico, para lograr que los misterios del reino no se vuelvan accesibles para el pueblo. Sin embargo, su experiencia y la experiencia de la iglesia le han mostrado que aquello que por sí mismo era un camino ha terminado por hacerse una barrera. Los de dentro (los discípulos, la iglesia) aceptan el mensaje y avanzan a través de ese camino; los otros, aquéllos que prefieren quedar fuera, chocan contra la barrera de la parábola, no entienden el sentido de sus comparaciones y presuponen que todo es un enigma trazado en el vacío (8,9-10).

Estas frases que en principio pudieran parecer terriblemente duras ("A vosotros se ha concedido conocer los secretos del reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que viendo no vean y oyendo no entiendan") nos transmiten una de las verdades más consoladoras de todo el evangelio. La palabra de Dios no es una fuerza que se impone y nos obliga; la palabra es una

invitación que se acepta de manera libre y puede, por lo tanto, rechazarse. Sólo cuando la posibilidad de ese rechazo se siente con toda su nitidez puede hablarse de un auténtico don de Dios. Pues bien, para aquéllos que no la aceptan, la palabra de Dios se viene a convertir en un enigma.

El evangelio ha precisado esta experiencia aludiendo al doble sentido que puede ofrecer el término parábola: a) para aquél que la escucha y la acepta, la parábola es un signo de la cercanía y transparencia de la gracia. b) Para aquéllos que cierran, la parábola (el mensaje de Jesús) termina siendo invento sin verdad ni realidad interna.

Este misterio del don de la gracia que se ofrece y de la posibilidad de un rechazo se ha visibilizado en la parábola del sembrador. La palabra de Dios se compara con una semilla arrojada a la tierra del mundo. Sólo cuando la tierra colabora ofreciendo su alimento y su cobijo la semilla fructifica. Sólo cuando el hombre lo recibe y lo cultiva de manera voluntaria puede florecer el germin de la palabra o la presencia de Dios sobre la tierra.

Parece que en la parábola original no había más que dos opciones: los que aceptan la palabra (8,8.15) y aquéllos que prefieren rechazarla (8,5.12). En un momento posterior, quizá ya dentro de la tradición eclesial, se ha hecho patente la posibilidad de la aceptación inicial seguida de un fracaso. Para mostrarla se introducen los dos ejemplos intermedios: los que por falta de continuidad o por exceso de problemas de este mundo asfixian y destruyen la tierna vida de la planta, que había comenzado a germinar.

En situación eclesial la aplicación práctica se puede dirigir hacia estas dos posturas intermedias, tipificando la posibilidad de fracaso que ellas representan. Como riesgos que destruyen la urgencia salvadora del evangelio se señalan: a) la falta de una auténtica raíz (o profundidad y decisión humana); b) la superficialidad en la existencia (el moverse en el plano de las simples impresiones, los deseos y pasiones de la tierra).

La luz que se enciende y alumbra la casa

8,16-18.

Esta pericopa incluye tres pequeñas unidades (8,16; 8,17 y 8,18). La primera (8,16) está directamente dedicada al tema de la luz; a su esencia pertenece el expandirse y alumbrar, por eso es antinatural el ocultarla. Dentro de nuestro contexto, esa luz que se expande es la verdad de Cristo y su evangelio; es la verdad de la semilla del reino que Jesús ha introducido en el surco de la tierra y que se extiende y fructifica a pesar de todos los esfuerzos de aquéllos que pretendan ocultarla. Esta certeza del triunfo de la luz, esta confianza absoluta en el poder de expansión y en la victoria final del evangelio, está a la base de todo el mensaje de Jesús y de la iglesia.

Con esto pasamos a la segunda unidad (8,17). Ante la fuerza del reino que Jesús ha iluminado sobre el mundo se esclarece la verdad de la existencia de los hombres. Tomadas en sí mismas, las palabras pueden ser escandalosas: "Nada hay oculto que no llegue a descubrirse..." Se tiene la impresión de que el hombre pierde el derecho a la intimidad, al secreto del corazón, a ese misterio que no quiere hacer patente a nadie. Pues bien, nuestro texto desvela la ambivalencia de la intimidad, que puede ser fruto de un ocultamiento egoísta o expresión de una gracia, de una vida anterior, que se abre amorosamente al otro. Desde aquí se esclarecen las palabras de Jesús. La luz es gracia cuando penetra en el interior, lo vuelve transparente hacia los otros y lo abre hacia el misterio de la vida (la resurrección); de esta forma no se pierde la intimidad, sino que se comparte (se introduce en el misterio de Cristo y se muestra como amor hacia los otros). Pero esa luz es condena cuando patentiza la contradicción del hombre que, debiendo estar abierto hacia la gracia, se ha encerrado en sí mismo, convirtiéndose en un puro egoísmo (vivir para sí, vivir para la tierra).

La tercera unidad (8,18) es uno de los textos más externamente escandalosos de todo el evangelio. Resulta que el mensaje de Jesús se resumía como un don que se halla abierto hacia los

pobres: al que no tiene se le ofrece la plenitud del reino; al que confía en su riqueza se le dice que vendrá a quedar vacío. Pues bien, ahora se proclama algo totalmente contrario: "Al que tiene se le dará, al que no tiene se le quitará hasta lo que cree tener". ¿Cómo se entiende esta palabra?

Veamos. La primera sentencia se refiere a la condición del hombre ante la gracia; frente al don original de Dios es necesario estar vacíos, por eso la ventaja es de los pobres, los hambrientos, los que saben su pecado y se mantienen a la espera. Nuestro texto (8,18) se sitúa sobre un fondo diferente; nos hallamos frente al hombre que se ha abierto ante la gracia o se ha creado. "El que tiene", es decir, el que se mantiene abierto ante el don de la vida que Cristo le ofrece "recibirá más" (recibirá la plenitud del reino); por el contrario, "aquel que no tiene" (no ha dejado que la gracia le penetre) perderá aun aquello que parecía poseer, fracasando totalmente. Nos hallamos ante el misterio de la perdición definitiva (del fracaso) de aquél que no ha vivido en el plano de la gracia, por más que su existencia fuera rica en otros planos (en lo económico, intelectual, social).

La familia de Jesús

8,19-21

Esta escena ha servido para definir la actitud que adoptan ante Jesús dos grupos de personas muy distintos: el gentío que le rodea y los parientes que le buscan. Sobre ese fondo se define el verdadero sentido de la familia de Jesús.

Del gentío se precisa exclusivamente un rasgo: rodean a Jesús. Todo nos permite suponer que le buscan ansiosamente y se arrancan con violencia en torno suyo, de tal modo que resulta imposible adelantarse y alcanzarlo. No sabemos lo que Jesús ha pensado ante ese fenómeno, pero al menos ha permitido que lo busquen. Los hombres lo necesitan; él conoce su miseria y deja que se acerquen.

Los parientes, madre y hermanos, quieren “ver” a Jesús. Es muy difícil precisar lo que esa palabra significa. En el texto correspondiente de Marcos, que Lucas tuvo presente al redactar su evangelio, la intención de la familia se precisa de un modo diáfano: buscan a Jesús para llevarle, porque piensan que está loco (Mc 3,20-21). Juzgan que está loco porque anuncia entre las gentes cosas que se oponen a las viejas tradiciones de su pueblo. Formulada con otras palabras, su acusación se identifica con aquella que dirigen los fariseos: “Está poseído por Beelzebub o Satán”, de tal manera que su vida y su mensaje están al servicio de las fuerzas de lo malo (Mc 3,22. Téngase en cuenta la unidad que forman Mc 3,20-21 y 3,31-35). Lucas, mucho más reverente en lo que respecta a la familia de Jesús (especialmente a María), ha suprimido ese motivo (la intención de la familia). Sin embargo, todo nos permite suponer que la llamada familiar reviste para el mismo evangelio de Lucas un rasgo negativo: los parientes quieren monopolizar a Jesús, utilizando los privilegios que les ofrece su parentesco. En este contexto se comprende la respuesta: “Mi madre y mis hermanos son éstos: los que escuchan la palabra de Dios y la ponen por obra” (8,21).

Frente al viejo parentesco de la sangre, Jesús funda las bases de la nueva familia de su reino, en la que toman parte aquéllos que reciben y cumplen su palabra. Ténganse en cuenta los dos rasgos: a) es preciso “escuchar la palabra”, es decir, hallarse abiertos a la gracia, recibiendo el don de amor que Dios nos ha ofrecido por el Cristo. b) Hay que cumplir la palabra: solamente aquél que la traduce con su vida la ha escuchado plenamente.

El mensaje de Jesús se centra en estos rasgos de gracia y exigencia. Ser cristiano significa vivir en el misterio del amor que Dios nos comunica como nueva posibilidad de existencia; pero, a la vez, supone lograr que el don se expanda de tal forma que se convierta para nosotros en un principio de existencia: desde el amor de Dios debemos llegar a ser puente de amor para los otros.

Los que escuchan y cumplen la palabra de Jesús se han convertido en su familia. No son siervos que están fuera y que reciben por simple compasión un don de amor. Son la madre y los

hermanos; es decir, forman con Jesús un mismo hogar de comunión y de confianza. Las barreras de este mundo (divisiones sociales, políticas, religiosas) pierden su sentido. En Jesús y por Jesús todos los hombres constituyen una misma familia, siendo miembros los unos de los otros.

La misión de los doce

9,1-6.

La tradición evangélica recuerda que Jesús no ha estado aislado en su labor de proclamar la buena nueva al mundo. Parece evidente que en cierto momento ha enviado a sus discípulos a pregonar su mensaje ante los hombres. Quizá ha presentado que el fin se halla inminente y quiere dar publicidad y anchura a su palabra; quizá ha descubierto que el trabajo a realizar es grande y necesita que le ayuden.

De todas formas, los rasgos concretos de esta actividad pascual de los discípulos se encuentran muy velados. Resulta difícil distinguir los elementos antiguos de la misión y aquéllos que se han añadido después, en el tiempo de la iglesia. De todas formas, no estamos preocupados por la exactitud histórica y nos basta con saber que la misión postpascual continúa y profundiza aquel trabajo que se había comenzado a realizar en tiempos de la vida de Jesús. Ciertamente, tras la pascua, el contenido del mensaje cambia. No se alude simplemente al reino y sus milagros, sino que se precisa: Jesús resucitado es el comienzo y la verdad más honda de ese reino. Sin embargo, las viejas palabras continúan siendo verdaderas; por eso se perfilan, se concretan y transmiten.

Situado en esta perspectiva, nuestro texto refleja los siguientes planos: a) ofrece el viejo recuerdo de Jesús, que asocia a su misión a unos discípulos. b) Nos da la seguridad de que esa misión sigue siendo válida y adquiere hondura nueva tras la pascua. c) Recuerda que la iglesia, dentro de todas sus posibles

novedades, tiene que mantenerse fiel al recuerdo, a la exigencia y obra de Jesús sobre la tierra. Dentro de esta perspectiva, tenemos que insistir en estos rasgos:

a) La verdad fundamental continúa siendo el anuncio del reino. Esto significa que la iglesia es una realidad excéntrica; no vive para sí misma, no busca su verdad, su triunfo o sus ventajas. La iglesia vive para mantener encendido sobre el mundo el mensaje del reino, para dirigir a los hombres hacia el futuro de gracia y de promesa que se acerca. En este sentido, continúa siendo válida la misma palabra prepascual de Jesús y sus discípulos.

b) Al pregón del reino se debe añadir la existencia de curar a los enfermos de este mundo y superar las fuerzas del demonio. Si no está acompañada de esta fuerza transformante, la palabra se revela internamente inútil (es vacío). Por eso, el gran problema de la iglesia consiste en traducir a nuestro mundo las obras y milagros de Jesús, su don de amor, su gracia transformante, su promesa.

c) No se olvide que el mensaje debe modelar internamente la existencia de los hombres enviados. Las formas de su compromiso tendrán que ser distintas de aquellas del principio (cfr 9,3-5). Pero, sólo donde surjan misioneros (o creyentes) que viven enteramente desde su existencia de continuar el gesto de Jesús, puede hablarse de la verdad, la hondura y la continuidad de nuestra iglesia.

d) Todo esto, en fin, se debe interpretar a la luz de la pascua. Desde esta perspectiva de cruz y resurrección cobran sentido las palabras y milagros. El anuncio del futuro (¡Viene el reino!) se ha de unir al testimonio postpascual (¡Jesús ha resucitado de la muerte!). La verdad del futuro que está abierto y la exigencia de unas obras transformantes cobran nueva actualidad desde este plano.

¿Quién es Jesús? Su relación con Elías, con Juan y los profetas

9,7-9.

Dentro de nuestra mentalidad, parece lógico suponer que el pueblo ha interpretado a Jesús como un profeta. Sin embargo, nos produce extrañeza el hecho de que algunos le hayan identificado con una vieja figura del pasado religioso de Israel que reaparece y actúa entre los hombres; precisamente es ésa la opinión que reproduce nuestro texto. Esa opinión reaparece en donde constituye el trasfondo de la confesión mesiánica de Pedro.

La identificación de Jesús con un profeta antiguo, con Juan Bautista o con Elías, no ha podido ser creada por la comunidad cristiana, porque después de la pascua carece de sentido. Sin embargo, es totalmente verosímil en labios de un pueblo que aguarda la llegada del juicio apocalíptico y contempla admirado los prodigios de Jesús. También es verosímil la inquietud de Herodes. Está obligado a velar por la seguridad de su territorio (Galilea y Perea) y le asusta el éxito de Juan Bautista. Por eso, temiendo un posible levantamiento prefiere ajusticiarlo. Piensa que así quedará libre de la pesadilla que supone aquel profeta que proclama la verdad de Dios sobre su pueblo. Pues bien, todavía fresca la sangre de Juan, Herodes recibe la noticia de un nuevo profeta que conmueve a las gentes de su tierra; es lógico que vuelva a sentir miedo y que expresándose en los moldes mágicos del tiempo piense que se trata del mismo Juan que ha retornado sobre el mundo. Por su parte, la opinión del pueblo que identifica a Jesús con el Bautista parece ser más profunda que el terror de Herodes y se explica perfectamente dentro del planteamiento escatológico del tiempo.

Recordemos que la primera figura con la que se identifica a Jesús es la de Elías. Sabemos que Elías era uno de los personajes preferidos de la apocalíptica judía. Su celo por Yahveh, el poder de su palabra que evocaba fuego a la altura (1 Re 18) y fundamentalmente la certeza de que está en el cielo sin haber pasado por la muerte (2 Re 2,1 ss) le han convertido en centro

de atracción de la esperanza israelita. Mal 3,1 ss y Eclo 48,10 suponen que retornará para terminar su misión sobre la tierra: convertirá a las gentes de su pueblo, hará que tornen los dispersos y preparará el camino de Dios (o de su juicio). Podemos suponer que se corrió en el pueblo la voz de que Jesús estaba realizando la misión de Elías. Parece lógico que algunos le hayan identificado con aquel viejo profeta.

Otros interpretan a Jesús como un profeta antiguo, que evidentemente no puede ser Elías. Podríamos pensar en el patriarca (o profeta) Enoc, que, según la tradición, tampoco ha muerto (Gén 5,24); de su vuelta y de su obra corrian en el tiempo multitud de narraciones, que han sido más o menos aprovechadas en la elaboración de la figura del Hijo del Hombre. Más o menos semejante era la situación respecto de Moisés o Jeremías (cfr Mt 16,14); de todos ellos se afirmaba en ciertos círculos que estaban en el cielo y volverían sobre el mundo a realizar sus obras portentosas. Por eso, los que han visto a Jesús y no comprenden totalmente sus prodigios han podido interpretarlo como alguno de estos viejos personajes que retorna al mundo.

Más problemática es la identificación de Juan Bautista. En ella se supone que Jesús se ha mantenido en la línea del Bautista y continúa de algún modo su obra. En esta perspectiva Juan aparece como el profeta escatológico de Dios, que derrotado momentáneamente por Herodes vuelve otra vez y retomando la figura de Jesús hace que su obra llegue hasta su culmen.

Todas estas concepciones ofrecen una visión positiva de Jesús, al identificarlo con la aparición del profeta decisivo del pasado (o del Bautista). Su fallo consiste en que suponen que Jesús no ha realizado nada personal o verdaderamente nuevo. Cada grupo religioso le introduce dentro de sus moldes y le interpreta simplemente como el cumplimiento de sus viejas esperanzas.

Ante esta visión que le convierte en una especie de "fantasma" que retorna del pasado, tenemos que subrayar de manera radical la novedad de Jesús. Para eso no hay más camino que escuchar sus palabras y vivir desde el misterio de

sus obras. Tal es la exigencia que nos ofrece el evangelio y está representada, de forma temática, en la confesión de Pedro, que supera todas estas interpretaciones (cfr Lc 9,18-20).

La multiplicación de los panes y el banquete del reino

9,11b-17.

El gesto de la multiplicación de los panes constituye uno de los signos reveladores más importantes de todo el evangelio. Como es habitual en Lucas, la figura de Jesús comienza a manifestarse también aquí a partir de la doble perspectiva de las palabras y los hechos: abre ante los hombres el camino del reino que ofrece la salud o vida nueva (9,11). Sobre ese fondo, ligeramente precisado, viene a revelarse el signo de los panes.

La esperanza en el banquete constituía uno de los grandes elementos de la apocalíptica tradicional. El apocalipsis de Isaías precisaba: "Y preparará Yahveh Sebaot para todos los pueblos un festín de suculentos manjares, un festín de vinos generosos" (Is 25,7). Los mismos evangelios testimonian esta espera cuando aluden a la felicidad del que recibe el pan del reino (Lc 14,15) o cuando afirman que Jesús anhela ansiosamente la comida del reino que se acerca (Lc 22,16).

Sobre este fondo se precisa todo el contenido del signo de los panes. Los que siguen a Jesús han tenido que prescindir de las seguridades que el mundo les ofrece: entra la noche y están solos; sienten hambre y no disponen de comida, pues se encuentran lejos del poblado (9,12). Pues bien, en medio del desierto, a la llegada de la noche, Dios repite los antiguos prodigios de la historia de su pueblo; aunque los hombres piensen estar solos y perdidos, Jesús se encuentra en medio de ellos repartiendo su misterio a manos llenas: enseña, cura, ofrece el alimento.

Es difícil encontrar una imagen más valiosa del sentido y de la obra de Jesús. Los que le siguen tienen que arriesgarse, dejando atrás el mundo antiguo, su seguridad y su comida. Pero, una vez que ya lo han hecho no necesitan decir nada: Jesús sabe su necesidad y les ayuda.

No interesa demasiado la manera concreta en que el signo se realizó. Lo que importa es que Jesús dio de comer abundantemente al pueblo. Lo que importa es que su gesto vino a suscitar entre los suyos el entusiasmo mesiánico de forma que los hombres descubrieron que el banquete del reino ya ha empezado a realizarse. Parece como si de pronto se hubieran rasgado los antiguos niveles de las cosas; da la impresión de que el mundo de los pobres y perdidos de la tierra se termina y surge la verdad definitiva de la vida.

A manera de conclusión, quisiéramos señalar con brevedad los elementos más valiosos del signo de los panes: a) en primer lugar, el gesto constituye una revelación escatológica; por medio de Jesús, Dios se está mostrando como aquél que ofrece el alimento de la vida al pueblo. b) En el gesto se desvela el poder de los apóstoles; por si mismos son incapaces de ofrecer comida al pueblo (9, 13); sólo cuando reciben el pan que les regala el Cristo pueden alimentar verdaderamente al pueblo. c) Dentro de una vivencia eclesial el milagro se ha convertido en anticipo y señal de la eucaristía; el mismo comportamiento de Jesús que pronuncia la bendición, parte el pan y lo ofrece a los hombres nos dirige en esta dirección; por eso, aquel comer juntos en la tensión de la esperanza escatológica, se ha venido a convertir en el signo fundamental de la iglesia. d) Todo esto nos lleva finalmente hacia otro plano: la comida fraternal y abundante donde los dones del reino se ofrecen a todos los salvados debe anticiparse en la comida de la tierra. Eso significa que los bienes de este mundo son los medios, los manjares de un banquete en el que todos se encuentran invitados; por eso, en una sociedad donde la injusticia separa brutalmente a los unos de los otros es muy difícil recordar el gesto de la multiplicación de los panes y celebrar de verdad la eucaristía. Jesús ha invitado a todos con unos mismos panes (en la multiplicación y en la eucaristía); los bienes del banquete del reino son comunes. Pues bien, una sociedad donde los hombres se roban mutuamente la comida (se oprimen mutuamente), está indicado que no sigue a Jesús ni desea tender hacia el banquete de su reino.

Confesar al Cristo y seguir al Hijo del Hombre

9,18-22 (9,18-24).

Este relato constituye uno de los pasajes centrales de la tradición cristiana primitiva. Su estructura es relativamente simple: por un lado, se sitúa la opinión de los hombres ante Jesús: los que de fuera le identifican con un viejo profeta (9,19); los discípulos, representados en Pedro, le confiesan como el Cristo. Por el otro, se precisa la palabra de Jesús, que se revela a sí mismo como Hijo del Hombre que padece, muere y resucita.

Comentando 9,7-9 hemos señalado el fondo histórico de las opiniones del pueblo. Refiriéndonos a la visión de Jesús como Cristo, debemos distinguir cuidadosamente dos posibles perspectivas: a) en un plano prepascual, afirmar que Jesús es el Mesías significa situarlo a la luz de la espera de Israel en que se mezclan ideales de conquista universal, sueños de revancha y rasgos de carácter puramente religioso. Es muy probable que Pedro y otros discípulos hayan pensado en un determinado momento que Jesús es el Mesías; su confesión inicialmente valiosa, se ha mostrado, sin embargo, insuficiente. b) En el plano postpascual sabemos que Pedro ha confesado a Jesús como el Mesías de Israel que ha muerto, que ha sido glorificado por Dios y que está constituido como juez universal de nuestra historia.

Situando nuestro texto en la primera perspectiva, la aclaración (9,21-22) significa un rechazo. Pedro le ha seguido porque espera en la gloria de su triunfo; Jesús contesta señalando su camino de fracaso externo. Sin embargo, en un plano de experiencia pascual, la palabra Mesías ha cambiado de sentido; no se refiere al triunfador de la esperanza de Israel, sino a Jesús, que ha muerto y está resucitado.

Sea como fuera, este relato testimonia la tensión que existe entre la idea (la esperanza) de los hombres y la fuerza de Dios, que se revela en Jesucristo. Los hombres sienten la propensión de absolutizar los rasgos victoriosos del Mesías, interpretándole como un Señor que vence en la batalla de la vida y aniquila los

poderes enemigos (identificados con nuestros enemigos personales). Sin embargo, Dios manifiesta su presencia a través del camino de fidelidad humana de Jesús; sólo a través de esa fidelidad, en la aceptación del sufrimiento y de la muerte adquiere su sentido la plenitud de la esperanza (es decir, la resurrección).

Desde aquí se entienden los dos títulos capitales de nuestra lectura. Vale el título Mesías en cuanto indica que la historia de los hombres alcanza en Jesús su plenitud. Pero hace falta completarlo a través de la expresión “Hijo del Hombre”, que, en este contexto, nos muestra al mismo Dios que ha descendido, se introduce en nuestro caminar y asume el sufrimiento de los hombres, transfigurándolo desde dentro.

Como conclusión podemos indicar: a) sólo cuando se unen las perspectivas del Mesías de la esperanza y del Hijo del Hombre que asume el sufrimiento de la historia se logra una imagen válida de Jesús. b) Por eso, aceptar a Jesús no significa simplemente confesarlo con Pedro como el Mesías; es necesario seguirlo en su camino de fidelidad, en medio del sufrimiento y de la muerte.

¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero...?

9,22-25 (9,23-26).

Estas palabras constituyen una continuación del texto precedente (9,18-22). Después de confesar a Jesús como el unguido (el mesías de Dios) habíamos descubierto su destino doloroso (la derrota y muerte). Pues bien, a partir de ese dato se ilumina todo el quehacer de nuestra vida: el que quiera seguirlo (el que ha sentido la ilusión de confesarle su mesías) debe cargar con su cruz y acompañarlo en su mismo caminar de sacrificio y muerte.

Seguir a Jesús se identifica con perder la vida. En un lenguaje evidentemente cristiano, la iglesia representa simbólicamente esa actitud con la exigencia de cargar la cruz de cada día. El gesto de Jesús que sube con su cruz hacia el Calvario y muere aplasta-

do por su peso se convierte en la verdad universal, el principio de interpretación en que se basa toda nuestra historia.

Los modelos de las viejas religiones de la tierra ya no sirven. Por eso la grandeza del hombre no consiste en trascender la finitud de la materia, subiendo hasta la altura del ser de lo divino (mística oriental) ni consiste en identificarnos sacramentalmente con las fuerzas de la vida que laten en la hondura radical del cosmos (religión de los misterios) ni es perfecto quien cumple la ley hasta el final (fariseísmo) ni el que pretende escaparse del abismo de miseria del mundo, en la esperanza de la meta que se acerca (apocalíptica)... Frente a todos los posibles caminos de la historia de los hombres, Jesús nos ha trazado su camino: “El que quiera seguirme que se niegue a sí mismo, cargue con su cruz cada día y se venga conmigo”.

Cargar la cruz de Jesús significa escuchar su mensaje del reino; adoptar su manera de ser y cumplir hasta el final la urgencia de su ejemplo: ofrecer siempre el perdón, amar sin limitaciones, vivir abiertos al misterio de Dios y mantenerse fieles, aunque eso signifique un riesgo que nos pone en camino de la muerte.

Desde esta exigencia, la iglesia se definirá como el conjunto de los hombres que se mantienen unidos en el recuerdo de Jesús y han tomado su gesto personal como la norma de conducta. En esta perspectiva es imposible dictar unas leyes de moral objetiva a la que todos deban someterse. La verdadera ley (la norma final) es siempre el Cristo: su mensaje de evangelio y su camino de amor hasta la muerte.

Sobre ese fondo, la ley de Jesús se puede traducir de la siguiente forma: se gana en realidad aquello que se pierde, es decir, lo que se ofrece a los demás, aquello que se sacrifica en bien del otro. Por el contrario, todo aquello que los hombres retienen para sí de una manera cerrada y egoísta lo han perdido. La concreción de esta manera de vida es el “Calvario”: resucita lo que ha muerto en bien del otro.

No olvidemos que toda esta ley de la existencia cristiana se formula y tiene sentido como expansión de la verdad de Cristo. Sin su muerte y resurrección todas estas palabras no serían más que un sueño sin sentido.

La transfiguración de Jesús

9,28b-36.

Como una luz que aclara la tiniebla escondida en la pasión, como esperanza que desvela el sentido del camino de la muerte de Jesús y de los suyos (9,21-25) la antigua tradición ha situado la escena de victoria oculta de la transfiguración.

El gesto de Jesús que tiende hacia la muerte y que señala para todos la verdad de su camino es el signo de un fracaso. Por eso, cuando sube a la montaña y ora la verdad de su interior se patentiza: Dios le llena desde dentro, su rostro se transforma y sus vestidos se vuelven transparentes (9,28-29).

Cuando sentimos la palabra de Dios que le proclama el hijo amado, descubrimos que el misterio de la filiación divina de Jesús se realiza en su mismo destino humano. Dentro del contexto oriental en el que nos movemos, "hijo" no es quien tiene la naturaleza abstracta del padre, sino el que ha recibido su poder. Pues bien, Jesús lo ha recibido (cfr Sal 2,7) y puede llamarse "hijo querido" (cfr Is 42,1) porque cumple con fidelidad lo que el Padre le ha mandado.

Las palabras de Dios ("Este es mi hijo amado, escuchadle") ofrecen una vertiente doble: Dios ha ofrecido a Jesús todo su poder sobre la tierra; Jesús, por su parte, ha cumplido de forma incondicionada la voluntad del Padre. Por eso, la verdad de este misterio puede culminar en la palabra de "escuchadle": la vida de los hombres cobra su sentido a partir del seguimiento de Jesús.

La palabra de Dios ha señalado el contenido del misterio: aquel que externamente es sólo un hombre, el mismo Jesús que tiende hacia la muerte, se ha desvelado como la realidad definitiva, la presencia (el Hijo) de Dios sobre la tierra. Por un momento se ha descornado el velo de la realidad y puede verse el lado oculto (y verdadero) de las cosas.

Debemos añadir que la verdad de la transfiguración se desvela en el camino de la historia que avanza hacia su meta. Por eso aparecen en el fondo Elías y Moisés, los grandes testigos de la

esperanza de Israel. Han precedido a Jesús, han marcado sobre el mundo el ritmo de la espera de los hombres y ahora al final se muestran como aliados. Por eso conversan con Jesús sobre el tema central de la historia: el camino de salida o éxodo que debe realizar en Jerusalén (9,30-31).

Frente al viejo camino de Israel que se condensa en la salida de Egipto y en la entrada salvadora en Palestina se sitúa aquí el auténtico camino, el éxodo del Cristo, que por medio de la muerte viene hacia la tierra de la Pascua. Sobre ese fondo concreto de la vida de Jesús se ha proclamado la palabra de Dios, que nos invita: "escuchadle" (9,35). Situada en este contexto, esa palabra significa en realidad "seguidle": haced del caminar de Jesús nuestro camino.

Los discípulos no entienden. Han vislumbrado en un instante la gloria de Jesús, presienten el fulgor de la presencia de Dios y suponen que la historia ya ha llegado hasta su meta. Por eso pretenden eternizar ese momento: "Hagamos tres chozas..." (9,33). Sin duda, es bueno el acampar junto a Jesús. Pero olvidan que la luz que han vislumbrado se realiza en un camino. Por eso es necesario que despierten y se encuentren solos, con Jesús que se dirige fielmente hacia su muerte (9,36).

Conviene que recordemos que la escena de la transfiguración se completa con el relato del milagro del niño epiléptico (9,37-43). Mientras Jesús se encuentra en la montaña la iglesia parece impotente en su deber de expulsar a los demonios; aparentemente triunfando la generación incrédula y torcida de la tierra. Sin embargo, Jesús está detrás del caminar de sus creyentes; por eso, cuando parece que no existe ya remedio, se escucha la voz del Señor que se impone a los demonios y despierta sobre el mundo la esperanza en la victoria del final que está llegando.

La derrota del Hijo del Hombre

9,44b-45.

La figura del Hijo del Hombre pertenece originalmente a la apocalíptica judía. En su primer lugar de aparición, Dan 7, se ha

presentado como fuerza transformante de Dios que al penetrar sobre la tierra desbarata los poderes de este mundo y fundamenta el nuevo reino de Dios entre los hombres. Su figura se encuentra en el libro etiope de Enoc donde se muestra como el delegado de Dios en el momento del juicio.

Situado en el fondo de la historia de Israel, el Hijo del Hombre ofrece dos facetas. Por un lado, es la personificación de Dios sobre la tierra; por eso desciende del cielo (es trascendente). Por el otro, representa una manera nueva de entender las viejas esperanzas mesiánicas. En esta perspectiva, el Hijo del Hombre ha venido a ocupar el puesto y las funciones del caudillo triunfador o del guerrero que anhelaban las viejas profecías.

Desde ese fondo se comprenden las diversas formas de entender la figura del Hijo del Hombre en la tradición evangélica. Fundamentalmente son las siguientes:

a) Los textos más antiguos presentan al Hijo del Hombre con rasgos de personaje apocalíptico. Por eso se asegura que vendrá como juez al fin del tiempo (Mc 13,26 y par.; Mc 14,62 y par). Desde muy pronto, esta figura del juez definitivo se ha identificado con Jesús, de tal manera que las relaciones de los hombres con Jesús se vienen a juzgar definitivas (serán avaladas al final del tiempo) cfr Mc 8,38 y Mt 10,32-33).

b) Quizá en un segundo momento la tradición evangélica ha pensado que Jesús estaba ejerciendo la función de Hijo del Hombre en su misión sobre la tierra. Por eso, los rasgos fundamentales de su autoridad (poder sobre el sábado, Mc 2,28; perdón de los pecados, Mc 2,10) se interpretan en esta perspectiva. No hay que esperar al fin del mundo para descubrir que Jesús decide (o debe decidir) el sentido de la historia. Lo hacía ya desde el principio de su actividad sobre la tierra. Eso significa que sea "Hijo del Hombre".

c) El paso decisivo en este camino lo han dado los textos de la muerte y la resurrección. En ellos se ha descubierto que el sentido del Hijo del Hombre (su valor de juez, su autoridad sobre la tierra) está enraizado en su destino de pasión y muerte. Eso es lo que significa el afirmar que el Hijo del Hombre ha de sufrir (o debe ser entregado en manos de los hombres) (cfr Mc 8,31;

9,31; 10,33). Tal es el sentido del texto que estamos comentando (Lc 9,44-45).

En esta última perspectiva se valoran los siguientes datos: a) sabemos que el concepto de Hijo del Hombre alude a la revelación final del juicio y del poder de Dios sobre la tierra y significa, al mismo tiempo, la plenitud mesiánica del pueblo de Israel y de la historia de los hombres. Pues bien, sobre el tenor de nuestro texto debemos precisar: esa revelación se identifica paradójicamente con la impotencia (entrega) de Jesús, Hijo del Hombre. b) Esta experiencia nos conduce a una comprensión nueva del misterio de Dios; por eso, retomando unas palabras de Bonhöffer podemos afirmar que Dios no ha desvelado su misterio en el esplendor de una actuación externamente aparatosa, sino en la debilidad de su Hijo. c) Eso significa que Dios es diferente de aquello que los hombres ordinariamente piensan. La revelación de Dios en el sufrimiento de Jesús escandalizó en otro tiempo a sus discípulos (9,45); no es extraño que siga escandalizando todavía.

Quién es el más importante dentro de la iglesia

9,46-50 (9,49-56a).

El texto que comentamos consta de dos unidades diferentes. La primera (9,46-48) trata de la relación de los creyentes entre sí. La segunda (9,49-50) se preocupa de la actitud de la iglesia ante los valores de los hombres que permanecen fuera de ella. Común en ambas es la preocupación por superar la autosuficiencia de los grandes y el orgullo de grupo que ha podido surgir dentro de la iglesia. En ambos casos nos hallamos ante una de las expresiones más auténticas del mensaje de Jesús para los hombres.

La primera unidad se ocupa de la constitución interna de los discípulos de Jesús o de la iglesia. Siguiendo la lógica de este

mundo parece evidente que los más importantes dentro de la comunidad son aquéllos que destacan por sus cualidades o por la responsabilidad de las funciones que están desarrollando. Por eso, los apóstoles discutían sobre el puesto y nombre del mayor como lo hacen tantos todavía. Pues bien, la respuesta de Jesús sigue siendo tan cortante ahora como entonces: el mayor y más valioso es simplemente el más necesitado, el niño, el indefenso.

El niño no es mayor por sus valores, su inocencia o su ternura. Es importante sólo porque es pobre, porque está necesitado de los otros y no puede resolver la vida por sí mismo. En este aspecto, son valiosos con el niño todos los que están más alejados, perdidos, indefensos, pobres. Ellos son los que han constituido el centro de atención de Cristo. Ellos seguirán siendo el centro de los cuidados de la iglesia. Por eso son los más valiosos e importantes.

Esto significa que la iglesia no es una sociedad que está formada sobre el valor de las personas que la integran, sino sobre las necesidades y miserias de aquéllos que precisan recibir su ayuda. Su movimiento fundamental no es la defensa de sus bienes interiores, sino aquella fuerza de expansión por la que sale de sí misma y ofrece su ayuda a los que están necesitados (dentro y fuera de sus filas).

Dentro de la perspectiva del texto que comentamos es necesario completar esta verdad desde otro plano: a) decíamos que importa el niño o necesitado que carece de todo y simplemente es el objeto de la ayuda de los otros en la iglesia. b) Después se añade que es grande aquél que “se ha venido a hacer pequeño”; esto supone que tenía capacidad para actuar y decidir, para buscar sus propios bienes y anhelar ventajas; sin embargo, lo ha dejado todo y se ha convertido en pequeño para servir a los demás.

Con esto hemos logrado descubrir los dos tipos originales de oyentes de Jesús: a) Discípulo u oyente es el que escucha la palabra sobre el reino y recibe el auxilio que le ofrece el Cristo. (Los primeros que penetran en el reino son los pobres, los pequeños o los niños; quien les ayuda o les recibe ha recibido o ayudado al mismo Cristo). b) Pero, a la vez, es discípulo el que

ayuda a los pequeños, el que vive preocupado por los otros y es pequeño simplemente por servirles.

En esta perspectiva se comprende la palabra de Jesús sobre los hombres que utilizan su mensaje (su poder sobre las fuerzas del demonio) sin estar formando parte de su iglesia. El evangelio es don abierto; todos tienen poder de utilizarlo. La iglesia es servidora del mensaje de Jesús y no su dueño. Por eso no puede impedir que lo utilicen los de fuera (9,49-50). En definitiva, lo que importa no es el triunfo externo de la iglesia o la ventaja que adquieren los cristianos; lo que vale es que la fuerza y la verdad del reino se propague hacia los hombres.

Que baje el fuego del cielo y los destruya

9,51-56 (9,51-62/9,49-56a).

El versículo 9,51 constituye el vértice donde los temas se juntan y dividen los temas del evangelio de san Lucas. Hasta aquí ha llegado la misión en Galilea con todas sus palabras, sus signos y el mensaje de amor y de futuro. Pero el momento de las palabras ha pasado; es necesario el compromiso de la vida; por eso el evangelio añade: “Cuando se iba cumpliendo el tiempo de ser llevado al cielo, Jesús tomó la decisión de ir a Jerusalén” (9,51). Sobre ese plano empieza la vertiente nueva. Desde ahora todo el evangelio está centrado en el camino de Jesús, que, por la muerte, le conduce a la ascensión, al Padre (cfr He 1,2; 11,22).

En la exigencia de volcarse totalmente al servicio de su obra, en la pobreza de hallarse solo y desvalido ante la muerte, se ha realizado el verdadero destino de Jesús, que asciende al Padre. Sobre el fondo de ese camino se desvela la misión de los discípulos. Suben con Jesús hacia la gloria del Padre (la ascensión), pero sólo si arriesgan su existencia, si es que sufren por los otros y se entregan al trabajo que Cristo ha comenzado, estarán en situación de conquistar lo nuevo.

La nota peculiar del evangelio de san Lucas consiste en haber

estructurado la exigencia del trabajo de los discípulos sobre el fondo concreto del camino de Jesús hacia la muerte. Sobre ese fondo cobrará sentido el valor del seguimiento, la esperanza, la pobreza y el amor que se dirige hacia los otros. En todos estos casos (en la misma vida del cristiano) se ha venido a expandir el gran camino de Jesús hacia la muerte. Así traduce Lucas la verdad fundamental de Pablo: "Suplo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo..." dentro de la iglesia.

Forma parte de la paradoja del evangelio el hecho de que los discípulos no entiendan. Comienza el auténtico camino y deberían aprender a soportar el sufrimiento, aceptando con paciencia el rechazo de los samaritanos (enemigos religiosos), que no quieren recibirlos. Sin embargo, ellos caminan por la senda de Jesús sin entenderlo; sus mentes están llenas de la imagen de una apocalíptica popular y vengativa y utilizan el poder de Dios para provecho propio: piden el fuego del cielo sobre los samaritanos enemigos.

La tradición del fuego que baja del cielo remonta a la figura del profeta Elías (1 Re 18,30-39; cfr Eclo 48,3) y dentro del evangelio aparece unida a la misión judicial de Jesucristo: "Bautizará a los hombres en Espíritu Santo y en fuego" (Lc 3,16). Esto supone que la obra de Jesús tiene dos rasgos: destruye con el fuego el mundo viejo y crea la nueva realidad en el Espíritu.

Desde este fondo se entiende la pretensión de Juan y de Santiago. Quieren instrumentalizar el fuego del juicio de Jesús para defensa de sus propios intereses, pretendiendo que la decisión escatológica de Dios se traduzca en forma de condena o de ventaja sobre el mundo. Esta actitud persiste, al menos de forma instintiva, en una parte considerable de los creyentes. Cuando nos enfrentamos con el mal del mundo, cuando la perversión de los poderes de la tierra nos rodea, levantamos la voz interior y exigimos fuego de los cielos. Fácilmente olvidamos que el camino de Jesús es diferente; no se trata de hacer sufrir a los demás, sino de asumir de una manera salvadora el propio sufrimiento; no se trata de arrancar lo malo, sino de transformarlo por la cruz en bueno.

Ciertamente, el fuego sigue siendo un elemento del juicio de

Dios; pero es un fuego que encienden los propios condenados en el momento en que prefieren su destrucción (quedarse aislados, sin la luz del evangelio). El único fuego que a nosotros se nos ha ofrecido es el de amar a los demás hasta el final, como lo ha hecho el Cristo.

Sígueme

9,57-62.

La existencia de Jesús se tipifica en forma de camino (9,51). Consiguientemente, la de sus discípulos tendrá que aparecer como seguimiento. Sabemos por la pericopa anterior (9,51-55) que seguir a Jesús no ofrece ningún tipo de ventaja o poder sobre los otros. Las tres pequeñas unidades que forman nuestro texto reasumen ese tema y muestran el riesgo y el valor del seguimiento de Jesús.

Frente al hombre confiado que supone que seguirle es como andar hacia una fiesta, Jesús puntualiza: "El Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza" (9,57-58). Cada uno de los elementos de este mundo ha recibido un puesto dentro del conjunto. Tiene su lugar la roca, madriguera el zorro, nido los pájaros del campo... Un general que se aventura en la batalla ofrece siempre recompensa a los soldados. El maestro garantiza un éxito al que viene a recibir sus clases. Sólo Jesús, que tiene el atrevimiento de llamar a todos, no ha ofrecido a nadie recompensa de este mundo. No promete hogar sobre la tierra, su camino desemboca en el Calvario.

Recordemos que la palabra con que se alude a Jesús es "Hijo del Hombre". Precisamente allí donde ha desaparecido todo poder y toda fuerza es donde viene a revelarse el poder definitivo de Dios sobre la tierra (simbolizado en el Hijo del Hombre).

Las dos unidades siguientes (9,59-60 y 61-62) ofrecen una misma estructura literaria y transmiten un mensaje semejante. El discípulo supone que es posible conciliar el seguimiento de

Jesús con las obligaciones antiguas de este mundo: cuidarse del padre, estar a bien con la familia. La respuesta es tajante: el seguimiento presupone un sí absoluto, total, sin condiciones. La verdad del reino y la verdad del mundo pertenecen a dos campos totalmente distintos y no pueden conciliarse en forma de elementos de una misma verdad universal más amplia.

Recordemos que en cada uno de estos casos el seguimiento alude simplemente a la vocación cristiana. Jesús ha convocado y convoca a todos los hombres, invitándoles a recibir el don del reino y asumir su destino de fidelidad y sufrimiento. A quien se atreva a acompañarlo le ha ofrecido lo que tiene: el camino de la cruz, la propia soledad, el sufrimiento.

En esta perspectiva, el “deja que los muertos entierren a sus muertos” nos transmite una verdad consoladora. El reino es más que la familia; el amor de Dios desborda todos los estratos del amor de unos hermanos o unos padres. Por eso, ante la exigencia de Jesús es necesario superar todos los planos de la vida del hombre sobre el mundo. Sólo cuando se haya descubierto este misterio, cuando el amor (y el sufrimiento) del reino aparezca en su hondura transformante y salvadora se comprenderá el valor del padre y de la madre; no se les ofrecerá simplemente el cariño biológico o cerrado de una familia de este mundo, sino todo aquel misterio del amor fecundo y comprendido que Jesús quiso transmitirnos.

Algo semejante puede afirmarse del que toma el arado... y mira hacia atrás para despedirse de la familia. Tomar el arado presupone decidirse de una forma total, definitiva. El reino de Jesús no es una mezcla entre el sí y el no; por eso lo recibe el que se arriesga. Pues bien, desde ese riesgo del evangelio se debe reconquistar la auténtica familia, para amarla con todo el amor (y el sacrificio) que el camino de Jesús nos ha ofrecido.

Decid: el reino de Dios está cerca de vosotros

10,1-12 (10,1-9/10,1-12.17-20/10,5-6.8-9).

En el comentario de la pericopa anterior (9,57-62) hemos podido descubrir que el seguimiento de Jesús es terriblemente duro; nos arranca de la seguridad de la tierra y nos introduce en un contexto de camino que conduce hacia el Calvario. Pues bien, después de resaltar esa dureza nos damos cuenta de que su valor fundamental reside en el hecho de que posibilita un esfuerzo misionero. Sólo aquellos que siguiendo a Jesús se desprenden de los viejos intereses y valores de la tierra pueden anunciar hasta el final el don y la verdad del reino. Eso es lo que veladamente se decía en 9,59-60; es lo que se afirma aquí de una manera clara.

En el comentario alusivo a la misión de los doce (9,1-6) decíamos que la obra de Jesús se encuentra internamente abierta y se realiza a través de los discípulos. Aquellos doce siguen siendo el fundamento de toda la misión de la iglesia. Pero junto a ellos Jesús ha escogido a otros muchos. La mies es grande y los obreros resultan siempre pocos. Nuestro texto alude a setenta y dos, número de plenitud y signo de todos los misioneros posteriores que anuncian el mensaje del reino en nuestra iglesia (10,1-12).

Esos setenta y dos misioneros están arraigados en el tiempo de Jesús, pero a la vez son signo de todos los obreros que el Señor resucitado está enviando en el tiempo de la iglesia. Lo que en ellos interesa no es una posible función jerárquica, sino el trabajo misionero que realizan.

A través de esos discípulos la misión de Jesús alcanza todas las fronteras de la historia, llegando a su plenitud en la gran meta de la siega escatológica. Desde aquí, en el principio de la subida hacia Jerusalén, advertimos que el maestro no está solo. Camina con los suyos a la siega y con ellos lo encamina todo hacia su reino. De esta forma, la misión de los discípulos se integra en el camino de Jesús hacia su Padre.

Después de precisar el sentido que la misión recibe en el trans-

fondo del camino de Jesús, tenemos que fijarnos explícitamente en alguno de sus rasgos más salientes:

a) El punto de partida está en el hecho de que el reino llega (10,9.11). No es la misión la que origina el reino, sino todo lo contrario; es el reino el que suscita misioneros que lo anuncien y dispongan. Por encima de todas las vacilaciones de los hombres está la certeza de que Dios salva, es decir, “el reino está llegando”.

b) Mirado en sí mismo el reino viene como “paz”. Por eso los misioneros tienen que invocar la paz de Dios sobre las casas y ciudades donde llegan. Recuérdese que, desde el trasfondo bíblico, esa paz no consiste en la ausencia de una guerra abierta, sino en la irrupción y la presencia de los bienes mesiánicos, entre los que se incluye fundamentalmente la abertura a Dios y la justicia interhumana.

c) La palabra de Jesús asegura al misionero la posibilidad de que se escuche su mensaje; todo el texto presupone que hay familias y ciudades que reciben la llamada sobre el reino. En esta situación se alude a la necesidad de un reparto de bienes. El mensajero dedicado enteramente a la tarea del reino ofrece gratuitamente la palabra; aquellos que le escuchan tienen que ofrecerle su hogar y su comida. Cada uno entrega lo que tiene y todos comparten fraternalmente sus haberes.

d) En el fondo de todo el mensaje de Jesús se alude, finalmente, a la posibilidad de un enfrentamiento. En ese caso, la situación de cada parte es diferente: los discípulos se encuentran como ovejas en manos de los lobos; carecen de la posibilidad de una defensa y no tienen más salida que el camino de Jesús, que les dirige hacia la muerte. Los perseguidores, por su parte, corren el riesgo de un fracaso escatológico.

¡Ay de tí, Corozaim; ay de tí, Betsaida!

10,13-16.

Nuestro texto forma la conclusión del mensaje de envío de los setenta y dos discípulos que hemos comentado en la perícopa

anterior (10,1-12). Las palabras con que se alude a la suerte de Corozaim y de Betsaida (10,14) retoman la fórmula de condena que se había utilizado al tratar de los pueblos que no han recibido a los misioneros (10,12); además, la afirmación de que Jesús está presente en sus enviados (10,16) constituye la conclusión lógica de todo este mensaje.

La condena de Corozaim, Betsaida y Cafarnaum debe entenderse en tres niveles diferentes. a) Parece que en el fondo de todo se encuentra una experiencia de tragedia de Jesús; extiende en Israel su gran mensaje de esperanza y, sin embargo, descubre que los suyos le abandonan. Es probable que el mismo Jesús haya presentado la condena de su pueblo; las viejas ciudades gentiles que fueron un símbolo de corrupción y de condena —Tiro, Sidón, Nínive— tendrán un juicio más benigno que los pueblos de Israel, los elegidos. b) Todo nos permite suponer que esta experiencia continúa en el tiempo de la iglesia; el evangelio va rompiendo las barreras de los pueblos y llega a los gentiles; pero, en cambio, las ciudades de Galilea que sintieron la palabra de Jesús y fueron cuna de sus primeros discípulos se van quedando solas, encerradas dentro de un judaísmo anticristiano, intolerante. c) Ese texto, en fin, se ha convertido en símbolo de la tragedia de todo el pueblo de Israel y de aquellos hombres que, sintiéndose escogidos, rechazan la esperanza de salvación que está llegando.

A la luz de esta experiencia se comprende el verdadero riesgo de la misión cristiana. Toda misión enfrenta a los hombres con la luz de Dios y les sitúa ante la urgencia definitiva de la salvación o la condena. Por eso es más benigna ante el juicio la suerte de aquéllos que no han escuchado la palabra que la suerte de aquéllos que, escuchada, la rechazan. Esa perspectiva nos puede ofrecer la tentación de permitir que todo siga como antes, sin llevar al mundo un riesgo de condena. Sin embargo, el evangelio nos asegura que ese riesgo merece la pena. La luz está hecha para alumbrar, el bien existe en orden a expandirse; por eso el misionero está obligado a iluminar con la verdad del Cristo.

Ante el riesgo de los hombres que pueden aceptar o rechazar la verdad del evangelio la palabra de Jesús ha resonado cristali-

namente clara: “Quien a vosotros os escucha a mí me escucha; quien a vosotros os rechaza a mí me rechaza” (10,16). Jesús envía a los suyos; les ha encomendado un tesoro y quiere que lo extiendan ante todas las gentes de la tierra.

Desde aquí se descubre la doble presencia de Jesús entre los hombres. Como hemos visto al comentar Lc 9,46-50, Jesús se encuentra en los pequeños y perdidos de la tierra (los niños, indefensos, sin valores); por eso el que recibe a uno de esos pequeños a Jesús mismo le recibe. Pues bien, en la nueva perspectiva en que ahora nos hallamos, se descubre que el mismo Jesús está en aquéllos que extienden su palabra entre los hombres (los que han sido enviados). Como habíamos insinuado ya, el tratar de aquella pericopa, estas dos presencias se complementan: Jesús está en los pobres (que pueden ser los no cristianos) y se encuentra en aquéllos que socorren a los pobres (sobre todo en los misioneros que les conducen a la luz del Cristo y les ayudan a comprender el verdadero sentido de su vida).

Veía a Satanás caer del cielo como un rayo

10,17-24 (10,17-20/10,21-24).

En esta pericopa se aclara el contenido de la misión de los discípulos de Cristo. Vuelven los setenta y dos enviados (cfr 10,1) y Jesús desvela toda la hondura de su obra. El tema se ha desarrollado en dos unidades diferentes, aunque ligeramente paralelas (10,17-20 y 10,21-24). Prescindiendo de las consideraciones literarias, nos fijamos exclusivamente en la unidad de la temática, desarrollando uno por uno los diversos aspectos del relato.

a) La misión cristiana (y toda la obra de Jesús entre los hombres) se ha interpretado a partir de la caída de *Satán* (10,18). El tema pertenece al mito apocalíptico judío, en que se alude a la presencia del diablo sobre el cielo. Ciertamente, su lugar y su función se diferencian del lugar y la función de Dios, pero se

piensa que Satán ha puesto el trono en las esferas superiores y domina desde allí toda la marcha de los hombres sobre el mundo. Pues bien, la predicación de Jesús y de la iglesia se interpreta aquí como derrota de Satán, que ha sido destronado, cae sobre el mundo y pierde su poder sobre los hombres. Ap 12 ha introducido esa caída dentro de una concepción conjunta de la historia. Lucas, transmitiendo quizá una vieja palabra de Jesús, se ha contentado con mostrar el hecho: la misión cristiana es el acontecimiento cósmico donde se está jugando el destino de la realidad (la presencia de Dios, la derrota de lo malo).

b) A la luz de esta experiencia se sitúa la función de los misioneros. Su victoria sobre Satán se traduce en el hecho de que son capaces de vencer (o superar) el mal del mundo (10,19). Por eso se les viene a declarar dichosos; son dichosos porque están experimentando aquella plenitud mesiánica que los viejos profetas y los reyes de Israel habían anhelado (10,23-24). Sin embargo, su auténtica grandeza está en el hecho de su encuentro personal con Dios: sus nombres pertenecen al reino de los cielos (10,20).

Esta victoria de los misioneros de Jesús sobre la fuerza de Satán desvela el contenido más profundo de lo humano. El hombre no es un esclavo de los elementos cósmicos, ni está sometido a los poderes irracionales del mal, ni puede darse por vencido ante la miseria de los otros hombres o del mundo. Los enviados de Jesús han recibido el poder de superar la maldición de nuestra tierra; por eso tenemos la certeza de que la suerte final se encuentra de su lado.

c) En esta dimensión se descubre la “grandeza” de los hombres. Grandes son los sabios que suponen que la vida se encuentra de su lado; piensan que son fuertes y rechazan la ayuda que Jesús les ha ofrecido. Por eso quedan solos. Mientras tanto, los pequeños se mantienen abiertos al misterio y comprenden (o reciben) la verdad de Jesucristo (10,21).

d) Sobre este plano se formula una de las revelaciones definitivas del misterio de Jesús. Jesús alaba al Padre por el don que ha regalado a los pequeños (10,21) y descubre la unión en que los dos están ligados. “Todo me lo ha entregado mi Padre, y

nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre..." (10,22). En este contexto, conocerse significa estar unidos. Jesús y el Padre constituyen un misterio de unidad y entrega en que penetran todos los que quieren recibir al Cristo.

A manera de conclusión podemos afirmar: la misión se estructura como expansión del amor en que se unen Dios y el Cristo (Hijo). En ese amor, revelado a los pequeños y escondido para todos los grandes de este mundo, se fundamenta la derrota de las fuerzas destructoras de la historia (lo satánico).

El buen samaritano

10,25-37.

El camino de Jesús (9,51) no se manifiesta simplemente en una palabra sobre el reino, ni se puede condensar en un discurso misionero (10,1-24). Ese camino suscita una manera diferente de ser y de portarse, que se viene a reflejar en las escenas del buen samaritano (10,25-37), de Marta y de María (10,38-42) y en la misma forma de oración de los cristianos (11,1-13). De la primera de esas escenas trata nuestro texto.

Un perito de la ley pregunta cómo puede heredar la vida eterna. Jesús remite a las parábolas de la ley que dicen: "Amarás al Señor, tu Dios... y al prójimo como a ti mismo" (10,27). Iluminado por toda la experiencia de la historia de su pueblo, el letrado sabe amar a Dios. Desconoce, sin embargo, el contenido del amor al prójimo y por eso plantea nuevamente su pregunta (10,29). La respuesta de Jesús, formulada sobre un plano de parábola, supera todo lo que el hombre podía conocer sobre la vida.

Los rasgos de la parábola son perfectamente conocidos. La manera de amar al prójimo consiste en ayudar al marginado o al que sufre cualquier tipo de dolencia. Ciertamente, el texto alude a un hombre al que asaltaron de camino los bandidos. Pero, dentro del contexto general, no importan las razones de ese asal-

to. El hombre es simplemente un símbolo de todas las personas que padecen con justicia o sin justicia, con razones o sin ellas.

Jesús está diciendo que el buen prójimo no gusta de razones ni preguntas. Simplemente se percató de que existe una miseria y ofrece su asistencia. El carácter, funciones o responsabilidad del que se encuentra herido son problemas totalmente marginales. La ley que rige en todo es el descubrimiento de la necesidad ajena y la presteza en ofrecer ayuda.

Después de haber mostrado la espina dorsal de la parábola, queremos ocuparnos de algunos elementos marginales que ayudan a entenderla:

1) Sorprende el aire antiritual que se respira en el relato. El sacerdote y el levita, representantes oficiales del "amor de Dios" en la estructura religiosa israelita, pasan de largo ante el herido (10,31-32). Su misma actitud demuestra que ese amor de Dios que representan es mentira y toda su existencia religiosa es un engaño.

2) El relato nos introduce en la secularidad de la vida. La realidad de nuestro amor al prójimo se juega en el campo de las relaciones simplemente interhumanas. Es allí donde tiene que penetrar el mandamiento de Dios y transformar nuestra existencia.

3) Al convertirse en norma de conducta, la parábola del buen samaritano puede ser el fundamento de un nuevo concepto de la humanidad. En esa humanidad se han superado las barreras fundadas en la raza o religión de las personas. Lo que importa es el amor comprometido. Recuérdese que nuestra escena ha suprimido las diversas emociones de los hombres que en ella participan. Pudiera pensarse que el sacerdote ha compadecido profundamente al herido, mientras que el samaritano se siente molesto por tener que ayudarlo. Lo que importa en realidad es el amor que engendra comunión (ofrece ayuda).

4) Dentro del contexto del evangelio, la parábola recibe un matiz profundamente cristológico. El samaritano es Jesús. En su amor se manifiesta (y se realiza) el gran amor que Dios tiene por los hombres. De esa manera, el amor al prójimo que aquí se

recomienda viene a interpretarse como una continuación del amor que Dios nos ha ofrecido.

5) Todo esto nos sitúa, finalmente, dentro de la exigencia de la misión. El mensaje de la iglesia ofrece ante los hombres el misterio del amor de Dios y les invita a comportarse de manera consecuente. Allí donde los hombres aman, como el buen samaritano, se supera a Satán y se introduce a Cristo en nuestro mundo.

La mujer que escucha las palabras de Jesús

10,38-42.

Con el buen samaritano (10,25-37) podemos suponer que sólo es necesario amar al prójimo. ¿Es cierta esa actitud? La respuesta nos la ofrece la misma división del evangelio. Continuamos leyendo y descubrimos que Jesús ha entrado en casa de Marta y de María. Marta se ocupa del trabajo. María, sentada a los pies del Señor, escucha la palabra. Ante la protesta de Marta, Jesús ha formulado una sentencia decisiva: "Marta, Marta: andas inquieta y nerviosa con tantas cosas: sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte" (10,41-42).

María simboliza aquel trabajo repetido y agobiante que nos hace esclavos de la tierra y no permite que tengamos tiempo de escuchar el gran misterio de Dios que nos rodea. María, en cambio, es la que atiende a la palabra. Ciertamente deberá actuar, pero su obra no será un hacer desnudo, sino un poner en cumplimiento aquello que ha escuchado.

Ordinariamente se oponen entre sí Marta y María como la acción y la contemplación. Esta perspectiva no es exacta. Marta representa únicamente aquella acción que no se basa en la palabra de Jesús (no se mantiene abierta al reino). María simboliza un escuchar la palabra que se tiene que traducir necesariamente en amor, es decir, en servicio hacia el prójimo.

Recordemos que nos apoyamos sobre el fondo de experiencia

del antiguo testamento. Contrariamente al mundo griego, Israel ha desconocido el ideal de la contemplación pura. Ya por eso resulta imposible interpretar a María como expresión de la mística, que deja el mundo de las cosas (lo sensible) y se preocupa de ahondar en lo divino. Conocer a Dios implica en Israel el escuchar la palabra y llevarla a la práctica. Sólo desde aquí se entiende el mensaje radical de nuestro texto.

María es la que atiende a Jesús. Frente al judío que escucha la voz que Dios le ha transmitido por la ley se sitúa la figura del cristiano, que descubre la palabra de Dios en Jesucristo. Por eso la actitud de María no es la de un místico que sube hacia Dios, sino la de un creyente que está atento a la palabra concreta que Dios le ha dirigido. Pues bien, para que esa escucha sea auténtica se debe traducir en la práctica de la vida, es decir, en el amor al prójimo que estaba reflejado en la parábola del buen samaritano. Marta, en cambio, ocupada en sus cosas no ha descubierto la voz de Dios, que le ha llegado en Jesucristo.

Desde aquí podemos esbozar tres conclusiones importantes. a) La primera se refiere simplemente al sexo de María. En el contexto social de Israel, la mujer se consideraba como un creyente de segunda categoría; no tomaba parte oficial en el culto de la sinagoga ni se podía dedicar a la escucha y cultivo de la ley. Nuestro pasaje refleja una actitud totalmente distinta. El tipo del auténtico cristiano (que escucha y cumple la palabra de Jesús) se ha reflejado en la figura femenina de María. Pensamos que este rasgo no ha sido valorado por la iglesia, que, en cierto modo, ha padecido una regresión volviendo a colocar a la mujer en actitud fundamentalmente pasiva dentro de la comunidad de los cristianos. b) Para que sea auténtica, la acción del creyente (el amor al prójimo) tiene que estar fundamentada en la escucha de la palabra, es decir, en la aceptación del misterio del amor de Dios que se refleja en Cristo. Sólo porque Dios me ha revelado toda la fuerza de su amor, me puedo convertir en fuente de amor para los otros. c) Una vez dicho todo lo anterior, podemos añadir que la "escucha de Jesús" puede venir a determinar un tipo de existencia cristiana que profundiza especialmente en el don de la fe. Tal sería el fundamento de la contemplación, que no está

basada en un proceso ascensional de la mente que tiende hacia Dios, sino en la auténtica obediencia del que escucha la palabra y vive inmerso en el gozo y exigencia que ella nos produce.

**Cuando oréis decid:
"Padre, santificado sea tu nombre..."**

11,1-13 (11,1-4/11,5-13).

Las palabras del perito de la ley (10,25) nos situaban ante la doble exigencia del amor de Dios y del prójimo. Con el buen samaritano (10,25-37) habíamos descubierto el sentido del amor al prójimo. María reflejaba el valor de la escucha de Jesús (10,38-42). Pues bien, sobre ese fondo se ha venido a situar el tema de la oración de que trata nuestro texto (11,1-13).

La fórmula de oración que Lucas nos transmite (11,2-4) es más concisa que la de Mateo (Mt 6,9-13) y refleja con mayor verosimilitud el lenguaje de Jesús. Su tema es siempre el mismo: la abertura del hombre ante el misterio del Dios que se revela (el reino). Las dos primeras peticiones (11,2) constituyen algo así como el transfondo o base general de todo el resto; ambas coinciden en el hecho de implorar la manifestación de Dios sobre la historia. Dios revela la santidad de su nombre precisamente en la venida de su reino. También, las dos peticiones siguientes (11,3-4a) forman un paralelo; la primera se formula positivamente (implora desde ahora el pan del reino); la segunda, de manera negativa (pide que la llegada del reino se traduzca en el perdón). Estas peticiones son necesarias, porque la vida del hombre está apoyada sobre el borde de la tentación (o peligro de la caída escatológica); por eso hay que suplicar a Dios que nos mantenga firmes en el centro del peligro que se cierne (11,4b).

En todos estos rasgos, la vieja oración de Jesús y de la iglesia se ha venido a mostrar como plegaria escatológica. Es la súplica del hombre que se descubre abierto ante el misterio del reino y que confía totalmente en su presencia (o fuerza salvadora). Para

entender plenamente su hondura es preciso que nos fijemos todavía en dos palabras. En primer lugar, el reino ha dejado de ser una especie de fatalidad que nos rodea y se ha venido a convertir en don de amor; por eso, toda la oración se ha dirigido, de manera personal, al Padre. El reino es el regalo de amor y de confianza que ese Padre nos ofrece. En segundo lugar, la llegada del reino como perdón (11,4) viene a estar condicionada por el don del perdón interhumano. Eso nos descubre que el regalo del Padre suscita en nuestro mundo un ambiente de regalo. Allí donde el perdón de Dios no se traduce en un perdón interhumano, la oración de Jesús resulta mentirosa.

En toda esta oración descubrimos que amor de Dios implica saber que Dios nos ama; por eso es necesario mantenernos a la espera. Con ejemplos sacados del fondo real de un amigo que llama (11,5-8) o del hijo que pide (11,11-12) nos muestra san Lucas la forma en que debemos confiar en Dios. Nuestra existencia no está acabada todavía; somos incompletos. Por eso, porque somos pobres, tenemos que pedirle a Dios la hondura de la vida, el reino.

La enseñanza sobre la oración termina con unas palabras que son paradójicamente decisivas: "Vuestro Padre celestial dará el Espíritu a los que se lo piden" (11,13). Dentro del contexto se supone que a Dios podemos pedirle lo que queramos. Si nuestra oración ha sido verdadera, recibiremos siempre el mismo gran regalo: el Espíritu.

Oración significaba estar abiertos al amor (reino) del Padre. Estar abiertos con Jesús, que ha confiado en la palabra de su Padre y vive inmerso en la exigencia (en la venida) de su reino. Desde aquí descubrimos que toda la oración cristiana consiste en un volverse transparentes ante el don de Dios que llega. Por eso, siempre que pedimos algo de verdad, estamos anhelando la venida de Dios hacia nosotros. Si la oración ha sido verdadera, recibimos el Espíritu (la fuerza del reino de Dios entre nosotros).

Si yo echo los demonios con el dedo de Dios

11,15-26 (11,14-23).

Este relato (del que comentamos fundamentalmente los versos 11,14-23) ha recogido el momento más hiriente de la polémica de Jesús con la autoridad religiosa de su pueblo. Nadie ha puesto en duda su capacidad como exorcista; pero los fariseos atribuyen sus milagros al influjo de Satán (o Beelzebul), que actúa a través de su persona (11,15) y quiere pervertir a todo el pueblo, utilizando como cebo la pobre curación de unos poseos. Indudablemente, el argumento fariseo muestra cierta coherencia. ¿Cuál ha sido la respuesta de Jesús a esas palabras?

Una primera respuesta consiste en suponer que su exorcismo se mantiene en la línea de los exorcismos fariseos. Si él es un esclavo de Satán, también lo serán ellos (11,19). Debemos anotar que este argumento ha penetrado en el problema, pero es internamente incapaz de resolverlo. Los enemigos pueden responder que ellos expulsan los demonios con la fuerza de la ley (de Dios), mientras Jesús se vale de la magia (del poder del diablo).

Tampoco el segundo argumento es totalmente conclusivo. Es cierto que un reino dividido y combatido desde dentro se derrumba (11,17-18). Pero los enemigos pueden responder que esa división es aparente; Satán finge perder y ofrece una ventaja relativa a los poderes de lo bueno (dejando que se cure algún enfermo) para atenazar más profundamente a todo el pueblo. Debemos señalar que este argumento puede interpretarse de maneras diferentes. Para los fariseos, lo valioso es la ley; por eso, la curación de unos enfermos significa un dato secundario. Para Jesús, la curación (liberación) de un desgraciado tiene un valor definitivo. Por eso, si Satán permite una derrota en ese campo es que en verdad se encuentra ya perdido.

Hay un tercer argumento que alude a la llegada del "más fuerte" (11,21-22). En principio, el dato se refiere a Dios, que se revela como "más fuerte" que Satán, que era fuerte y hasta ahora había dominado sobre el gran palacio de la tierra. A la luz de

esta visión, los exorcismos de Jesús se muestran como el signo (el campo de batalla) en el que Dios actúa en contra de Satán y le derrota.

Todos estos argumentos se mueven sobre un plano de fe y se han condensado en la palabra decisiva que proclama: "Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros" (11,20). "Dedo" significa aquí la fuerza o el poder de actividad de Dios que se realiza por medio de Jesús.

Jesús tenía la certeza de ser un instrumento de la obra salvadora de Dios entre los hombres. El mismo dato se ha expresado al confesar que es el Espíritu (o el dedo) de Dios el que actúa a través de sus exorcismos.

Ciertamente, el reino es un futuro y se confunde con la plenitud de Dios a la que tienden los humanos. Sin embargo, el reino es a la vez algo presente; es precisamente aquello que sucede y se realiza cuando Jesús expulsa a los demonios, perdona los pecados y suscita un campo de fraternidad entre los hombres. No viene el reino en signos exteriores, en estrellas que se caen, por la peste o en la guerra. El reino acaece (se empieza a mostrar) allí donde Jesús libera a los hombres de la fuerza del diablo (lo inhumano) y les conduce hacia el futuro de gracia, libertad y vida. Esta es la fe del evangelio, en contra de la opinión de los fariseos, que interpretan la obra de Jesús como expresión de la presencia y el influjo de Satán, el diablo.

Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen

11,27-28.

Desde el punto de vista histórico se puede suponer que la raíz original de nuestro texto se encuentra en la oposición que Marcos establece entre la familia de Jesús y aquellos que cumplen sus mandatos (cfr Mc 3,20-21.31-35). Lucas, que ha matizado

y moderado esa oposición en 8,19-21, quiere formular ahora el verdadero contenido de la bienaventuranza de María.

Nuestro texto replantea el tema desde un punto de vista verdaderamente "mariano". No importa la familia sino la madre de Jesús. Sobre ella puede hablarse de estas dos maneras: a) La mujer del pueblo alaba sobre un plano de simple biología (11,27): María viene a convertirse en un vientre fecundo y unos pechos generosos. Esa palabra se mantiene sobre el campo del antiguo testamento, donde la mujer es ante todo la que engendra hijos al marido. b) La respuesta de Jesús supone que la verdadera bienaventuranza del hombre y la mujer se realiza en una altura personal, allí donde se escucha la palabra de Dios y se vive en su misterio de gracia y de exigencia (11,28). Si Jesús no lo hubiera aclarado, se habría puesto en contradicción con el espíritu de su mensaje del sermón de la llanura (cfr 6,20-22). Pues bien, en este plano se realiza la bienaventuranza de María.

Antes de fijarnos en la figura concreta de la madre de Jesús queremos indicar que estas palabras sitúan la dignidad de la mujer por encima de todas las limitaciones y esclavitudes de las antiguas o modernas culturas de la tierra. La mujer no se reduce a biología. Su signo es más que un vientre y unos pechos (oriente antiguo), más que un sexo (occidente moderno). La mujer es, ante todo, una persona y, por lo tanto, su bienaventuranza es semejante a la del hombre: vivir el don de gracia de Dios y traducirlo en una forma de conducta.

A través del evangelio Lucas ha mostrado que María, la madre de Jesús, es un modelo de fe para los hombres. Ella, como mujer y como símbolo de todos los humanos, ha recibido el gran regalo de la presencia transformante de Dios sobre la tierra (1,28). Esa presencia se concreta como "Espíritu creador" y se traduce en el nacimiento del Mesías (1,31-33.35). A través de la palabra de María que se ofrece y colabora (1,38), se realiza el misterio primordial de nuestra historia: Dios hecho humano.

Externamente todo ha seguido igual. Pero en ese campo inmensamente delicado, inmensamente abierto de la fe de una muchacha que acepta la palabra de Dios, ha comenzado a realizarse la nueva vida de los hombres. La plenitud de Dios se ha

expresado en una escena de confianza en que se muestra el don de Dios y la respuesta creyente de María. Ella ha comenzado a ser el signo de una nueva forma de existencia. Como decían los antiguos: ha concebido con la fe antes de hacerlo con el vientre. Su bienaventuranza no se limita al seno y a los pechos, sino que abarca toda su persona.

María ha creído (1,38) y por eso recibe la auténtica alabanza. Es bienaventurada por su fe (1,39-45) y su vida se convierte en fundamento de júbilo y bendición para todos aquéllos que han creído como ella. Jesús la desconcierta (2,41-52) y el camino de la cruz está cuajado de espada y de dolor para la madre (2,33-35). Pero Lucas sabe que María se ha mantenido en la fidelidad hasta el final: en lo más hondo de su vida ha confiado en la palabra de Jesús y ha venido a ser principio y fundamento de la iglesia. En todos estos rasgos, la madre de Jesús es modelo de mujer abierta ante el misterio de la vida y modelo de creyente que responde de manera confiada y generosa a la palabra que Dios le ha dirigido.

El signo de Dios

11,29-32.

Enfrentados con el silencio de Dios, los hombres han pedido muchas veces un signo. Sobre ese tema se ha ocupado nuestro texto. Para analizarlo con cierta precisión sería necesario un estudio literario muy extenso y detenido que no podemos realizar ahora. A continuación presuponemos simplemente que el relato se divide en dos partes inicialmente distintas: la primera (11,29-30) es negativa respecto de la petición de signos; la segunda (11,31-32) ha interpretado a Jesús como el signo o lugar de la presencia suprema de Dios sobre la tierra. Téngase en cuenta que la concepción de signo que subyace en cada caso es diferente.

a) *Jesús rechaza el signo que le piden.* Recordemos la expe-

riencia radical de Pablo: los griegos buscan la sabiduría (el ascenso a lo divino); los judíos, en cambio, piden signos (manifestación del poder de Dios sobre la tierra) (1 Cor 1,32). Al situarse en ese plano los judíos quieren seguridades, necesitan que Dios demuestre su presencia, sobre todo a través de acontecimientos de carácter portentoso (la liberación total de la miseria de este mundo, la llegada del reino escatológico). Pues bien, Jesús no quiso ofrecer tales signos. Todo el evangelio se encuentra atravesado por esa negativa que ha venido a situarlo sobre un plano diferente de aquel en que quisieron colocarlo los judíos.

La diferencia radical entre el cristianismo y judaísmo se sitúa precisamente en este plano. Los judíos siguen pensando que Dios se mostrará del todo en el momento en que inaugure la nueva realidad, destruya el mundo más viejo y fundamente el reino. Los cristianos han descubierto su presencia en la persona y obra de Jesús. Desde este momento Dios ya no es la pura transcendencia escatológica; se encuentra realizando en el camino de Jesús hacia la Pascua.

En esta dimensión se puede afirmar que Dios ha dado un signo: Jonás, que ha perecido bajo el mar y vuelve a la existencia, simboliza el destino de Jesús centrado en la pasión, la muerte y Pascua. Este signo carece de aquello que precisamente buscaban los judíos: su apariencia externa, su valor de prueba clara y objetiva. Sólo aquéllos que confían en Jesús (creyentes) pueden llevar a descubrir la presencia de Dios en su camino y aceptar en el final la realidad de la resurrección.

b) *El signo de Jesús.* Ese rechazo parece haberse unido relativamente pronto con una valoración más positiva de Jesús como un signo de Dios. Para ello se han utilizado unas palabras que provienen de una de las tradiciones más antiguas del evangelio; aquella en que se compara a Jesús con Salomón o con Jonás.

Salomón es el hombre de la sabiduría de Dios; por eso ha servido de signo a la reina del Sur haciéndole ver la grandeza del Dios de Israel. De Jonás se cita su labor de mensajero del juicio ante las gentes de la vieja Ninive; su palabra era un signo de Dios y aquel pueblo fue movido a la penitencia. Pues bien, la tradición cristiana sabe que Jesús ha realizado una misión más

alta y más válida que todas las misiones de los reyes o profetas del antiguo testamento; es el signo de Dios por excelencia y, sin embargo, los hombres de su tiempo no han querido recibirlo y convertirse.

Para aplicar el contenido de este texto debemos ampliar la visión de los hombres que han sido un "signo" de Dios en la historia. Junto a Jonás o Salomón podemos situar a Buda y a Mahoma, a Gandi o a Confucio. Ellos han abierto unos caminos que conducen hacia Dios. Pero Jesús es más que todos ellos; por eso los que rechazan su mensaje han rechazado el verdadero camino de Dios entre los hombres.

Sólo limpiáis por fuera la copa y el vaso

11,37-41

En estas palabras se ha reflejado la polémica de Jesús en contra del ritualismo de los fariseos de aquel tiempo. Ciertamente toda religión tiene sus ritos; son los gestos que reflejan el encuentro del hombre con aquella realidad de Dios que está presente en nuestra historia (el mundo material, la vida). Sin embargo, todo rito corre el riesgo de venir a convertirse en absoluto; se fossiliza el gesto exterior y se pierde el contenido de encuentro con Dios (su misterio). Tal parece haber sido el caso en el judaísmo de aquel tiempo; por eso lo combate Jesús con toda su energía.

Las palabras centrales de la lucha de Jesús contra los ritos de Israel se encuentran en Mc 7,15: "nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre" (Mc 7,15; cfr Mt 15,11). Esta postura es inaudita dentro del judaísmo, porque afirma que la impureza no procede de ninguna incorrección ritual sino de la actitud interna.

El texto de Lucas ha venido a reflejar esta contraposición. Lo que mancha al hombre no es la falta de un determinado rito (el

gesto de lavarse las manos, de limpiar convenientemente los utensilios, de estar separado de ciertos lugares o personas...). Lo que mancha es lo de dentro, la maldad que surge del corazón y que convierte al hombre en un injusto respecto de los otros.

Junto a esta afirmación de principio, nuestro texto añade unas palabras complicadas: "dad limosna de lo nuestro y lo tendréis todo limpio" (11,41). La interpretación más obvia supone: no se trata de limpiar ritualmente unos vasos o platos; la forma de tenerlos plenamente limpios consiste en ofrecer su contenido a los que pasan hambre (están necesitados). Traducida a nuestro lenguaje, esta afirmación encierra un contenido de exigencia escalofriante: no se trata de bendecir las casas o los bienes que tenemos; no se trata de afirmar que los usamos de acuerdo a las verdades de la ley de Cristo. Sólo quien reparte sus bienes a los pobres los ha purificado. En otras palabras: lo que el hombre retiene para sí mismo es impuro; lo que ofrece a los demás (lo que comparte con los otros) eso es puro.

Dentro de una visión más existencial las palabras de Jesús tendrían que traducirse referidas a la "vida interna". No importa lo de fuera (contenido de platos, cosas, vasos). Lo que importa es el interior. Eso es lo que debemos ofrecer a los demás como limosna. Sólo quien entrega su vida (se convierte en don para los otros) viene a convertirse en plenamente puro.

Vistas en el fondo estas dos interpretaciones no resultan tan distintas. En ambas se ha superado el puro ritualismo de Israel y se convierte la existencia (y bienes) de los hombres en "don" (limosna) dirigido hacia los otros.

Pasáis por alto el derecho y el amor de Dios

11,42-46.

Los versos 42-45 contienen la condena que Jesús ha dirigido en contra de los fariseos y los juristas (los escribas). Fariseos son los miembros de una secta, que con su ejemplo y su rigor

externamente exagerado dirigen la vida religiosa del judaísmo de aquel tiempo. Juristas son aquéllos que interpretan la vieja ley de Moisés y recopilan las nuevas tradiciones morales y rituales de su pueblo. Unos y otros parecen más preocupados del cumplimiento de unas normas y de la perfección de los demás que de su propio compromiso interno. No es extraño que Jesús y la iglesia hayan chocado violentamente contra ellos. Los seis "ayes" de esta unidad (11,42-53) reflejan el sentido de aquel enfrentamiento.

Curiosamente, nuestro texto (11,42-46) sólo ha recogido los tres ayes contra el fariseísmo (11,42-44) y el primero de los dirigidos contra los juristas (11,45-46); los dos siguientes forman el contenido de la próxima perícopa (11,47-54).

A los fariseos se les condena fundamentalmente por su hipocresía: parece que su vida es normal pero se encuentra llena de corrupción interna (11,44). Han convertido la religión en una especie de espectáculo visible, viniendo a ser como los representantes de lo divino sobre el mundo (11,43). Mientras tanto, preocupados de las nimiedades de un ritualismo rigurosamente exacto, han abandonado lo importante, es decir, el amor y la justicia (11,42). Este último dato es fundamental para comprender la polémica antifarisea de Jesús y de la iglesia. Notemos que todavía las relaciones no se han roto; Jesús y los suyos se mantienen dentro de su estructura legal del judaísmo y por lo tanto siguen preocupados por los ritos; por eso se precisa expresamente que no deben descuidarse. Sin embargo, lo que importa es algo totalmente distinto: la justicia y el amor (11,42).

Dentro de nuestro contexto, esos términos se utilizan en un sentido radicalmente veterotestamentario: "justicia" y "amor" son conceptos equivalentes; ambos aluden al misterio de elección de Dios, que se ha ligado con su pueblo y le ha ofrecido la riqueza de su vida; se refieren a la existencia concreta del pueblo que debe aceptar el don de Dios y convertirlo en norma de su ser y su conducta. Dios es "justo" amando (o perdonando) al pueblo; el pueblo es "justo" recibiendo ese amor salvador de Dios y traduciéndolo en su propia vida de relaciones interhumanas. Esto significa que lo que importa es el estar abiertos a la gracia

que nos perdona y enriquece, convirtiéndola en norma de conducta respecto de los otros. Así lo suponía la vieja alianza de Dios con Israel; el fariseísmo lo ha olvidado y Jesús se ha sentido en la necesidad de recordarlo. En este sentido, su mensaje no significará una ruptura radical sino que ha retomado lo más profundo de la vida religiosa del antiguo testamento.

La primera razón de la condena que Jesús dirige a los juristas (11,46) se refiere a la separación entre la vida y la doctrina. Los intérpretes de la ley han deshumanizado los viejos mandamientos de Dios, convirtiéndolos en una carga insoportable. De esa manera han logrado que la religión se convierta en algo odioso. Han hecho de Dios un juez y un policía llegando a ser infieles a la antigua tradición israelita del amor de Dios, de su cuidado por los hombres, del perdón y de la alianza. Además, su propia vida se ha quedado fuera de ese campo de la ley que imponen a los otros. No les basta con ser culpables de dureza (y desconocimiento de Dios); lo son de hipocresía.

La sangre de los profetas

11,47-54.

Esta lectura es una continuación de la anterior y nos transmite los dos últimos "ayes" de la polémica de Jesús en contra de los escribas y juristas (cfr comentario a 11,42-46). Desde un punto de vista histórico debemos afirmar que el tema y las palabras que se emplean provienen en parte de Jesús, pero reflejan al mismo tiempo la experiencia de la iglesia, sin que nosotros podamos deslindar ahora uno y otro aspecto.

Por razón de su sencillez comenzaremos con el último de los "ayes" (11,52). En él se acusa a los letrados de haberse convertido en propietarios del saber de Dios, identificándolo con sus propias perspectivas e intereses. Un peligro semejante sigue amenazando a nuestra iglesia: la verdad de Jesús está condicionada por los hombres, que la anuncian y comentan; por eso es

necesario que luchemos siempre en contra de las posibles manipulaciones. No se trata simplemente de ver si los demás son transparentes al mensaje de Jesús; lo que importa es que me vuelva yo mismo transparente.

Más complejo es el segundo de los "ayes" (11,47-51) con su escalofriante visión de la tragedia que la palabra de Dios ha suscitado entre los hombres. El enfrentamiento de Jesús con las autoridades de Israel tiene su prólogo en la historia del antiguo testamento y continúa en el tiempo de la iglesia, de tal manera que se viene a convertir en una especie de "constante" de toda auténtica existencia del hombre sobre el mundo.

El prólogo veterotestamentario se condensa en el destino de los profetas que han sufrido la violencia de su pueblo. El tema constituye uno de los "lugares" clásicos de la tradición deuteronomista y ha sido asumido muy pronto por la iglesia. De forma esquemática, la historia de Israel se resume en estos rasgos: a) Por un lado se halla Dios que envía a sus profetas para enseñar a los hombres el camino de la salvación. b) Por el otro está el pueblo que los mata. (cfr Lc 4,24-28; 20,9-15; He 7,52).

La historia de Jesús se sitúa al trasluz de ese prólogo (11,53-54). Su destino de testigo perseguido constituye el culmen de toda aquella línea de persecución a la verdad que ha comenzado desde el principio de la historia (caso de Abel, 11,51). Evidentemente, como prólogo de Jesús debemos situar a todos los justos de la tierra que han padecido por su misma honestidad, su testimonio o sus ideas. Desde aquí sabemos que su martirio no fue en vano, pues se encuentra asumido en martirio de Jesús, que ha culminado en la gloria de la Pascua.

La vieja historia sigue en el tiempo de la iglesia. Jesús, al que implícitamente se le identifica con la Sabiduría de Dios (11,49. Cfr Mt 23-24), envía sobre el mundo sus profetas y sus apóstoles. En ellos se resume la misión cristiana, centrada en la doble vertiente de los hombres que atestiguan con el gesto de su vida la experiencia de Jesús (profetas) y de aquéllos que proclaman oficialmente su palabra (apóstoles). Unos y otros han sido perseguidos y matados. Esta es la experiencia de la iglesia.

En estas palabras, Jesús se ha referido directamente al pueblo

de Israel, que ha rechazado su mensaje. De un modo más amplio alude a toda la humanidad, que ha preferido cerrarse en sus verdades parciales, defendiendo su postura con violencia. Eso significa que el creyente de Jesús y de una forma especial su mensajero vive amenazado por la fuerza de este mundo que se cierra. El evangelio implica una violencia para aquéllos que lo cumplen y suscita una reacción de autodefensa violenta de parte de aquéllos que se sienten amenazados por su luz, por su verdad, por su exigencia.

No tengáis miedo

12,1-7.

Nos movemos en un contexto de persecución y enfrentamiento. Jesús ha condenado a los fariseos (11,37-54) y lo vuelve a hacer de nuevo (12,1-3). Sin embargo, en esa situación de tirantez, son los propios discípulos los que salen perdiendo, al menos en lo externo. Se encuentran perseguidos, tienen miedo. El consuelo de Jesús no promete ventajas materiales: les habla de un valor más grande que la vida y que la muerte; les promete una asistencia fuerte y amorosa (12,4-7).

Sobre este fondo podemos dividir nuestro relato en dos pequeñas unidades. La primera (11,1-3) se ocupa de la autodefensa del fariseo. La segunda (12,4-7) está centrada en la impotencia mundana del cristiano y en su defensa o seguridad escatológica.

Por fariseo se entiende aquí el hombre que, bajo capa de profunda piedad religiosa, defiende en realidad sus propias seguridades (psicológicas, morales, materiales). Esto suscita una situación de dualismo, que se llama hipocresía (12,1). Los auténticos intereses no corresponden a la apariencia que se muestra ante los otros. Se ha tendido una máscara encima del fondo de las cosas.

El juicio mostrará que la defensa del fariseo ha sido falsa

(12,2-3). Desde el fondo luminoso de Dios y al final de la vida se descubrirá que esa actitud estaba encubriendo una condena: “nada hay que no llegue a descubrirse, nada hay escondido que no llegue a saberse”. En realidad, ese mismo dualismo es ya condena, la condena de una existencia que podía ser abierta, luminosa, plena y ha quedado encorvada sobre sí misma en gesto de mentira.

Los que siguen a Jesús están, en cambio, totalmente a la intemperie. No esconden su exigencia; llevan en su vida la señal de Cristo.

Por eso, en un mundo que sólo busca su interés, entre unos hombres que se sienten amenazados por la urgencia de la cruz, los cristianos no encuentran un amparo. Ante su situación, la palabra de Jesús es doble: muestra por un lado el verdadero sentido del miedo (12,4-5); ilumina por el otro la verdad de la confianza (12,6-7).

Ciertamente, los creyentes como humanos sienten miedo ante el peligro de la persecución, ante el riesgo de un testimonio que les puede hacer perder las ventajas económicas, sociales o la misma vida. Pues bien, Jesús nos dice que ese miedo no puede ser nunca definitivo. Sólo hay una pérdida irreparable, sólo hay una muerte que perdura para siempre y es la pérdida ante Dios, el gran fracaso, la condena eterna. Esta palabra de Jesús sigue siendo dura. Son muchos los creyentes que, diciéndose fieles al evangelio, buscan su propia seguridad social, económica, mundana. Tienen miedo de los hombres, les angustia perder en esta vida y no quieren darse cuenta de que están perdiendo su auténtica realidad, el amor, la justicia, la esperanza. Dicho en palabras antiguas: Prefieren perder el alma (cfr 12,4-5).

De todas formas, la actitud fundamental de los creyentes no se funda en el temor. Dios se ocupa de las cosas más pequeñas: los pájaros del campo, los cabellos de los hombres. Eso significa que vivimos en un mundo de amor y de confianza. Dios nos quiere, nos sostiene con su mano fuerte y exigente, bondadosa, igual que ha sostenido a Jesús sobre la tierra. Por eso, la última palabra es siempre el “no temáis”. En esta actitud podemos recorrer la vida con la seguridad de que Dios nos ayuda, nos

sostiene cuando todo parece insostenible y nos espera siempre, aunque lo haga de una forma especial al otro lado de la muerte.

El Espíritu Santo os enseñará lo que tenéis que decir

12,8-12.

Común a las tres unidades que integran la pericopa es el tema del hombre ante el juicio. La primera (12,8-9) trata de la confesión de Jesús; la segunda (12,10), del pecado contra el Espíritu en medio de la prueba.

Confesar a Jesús ante los hombres significa reconocerle públicamente como Mesías. El dato nos sitúa en un contexto de persecución o de violencia. Los cristianos están siendo rechazados de las sinagogas; y la confesión de Jesús como salvador significa un peligro social que en ciertos casos puede venir a desembocar en un riesgo de muerte. Pues bien, entonces es preciso declararse seguidor del Cristo (12,8-9).

La fórmula que se utiliza para expresar la necesidad y el premio de la confesión de Jesús constituye un dato precioso del más antiguo derecho sagrado de la iglesia, formulado sobre el ejemplo de la ley del talión (¡Ojo por ojo...!): "El que ha negado a Cristo será negado por el Cristo; el que le acepta o le confiesa será aceptado..." Esta fórmula nos dice que la situación del hombre ante Jesús es definitiva; y muestra que Jesús, un simple profeta asesinado que no ofrece seguridad ninguna ante los tribunales de este mundo, tiene la misión de realizar el juicio final (es decir, el Hijo del Hombre). En otras palabras, el aceptar o rechazar el mensaje de Jesús significa que el hombre está jugando su realidad (o salvación) definitiva.

La siguiente unidad (12,10) precisa felizmente el contenido de la primera. Lo que importa no es a veces confesar externamente al Cristo; lo decisivo es retomar el contenido de su vida; por eso puede perdonarse todo menos la blasfemia en contra del Espíritu Santo.

A partir de Mc 3,29-30 sabemos que esta blasfemia consiste en interpretar la actividad de Jesús como expresión de la presencia de Satán sobre la tierra. La cometen los que dicen que el curar a los enfermos y posesos es del diablo, los que dicen que el perdón y amor que nos ofrece el Cristo es engaño, perversión, mentira. En otras palabras, pecar contra el Espíritu consiste en rechazar el mensaje y el sentido de Jesús porque destruyen la vida de los hombres. Evidentemente, este pecado no tiene perdón. Son muchos los que niegan externamente al Cristo y, sin embargo, viven de su Espíritu (el amor a los demás, la victoria contra el mal y la esperanza del reino). Sin embargo, los que rechazan el significado de Jesús (el amor, el bien, el reino) indican ellos mismos que no quieren el perdón (es decir, no quieren nada con el Cristo).

Nos queda la última unidad (12,11-12). Estamos de nuevo en contexto de persecución y sufrimiento. Cuando los hombres no tienen solución, cuando parece que van a sucumbir ante el poder de lo maligno, se recibe "la garantía del Espíritu". El Espíritu se interpreta aquí como la fuerza que sostiene a los que siguen a Jesús en el combate escatológico. Sostiene a los creyentes, les arraiga en la verdad y les concede la garantía del triunfo final por encima de todos los terrores de la tierra.

Esta palabra significa que el hombre no está nunca abandonado a su limitación y a su impotencia humana. Por eso, aunque parezca que la vida está perdida, sigue habiendo desde Cristo la esperanza del Espíritu. Existe esa esperanza en aquellos mismos casos en que, externamente, los creyentes mueran (es decir, cuando perecen en medio de la lucha de la vida, en la persecución, en el olvido de los otros hombres).

La vida no depende de los bienes

12,13-21 (12,15-21).

Desde el momento en que Jesús anuncia la subida a Jerusalén (9,51), su mensaje y su camino se han centrado en el valor del

reino que se desvela como la verdadera riqueza de los hombres. Ese reino es el tesoro que nos llena; por eso nuestra existencia tiene que mostrarse internamente desprendida. Los bienes del mundo han perdido su base, tomados en sí mismos se convierten en mentira (dioses falsos). Desde esta perspectiva se desvela como idolatría la absolutización de los bienes materiales o morales (fariseos. Tal es el fondo en que ha venido a situarse nuestro texto).

Como punto de partida, se nos habla de un oyente que ha pedido a Jesús que se convierta en abogado defensor de los derechos de su herencia. Jesús no solamente ha rehusado sino que aprovechando la ocasión ha proclamado un principio radical de la existencia: "Guardaos de toda clase de codicia. Pues, aunque uno ande sobrado, su vida no depende de sus bienes" (12,15). La vida no se tiene. No se compra ni se vende; ni se puede asegurar con el dinero. Por eso, aquél que ha cimentado su existencia en una base de riqueza material está vacío y flota sin defensa sobre el aire.

La vida no es por tanto objeto de dominio como son los bienes de la tierra. Consiguientemente, el hombre tiene que apoyarse en otras cosas. ¿Cuáles? Para responder a esa pregunta Jesús nos ha invitado a escuchar una parábola. Habiendo conseguido un año numerosos frutos, un labrador creyóse asegurado, dueño del futuro y de la vida. Cuando estaba en esa situación la voz de Dios le dijo: "¡Necio! Esta noche te van a exigir la vida" (12,20). Aquel hombre era rico para sí, pero ante Dios se halló vacío. Su existencia había carecido de sentido.

Con esto hemos logrado una línea de comprensión del problema de la riqueza y la pobreza. Existe una riqueza que se cierra sobre el hombre y le convierte en un hombre del complejo engranaje de la tierra. Se da, por otro lado, la riqueza para Dios, que es la que abre la vida de los hombres al misterio, más allá de la frontera de la muerte, en las raíces mismas de la existencia.

Esta riqueza para Dios ofrece dos momentos primordiales: a) Por un lado es la plenitud de una existencia abierta al evangelio, internamente llena de amor del reino y de su esperanza. b) Pero al mismo tiempo, Lucas se interesa por mostrarnos que toda

verdadera riqueza de la vida es un don para los otros; por eso es rico el desprendido, o aquél que amando pone al servicio de los otros la abundancia o pequeñez de lo que tiene.

Vuestro Padre ha tenido a bien daros el reino

12,32-48 (12,32-34/12,35-40/12,35-44/12,39-48/12,35-38).

La primera parte del texto (12,32-34) constituye una continuación del tema de la riqueza, que había comenzado en 12,13-21 y se había precisado en 12,22-31. Rico para el mundo era el que estaba ahogado en su riqueza, era el gentil que pretendía asegurar su realidad en los haberes (bienes y dinero). Rico para Dios era el que estaba abierto a la confianza que conduce al reino y compartía sus bienes con los otros. Sobre ese fondo se decía: "buscad primero el reino de Dios y todo lo demás se os dará por añadidura" (12,31).

En este contexto se sitúa una de las revelaciones fundamentales de todo el evangelio: "no temas, pequeño rebaño; porque vuestro Padre ha tenido a bien daros el reino" (12,32). El conjunto de fieles que esperan, el grupo que no tiene nada y se asombra de todos los bienes del Cristo parece pequeño y es grande. "ha tenido a bien daros el reino". No se trata de darlo más tarde, cuando mueran los ricos y cambien las formas del mundo. En este mismo instante, los creyentes de la iglesia están siendo ya creyentes porque aman, porque tienen en el centro de sus vidas la confianza, porque esperan. Son grandes, en fin, porque el mismo Dios se les presenta como "Padre", es el tesoro en que se funda y enriquece su existencia.

Pero el hecho de que Dios sea su padre y vivan ya el misterio de su reino es a la vez una exigencia. Por eso se añade que es preciso "atesorar para ese reino". ¿Cómo? Convirtiendo nuestros bienes en limosna. Haciendo que nuestra vida sea una alegría para el triste, ayuda para el pobre, fuente de comida para

aquél que pasa hambre. Con vieja palabra se añade que el corazón del hombre anida allí donde se encuentra su tesoro. Es corazón para este mundo si sus bienes son del mundo. Corazón que está en el cielo si sus bienes son del cielo (los necesitados y los pobres).

Con esto penetramos en la segunda parte del texto (12,35-48). Mostrando al hombre su auténtica riqueza, Jesús le ha convertido en ser inquieto. Ya no puede descansar mientras anhela esa fortuna, ni dormir mientras espera al Señor hora tras hora. Por eso se precisa: "Tened ceñida la cintura...; estad como los que guardan a que su Señor vuelva... para abrirle apenas venga" (12,36). No importa que el amo venga en una hora prefijada. Lo que se pierde es el vivir en la tensión de su llegada, el ocuparse en los misterios de ese reino que no llama abiertamente a nuestra puerta pero existe allá en el fondo de la noche y determina nuestra espera.

La vida vigilante no es una simple expectación, mantenerse en el vacío de un anhelo de futuro. Pedro ha preguntado, planteando este problema: "¿Lo has dicho por nosotros o por todos?" (12,41). Jesús no ha necesitado ampliar su exigencia. Vuelve hacia lo mismo y cuenta la parábola del administrador que puede ser fiel o malvado (12,42-48a).

Esta parábola nos muestra que el tiempo de la espera se precisa para Lucas como tiempo de servicio, porque el reino se refleja de forma decisiva en nuestra vida. Es muy posible que el mayordomo a quien se ha puesto al frente de la casa sea un símbolo de los dirigentes de la iglesia. La vigilancia que se le pide se traduce en un servicio en favor de los demás. El poder que se le ofrece es un deber de preocuparse por los otros.

Una vez que nos fijamos en la parábola descubrimos que la exigencia de los ministros se ha extendido a todos los miembros de la iglesia. A todos se confía un tipo de servicio en el tiempo de la espera. La riqueza del reino se traduce para todos a manera de amor que dirige hacia los otros. Aquél que ha recibido el gran tesoro que le hace rico para Dios empieza a ser inmediatamente (tiene que ser inmediatamente) fuente de amor para los hombres.

El ha venido a prender fuego en el mundo

12,49-53.

El seguimiento de Jesús nos ha conducido a descubrir la riqueza del reino y su esperanza. Sin embargo, no se puede olvidar la exigencia de una decisión comprometida, el riesgo del juicio, el fracaso de la muerte y la posibilidad de una existencia solitaria.

"He venido a prender fuego en el mundo" (12,49). El fuego pertenece al campo de expectación de Elías (Eclo 48,1ss), que ha determinado una de las más antiguas interpretaciones de Jesús (cfr comentario a 9,7-9). Al mismo tema alude la palabra del Bautista: "Viene el que puede más que yo. El os bautizará con el Espíritu Santo y fuego" (3,16).

Fuego es el poder de Dios que purifica; es el poder de transcendencia y santidad de Dios que va quemando la impureza de los hombres, que destruye la altivez de los soberbios de la tierra, que acrisola desde dentro. Pensando en esto no se puede aludir a ningún tipo de ardor sentimental, sencillamente interno. Nos hallamos en un ámbito de espera apocalíptica y el fuego se concibe como el medio (origen) de la inmensa catástrofe del cosmos (cfr 2 Pe 3,7-8.12), o se precisa como signo del castigo de Dios sobre los hombres pervertidos de la tierra (cfr Lc 3,17).

Nuestro texto es testimonio de una "cristología de fuego", es decir, de una concepción en la que Jesús aparece como el portador del fuego de Dios sobre la tierra. En este sentido, su misión fundamental consiste en purificar la vieja comunidad de Israel, separando el trigo de la paja, acrisolando lo que es bueno y destruyendo aquello que se encuentra pervertido. Sólo quien haya vislumbrado la terrible realidad de esta condena, quien haya comprendido que Jesús, portando amor, destruye (o significa la destrucción para lo malo) puede valorar el evangelio. La palabra de Jesús no es simple fuente de emoción sentimental, es fuego (juicio) de Dios sobre la tierra.

Todo esto puede parecer escandaloso; Dios vendría a juzgarnos desde fuera, sin haberse identificado (comprometido) con la tierra. Para disipar esa impresión se ha introducido la sentencia

que sigue: "Tengo que pasar por un bautismo" (12,50). Recordemos que, siguiendo las palabras de Juan que están al fondo de todo nuestro texto, el bautismo se identifica con el fuego. Por eso, el afirmar que Jesús tiene que ser bautizado significa que debe "pasar por el fuego".

El fuego de la purificación, la fuerza que destruye con dolor el mundo viejo y que suscita la nueva realidad, no es algo que Jesús haya traído desde fuera. Es en realidad su propia vida, su destino de pasión, de sufrimiento, muerte y Pascua. Una comparación con Mc 10,38 nos muestra que el bautismo al que Jesús alude no es otro que su muerte. De esta manera descubrimos, de una vez para siempre, que el gran campo de la fuerza destructora y creadora de Dios se ha concentrado en el Calvario.

El fuego de Jesús sobre la tierra es un camino de amor durante el tiempo de la vida, su compromiso de dolor en el Calvario y su esperanza de una nueva realidad por medio de la Pascua. Quien pretenda vislumbrar la fuerza destructora de ese fuego tiene que volverse hacia la cruz; más que en toda la caída del cielo y las estrellas, más que en todos los tormentos del infierno, es precisamente aquí donde se viene a desvelar la fuerza purificadora de Dios, su seriedad respecto de los hombres, su infinita dureza, su exigencia. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que sobre el fuego de la cruz ha florecido la semilla de la Pascua, es decir, el comienzo de la nueva realidad. Sólo al trasluz del infierno tiene realidad y validez el cielo.

Sobre el fondo de las afirmaciones anteriores se comprende el sentido de la "paz" que el Cristo ha introducido sobre el mundo. Ciertamente, es obra de Jesús la paz mesiánica (la unión de los dispersos, la justicia plena y la concordia). Pero esa paz tendrá sentido y validez en la medida en que implique una auténtica catarsis, una superación de todos los concordismos aparentes, un juicio destructor que rompe todas las justicias falsas. Jesús ha venido a separar a los hombres, desgarrando los vínculos de una familia fundada sólo en la unidad de la sangre y egoísmo. Quien haya recibido toda la dureza de ese juicio separador será capaz de edificar la nueva familia de Jesús, enraizada en el amor a los demás, el reino.

¿Cómo no sabéis interpretar el tiempo presente?

12,54-59.

Tema general del pasaje es la urgencia del tiempo de Dios que determina la existencia de los hombres. De su interpretación (12,54-56) y aprovechamiento (12,56-59) tratan las dos unidades que lo integran.

El tiempo se define en un sentido general como aquel ritmo del movimiento de las cosas que está determinado por la marcha de los astros y estaciones. Dentro de una comunidad de labradores o pescadores sus rasgos se definen de una forma más cercana por la alternancia de los fenómenos atmosféricos: lluvia, viento, calor, frío, tormenta. El texto presupone que los hombres han logrado interpretar las formas de ese tiempo. Sin embargo, no han sabido comprender el tiempo de Dios para los hombres.

El hombre moderno ha interpretado los ritmos más difíciles y oscuros del tiempo de las cosas. Conoce por la ciencia la marcha del espacio infinito de los astros y descubre de igual forma el movimiento de corpúsculos de un átomo. Descubre el proceso de maduración de una persona (psicología). Precisa los momentos del avance y formación de un grupo humano (sociología). Sin embargo desconoce la presencia del tiempo de Dios para la tierra.

Este tiempo de Dios se llama "kairos" y refleja el modo y el momento de su influjo sobre el asunto. Toda la historia de los judíos, centrada en la promesa y la esperanza, fue un esfuerzo por detectar los signos de esa venida de Dios sobre la tierra. Sin embargo, Jesús les acusa precisamente de que han sido incapaces de captar el contenido de esos signos.

Veamos. Para la apocalíptica judía, la misma perversión del mundo era un signo de Dios; la sociedad se encuentra totalmente dislocada, los hombres son incapaces de resolver sus problemas, el mal avanza de una forma inexorable y ya no existe más remedio que aquel juicio que destruye a los perversos y suscita el mundo nuevo de unos pocos elegidos. Dentro del evangelio son signos de la cercanía de Dios los milagros de Jesús, el ama-

dor que muestra a los pecadores, el alimento que ofrece a los perdidos, la vida que reparte a todos. Para nosotros, los cristianos, la señal que nos remite a la presencia de Dios sobre la historia son los gestos de Jesús y de una forma peculiar su muerte y Pascua.

Desde aquí podemos descubrir los dos tipos humanos: científico es quien descubre el ritmo de los cambios de las cosas (en la materia, en la vida o en la historia). Cristiano es quien descubre el signo de la urgencia de Dios en Jesucristo. Comprender eso significa saber que mi salvación o mi condena se están jugando desde ahora; si vivo abierto a Cristo, me muevo en campo de salvación; si le rechazo me mantengo abierto a la condena. El tiempo de la decisión es éste. Por eso necesito arreglar pronto las cuentas. No debo olvidar el ejemplo de los judíos, que teniendo delante los signos de Dios se mostraron incapaces de entenderlos y aceptarlos.

Si no os convertís pereceréis todos lo mismo

13,1-9 (13,1-5).

Las dos unidades del presente texto (13,1-5 y 13,6-9) continúan refiriéndose al tema de la urgencia escatológica. El riesgo de la muerte nos rodea (13,1-4) y, por lo tanto, es necesario hallarse prevenidos ante la posibilidad de una pérdida irreparable (13,5). Nos rodea el riesgo; por eso es necesario convertirse y dar los verdaderos frutos. La primera indicación del riesgo de muerte nos remite a la situación política. Unos peregrinos de Galilea subieron a Jerusalén a ofrecer los sacrificios; con la excitación del momento religioso o de la fiesta se produjeron disturbios; Herodes pensó que era mejor cortar toda posible causa de inquietud, ahogando el disturbio con sangre (13,1). La segunda indicación recuerda una catástrofe imprevista: la caída de una torre, cerca de Jerusalén, con el saldo consiguiente de diez y ocho muertos.

Jesús ha interpretado estos hechos ofreciéndonos varias lecciones fundamentales. La primera se refiere al orden moral y va en contra de un providencialismo vulgar que supone que la muerte o la desgracia acecha a los culpables. Expresamente se afirma que los muertos no tienen que ser más pecadores que los otros. No se puede confundir a Dios con una especie de juez o de maestro que sanciona inmediatamente las acciones de los hombres, premiando externamente a los buenos y castigando a los malos. El juicio de Dios no se traduce en forma de sanción intramundana.

Hay otro detalle significativo. Los que han muerto ajusticiados por Herodes eran en cierto modo unos "culpables". Desde un punto de vista político son rebeldes que han aprovechado el momento oportuno para manifestarse en contra del poder establecido, sufriendo los efectos de una represión violenta. A los ojos de Roma, su muerte era un castigo y escarmiento. Pues bien, Jesús no les condena. No es que apruebe su revuelta, pero tampoco la rechaza. No olvidemos este dato a la hora de juzgar las actitudes de los que actualmente como entonces atentan contra la seguridad de un estado al que rechazan por opresor o extranjero.

Jesús no condenó a los galileos por rebeldes. Pero tampoco los considera unos héroes religiosos que podían salvar a la humanidad con su gesto de protesta y con su muerte. Para él se trataba de unos hombres que habían muerto aplastados por una desgracia de este mundo, la desgracia de una situación política que se cierne amenazante sobre el pueblo, lo mismo que una torre mal construida se cierne sobre la multitud que se congrega a sus pies, sembrando allí la muerte.

La desgracia de una política que conduce a la violencia, represión y muerte (13,1), la desgracia de una civilización que puede aplastar a los que la construyen (13,4) son un signo de la precariedad del hombre sobre el mundo. Esos ejemplos han servido a Jesús para mostrar que toda nuestra vida está montada sobre un riesgo: el juicio de Dios que se avecina.

Ante ese riesgo del juicio sólo existe una actitud, la conversión. Conversión significa vivir abiertos al misterio del reino

como don de amor y como urgencia de un cambio, de una entrega de amor para los otros. Sin ese cambio, llegará la muerte hasta nosotros como “pérdida” (como fracaso escatológico, como destrucción de nuestra verdadera realidad o como infierno). Si estamos convertidos, la muerte física será camino hacia el misterio, hacia la vida de Dios que ya tenemos. Tal es la palabra de Jesús que ha dirigido a una multitud excitada por el nerviosismo de los acontecimientos políticos y por la incertidumbre de los peligros que implica la naturaleza.

Todavía es tiempo de conversión. Miradas las cosas desde fuera, parece que ya se han quemado todas las etapas. Dios nos ha cuidado una y otra vez; como un árbol que parece totalmente incapaz de dar sus frutos. Sin embargo, el jardinero siente lástima. Dios se apiada de los hombres y les cuida una vez más por medio del mensaje y la esperanza de Jesús. Si no respondemos a esos cuidados el hacha de la destrucción se cernirá sobre nosotros.

Mujer, quedas libre de tu enfermedad

13,10-17.

El milagro que se narra en este relato pertenece a la tradición propia de Lucas, igual que el de 14,1-6. En ambos se cuenta la curación de un enfermo en el día del sábado y se retoma una problemática que había aparecido de manera semejante en 6,6-11. En el comentario conjunto que hicimos a 6,1-5 y 6,6-11 estudiamos detalladamente el transfondo y significado de las curaciones sabáticas con la superación de la observancia ritual que eso supone. Aquí añadimos unas notas textuales y teológicas.

Desde un punto de vista textual podemos suponer que las tres narraciones (13,10-17; 6,6-11 y 14,1-6) constituyen variantes de una misma tradición (o de un milagro originalmente idéntico). En los tres casos encontramos unos mismos caracteres: a) ape-

nas se describe el milagro; lo que importa no es el hecho de la curación física sino la disputa subsiguiente donde se precisa la actitud de Jesús y los cristianos frente al sábado judío. b) La enfermedad no es mortal en ninguno de los casos; por eso, el milagro se podría diferir hasta el día siguiente, sin que ello ocasionara ningún tipo de trastorno a la persona del paciente. c) Jesús mismo toma la iniciativa del gesto. El paciente se mantiene simplemente a la expectativa. Da la impresión de que se encuentra atado no sólo por la enfermedad sino por la misma exigencia de un cumplimiento sabático riguroso. Por eso, la curación de Jesús no sólo implica un rasgo de piedad humana sino también un signo de creación religiosa que suscita una actitud nueva frente al mandamiento de Dios y a la exigencia de los ritos. d) Es común a todas las narraciones la posibilidad del gesto y el afán de la polémica. Jesús actúa en el corazón de Israel, en medio de un servicio sinagoga (6,6; 13,10); ante la mirada de un príncipe de los fariseos (14,1), toma la iniciativa y se arriesga a presentar el rasgo más hiriente de su obra y su mensaje en el mismo centro neurálgico de Israel, suscitando de esta forma la disputa.

La continuidad de estos rasgos nos muestra que la tradición de un milagro sabático de Jesús pertenece a uno de los extractos más antiguos del evangelio. Se trata de una tradición que se ha mantenido viva a través de las disputas que la Iglesia ha mantenido con las autoridades de Israel respecto de la observancia del sábado. Lucas, interesado en el aspecto de liberación que ofrece el mensaje cristiano, ha mostrado un interés especial por este tipo de narraciones y disputas; por eso ha recogido tres variantes de un episodio probablemente idéntico, para mostrar de esa manera la superación del ritualismo israelita y la exigencia de un amor que desborda todas las fijaciones de una religiosidad formal o legalista.

Dentro ya de nuestro relato nos importa señalar los siguientes rasgos: en primer lugar, la enfermedad de la mujer se concibe como expresión de una presencia demoníaca: “estaba enferma a causa de un espíritu”; el diálogo final reafirma esta opinión cuando señala que la mujer había estado atada por Satán 18

años. En esta perspectiva, la curación se muestra “transcendente”; no se trata simplemente de aliviar una enfermedad fisiológica sino de “soltar de Satán”, es decir, de liberar en el más profundo sentido de la palabra. Esa liberación, que es como el signo y resumen de toda la obra de Jesús, está por encima de todo el ritualismo israelita. En una perspectiva paulina, se podría decir que la ley había sido una especie de “imposición”, un conjunto de normas que sitúan al hombre frente a su propia situación interior, frente a la historia. Con Jesús las normas como tales se rompen; lo que queda es la “liberación”, el amor se ofrece desde Dios y fundamenta una forma de existencia nueva.

El reino de Dios se parece a un grano de mostaza

13,18-21.

Nuestro pasaje ha recogido dos parábolas del reino. Digamos de pasada que ese tipo de parábolas recibe mayor atención en Mateo, que consagra al tema casi todo el capítulo 13. Es lógico que haya sucedido así desde el momento en que Mateo, como representante de una comunidad judeocristiana, está más interesado en toda la temática del reino que irrumpe y se realiza entre los hombres. Desde una preocupación más helenista por el misterio del amor de Dios que se introduce en nuestra historia a través de Jesucristo, Lucas ha recogido preferentemente aquellas parábolas que iluminan el comportamiento y suerte del hombre sobre el mundo: el buen samaritano (12,25-37), el rico necio (12,16-21), el hijo pródigo (15,11-32), el mayordomo deshonesto (16,1-13), el rico Epulón y Lázaro el mendigo (16,19-31). Esto no le ha impedido transmitir, aunque sea de una forma un poco original, las dos parábolas del reino que forman el pasaje que ahora nos ocupa.

Con palabras de la antigua tradición de Jesús se afirma que el reino es semejante a un grano de mostaza (13,18) o a un montón

de levadura (13,21). En realidad, dentro del transfondo judío de aquel tiempo, el término de la comparación no es la mostaza o la levadura sino el comportamiento que demuestran. El grano de mostaza, proverbialmente pequeño y despreciable, se convierte en arbusto frondoso. La levadura que parece haberse perdido en la gran masa de harina la fermenta y la transforma totalmente, desde dentro.

La situación en que se insertan las parábolas es clara. Jesús habla del reino, actúa convencido de que el reino está llegando y, sin embargo, todo nos permite suponer que no ha pasado nada. Los hombres se afanan inmersos en todos los viejos problemas; sigue habiendo lucha, división, dolor y muerte encima de la tierra. Con la palabra de Jesús en realidad no pasa nada. ¿Qué importa una pequeña esperanza, el consuelo de unos pocos, o un par de milagros perdidos en medio de un mundo cargado de angustia, de impureza, sufrimiento y muerte? Pues bien, es aquí donde responden las parábolas.

Ante los que dicen que nada ha pasado responde Jesús que la pequeña semilla ha sido ya sembrada sobre el surco de la tierra. A los que piensan que la masa sigue intacta, Jesús responde que ya está la levadura fermentando y renovando todo desde dentro. Esta afirmación es, por un lado, fuente de consuelo; aunque parezca que dominan las fuerzas de lo malo, la victoria decisiva ya está dada; ha comenzado a realizarse el mundo nuevo y nada puede ahogarlo o suprimirlo. Para los enemigos que le atacan aludiendo a la insignificancia de su obra, la palabra de Jesús contiene veladamente una amenaza; aunque no queráis aceptarlo, la verdad del reino actúa y lo transforma todo de tal forma que tendréis que ver (o padecer) su gloria.

Para comprender estas parábolas es preciso que tengamos en cuenta dos elementos importantes: a) el crecimiento de la semilla no se concibe como fenómeno natural, sometido a unas leyes biológicas precisas. Importa fundamentalmente el símbolo de un grano que, siendo pequeño, se transforma y fructifica por la fuerza de Dios, que está actuando sobre el mundo. Pues bien, una fuerza semejante, pero infinitamente más poderosa, es la que actúa en el mensaje del reino de Jesús. b) En segundo lugar,

debemos considerar que, desde nuestra situación de creyentes, la semilla del reino lanzada sobre el surco de la tierra no es otra que Jesús, el Cristo, en su destino de muerte y resurrección. Jesús es en verdad la levadura que fermenta desde dentro la masa de la historia de los hombres. El final está velado; el triunfo se halla todavía oculto. Pero en el fondo de todo actúa ya la semilla (o levadura) que transforma la existencia de los hombres y la realidad del cosmos.

Señor, ¿serán pocos los que se salven?

13,22-30.

Tema de la unidad es la salvación escatológica entendida como entrada en el banquete de Dios y de su reino. (13,29). Un oyente ha escuchado el mensaje de Jesús y le pregunta sobre el número de aquéllos que se salvan (13,23); tiene curiosidad y se sitúa desde fuera ante el problema. Su pregunta era normal en el ambiente fariseo de aquel tiempo y se repite de maneras diferentes a lo largo del tiempo de la iglesia. También entre nosotros son muchos los que quieren tener una respuesta precisa y definida sobre el número de aquéllos que entrarán en el cielo; por eso se discute sobre el tema de los niños que no han sido bautizados, los infieles, los herejes y los malos.

Pues bien, Jesús no quiso responder a esa pregunta. No ha sido su misión saciar curiosidades de gentes satisfechas. Además, la plenitud del hombre no es asunto de estadísticas, de normas generales o sondeos. Por eso su respuesta ha consistido en presentar ante el oyente la exigencia del reino y su dureza: “esforzaos en entrar por la puerta estrecha” (13,24). Eso es lo que importa de verdad y todos los restantes problemas son vacíos.

La lógica del judaísmo contemporáneo de Jesús y la visión interna de la mayor parte de las grandes religiones (incluida la cristiana) han tendido a responder a esa pregunta de otra forma. Un judío normal hubiera dicho: se salvan los auténticos judíos,

se condenan los gentiles. Un cristiano suele responder: se salvan los que forman parte de la Iglesia; se condenan aquéllos que están fuera. Ciertamente el “estar fuera” se interpreta después con distinciones pertinentes. No faltan judíos que dijeran que un buen gentil formaba parte implícita de la comunidad de salvación; y los cristianos han hablado de una pertenencia al alma de la iglesia o se refieren a un tipo de cristianismo implícito. Estas respuestas constituyen en el fondo una escolástica vacía, pues ignoran que el camino de Dios sobre la historia sigue siendo siempre enigma.

Por eso tenemos que volver a las palabras del evangelio. Lo que importa no es la suerte de los otros sino aquella exigencia que ha venido a dirigirse a cada uno: “esforzaos en entrar por la puerta estrecha”. La salvación no es tema de curiosidad sino de compromiso. Para avivar la conciencia de este compromiso, Jesús añade unas palabras de escalofriante seriedad.

Hay personas que pretenden derechos sobre el reino. Son aquéllos que se acercan a la puerta y mandan; “ábreños”. Sus razones parecen evidentes: han compartido la mesa del Señor y han escuchado atentos sus palabras. Evidentemente, son amigos, y por eso pueden permitirse la libertad de indicar “ábreños” (13,25). Pues bien, el Señor les dice “no os conozco”. Aunque parecen formar parte de su familia, han sido en realidad sus enemigos. Jesús no les reconoce, porque son obradores de iniquidad (malvados) (13,25.27).

Estos que han comido con Jesús, que le llaman su Señor y sin embargo eran extraños, son, en primer lugar, los judíos que no se han convertido ante la voz de su palabra. También son de esos los cristianos que han comido con Jesús (eucaristía), han escuchado su palabra y le han llamado Señor en la plegaria. Sin embargo, han realizado la “injusticia”; no han cumplido la palabra de Jesús; no han recibido el mensaje de su reino; por eso quedan fuera.

Solamente a la luz de esta exigencia, a la luz de la condena que amenaza a los que forman parte de la comunidad (externa) de salvación, cobra sentido la palabra sobre aquéllos que están fuera: “;vendrán de Oriente y Occidente!” (13,29).

Mirado en relación con uno mismo, el mensaje de Jesús debe expresarse en forma de llamada a penitencia; tal es para mí el sentido de la palabra salvadora. Mirado en relación con los de fuera es fundamento de esperanza. La justicia de Dios se traduce en forma de salvación para los pueblos; por eso, los mismos que buscan con temor y temblor la propia salvación (Flp 2,12), esforzándose por entrar a través de la puerta estrecha (Lc 13,24), tienen que admirar la providencia salvadora de Dios, que llamará a sus hijos del Oriente y Occidente, del norte y sur de nuestra tierra.

Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas

13,31-35.

Tema del pasaje es la suerte de Jesús, ligada internamente al destino de Jerusalén, la ciudad que lo rechaza y símbolo de todos aquéllos que se oponen a la voz de su mensaje.

El fundamento de la escena lo ha ofrecido la intención de Herodes. Tuvo en otro tiempo miedo del Bautista; ahora ha sentido miedo de Jesús y busca la forma de matarlo. Herodes no es más que un político; quiere asegurar la tranquilidad de su población y por eso le estorba la presencia de un profeta que suscita la emoción del pueblo y puede originar perturbaciones de carácter mesiánico.

La respuesta de Jesús ha sido fulminante: "decidle a ese zorro: hoy y mañana seguiré curando y echando demonios" (13,22). Como político, Herodes es simplemente un zorro; busca con astucia su provecho y no se para ante prejuicios de carácter moral o religioso en el momento en que lo exige "la razón de estado". Por eso amenaza a Jesús, esperando quizá que se calle o salga fuera de su territorio (Galilea). Jesús responde en la línea de los viejos profetas de su pueblo: no hay rey que pueda oponerse a su tarea; su misión de pregonar el reino viene desde Dios

y no se apoya en los permisos o ventajas que le ofrece la fuerza de este mundo; no ha pedido permiso para anunciar la verdad ni cambiará su rumbo ante posibles amenazas.

Pero una vez que ha dicho esa palabra de fidelidad a su destino, Jesús prosigue de una forma misteriosa: "pero hoy, mañana y pasado tengo que caminar, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén" (13,33). Estas palabras parecen indicar que la muerte de Jesús no es un problema que se pueda resolver en Galilea y, por lo tanto, no es cuestión de Herodes. Como verdadero profeta, Jesús tiene que situarse en el centro de su pueblo; por eso, su destino sólo se puede resolver en Jerusalén.

Con esto penetramos en el aspecto sombrío de la existencia de Jesús. Como enviado de Dios había pronunciado sobre el mundo las palabras y los gestos del reino que se acerca. Sin embargo, una vez que experimenta la dureza del rechazo ha debido situar su destino a la luz de las viejas palabras que hablaban de la lucha escatológica.

Es cierto que vendrá la tierra nueva; pero, como en todo nacimiento, es necesario pasar a través de los dolores del parto. Quizá el mismo Jesús ha presentado que su muerte formaba parte de esos dolores. Lo cierto es que, como un auténtico profeta, se ha enfrentado con la oposición de las autoridades de su pueblo, arriesgándose a subir a Jerusalén.

El evangelio sabe que Jesús ha muerto porque las autoridades de su pueblo lo han matado. Pero sabe también que ha sido el mismo Jesús el que decide acudir a la gran confrontación (el encuentro con esas autoridades). Toda su existencia está marcada por una "atracción de la cruz", por un camino de libre subida hacia el Calvario. En este sentido, Jesús ha rechazado toda intromisión de Herodes (nadie le puede marcar su quehacer de profeta); pero, al mismo tiempo, ha visto que ese quehacer de enviado de Dios le lleva hacia la muerte.

La muerte se debe realizar en Jerusalén. No será ya fruto de un acaso; no será el efecto de un cálculo político. Su muerte será la consecuencia de un enfrentamiento con las autoridades religiosas de su pueblo. Al rechazar a su enviado, el pueblo de Sión completa su historia de asesino de profetas y viene a quedar

definitivamente abandonado: “Cuántas veces he querido reunir a tus hijos...” (13,34).

Las palabras del lamento condensan una larga experiencia. Son palabras del mismo Jesús crucificado, que llora la suerte de su pueblo; son palabras de los apóstoles de la iglesia cristiana, que también han predicado en vano. Por eso, el pueblo de Israel se queda solo, la casa (la ciudad, el templo) pierde su sentido. En un plano histórico es probable que aquí tengamos una referencia a la destrucción de Jerusalén el año 70, con todo lo que ha supuesto de final de un orden sacro. Este hecho ha constituido para la iglesia una de sus más dolorosas experiencias. La historia antigua se termina; el camino de Israel acaba siendo camino de fracaso. Pero sobre las ruinas de la vieja ciudad de los profetas se alza la señal de salvación universal que es Jesús crucificado y vivo de la Pascua.

A manera de conclusión se podría tratar del sentido de las palabras “No me volveréis a ver hasta el día que exclaméis: Bendito el que viene en nombre del Señor” (13,35). Estas palabras pueden referirse a un nuevo encuentro salvador con Cristo (como parece haber supuesto Pablo); o pueden aludir a una “visión de condena”, cuando la misma confesión “bendito...” venga a ser ya inútil. No sabemos. Ni tampoco interesa demasiado. Lo que importa es descubrir a Jesús como el auténtico profeta y dejar que nos reúna (cfr 13,34), en el mensaje de su vida.

¿Es lícito curar los sábados, o no?

14,1-6 (14,1.7-11).

En realidad, ya hemos comentado lo fundamental de esta pericopa al tratar, por un lado, de 6,1-5.6-11 y, por otro, de 13,10-17. En el primer caso habíamos analizado el contenido de los prodigios de Jesús y las disputas sobre el sábado. En el segundo, nos fijábamos de un modo más concreto en los diver-

sos elementos de los tres milagros relacionados con el sábado, que Lucas ha querido transmitirnos (6,6-11; 13,10-17; 14,1-6); allí veíamos que todos estos milagros ofrecen una misma estructura y transmiten un mensaje idéntico. Por eso, al llegar a este pasaje nos limitamos a ofrecer dos anotaciones muy sencillas.

La primera se refiere al contexto. Tratando de la condena de Israel, Lucas alude al gran banquete; vendrán de Oriente y Occidente gentes nuevas y hallarán un puesto en la alegría del convite que Dios ha preparado para el hombre (13,28-29). De ese banquete, de su norma original (la llamada gratuita) y de su influjo en la existencia de los hombres quiere hablarnos Lucas en un texto profundamente evocativo (14,1-35). Como inicio de ese texto, ha presentado la comida de Jesús con su ilustre fariseo; lo que allí se realiza es símbolo del gran banquete escatológico. Pues bien, estamos en sábado, el día de Israel, el día del descanso de Dios y de los hombres y, de pronto, se presenta en medio de la sala un hombre enfermo. Sin dudarle, Jesús viene y le cura. Evidentemente, la actitud de Jesús suscita el estupor en los judíos; el reino es para ellos observancia de la ley hasta el final. Para Jesús, en cambio, el reino y su banquete empiezan con el don de curación y de perdón a los enfermos y oprimidos.

Mejor que todos los sermones eruditos, este gesto de Jesús nos ilumina acerca del sentido de su reino. La plenitud de Dios no viene sobre el mundo a través de una observancia rigurosa de los ritos. Dios es, ante todo, amor que crea; y sólo donde existe fuerza creadora de un amor que ayuda a los perdidos puede asegurarse que despunta el reino. Desde este fondo se hablará en verdad sobre el sentido del banquete de Dios para los hombres.

La segunda anotación se refiere a las palabras sobre la ayuda a un animal que está en peligro (cae a un pozo) en día de sábado (14,5; cfr 13,15; Mt 12,11). El hecho de que un animal caído en un pozo se pudiera sacar en día de sábado se niega expresamente en un texto rigorista como es el Documento de Damasco (CD, 11,14). Sin embargo, podemos suponer que en tiempos de Jesús la práctica ordinaria de los campesinos de Israel era distinta y estaba permitida por algunos rabinos más benignos. Sobre ese dato se ha fundado el argumento de Jesús. Si es que se ayuda

al animal que está en peligro de morir, ¿por qué no se puede ayudar a un hombre enfermo? Sea cual fuere el valor de la comparación, hay algo que ha quedado absolutamente claro. Para Jesús, todo lo que signifique ayuda verdadera a los demás es bueno. Sobre ese dato (y no sobre la absolutización de un rito) se ha fundado la nueva ley de los cristianos y el camino de los hombres hacia el reino.

Quando des un banquete invita a los pobres

14,1.7-14 (14,12-14).

Estamos en sábado y Jesús, participando en la comida de un fariseo distinguido, alude al banquete escatológico del reino: su gesto se estructura del siguiente modo: cura a un hombre enfermo (14,1-6), trata del servicio interhumano (14,7-14) y muestra que el banquete de Dios es un regalo que se ofrece de manera gratuita a los perdidos de la tierra (14,15-24). Común a todos estos casos es el valorar la existencia verdadera como un don que se recibe y que se ofrece hacia los otros.

El don del reino, que se concede inicialmente al enfermo (14,1-6) y culmina en la plenitud del banquete escatológico (14,15-24), se traduce en una actitud o forma de existencia. Tal es el mensaje que contiene nuestro texto (14,7-14). Negativamente, esa actitud se define en moldes de auténtica humildad: nunca se puede pretender el primer puesto ni destacar, por el honor, sobre los otros. La vida verdadera no se gana por ganar un simple honor; ni un hombre es grande cuando busca simplemente su grandeza. La vida se gana en el servicio hacia los otros; la grandeza verdadera es siempre efecto (o expresión) del don que se ofrece a los demás y se recibe de los otros (cfr 14,7-11).

Importa más el formular el aspecto positivo del problema. Sabemos por la historia y la experiencia que el hombre es un sujeto activo; entabla relaciones con los otros, les ayuda y vive

siempre dependiendo de ellos. Pues bien, Jesús añade que en la fiesta de la vida la ley definitiva nunca puede ser el intercambio: "Te doy para que des; invito porque espero que me invites; te ayudo, pues presiento que otro día vendré a ser ayudado". Esta actitud convierte el mundo en negocio. Frente a ello el mundo de Jesús está centrado en el amor que ofrece libremente y no en un tipo de negocio.

Jesús precisa: invita a los que nunca pueden responderte, ayuda al pobre, ofrece lo que tienes sin pararte a pensar en recompensas. Cuando actúes de esa forma, tendrás la impresión de que has perdido y, sin embargo, estás creando en torno a ti una imagen (un signo y un preludio) de aquel reino decisivo que es un don del Dios que cura, un don del Dios que ofrece todo lo que tiene a los perdidos de la tierra (los humanos). Es posible que los hombres que se mueven en un plano "mercantil" afirmen que estás loco; dirán que eres tonto y no sabes vivir sobre la tierra. Sin embargo, Cristo te asegura que tu gesto es decisivo, lleva la verdad del reino de Dios, que nunca pasa.

Las palabras de Jesús se centran en dos rasgos primordiales: 1) desde un punto de vista personal, la novedad de Jesús (del reino) exige superar el egoísmo que pretende convertirnos en el centro de la vida de los otros. Es radical en este aspecto la palabra de Jesús: "Todo el que se enaltece será humillado; y el que se humilla será exaltado" (14,11). Quien busca solamente su justicia, su ventaja y plenitud se pierde como humano; no ha entendido la verdad del Cristo que en la cruz entrega su existencia por los otros. 2) Sólo quien da sin calcular, el que se entrega por los otros e introduce sobre el mundo su semilla (muere) habrá alcanzado su grandeza. El texto evangélico lo precisa aludiendo a la plenitud de la resurrección (14,14). Cristo recupera en gloria aquello que ha perdido (que ha entregado por los otros) en la muerte; de una forma semejante, los creyentes recuperan (plenifican) aquello que han sabido dar para los otros.

Dichoso el que coma en el banquete del reino de Dios*14,15-24.*

El tema de la parábola está enmarcado en el contexto de la exclamación del comensal que proclama bienaventurados a los que participan en la gran comida escatológica del reino (14,15). Todo el desarrollo anterior, la curación del enfermo (14,1-6) y el sentido del servicio interhumano (14,7-14), se dirigía hacia este punto. El tema está iniciado, el contexto es ya propicio. Puede empezar la gran parábola acerca del banquete (14,15-24).

El reino es un banquete fundado en la llamada de Dios, que ha cursado a los hombres la invitación para formar parte de su fiesta. Invitados eran ante todo los hijos de Israel. Jesús les ha llamado de una forma decididamente seria; pero ellos han buscado la forma de excusarse. Uno tiene bueyes; el otro campos o mujeres. Todos se encuentran entretenidos en sus pequeños o grandes problemas y prefieren no escuchar la voz que llama. Por eso, el gran Señor ordena a los criados que salgan a las plazas y a los campos y convoquen a todos los que encuentren: a los pobres, a los ciegos y perdidos, a los hombres olvidados de la tierra, a todos. Dios ha llamado de esta forma a los que tienen solamente su miseria y se mantienen abiertos en la espera; llama a los que saben que la vida no es dominio que nos ata, es un camino en el que existe la sorpresa de la voz de Dios que habla.

La palabra de Dios que actúa en Jesús ha trazado una línea divisoria entre los hombres. Por un lado están aquéllos que han venido a situar sobre la tierra un ideal o realidad que es intocable: los que ponen el orden (sagrado o profano) encima del hombre y terminan por ser sus esclavos. Son los que piensan que ya tienen la respuesta. Por eso no se ocupan de ayudar a los perdidos, de invitar a los pequeños sin pedirles nada a cambio. Por eso, cuando se escucha la voz que convoca al banquete de Dios, se encuentran ocupados de tal forma con sus cosas que desoyen la palabra que les llama, niegan la gracia que les viene a dar riqueza verdadera.

Al otro lado se encuentran aquéllos que no tienen nada o que ponen su haber al servicio del prójimo. Son los que invitan sin

calcular, los que dan sin hacer cuentas y se alegran simplemente de la vida que reparten en su entorno. Por eso, cuando escuchan la voz que les convoca a la riqueza del reino que se acerca, aceptan la palabra con presteza y se disponen a formar parte de la fiesta.

En el primer lado se encuentran los invitados dignos, es decir, aquéllos que habían recibido previamente la tarjeta de la fiesta (los judíos). Su negativa está basada en el hecho de que vienen a encontrarse ocupados con sus cosas: sus ritos religiosos, sus preocupaciones culturales, sus privilegios y sus leyes. Ante la seriedad de su negativa, Dios no insiste (14,24). Este detalle es extraordinariamente significativo. Un banquete de obligados no es banquete. Por eso Dios invita a la alegría de su fiesta, pero deja en libertad a cada uno. El que se niega es que prefiere su condena; prefiere la pequeñez de sus bienes materiales y la ventaja de su seguridad social y abandona el don del reino. Esto significa que, en el fondo, está escogiendo su infierno particular en vez del cielo que Dios quiso ofrecerle.

Junto a este misterio de la condenación de los que se niegan al banquete está la gracia de la llamada de Dios, que se ha extendido a todas las condiciones sociales y las razas de los hombres. Esta llamada, que no requiere una invitación previa, se dirige por un lado a los perdidos de Israel (14,21) y por el otro, a todos los que viven extraviados por las sendas y caminos de la tierra (14,22). No se viene al banquete por ser digno. Al contrario, es Dios quien hace dignos a los hombres que convoca y que reciben la voz de su llamada. El reino es siempre gracia y no se puede confundir con ningún tipo de ventaja o perfección humana.

**El que no renuncia a todos sus bienes
no puede ser discípulo mío***14,25-33.*

El texto que comentamos consta de dos parábolas (14,27-30 y 31-32) y de tres sentencias fundamentales (14,26; 14,27 y 14,32). Tema general es la exigencia que impone el seguimiento

de Jesús. Las parábolas lo muestran de una forma humanamente mesurada y comprensible. Las sentencias acentúan, al contrario, el aspecto más paradójico y más duro de ese seguimiento.

Las parábolas aluden al cálculo y prudencia de los hombres de este mundo. El que construye un edificio se fija en lo que cuesta y mira si es capaz de sufragar los gastos necesarios. De manera semejante, el rey que intenta presentar una batalla ha de fijarse previamente en sus soldados disponibles y en las posibilidades que tiene de llegar a la victoria. Sobre ese fondo se sitúa el tema del discípulo. Seguir a Cristo es un quehacer duro y costoso. Por eso, el que se quiera decidir a ser cristiano debe calcular muy bien sus fuerzas, lo que asume, lo que arriesga.

La enseñanza de estas parábolas es simple. Los proyectos de este mundo imponen costos, planes, sacrificios. Mientras tanto, se abandona el seguimiento de Jesús como a la suerte, se pretende resolverlo como salga, sin un orden, sin lógica y trabajo. Pues bien, en las tres sentencias que se incluyen en el texto, Lucas ha intentado articular de alguna forma el sentido y la exigencia del negocio primordial de nuestra vida (el seguimiento de Jesús o la conquista de su reino). Esta es la torre que cada uno de nosotros tenemos que construir; es la batalla que debemos ganar de una manera individual y colectiva. Por eso es necesario que nos sentemos a calcular con frialdad y decisión lo que el "negocio" nos exige. Porque puede suceder que pensemos que a ese precio no merece la pena construir la torre ni ser los vencedores de esta guerra. En ese caso, sería preferible confesar sencillamente que no queremos ser discípulos del Cristo.

La condición primera de todo seguimiento está expresada en 14,26: "Quien no lleve su cruz detrás de mí no puede ser discípulo mío". Esto significa que esta guerra no tiene otra ley que la del Cristo: su entrega a los pequeños, su mensaje de esperanza, su perdón y su camino de verdad (fidelidad) hasta la muerte. Tal es el coste y la riqueza que supone ser cristianos.

Esta ley fundamental se amplía en dos grandes condiciones que definen el sentido del auténtico desprendimiento. Construir una gran torre, ganar una batalla, implica sacrificios que pueden ser muy grandes, tanto en bienes materiales como en gasto

(muerte) de personas. Seguir a Cristo exige desprenderse del amor de la familia que se cierra en su egoísmo (14,26) y renunciar a todo auténtico dominio de dinero (14,33).

"Si alguien se viene conmigo y no pospone a su padre y a su madre, a su mujer..." (14,26). Las palabras del texto original hablan del "odio" a la familia y han servido de escándalo a millones de cristianos. Sin embargo, están ahí, en el centro del mensaje de Jesús y constituyen uno de los aspectos más consoladores y fecundos de toda su palabra. Por familia (padre, mujer, hijos, hermanos) se entiende el clan en que uno vive, la comunión biológica de sangre, la seguridad de la raza, el ideal de un destino compartido. Cerrarse en el amor de esa familia basada sobre el lazo de la sangre, los intereses de una raza, las funciones de un partido político, las fronteras de un estado que se absolutiza...; cerrarse en ese límite supone confundir amor con el egoísmo, el bien de los demás con mis propios intereses. Cristo ha venido a crear un amor que rompe barreras; por eso ofrece su asistencia a los marginados, pecadores, extranjeros. Sólo en la medida en que sigamos su ejemplo, sólo en la medida en que busquemos el bien de todos los necesitados, sin limitaciones y seamos capaces de romper las barreras de la indiferencia y el odio que separan a los clanes, a las razas y naciones de la tierra, sólo en esa medida seremos seguidores de Jesús el Cristo. En este campo de encuentro universal y creador tiene sentido el amor más limitado de una familia o de una raza de la tierra; desde ese momento la familia será un medio a través del cual podrá lograrse el verdadero amor del Cristo (que se extiende a todos).

En esta perspectiva se entiende la segunda implicación del seguimiento de Jesús: "El que no renuncia a todos sus bienes no puede ser discípulo mío" (14,33). Renunciar a los bienes no supone prescindir del mundo. Renunciar implica el situarlo todo en dirección al reino: utilizar las cosas para bien de los demás, dentro de un campo de amor abierto a todo el que está necesitado. En este sentido, Lucas condena para siempre una propiedad privada en la que el dueño se cree en el derecho de utilizar la riqueza a su capricho. La propiedad privada es cristiana en la medida en que se pone al servicio de la comunidad humana.

Las parábolas del perdón

15,1-32 (15,1-10/15,1-3.11-32/15,1-7/15,11-32/15,3-7).

Las parábolas del perdón (15,3-7.8-10.11-32) defienden e iluminan la actitud del Cristo (o de la Iglesia) que perdona los pecados de los hombres, rompe sus barreras religiosas y convoca a los perdidos a su reino. Los representantes de Israel murmuraron y se oponen; se sienten orgullosos de su seguridad moral, piensan que la religión les pertenece y no soportan que alguien hable de un Dios que es de los otros (los infames, enemigos, prostitutas). El Dios de Jesús está rompiendo su estructura de seguridades humanas y la misma visión del misterio en que se apoya su piedad y su esperanza. Por eso se han opuesto y protestan con violencia.

Las parábolas tienen dos fines:

- Jesús defiende con ellas su postura y, sobre todo, el gesto del perdón que ofrece a los perdidos.
- Jesús muestra con ellas el auténtico rostro de Dios sobre la tierra. A través de las parábolas, Dios se ha revelado como fuerza de un amor que salva y crea. Veamos.

Cualquier pastor que ha perdido una oveja coloca a las otras en sitio seguro y se arriesga a buscar la que falta. La mujer que ha extraviado una moneda no se ocupa de las otras; ilumina su morada y limpia todo hasta encontrarla. En ambos casos se suscita el mismo gozo: la alegría de encontrar de nuevo aquello que estaba ya perdido. Pues bien, dice Jesús, la forma de actuar de Dios es semejante. No le basta con los justos; no se ocupa simplemente de los buenos. Dios atiende especialmente a los que viven en peligro (15,3-10). Este amor justifica la actitud de Jesús y de la iglesia con respecto a los pequeños, los perdidos, pecadores y extranjeros.

Continúa el tema con la parábola del padre que perdona (15,11-32). El hijo menor ha malgastado su vida y su fortuna lejos de casa. El padre le ha dejado porque sabe que ya es adulto y tiene libertad para trazar la ruta de su vida. Pero cuando el hijo vuelve, el padre le sale al encuentro y le abraza. No le repro-

cha nada, ni pregunta los motivos o razones de su vuelta. Sabe simplemente que retorna, conoce su miseria y le ofrece sin más amor y casa. Evidentemente esta imagen del padre que acoge al perdido y le ama es muy apropiada para indicar la fuerza del perdón de Dios y su manera de tratar a los necesitados y pecadores de la tierra.

Sin embargo, la parábola no acaba ni culmina en ese rasgo. Una simple comparación externa nos muestra que hasta ahora no se ha superado el plano de las comparaciones anteriores. El padre no ha salido al encuentro de su hijo, no va por los caminos y ciudades a buscarlo. Por el contrario, el pastor y la mujer lo dejaron todo y se esforzaron por hallar la oveja y la moneda que perdieron. Esto mismo indica que el punto culminante de nuestra parábola no está en el amor del padre que perdona. Ese amor se presupone. Lo que importa es la reacción del hijo bueno de la casa.

En nuestro caso el hijo bueno es Israel. Pues bien, a los justos de Israel les duele que el padre acoja a los perdidos y les ofrezca su banquete. Pensaban que la casa era de ellos y podían organizar a su manera las leyes de lo bueno y de lo malo. Ahora en cambio han descubierto que la ley del padre es diferente y se sienten postergados, contrariados y molestos.

Desde aquí podemos deducir tres grandes conclusiones:

- Dios se ha revelado en las parábolas a modo de principio de un amor que busca lo perdido, que perdona y crea; Dios es padre que a todos ofrece la gracia de un perdón y la posibilidad de una existencia nueva; su alegría está precisamente en ayudar a los que están extraviados o en peligro.
- El evangelio se define a partir de esta revelación de amor. Jesús se ha presentado como la "encarnación" (o manifestación concreta) del perdón creador de Dios en medio de los hombres.
- El escándalo que produce su actitud significa en el fondo un rechazo del auténtico Dios a partir de una fijación idólatra de lo divino convertida en soporte o garantía de unas determinadas leyes de este mundo.

No podéis servir a Dios y al dinero

16,1-13 (16,1-8).

El reino es ante todo la expresión del don de Dios que elige y que perdona. Su riqueza ha convertido al hombre en plenamente rico. Sin embargo, el que pretenda encerrar sobre su vida el don que ha recibido acaba por perderlo. Esto nos lleva una vez más al centro de la dialéctica lucana entre la gracia (el amor de Dios, el reino) y las exigencias de las obras (es decir, la vida humana convertida en don de amor para los otros).

Esta exigencia de la vida o de las obras no se puede difuminar en un espiritualismo de carácter sentimental. Una y otra vez plantea Lucas el tema de los bienes de la fortuna. La manera de emplearlos es el reflejo (la concretización) del gran misterio del amor de Dios en nuestra vida. Con esto hemos planteado ya el contexto en que se mueve nuestra parábola del administrador injusto (16,1-9) y las dos anotaciones marginales que Lucas añade (16,10-12 y 16,13).

En la parábola se alude a un administrador de bienes, sabio pero injusto. Se ha enterado de que el señor intenta despedirle y se decide a falsear el libro de las cuentas, reduciendo de una forma descarada las deudas que le deben a su amo. Calcula que los deudores se verán obligados a ayudarle cuando sea despedido. Pues bien, la actuación de ese administrador puede servirnos de modelo. ¿Cómo? Ha empleado la riqueza que el señor le ha encomendado como un medio de ganarse amigos. De una forma semejante, los cristianos tienen que actuar con el dinero de este mundo al que, curiosamente, califica como injusto. El dinero que ordinariamente es ocasión o efecto de injusticia se puede convertir en medio para ayudar a los perdidos, a los pobres indigentes de la tierra. Tal es la forma verdadera de ganar amigos que nos sostienen y reciben precisamente en el momento que perdemos todo, cuando dejamos la administración de este mundo y llegamos al juicio.

La conclusión de esta parábola es absolutamente seria. Por eso se añaden dos advertencias que aplican y matizan su senti-

do. La primera (16,10-12) indica que es preciso ser fieles en lo poco a fin de recibir después lo grande. Dios nos ha encomendado lo pequeño de la tierra, los bienes materiales, la riqueza; como buenos administradores tenemos que utilizar ese depósito de acuerdo a la voluntad de su dueño, es decir, en favor de los pobres, como un medio de amor y de servicio. Sólo entonces vendrán a confiarnos el auténtico tesoro, el verdadero don de Dios, el reino. Esto significa que la plenitud escatológica (o reino) no se encuentra separada de la vida; se realizará a través de nuestro encuentro con los otros, de acuerdo con el uso que hagamos del dinero.

La segunda advertencia se formula en forma de sentencia decisiva: "No se puede servir a dos señores..." (cfr 16,13). Quien absolutice la riqueza de este mundo, con sus formas y exigencias, se convierte en enemigo de Dios y de su reino. El que adora al verdadero Dios no puede hacer de las riquezas el ídolo o meta de su vida. Todos los bienes de este mundo valen en la medida en que conducen al amor; tienen sentido como posibilidad de un desarrollo verdaderamente humano. Tomadas en sí mismas las riquezas destruyen la persona.

Es evidente que pecaría de injusto el que quisiera interpretar este pasaje en clave comunista: Jesús no nos ha dado el poder de repartir violentamente las riquezas que se encuentran en manos de los otros. Pero sería más injusto el defender desde este plano un tipo de economía liberal que absolutiza la propiedad privada. El auténtico cristiano sabe que no puede violentar al otro; pero sabe al mismo tiempo que sus bienes —su riqueza material y su persona— tienen realidad cristiana en la medida en la que son servicio para los demás, para el otro. Si el dinero y la fortuna de este mundo no nos sirven para hacer auténticos amigos (para un servicio de amor y de unidad comunitaria) se han venido a convertir en ídolo y nos hacen incapaces de entender y de seguir al Cristo.

Dios detesta la arrogancia de los hombres

16,9-15.

Los primeros versos (16,9-13) aparecían en la unidad anterior (16,1-13) donde tuvimos ocasión de comentarlos brevemente. Aquí nos limitamos a señalar el contenido de los siguientes (16,14-15); en ellos se estudia el tema de la riqueza y la actitud de autojustificación de los judíos (fariseos).

Sabemos por la historia que los fariseos del tiempo de Jesús no estaban ligados al dinero; en general vivían del trabajo y no eran dueños de grandes fortunas. Sin embargo, como herederos de una tradición que remonta hasta el origen de Israel, consideraban la riqueza como signo de bendición de Dios; por eso, aunque supieran repartir limosnas entre los más necesitados de su pueblo, no estaban dispuestos a compartir su vida y sus riquezas con los pobres. Recordemos que una de las grandes constantes de la religiosidad de Israel ha consistido en identificar el don de Dios con una tierra material, con una bendición ligada a los bienes de este mundo.

Teniendo esto en cuenta es lógico que Lucas se atreva a señalar que los fariseos “se burlaban” de las opiniones de Jesús (16,14). Por nuestra parte, podemos añadir que la mayor parte de la economía de este mundo se sigue burlando de Jesús, de una manera más o menos descarada. Se supone que los pueblos, las familias y personas tienen el perfecto derecho de gozarse de los bienes que Dios, la fortuna o el trabajo propio les ha dado. Jesús, en cambio, indica: nadie tiene derecho de gozarse de sus bienes mientras haya pobres a su lado; porque la riqueza de este mundo no es objeto de posesión sino un medio de amor y de servicio.

Pero la mayor riqueza de los fariseos se mueve en un plano diferente: “presumis de observancia delante de la gente” (16,15). La palabra que se emplea en el texto original significa literalmente: “os justificáis a vosotros mismos”. Esa palabra pertenece al vocabulario de san Pablo y se refiere a las personas que presentan ante Dios sus propios méritos como objeto de posesión; son aquéllos que suponen ser amigos de Dios (justos) por-

que actúan bien y son mejores que los otros. Por eso, aunque dispongan de riquezas de este mundo, su auténtica riqueza es su conciencia, su propia rectitud, el mérito de haber cumplido la ley hasta el final.

Si la riqueza material es mala en la medida en que cierra al hombre sobre sí mismo y le convierte en incapaz de vivir para los otros, mucho peor es la riqueza espiritual, la soberbia de aquéllos que se toman como justos y desprecian a los otros. Pues bien, ésta es la actitud que Jesús ha condenado al referirse a los judíos de la secta farisea.

Junto al dominio material de los que tienen la riqueza de la tierra y determinan siguiendo su interés y su capricho la marcha de la vida de los otros, existe el dominio espiritual de los que, fingiendo ser dueños de lo bueno y verdadero, avasallan la conciencia ajena. Esta segunda forma de dominio es tan perversa como la anterior y puede penetrar dentro del mismo recinto de la iglesia.

El dinero no puede servir para utilizar a los demás sino para ayudarles a ser libres. De manera semejante, la grandeza interna de los hombres cultivados es valiosa en la medida en que sirve para que los otros encuentren su identidad, su valor y su autonomía. La soberbia de los grandes que se cierran sobre sí mismos y consideran despreciables (o inferiores) a los otros constituye una abominación delante de Dios. Así lo ha señalado la palabra de Cristo.

La parábola del rico y el mendigo

16,19-31.

El tema de la parábola es muy simple. Habla de un rico que se goza en su fortuna (material, intelectual o religiosa) mientras deja que a su lado muera un pobre hambriento, enfermo y solo. En el fondo, el que se jacta como rico es ante Dios y en realidad un pobre. Lógicamente, su vida acaba en el sepulcro, que es el

“hades” o el infierno del fracaso. Por el contrario, el pobre estaba abierto a la grandeza de Dios, que se preocupa de todos los enfermos y perdidos de la tierra; por eso, con la muerte se desvela su tesoro allá en el seno de Abraham, que es cumplimiento de todas las promesas.

Sobre ese fondo se transmite el diálogo que Abraham sostiene con el rico. Supone el rico que su muerte se debe a la ignorancia. Desde el mundo no se sabe lo que pasa. Por eso ruega que se avise a sus parientes en la tierra la verdad de la pobreza y la riqueza. La respuesta del patriarca es inflexible: basta con Moisés y su palabra. Si no convence su verdad tampoco servirá ningún milagro que se pueda hacer sobre la tierra.

Aparentemente choca en la parábola el sentido que se ha dado a la riqueza y la pobreza de tal forma que algunos han llegado a suponer que la condena del rico se ha debido únicamente al hecho de sus bienes. “En este pasaje, el rico va al infierno y el pobre al seno de Abraham, no porque el primero sea un pecador y el último un justo; de esto no se nos dice nada. El rico es condenado por la simple razón de que es rico. Era el deseo de venganza de parte del oprimido, el que se regocijaba con este cuadro de la situación futura” (K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca, 1974, pág. 313). Este resentimiento del pobre contra el rico reflejaría la situación de los cristianos proletarios y oprimidos de los tiempos primeros de la iglesia. En el fondo de la situación se escondería una especie de lucha de clases.

Pensamos que este juicio es inexacto. Al rico no se le condena en general por su riqueza sino por el hecho de que no ha sabido recibir la vida como un don y no ha ofrecido su ayuda al pobre enfermo hambriento que se consume precisamente al lado de su puerta. No es pecado la riqueza tomada por sí misma; pero es pecado la riqueza que permite que los pobres mueran, es pecado la falta de solidaridad que divide a los hombres y consiente que los unos naden en la abundancia mientras los otros se consumen en su mundo de hambre y de miseria.

Del rico se asegura que bajó al infierno (el “hades”). Esto significa que su vida ha terminado en el fracaso. Se ha encerrado

en su interés y en su riqueza de tal forma que al llegar ante la luz de Dios, que es don de amor, se encuentra inútil y vacío, condenado. En este aspecto, la condena no significa un castigo de Dios que se impone y dicta su juicio arbitrario al final de nuestra vida; condena es el final del hombre que ha elegido una forma de existencia que es contraria al misterio de Dios y de la vida, quedarse sin la gracia del amor de Dios que salva, quedarse sin encuentro de amor hacia los otros.

Del pobre se nos dice que entregó su vida en manos de los ángeles de Dios, que son el signo de su amor, de su palabra y de su influjo en nuestra vida. Le llevaron hasta el seno de Abraham, es decir, hasta el lugar del cumplimiento de todas las promesas de Israel, hasta el banquete del reino y de la gracia. El pobre no se salva simplemente porque ha sido desgraciado sobre el mundo; se salva porque estaba abierto a Dios y deja que le influya la fuerza de su amor y de su gracia.

En todo este relato observamos la existencia de una escatología individual. No parece necesario que se espere hasta el final del mundo para dar el premio o permitir que se aplique el castigo. La misma muerte, asumida en contexto de reino, desvela los rasgos más hondos del hombre. Es muerte que nos lleva al seno prometido de la vida, o muerte que nos hunde en el abismo del fracaso (cfr Lc 23,43; He 7,54-60).

Si tuvierais fe como un granito de mostaza

17,1-6 (17,1-4/17,5-10).

El texto ha recogido tres unidades literarias. La primera (17,1-2) alude a la exigencia negativa de evitar cuidadosamente el daño que se puede hacer al otro; la segunda (17,3-4) indica que es preciso perdonar a quien pudiera hacernos daño. No hacer daño a los demás y perdonar el daño que nos hacen constituye un fundamento de la vida del cristiano. De su plenitud en la fe nos habla la tercera unidad (17,5-6).

El no hacer daño se precisa como no ofrecer escándalo al pequeño. Pequeño es la persona que carece de firmeza, el débil, inestable, delicado. Pudiera parecer que en una iglesia de justos y perfectos carece de cabida un hombre semejante. Pues bien, Jesús supone que el pequeño es digno de la iglesia y constituye el centro al que deben dirigir sus ansias y desvelos. Por eso, el que sirve de escándalo al pequeño —es decir, el que perturba su fe y le sirve de causa de caída— comete el más perverso de todos los pecados. Las razones son aquí muy secundarias. Lo que importa es el pequeño que se puede perder, que está en peligro por hallarse a merced de los demás, de los que pueden y son sabios.

Cuando la iglesia consiente a la tentación de convertirse en un cenáculo de justos donde sólo se admite a los perfectos y se olvida a los pequeños, ignorantes o indefensos, se rechaza la verdad original de Cristo. Jesús ha visitado a los pequeños (publicanos, prostitutas, leprosos, enfermos) y les ha ofrecido toda la fuerza de su ayuda. Semejante ha de ser la actitud de los cristianos, considerados individualmente y de forma colectiva.

En esta perspectiva eclesial se sitúa la ley del perdón (17,3-4). Las sociedades de este mundo tienen sus leyes y una fuerza superior que obliga a que se cumplan (policía, tribunales, multas); sólo así se puede mantener su disciplina. La iglesia en cambio no cuenta con más ley que el don de amor que ofrece; no tiene una manera de reprimir distinta del perdón. La iglesia no puede actuar directamente sobre aquél que obra mal y se sitúa voluntariamente fuera de su campo; pero al que vuelve tiene que ofrecerle una palabra de perdón. De esta manera se realiza sobre el mundo aquel ámbito de gracia y de perdón de Jesús que había comenzado a instaurar en otro tiempo en Palestina.

Vivir en este plano del perdón y de la gracia presupone una actitud de fe que es muy difícil conseguir en este mundo. Por eso, los apóstoles suplican: “aumentanos la fe...” (17,5). Por fe se entiende la capacidad de aceptar con nuestra vida el misterio del Dios que se revela en Jesucristo, traduciéndolo en un modo de conducta consecuente (en el perdón, el amor a los pequeños, la esperanza). Esta petición de los apóstoles nos sitúa en el centro de toda la oración cristiana.

No sabemos lo que Jesús ha respondido a esa pregunta. Todo nos permite suponer que las palabras que siguen, aún tratando de la fe, pertenecen a un contexto diferente. Su contenido es de todas formas muy valioso: “si tuvierais fe como un granito de mostaza, diriais a ese árbol...” (17,6). La fe es más poderosa, tiene más valor y consistencia que todas las realidades físicas (el árbol, la montaña, el río). La fe llega hasta el fondo de Dios y de los hombres, a ese fondo de Jesús en el que todo se sustenta. Por eso, quien vive en la fe no necesita trasladar montañas ni morenas; en el fondo ya lo ha trasladado todo y se mantiene en la vertiente verdadera de las cosas, allí donde Dios las ha puesto al servicio de los hombres. Todo se sustenta allí en un plano de amor y de futuro; todo está apoyado sobre el árbol de la cruz de Cristo y nos conduce hacia la gloria de su resurrección.

Somos unos pobres siervos

17,7-10.

Son muchos los que vienen ante Dios en actitud de “justicia conmutativa”. Piensan en un tipo de cambio de comercio. Dios tiene derecho sobre nosotros y eso nos puede imponer unos mandatos. Si los cumplimos mereceremos recibir la recompensa. Conciben la ley como imposición; suponen que el premio corresponde a las acciones realizadas y por eso se sienten dispuestos a exigirle a Dios la “paga”.

Frente a esa actitud ha situado el evangelio la postura del “siervo” que recibe el encargo que el señor le ha encomendado. Si obra bien no actúa por la paga; hace simplemente lo que debe. De manera semejante, el verdadero seguidor de Cristo ha descubierto que Dios es el Señor y que merece la pena realizar las obras que nos manda. Por eso, al final del camino, no puede exigirle abiertamente nada. No ha sido más que un pobre siervo; ha hecho aquello que debía.

Para interpretar rectamente esta postura hay que situarla en el transcurso de una auténtica amistad, de una confianza profunda y verdadera. Amigo es el que ayuda al otro sin hablar de premio o recompensa. No necesita leyes o mandatos; sabe lo que agrada a su amigo y lo realiza porque cree que merece la pena realizarlo. Semejante debe ser nuestra actividad respecto a Dios. Descubrimos su voluntad y la cumplimos. No importa en principio el premio o el castigo. Es más, pensamos que Dios no puede ser jamás nuestro deudor, por más que hayamos intentado cumplir hasta el final sus mandatos.

Después de afirmar esto debemos añadir algo muy importante. Dios no está obligado a darnos ningún premio, ni tiene por qué agradecernos ningún servicio. Sin embargo, desde el momento en que es amigo nos suscita la confianza; sabemos que se preocupa de nosotros y podemos confiar en su presencia y en su ayuda. Una vez que hemos hecho lo nuestro y hemos dicho “somos unos pobres siervos”, podemos añadir..., “y sin embargo, tenemos un amigo que nos quiere más que todo lo que nosotros podemos imaginar”. Por eso estamos seguros en sus manos.

Esto significa que nuestra experiencia religiosa sale del plano de la ley, del mérito y del premio que se exige y entra en un contexto de amor y de confianza. Por amor hacemos lo que es bueno. Confiadamente nos ponemos al final en las manos del misterio que recibe ante nosotros rasgos de un amigo y padre (Dios). No sabemos lo que el amigo vendrá a darnos; pero tenemos una inmensa confianza. Y por eso, cuando hemos hecho lo que estaba en nuestra mano, podemos añadir: “ahora estamos de verdad en buenas manos. En las manos de un amigo que nos quiere. No merecemos nada, pero confiamos en su amor y estamos seguros de que vendrá a concedernos mucho más de todo lo que hubiéramos soñado”.

Vete, tu fe te ha salvado

17,11-19 (17,11-32).

Tratando del milagro de 5,12-16 hemos hablado de los leprosos y del sentido de la curación que Jesús les ha ofrecido. Nuestro comentario se fijaba de manera preferente en los siguientes puntos: a) el leproso era ante todo un marginado; su enfermedad le convertía en un extraño dentro de la vida y la esperanza de su pueblo; por eso se podía tomar como un maldito. b) La curación de Jesús significa fundamentalmente un gesto de acercamiento; el leproso sigue siendo un hombre y participa en el regalo de la renovación y esperanza mesiánica que Dios ofrece al pueblo.

Lucas, en su preocupación por todos los marginados, ha vuelto a presentar un milagro de leprosos. Lo nuevo en nuestro caso es que precisamente los enfermos se convierten en signo de los hombres que reciben la gracia salvadora de Dios, que les transforma. De malditos oficiales (condenados ya en el tiempo de su vida), han pasado a ser ejemplo de la iglesia. Para entender el valor de este signo tenemos que fijarnos cuatro de las escenas: súplica, milagro, agradecimiento y salvación.

a) El punto de partida está en la súplica. Por sí mismos, los enfermos sólo pueden gritar pidiendo auxilio: ¡Jesús, maestro, ten compasión de nosotros! (17,13). Su gesto ha condensado el grito de todos los hombres que descubren sus necesidades y llaman a las puertas del misterio en busca de socorro. Los leprosos gritan en concreto por Jesús. Han escuchado el rumor de sus milagros, saben quizá el valor liberador de su doctrina y salen a su encuentro. Tal es el primer rasgo de la escena.

b) Sigue después el milagro. Jesús les manda al sacerdote; les envía al representante de la sociedad para que testifique oficialmente su curación y puedan volver a formar parte del pueblo de Israel y su esperanza. El milagro externo se produce en el camino y precisamente desde entonces los destinos de los hombres que han sido curados empiezan a volverse diferentes. Nueve de ellos, los judíos, aceptan naturalmente el prodigio y siguen su camino al sacerdote, dispuestos a integrarse en la vida humana y

religiosa de Israel, su pueblo. En el fondo, la curación no les aporta nada nuevo, porque vuelven a ser lo que antes fueron (israelitas; su encuentro con Jesús ha sido simplemente un episodio superficial y pasajero).

c) Pero hay uno que vuelve a Jesucristo y le agradece el don que ha recibido. Es un samaritano. No tiene donde ir porque su vieja comunidad de salvación ya no le ofrece garantías. Ha encontrado en Jesús algo distinto, decididamente salvador y ha retornado por eso a darle gracias y ponerse a su servicio. Ciertamente, suele ser difícil valorar el don que nos regalan; difícil descubrir a Jesús como el auténtico don (o curación) de Dios para los hombres y aceptarlo internamente agradecidos. Decimos que es difícil y sin embargo es necesario si queremos ser cristianos. Creyente es el hombre que recibiendo el don de Dios, como lo han hecho los leprosos, lo traduce en forma de existencia nueva.

d) Esto nos lleva al plano de la salvación total. El hecho del milagro externo implicaba una cierta salvación; sin embargo, la plenitud definitiva exige una respuesta abierta, agradecida y transformante. Los nueve judíos recibieron la curación externa, pero internamente siguen ligados a los viejos ideales (judáismo). El samaritano, en cambio, se introduce voluntariamente en el campo del don de Dios que Cristo le ha ofrecido, por eso la verdad del milagro se realiza de una forma plena y total en su persona; vete: tu fe te ha salvado. Lo que había empezado siendo curación física se ha convertido en una "salvación" definitiva.

El reino de Dios está dentro de nosotros

17,20-25.

La pericopa se compone de tres unidades concatenadas que se refieren a la llegada del reino, es decir, al fin del mundo. Las dos primeras (17,20-21 y 17,22-24) se hallan unidas por las mismas afirmaciones de la gente que asegura: "está aquí o allí", aunque directamente la primera alude al reino y la segunda al

Hijo del Hombre. La segunda y la tercera (17,22-24 y 17,25) hablan del mismo Hijo del Hombre presentando en un caso su venida final y en el otro su pasión sobre la tierra. Para conseguir un orden medianamente lógico en la exposición trataremos: a) de la aparición judicial del Hijo del Hombre (17,22-24); b) de su pasión (17,25); y c) de la presencia o la llegada del reino entre los hombres (17,20-21).

a) El tema de la venida del Hijo del Hombre (17,22-24) es fundamentalmente precristiano. Todos los datos del texto aparecen en la apocalíptica judía: los dolores que suscita la catástrofe final, el deseo de que llegue de una vez la novedad y todo acabe, la curiosidad de la gente que busca las señales decisivas y el misterio del momento o la hora que todos desconocen. "Como un relámpago que brilla", de repente; así será la venida del juez sobre la tierra, sorprendiendo a cada hombre en su trabajo o en su gesto, sin dejarle nunca tiempo de venir a prepararse.

Aunque sea por sí mismo precristiano el tema alude a una de las experiencias fundamentales de toda actitud religiosa: siendo trascendente, siendo misterioso y elevado, Dios adviene sin cesar sobre la historia de los hombres; por eso nuestros días se encuentran en sus manos, nuestra vida se halla abierta a su presencia, nuestra muerte desemboca en el abismo de su fuerza destructora y transformante. Al situar esta experiencia en un transcurso histórico la venida de Dios aparece especialmente ligada con un futuro abierto: viene Dios, se mostrará a través del Hijo del Hombre que es el signo de su juicio y cambiará (transformará) de una manera radical nuestra existencia. Tal es el mensaje a que alude el texto.

b) Desde un punto de vista cristiano esa venida de Dios en el futuro pierde por un lado su carácter enigmático y, por otro, deja de ser algo simplemente nuevo. En otras palabras, la realidad del juicio final está determinada y mediatizada por la muerte de Jesús, como lo dice el verso 17,25.

El dato principal de una religiosidad natural (hinduismo, budismo, platonismo...) parece ser el hecho de la presencia de lo divino sobre el mundo. La apocalíptica judía ha interpretado ese dato en clave de futuro: Dios vendrá a mostrarse en el final del

tiempo. Los cristianos superan desde dentro esa doble perspectiva; para ellos, el dato fundamental, la irrupción del verdadero futuro transformante de Dios sobre la tierra, se ha realizado ya en la muerte y en la pascua de Jesús, el Cristo. Por eso quien busca a Dios en nuestro mundo debe dirigirse hacia ese Cristo; el que pretenda llegar hasta el futuro de la historia tiene que empezar a verlo realizado (condensado) ya en la Pascua.

c) Desde aquí podemos interpretar la sentencia misteriosa: "El reino de Dios está dentro de vosotros" (cfr 17,20-21). Del sentido que tuvo esa palabra en boca de Jesús es muy difícil decir algo seguro porque desconocemos el contexto en el que pudo haber sido pronunciada. Para nosotros, en el tiempo de la iglesia, su valor es evidente.

Esa palabra afirma que el auténtico fin del mundo no se puede confundir con unos signos misteriosos en la luna, el sol o las estrellas. Con esto se invalidan en el fondo las previsiones de la apocalíptica antigua y moderna (testigos de Jehová, los que sostienen que la destrucción se acerca por esto o por lo otro). Lo que realmente importa es que la verdad del reino se encuentra ya dentro de nosotros; esa verdad era entonces la semilla nueva de amor y de esperanza creadora que Jesús sembraba entre los hombres; esa verdad sigue siendo la semilla de transformación que la muerte y resurrección de Jesús significa en nuestra historia. En el fondo, el reino es la presencia de Dios; ese reino ha comenzado a realizarse por Jesús y ya está oculto, aunque actuante, en medio de nosotros; aceptarle significa encontrarnos en camino hacia la culminación de Dios (que es la pascua total o la resurrección de nuestra historia).

El día que se manifestó el Hijo del Hombre

17,26-37.

Del tema del juicio hemos hablado en el comentario a la lectura precedente (17,20-25) aludiendo de una forma especial a su

doble dimensión: a) Dios se encuentra siempre cerca de los hombres; b). Los cristianos identifican esta cercanía con el destino de Jesús, el Cristo. Siguiendo en esta línea, nuestro texto ha reflejado nuevas preceptivas de ese juicio que expondremos brevemente en lo que sigue.

En primer lugar, el juicio se desvela en forma de sorpresa (17,26-32). Como en tiempos de Lot y de Noé, los hombres siguen ocupados en los grandes afanes de la vida: fortuna, diversión, comida, sexo, clan familiar, negocios. El quehacer de ese trabajo es absorbente, de tal forma que se olvida la dimensión de profundidad: Dios que viene desde el fondo, Dios que llama y quiere convertirnos a la auténtica verdad de nuestra vida. Ante esta llamada pueden darse dos tipos diferentes de fracaso: el de aquéllos que están demasiado ocupados en sus cosas y simplemente prefieren no escuchar (como los habitantes de Sodoma); o el de aquéllos que escuchando en principio la llamada sienten la nostalgia del mundo que abandonan retornando hacia lo antiguo (la mujer de Lot).

La venida del reino establece en el mundo sus propias fronteras. Los judíos suponían que la salvación se inclinaria hacia los hombres de su pueblo y mientras tanto los gentiles sufrirían la condena. La palabra de Jesús destruye esa confianza. Salvación y condena responden a la hondura radical de cada una de las vidas de los hombres. Por eso habrá dos en una misma cama: dormirán marido y mujer como formando un mismo sueño, envueltos en sus mismos ideales, llenos de las mismas esperanzas, virtudes y defectos; pues bien, el juicio pasará precisamente por el medio de esa cama, separando la actitud y la verdad de cada esposo. Lo mismo sucede con los criados que trabajan en el campo; o con las siervas que muelen en el cuarto más profundo de la casa: *aparentemente han compartido unos valores y unos fallos*; pues bien, el juicio les espera; en la hondura de su vida son distintos (17,34-35).

Ante una existencia semejante es necesario profundizar hasta las mismas raíces de la vida. Precisamente allí es donde se viene a decidir el juicio. Dios no se ocupa de apariencias, ni la vida de los hombres se realiza simplemente en esa altura. Lo que impor-

ta es la actitud, la decisión fundamental, aquella hondura en que se viene a decidir el verdadero valor de la existencia. Teniendo esto en cuenta, el texto nos recuerda dos verdades importantes, una de carácter más judío (17,37) y otra de sentido ya cristiano (17,33).

La verdad judía ofrece una formulación enigmática: "Donde está el cadáver se reunirán los buitres" (17,37). La frase se concibe como respuesta a la interrogación de aquéllos que preguntan por el "dónde" del juicio. Con las palabras que parecen de un refrán antiguo Jesús ha respondido "en todas partes". Allí donde esté el cadáver (es decir, allí donde se encuentre el hombre) bajarán los buitres (vendrá el juicio de Dios a cada uno). Esta verdad ya la sabían los judíos; la iglesia vuelve a repetirla.

Esa verdad está atestiguada en todos los estrados de la tradición evangélica: "El que pretenda guardarse su vida la perderá; el que la pierda la recobrará" (17,33; cfr Lc 9,24; Mc 8,35, etc.). Perder la vida significa entregarla como Cristo y con Cristo por los otros; recobrarla en el sentido y la verdad de nuestra Pascua. Desde aquí comprendemos que en el fondo todo el juicio de Dios sobre los hombres se identifica con la presencia y el influjo de la muerte y resurrección de Jesús sobre la historia.

Dios hará justicia a los que gritan pidiéndole su ayuda

18,1-8.

El relato nos sitúa en un contexto que podemos llamar de "situación apocalíptica". El mundo se encuentra dividido; dominan los opresores y mientras tanto los pobres perseguidos no tienen más salida que clamar ante su Dios a grandes gritos.

La situación es típica a lo largo de la historia de los hombres. Quizá en principio refleja el estado de los judíos oprimidos del tiempo de Jesús (los fieles de Qumran, los miembros de las sectas apocalípticas): durante siglos han estado sometidos al poder de pueblos extranjeros, han padecido la injusticia de la guerra y

la pobreza y han llegado a suponer que no es posible resolver la angustia de los hombres sobre el mundo; por eso ruegan a Dios y piden que llegue el gran libertador, el juez y salvador, sobre la historia.

De manera más cercana, el contexto refleja la actitud y situación de los cristianos de la iglesia antigua. Sabemos que existía entre ellos la confianza en una próxima venida salvadora de Jesús. De tal manera habían descubierto la maldad del mundo, de tal forma sentían muy cercana la mano protectora de Dios que cada día elevaban su plegaria de llamada y de esperanza: "Marana tha" (¡Ven, Señor!). También entonces se pensaba que el mundo era incapaz de ser cambiado; la solución consiste en que se muestre Jesús como la fuerza salvadora de la historia.

Una actitud semejante sigue extendida todavía entre los hombres. El pecado social es hoy día más fuerte que nunca. Son miles y miles las voces que piden justicia. Muchos piensan que el camino que lleva a conseguirla pasa a través de una revolución interhumana (marxistas); otros suponen que este mundo ya no tiene solución y elevan la plegaria hacia la altura, suplicando la respuesta de Dios o del destino.

Pues bien, en este contexto ha situado Lucas la parábola de la viuda. Evidentemente esta viuda no tiene la posibilidad de tomarse la justicia por su mano; como mujer y como oprimida es incapaz de ajustar las cuentas con su adversario. Por eso no le queda más remedio que importunar al juez día tras día, hasta que logra cansarle, recibiendo su justicia.

La parábola no es del todo lógica. El juez podría haber tenido una reacción distinta, castigar a la mujer por su importunidad o prohibirle volver al tribunal. De todos modos, la imagen de este juez que hace justicia simplemente por cansancio nos ayuda a comprender la situación de Dios, que día a día escucha los gemidos de los justos que suplican. El evangelio tiene la certeza de que Dios hará justicia sobre toda la historia de los hombres.

Tomada en sí misma, la palabra que el texto castellano traduce por justicia es más hiriente y significa "venganza". ¡Dios se vengará de aquéllos que oprimen a los elegidos! Esta palabra y esta actitud pudieran traducir un peligro de resentimiento. Sin

embargo, situada en el conjunto del evangelio, lo que podemos llamar "venganza de Dios" no es otra cosa que su amor salvador reflejado en la cruz de Jesucristo. Dios se venga de todas las divisiones e injusticias de la historia, situando en el centro de la tierra un principio de salvación universal, la cruz de Jesucristo. Desde entonces, el poder de los injustos que oprimen a los pequeños de la tierra está montado en el vacío; es un poder de condena que acaba con la muerte. Por el contrario, el sufrimiento de los pequeños que claman a su Dios se ha unido al propio sufrimiento de Jesús y se revela como fuerza transformante de la tierra.

Desde aquí se puede valorar el sentido de aquella expresión enigmática que afirma: "Cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará esta fe en la tierra?" (19,8). El problema fundamental no reside en la división social de los hombres. El problema es la fe, la fe en Jesús, que sabe asumir el sufrimiento y transformar la historia desde el mismo centro. Por eso, la gran pregunta es saber si habrá fe sobre la tierra: fe para que los hombres sigan el camino de Jesús, fe para que superen la división como antagonismo de clases sociales, fe para que el sufrimiento se convierta en transformante y el poder de los grandes venga a ser servicio en favor de los pequeños, fe para mostrarse abiertos sin cesar ante la voz de amor del Padre. A través de la fe, la historia entera se puede convertir, con Jesús, en llamada que invoca la justicia salvadora de Dios y la va haciendo presente desde ahora entre nosotros.

La oración del fariseo y publicano

18,9-14.

A lo largo del capítulo 18 Lucas ha querido resumir el gran mensaje de Jesús en torno a la creación. Como sabio narrador no escribe de una forma abstracta; ha preferido ordenar su material en forma de gestos y detalles, en escenas que son avo-

cadamente vivas. En nuestro caso, la constancia en la oración se ha reflejado en la parábola del juez y de la viuda (18,1-8); la sinceridad y limpieza interna se traduce en la parábola del fariseo y publicano (18,9-14); la abertura filial y confiada de los hombres ante el misterio de Dios se condensa en la sentencia de Jesús sobre los niños (18,15-17).

Nuestro comentario ha de centrarse en la parábola del fariseo y publicano. Conocemos por la escena de la viuda (18,1-8) que es preciso mantenerse en oración día tras día de tal forma que toda nuestra historia se refleje en forma de plegaria. Pues bien, ahora sabemos que no basta con orar externamente; es necesario que la oración penetre hasta la hondura más profunda de la vida y sea radicalmente sincera. Tal es el tema de nuestra parábola.

El fariseo sube al templo; dice abiertamente que le importa la oración y la realiza. Sin embargo su palabra y su actitud está vacía; no ha buscado en realidad más Dios que su grandeza y se contenta con su propia perfección humana. En cambio, el publicano sube a Dios y se descubre hundido en la miseria; necesita salir de su pecado y pide ansiosamente auxilio. Sabe que está solo, no se puede apoyar en lo que tiene y busca fuerza y salvación en el camino. Por eso llama. En ese momento deja de importar su pasado pecador; deja de importar la misma valentía o consecuencia que después ha de mostrar en su futuro. Sólo importa un hecho: Allí donde se encuentra un hombre abandonado y se decide a levantar sus manos suplicantes a Dios implorando bendición y ayuda se realiza la oración auténtica. Teniendo esto en cuenta queremos formular algunas conclusiones.

a) Ante el ejemplo de Jesús la oración como puro rito ha pasado a segundo término. Estamos seguros de que el fariseo ha realizado puntualmente todas las prescripciones de la tradición sagrada de Israel. Sin embargo, a través de todas sus palabras no ha llegado en realidad a Dios, quedándose en sí mismo, en su visión del mundo, en la satisfacción de su propia justicia. El publicano, en cambio, es un hombre que no sabe de purezas ni fórmulas rituales. Su vida se encuentra transpasada en el pecado y no es capaz de presentar ante Dios ningún mérito o ventaja. Sin

embargo, al llegar hasta el fondo de sí mismo deja que Dios le ilumine y le cambie. Por eso, al afirmar que el publicano baja a casa justificado se está diciendo que Dios le ama y que él (el publicano) intentará traducir a su vida la exigencia del perdón y del amor que Dios le ha transmitido.

b) Dentro de un campo de experiencia cristiana, la oración consistirá en abrirse con Jesús al Padre. En Jesús y con Jesús podemos descubrir que nuestra vida se halla llena del don que Dios le ofrece. Orar consiste en tener la seguridad de que el fondo de todo no consiste en un vacío que repite el eco de nuestras propias voces; el fondo es un amor de padre que se inclina a nuestra súplica y nos ama.

c) Ciertamente, el hombre no necesita de oración, como necesita de las cosas materiales (aire, agua). Pero sólo en la oración descubre su intimidad como persona a la que aman; descubre su realidad como persona que se encuentra apoyada en el misterio de la muerte y de la Pascua de Jesús y puede sentirse perdonada. Gozarse del don que nos ofrecen; gozarse del mismo Dios como un regalo; vivir este misterio y expresarlo alegremente cada día; tal es el sentido de la auténtica oración cristiana. Esto es lo que el fariseo no ha sabido descubrir, porque se hallaba encerrado en el reducto de su propia santidad y su justicia. Esto es lo que el publicano aprende sobre el templo.

Jesús, hijo de David, ten compasión de mí

18,34-45.

La escena de la curación del ciego de Jericó se sitúa en el contexto de la pasión: "Subimos a Jerusalén y se cumplirá lo que dijeron los profetas" (18,31). El Hijo del Hombre se dirige abiertamente hacia su muerte. Sólo en ese contexto cobra sentido todo lo que Lucas ha dicho sobre el reino, la riqueza que tenemos en los cielos, el amor hacia los pobres y el seguimiento. Si por un momento el evangelio se quedara sin el camino de Jesús hacia la muerte, si no existiera su pasión y su victoria de la Pas-

cua, toda la palabra sobre él de Dios y la existencia del amor interhumano se vendría a mostrar como un vacío.

Lo importante es que Jesús, aunque los suyos no le entiendan (18,34) sube a Jerusalén y en el ascenso suscita un movimiento de perdón, de don de Dios y de servicio. Con gran maestría literaria Lucas ha reunido estos datos en el contexto final de su camino: El don de curación para el enfermo y ciego (18,35-43), el cambio de actitud ante el dinero de Zaqueo (19,1-10) y la existencia de dar frutos a partir de los talentos (minas) recibidos (19, 11-27). El presente comentario trata del primero de esos datos.

Estamos en Jericó y ante el camino de Jesús se ha presentado un ciego que suplica "ten compasión de mí", "haz que yo vea" (18,38-41). Poniéndose ante la luz de Dios que pasa por Jesús, el ciego es símbolo del hombre que se encuentra abierto ante el misterio y se atreve a golpear ante sus puertas. Jesús le abre los ojos; los del cuerpo y los del alma. Y desde entonces el ciego empieza a ser un hombre distinto. Quizá no tenga grandes riquezas que perder, pero lo deja valientemente todo y sigue a Jesús en el camino (18,42-43). Para completar la visión de este milagro tenemos que fijarnos en dos rasgos importantes: el título de hijo de David y el seguimiento.

Ser hijo de David significaba primordialmente aspirar al trono del viejo rey judío, restaurando mesiánicamente su reino. Es muy probable que algunos seguidores de Jesús le hayan llamado de esta forma señalando con ello su visión del mesianismo (político, mundano). Sin embargo, en toda la tradición evangélica, la invocación de Jesús como hijo de David se encuentra anclada firmemente en este milagro del camino (cfr Mc 10,46-52), que Mateo aplica de manera consecuente a otros relatos (cfr Mt 9,27; 15,22; 20,30-31). Este dato es importante. Provenir de David significaba, para los Salmos de Salomón (17 y 18), aniquilar a los poderes enemigos e instaurar sobre la tierra el reino. Para la tradición evangélica es hijo de David el que siente la llamada de los perdidos y les ayuda. Sólo así se cumplen las promesas.

El ciego del camino ha descubierto toda la novedad de Jesucristo. Por eso no se limita a bendecir a Dios por el milagro sino

que toma el caminar de Jesús. Precisamente ahora, en el camino que conduce hacia la cruz, en la decisión y el riesgo de cada día, en el esfuerzo por cumplir una a una las palabras del maestro, el ciego irá aprendiendo a ver en realidad y podrá vivir en el centro del gran milagro que consiste simplemente en seguir a Jesucristo.

Hoy ha sido la salvación de esta casa

19,1-10.

Para entender el evangelio que nos habla de Zaqueo es necesario que anotemos previamente estos detalles. a) El ciego del camino es pobre y no tiene que dejar nada externo cuando quiere seguir a Jesucristo (18,35-43); pues bien, si el convertido es el rico, ¿cómo comportarse con sus bienes? b) Sabemos que los publicanos han recibido el perdón de Jesús. ¿Qué ha implicado ese perdón respecto a su fortuna mal adquirida? A estas dos preguntas responde la escena de Zaqueo. *En ella descubrimos lo que la gracia de Jesús exige a un hombre rico.*

Como jefe de publicanos, Zaqueo es rico y no se ocupa de los otros. Pero un día siente la curiosidad de saber quién es Jesús y con esfuerzo se acerca hasta el camino. Jesús lo mira y, rompiendo todas las normas de urbanidad del mundo, pide que le invite a comer a su casa. Jesús no necesita que le busquen; ha visto la miseria, se adelanta y llama. Prestamente, Zaqueo lo recibe.

Entonces Zaqueo descubre que aceptar a Jesús —recibir el don de Dios— implica un cambio de actitud y de conducta. No bastan los deseos, es preciso intentar ponerlos en práctica: *Donde he robado haré justicia dando cuatro veces más de aquello que he quitado; y mi dinero, la mitad de mi dinero, lo pondré a disposición de los demás.* Zaqueo está en camino de aprender; ha sabido escuchar la palabra que vino a llevarle y se transforma. Jesús comenta: “Hoy ha sido la salvación de esta casa”.

Teniendo esto en cuenta precisaremos el valor de la escena en tres grandes conclusiones.

1) La salvación de Dios implica una respuesta humana. Sin el gesto de Zaqueo que cambia por dentro (se vuelve transparente ante la gracia que Jesús le ofrece) todo el don de Dios, la invitación de Jesús y la comida hubiera sido en vano.

2) Zaqueo no ha actuado de manera solitaria. La invitación es suya y de la casa (de toda la familia). El gesto de justicia y desprendimiento que realiza repercute de manera inmediata en los que viven a su lado. Por eso, precisando el contenido de su gesto Jesús declara: “Hoy ha sido la salvación de esta casa”. Esto nos permite presentar unas anotaciones que juzgamos importantes: Zaqueo ha dado a su familia lo mejor que puede darle, el sentido de la justicia, la honradez humana, un amor abierto hacia los otros. Aunque debemos suponer que sus hijos han salido económicamente perjudicados debemos añadir que Zaqueo les ha dejado la mejor de todas las herencias. Por eso puede afirmarse que en su casa (su familia) ha entrado la salvación de Dios y Jesús mismo se encuentra dentro de ella. De una forma general y un poco acomodaticia podríamos añadir que es verdadera casa de Jesús aquella donde el padre (y la familia en conjunto) cumple la exigencia que está representada y resumida en Zaqueo, el viejo y publicano.

3) La salvación cristiana implica unas consecuencias sociales y económicas. Quizá Zaqueo ha tenido que dejar su viejo oficio; evidentemente ha perdido su dinero; pero ha encontrado la justicia (restitución) y el amor (reparte sus bienes). Desde un punto de vista auténticamente humano bien merece la pena lo que pierde por aquello que ha ganado. Sería ingenuo trasladar a nuestros días los detalles de la conversión de Zaqueo; es distinta la situación social, son diferentes nuestros tiempos. Sin embargo, podemos asegurar que allí donde el mensaje de Jesús no repercute en la manera de emplear los bienes ha perdido toda su exigencia y su promesa. Para una visión más detallada sobre este tema es necesario fijarse en la pericopa siguiente.

Parábola de las minas. El reino y la fortuna de este mundo*19,11-28.*

El caso del ciego del camino que sigue a Jesús (18,35-43) y de Zaqueo, que aprende a utilizar sus bienes (9,1-10), sirven de introducción al mensaje universal de esta parábola, que trata del uso de la minas (19,11-27). Termina el camino y Jerusalén se encuentra muy cercana. Los discípulos suponen que con esto llega el fin (el juicio) y se transforman las antiguas estructuras de las cosas. Jesús debe aclarar con su luz este problema: El reino no conduce a la utopía de un futuro que nos libra del quehacer de cada día; el reino se construye, precisamente, en medio del esfuerzo de los hombres que habitan nuestra tierra.

Marchando lejos, el Señor ha confiado a los cristianos sus caudales. Es la situación en la que estamos absolutamente todos. El tesoro de la vida, del amor y de los bienes de la tierra es la riqueza que Dios nos ha entregado. El que la esconde o la malgasta es quizá rico ante los hombres; para Dios es pobre. Sólo aquél que desarrolla su fortuna, el que negocia siempre en rendimiento a sus haberes viene a convertirse en rico.

Ciertamente, nuestra vida es don de Dios, como se muestra en el milagro del camino (18,35-43), y está basada en un perdón que ofrece las bases de una forma nueva de existencia (19,1-10). Pues bien, esa existencia debe traducirse a un servicio hacia los otros. Sólo el que arriesga su vida (la entrega a los demás), sólo el que trabaja alegremente y sin descanso por los otros, sólo un hombre semejante ha comprendido que el reino está cercano, alienta ya en principio en medio de nosotros (cfr 17,21). Desde aquí podemos formular unas escuetas conclusiones:

1) Las minas que Dios nos ha entregado son los bienes de fortuna y, ante todo, las diversas cualidades o la vida humana en su conjunto. Todo aparece desde Cristo como un don que libremente nos ha dado y que nosotros debemos emplear (desarrollar) intensamente.

2) En el contexto de todo el evangelio conseguir que aquellas minas (o bienes) fructifiquen significa poner la vida entera al ser-

vicio de los otros. Se desarrolla o gana aquello que se ha dado.

3) Con esto entramos en la paradoja de que "al que tiene se le dará" (19,26; cfr 8,18). Solamente donde existe el amor que se halla abierto hacia el misterio de Dios y de los otros se está en disposición de recibir el amor libre y transformante que Dios mismo nos ofrece.

4) La condena se identifica en este contexto con el no "haber desarrollado la vida". Fracasa el que se encierra, niega el don de Dios, niega el amor y libremente prefiere quedar solo. Esa soledad, sin Dios y sin los hombres, es lo que se llama teológicamente infierno.

Bendito el que viene como rey en nombre del Señor*19,28-40.*

Para que llegue el final de Dios sobre la historia de los hombres Cristo debe hacer su entrada en la ciudad (Jerusalén, la gloria de su Padre). Acercándose a la meta le preparan un asno y cabalga (19,28-34). Mientras avanza se suscita una controversia: los discípulos lo aclaman; los judíos (fariseos) lo rechazan. De ese Jesús, enviado de Dios y signo de contradicción para los hombres, trata nuestra escena.

Respecto de los textos paralelos de Marcos (11,1-11) y Mateo (21,1-11), la escena que presenta Lucas ha sido reducida a sus rasgos esenciales. Los discípulos que aclaman parecen simbolizar la iglesia que confiesa a Jesús como el rey que viene de Dios (desde el cielo) (19,38). Los fariseos, al contrario, representan a Israel; intentan mantener la antigua ley y su ortodoxia y por lo tanto no pueden permitir que se proclame a Jesús como "el que viene" (la presencia de Dios sobre la tierra) (19,39). La solución del enfrentamiento la ofrece el mismo Jesús, que sale en defensa de los suyos: Ha llegado el momento en que la auténtica confesión mesiánica se impone de tal forma que no existe nadie que la

pueda impedir sobre la tierra (19,40). Desde ese fondo se formulan unas advertencias que juzgamos importantes:

1) Parece indiscutible que Jesús ha suscitado un entusiasmo mesiánico en el pueblo de tal forma que su misma vida y su figura se han interpretado en algún momento a la luz de la esperanza davidica.

2) El mismo Jesús, al entrar en Jerusalén, se viene a situar relativamente cerca de aquello que sus seguidores han estado esperando. No es de extrañar que esta subida estuviera ligada a un gesto de entusiasmo nacional y religioso al que se oponen violentamente los fariseos que conocen la actitud de Jesús ante sus leyes.

3) Nosotros los cristianos conocemos el sentido de la mesianidad de Jesús; por eso podemos introducir una hondura nueva en las palabras de “bendito el que viene como rey”; este camino de subida a Jerusalén que, a través de la oposición de los fariseos, se ha convertido en camino que lleva a la cruz y resurrección constituye el ascenso de Jesús hacia su trono, el comienzo de su coronación. Quien separe la confesión mesiánica de la historia concreta de Jesús y su camino hacia el Calvario, habrá inventado un tipo de religión que puede ser muy bueno pero que ha dejado ya de ser cristiano.

4) Resaltaremos finalmente que el confesar a Jesús como Mesías suscita la oposición del mundo: de los fariseos, que sienten amenazada toda su estructura religiosa; de los que hoy día siguen aferrados a sus bienes económicos, humanos, religiosos y presienten que Jesús los pone en crisis.

No conociste el momento de mi venida

19,41-44.

Nuestro texto nos enfrenta con una de las grandes paradojas del evangelio. Jesús ha subido a Jerusalén para ser condenado por la autoridad competente como un malhechor (expulsado de su pueblo). En realidad, y a través de esa condena, Jesús se ha

sentado sobre el trono de Israel como un Señor que reina por encima de los suyos. En esta posición de rey pronuncia la sentencia decisiva: “Si al menos tú comprendieras en este día lo que conduce a la paz... Llegará un día en que tus enemigos te rodearán... y no dejarán piedra sobre piedra”.

Rechazando al Cristo, al ignorar el verdadero sentido de su paz mesiánica, Jerusalén se ha convertido en una simple ciudad de la tierra. Ha perdido su carácter de signo salvador y se define exclusivamente en función de un extremismo político, representado en su lucha contra Roma. Por eso ha sucumbido en la guerra del 70 d. de C.

Esta sentencia no se ha cumplido inmediatamente. El rechazo de Jerusalén ofrece una larga historia; ha recibido la palabra de Jesús, el testimonio de los primeros cristianos, el mensaje de san Pablo (He 2lss). Todo ha sido en vano. Jerusalén termina: estando sola, abandonada de Dios y de la iglesia. De esa forma, la vieja ciudad de la esperanza del antiguo testamento y del camino de Jesús hacia su Padre, se ha venido a convertir en un montón de ruinas. Desde ahora la salvación se desliga de sus viejas raíces palestinas y se encuentra en el camino de Jesús que desde el Padre envía sus discípulos al mundo.

Estas palabras de Jesús contra Jerusalén, con su posible fondo histórico y su recuerdo de meditación eclesial, constituyen una de las metas de la obra de san Lucas. Donde la salvación se ha preparado y ofrecido de un modo más intenso la ruina y el rechazo vienen a ser más dolorosos. Subiendo hacia su Padre, en medio de la tierra, Jesús llora sobre el fondo de las ruinas de su pueblo muerto (19,41). Son pocas las imágenes más evocadoras que ésta. Teniéndola en cuenta podemos fijar dos conclusiones generales:

a) Como un hombre que ha surgido a la existencia desde el fondo de esperanza y crisis de Israel, Jesús ama a su pueblo. Le ama de una forma violenta y dolorosa, de tal modo que el rechazo de los suyos constituye una de las bases de su pasión sobre la tierra. Este dolor puede tomarse como fuente de consuelo para aquéllos que sufren de igual forma por la suerte de sus propios pueblos.

b) Una muerte o destrucción puede tener varios sentidos. Para la iglesia, la muerte de Jesús, aceptada en un ámbito de obediencia, se ha convertido en fundamento de gloria y salvación. Por el contrario, la caída de Jerusalén, interpretada a la luz de su rechazo, se ha convertido en reflejo de una condena. Toda muerte puede recibir estos sentidos: lleva con Cristo a la Pasua o con Jerusalén hacia el fracaso.

Mi casa es casa de oración

19,45-48.

La subida de Jesús a Jerusalén culmina en el templo al que en la escena de la infancia (2,49) se ha llamado la casa o el lugar del Padre. Del templo había surgido la palabra de Dios, que, empalmado con la vieja tradición de Israel, había colocado la historia de los hombres en camino hacia su meta (cfr 1,5 ss). Al templo llevaron a Jesús de niño, para presentarlo ante su Padre (2,22) y en el templo había resonado el gesto de gozo y de promesa del anciano Simeón (2,25-38). Allí había comenzado la actividad de Jesús, dialogando con los doctores de su pueblo (2,41-52); allí termina ahora su camino (19,45-48).

Esta venida de Jesús al templo se realiza en forma de "purificación". Los judíos han convertido la casa de Dios en lugar de comercio en que se cambian las monedas necesarias para el tributo sagrado y se compran o venden los diversos animales para los sacrificios. Desde una perspectiva ritualista este comercio es necesario. Sin embargo, ante Jesús, que ha concebido el templo como lugar de Dios, lugar de oración y del encuentro con el Padre, este comercio es inmoral. Por eso purifica el templo aunque su gesto suscitó la oposición de la autoridad correspondiente (sacerdotes y juristas).

Esta oposición se añade a la que habíamos anotado al tratar de la entrada triunfal del día de los ramos (19,39-40). Entonces eran los fariseos los que rechazaban el apelativo de "el que viene en nombre del Señor". Ahora son los sacerdotes y letrados los

que se oponen a su forma de actuar respecto del antiguo templo. Frente a los unos y frente a los otros Jesús se queda solo. Desde este momento su historia será la historia de una lucha que se encuentra perdida de antemano y que termina con la muerte del profeta. Pero a la vez será la historia del triunfo decisivo (ascenso al Padre). La verdad del viejo templo de la tierra queda superada desde el momento en que Jesús sube a los cielos (24,51; He 1,9-11). Es allí, a la derecha del Padre, donde se encuentra su plenitud y el verdadero lugar de salvación para los hombres (cfr He 7,54-60; Lc 22,68-69).

Por eso, aunque el templo comienza siendo el centro de reunión de la primera iglesia (cfr He 5,12), su importancia ha terminado. Los creyentes tienen desde ahora dos hogares: Su hogar es, por un lado, el mundo hacia el que deben caminar con el mensaje salvador del evangelio; su hogar final hacia el que tiende todo su camino es el misterio de Jesús, que está exaltado a la derecha de su Padre. Así culmina la verdad del viejo templo de Israel para la iglesia.

No es Dios de muertos sino de vivos

20,27-40 (20,27-38).

Una larga herencia de cultura griega nos ha llevado a suponer que el alma del hombre es inmortal por su misma naturaleza. Por eso la muerte se concibe como separación de los dos elementos del compuesto: el cuerpo baja al sepulcro y se corrompe y mientras tanto el alma se libera de toda la materia y sufrimientos de la tierra, subiendo al plano de Dios (el cielo) si es que está purificada. Para entender nuestro texto debemos situarnos en otra perspectiva, al plano del antiguo testamento, donde el hombre aparece en forma de unidad original de tal manera que es el mismo conjunto personal el que padece la muerte y se corrompe en el sepulcro (sheol o hades).

Esto no supone que el antiguo testamento desconozca la espe-

ranza de la salvación, pero la concibe fundamentalmente de manera futura, intramundana: El pueblo de Israel en su conjunto recibirá al final la gloria del cumplimiento de las promesas y la bendición de una presencia transformante de Dios en este mundo. Todo el avance de la historia ha sido un camino hacia esa meta, las generaciones pasadas y muertas serán como un cimiento del nuevo Israel de plenitud que surge entonces de una forma plena.

En los tiempos que preceden a la venida de Jesús esta visión se amplía y se transforma. Por un lado se precisa que los justos del reino futuro (o plenitud) ya no tendrán que padecer la muerte; por otro lado se añade que los justos de los viejos tiempos volverán a recibir la vida (resucitarán) para participar en la gloria de los salvados del tiempo escatológico. Esta parece haber sido la tendencia dominante en los diversos grupos de apocalípticos y en todos los ambientes rabínicos y fariseos. A veces esta postura se mezclaba (sobre todo en la diáspora helenística) con la representación griega de una inmortalidad del alma individual; sin embargo, la visión predominante era siempre la de una resurrección futura de los justos.

En este ambiente pervivirán focos de la antigua concepción en que se hablaba sólo del triunfo intramundano del pueblo. Sus representantes clásicos son los saduceos (en gran parte sacerdotes), que defienden su postura con la objeción tradicional de las diversas mujeres sucesivas de un marido. Si vuelve a resurgir el mundo, ¿cuál será la mujer verdadera del marido?

La respuesta de Jesús se mueve en el plano del hecho y en el plano del modo de la resurrección. Para mostrar el hecho se utilizan las palabras de la vieja tradición de Israel, que habla del "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob". Si esta representación es verdadera, si es que todavía tiene un sentido hablar de los antiguos patriarcas, debe suponerse que ellos están vivos ante Dios (o vivirán en su presencia). Dentro de una visión "personal" de la realidad no basta que perviva el pueblo representado por Abraham; debe vivir el mismo Abraham en el misterio del Dios al que se llama con su nombre. Para mostrar el modo se utiliza una nueva concepción de la realidad; los que resucitan no

viven como antes, en el plano del matrimonio sexual y de la muerte; serán como ángeles que habitan en la altura de la alabanza divina, como "hijos de Dios" que han recibido en su existencia la impronta de lo divino; desde aquí el problema de las siete mujeres y el marido pierde toda su importancia.

Jesús no ha querido hablar más de este misterio. Han bastado estas dos breves insinuaciones para introducirnos en el gran foco de luz de la resurrección (la vida abierta de los hombres). Los cristianos sabemos que todo esto debe interpretarse ahora a través de la Pascua de Jesús. Para nosotros existe la resurrección porque creemos que Jesús ha resucitado. Somos su cuerpo sobre el mundo y tenemos que participar de su misma suerte.

La limosna de la viuda

21,1-4.

Desde un punto de vista literario el texto se define como un apotegma biográfico; se trata de un relato de carácter ideal donde empleando el transfondo de una escena de la vida de Jesús se ha transmitido una verdad de carácter universal. Escenas de contenido y de carácter semejante al nuestro se relatan en diversas literaturas antiguas. Hace tiempo se ha resaltado el paralelismo de nuestro texto con una vieja tradición budista; la literatura griega también ha conocido el dato de un pequeño sacrificio ofrecido por un pobre que es más grato que la ofrenda magnífica del rico. Viniendo a un contexto más cercano se pueden citar diversas semejanzas rabínicas. En una palabra, el texto de la viuda, tomado en forma de unidad aislada, nos ofrece un motivo que es común en diferentes culturas religiosas de la historia. Por eso, es muy probable que la escena no refleje ningún tipo de recuerdo histórico. Sin embargo la tradición evangélica se ha servido de ella para transmitir una experiencia de Jesús que nos parece muy valiosa.

Sus rasgos fundamentales son los siguientes:

a) La oposición entre la pequeña ofrenda de la viuda, que es agradable a Dios y la ofrenda del rico, que es menos agradable, se sitúa expresamente en un campo de polémica antijudía (contra los escribas) (cfr 20,47). Rico es el escriba que da pero no arriesga nada con sus dones; el don de su limosna o de su acción religiosa no penetra en la exigencia (hondura) de su vida.

b) Dentro del evangelio, el don de la viuda y del rico no se reducen a la ofrenda de unos bienes materiales; lo que ofrece cada uno es en el fondo la riqueza de su propia vida. En ese contexto la pequeña oración de una viuda sincera vale más que toda la dedicación de un hombre que como el escriba se encuentra totalmente entregado al servicio de la ley o de la vida religiosa de su pueblo.

c) Desde este punto de vista, la oración adquiere su valor en el momento en que está unida a la exigencia de la vida; no se trata de dar lo que nos sobra; hay que entregar precisamente aquello que "se es" (aquello que nos duele y constituye la verdad u hondura de la vida).

Ni un cabello de vuestra cabeza perecerá

21,5-19 (21,5-11/21,12-19).

Jesús no vino a destruir directamente el judaísmo. Por eso, ha confesado, con los fariseos y los apocalípticos, que los muertos de Israel (Abraham, Isaac, Jacob...) han encontrado en Dios la hondura de su vida (20,27-40). Sin embargo, cuando Israel se encierra en sus fronteras y no admite la purificación que Jesús le ha transmitido (cfr 19,45-48), su templo (su presente religioso) se ha venido a convertir en una pura realidad del mundo. Pertenecer a las funciones de la tierra que no tiene más ley que el perecer y que por tanto se dirige hacia su ruina (21,5-6). Con toda su belleza y con su antigua hondura de señal de Dios sobre la tierra el templo de Sión lleva en sí mismo los rasgos de la muerte.

¿Cuándo? Precisamente Jesús habla en el templo (19,47-48; 21,37-38); desde allí supera lo que es sólo realidad que pasa y nos dirige hacia la auténtica verdad definitiva. Por eso, los discípulos preguntan: ¿Cuándo? En vez de responder directamente, Jesús dirige nuestros ojos hacia el destino universal del cosmos y la historia. Con eso entramos en ambiente apocalíptico.

Ante todo este problema, la pregunta que formula la inquietud humana sigue siendo: ¿Cuándo? Quisiéramos saber cómo adivinamos el sentido del futuro, las fechas del final, la forma de vencer su angustia. En el fondo, esa actitud responde al miedo; es miedo ante la vida y falta de confianza ante el destino que, para nosotros, viene a recibir los rasgos de Dios Padre. Frente a toda esa pregunta, el evangelio nos presenta soluciones hechas; lo que importa es arraigarse en la verdad del Cristo.

Aunque vivamos apoyados en el Cristo, escucharemos voces que nos dicen "yo soy" y "el momento está cercano". Sentiremos la dureza de la guerra, del odio en la familia y la dureza de una vida que parece convertirse en sin sentido. Todo eso implica que estamos sosteniendo la batalla decisiva, la agonía de los tiempos que se acaban. Pues bien, Jesús nos dice "estad tranquilos"; por muy posible que parezca el sesgo de las cosas de la tierra, nunca puede convertirse en destrucción o ruina decisiva. Decisivo sólo es Cristo (21,8-9).

Sobre el fondo de la inseguridad cósmica, sobre el riesgo de la inquietud política que enloquece decisivamente por momentos, los discípulos del Cristo pueden mantenerse siempre firmes. Su firmeza está basada en la asistencia de Jesús, el Cristo; por eso pueden conservarla en medio de las persecuciones de la historia, en el centro de unas condiciones que parecen plenamente adversas (21,10-19).

Esta firmeza de la iglesia (los discípulos) en medio de la inseguridad de un mundo que vacila, en el interior de una sociedad que se rebela contra todos los valores de lo justo y de lo santo, es testimonio y consecuencia de la verdad de Jesucristo. Nos acecha la tentación de prescindir de la exigencia de Jesús y convertirnos simplemente a los valores de este mundo (violencia, compromiso con el poder, riqueza, propaganda). Pues bien, en

medio de la duda, el evangelio nos promete que sólo en Jesucristo encontraremos la firmeza sólida (y la victoria) de la vida.

Esa victoria de Jesús no se confunde con el fin feliz de una novela. Desde una perspectiva de la tierra, el fin será un fracaso; supondrá probablemente soledad respecto a los antiguos amigos y a los miembros del grupo familiar que busca el éxito o progreso en esta vida; supondrá dificultades con respecto a los poderes de este mundo, que siempre desconfían del que anuncia otras verdades y exigencias; parecerá que las leyes de la naturaleza y de la historia se rien de la ilusión y de la utopía del cristiano. Pues bien, cuando todo se haya unido para señalar la vanidad de la vida del cristiano, Jesús se ha permitido añadir una palabra: "No se perderá un cabello de vuestra cabeza" (21,18). Nada de Jesús está perdido con la Pascua; nada del cristiano puede perderse en el camino de su cruz y su fracaso, pues la vida de la Pascua lo devuelve todo victorioso y transformado.

Verán al Hijo del Hombre venir en una nube

21,20-28 (21,25-28).

Literariamente, el texto se compone de diversas unidades redaccionales que derivan de la vieja experiencia apocalíptica de Israel, de la palabra de Jesús y de la vida de la iglesia. Desarrollar los materiales del ovillo nos parece muy difícil y, además, no serviría de mucho en nuestro intento. Por eso preferimos tomar el texto como está, considerarlo como fruto de un trabajo de la iglesia que ha pensado en el sentido del camino de la historia y aplicarlo después a nuestra vida.

La ruina del mundo se condensa en dos grandes señales: la derrota violenta de Israel (Jerusalén) en la guerra del 70 d. de C. y la inestabilidad del cosmos. La tragedia de Israel estaba entonces en la mente de todos los lectores; la vieja tierra de las promesas se había convertido en ruinas; Jerusalén se hallaba destruida. Su destino era un aviso levantado sobre el mundo, que decía: "el tiempo de la tierra está acabando" (21,20-24). Sobre esa ruina se perfila el fin del cosmos; se deshace la existencia de los

astros, todo el mundo gira sobre el fondo amenazante de la muerte (21,25-26).

Los que admiten que el espíritu del hombre nunca muere, pueden suponer que esta experiencia del fracaso del cosmos y la historia no ha llegado a ser lo decisivo; puede morir todo si es que el alma se libera y sube hacia los cielos. Para Israel y el nuevo testamento, esa certeza ya no existe; hombre y mundo, pueblos, astros y naciones, alma y cuerpo, todo es corruptible y se dirige hacia su ruina. La agonía de la finitud y de la muerte de un cosmos que ha perdido el sentido se concentra ahora en estos rasgos.

La iglesia, sin embargo, confiesa que en el centro del fracaso de los hombres, sobre la agonía de la historia, emerge una palabra de vida, una presencia salvadora que nos llama. Es el juicio y la verdad del Hijo del Hombre que se acerca allí donde los astros y los hombres mueren (21,27). Por eso puede resonar la gran palabra, enigmáticamente consoladora y paradójica: "Cuando empiece a suceder esto, levantaos, alzad la cabeza; se acerca vuestra liberación" (21,28).

El sentido de la historia no se centra en el fracaso de los pueblos ni se esconde en un futuro enigmático y lejano. El sentido está en Cristo, el verdadero Hijo del Hombre que está sembrado como germen de muerte y salvación en medio de la tierra. Por eso, en la agonía de los hombres que fracasan sin consuelo, en la falta de sentido de una historia que tritura la vida de sus hijos... está llegando el Cristo. Por eso se nos dice ya "alegraos". La victoria no se encuentra en los poderes del mal ni de la muerte; está en el Cristo que nos llama a mantener su testimonio, a mantenernos vigilantes y a seguirle en el camino que ha trazado. Sobre las ruinas de un mundo que no puede responder al gran enigma del "por qué" y del "para qué" de la mayor parte de las cosas, ha venido a trazarse la señal de la verdad y de la vida: la muerte y resurrección de Jesucristo.

Al llegar a este punto descubrimos el sentido de la apocalíptica. En un ámbito precristiano la apocalíptica podía ser el signo del fracaso de los hombres, el testimonio de la huida hacia un futuro de terror y de esperanza. Desde ahora, la apocalíptica

significa el “triumfo de Jesús”, el hecho de que todas las verdades de la tierra tienen que medirse a la luz de la gran verdad del Cristo, que proclama la exigencia del amor, siembra en el mundo la esperanza, muere y resucita.

Quando veáis que suceden estas cosas, sabed que está cerca el reino de Dios

21,29-33.

El texto incluye dos observaciones de carácter apocalíptico: una parábola relacionada con los signos del final (21,29-31) y una sentencia enigmática sobre la cercanía de ese fin (21,32-33).

Como son señal de primavera los nuevos brotes de los árboles, señalan hacia el fin del mundo los acontecimientos a que aluden los pasajes precedentes: la guerra entre los pueblos, la persecución de los creyentes, la inestabilidad del cosmos y su muerte (cfr 21,7-26).

Profundizando en la experiencia del evangelio se puede precisar como señal del fin la misma estructura limitada del hombre y de su historia. El ser del hombre se halla abierto hacia el futuro (hacia una hondura) que desborda todas sus posibilidades actuales. Su vida es un hacerse que camina, por un lado hacia lo que es siempre mayor y que se encuentra, por el otro, limitado por la muerte. En esta situación, colocado ante el misterio de Dios que es realidad de plenitud, de amor y trascendencia, el mismo ser del hombre está llevando en su existencia las señales del final (que es, a la vez, la muerte y la irrupción transformadora de Dios sobre nosotros).

Sin embargo, el signo definitivo de la meta de la historia es la verdad de la muerte y resurrección del Cristo. La muerte de Jesús nos muestra que la vida del hombre y de la tierra acaba en la violencia de un silencio, de un fracaso; pero sobre esa muerte puede iluminarse el gran mensaje de la vida nueva de Dios que nos transforma (Pascua). Teniendo esto en cuenta, cuando se

nos dice que “están ahí” los signos del final tenemos que pensar en la estructura del mundo, en la maldad de las naciones, en la vida limitada de los hombres; pero, a la vez y sobre todo, tenemos que fijarnos en el gesto de Jesús crucificado y vivo. Sólo allí se sabe lo que puede ser el mundo.

Junto a esta parábola escuchamos la sentencia enigmática que afirma: “Os aseguro que, antes que pase esta generación, todo esto se cumplirá” (21,32-33). Históricamente analizada, esta sentencia puede reflejar la voz de Jesús; con los apocalípticos del tiempo habría supuesto que el fin del mundo estaba muy cercano. También puede ser una advertencia de algún grupo de la iglesia, que intenta mantener en la comunidad el entusiasmo escatológico. Para nosotros es difícil precisar hoy su origen y primer sentido. Sin embargo, situada sobre el trasfondo de la muerte y resurrección de Jesús esa sentencia se nos vuelve internamente luminosa.

Afirmar que no pasará esta generación antes de que el fin se cumpla significa ante todo una cercanía “cualitativa”. No se trata de que Dios se manifiesta temporalmente, mañana. Se trata de saber que cada día de la historia estamos abiertos al final y rodeados del misterio fundamental de lo divino. Evidentemente, cuando los tiempos se hacen duros, cuando la autoridad política demuestra su rostro más perverso, debe encenderse la esperanza de que viene el fin del mundo (la parusia de Jesús sobre la historia). Sin embargo, lo que importa es el saber que en todos los momentos (en los buenos y en los malos) la verdad de la pasión, de la cruz y de la Pascua de Jesús nos fundamenta desde dentro, nos ofrece una esperanza y nos afirma que el mundo (y nuestra vida) es realidad que internamente está acabando.

Estad siempre despiertos

21,34-36.

Las palabras de Jesús nos invitan a la vigilancia: está cercano el día y es preciso estar siempre despiertos. Esta invitación nos

muestra que existe una verdad (profundidad) en nuestra vida; es la verdad de Dios, que se precisa como don que fundamenta la existencia, como gracia que nos lleva a transformarnos desde dentro. Ante ese don y esa exigencia es necesario mostrarse siempre vigilantes.

El deber de vigilancia se interpreta en nuestro texto a partir de un horizonte de futuro. La plenitud de Jesús ha de venir a realizarse en un mañana (de muerte y resurrección universal); por eso será ley de la existencia el mantenerse cuidadosamente vigilantes frente a ese futuro que se acerca. Cada hombre debe traducir la vigilancia en su vida individual, procurando que la muerte (su aparición particular frente a Dios) no se realice en situación de pecado grave.

La verdad de nuestro texto se puede interpretar igualmente sobre un horizonte de "profundidad en el presente". No se trata de esperar el mañana de la llegada de Dios (o de la muerte); lo que importa es que nuestra vida se ajuste cada día a la exigencia de Dios (y de Jesús) que está presente en ella. El fin del mundo no es, por tanto, ningún tipo de mañana; es el saber que somos limitados, nos hallamos internamente abiertos hacia Dios y nos podemos encerrar en nuestra propia realidad de muerte (en el pecado).

Ninguna de estas dos representaciones es absoluta. Para entender las palabras de Jesús sobre el final del mundo es necesario situarlas de una vez en estos dos contextos. Dios (el reino de Jesús) es algo que vendrá mañana, en el futuro que es siempre amenazante (puede destruirnos) y siempre esperanzado (nos podemos injertar en la resurrección del Cristo, que ha triunfado de la muerte). Pero entender estas palabras significa, al mismo tiempo, interpretarlas en el hoy de cada día; llevamos en la vida las señales de la muerte de Jesús (con la agonía del mundo, las contradicciones de la historia, la amenaza del mal, que siempre puede aniquilarnos); pero llevamos también los grandes signos de la pascua, la esperanza de un futuro abierto y el comienzo de una vida de amor sobre la tierra. Por eso, tenemos que escuchar unidas las palabras de "cuidado" y de "alegraos", intentando responderlas de manera consecuente en nuestra vida.

Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros

22,14-20.24-30.

El texto recoge los elementos fundamentales de la "cena de Jesús" según san Lucas. Para estudiar mejor su contenido lo dividimos de la siguiente forma: a) la tensión de la cena escatológica (22,15-18); b) el servicio eucarístico de Jesús (22,19-20); c) el servicio intraeclesial de los cristianos (22,24-27); d) la promesa del reino (22,28-30).

a) La cena se encuadra en un contexto de tensión escatológica (22,15-18). No se trata simplemente de una forma de comida que Jesús ofrece a sus discípulos, que marchan por el mundo; se trata en realidad de una comida en que Jesús es a la vez participante: una continuación de las comidas que realizaba con los suyos en el mundo y una anticipación del gran banquete escatológico en que ofrece a los hombres la plenitud de su misterio y comparte con ellos la gloria de su Padre. Hay, por lo tanto, un fondo histórico: "He deseado enormemente comer esta comida pascual con vosotros"; y hay un caminar, una tensión que se dirige hacia la altura del reino realizado: "No la volveré a comer hasta que se cumpla en el reino de Dios", es decir, hasta que lleve el gran banquete de la escatología.

b) Tendiendo hacia el reino, Jesús ofrece a los suyos "como banquete" (en recuerdo de su presencia y anticipación de su plenitud gloriosa) la totalidad de su misterio, expresado a través del simbolismo del cuerpo y de la copa de la nueva alianza (22,19-20).

Sobre el pan dice "esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros" (22,19). La comida de Jesús entre los suyos es el "pan" de una presencia que alimenta; es el pan que forma "cuerpo", que unifica a los hombres con el Cristo y que les une al mismo tiempo a unos con otros. La presencia de Jesús entre los suyos y el surgimiento de su "cuerpo" como unión comunitaria y escatológica de los hombres forman las dos partes de un único misterio.

Sobre la copa dice: "es la nueva alianza sellada con mi sangre" (22,20). Cristo es la alianza verdadera que establece para

siempre la comunión entre Dios y los hombres. Los caminos viejos de los pactos de Israel acaban siendo inútiles, vacíos. Sólo Cristo ha establecido el verdadero camino que nos une con el Padre; por eso se condensa en su persona el misterio de la alianza, por eso nos la ofrece a los amigos y discípulos en forma de herencia y de tesoro. Pero se trata de una "alianza en la sangre" (a través de la muerte); esto significa que participar en el cáliz de Jesús es empezar a introducirnos en su sacrificio, hacer de nuestra vida ofrenda por los otros. De todo esto se concluye que no hay unión con la "alianza de Cristo" si yo mismo no me vengo a convertir en "sangre de un sacrificio" (en vida que se ofrece por los otros). No es posible crear la comunidad cristiana (cuerpo de Jesús) sin que los miembros sigan el camino de Jesús crucificado y participen de su alianza (sangre derramada).

c) Esto nos introduce en un ámbito de servicio. Donde se celebra la cena de Jesús se instaura una forma de comunidad en que se invierten todos los papeles de la vieja política del mundo: mandar es ayudar a los demás, ser grande significa hallarse en todo a disposición de los que están más necesitados. "Los reyes de los gentiles los dominan...; no sea así entre vosotros". Como ejemplo decisivo tenemos el de Cristo, que, siendo el mayor, se ha portado como aquel que sirve a todos (22,24-27).

d) El pasaje se cierra en la esperanza de un reino prometido. Participan de la cena del Señor los que comparten sobre el mundo las pruebas de Jesús; pero, a la vez, son éstos los que escuchan la palabra decisiva: "Yo os transmito el reino; comeréis y beberéis a mi mesa en el reino" (22,28-30). La pequeña comunión de aquéllos que no tienen nada, el grupo de personas que se juntan cada "día del Señor" a recordar su muerte y repetir el gesto de su alianza, éstos que son la insignificante iglesia de Jesús han recibido ya la gran promesa; cada vez que se juntan, que comen y beben, reciben la inmensa certeza de que el reino llega y que los salva.

El primero entre vosotros póngase como el menor

22,24-30.

Hemos comentado ya este texto en un conjunto más amplio y dentro de la temática de la cena de Jesús (22,14-20.24-30). Allí nos ha servido para resaltar un aspecto necesario en toda eucaristía. Al estudiarlo ahora por separado salen a la luz facetas nuevas que tenemos que exponer en lo que sigue.

El relato surge a partir de una pregunta: "Quién de los discípulos debía ser tenido como el primero" (22,24). Con esto se plantea todo el tema de la autoridad, tanto dentro de la estructura de la iglesia como en el plano de las relaciones de los creyentes con el mundo. La respuesta de Jesús se apoya en una observación que se revela impresionantemente dura: "Los reyes de los gentiles los dominan". La autoridad política se define así como un dominio de unos hombres sobre otros. En el trasfondo de esta concepción puede encontrarse la mentalidad apocalíptica del tiempo, que supone que todos los poderes de la tierra derivan de Satán y son, por tanto, internamente injustos (cfr Lc 4,6). De todas formas, quizá no sea necesario acudir a la apocalíptica para encontrar una mentalidad semejante; todo el mundo sabe que la autoridad se identifica en la historia de los hombres con el mando (dominio) de los unos por encima de los otros. Esta situación engendra una especie de tesitura constante de lucha, los hombres se enfrentan unos a los otros en busca del poder; se opone nación contra nación y raza contra raza en el intento de hallar supremacía por encima de los otros.

Esta autoridad como dominio dirige al enfrentamiento social, a la manipulación, a la injusticia y a la guerra. Pero no se trata de algo que existe solamente en el plano militar, en la economía o en la política. Las formas de dominio son muchas y variadas; se dan en el campo del influjo intelectual, en el plano de las relaciones interpersonales, en las mismas estructuras familiares. Siempre que un hombre, basado en cualquier tipo de posible derecho, utiliza a los demás o los emplea para lograr sus fines, se está convirtiendo en señor del otro y ejerce una autoridad según las leyes de este mundo.

Frente a todo eso, Jesús ha presentado un principio fundamental de su evangelio: “El que gobierna pórtese como el que sirve” (22,26). La única autoridad real es la de aquéllos que ayudan a los otros de cualquier forma posible. Para eso, no necesitan ningún tipo de diploma oficial o de permiso; primero es el que sirve de verdad; grande es aquél que se ha entregado por los otros. Quien quiera conocer lo que esto significa debe dirigirse al gran modelo que es Jesús y descubrir en su existencia de amor a los demás el fundamento y el sentido de todos los poderes de la tierra.

Los poderes de la tierra se realizan simplemente sobre el plano de un dominio interhumano que suscita división y lucha entre las gentes. Los poderes del servicio de Jesús, el amor que se ofrece a los demás y el sacrificio de la propia vida por los otros, se mantienen sobre un plano de misterio abierto que culmina en el del gran don de Dios (el reino); allí desaparece todo tipo de dominio y permanece tan sólo el amor de Dios, que, en Cristo, nos transforma y nos convierte en centro de un amor en el que todos nos hallamos plenamente enriquecidos.

He pedido por ti para que tu fe no se apague

22,31-34.

El texto ha unido varios elementos que debemos distinguir cuidadosamente, estudiándolos por separado; nos referimos a: a) la confesión de Pedro; b) su negación de Jesús; c) la misión de Jesús a Pedro. Una vez fijado su contenido podremos establecer las correspondientes conclusiones.

a) El primer dato lo constituye la “confesión de Pedro”. El texto la precisa de esta forma: “Señor, contigo estoy dispuesto a ir incluso a la cárcel y a la muerte” (22,33). Estas palabras aluden al gesto histórico de Pedro, que ha seguido a Jesús de una manera especialmente comprometida. El sentido exacto de su compromiso y seguimiento es muy difícil de valorar, aunque

podemos suponer que se encuentra reflejado de algún modo en las palabras de la llamada “confesión mesiánica” (“tú eres el Cristo”) (Lc 9,20) y en la misma referencia del evangelio de Juan, que alude a un amor especial del apóstol (Jn 21,15). La iglesia está asentada sobre las bases de la confianza que unos hombres, especialmente Simón, llamado Pedro, tuvieron en Jesús.

b) Pero el valor de aquella primera confesión se ha tamizado en la experiencia del rechazo. Toda la iglesia antigua ha recordado el hecho de que Pedro, el primero de los discípulos, se ha desentendido de Jesús en el momento de la prueba: “No cantará hoy el gallo antes que tres veces hayas negado conocerme” (22,34). Es posible que los rasgos de la escena (el gallo, las tres veces) formen parte del contexto literario; pero la realidad de la negación de Pedro constituye uno de los datos más seguros de la historia antigua de la iglesia. Lucas ha interpretado teológicamente ese dato a partir de la tentación del espíritu maligno: “Mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo” (22,31). No podemos olvidar que la escena se mueve en un contexto de “prueba escatológica”; en ese mismo contexto se mantiene la vida de la iglesia. La tentación acecha y el peligro de negar al Cristo es grande.

c) Sobre ese fondo ha recibido su valor y su firmeza la misión de Pedro: “Pero yo he pedido por ti, para que tu fe no se apague. Y tú, cuando te recobres, da firmeza a tus hermanos” (22,32). Estas palabras suponen que Jesús se ha mantenido junto a Pedro en el momento de la prueba. Abandonado de los suyos, el Señor no les rechaza ni abandona. Sólo por eso Pedro ha podido volver a la firmeza vieja, y aumentarla, y convertirse en “piedra auténtica” (base de firmeza) para el resto de la iglesia. Esta experiencia se recuerda en otros textos del nuevo testamento, especialmente en Mt 16,18 (“Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia”) y en Jn 21,15 (“Apacienta mis ovejas”).

Teniendo esto en cuenta, podemos formular las siguientes conclusiones: a) el pecado sigue siendo una posibilidad radical dentro de la iglesia; b) también es radical la posibilidad de penitencia, que se funda en la existencia de Jesús, que ruega por los

suyos en el mismo momento de la prueba; c) la iglesia no se funda sobre la fe inquebrantable de aquéllos que han pecado; Pedro, el que ha rechazado a Jesús en la ocasión difícil, se ha venido a convertir en tipo y en principio de todos los auténticos pastores que, conociendo su limitación, realizan la gran obra de Jesús, que les invita a “conceder firmeza a la fe de sus hermanos”.

Pasión y muerte de Jesús según san Lucas

22,14-23,56 (22,39-43/22,54-62/23,33-34.39-46/23,33.39-43/23,35-43/23,39-43/23,39-46/23,44-49).

Para ofrecer un brevisimo comentario del relato de la pasión y muerte de Jesús según san Lucas, nos parece necesario resaltar los ocho elementos que siguen:

1) “He deseado enormemente comer esta comida pascual con vosotros antes de padecer” (22,15). A la luz de estas palabras, la pasión deja de ser una fatalidad que se cierne sobre un Jesús abandonado e indefenso y se convierte en un momento del camino de ascenso hacia su Padre. Ajusticiado por los hombres, Jesús muere al mismo tiempo porque quiere, de tal forma que puede entregar toda su hondura (su cuerpo y la alianza de su sangre) como nuevo alimento de la vida que sostiene a los suyos en la lucha que libran por el reino (cfr 22,15 ss.).

2) “Yo os transmito el reino como me lo transmitió mi Padre a mí” (22,29). Caminando hacia la cruz, Jesús parece destrozado, derrotado por la vida; los hombres le dominan y no puede proclamar ya su palabra. Pues bien, aquí se manifiesta la paradoja que subyace en todo el evangelio. Precisamente el Jesús de la derrota dispone del poder del reino y se lo entrega a los que quieran seguirle en el camino de su ejemplo.

3) “Padre, si quieres aparta de mí este cáliz. Pero que no se haga mi voluntad, sino la tuya” (22,42). Jesús ha penetrado en la soledad de la tentación, allí donde al final desaparecen todas

las palabras y no queda más que una infinita sensación de ahogo y de fracaso. Precisamente allí el “maestro de los hombres” se mantiene fiel a ese resquicio de Dios que se vislumbra (voluntad del Padre). Allí nos ha invitado a realizar nuestro camino, en la tentación de un absoluto descampado, donde no se escucha más que al enemigo.

4) “Desde ahora el Hijo del Hombre estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso” (22,69). Sigue la paradoja del evangelio. El mismo Jesús que ha padecido la tentación inmensa del huerto del olivar, el despreciado al que condenan los judíos, se ha venido a proclamar como “señor del universo”. Estar sentado a la “derecha del Padre” significa disponer de su poder y actualizarlo. Jesús es el principio y fundamento de la vida y todo viene a realizarse por medio de su fuerza. Entre Dios y los hombres ya no existe más encuentro ni contacto que Jesús, llamado Hijo del Hombre. Descubrir al juez universal en el condenado por un juicio (tribunal) religioso de este mundo constituye el centro de la paradoja cristiana.

5) “No encuentro ninguna culpa en este hombre” (23,4). Todo el derecho, toda la verdad de la justicia dicen a Pilato que libere a Jesús. Sin embargo, la justicia pura es impotente y, por eso, el gobernador romano ha calculado que no merece la pena jugar su poder al servicio de un hombre al que entregan sus mismos paisanos (judíos). Sobre el ejemplo de Pilato, que ha cedido a las presiones de los hombres y condena a la muerte a un inocente, se descubre todo el mal de la política del mundo que, continuamente, cede en la verdad ante la fuerza de una simple conveniencia (la razón de estado).

6) “¡Fuera ése! ¡Suéltanos a Barrabás!” (23,18). Al final de un proceso típicamente injusto, Israel ha podido escoger dos soluciones: Jesús o Barrabás. Han acusado a Jesús de guerrillero, agitador político que inflama al pueblo contra Roma. Pues bien, la ironía de la vida les obliga a recibir en cambio a Barrabás, el verdadero celota, el que conspira y lucha contra el César.

7) “Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, llorad por vosotras y por vuestros hijos...” (23,28-29). Al rechazar a Jesús, el pueblo se ha quedado absolutamente solo; solo y en manos de bandi-

dos, guerrilleros, de Barrabás y sus ensueños, de Roma y su realismo militar, político. Despreciar a Jesús significa convertirse en un simple momento de la inmensa rueda de este mundo; un momento de sus luchas y sus muertes, un momento de aquel odio en que la tierra de Israel terminará siendo una ruina. Al condenar a Jesús, Jerusalén se autocondena.

8) “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (23,34). Elevado sobre un trono que es patíbulo de muerte, despreciado y condenado por los hombres de la tierra, Jesús no ha querido convertirse en causa de “maldición” para las gentes. Con él termina la cadena de la ofensa y la venganza; en él se rompe aquella línea de pecado y maldición que amenazaba sobre el mundo. Precisamente allí donde el pecado ha sido decisivo (muerte de Jesús) viene a mostrarse el poder definitivo del perdón que a todos se ha extendido.

9) “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (23,43). La tradición ha recordado que cerca de Jesús murieron dos bandidos. Pues bien, Lucas precisa que uno de ellos suplicó diciendo: “Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino” (23,42). Y Jesús, condenado por los jefes del pueblo del antiguo testamento, viene a mostrarse como el dueño de la salvación; la ha repartido a todos los pecadores en el tiempo de su vida; rodeado por la muerte, la reparte ahora al bandido. Eso significa que ya no marcha solo. Van con él los que le aceptan, los perdidos y los pobres, los bandidos, publicanos, pecadores y malditos, todos los que no han hallado salvación sobre la tierra y piden: “Acuérdate de mí...”

10) “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (23,46). Cuando Jesús expira se desvela el sentido de la vida; el mundo se oscurece, el sol se apaga, se desgarran el velo de aquel templo de Israel que separaba a los judíos de los pueblos perdidos de la tierra... (23,44-45). Las viejas líneas se rompen, todo acaba. Pues bien, sobre la ruina de aquel mundo muerto se ha excavado el auténtico cimiento de la nueva vida: Jesús que asciende al Padre. La muerte, que hasta ahora parecía una derrota, se ha mostrado como auténtico camino que conduce a la verdad, la plenitud definitiva; Jesús está en el Padre, tal es el principio de toda la existencia nueva de la iglesia.

La verdad de Jesús se refleja en todo este camino de su muerte. Por eso el “hoy” de la cruz se ha desvelado para el bandido (para todos los hombres pecadores de la tierra) como un hoy de salvación y paraíso. La resurrección y la ascensión serán la cara más profunda de aquello que se ha manifestado en el calvario.

No está aquí. Ha resucitado

24,1-12 (24,1-6a).

Sobre la tumba de Jesús y la esperanza de su resurrección se enfrentan todos los espíritus. Vacilan las exegetas, que discuten sobre la estructura literaria de los relatos y la historicidad del sepulcro vacío. Razonan los teólogos, que intentan fijar la validez y presupuestos del misterio sobre la base de una interpretación existencial, apocalíptica o eclesiológica. Insisten los apologetas de la fe mostrando la realidad de la confesión pascual y su influjo en la historia de la iglesia. Todos, creyentes y no creyentes, se enfrentan desde hace veinte siglos con el enigma de un sepulcro que se ha venido a convertir en signo de la presencia o no presencia de Jesús sobre la tierra. Nosotros no podemos plantear estos problemas. Simplemente nos fijamos en los rasgos del relato de san Lucas y sacamos después unas pequeñas conclusiones.

Como Marcos y Mateo, Lucas ha formulado el tema de la resurrección de Jesús sobre el enigma de un sepulcro vacío. Llegan las mujeres y observando que la piedra está corrida y el cadáver no se encuentra pierden toda posibilidad de orientación; el vacío de la tumba se les vuelve una aporía que no puede comprenderse (24,1-4). Sobre ese silencio de las razones de los hombres ha dirigido Dios mismo su palabra; dos portadores de la voz que viene de los cielos explican el misterio: “Ha resucitado... Acordaos de lo que os dijo estando todavía en Galilea” (24,6).

La resurrección se entiende, según eso, a partir de la vida de

Jesús y su palabra. Lo que ha pasado no es un enigma que carece de relación con lo anterior; lo que sucede es el contenido y la verdad de lo que había comenzado en Galilea. Para aquéllos que han tomado la palabra de Jesús como una voz que pertenece simplemente al mundo, la tumba abierta y vacía seguirá siendo un enigma. En cambio, para aquéllos que aceptaron la palabra de Jesús y le siguieron en el camino hacia Jerusalén, la tumba será un signo de verdad y de victoria: ¡Ha resucitado!

El principio del cristianismo no consiste, según eso, en discutir sobre una tumba. El gran problema está en la vida de Jesús (abierta a Dios y regalada como don para los hombres); sobre esa vida, en su conjunto, tal como aparece unificada con la muerte, se cierne la victoria de Dios (resurrección), que ha convertido a Jesús en el Mesías total de nuestra historia. La tumba es un intermedio, un signo en medio del camino.

Con esto se suscita la gran paradoja de Jesús. Su vida era evidentemente vida abierta y plena, pero estaba traspasada desde dentro por la muerte (la finitud de su persona, la entrega constante de su acción, el riesgo de su actitud ante los hombres). Su muerte es ciertamente muerte, el final de un hombre que consume su tiempo sobre el mundo; pero es una muerte que asume y planifica todo el camino de Jesús, muerte en la que viene a revelarse toda la vida de Dios sobre la historia de los hombres. Por eso, entender la resurrección implica comprender todo el mensaje de la vida de Jesús; y penetrar en esa vida presupone ver su meta abierta en el misterio de la pascua.

Lo reconocieron al partir el pan

24,13-35.

Este relato constituye uno de los testimonios más profundos de la Pascua de Jesús en todo el nuevo testamento. Suponiendo conocida su estructura nos fijamos en el tema del "encuentro

con Jesús". ¿Dónde puede realizarse? Las respuestas del texto son variadas.

1) *Jesús no se encuentra en el destino de una guerra santa y victoriosa.* Los caminantes de Emmaus habían confiado en Jesús como profeta y esperaban que sería el caudillo victorioso, el liberador futuro de Israel (24,21). Resurrección significaba para ellos el triunfo militar del pueblo, la victoria de los justos oprimidos, el orden nuevo de justicia y libertad sobre la tierra. Una ilusión de ese tipo alienta todavía en muchos hombres de este tiempo; esperamos en la resurrección, pero la interpretamos como triunfo de una clase social (los proletarios), como un orden de justicia externa sobre el mundo. Por eso, a nosotros como a los discípulos de Emmaus nos ha espantado la tragedia de la cruz y su fracaso (24,21).

2) *Jesús no sigue en su sepulcro.* Unas mujeres se acercaron a la tumba y vieron apariciones que decían que Jesús estaba vivo. No eran más que mujeres. Ciertamente, también fueron unos hombres, pero no encontraron nada (24,22-24). Esto significa que la resurrección de Jesús no se puede interpretar como una vuelta hacia el pasado. Cristianos son los que confiesan que el sepulcro de Jesús no ha sido su lugar definitivo. El "locus" o lugar de Jesús está en la vida nueva que se acerca, en la esperanza que llena a los creyentes, en la transformación (transfiguración) del sufrimiento de la tierra. Por eso, encontrarle significa situarse en el camino de promesa y salvación que la palabra de Dios ha suscitado sobre el mundo.

3) *El sentido de Jesús y las escrituras.* Un caminante se acerca y les dirige su palabra al corazón: el antiguo testamento testimonia que el Mesías debía padecer para llegar hasta su gloria (24,26-27). Toda la escritura, con su certeza sobre Dios, su dolor y su esperanza se ha venido a condensar en el camino de la cruz del Cristo. La misma vida humana ha recibido aquí su hondura y su sentido y se revela como tensión de dolor hacia la Pascua. Pues bien, en el sufrimiento del mundo, que ha sido asumido por el hijo de Dios, en el camino de la tierra que padece y se mantiene en la esperanza, ahí está latente la resurrección que se aproxima.

4) *En la fracción del pan.* Los ojos de los discípulos están ya muy cerrados. Han escuchado demasiadas razones y nada puede convencerles. Sin embargo, cuando se sientan a comer, cuando reparten el pan con el forastero y el forastero les devuelve el pan con su bendición se abren los ojos (24,30-31.34). Todo lo anterior se ha condensado en este rasgo: Jesús resucitado está en la eucaristía. Evidentemente, está escondido, pues cuando quieren fijar sus ojos y retenerle (asegurarse de su presencia) ya se ha ido. Pero está allí, como vida de los suyos que ilumina la aventura fracasada de Jesús y toda la marcha de la iglesia.

5) *En los hermanos.* Lo primero que sorprende en los discípulos de Emmaus es la actitud de huida; habían perdido a Jesús y se dispersan; dejan el grupo de los discípulos y vuelven, cada uno, a su mundo viejo, a sus ocupaciones pasadas, como si todo el asunto de Jesús hubiera sido un paréntesis de ilusión y de fracaso en el caminar de sus vidas. Ellos escapan, pero Jesús les sale al encuentro. No les dice nada y, sin embargo, entienden. Tienen que volver con sus hermanos. Su puesto está allí, en la edificación de la nueva comunidad de los discípulos de Jesús, en el testimonio y la misión de lo que saben. Por eso, dejando todo como estaba, apresuradamente, en medio de la noche, toman el camino del regreso (24,33). Han descubierto que Jesús resucitado está allí donde se encuentran los hermanos.

6) *Se ha aparecido a Simón* (24,34). La fe se arraiga en la experiencia de Jesús que cada uno de nosotros realizamos. No podemos dejar que sean otros los que "sientan" por nosotros; los que nos digan que Jesús resucitado es el sentido de la vida, está en el pan y en el amor de los hermanos. Todo eso lo tenemos que experimentar cada uno de nosotros. Y, sin embargo, hay algo especial en el comienzo de la vida de la iglesia: es la fe de Pedro, que ha visto al Señor y fortalece la fe de sus hermanos, excavando los cimientos de la iglesia. Sin esa fe de Pedro y de los doce, la "aventura" de Jesús hubiera sido vana; el sentido de su vida y de su muerte se hubiera perdido en el pasado, igual que se han perdido tantos grandes gestos de la historia. Pero Dios estaba con Jesús, y Dios mismo ha suscitado la experiencia creyente de los doce (especialmente de Pedro), haciendo así

posible que los demás nos encontremos también con la Pascua de Jesús. Por eso, pertenece esencialmente a nuestra Pascua la confesión que dice: "Ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón".

Las pruebas de la resurrección de Jesús

24,35-48 (24,44-48/24,46-53/24,46-48).

El tema de esta lectura podría ser el de "las pruebas" de la resurrección. Las dificultades que se plantean ante el misterio son antiguas y el mismo Lucas las refleja: las apariciones son una fantasía (24,39) y van en contra de todo el camino religioso de Israel en el antiguo testamento. Para resolver estos problemas ha escrito Lucas este pasaje, utilizando las antiguas tradiciones de la iglesia.

Comenzamos con la dificultad del pasado. Hasta el día de hoy, los judíos mantienen que la muerte y resurrección individual del Cristo (o enviado de Dios) destruye los esquemas religiosos de la revelación bíblica. Frente a ello, Lucas debe proclamar: "Así estaba escrito: el Mesías padecerá y resucitará de entre los muertos al tercer día" (24,46). Para comprender el sentido de esta interpretación de la Escritura y aceptarla es necesario que el mismo Jesús pascual (la iglesia) pueda abrirnos nuestro entendimiento (24,45). Sin esa nueva visión en profundidad, la Biblia de los judíos sigue siendo la expresión de un camino particular que Dios ha recorrido con Israel y la simple utopía de un futuro mesiánico, formulada de forma escatológica (cuando cambie externamente el sentido de las cosas y la historia de los pueblos).

"Abrir el entendimiento" significa comprender que todo el camino de Israel recibe su sentido al culminar en la pasión y pascua de Jesús el Cristo. Abraham y Moisés, David y los profetas, la esperanza y el destierro, todos los detalles de la historia, reciben un encuadre y un valor en el momento en que aparecen

como etapas de un camino o momentos de una experiencia que culmina en Cristo. Lo mismo sucede con la religión y vida de los pueblos; para mostrar el sentido de la resurrección de Jesús, es necesario señalar su coherencia interna respecto de los auténticos esquemas religiosos de la humanidad; todo lo que el hombre ha creído, buscado y experimentado recibe aquí su hondura y contenido.

Hay una segunda prueba de la pascua de Jesús; se trata de la misión de los suyos (en la iglesia): "En su nombre se predicará la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos" (24,47). Evidentemente, esa prueba no consiste en una especie de argumento matemático; en este plano religioso no se demuestra científicamente nada. Sin embargo, allí donde los hombres escuchan la voz de conversión, y la reciben, allí donde el perdón (perdón de Dios, perdón interhumano) se extiende entre los hombres, allí tiene sentido y puede comprenderse el triunfo pascual de Jesucristo. Fuera de este campo de misión y de vivienda eclesial la resurrección de Jesús se precisa como un problema simplemente mítico o como un dato nunca demostrado (ni demostrable) de la historia de los hombres. Pero, allí donde la iglesia se compromete y habla tiene hondura, sentido y realidad la pascua de Jesús, el Cristo.

Con esto pasamos al hecho de la resurrección en sí. Hemos visto que la pascua de Jesús es el sentido del pasado de la historia de Israel, el fundamento de la obra misionera de la iglesia. Pero, ¿ha resucitado Jesús en sí mismo? En otras palabras, ¿tiene realidad su triunfo personal sobre la muerte? Para responder a estas preguntas utiliza Lucas el recuerdo de las apariciones del glorificado, tal como se han venido transmitiendo y refiriendo dentro de la iglesia. Sin embargo, su exposición tiene algo nuevo. Se ha dado cuenta de que una "aparición" podría constituir un fenómeno psicológico (un "fantasma" 24,39) y por eso necesita resaltar la corporalidad del Jesús pascual y la realidad física de su encuentro con los apóstoles. Por eso les deja que palpén su carne y por eso come con ellos (24,39-43). Una prueba semejante se refiere también en la tradición del evangelio de san Juan (Jn 20,24-29).

Nuestra actitud frente al hecho de "palpar" a Jesús resucitado (y frente a su gesto de comer) puede ser distinta de lo que Lucas ha pensado. Lo importante no es eso, lo importante es que admitamos la realidad "física" de la pascua de Jesús, su valor de principio de la nueva realidad, su función de comienzo de la historia verdadera de los hombres. En este sentido, la resurrección de Jesús tiene más entidad física e histórica que todos los datos de la ciencia y de la investigación de los hombres; es el hecho por excelencia, el hecho en que se funda la nueva humanidad de los salvados.

Jesús, la misión de la iglesia y el Espíritu

24,44-53 (24,46-53).

El texto final del evangelio de san Lucas gira en torno a tres motivos fundamentales: 1) la resurrección de Jesús (24,44-46); 2) la venida del Espíritu con la misión de la iglesia (24,47-49); 3) la ascensión (24,50-53). Brevemente expondremos el sentido de cada uno de esos temas.

1) De la resurrección, interpretada como cumplimiento del camino de promesa de la antigua alianza de Israel, ya hemos hablado al ocuparnos del texto precedente (24,35-48). Aquí no podemos retomar aquellos temas. Simplemente debemos añadir que la "realidad de la pascua de Jesús" como triunfo personal definitivo se traduce para Lucas en la fórmula de la ascensión, de la que trataremos en el tercero de los apartados de este comentario.

2) La resurrección se expande en el envío del Espíritu (24,49) y se testifica en la misión eclesial (24,47-48). Juan había bautizado en agua, pero el Cristo llenará a los hombres de la fuerza del Espíritu y del fuego (Lc 3,16; He 1,5). La venida del Espíritu condensa, concretiza y expansiona toda la verdad del Cristo; para que su camino pueda ser nuestro camino, necesitamos recibir su misma fuerza; Jesús, subiendo al Padre, nos la ha dado. Aquí se concentra el pensamiento de san Lucas.

La misión que Jesús encomienda a los suyos por medio del Espíritu presenta dos facetas. Por un lado, es "testimonio de la vida y la victoria de Jesús" (24,46.48), testimonio de los hechos y palabras, del amor que ha predicado, del camino de servicio hasta la muerte que ha trazado. Pero, en segundo lugar, ser testigos de Jesús significa predicar (o propagar entre los hombres) el ideal de la conversión y el perdón de los pecados. Lo que Jesús había insinuado a lo largo de su vida, se ha venido a convertir en realidad abierta para el mundo: la conversión es posible, existe para todos el perdón, la gracia de un camino que les lleva hasta la meta de Dios, a la verdad de una auténtica reconciliación interhumana.

3) En tercer lugar, la verdad de Jesús se ha condensado para Lucas en forma de ascensión, o de subida al Padre. Así termina el camino de Jesús (cfr 9,51) y se precisa la verdad de su mensaje, su valor y su promesa. Así se aclara el contenido de la pasión en cuyo centro se hallaban las palabras: "El Hijo del Hombre estará sentado a la derecha de su Padre" (22,26). Con la ascensión se cierra el tiempo de las apariciones y se muestra la hondura de la pascua. Jesús, que ha caminado con los hombres, se ha venido a convertir en meta de la marcha de la historia. Por eso, su verdad no es un momento del pasado. Su mensaje ha trascendido los caminos de la tierra y se presenta como un don que sobrepasa todas nuestras ansias... Desde Dios, la realidad de Jesús se presenta como hondura y raíz, fundamento, verdad y meta de la vida de los hombres.

EVANGELIO DE SAN JUAN

El evangelio de Juan es el peor comprendido. Ello obedece a su mayor proximidad lingüística con nuestra forma de hablar. Es una paradoja, pero, en nuestro caso, traduce perfectamente la realidad. Esta mayor proximidad a nuestra forma de hablar hace que demos a sus expresiones el mismo sentido que tienen entre nosotros. Entonces corremos el riesgo de expresar nuestro propio pensamiento con el lenguaje del evangelio, lo cual es bien distinto a expresar el pensamiento evangélico. Pongamos un ejemplo clásico. Leemos en el cuarto evangelio: "la verdad os hará libres" (8,32). La verdad en el evangelio de Juan designa la realidad divina manifestada y comunicada en Cristo. ¿Es eso lo que nosotros queremos decir cuando utilizamos la expresión mencionada?

Cuando de los evangelios sinópticos pasamos a leer a Juan tenemos la impresión de desembarcar en un mundo nuevo. El cuadro de las narraciones es distinto. La vida pública de Jesús se desarrolla con gran movilidad; no se ve "aprisionada" en el férreo esquema sinóptico que lo recluye en Galilea para trasladarlo, después de un largo viaje, a Jerusalén, donde tendrán lugar los acontecimientos transcendentales. En el cuarto evangelio Jesús va y viene de Galilea a Jerusalén; su vida se mueve al ritmo de las fiestas judías; su actividad se desenvuelve principalmente de Judea-Jerusalén.

La materia narrada difiere notablemente de la ofrecida por

los Sinópticos y en aquélla que les es común aparecen rasgos tan específicos, que a Juan lo colocan aparte. El ha tenido un principio de selección que le ha decidido por la materia que mejor consiga su finalidad (20,30-31). También los Sinópticos han tenido su propio principio de selección, pero evidentemente ha sido distinto.

Características

El cuarto evangelio es un escrito doctrinal en forma de evangelio. Tenemos la impresión dominante de que el evangelista no ha pretendido narrar sino enseñar. No hace historia sino teología. ¿Hace teología partiendo de la historia? Tal vez sea más correcto afirmarlo así. Pero es evidente que Juan se “despega” notablemente de la historia para buscar toda la dimensión y transcendencia de los acontecimientos. Acaso sea ésta la mejor forma, tal vez la única, de hacer verdadera historia.

Los discursos constituyen una de sus características más acusadas. Discursos que suelen ser explicación o interpretación de los hechos o signos que los anteceden. Recordemos un ejemplo típico: la multiplicación de los panes y el subsiguiente discurso sobre el pan de la vida (cap. 6).

Junto a los discursos es inevitable mencionar los signos. Juan nunca habla de milagros, siempre utiliza la palabra “signo”. Y el signo siempre apunta a una realidad oculta, tras la cual es preciso caminar hasta descubrir todo el alcance que tiene. Pensemos en el signo de Caná de Galilea (cap. 2), el ciego de nacimiento (cap. 9) o la resurrección de Lázaro (cap. 11). A veces tenemos la impresión que son narrados únicamente por su valor alegórico, aunque, en honor a la verdad, el evangelista busque siempre la oportunidad para afirmar, directa o indirectamente, que se trata de hechos realmente ocurridos.

En esta misma línea característica del cuarto evangelio se encuadran otras escenas (Nicodemo, la Samaritana, las discusiones con los judíos polarizadas en torno a la fiesta de los Tabernáculos (cap. 5.6.9.11), donde lo importante no son ni las

personas ni lo que ocurre, sino lo que se habla entre Jesús y dichas personas. En realidad estas escenas se parecen mucho a los discursos, ya que, del diálogo, se pasa casi inadvertidamente al monólogo.

Tenemos la impresión de hallarnos ante composiciones literarias, desarrollos dogmáticos, centrados en la descripción de la persona de Jesús, es decir, con interés marcadamente cristológico.

Otras características particulares:

La relación entre la fe y los milagros-signos. *En los Sinópticos el milagro antecede a la fe. Jesús no los realiza a no ser donde encuentra la fe. En Juan la fe es como el fruto de los signos (ver de nuevo 20,30-31).*

La incomprensión de Jesús tanto por parte de sus discípulos como por parte de sus enemigos. *Una incomprensión que se halla en función de la explicación ulterior y que pretende provocarla.*

La duplicidad de sentido de algunas palabras o frases y que se halla intentada por el evangelista (por ejemplo en 3,3 ¿debe traducirse nacer “de nuevo” o “de arriba”? El adverbio griego subyacente significa ambas cosas y las dos se hallan en la mente del evangelista).

Los enemigos de Jesús no son, en general, los escribas y fariseos, sino los judíos. Y la palabra no debe ser entendida en un sentido étnico, sino que hace referencia a los dirigentes espirituales del pueblo, que se han cerrado en sí mismos y han negado la fe a Jesús.

Los temas de discusión no son la Ley, el ayuno, el sábado, la oración, la limosna (como en los Sinópticos), giran en torno a la persona de Jesús.

Gran imprecisión en la presentación de acontecimientos y situaciones. *¿Qué fue de Nicodemo, de la Samaritana o de la petición por parte de los griegos para ver a Jesús? (ver 12,20ss).*

Las personas tienen un aspecto "funcional", se encuentran en los relatos para encuadrar algún aspecto de Jesús, provocar alguna pregunta, demostrar el conocimiento sobrehumano de Jesús.

Lo más característico es la doctrina, que no gira en torno al Reino, sino en torno a Cristo presentado como vida, verdad, luz, camino...

Las antítesis verdad-mentira, luz-tinieblas, vida-muerte, de arriba-de abajo, Dios-mundo.

Tendencias

Para comprender una obra, sea del tipo que sea, es imprescindible conocer el ambiente histórico y las preocupaciones desde las que ha sido escrita y que reflejan la situación histórica en que escribe el autor. ¿Cuáles son las tendencias existentes en el cuarto evangelio? Apuntamos las tres siguientes:

Tendencia anti-Bautista. Los discípulos del Bautista habían sobrevalorado a su maestro. Conocemos la supervivencia de la secta del Bautista, sobre todo, por el texto del libro de los Hechos (He 19,1-4). De ahí que siempre que el Bautista entra en escena en el evangelio lo haga como "testigo" de Jesús, inferior a él, no siendo el Mesías, ni la luz sino una lámpara, que es bien distinto a ser la luz. Lo que se niega ser Juan lo afirmaban sus discípulos del maestro.

Tendencia anti-gnóstica. Desde muy pronto apareció la tendencia docetista, que negaba la verdadera naturaleza humana de Cristo. El mejor testigo de esta corriente lo tenemos en la primera carta de Juan. En el evangelio aquellos pasajes que acentúan, con crudeza sin igual en todo el Nuevo Testamento, la humanidad de Cristo tienen delante esta tendencia y están orientados a refutarla (ver en particular 1,14: la encarnación; 6,51-58: a propósito de la eucaristía; 19,34: la lanzada).

Tendencia anti-judía. Son claras y frecuentes las disputas con los judíos en torno a la persona de Jesús, su función salvífica y no judicial; en torno a los sacramentos; en torno a la incredulidad judía. Discusiones que son, principalmente, las que surgieron posteriormente entre el judaísmo y el cristianismo.

Ambiente religioso y mentalidad

Desde las tendencias y características apuntadas más arriba no es difícil concluir que el mundo que tiene delante el cuarto evangelio es distinto al que se refleja en los Sinópticos. ¿De qué mundo depende Juan y a qué mundo se dirige? Las posibilidades al contestar este interrogante son múltiples. El mundo judío, es decir, el del Antiguo Testamento y el del judaísmo, el mundo griego y en particular los escritos herméticos, el mundo de las gnosis con sus diversas posibilidades. Ultimamente se puso de moda Qumran, por la semejanza de lenguaje entre Qumran y el cuarto evangelio. Recordemos como ejemplo el binomio luz-tinieblas, que juegan tan importante papel en Juan y en Qumran. Hoy se ha enfriado el entusiasmo inicial teniendo en cuenta que conceptos fundamentales en Juan faltan en Qumran y viceversa. Y teniendo en cuenta también que ambos pueden depender del mismo fondo cultural común.

En esta complicada cuestión la conclusión más sobria tal vez sea que no puede aceptarse una posibilidad con exclusión absoluta de las demás. Juan es judío y antijudío, con elementos gnósticos y antignósticos, utiliza unas veces categorías apocalípticas y otras las elimina. Hay que suponer un entorno heterodoxo judío-gnóstico, que es preciso suponer al margen del judaísmo palestinese y que aceptó las nuevas corrientes de pensamiento, que se habían convertido en patrimonio cultural común. Hay que contar con diversas formas de vida y pensamiento judíos junto al fariseísmo ortodoxo (grupos judíos heterodoxos, como el de Qumran; grupos bautizantes judío-sincretistas; grupos judío-gnósticos; y otros que hoy desconocemos).

Reto para dos mundos

El evangelio de Juan ha sido comparado con el camaleón, que toma el color del ambiente en que se mueve. El judío que leyese el cuarto evangelio se encontraría con su propio mundo. El griego en cuyas manos cayese el evangelio se encontraría también con su propia mentalidad. Esto es cierto. Pero al leer detenidamente, tanto el judío como el griego experimentarían un escándalo insuperable.

Para el judío sería el escándalo del ahora. Porque resulta que las realidades que el judío esperaba para "el último día": la aparición del Mesías, la realización del juicio, la resurrección, el nuevo éxodo, el retorno de los exiliados a Israel, la manifestación de Dios a los gentiles en la ciudad santa se hallan ya presentes para el evangelio de Juan. Sólo queda una consumación en "el último día", pero en la línea de lo ya realizado.

Para el griego sería el escándalo de la carne. Que el mundo de lo divino, trascendente e inaccesible, haya irrumpido en el mundo de lo humano; que las cosas de arriba hayan venido hasta abajo; que con Jesús de Nazaret el mundo divino haya penetrado en el mundo de los hombres, era sencillamente escandaloso. Ahora bien la afirmación de Juan es terminante. El mediador entre esos dos mundos es un personaje histórico: El Verbo se hizo carne.

Estructura del evangelio

El evangelio de Juan se deja estructurar fácilmente en cuatro partes:

1ª) Prólogo y testimonio (cap.1). El prólogo (1,1-18) presenta al protagonista del evangelio remontándose a sus orígenes en la eternidad misma de Dios y descendiendo luego paulatinamente hacia el mundo de los humanos. La culminación es el verso 14: El Verbo se hizo carne. Sigue el testimonio (vv. 19-51) que recoge las declaraciones del Bautista sobre Jesús y los títulos con

que los discípulos se dirigen a Jesús en su primer encuentro con él.

2ª) Libro de los signos (cap. 2-12), que gira en torno a las secciones siguientes: la novedad radical del evangelio frente a las realidades antiguas en que confiaba el hombre para acercarse a Dios (2,1-4,42); la palabra vivificante (4,43-5,47), el pan de vida (cap. 6); Jesús, luz y vida; conflicto con los judíos (cap. 7-8); Jesús lleva a cabo el juicio del mundo (cap. 9-10); victoria de la vida sobre la muerte (cap. 11); vida a través de la muerte; significado de la cruz (12,1-36).

3ª) Libro de la pasión o de la gloria, que, a su vez, se divide en dos partes: discursos de despedida (cap. 13-17), en los que Jesús se dirige directamente a los discípulos con instrucciones, mandatos, promesas, descripciones del verdadero discipulado (unión de los sarmientos con la vid...) e historia de la pasión propiamente dicha (cap.18-20), presentada girando en torno a los pensamientos siguientes: la pasión es la hora de Jesús, su exaltación, anticipación de los bienes escatológicos, la realeza de Jesús, la autoridad y dominio con que se conduce en ella.

4ª) El apéndice o el cap. 21. Originariamente el evangelio terminaba en 20,30-31: es una frase conclusiva. Después fue añadido, probablemente por el mismo evangelista, el cap. 21, que recoge principalmente la aparición de Jesús en la ribera del lago de Tiberíades con la pesca milagrosa y el primado concedido a Pedro. Se garantiza también, es una de las intenciones al añadir este capítulo, que el testimonio del discípulo a quien amaba Jesús es fidedigno.

Síntesis doctrinal

La clave para la comprensión del cuarto evangelio la tenemos en la frase conclusiva de 20,30-31. El material seleccionado por el evangelista lo ha sido para que creáis. Se trata de confirmar al creyente en su fe en Cristo, de que los lectores alcancen

una fe más firme y profunda. Porque esta fe tiene el poder de transmitir la vida: tengáis vida en su nombre. La fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios, tiene este poder salvífico por la persona de Jesús (no por ella misma). Esto significa que la dignidad de Jesús ha sido revelada por razón de su significación salvífica. En otros términos, la cristología del cuarto evangelio se halla esencialmente ordenada a la soteriología. Todo lo que el Jesús joánico dice y hace, lo que revela en los discursos, signos... ocurre con referencia esencial a la salud del hombre, para que consiga la vida divina.

Precisamente por eso los signos deben llevar a la fe. Y la palabra reveladora, manifestada sobre todo en los discursos y resumida en los célebres "yo soy", describe la auto-presentación del Revelador en la que se pone de relieve su dignidad y poder divinos, al estilo de las teofanías del Antiguo Testamento. Al mismo tiempo estos discursos contienen la llamada a la decisión personal y la promesa consiguiente dirigida a los que la siguen.

En el evangelio de Juan la doctrina salvífica se plantea en el terreno del más absoluto universalismo, es la salud para los hombres. Es la confrontación de toda la humanidad con Dios. La humanidad es vista en su lejanía de Dios, en las tinieblas, separada del ámbito de la luz y de la vida hasta que el Revelador, enviado por Dios y portador de la salud, le abrió el camino al mundo divino.

Punto importante en la doctrina del cuarto evangelio es el referente a la escatología. Juan ha actualizado la escatología sin eliminar del todo la escatología futurista, como lo dice la frase frecuente en él "el último día", ha transformado y reinterpretado las representaciones escatológicas propias de los Sinópticos. Las razones para esta actualización han sido las siguientes:

La conciencia clara de la presencia de Cristo en la Iglesia y en cada cristiano.

La tensión en la misma conciencia cristiana; la salud ha sido ya realizada, aunque todavía no esté consumada.

El factor más importante fue sin duda la cristología, porque Cristo es la misma presencia escatológica.

En cuanto a los sacramentos el cuarto evangelio da gran importancia a los dos grandes sacramentos de la Iglesia, el bautismo y la eucaristía. La presentación joánica nos enseña a considerarlos dentro del acontecimiento salvífico: tienen su origen en la muerte de Cristo (19,34), testifican, representan y hacen eficaz el acontecimiento salvífico. Los sacramentos son considerados cristológicamente; medios considerados desde Cristo, para recordar la obra realizada por Jesús y hacerle presente en la actualidad.

La mística juega un papel importante en Juan. Se halla sintetizada en la frase "estar o permanecer en Cristo" y, por él, en Dios. La unión fructífera, viva, del creyente con Cristo, no es una mística atemporal y ahistórica, sino la plena realización de la comunión de Jesús con sus discípulos tal como se hizo posible a partir de la resurrección.

Intimamente ligada a la mística aparece la ética. El llevar fruto es consecuencia de permanecer en él (15,4-8), y este permanecer en él se halla condicionado por guardar los mandamientos (15,9-10).

El cuarto evangelio se halla encuadrado dentro del pensamiento eclesial y misional. El discipulado aparece como representativo de la Iglesia posterior y abierto a ella (4,38;17,18-21;20,21). El discipulado se halla descrito en la imagen del rebaño (cap. 10) y en la alegoría de la vid y los sarmientos (cap. 15). Pero Jesús habla también de otras ovejas (10,16), de los hijos de Dios dispersos, que él debe reunir (11,51), de la unidad de aquéllos que han de creer (17,20-21).

Autor del evangelio

Desde fines del siglo segundo la tradición atribuyó el cuarto evangelio a Juan, hijo de Zebedeo. ¿Puede hoy sostenerse este dato tradicional? Al plantearse este interrogante, debiera existir claridad sobre un punto esencial. No se trata de poner en duda la apostolicidad del evangelio. El cuarto evangelio descansa, en

última instancia, en la tradición que se remonta a Juan. Otra cosa bien distinta es que haya sido él quien lo puso por escrito.

La pauta para el estudio de este problema nos la da el cap. 21. En 21,23 se presupone la muerte del discípulo a quien amaba el Señor. En 21,24 se da por supuesto que él es el autor, pero en la segunda parte de este verso se dice “nosotros sabemos que su testimonio es verdadero”. ¿Quiénes se esconden detrás de este “nosotros sabemos”?

La cuestión debe enfocarse así. Se debe partir de la distinción entre autor “espiritual” y autor “literario” en sentido estricto. El autor “espiritual” sería Juan el Zebedeo. En torno a su gran personalidad, al estilo de lo ocurrido con los antiguos profetas o con el Bautista, surgió una comunidad de discípulos o una “escuela joánica”, que se transmitieron el mensaje de Juan adaptándolo a las nuevas circunstancias. Dentro de esta comunidad de discípulos, uno de ellos puso por escrito el evangelio que representa esta tradición. Este sería el evangelista-redactor. Intentando reducir el problema a una fórmula proponemos la siguiente: evangelio de Juan = Juan el apóstol, el hijo de Zebedeo + tradición joánica, continuada por sus discípulos + evangelista-redactor. Fue en esta escuela de discípulos donde surgió la circumlocución “el discípulo a quien amaba el Señor” para designar a Juan. Así llamaban a su maestro cuando entre ellos lo citaban y recordaban sus palabras y las que les transmitía como oídas al Señor. Y entre estos discípulos figuraba, sin duda, el evangelista-redactor.

La hipótesis presentada salva los datos tradicionales atribuyendo el evangelio, en última instancia, al apóstol Juan. Tiene en cuenta, al mismo tiempo, los datos descubiertos del análisis interno del libro, características, tendencias, imprecisiones, lenguaje... Junto a un testigo de primera mano y de primerísima categoría hay multitud de datos que hacen pensar en un proceso largo de la tradición antes de que ésta quedase consignada definitivamente por escrito.

Prólogo

1,1-18 (1,1-5.9-14.16-18/1,6-8.[19-28]).

El prólogo del evangelio de Juan es una pieza de valor único. Como los demás evangelistas lo antepone a su obra para presentarnos al protagonista de su narración. A diferencia de ellos no se queda en el Bautista y el bautismo de Jesús (como Marcos), ni en el nacimiento virginal (como hacen Mateo y Lucas). El llega hasta los orígenes. Y estos orígenes se remontan a la eternidad misma de Dios. Sólo así la presentación es completa.

En la presentación de la Palabra se distinguen tres fases: su preexistencia (vv. 1-5). Preexistencia real y personal. Existencia en plena comunión con el Padre (“estaba en, junto a Dios”). La eternidad, personalidad y divinidad del Logos son las tres afirmaciones esenciales del v.1. Pero no pensemos que el evangelista hace especulación filosófica. Ha querido sencillamente poner la base sólida, dar la razón última de por qué esta Palabra puede hablarnos de Dios. El poder revelador y salvador de esta palabra tiene su fundamento en el origen y naturaleza de la misma.

El evangelista utiliza categorías “esencialistas” sólo en apariencia. En realidad son categorías existenciales. Porque la Palabra tiene como función esencial hablar, dirigirse a alguien esperando ser acogida y respondida. La Palabra supone unos destinatarios a quienes va dirigida. Y para ellos, para los hombres, es vida y luz. Todo aquello que puede dar a la vida humana su plenitud y sentido. Incluso superando sus propias posibilidades y sueños.

En la segunda fase se destaca su entrada en el mundo de los hombres. La mención del Bautista, provocada por la palabra “luz”, nos sitúa en el terreno histórico. La luz para el hombre no es una idea, algo abstracto, sino Alguien, y tan concreto como el Logos o la Palabra encarnada. Testigo de ello fue el Bautista, cuya figura, en este evangelio, no se centra en ser Precursor de Cristo —como hacen los evangelios sinópticos— sino en ser testigo de la luz verdadera, que puede aclarar el misterio humano.

Toda la razón de ser del Bautista está en función de su testimonio.

La función iluminadora le compete al Logos por razón de su divinidad. Ahora se nos dice (v.9) que esto ha ocurrido en el cuadro histórico de la presencia de Cristo. Y al entrar en la realidad humana, el Logos, la Palabra esencial de Dios, coloca al hombre ante una necesaria decisión. Esta Palabra es esencialmente interpelante. Decisión inevitable de aceptación o de repulsa. El evangelista habla primero de la repulsa, equivalente en su terminología a “no conocer”, “no recibirlo”. Son expresiones sinónimas de no creer en este evangelio de Juan. Con estas expresiones se acentúa la incredulidad judía y de todos aquéllos que se niegan a aceptar esta Palabra.

A continuación se nos habla de la aceptación. *Recibirlo* significa en este caso la acogida favorable del Revelador divino y de sus palabras. Es sinónimo de la fe. Y la consecuencia de esta aceptación favorable es la afiliación divina, que es presentada como partiendo de la iniciativa de Dios, no como posibilidad o decisión puramente humanas. El texto, originariamente, al excluir esta posibilidad humana lo había hecho al estilo semítico con la expresión “carne y sangre”. Este nacimiento no procede ni de la carne ni de la sangre, es decir, de la posibilidad humana. Y una explicación añadida al texto, y que luego resultó no ser explicación sino complicación, introdujo “la sangre” en plural, y “la voluntad carnal”, que sería sencillamente la carne, y “la voluntad de varón”.

La tercera fase es *la encarnación*: El Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria...

Es el punto culminante del prólogo. En sí se nos habla:

—De la paradoja increíble que el Logos eterno de Dios —recuérdense las afirmaciones del v.1— haya entrado en la historia humana. Entrada en la historia humana como sujeto de esta historia; como mentor de la misma había entrado en su primera venida, en la creación, cuando Dios creó por la palabra. Acontecimiento único y casi increíble. Dios mismo entra en la historia como uno más de los que hacemos esta historia. Y al mismo tiempo es el rector o mentor de la historia.

—La afirmación de la encarnación obedece también —dentro de la intención del evangelista— a ofrecer la razón última de esa posibilidad que se le ofrece al hombre de llegar a ser hijo de Dios.

—Esta culminación del prólogo habla elocuentemente del amor infinito de Dios. Esta es la razón por la cual el evangelista afirma que el Verbo se hizo *carne*, no hombre, aunque en realidad lo que se quiere afirmar es que se hizo hombre. La “carne” indica lo débil, caduco, impotente. Y es que la distancia infinita entre el Logos y la carne, unidos en Cristo, pone de manifiesto el amor infinito de Dios. Distancia infinita salvada por el amor infinito de Dios.

—El evangelista prepara así el terreno para las afirmaciones eucarísticas, que hará posteriormente (cap. 6). El Logos se hizo “carne”, es necesario comer “la carne” del Hijo del hombre.

—La afirmación pone de relieve la habitación de Dios entre los hombres, “plantó su tienda”, que es la traducción del verbo griego correspondiente y que acostumbramos a traducir por “habitó”. Estamos ante la culminación de todos los ensayos de esta habitación de Dios en medio de los hombres. Ensayos que recoge el Antiguo Testamento cuando habla de la tienda, el templo, el tabernáculo...

—Como consecuencia en Cristo puede verse la gloria de Dios. Una visión muy próxima a la fe. De hecho esta visión de la gloria sólo es asequible a los creyentes. Hemos visto su gloria.

—Para poner más de relieve todo el acontecimiento se contraponen a Jesús, el Verbo hecho carne, con Moisés. Por Moisés vino la Ley, que era considerada como la garantía de la gracia y fidelidad de Dios para con su pueblo. Por Jesús vino la gracia, pero una gracia incalculable, “gracia sobre gracia”.

—En oposición a las religiones paganas, que hablaban de “ver” a Dios, afirma Juan que esto es imposible, pero, a través de Jesús, tenemos su revelación. Jesús nos manifiesta a Dios, nos lo da a conocer.

Testimonio del Bautista

I,19-28 ([1,6-8.]19-28).

A continuación del prólogo propiamente dicho (Jn 1,1-18) viene el testimonio (Jn 1,19-51). Un testimonio único a favor de Cristo, que viene desde distintos ángulos o personas. La primera a la que el evangelista hace aparecer en escena es el Bautista (ya lo había aducido como testigo en el prólogo). Un testigo destacado. Siempre que el Bautista es mencionado en el cuarto evangelio aparece en su calidad de *testigo*.

El comienzo de esta sección es bien elocuente. Y no lo es menos el público ante quien da su testimonio: "los judíos". Como a lo largo del evangelio de Juan, los "judíos" son los enemigos de Jesús. Estamos, por tanto, ante un concepto no étnico sino teológico. Se nos presenta aquí, a modo de ejemplo programático, lo que ocurriría a lo largo de la vida de Jesús. Más aún, a lo largo de la vida de la Iglesia: la lucha incesante entre la fe cristiana y el mundo, representado en este caso por el judaísmo incrédulo. Precisamente por eso el cuarto evangelio presenta esta lucha como un proceso en el que los "judíos" tienen la ilusión de ser los jueces cuando, en realidad, son los acusados ante el tribunal de Dios. Y en este proceso los "judíos" se hallan representados en las autoridades que tiene su capital en Jerusalén, el centro religioso-nacional del judaísmo.

Juan niega ser el Mesías. ¿Por qué esta negación? Para colocar en el lugar y valoración adecuados la figura del Bautista, que había sido sobre-valorada por sus discípulos, que veían en él al Mesías. Pero era necesario añadir otras precisiones. Tampoco era Elías ni el Profeta. Si el Bautista se hubiese presentado con la pretensión de ser cualquiera de los personajes en cuestión, estaría justificado que bautizase. Y estaría justificado por dos razones:

Por tanto Elías como el Profeta eran considerados como figuras mesiánicas. En el judaísmo se esperaba la vuelta de Elías en el momento en que irrumpiese en la historia la salud anunciada.

Y el Profeta anunciaría dicho tiempo como precursor del Mesías. Así lo había anunciado Malaquías (Mal 3,1-3).

El bautismo pondría de relieve la realidad mesiánica que se esperaba. El bautismo tenía esta dimensión mesiánica, ya que, a través de él, se obtenía la purificación necesaria para participar en la salud mesiánica.

Los tres títulos, que el Bautista rechaza, porque no le convienen, apuntan a la figura escatológica, portadora de la salud anunciada. Pero si nada de esto le conviene a Juan, el Bautista, entonces su bautismo no podía tener ese poder salvífico. ¿Por qué, pues, bautiza? La pregunta de la "embajada" era perfectamente lógica.

Juan se presenta a sí mismo como una voz que clama. Una voz que habla de la gran liberación que Dios intenta llevar a cabo. Como había sido anunciado y ensayado en el Antiguo Testamento (Is 40,3). Con estas palabras el Bautista se presenta con la pretensión de ser la personificación del testimonio del Antiguo Testamento. Así, su bautismo, lo mismo que sus palabras, pretende que la atención se desvía de él para fijarse en Cristo. Por que el bautismo de agua, el de Juan, sugiere y apunta al bautismo del Espíritu. Más abajo hablará expresamente de él.

Con su testimonio intenta Juan dar a conocer al Desconocido. Evidentemente que este Desconocido es el portador de la salud. Este Desconocido ya está presente. De esta forma se adelanta un pensamiento que recorre todo el evangelio: los "judíos" están ciegos, porque resulta que están preguntando por uno que está en medio de ellos y a quien, a pesar de su presencia, no conocen.

La escena pone de relieve no sólo el testimonio de Juan, sino la necesidad del testimonio en general. Nadie puede conocer al Desconocido sin que se dé testimonio a su favor. El mismo Bautista no conocía al Mesías; pero, al recibir la misión de bautizar, se lo concedió la posibilidad de conocerlo y darlo a conocer.

Lo que Juan ha negado ser, lo es Jesús. El Mesías, Elías y el Profeta, es decir, la irrupción de la salud anunciada y esperada. Y este testimonio de Juan se dirige no sólo a los "judíos" sino al mundo entero.

Para poner de relieve el significado y la importancia de lo informado, de lo testimoniado, se precisa incluso el lugar donde el testimonio fue dado. Y la persona que lo dio: el Bautista. No es algo abstracto y aéreo, sino algo profundamente enraizado en nuestra historia.

Nuevo testimonio de Juan

1,29-34.

Nuevo testimonio de Juan a favor de Jesús. Con la particularidad, en esta ocasión, de acentuar la validez del mismo para todos los tiempos, lugares y personas. Precisamente por eso el evangelista, intencionadamente, prescinde de todos los “condicionamientos” que pudieran minimizarlo. Ha desaparecido de escena la embajada enviada desde Jerusalén. No se nos ha dicho qué fue de ella; no es mencionado público alguno, al que fuesen dirigidas las palabras del Bautista; Jesús camina hacia Juan sin saber de dónde viene ni para qué viene (el cuarto evangelio no dirá que Juan bautiza a Jesús, porque ello daría pie para que los discípulos y la secta de Juan, que sobrevive con mucho al Bautista, considerase a su Maestro como superior a Jesús. En el evangelio se nota una tendencia anti-Bautista; no a nivel personal, no frente o contra de Juan, sino de los discípulos que habían sobre-valorado a su maestro). En esta sección Juan emite su confesión testimonial sobre Jesús de modo absoluto.

Jesús es presentado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, como el que bautiza con el Espíritu, como el Hijo de Dios. Dificilmente pueden ser imaginadas estas palabras en labios del Bautista. Sencillamente porque suponen todo el acontecimiento cristiano completo. Incluso la reflexión de la primitiva comunidad cristiana sobre él. Supone desarrollada la teología de Pablo. Estamos ante una confesión cristiana de fe puesta en labios del Bautista. Nos hallamos ante el nivel de profundización teológica que se produjo partiendo de determinados suce-

sos históricos que hoy difícilmente podemos reconstruir en todos sus pormenores.

El Cordero de Dios. ¿A qué se hace referencia con este título? ¿Qué significa? Enumeramos las diversas posibilidades que el título tiene:

1ª) Referencia al cordero pascual (Ex 12), sacrificado con motivo de la fiesta judía de la pascua y que tenía aspecto o carácter expiatorio.

2ª) Alusión a los corderos que diariamente eran sacrificados en el templo de Jerusalén (Ex 29,38-46).

3ª) Indicación del macho cabrío sobre el que, mediante la imposición de las manos, se descargaban los pecados del pueblo para ser llevado al desierto y ser allí despeñado (Lev 16,21-22).

4ª) Mención del cordero al describir las características del siervo de Yahveh (Is 53,7).

5ª) Recuerdo del Cordero, que juega un papel importante en la imaginería apocalíptica (por ejemplo Ap 14,1) y que representa al Mesías, que purifica a su pueblo.

Ante esta gama de posibilidades, ¿por cuál decidirse? Resulta difícil la elección. Desde el contexto general del cuarto evangelio —que se interesa particularmente por la fiesta de la pascua y por presentar a Jesús como el verdadero cordero pascual— la primera de las posibilidades apuntadas sería la que más probabilidad tendría. Pero sin excluir las otras, particularmente la del cordero mencionado en la descripción del siervo de Yahveh.

En todo caso, descubrir la procedencia de la imagen no tiene tanta importancia como para condicionar el significado de la misma. Porque se trata del cordero de Dios *que quita el pecado del mundo*. El título implica el significado escatológico decisivo de quien lo lleva y a quien presenta como el portador de la salud. Jesús es el portador de la salud porque quita el pecado del mundo. Con ello se piensa en el poder expiatorio —eliminador del pecado— de la muerte de Jesús. Un cordero que es cordero sacrificial. Estamos ante un título “existencial”: dice y ofrece al hombre algo que éste necesita. Presenta a Jesús respondiendo a una profunda necesidad humana.

Esta pequeña sección justifica, al mismo tiempo, la eficacia

del cordero, presentado por el Bautista, en orden a purificar al hombre. Y lo hace dando tres razones: su preexistencia, acentuada ya en el prólogo del evangelio; la presencia del Espíritu en él, de modo permanente, su filiación divina. El testimonio del Bautista en esta ocasión acentúa las tres cosas: “es antes que yo”; “vi descender el Espíritu sobre él”; “doy testimonio de que es el Hijo de Dios”.

Primera palabra de Jesús

1,35-42 (1,40-42/1,35-51).

Esta pequeña unidad literaria se abre con la repetición del testimonio dado por el Bautista a favor de Jesús, a quien presenta como el cordero de Dios. Repetición con una variante. Dijimos que el testimonio anterior del Bautista (Jn 1,29-34) prescindía de todos los “condicionamientos” de personas... Ahora hay testigos: dos de los discípulos de Juan.

La acentuación del evangelista en esta ocasión se centra preferentemente en la eficacia del testimonio y las consecuencias del mismo. Aquellos dos discípulos de Juan personifican esta eficacia y las consecuencias del testimonio dado por su maestro. Ellos entienden que deben abandonar al que, hasta entonces, había sido su maestro para seguir a Jesús. ¿Qué les decidió a ello? Aquí parecen faltar los presupuestos psicológicos, a los que hoy damos tanta importancia. Estamos sencillamente ante la convicción profunda de la fe. Ellos han captado todo el significado que en el título “cordero de Dios” va implicado (remitimos a lo dicho al comentar Jn 1,29-34).

Por primera vez oímos hablar a Jesús en este evangelio de Juan. Una voz que es interrogante para el hombre: ¿qué buscáis? ¿Simbolizan estos dos discípulos la búsqueda incesante que constituye el vivir de cada hombre? De hecho la escena parece carecer de sentido interpretándola, sin más, como suena. ¿Para qué querían saber aquellos hombres dónde vivía Jesús? En todo caso siguieron la invitación-mandato de Jesús y perma-

necieron con él aquel día. Se da por supuesto que comprobaron o, al menos, se convencieron de que la presentación de Jesús, que les había hecho su anterior maestro, respondía a la realidad de lo que Jesús era. Lo reconocieron como el Mesías (v.41).

La narración del evangelista puede ser un velo tras el cual se esconde su intención más profunda. ¿Cuál podría ser esta intención? Porque quedarse en el “exterior” de la narración podría empobrecerlo sustancialmente.

Ya dijimos que nos hallamos ante las primeras palabras pronunciadas por Jesús: ¿qué buscáis? Es el primer interrogante de todo aquel que quiere conocer y seguir a Jesús. De ahí la pregunta de aquellos dos discípulos: ¿dónde vives? Porque donde vive Jesús, deben vivir sus discípulos (ver Jn 14,2: en casa de mi Padre hay muchas moradas; voy a prepararos un lugar...).

En esta misma dirección debe descubrirse la intención del evangelista al decir que “era la hora décima”. ¿Simplemente por la impresión que le había producido aquel primer encuentro con Jesús? No lo creemos. Sin duda alguna que aquel primer encuentro debió producirle una impresión profunda. Pero, en la clave en la que escribe Juan, es preciso buscar algo más profundo. La hora décima es la hora de la plenitud, del cumplimiento. Es el número diez que tanta importancia tiene en el Antiguo Testamento, en el judaísmo, entre los pitagóricos y en la gnosis. Número perfecto según Filón de Alejandría. Jesús es la plenitud. Quien busca, en él encontrará la respuesta con toda su plenitud a su búsqueda. Jesús como plenitud de la revelación. Como el único Revelador.

Uno de los discípulos que siguieron a Jesús era Andrés, el hermano de Simón Pedro. Andrés, al encontrarse con su hermano, le anuncia que Jesús es el Mesías. Y esto basta para que Pedro se decida por Jesús. En los evangelios sinópticos la vocación de estos dos discípulos tiene lugar en circunstancias bien diversas. Se hallaban junto al lago de Galilea cuando fueron llamados por Jesús. Pero la narración de Juan incluye uno de los datos más ciertos de todo el Nuevo Testamento: Jesús cambió el nombre a Simón, sustituyéndoselo por el de Cefas, cuyo equivalente en griego es Pedro, *la roca*.

Nada se nos dice en el relato de la impresión que este encuentro produjo en Pedro. Pero es evidente que Pedro quedó ganado por esta revelación. Y se adhirió a Jesús.

Vocación de los discípulos

1,43-51 (1,35-51/1,45-51/1,47-51).

Historia de la vocación de los discípulos. La escena nos resulta más familiar cuando la leemos en los evangelios sinópticos. Más familiar y más verosímil. Los discípulos llegan a Jesús por su invitación-mandato. La iniciativa total es de Jesús. Según la narración de Juan son los discípulos los que toman la iniciativa, excepción hecha del caso de Felipe, a quien se dirige el imperativo conocido "sígueme". Pero esta excepción tiene una finalidad y una explicación bien convincente dentro del relato: Felipe debe convertirse como en el enlace, para que la narración pueda seguir.

El evangelista Juan ha transformado la escena de la vocación de los discípulos en un testimonio más de fe sobre Jesús. Andrés le ha confesado ya como Mesías. Felipe viene a decir lo mismo, aunque con distintas palabras: hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés, en la Ley, y también los profetas: Jesús, el hijo de José, de Nazaret. Y en la reacción de Natanael se acumulan los títulos dados a Jesús: Rabino, Hijo de Dios, rey de Israel.

Todos los títulos apuntados convienen adecuadamente a Jesús. El resto del evangelio se encargará de ponerlo de relieve. Pero, ¿es verosímil que en este momento del primer encuentro los discípulos —los que van a serlo— hayan descubierto toda la realidad escondida en Jesús de Nazaret?

Ya hemos dicho que el cuarto evangelio ha transformado esta historia de la vocación de los discípulos en un testimonio más sobre Jesús. Lo que posteriormente los discípulos llegaron a descubrir en Cristo se adelanta ya a este momento.

Llama la atención la sorpresa de Natanael y su reacción ante la presentación que Felipe le ha hecho de Jesús. La sorpresa

obedece a que, efectivamente, existía una creencia bastante generalizada de que el Mesías aparecería de incógnito. Pero ¿este incógnito podía llegar hasta el extremo de que el Mesías viniese de Nazaret? Era algo inadmisibles. Nazaret, pueblo lejano y desconocido, sin mención alguna en el Antiguo Testamento, ¿podía ser el lugar de origen de Aquel en quien se cumpliesen las esperanzas de Israel? Increíble.

Natanael no figura en las listas que en el Nuevo Testamento tenemos de los apóstoles. Tampoco en la narración de Juan se nos dice que lo fuese. Si el evangelista Juan ha conservado esta escena, se debe al valor de testimonio que posee. Hay más. Jesús dijo de él: "He aquí un verdadero israelita, en quien no hay dolo".

La definición que hace Jesús de Natanael es utilizada por el evangelista para establecer una contraposición muy intencionada entre los "judíos", enemigos de Jesús, cerrados a la fe que él exigía en su persona, y el israelita fiel y sincero, sin prejuicios, que lo acepta sin reservas.

Esta serie de testimonios sobre Jesús —que comienza con el Bautista y termina con Natanael— fue completada por el testimonio del propio Jesús, que dijo de sí mismo: "veréis al Hijo del hombre". Jesús se presenta como el Hijo del hombre.

Las palabras de la auto-presentación de Jesús como Hijo del hombre tienen su base en la visión de la escala de Jacob: vio una escalera que, apoyada en el suelo, llegaba hasta el cielo y los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre ella (Gén 28,12). Pero este texto del Génesis, desde el punto de vista gramatical, tiene la posibilidad de ser leído en el sentido de que los ángeles subían y bajaban sobre él, es decir sobre Jacob, la escalera sería simplemente un medio. Al fin y al cabo Jacob es Israel. Y, según se creía, el Israel (Jacob) terreno, el que vivía en la tierra, tenía su representación en el cielo.

En la narración de Juan tendríamos algo parecido. Jesús es el Hijo del hombre. La representación o presencia del hombre celeste. Correspondencia entre el Jesús terreno y el celeste. Correspondencia que es identidad. Jesús aparece así como el mediador entre el cielo y la tierra.

Esta presentación de Jesús como el único mediador depende, en el caso presente, de la lectura, posible como ya dijimos desde el punto de vista gramatical, del texto del Génesis, según el cual los ángeles suben y bajan “sobre él”. Jesús, siguiendo esta representación, es el “lugar” de la presencia de Dios, donde Dios se hizo presente. Además, y en un segundo momento, de la imagen tradicional que presenta al Hijo del hombre viniendo en su gloria acompañado de sus ángeles (Mc 8,38).

Boda en Caná de Galilea

2,1-12 (2,1-11).

La escena que recoge este relato del cuarto evangelio es sobradamente conocida. Esto tiene un grave inconveniente. Porque la familiaridad con lo que nos es conocido y querido, puede ocultarnos los secretos que, en realidad, son los que quieren desvelarse en la narración. ¿Cuál es la intención y el interés del evangelista al narrarnos un acontecimiento que encajaría mejor dentro de la materia que nos es presentada por los Sinópticos?

La escena se desarrolla en Caná de Galilea. Se celebra una boda a la que asisten, como invitados, María y Jesús con sus discípulos. Llega a faltar el vino. Nada de extraño teniendo en cuenta la forma de celebrar las bodas en la época. La celebración se prolonga durante ocho días. Ya entonces existía la costumbre de los regalos y el consiguiente compromiso, por parte de los esposos, hacia quienes se los hacían. Ante esta situación de verdadero aprieto para aquella familia María expone la necesidad. Es una voz de esperanza y de confianza. Pide ayuda. ¿Cuál?

La respuesta de Jesús resulta desconcertante, casi escandalosa. Sobre todo si se tiene en cuenta que el sentido de la frase no es “qué nos importa a nosotros o qué tenemos que ver nosotros en este asunto”, sino “qué hay entre nosotros dos” o “con qué derecho me diriges esta palabra de petición”. ¿Cómo puede un hijo decir esto a su madre? Entre ellos existe la relación más

entrañable y profunda que puede darse: relación de maternidad-filiación.

Para resolver satisfactoriamente la dificultad real creada por estas palabras que Jesús dirige a su madre, es preciso dividir la vida de Jesús en tres periodos. *El primero* corresponde a lo que llamamos vida oculta. Durante él María es la madre de Jesús y actúa como tal a todos los efectos. *El segundo* comprende la vida pública. En él Jesús quiere actuar determinado únicamente por la voluntad del Padre. No admite ingerencias de nadie, ni siquiera de su madre. Este periodo comienza en este momento, en Caná de Galilea. Por eso se dirige a su madre con estas palabras que suenan a ruptura entre ambos y que, tal vez, podrían traducirse por “deja de intervenir en mi vida”. *El tercero* comienza con la pasión. Por eso aparece, de nuevo, María junto a la cruz.

Nótese que en este evangelio María sólo aparece aquí, en Caná de Galilea, comienzo de la vida pública, y en la cruz, fin de la vida pública de Jesús. Nótese también que, cuando en los evangelios sinópticos María entra en escena —nos referimos a la fase de la vida pública de Jesús—, siempre tenemos alguna restricción por parte de Jesús. Recordemos, a modo de ejemplo: “mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen...”

La razón que Jesús da de sus palabras es que no ha llegado su hora. Normalmente se entiende que es la hora de hacer milagros. María le habría pedido un milagro y, como no había llegado la hora de hacerlo, Jesús contesta de la forma que lo hace. Pero por la petición de María se adelanta la hora de hacer aquel milagro.

Esta visión del problema tiene serias dificultades. En primer lugar, el milagro no tiene una determinada hora para ser hecho. En segundo lugar, en la hipótesis de que existiese ese decreto eterno de Dios, que fijaba la realización de este milagro para un momento concreto, ¿cómo puede cambiarse un decreto eterno de Dios?

Estamos ante una concepción excesivamente mecánica de la hora. La palabra tiene una gran importancia en el evangelio de

Juan. Y en su sentido específico designa el momento supremo en el que Jesús realizaría de una manera exhaustiva su misión redentora. Es la hora de la pasión. Por eso en la primera parte del evangelio no ha llegado su hora. Al acercarse la pasión llega esta "hora".

Este concepto de la hora apoya lo que dijimos anteriormente. María no debe intervenir hasta que llegue la hora. De ahí que María aparezca de nuevo bajo la cruz, "cuando había llegado la hora".

Hay más. Jesús se dirige a su madre llamándola "mujer" en las dos ocasiones: en Caná de Galilea y en la cruz. Quiere poner de relieve que se trata de la "mujer" que se halla tan íntimamente asociada al misterio de la redención desde las primeras páginas de la Biblia.

¿Pidió María un milagro? María pide ayuda. Y en esta ayuda no puede excluirse el milagro. Y lo pide con plena confianza y esperanza de que su Hijo lo arreglaría. Por eso se dirige a los sirvientes indicándoles que hagan lo que Jesús les mande.

Las tinajas allí existentes tienen también una finalidad de enseñanza. Son mencionadas no sólo por ser recipientes de agua, sino porque el agua estaba destinada a las purificaciones de los judíos. El evangelista viene a decir que el rito de purificación, mediante el agua, es ineficaz y queda reemplazado por el vino de la nueva alianza.

La abundancia de vino (más de 500 litros) indica la presencia del tiempo de la salud. La abundancia de vino es recurso frecuente en el Antiguo Testamento y en el judaísmo para describir el tiempo último. ¿Alusión a la eucaristía? Probablemente.

Así Jesús, en este primer signo, manifestó su gloria. Es una epifanía. Manifestación de Dios en él. Manifestación que tiene como exigencia de respuesta la fe en su persona.

La intención primera del signo de Caná es, por tanto, cristológica. En segundo lugar, mariológica. Porque el argumento procede de menor a mayor: si cuando no había llegado la hora, Jesús realiza un milagro por la petición de María, ¡cuánto más eficaz será su poder de intervención cuando haya llegado dicha hora! La hora de María coincide con la de Jesús.

Purificación del templo

2,13-25 (2,13-22).

El templo de Jerusalén era la gloria máxima del judaísmo, centro de unidad y como la encarnación más representativa del pueblo judío. En el evangelio de Juan la actividad de Jesús girará con mucha frecuencia en torno al templo y lo que él significaba.

La purificación del templo es narrada en el evangelio de Juan y en los Sinópticos con notables diferencias. Acentuemos aquí una de las más importantes. En el evangelio de Juan la escena nos es contada como teniendo lugar al principio de la vida pública de Jesús. Los Sinópticos lo narran en la última semana de su ministerio público. ¿Quién la ha situado correctamente desde el punto de vista cronológico?

Resulta prácticamente imposible contestar el interrogante con un mínimo de seguridad. Diremos únicamente que los Sinópticos no la han podido colocar antes de ese momento, ya que, por la estructura que dan a su narración, relatan toda la actividad de Jesús en Jerusalén en la última semana. Hasta ese momento Jesús no había estado "oficialmente" en Jerusalén.

Juan coloca la escena al principio, a modo de programa. Sus primeras narraciones son programáticas. Hablan de la superación del Antiguo Testamento y del judaísmo. Superación y reemplazamiento. Las antiguas realidades son superadas y reemplazadas por realidades nuevas. El agua, en el rito de purificación, es reemplazada por el vino de la nueva alianza (escena de Caná de Galilea). El templo antiguo, gloria del judaísmo, superado y reemplazado por el nuevo templo, el cuerpo de Cristo.

¿Preferencia por los Sinópticos o por Juan? En realidad, desde lo que acabamos de decir, hay que contar con un "arreglo" que cada uno de los grupos evangélicos ha tenido que hacer para que la escena responda a la finalidad para la que ha sido utilizada por cada uno de los evangelios.

La acción de Jesús purificado en el templo tiene un denso significado. El mismo evangelio nos da la pauta para su interpreta-

ción. La primera pista la encontramos en las palabras de Jesús: “no convertáis la casa de mi Padre en un mercado”. Es una clara alusión a las palabras del profeta Zacarías (Zac 14,21). Jesús se presenta deliberadamente cumpliendo este oráculo profético. Su gesto purificador del templo proclama la presencia del “día del Señor”, que el profeta mencionado había anunciado. Jesús se presenta así como el Hijo que viene, en el día del Señor, a la casa de su Padre.

El segundo principio interpretativo lo tenemos en lo que entendieron los discípulos: “el celo de tu casa me devora” (Sal 69,9, el orante del Salmo es uno de los justos que sufren en el Antiguo Testamento). El texto del Salmo es entendido y utilizado como un texto-prueba. Jesús ha purificado el templo a costa de su vida. La misma devoción y piedad hacia el templo se ha vuelto contra él. Jesús cumple perfectamente las Escrituras.

El tercer y más importante punto de referencia lo tenemos en el reto lanzado a Jesús por sus enemigos y en la controversia consiguiente. Una palabra sacrilega contra el templo era considerada como una ofensa grave, castigable incluso con la muerte; la acción de Jesús fue entendida por sus enemigos en este sentido. De ahí que estuviesen o se considerasen, al menos, en perfecto derecho de pedirle una explicación.

La respuesta de Jesús se sitúa en un terreno hipotético: si destruis este templo, yo lo reedificaré en tres días. Con su ironía característica hace Juan que los interlocutores de Jesús entiendan sus palabras literalmente. Aquello era demasiado. Las obras del templo habían comenzado en el reinado de Herodes el Grande el año 20-19 antes de Jesucristo, la obra había sido concluida el año 27, por cuando tiene lugar esta controversia entre Jesús y sus enemigos.

La presentación de Jesús, entendida literalmente —como lo habían entendido los judíos— era absurda. Pero el punto de vista del evangelista es bien distinto, porque Jesús hablaba del templo de su cuerpo. La escena desveló todo su significado y alcance con la resurrección de Cristo, que la iluminó y trajo a la memoria las Escrituras.

Estamos ante el gran reemplazamiento. Todo el complejo sis-

tema ritual, sacrificial, de alabanza, que en el judaísmo estaba vinculado al templo de Jerusalén, tiene ahora otro centro de interés, se traspassa a Jesús. Jesús es el verdadero templo de Dios, donde puede producirse el encuentro entre Dios y el hombre en cualquier circunstancia vital que se encuentre y, por tanto, sea cual fuere el sentimiento o necesidad que quiera expresarse en la confrontación con Dios.

La actividad de Jesús en Jerusalén, por estas primeras fechas de su ministerio, provocó una reacción favorable a él en muchas personas. Así lo afirma el evangelista. Pero, ¿cómo se compagina esto con la afirmación hecha ya en el prólogo de que “los suyos no lo recibieron”? La respuesta completa habrá que verla en el conjunto del evangelio. De momento basta con indicar que su fe “no era de fiar”, que Jesús no se fiaba de ellos o no se confiaba a ellos.

Diálogo con Nicodemo

3,1-8 (3,1-6).

Entra en escena Nicodemo. Sabemos poco de él; pero sí podemos asegurar —apoyándonos en los pocos datos que nos da el evangelio— que era un dirigente judío muy representativo. Su decisión de entrevistarse con Jesús nació de la impresión que el joven rabino de Galilea había producido en su primera intervención o actuación en Jerusalén (la escena es, pues, continuación de las últimas palabras que recoge el cap. segundo).

Nicodemo es un hombre de buena voluntad. Está dispuesto a aceptar el punto de vista de Jesús. Por lo menos reconoce que su actuación corresponde a la de un enviado de Dios. Un hombre sin prejuicios y con inquietudes. Como buen judío toda su preocupación giraba en torno al tema del reino de Dios. Y sin duda alguna que las preguntas o cuestiones que planteó a Jesús giraban en torno a este tema.

De hecho la expresión “reino de Dios” y “reino de los cielos”,

tán frecuentes en los Sinópticos, en todo el evangelio de Juan sólo se encuentran en este pasaje. ¿Por qué aparecen aquí cuando el cuarto evangelio trabaja con categorías distintas entre las que no figura la del Reino? Sin duda alguna bajo la influencia de las cuestiones que Nicodemo planteó a Jesús. El evangelista Juan no nos lo dice. El ha “estilizado” la conversación y nos ha conservado de ella únicamente aquellos elementos que le interesaba destacar.

Dicho en otras palabras: el cuarto evangelio ha hecho de Nicodemo una figura “funcional”. Como hace en otras ocasiones. Entra en escena para provocar el punto de apoyo desde el que Jesús parte para inculcar su enseñanza. Las especulaciones judías en torno al Reino no llevan a buen puerto. Para entrar en él es necesario nacer *de nuevo*. Es la afirmación central de esta pequeña narración. Nicodemo lo entiende literalmente y esto provoca una ulterior pregunta de incompreensión. Sobre ella —*el cómo*— se edifican las ulteriores palabras explicativas de Jesús.

La idea de que el hombre debe “renacer”, al entrar en una nueva religión o sistema filosófico, no era desconocida en la antigüedad. Hoy diríamos que se necesita un cambio de mentalidad. ¿Significan esto las palabras de Jesús? Es claro que no. Este nacimiento nuevo es un nacimiento *de arriba* (el adverbio griego utilizado significa ambas cosas y ambas cosas han sido intentadas por el evangelista cuando lo utiliza; es frecuente en él el uso de la palabras con doble sentido). Nacimiento de arriba o de Dios. Nacimiento de arriba, que ha sido posibilitado porque *el de arriba* vino a la tierra. Ya lo había anunciado el evangelista en el prólogo (Jn 1,12-13). El nacimiento de “la carne y la sangre”, que comprende todas las posibilidades humanas, es totalmente insuficiente e inadecuado en orden a la pertenencia al Reino.

No basta la esperanza, expectación o deseo del Reino. Es imprescindible la presencia del Espíritu, que, a través de Jesús, entra en escena como un agente re-generador. Y el hombre, mediante la fe, debe aceptar lo que ahora se le ofrece. Este nuevo orden de existencia está más allá de las posibilidades humanas. Le es regalado gratuitamente al hombre por Dios.

Lo que nace de la carne es carne. La carne indica, por supuesto, toda la persona humana según todas sus posibilidades. Lo que nace del Espíritu es espíritu, es decir, sólo cuando el Espíritu de Dios toca al hombre crea en éste una especie de personalidad nueva, gracias a la cual es capaz de responder a Dios. El argumento de Jesús se apoya en un viejo principio filosófico: “*similibus similibus parit*”, el semejante engendra algo semejante a sí mismo o lo engendrado es de la misma naturaleza del que lo engendra.

Las palabras de Jesús fueron puestas por escrito cuando el bautismo cristiano era una realidad ampliamente vivida en la Iglesia. En la carta de Tito (3,5) el bautismo será llamado precisamente re-nacimiento. Jesús habla de los dos elementos esenciales del bautismo: *del agua*, con todo su simbolismo de purificación, de purificación profunda que elimina el pecado, la mayor contaminación que asfixia el corazón humano; y *del espíritu*, que es quien da eficacia al agua purificadora en orden al nuevo nacimiento.

Incompreensión del misterio

3,11-15.

Nicodemo, como todo hombre colocado ante el misterio, no comprende lo que oye. Se le habla, se nos habla, de una nueva existencia. La maravilla de la realidad cristiana es incompreensible cuando se la juzga con categorías humanas. Es lógico. Desde las categorías que Nicodemo, y todo hombre, tiene, resulta imposible abordar las realidades divinas. Se necesita una aclaración. El nacimiento provocado por el Espíritu implica una nueva existencia, cuyo origen está en Dios, arriba. Se trata de una existencia teocéntrica, no antropocéntrica.

Una de las características del cuarto evangelio es la ausencia de parábolas, tan frecuentes en los Sinópticos. No obstante, no resulta difícil descubrir a lo largo del evangelio de Juan rasgos parabólicos aducidos como principios de explicación o aclaración de verdades abstractas, como es ésta del nuevo nacimiento.

Una de estas pequeñas parábolas es ésta del *viento* que sopla donde quiere.

El evangelista juega de nuevo con esta palabra de doble sentido: la palabra griega *pneuma*, que puede significar “viento” o “espíritu”. Para los antiguos el viento era una realidad misteriosa y desconcertante. No se sabía ni de dónde venía ni a dónde iba. ¿Unos almacenes donde estaba concentrado y de donde salía para ir a refugiarse a otros? La pequeña parábola del viento simboliza, en todo caso, una realidad misteriosa e impredecible, que produce refrigerio y paz. De la misma forma, el renacimiento cristiano no se halla vinculado a leyes físicas, las conocidas para el nacimiento humano. El nacimiento “nuevo” es instantáneo, repentino, impredecible. Pero, por encima de todo, es una realidad presente y operante, aunque resulte inexplicable. Lo mismo que la realidad y operancia del viento, que son innegables.

Nicodemo sigue sin comprender. ¿Tenía razones para comprender? Así parece deducirse de las palabras con que Jesús responde al *cómo* planteado por Nicodemo. Por el Antiguo Testamento, en el que Nicodemo era maestro, debía saber, al menos, que la existencia humana carece de sentido al margen de Dios.

En la respuesta resulta sorprendente el “nosotros hablamos... damos testimonio...” Es que las palabras de Jesús se hallan ampliadas en el testimonio siguiente de la Iglesia, del nosotros.

Más difícil resulta la precisión de “las cosas terrenas y las celestiales”. ¿A qué se refiere? Probablemente estamos ante un contraste intencionado que hace referencia al reino de Dios, del que acaba de hablar. Este Reino puede expresarse —si es que puede ser expresado— con cosas o realidades terrenas, como el nacimiento, el viento... El bautismo es una realidad tangible, “terrena”; el Espíritu es de arriba; aparece como un enriquecimiento de la vida humana; nos introduce en el mundo divino, el “de arriba”. Aquí entramos en un terreno de absoluta incompreensión. Le falta al hombre toda clase de experiencia que le sirva de punto de referencia para la comprensión. Entonces, ¿cómo hablar de él?

La clave para la comprensión debe estar en alguien que tenga

la experiencia de esas cosas, de ese mundo de arriba. Esta es la razón por la que aparece en escena el Hijo del hombre.

El texto evangélico quiere decir: entre los hombres, el único que tiene la experiencia directa del mundo celeste es el Hijo del hombre (ver 1,18). El “bajó de arriba y vuelve allá”.

El título Hijo del hombre es utilizado aquí para presentar a Alguien en quien se unan los dos mundos, el de arriba y el de abajo (ver el comentario a 1,51). Se afirma terminantemente que Jesús es el punto de unión entre estos dos mundos.

El, el Hijo del hombre, es el que bajó de arriba y vuelve allá. La afirmación provoca un interrogante inevitable: ¿cómo ocurrió esto? La respuesta es dada en los versos 14-15. Esto ocurrió mediante la “elevación” del Hijo del hombre. Pero elevación ¿a dónde? De nuevo el evangelista utiliza una palabra de, al menos, doble sentido: la “elevación” alude a la cruz, pero también a la gloria de la exaltación. En este evangelio la crucifixión de Jesús es su gloria.

La afirmación se halla dentro de una frase con sentido comparativo: “Así como Moisés...” (Núm 21,8-9). La serpiente levantada por Moisés fue “señal de salud” (Sab 16,6). Esta acción de Moisés y la “señal de salud” adquiere su sentido pleno y total en Cristo: mirando y creyendo en Jesús, en los distintos niveles que su elevación implica —crucifixión-resurrección-exaltación—, se obtiene la salud, la vida en plenitud, la vida eterna.

El amor de Dios

3,16-21 (3,14-21/3,13-17/3,16-18).

Probablemente el verso más importante de todo el cuarto evangelio es el que abre esta pequeña sección. La afirmación clara y terminante del amor de Dios como la causa verdadera, última y determinante de la presencia de su Hijo en el mundo. Afirmación necesaria dentro del contexto en que está formulada. Porque inmediatamente antes ha sido mencionada la figura del

Hijo del hombre. Ahora bien, esta figura misteriosa del Hijo del hombre se halla inseparablemente unida a la idea del juicio. En el pasaje clásico del Antiguo Testamento, que habla del Hijo del hombre, Dan 7, este Hijo del hombre hace su aparición triunfante con motivo del juicio final llevado a cabo por Dios.

El Hijo del hombre, el que tiene la experiencia inmediata y directa de Dios, el que vino de arriba y volvió allá (ver el comentario a Jn 3,11-15), es una demostración en acción del amor de Dios. Aquí, en el texto que comentamos, se alude a la primera fase de su actuación: encarnación-crucifixión. Tanto amó Dios al mundo... la intención más clara de Dios es que el mundo se salve —la palabra “mundo” hace referencia al mundo de los hombres. Por eso nos envió a su Hijo, para dárnoslo a conocer (Jn 1,18). Y mediante este conocimiento llegar a la posesión de la vida (Jn 17,3).

Las afirmaciones trascendentales que componen esta pequeña sección son directa o indirectamente de Jesús. Probablemente habría que inclinarse por la segunda de las dos posibilidades. Sobre la base de unas declaraciones de Jesús, el evangelista formuló en términos adecuados e inteligibles para sus lectores la enseñanza de Jesús. Pero esta cuestión sólo tendría importancia considerada desde un historicismo casi malsano.

Jesús no vino para juzgar el mundo. Naturalmente, cuando se habla así del juicio, se entiende un juicio con el sentido de condenación. Jesús vino como salvador. El hombre que lo acepta, mediante la fe, como quien en realidad es, no será condenado.

Junto a esta afirmación fundamental, hay que recordar asimismo que Jesús también vino para juzgar (Jn 9,39), porque el no creyente, quien no lo acepta como el Revelador, el Hijo de Dios, el Hijo del hombre, se condena a sí mismo al rechazar la salvación que le ha sido ofrecida.

Aquí es preciso destacar la gran novedad de la que nos habla Juan, y que sería el grave escándalo para quienes leyesen su evangelio con mentalidad judía. Me refiero a la actualidad o presencia del juicio. Y también al modo o los criterios conforme a los cuales se realiza.

Según la mentalidad judía el juicio se realizará al fin de los

tiempos. Cuando todos los hombres sin excepción, vivos y muertos, fuesen reunidos ante el triunfal divino. Es la concepción prevalente, y casi única, que tenemos también en los evangelios sinópticos. Aspecto de futuridad que sigue siendo válido (el mismo Juan, en otras ocasiones, hablará del “último día”). Pero el acento y la particularidad del cuarto evangelio, como ya apuntamos, es que ese acontecimiento futuro se adelanta al momento presente (es la llamada escatología realizada, aunque no final).

Actualidad y presencia. Pero no es menos importante el criterio según el cual se llevará a efecto el juicio: la fe. El que cree no es juzgado, el que no cree ya está juzgado. Precisamente por no haber creído en el Hijo de Dios, en su enviado como la prueba máxima de su amor.

Se acentúa, pues, *la fe*, el *aquí* y el *ahora*. El juicio ha comenzado. Está realizándose por la actitud y decisión humanas. Actitud humana y la correspondiente decisión, que es descrita desde el simbolismo de la luz y las tinieblas.

Luz y tinieblas. Uno de los binomios antitéticos que caracterizan el cuarto evangelio. Pero en Juan —al contrario de lo que ocurre en el mundo circundante— la antítesis no indica las dos partes integrantes de un dualismo absoluto, metafísico. Debe hablarse más bien de un dualismo moral. Porque, de hecho, la antítesis es utilizada para describir la decisión ante la que es colocado todo hombre: decisión por Dios o contra Dios. Esta actitud de decisión que se halla en la raíz misma de la misión de Jesús (ver el texto de Jn 8,12).

La presencia de Jesús divide inevitablemente a los hombres en dos grupos: los que vienen a la luz, porque se deciden por Dios y por su Enviado, y los que prefieren las tinieblas, quienes rechazan a Dios y a su Enviado. Y esta actitud, como hemos visto y leemos en el texto del evangelio, es la que decide.

Jesús y el Bautista

3,22-30.

Hoy no podemos reconstruir, al menos de forma convincente, las relaciones existentes entre Jesús y el Bautista. Los relatos evangélicos se hallan muy “teologuizados”; los motivos o consideraciones teológicos o cristológicos están tan íntimamente unidos a la historia que nos resulta difícil distinguirlos. A veces es sencillamente imposible.

Resulta menos difícil reconstruir, o al menos imaginar, las relaciones entre los discípulos de Jesús y los del Bautista. Una relación de competencia, de celotipia mal disimulada. El motivo, como siempre en estos casos, es el éxito mayor en unos que en otros. Cuestión tan vieja como nueva.

El caso es que el éxito de Jesús y de sus discípulos había sido, al menos en parte, preparado por el testimonio del Bautista. Y esto, a modo de culpa, es lo que le echan ahora en cara a Juan sus discípulos. Pero la escena está orientada de tal modo que pueda provocar un nuevo testimonio del Bautista a favor de Jesús (téngase en cuenta el frenesí anti-Bautista existente en este evangelio y al que ya hemos aludido en otras ocasiones).

El cuarto evangelio nos ofrece, con motivo de la comparación entre Jesús y Juan, unos datos interesantes desde el punto de vista histórico. Los dos actúan simultáneamente durante algún tiempo (recuérdese que los Sinópticos, particularmente Lucas, evitan esta actuación simultánea precisamente para poner de relieve la novedad radical que comienza con Jesús; Juan es el último anillo de la cadena que compone el Antiguo Testamento). El evangelio de Juan afirma que existió un periodo de actuación simultánea de ambos. Pero Juan lo hace para destacar la diversidad. Cuando dos cosas se hallan yuxtapuestas, la comparación resulta más fácil.

La primera diferencia se resalta distinguiendo geográficamente los lugares donde cada uno actuaba: Jesús bautizaba en Judea, probablemente en el bajo Jordán, cerca de su desembocadura en el mar Muerto; Juan bautizaba en Ainón, cerca de Salim. No podemos reconstruir con exactitud el lugar, pero proba-

blemente estaba al norte, algunos kilómetros al sur de donde el Jordán sale del lago de Tiberiades. Se hallaba, por tanto, fuera de la jurisdicción de Herodes Antipas y del gobernador romano de Judea. Jesús y Juan bautizaban en jurisdicciones políticas distintas.

La segunda y fundamental diferencia está en la categoría de los protagonistas y del bautismo que administraban. Esta diferencia se pone de relieve a propósito de una de las cuestiones “bizantinas” suscitada entre los discípulos de Juan y un judío acerca de la purificación. La cuestión se plantea sencillamente para dar paso al testimonio de Juan sobre Jesús. Esto es lo que realmente interesa, lo que intenta directamente el evangelista.

La razón del mayor éxito de Jesús, afirma el Bautista, está en que le es dado de arriba. El éxito viene de Dios. Jesús es el enviado de Dios. Sus discípulos deben recordar que, ya en otra ocasión, había afirmado claramente que él no era el Mesías, sino su precursor. Cuando ha hecho su aparición el de mayor categoría, es él quien debe crecer... en estima, consideración y aceptación, mientras que el de menor categoría debe disminuir en importancia. Y lo aclara con una comparación. En una boda el organizador de la misma tiene, sin duda, gran importancia. Pero su importancia queda reducida casi a la nada cuando se presenta el novio, el esposo. Tenemos aquí una alusión a la imagen, tan frecuente en el Antiguo Testamento, que representa a Israel como la esposa de Yahveh y a Yahveh como el esposo de Israel (Os 2,20; Is 62,4-5; Jer 2,2;3, 20). La misión del Bautista era presentar la esposa, el pueblo, al esposo, a Jesús. La afirmación es importantísima desde el punto de vista teológico: Jesús es puesto en la misma categoría de Yahveh, el esposo de Israel.

El Revelador sobrenatural

3,31-36.

El evangelista Juan ha llevado a cabo una gran adaptación del evangelio. Sus destinatarios inmediatos han sido tenidos muy en

cuenta; sus categorías de pensamiento, su lenguaje, su concepción del mundo han sido utilizados para vaciar en ellos el contenido del mensaje cristiano. En esta pequeña narración, que originariamente debería seguir al verso 21, tenemos un buen ejemplo de ello. El evangelista utiliza categorías “espaciales”, de arriba —de abajo—, para presentarnos al Revelador y su importancia para la vida del hombre.

El enviado de Dios viene de arriba. El adverbio de lugar indica el mundo de lo divino. Se impone, por tanto, la conclusión de que este enviado de Dios está sobre todos. En relación con el mundo, en concreto con el hombre, este enviado de Dios es igual a Dios. El ser divino del Enviado se pone de relieve en la contraposición con “el que es de la tierra”. Al acentuar el origen terreno —que procede de la tierra— se define también su naturaleza, “es terreno”.

La insistencia en descubrir el origen y naturaleza del Revelador tiene una intención existencial clara. Ninguna palabra que proceda de la tierra, por autorizada que sea, puede compararse con sus palabras. Nadie puede entrar en competencia con este Revelador, que viene de arriba y está por encima de todos.

Su testimonio sobre las cosas de arriba, el mundo de lo divino, necesariamente es verdadero. Sólo el que viene de arriba ofrece todas las garantías de que su testimonio es verdadero. Debía ser aceptado, sin más, por el hombre mediante la fe, que es, en última instancia, la que decide sobre la vida y la muerte. Sin embargo, esta palabra interpelante, que procede del más allá, no es recibida (la misma afirmación que en el prólogo 1,11). Y la razón de este rechazo es que el mundo ama lo que es suyo (Jn 15,19) y las palabras del Revelador le resultan extrañas (Jn 8,43).

Actitud general de rechazo de la Palabra. Pero también hay excepciones a esta regla: son los que reciben su testimonio (también estaba previsto en el prólogo de este evangelio 1,12). La aceptación del testimonio del Revelador significa, al mismo tiempo, el re-conocimiento de la veracidad de Dios. ¿Por qué? Por razón de la identidad existente entre el Revelador y lo que revela. Al aceptar al Revelador, se acepta lo que Dios quiere

comunicar al hombre. Y al aceptar lo que Dios quiere comunicar, se da el testimonio de la veracidad de Dios. Nadie acepta, a sabiendas, algo que es falso. Cuando se acepta algo es porque se lo cree verdadero. Idéntico lenguaje encontramos en la primera carta de Juan: quien acepta al Hijo, tiene este testimonio en sí mismo; el que no cree en Dios, le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo (1 Jn 5,10-11).

El verso 34 da la razón de lo que venimos diciendo a propósito de la afirmación del verso 33. En las palabras del Revelador divino es Dios mismo quien habla. Se acentúa con mayor vigor la identidad entre las palabras del Revelador divino, lo que podría llamarse el “objeto” de la revelación, y el Revelador como tal. Identidad entre la Palabra y las palabras que pronuncia. Las palabras en tanto tienen valor en cuanto proceden de la Palabra. No puede separarse a Jesús de sus palabras. Partiendo de la afirmación fundamental: El verbo se hizo hombre, se hacen patentes estas palabras de Juan. En las palabras de Jesús se refleja la acción y pensamiento divinos.

La identidad entre las palabras de Jesús y la palabra de Dios se confirma con otra afirmación: Dios no le dio el espíritu con medida. El Padre comunica al Hijo su Espíritu sin medida, sin restricción o limitación, en plenitud. Esto significa y garantiza que la revelación traída por Jesús es completa, suficiente y no necesita, por tanto, ser completada. Estamos ante la única palabra que Dios tenía y tiene que decir al hombre.

Jesús es el Revelador en toda su realidad, en sus hechos y en sus palabras. Sin que sea legítimo distinguir, por lo que a Jesús se refiere, entre lo que es revelación y lo que no lo es. Estaríamos “midiendo” cuantitativamente la revelación divina. Ahora bien, recordemos que el Espíritu no le fue concedido con medida. El evangelista protestaría con estas declaraciones contra todo intento de reducir la revelación a un sistema doctrinal de verdades. El Vaticano II, en la constitución *Dei Verbum*, recordará que esas verdades no constituyen el objeto o finalidad de la revelación, sino el medio para conocerla y transmitirla.

El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas. Dios se ha hecho presente y operante en su Hijo. El Padre

se halla presente en Jesús. Jesús representa al Padre. El Hijo tiene la misma autoridad que el Padre. De aquí se deduce una conclusión importante: la decisión entre aceptarlo y rechazarlo, entre la fe y la incredulidad, tiene unas consecuencias decisivas. Quien acepta al Hijo tiene la vida; quien lo rechaza se halla bajo la ira de Dios. La aceptación o el rechazo, la fe o la incredulidad, son las que deciden el destino último del hombre. La decisión que en torno a la persona del Revelador se hace significa el juicio. De ahí que las afirmaciones de Jesús sean, al mismo tiempo, una seria amonestación. Porque la actitud de rechazo ante Jesús puede elevarse a definitiva por la persistencia en esta negativa. El hombre es situado ante el *ahora* que decide su suerte y destino. El ahora de la decisión ante la persona de Jesús.

La Samaritana

4,5-42 (4,5-14/4,19-24).

Un buen detalle psicológico para captar la benevolencia del enemigo es acercarse a él en actitud de petición. La humillación que esto supone elimina barreras y predispone para un posible diálogo. Es lo que hace Jesús en esta ocasión.

El camino desde Judea a Galilea no debía pasar necesariamente por Samaria. Podía hacerse valle del Jordán arriba. Pero esta ruta era más incómoda, sobre todo por el calor sofocante del valle del Jordán. Por eso la mayoría de los que hacían el recorrido se decidían por la montaña, a pesar de la hostilidad de los samaritanos.

La localización del lugar donde Jesús se detuvo y dialogó con la Samaritana es prácticamente segura. No hay otro "pozo profundo" en toda la región. Además las excavaciones arqueológicas han demostrado que aquel pozo estuvo en uso desde el año 1000 antes de Cristo hasta el 500 después de Cristo. La tradición judía lo hacía remontar hasta Jacob.

Jesús pidió agua a una mujer samaritana. La extrañeza de

aquella mujer fue tremenda. Primero por la enemistad multiseular entre judíos y samaritanos. También se extrañan los discípulos, aunque la razón principal de su extrañeza fuese otra: la conversación de un Rabino con una mujer era considerada como no recomendable. Un Rabino no debía perder su tiempo hablando con una mujer y ello a pesar de que no existiese ninguna ley que prohibiese a un hombre —tampoco a un Rabino— hablar con una mujer. Conocemos un decreto judío, de un siglo posterior a los acontecimientos narrados en el evangelio, que declaraba ritualmente "impura" a toda mujer samaritana.

El relato de lo ocurrido sirve para encuadrar la enseñanza. Jesús se adelanta a ofrecer *agua viva*. Jesús piensa en el agua que produce la vida eterna. Es el don de Dios, que no es distinto de Dios mismo, y que se da en Jesús. La Samaritana lo entiende del agua fresca y corriente. La escena está cargada de ironía. La Samaritana entiende literalmente las palabras de Jesús; pero esto sirve de ocasión para que Jesús se explique.

El escenario, además de ser real, tiene un gran alcance simbólico. El pozo de Jacob representa el Antiguo Testamento. Jesús es mayor que Jacob. Estamos ante la idea dominante en esta primera parte del cuarto evangelio: superación y reemplazamiento de las realidades antiguas por realidades nuevas. El agua del pozo de Jacob podía apagar la sed física; pero Jesús ofrece un agua de otra naturaleza. Agua que puede satisfacer las exigencias más profundas del corazón humano. El lenguaje es existencial. Sólo quien haya experimentado la sed del desierto puede entender que el agua es el don más preciado, el símbolo de lo único que al hombre puede satisfacer plenamente.

La mujer samaritana comienza a entender y consiguientemente a pedir. Entonces Jesús toma de nuevo la iniciativa. Sus palabras demuestran un conocimiento sobrehumano; era una de las características de los profetas. Los cinco maridos que aquella mujer había tenido, y el ilegítimo con el que en la actualidad vivía, pueden describir el pasado y el presente irregulares de aquella mujer; pueden ser también símbolo de los samaritanos, que tuvieron cinco dioses y el que actualmente tienen, Yahveh, lo tienen de forma ilegítima (ver 2 Re 17,30-31). O tal vez la

escena tenga el valor histórico-fáctico y simbólico al mismo tiempo.

En cualquier caso la mujer samaritana se ve impresionada, porque cae en la cuenta de estar ante un profeta. Entonces introduce en la conversación un tema debatido: el auténtico lugar del culto, ¿Jerusalén o el Garizim? Jesús, aun reconociendo que la salud surgiría de entre los judíos, se sitúa por encima de aquellas "cuestiones disputadas". El lugar donde el hombre puede entrar en contacto con Dios no es ni Jerusalén ni el monte Garizim, sino la persona de Jesús.

Dios es espíritu. La afirmación sirve, sobre todo, para acentuar la posibilidad de un culto totalmente desligado de las limitaciones que impone cualquier clase de localización. El culto que él quiere es el culto *en espíritu y en verdad*. Dios es la fuente de la vida y, por tanto, el inspirador del culto que le agrada. La *verdad* equivale a la fidelidad. Fidelidad de Dios, que ha realizado en Cristo aquello a lo que apuntaban tanto Jerusalén como el Garizim. ¿Podría hablarle del culto dado al Padre a través de Cristo —que es la verdad— bajo el impulso del Espíritu?

Las dificultades han ido resolviéndose y llega el momento culminante de la escena: la auto-manifestación de Jesús: Yo soy el que está hablando contigo. Partiendo de esta auto-revelación de Jesús se comprende que:

su alimento sea hacer la voluntad del Padre. Es el medio para tener el acceso a la vida eterna;

que estamos en el tiempo de la siega, símbolo normal, dentro de la imaginaria del judaísmo, del juicio. El juicio se está realizando ahora;

unos siembran y otros cosechan. Es la actividad misionera de la Iglesia;

la fe en Jesús nace del testimonio y del contacto personal con él;

Jesús es descubierto como el salvador del mundo.

Notemos finalmente cómo el contacto con Jesús ha ido descubriendo su múltiple significado en aquella mujer: un peatón judío, un señor, un profeta, el Mesías, el salvador del mundo. Todo un programa.

El oficial de Cafarnaum

4,43-54.

Nadie es profeta en su patria. Con este proverbio comienza esta pequeña sección. El proverbio aparece tanto en el evangelio de Juan como en los Sinópticos, aunque con una diferencia importante. La "patria" de Jesús en el sentido literal era Nazaret, un pueblo de Galilea (en este sentido citan los Sinópticos el proverbio en cuestión, ver Mc 6,1ss y paralelos). Juan, como es habitual en él, profundiza la escena y da a la "patria" un sentido más profundo. Jesús fue enviado al pueblo judío, cuyo centro religioso y nacional era Jerusalén. Pero los "judíos" lo deshonraron, no lo recibieron (Jn 1,11). Por otra parte, los galileos creyeron en él.

La salud y la fe se hallan por encima de todos los privilegios raciales y de cualquier clase. En esta pequeña sección Jesús se mueve no sólo en Galilea —lejos del mundo "judío"— sino en medio del mundo pagano. Y el mundo pagano, representado en el oficial de Cafarnaum —un hombre que no era judío, o si lo era estaba al servicio de Herodes Antipas—, da la gran lección. El oficial de Cafarnaum creyó en la palabra de Jesús. Es la fe más pura, tal como nos es presentada en el cuarto evangelio. Creer no por los signos o milagros, sino por la palabra de Jesús.

Probablemente estemos ante el mismo episodio que recuerdan Mateo y Lucas (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), aunque las variantes son importantes. Pero en ambos casos aparece como lo verdaderamente importante el diálogo entre Jesús y el oficial. Y ello porque este diálogo es el que pone de relieve la fe excepcional de aquel hombre. Una fe inicial, que parece fe profundizada hasta llegar a la total aceptación del evangelio. La frase del evangelista Juan recuerda otra que se encuentra frecuentemente repetida en el libro de los Hechos: "y creyó él y toda su casa".

La curación del hijo del funcionario real es calificada por el mismo evangelista como el segundo *signo* realizado por Jesús (Jn 4,54). El signo apunta siempre a una realidad más profunda. Más allá, y por encima del hecho, nos remite a una enseñanza

que quiere inculcar. En este caso concreto la lección es muy clara. Se pone de relieve el poder vivificante de la palabra de Jesús. Hay un muchacho moribundo que es curado, incluso a distancia, simplemente por el poder de esa palabra. Sin haber sido tocado ni siquiera visto por Jesús. Tenemos la proclamación y constatación del milagro realizado. Más aún, la aceptación de esta proclamación en la fe. La curación del enfermo, la constatación del hecho, la eficacia de la palabra vivificadora, la convicción en el poder de Jesús, la aceptación de todo ello desde la fe constituyen una presentación clara y efectiva de la obra de Jesús en su conjunto.

El paralítico de Betzata

5,1-3a.5-16.

Jesús sube de nuevo a Jerusalén. A diferencia de los Sinópticos, que hablan de un único viaje de Jesús a Jerusalén, el evangelista Juan le presenta actuando frecuentemente en la ciudad santa. Es lo normal. Al menos en las fiestas de peregrinación, Jesús subiría a la capital religiosa y nacional de su pueblo. En esta ocasión se nos habla del motivo del viaje de una manera imprecisa. Se celebraba una fiesta. ¿Cuál? Las opiniones se hallan divididas entre la fiesta de la pascua y la de los tabernáculos.

El evangelista Juan vincula la escena estrechamente al lugar en que se produjo el suceso. Describe el lugar como índice de la realidad de lo ocurrido. La arqueología ha demostrado que su información era correcta. Ha descubierto dicha piscina al nor-este de Jerusalén. Y aunque no se ha hallado vestigio alguno de los cinco pórticos, es muy posible que en tiempos de Jesús existiesen. La creencia popular atribuía al agua de dicha piscina un poder milagroso de curación, y esto se hallaba en conexión con cierto movimiento de las aguas. La misma creencia popular atribuía aquel movimiento de las aguas a un ángel. ¿Una

corriente de agua que alimentaba de vez en cuando la piscina? ¿Una fuente intermitente?

Entre los enfermos que allí esperaban había uno que destacaba sobre todos. Llevaba 38 años esperando su oportunidad. Desde siempre se ha especulado con el significado de estos 38 años. Y con razón. Porque aparte de ser muchos años de espera, cuando el cuarto evangelio ofrece datos numéricos de este estilo, hay que suponer, por principio, alguna intención más profunda. ¿Cuál sería en este caso dicha intención?

Es inaceptable que, con la cifra apuntada, el evangelista quiera expresar la ausencia de toda esperanza. Para indicar este motivo hubiese recurrido a un número "redondo". Probablemente lo que aquí tenemos es una alusión a los 38 años de peregrinación del pueblo de Dios por el desierto. Los 38 años fueron añadidos a los dos que llevaban peregrinando como castigo, tal como es presentada la historia en el Deuteronomio (Deut 2,14), hasta que desapareciesen todos los hombres de aquella generación.

El paralítico de la piscina simbolizaría al pueblo de Israel, que, después de su larga peregrinación, encontraría en Jesús su salvador, quien lo introduciría en la tierra de la promesa. Después de 38 años de esperanza "desesperanzada" había llegado el cumplimiento de la promesa. A pesar de todo, el paralítico, el pueblo de Israel, no llega a la fe. Es Jesús quien tiene que tomar la iniciativa y, después de curado, declara quién lo había hecho, y esto hace que los enemigos de Jesús, una vez más, se vuelvan contra él.

En la curación del paralítico encontramos algunos rasgos comunes con otra narración en la que el protagonista es también un paralítico (Mc 2,1-12). Pero en el relato de Marcos, Jesús se enfrenta no sólo con el paralítico, sino con los hombres que lo llevaban, que estaban animados de una fe extraordinaria. El caso de Juan es completamente distinto. Jesús toma la iniciativa e incluso tiene que provocar en el enfermo el deseo de ser curado sino también después. Y tal vez sea esta iniciativa de Jesús la que se halle en el centro del interés del narrador. Se trata de un encuentro sumamente significativo entre el "curador" y el que

había sido curado. En el encuentro posterior en el templo llaman la atención las palabras que Jesús le dirige: “no vuelvas a pecar, no sea que te suceda algo peor”.

¿Estamos ante la creencia generalizada en tiempos de Jesús, según la cual toda enfermedad o desgracia tenía su origen en algún pecado? Que Jesús no compartía esta creencia, nos consta por sus declaraciones a propósito de la curación del ciego de nacimiento (cap. 9). ¿Qué quieren decir, entonces, sus palabras? Probablemente hacen referencia al juicio de Dios. Más allá de todas las calamidades humanas está ese juicio de Dios que, por el pecado, puede conducir a lo peor, a la condenación.

La escena adquiere un tono dramático por razón del día en que había tenido lugar la curación: era *sábado*. Estaba prohibido llevar peso el sábado. Los “judíos”, los enemigos de Jesús, tienen aquí un buen punto de apoyo para comenzar la ofensiva. Pero el parálitico eludió toda responsabilidad traspasándola al que lo había curado. En realidad esto es lo que buscaban los judíos, porque lo importante no era que un pobre hombre llevase una camilla a cuestas el sábado, sino que Jesús hubiese hecho esta curación precisamente en sábado.

Actuación en sábado

5,17-30.

Jesús fue acusado por quebrantar el sábado. Y responde a la acusación situándose en el centro mismo de una vieja controversia judía. En el Génesis (Gén 2,2-3) se afirma que Dios descansó el sábado. Por otra parte, Dios es quien sostiene el universo; Dios está, por tanto, siempre activo. ¿Cómo se compaginan esta actividad incesante de Dios con su observancia del sábado?

Las soluciones a este problema iban en distintas direcciones, pero todas intentaban hacer compatible esta actividad incesante de Dios con su observancia del sábado. En otras palabras, la prohibición de realizar cualquier clase de obras en sábado no debía aplicarse de idéntica forma a Dios y a los hombres.

En este contexto encaja perfectamente la respuesta de Jesús: mi Padre no ha cesado de obrar, por eso obro yo también. La curación hecha por Jesús no puede ser comparada con la que realizaba un médico cualquiera, sobre quien recaía igualmente la prohibición, sino con la actividad de Dios.

Sus oponentes comprendieron perfectamente el alcance de la respuesta de Jesús, había llamado a Dios “su” Padre. Se había equiparado a Dios. Su apreciación había sido exacta. Pero, junto a ella, había otra que era errónea: la consideración de Jesús como un hombre corriente, con la pretensión de igualarse a Dios. Ya nos ha dicho, desde el principio, el evangelista que estamos ante la Palabra hecha carne (1,14). Con estas palabras tenemos despejado el camino para comprender el discurso cristológico que viene a continuación.

El tema del discurso está resumido en los vv. 19-20. Por un lado se nos dice que el Hijo no desarrolla su actividad independiente del Padre. El Hijo es obediente a la voluntad del Padre. Sus acciones reflejan las acciones de Dios, a quien hace visible entre los hombres (1,18).

Por otro lado, esto no significa una limitación en su filiación divina o en la divinidad del Hijo, porque entre el Padre y el Hijo existen relaciones mutuas de amor y el Padre ha comunicado al Hijo cuanto él es y tiene.

La comunión entre el Padre y el Hijo llega a aquello que constituía como el centro de la esperanza judía: la resurrección y la vida. Jesús rechaza la interpretación tradicional de aquellos acontecimientos que la esperanza judía trasladaba a un futuro indeterminado, al “último día”. La resurrección y la vida comienzan ahora. Más aún, se hallan condicionadas por la actitud que el hombre mantenga frente a él: el que escucha mi palabra... tiene la vida eterna, no es juzgado, ha pasado de la muerte a la vida.

Sorprendentes y escandalosas las palabras de Jesús para aquella mentalidad judía, Jesús se atribuye una total jurisdicción en el terreno que el judaísmo había reservado para Dios. El aspecto de futuridad no queda eliminado, pero se acentúa el aspecto de realidad ya presente y operante. La consumación

final será simplemente la realización plena, no habrá una novedad radical.

La muerte ha perdido su eficacia destructora por la presencia de la vida, por la palabra vivificadora de Jesús. Los muertos oirán su voz... El texto es muy ambiguo. La voz del Hijo de Dios vivificará a los muertos en el último día; pero esta voz ha sonado ya durante su ministerio terreno. Y sigue sonando. Cuando habla de los muertos, no se refiere a los físicamente muertos, sino a aquéllos que lo están espiritualmente y pueden ser vivificados por la palabra de Jesús. Aquéllos que escuchan su palabra y creen, tienen la vida eterna y, para ellos, la experiencia de la muerte y del juicio está superada (vv.24-25).

Estas afirmaciones del cuarto evangelio son muy próximas a las de san Pablo, cuando habla de la justificación por la fe. Para aquéllos que escuchan y creen no hay ya condenación alguna (Rom 8,1). Ha comenzado ya para ellos la vida que se esperaba para el mundo futuro.

La seducción se termina con unas palabras (v.30) que pueden calificarse de justificadoras de las declaraciones pretenciosas de Jesús. Su jurisdicción en el terreno de la vida, de la muerte y del juicio ¿no sería excesiva? ¿Quién garantizaría la objetividad del veredicto dado por Jesús? Ahora se afirma que no debe temerse ninguna clase de parcialidad, porque existe una plena identidad entre la actuación "judicial" de Jesús y la voluntad del Padre.

Testimonio de Jesús

5,31-47 (5,33-36).

El testimonio que una persona da a su favor puede ser interesado. Normalmente lo es. Por eso no es válido en un proceso. Ahora bien, este aspecto "procesal" aparece con frecuencia en el cuarto evangelio. Inmediatamente antes de esta sección (1,17-30) leemos el testimonio de auto-revelación dado por Jesús a favor de sí mismo. Algo que, lógicamente, puede ser puesto en tela de juicio. La validez de su testimonio debe ser garantizada

por otra serie de testimonios. Y esta serie es la que nos presenta ahora el cuarto evangelio.

Ante todo debe quedar claro que el testimonio de Jesús, a pesar de darlo a su favor, es válido. Porque su testimonio no puede ser independiente del otro, es decir, del Padre (a ello se refiere el v. 32). Puesto que Jesús es el enviado del Padre, que lo refleja perfectamente, que no actúa por cuenta propia sino determinado únicamente por la voluntad del Padre, se sigue que en un único testimonio concluye la voz unánime de dos personas. Y esto era lo requerido por la ley judía para admitir la validez del testimonio. Pero Jesús quiere aducir ahora otras voces. Ya que el testimonio dado por el Padre se expresa en diversas formas.

En primer lugar es aducido el testimonio del Bautista (ver 1,7-8.15.19.32.34). Todo lo que Juan negaba ser, lo afirmaba de Jesús: la luz, el Mesías, el Profeta, el más fuerte, el preexistente... En realidad Jesús no necesitaba el testimonio del Bautista. Su testimonio iba destinado a otros para que creyeran en Jesús. El no era la luz, sino una lámpara. Esta es la diferencia entre Jesús y Juan; la que existe entre la luz, como tal, y una lámpara. A pesar de ello, los judíos prefirieron lo secundario, la lámpara, a lo primario, la luz; prefirieron el testigo en lugar de lo testimoniado por él, que era Jesús.

Testimonio mayor que el de Juan lo constituyen las obras mismas de Jesús. En estas obras, con su carácter significativo de "signos", se fijaba particularmente el evangelio de Juan. Los signos fueron hechos "para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida en su nombre" (20,30-31). ¿Cuál es el centro en el que recae el testimonio de las obras de Jesús? La contestación a este interrogante es clara. Las obras de Jesús atestiguan que ha sido enviado por el Padre, él no constituye una segunda autoridad de forma independiente del Padre (ver el comentario a 5,17-30).

Existe, además, un testimonio dado directamente por el Padre. Entramos en un terreno mucho más oscuro. ¿Cómo puede ser entendido y valorado este testimonio dado por el Padre? Se trata de un testimonio imperceptible a un observador neutral. Asequible únicamente a la fe. Estamos en la línea de la afirma-

ción de la primera carta de Juan (1 Jn 5,9-10). Precisamente por eso los judíos no pueden aceptar el testimonio dado por el Padre, porque, sin la fe en Jesús, dicho testimonio es sencillamente imperceptible.

El último testimonio lo ofrece la Escritura, el Antiguo Testamento, cuyo último representante fue el Bautista. Los judíos consideraban deber grave estudiar la Escritura. Y nadie dudaba que este estudio de las Escrituras santas era el medio más seguro para garantizar la posesión de la vida eterna.

Precisamente desde este contexto y convicción se pone más de relieve el error trágico en el que estaban los judíos. Ellos estudiaban las Escrituras para garantizarse la posesión de la vida eterna. Resulta que las Escrituras hablan de Jesús, el único dador de la vida y ¡lo rechazan!

De la defensa, pasa Jesús al ataque. Jesús y sus oponentes tienen puntos de vista completamente distintos. Las aspiraciones judías son puramente humanas; su mundo es antropocéntrico; su preocupación, la buena fama, la estima y el honor, la gloria. Este es el significado de la palabra gloria, *doxa*, en la lengua griega. La gloria, en la lengua hebrea, designa la trascendencia, el poder y la manifestación de Dios. De ahí que la gloria que el hombre le da es el reconocimiento humilde que Dios le pide ante esta su manifestación y sus exigencias. ¿Cuál es la gloria que Jesús no recibe de los hombres? Evidentemente la gloria humana, el honor que le fuese concedido. Como si esto pudiese añadir algo a lo que Jesús es.

La lengua, en el sentido que tiene la palabra en la lengua hebrea, es la que le corresponde a Jesús: el que sea recibido como enviado del Padre. El mundo de Jesús es teocéntrico; por eso los judíos no lo recibieron. Recibirían, por el contrario, a cualquier otro que viniese en su nombre, porque estaría situado al nivel de las aspiraciones humanas, que es el mismo nivel en el que se mueven ellos.

Finalmente, Jesús no necesita convertirse en acusador de los judíos. Moisés cumplirá este oficio de acusador. Porque Moisés, lo mismo que los demás escritores bíblicos, dio testimonio de Cristo.

Multiplicación de los panes

6,1-15.

Este hecho de la multiplicación de los panes estaba hondamente arraigado en la primitiva comunidad cristiana. Una prueba es que se halla transmitido por los Sinópticos y por Juan. Los Sinópticos narran dos multiplicaciones. El evangelio ha conservado una serie de detalles coincidentes con los de los Sinópticos, bien sea con la primera o con la segunda de las multiplicaciones. Mencionaremos a modo de ejemplo: los cinco panes y los dos peces, los 5.000 hombres, en el lugar había hierba verde, con las sobras se llenaron 12 cestos, después Jesús se retira al monte...

Nos interesa destacar, como es lógico, las particularidades de Juan: la muchedumbre sigue a Jesús a causa del "signo" que ha visto. Y es que los "signos" realizados por Jesús deben llevar a Jesús. Esta es la intención de los signos en el evangelio de Juan. (Notemos que Juan nunca llama milagros a las obras extraordinarias realizadas por Jesús; siempre los llama signos...)

Juan no indica la hora del día, sino la proximidad de la pascua. Esta fiesta es mencionada con frecuencia en el cuarto evangelio. Aquí es mencionada no sólo como indicación cronológica, sino como una alusión a la pascua en la que Jesús sería sacrificado como el cordero pascual.

A diferencia de los Sinópticos —y en plena conformidad en el cuarto evangelio— quien toma la iniciativa es Jesús.

La forma en que Jesús actúa recuerda la última cena y las palabras que Jesús pronunció en ella ("tomó los panes", "dando gracias", "los distribuyó", v.11). En este apartado deben acentuarse igualmente que la distribución de los panes corrió a cargo de Jesús.

El mandato de recoger lo sobrante, *para que no se pierda*, encaja perfectamente en todo el contexto del cuarto evangelio. El mandato, que lo tenemos también en los Sinópticos, es interpretado simbólicamente por Juan; aludiría a la pérdida de los hombres: que no se pierda nada de lo que tú me diste (ver 11,52 y 17,12).

El signo provoca una confesión de fe: Jesús es el profeta.

Desde estas particularidades resulta fácil descubrir la intención del evangelista. En primer lugar, partiendo del acontecimiento externo, se propone ofrecer una inteligencia más profunda del signo. Porque el signo puede ser mal interpretado. Puede quedarse en el terreno de lo sensacional, que causa la admiración, pero no lleva a la fe (tergiversación a la que se alude en el v.2). Puede provocar una reacción "triumfalista". Cuando Jesús se dio cuenta de esta reacción —a raíz del hecho portentoso quisieron hacerlo rey— (v. 15), se retiró al monte él solo.

La verdadera dimensión y alcance del signo es entendido por aquéllos que llegan a la confesión de la fe: es el profeta que tenía que venir al mundo (v. 14), al estilo del anuncio del Deuteronomio (Deut 18, 15, un profeta semejante a Moisés).

De aquí se pasa fácilmente a la intención cristológica del narrador. Se acentúa el conocimiento sobrehumano que Jesús poseía. Cuando le pregunta a Felipe por la solución de aquel problema, "El ya sabía lo que tenía que hacer" (v.6).

Actividad extraordinaria, milagrosa, de Jesús, que distribuyó *personalmente* el pan y los peces, cuanto quisieron a todos los que estaban sentados (v.11). Seguridad en su misión y en el modo de realizarla. Rechaza el intento de ser coronado rey (v. 15).

Es Jesús quien toma la iniciativa y el centro de la narración, y el interés del evangelista. Bastaría una simple comparación con los Sinópticos para convencerse de ello. La narración sinóptica destaca la misericordia de Jesús, su compasión por un pueblo que anda como rebaño sin pastor... Juan se preocupa casi exclusivamente por la auto-revelación de Jesús. Tenemos latente, ya desde aquí, aunque se hará patente a lo largo del capítulo, la comparación entre Moisés y Cristo. Y en la comparación la superación y el reemplazamiento.

La mención de la pascua, además del significado que ya apuntamos, evoca el desierto, el acontecimiento liberador de Israel, el Exodo. Se halla de nuevo implícita la comparación Moisés-Cristo.

La multiplicación de los panes está muy distante todavía de lo

que en este mismo capítulo se nos dirá de la eucaristía. Pero el evangelista, ya desde ahora, va preparando el terreno con alusiones a ella (vv. 11-12). No olvidemos que estamos ante un signo. El significado más profundo del mismo se descubrirá posteriormente, a lo largo del cap. 6.

Marcha sobre las aguas

6,16-21.

La presente escena ha sido recogida tanto por Juan como por los Sinópticos. Para penetrar mejor la intención de nuestra narración notemos alguna de las diferencias.

En los Sinópticos la escena se halla en relación muy estrecha con la multiplicación de los panes. En realidad forman un todo. La marcha de Jesús sobre las aguas es la conclusión. En el cuarto evangelio la marcha sobre las aguas nada tiene que ver con la escena anterior. Se hallan simplemente yuxtapuestas. La multiplicación de los panes tiene su conclusión lógica en los vv. 14-15. Es decir que, en Juan, se trata de dos unidades literarias completas e independientes.

Más aún, para el evangelista Juan hubiese sido mucho más fácil unir directamente la multiplicación de los panes con el discurso sobre el pan de vida. El paso de un relato al otro hubiese sido natural, puesto que, como ya dijimos, existe una preparación que hace referencia a la eucaristía (ver el comentario a 6, 1-15). ¿Por qué no lo hizo así el autor del cuarto evangelio? Sin duda alguna porque las dos escenas habían sido transmitidas así por la tradición. El las conoció ya como unidades literarias unidas y respetó el orden que le daba la tradición. Un argumento a favor de su respeto a la tradición. El evangelista no fue un creador que partiese de cero.

En esta narración hay muchas más semejanzas entre los Sinópticos y Juan que en la relativa a la multiplicación de los panes. Y ello aunque las diferencias son también importantes. La narración de Juan es más breve, se halla relatada más desde

el punto de vista de los discípulos (ver el comentario a 6, 1-5, cómo la figura de Jesús se halla totalmente en el centro de la narración), y finalmente en los Sinópticos el elemento milagroso se halla más acentuado.

¿Enseñanzas? El cuarto evangelio presenta la escena como una epifanía de Jesús. El centro de gravedad de la narración está en la presentación que Jesús hace de sí mismo: “Yo soy”. También en los Sinópticos encontramos la expresión, sin embargo es preciso tener en cuenta que Juan ha hecho de ella el motivo dominante de su evangelio: la auto-revelación de Hijo mediante el recurso a la fórmula “Yo soy”, que evoca el “yo soy el que soy” del Exodo.

La yuxtaposición de esta escena con la anterior es aprovechada por el evangelista para salir al paso de posibles tergiversaciones en la interpretación de la figura de Jesús. No debe verse en él un simple taumaturgo o milagrero popular. Lo que Jesús es sólo puede expresarse recurriendo a la fórmula “Yo soy”.

La mentalidad judía, interpretando el Antiguo Testamento, establece una relación entre el paso del mar Rojo y la pascua. La *haggada* sobre la pascua asociaba el paso del mar y el don del maná. Parece ser que el evangelista Juan intentaba establecer la misma relación. La escena de la marcha sobre las aguas equivaldría al paso del mar. Lo lógico será, después de ella, esperar el maná o el pan de la vida.

Las referencias al Antiguo Testamento y al judaísmo podrían darnos otra razón que tuvo Juan para unir estas dos escenas. En todo caso, se nos narra un suceso sobrenatural, una epifanía de Cristo, acompañada de una intervención milagrosa que le dio a conocer a sus discípulos, librándolos de la muerte.

El pan imperecedero

6, 22-29 (6, 24-35).

El evangelio de Juan es esencialmente teológico. Tenemos la impresión de que los hechos narrados son simplemente “funcio-

nales”, en tanto han sido recogidos en el evangelio en cuanto sirven para destacar una enseñanza. El evangelista se preocuparía muy poco o nada de lo realmente ocurrido.

Esta impresión responde a la realidad, pero sólo de un modo parcial. Porque, además del aspecto apuntado, en múltiples ocasiones, siempre que puede, a veces incluso forzando la narración, introduce acotaciones y glosas, cuya única finalidad obedece a que el lector se tome en serio la narración, que no ha sido inventada, sino que fue arrancada de la realidad.

En esta sección encontramos una de esas notas que persiguen esta finalidad. La gente se había dado cuenta de que allí no había más que una barca y que Jesús no había subido a ella cuando embarcaron los discípulos. ¿Por dónde, entonces, había cruzado el lago?

La reacción de la gente ante la multiplicación de los panes fue verdaderamente decepcionante. Sigue a Jesús, es cierto. Pero lo sigue casi por mera curiosidad: Maestro, ¿cómo has llegado hasta aquí? O, teniendo en cuenta la respuesta de Jesús, por puro egoísmo: una comida gratuita que los sació. De cualquier forma un seguimiento ineficaz de Cristo.

Esta reacción de la muchedumbre, tal como aquí aparece recogida, se armoniza difícilmente con el entusiasmo que había provocado aquel hecho sensacional de la multiplicación de los panes (recuérdese lo dicho a propósito de los vv. 14-15 de este mismo cap.).

Precisamente de lo que se trata es de centrar la reacción de la muchedumbre en la dirección que Jesús quería provocar. Ni la simple curiosidad o el egoísmo interesado por el pan material, ni el sensacionalismo orientado hacia el dominio terreno, coronando a Jesús como rey para que sacudiese el yugo del dominio extranjero. Reacciones igualmente erróneas.

La reacción verdadera debe orientarse hacia la búsqueda del pan imperecedero. El hecho de Jesús había sido un “signo”. No pretendía, en su sentido último, satisfacer el hambre material. Interpretarlo así equivaldría a empobrecerlo sustancialmente. El signo apuntaba hacia algo más importante y que la gente no había comprendido.

Desde el punto de vista teológico, toda la escena se halla orientada hacia la eucaristía. Una pista clara tenemos en el v. 23, donde se habla del pan, singular, no de los panes, y además se utiliza el verbo *eujaristeo* para expresar la acción de gracias.

En todo caso, estamos ante alusiones, todo lo intencionadas que queramos, pero, en definitiva, alusiones. Será necesario hablar con más claridad. Y así se hará en el discurso posterior que explicará sin rodeos y con toda la profundidad posible el sentido del signo realizado.

Jesús habla de un pan imperecedero. Era corriente entre los maestros religiosos ofrecer una doble posibilidad de elección: el pan que alimenta la vida físico-terrena, y el pan que garantiza la posesión de la vida eterna: un pan consistente en la vida obediente, según Dios, que tendría como *consecuencia* un juicio favorable en el último día y como *premio* la vida eterna. Esta es la razón por la que aparece aquí el Hijo del hombre (Dan 7), figura misteriosa que se halla asociada al juicio final. Este Hijo de hombre ha venido al mundo con el sello de la aprobación de Dios.

Para centrar más la discusión en la dirección intentada se introduce el tema de las obras, que es preciso realizar. ¿Cuál es la obra de Dios que debemos hacer? Jesús responde: vuestra obra es la fe, la aceptación de Aquél a quien el Padre ha enviado.

Si el Hijo del hombre ha hecho su aparición con el sello de la autenticidad divina, la obra que Dios pide del hombre es la fe. Resulta sorprendente que la gente pregunte por las "obras" que es necesario realizar y Jesús conteste "las obras son la fe...". La obra que el hombre debe realizar es la sumisión o aceptación, que suena a menos pasivo, de la obra de Dios en Cristo.

No estamos ante la célebre cuestión "fe-obras", tal como la plantea Pablo o Santiago. La cuestión fe-obras se resuelve aquí diciendo: la vida eterna no es cuestión de obras (como si la fe no contase para nada) ni de fe (como si las obras no tuvieran importancia), sino que es cuestión de la obra de la fe.

El maná

6, 30-35 (6, 24-35).

La obra que Dios quiere de vosotros es que creáis en aquél a quien Dios ha enviado. Jesús exige la aceptación de su persona y de sus palabras. Exige la fe. ¿Por qué? ¿Qué razones o signos extraordinarios justifican esta pretensión de Jesús? Es el interrogante de siempre.

La pretensión de Jesús hace aparecer en escena la cuestión del maná. Si Jesús manifiesta la pretensión de ser un profeta, al estilo de Moisés, debe realizar signos semejantes. Así aparece lógicamente el maná. Más aún, existían especulaciones judías que hablaban del maná en forma sapiencial: "Está preparado para la edad futura. Todo el que crea es digno de comerlo". Por otra parte el maná estaba asociado con la fiesta de la pascua. Y existía una creencia según la cual el Mesías vendría por la fiesta de la pascua, y entonces comenzaría a caer el maná del cielo. Todas estas especulaciones y esperanzas judías iluminan notablemente la escena, tal como Juan nos la presenta.

La respuesta de Jesús ante las exigencias de la gente se centra en este punto: vuestras esperanzas han sido ya cumplidas. Yo soy ese pan esperado. Pero, antes de dar esta solución definitiva, era necesario precisar algo muy importante. No fue Moisés quien les dio el pan del cielo, sino su Padre. Moisés les había dado un pan "perecedero". El maná, según la convicción generalizada, había sido efectivamente un pan sobrenatural, pero, en realidad, únicamente podía satisfacer el hambre o la necesidad física.

Si Jesús no hace otra cosa distinta a una multiplicación de los panes, como la gente lo había entendido, su pan sería también sobrenatural, como el maná, pero tampoco iría más allá de Moisés. Sería un pan "perecedero".

Jesús ofrece algo más. Satisfacer todas las apetencias y exigencias existenciales del hombre. Quien lo acepte como el verdadero pan del cielo no tendrá más hambre.

La aceptación de Jesús como el verdadero pan del cielo, que

quita verdaderamente el hambre, es inseparable de la fe e imposible sin ella: venir a él es sinónimo de creer en él. El paralelismo es bien claro.

La gente no había entendido mucho, pero sí lo suficiente como para apetecer un pan que sacie verdaderamente el hambre que aflige al hombre. Señor, danos siempre ese pan. En definitiva, sería el pan que Dios daría al justo después de la muerte.

El pan de vida

6, 35-40 (6, 37-40).

Te alimentó con el maná... para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo cuanto procede de la boca de Yahveh (Deut 8,3). Al mencionar el maná en este texto del Deuteronomio, se pone de relieve una contraposición entre el alimento ordinario, “perecedero”, y el que procede de la boca de Yahveh, “imperecedero”. Muy probablemente en las palabras de Jesús está subyacente esta contraposición.

En el libro de la Sabiduría el maná es interpretado como “pan de ángeles, pan preparado del cielo, que tenía en sí todo sabor y se acomodaba a todos los gustos”; la “producción de los frutos alimenta al hombre menos que la palabra de Dios, que conserva a los que creen en él” (Sab 16, 20.26). Filón de Alejandria alegorizó el maná refiriéndolo a la sabiduría.

Todo esto nos habla de una preparación para el simbolismo utilizado por Jesús. Se utiliza el pan o el maná para describir su propia revelación y el significado de su persona. Como la gente no entendió todo este simbolismo, tenemos ya la razón para pasar al discurso sobre el pan de vida.

Lo fundamental es venir a Jesús. Pero esta venida no se encuentra pura y simplemente al alcance del hombre. El “obrar la obra de Dios”, la fe en el que Dios ha enviado, no depende únicamente de una elección que pueda hacerse entre el hacer dicha obra o no hacerla. Antes de que venga el hombre, debe venir Dios. La acción del hombre será siempre respuesta. Jesús

vino del cielo para cumplir la voluntad del Padre. Todo lo que el Padre le da, vendrá a él. Y aquéllos que vengan a él, recibirán la vida eterna y serán resucitados en el último día.

La auténtica venida a Jesús es la de la fe. La fe es don, es decir, la posibilidad de la fe depende del regalo de Dios. Es gracia. Pero al mismo tiempo es tarea y quehacer humanos; responsabilidad ineludible de decisión (ver 5, 40). La responsabilidad personal se acentúa diciendo, “vosotros me habéis visto y no me creéis” (v. 36). De lo contrario nadie podría ser juzgado. Estamos ante la gran paradoja.

Yo soy el pan de vida. La afirmación de Jesús es de tipo sapiencial. Jesús se comunica como lo hacía la Sabiduría. En el “Yo soy el pan de vida”, se presenta Jesús como el revelador de la verdad, el maestro divino que ha venido para alimentar a los hombres. Jesús es la personificación de la revelación o la revelación personificada. Así trasciende, con mucho, toda la preparación de que hablamos al principio.

Hemos dicho que las afirmaciones de Jesús son de tipo sapiencial, un pan que debe ser “comido” por la fe. ¿No existe otra intención en el evangelista al recoger estas afirmaciones de Jesús? Creemos que existen suficientes puntos de apoyo para pensar que, indirecta pero intencionadamente, tiene muy delante el tema eucarístico.

La misma escena de la multiplicación de los panes da base para ello.

En el verso 23, que es transición del discurso sobre el pan de la vida, habla del pan, en singular, no de los panes, y la acción de gracias es descrita con el verbo *eucharisteo*.

En el discurso Jesús se identifica con el pan de la vida, cosa que no hace con el agua de la vida. Afirma “Yo soy el pan de vida”; no dice, sin embargo, “Yo soy el agua de vida”, aunque pudiera deducirse del texto que ése sea su pensamiento.

La mención del hambre y de *la sed*, en el v. 35, resulta extraña en un discurso sobre el pan, donde no se menciona el agua para nada.

La mención del maná trae una inevitable evocación eucarística (ver también al respecto 1 Cor 10, 1-4).

Habla también Jesús de una resurrección que tendrá lugar el último día. ¿No contradice esta afirmación la presentación que el cuarto evangelio hace de la vida como algo actual, ya a disposición del creyente? En modo alguno; porque la realización de la eucaristía en una vida eterna *aquí y ahora* y la reafirmación de una escatología futurista son compatibles. Las dos son compatibles e intentadas directamente por el evangelista.

Yo soy el pan de vida

6, 41-52 (6, 44-47/6, 44-52/6, 44-46).

Yo soy el pan que ha bajado del cielo. Sencillamente absurdo. El auditorio sabía muy bien quién era Jesús. O, más bien, creían saberlo. Jesús es el hijo de José, cuyos padres conocemos. ¿Cómo se presenta diciendo que ha bajado del cielo?

La murmuración era natural. Y sirve para introducirnos otra vez en el ambiente del Antiguo Testamento: la murmuración del antiguo pueblo de Dios. También volverá a aparecer el tema del maná. El evangelista no pierde ninguna oportunidad para establecer la conexión entre la multiplicación de los panes y el discurso sobre el pan de la vida.

La cuestión del origen de Jesús aparece frecuentemente como motivo de incompreensión. ¿Cómo puede conciliarse la afirmación de que es el Hijo del hombre con su origen humano, o este origen humano con la afirmación de ser el pan que ha bajado del cielo?

Jesús nunca responde a la cuestión de su origen quedándose al nivel puramente humano. La respuesta a la objeción sobre su pretensión absurda, la tenemos en los vv. 44-46: él es el enviado y el revelador del Padre, está en Dios, de allí ha bajado como pan de vida para el hombre.

De todos modos, conciliar el origen humano con el verdadero origen de Jesús sólo puede lograrse mediante el don de la fe, que Dios regala. Nadie puede ir a El si no fuere “traído” por el Padre. La frase suena a determinismo fatalista. Es preciso, para

evitarlo, tener en cuenta el “modo” como Dios “trae” al hombre. No lo trae por la fuerza, sino por la invitación a la decisión ante su manifestación en la Escritura. Jesús se halla testimoniado en la Escritura. Es decir, que se halla abierto para todos el camino para ser traídos por el Padre a Jesús. En este sentido llegaron a Jesús todos los que leen rectamente la Escritura, los que escuchan al Padre, los que son adoctrinados por Dios (es el texto del profeta Isaías, 54, 13).

Los judíos, sin embargo, murmuraban. El tema de la murmuración, ya lo hemos apuntado, evoca la murmuración del antiguo pueblo de Dios. El tema es introducido porque la murmuración es el índice más claro de no querer creer. Sólo cuando existe una verdadera apertura al movimiento de Dios, cuando se cesa de murmurar, puede tener lugar la “tracción” que Dios hace del hombre hacia Jesús.

El evangelista, al recoger así estas palabras de Jesús, que cita a Isaías, pretende afirmar que estamos en ese tiempo que el profeta había anunciado. La enseñanza —serán enseñados por Dios— tiene un doble aspecto: uno externo, que se halla personificado en Jesús, que está en medio de ellos, y otro interno, Dios actuando en el corazón.

La recepción de la vida ya no se vincula ahora (vv. 48ss) a venir a Jesús y creer en él. Es necesario comer el pan. Esto es así porque solamente él realiza plenamente la idea, y la realidad implicada en ella, del pan de Dios, que ha bajado del cielo. El evita la muerte, cosa que no pudo hacer el maná. El y solamente él —no el maná de Moisés— es el pan vivo que ha bajado del cielo, y tiene la virtualidad de comunicar la vida eterna.

Por primera vez aparece en esta sección el verbo “comer”. Va a introducirse algo nuevo. Esto ocurrirá plenamente en la sección siguiente. Aquí, no obstante, nos hallamos en el plano sapiencial, aunque las alusiones a la eucaristía estén presentes. Pero, en realidad, el comer el pan puede entenderse de la comida espiritual por parte de aquél que se llega a Jesús y cree en él. Mediante esta “comida espiritual” puede asimilarse la plenitud de vida de Jesús, que garantiza y anticipa ya la posesión de la vida eterna.

Esta pequeña sección termina incluyendo el tema eucarístico propiamente dicho. Pero como este tema constituye el objeto de la sección siguiente, remitimos a ella.

El pan eucarístico

6, 53-60 (6, 54-59/6, 51-59).

Siempre se ha dicho que el cuarto evangelio no narra la institución de la eucaristía. Así es, al menos en apariencia. Al describir la última cena no se menciona la eucaristía para nada. Es un hecho verdaderamente sorprendente. Dar la solución diciendo que Juan no la narra porque ya lo han hecho los Sinópticos, no es convincente en absoluto. Esto mismo debería haber ocurrido con otros relatos menos importantes y que son comunes a ambos, a los Sinópticos y a Juan. Por otra parte, hoy nos inclinamos a ver en Juan una tradición evangélica totalmente distinta de los Sinópticos.

¿La explicación? Creemos que la razón de esta ausencia está en que Juan “traspasa” la narración de la última cena, por lo que a la eucaristía se refiere, a este momento. Los vv. 51-59 no fueron pronunciados en Cafarnaum sino en el Cenáculo. Y esto a pesar de que en el v. 59 se diga que Jesús enseñó todo aquello en la sinagoga de Cafarnaum. Probablemente esta conclusión no está en su sitio original; estaría en un lugar después del v.50.

Las razones que nos mueven a pensar así son: la ya apuntada de la ausencia de la narración de la institución de la eucaristía en el capítulo 13; el parecido extraordinario del v.51 a una fórmula “institucional”; las afirmaciones son estrictamente eucarísticas y se entienden perfectamente desde la última cena, pero en modo alguno desde la sinagoga de Cafarnaum.

Lo que ocurrió fue sencillamente que, por el parecido extraordinario con el discurso inmediatamente anterior sobre el pan de la vida, el evangelista trasladó aquí la narración de lo ocurrido en la última cena. Hoy tenemos la impresión, según nos es pre-

sentado el relato, de haber sido pronunciado todo él en la sinagoga de Cafarnaum.

En esta pequeña sección el tema eucarístico acapara todo el interés del evangelista. Se nos dice que la vida eterna es el efecto no de “creer” en Jesús, sino de “comer” su carne. El protagonista no es el Padre, el que da el verdadero pan del cielo, sino Jesús, que da su carne y su sangre. El vocabulario es completamente distinto al que es utilizado en el discurso sobre el pan de la vida: “comida”, “alimento”, “bebida”, “carne”, “sangre”.

La expresión “comer la carne y beber la sangre” tienen siempre un sentido peyorativo de venganza. Si en nuestro texto tiene un sentido positivo, como ocurre en realidad, sólo puede explicarse desde el contexto eucarístico.

Tal vez el argumento más importante lo tengamos en las palabras del v. 51: “el pan que yo daré es mi carne...” Probablemente hace referencia, siempre conservando el estilo propio y tan característico del cuarto evangelio, a la institución de la eucaristía. En lugar de “cuerpo”, la palabra “carne” nos acerca más a la realidad de las palabras utilizadas por Jesús en la institución de la eucaristía.

Veamos los pensamientos dominantes. La persona de Jesús, recibida por la fe, es el medio por el cual es dada y sostenida la vida eterna. El pensamiento es propio del discurso sobre el pan de la vida (lo inmediatamente anterior). Ahora afirma Jesús que es su misma carne la que es el pan de vida. Nótese un doble cambio: En cuanto a la persona: ya no es el Padre, sino el “yo” de Jesús el protagonista. En cuanto al tiempo: en lugar del presente, tenemos el futuro. El v. 51 alude a la encarnación, pero también a la muerte, asociada siempre a la eucaristía.

Mi carne dada, entregada por la vida del mundo. El significado, no recogido en las traducciones, hay que verlo en relación con 1 Cor 11, 24. Se hace referencia a la muerte de Jesús. Por tanto, el significado eucarístico es inseparable del “sacrificial”. Hay que valorar el texto en la línea de 3, 15-16.

El crudo realismo de las expresiones —comer la carne y beber la sangre— obedece a una doble intención del evangelista. Una intención anti-doceta: se afirma la plena y verdadera realidad de

la humanidad de Cristo (este aspecto puede ampliarse leyendo la primera carta de Juan). Pero, además de oponerse a la “espiritualización” de la humanidad de Cristo, aquí tenemos una oposición, más radical si cabe, a la “espiritualización” de la realidad de la “carne y sangre eucarísticas”.

La eucaristía, significa, por otra parte, continuación, a través del tiempo, de la encarnación. Es significativo que el evangelista haya reservado la palabra “carne” para describir la encarnación y presentar la eucaristía.

La insistencia en la realidad de la carne y de la sangre no pueden llegar hasta el extremo de atribuir a la eucaristía un poder mágico. Estos versos dicen relación a los anteriores, donde se pone de relieve la necesidad de la fe en Jesús. Y la yuxtaposición de los dos discursos enseña que el don de la vida viene a través de la recepción creyente del sacramento. La eucaristía no es nada sin la fe.

También debe notarse la presencia, v. 54, de las dos formas de escatología. La referencia a la escatología final, en oposición a la actual, se halla implicada en la misma mención del hijo del hombre, que es una figura escatológica, que aparecería en el día del juicio de Dios. Los autores del Nuevo Testamento asocian la eucaristía con la escatología final (1 Cor 11, 26; Mc 14, 25; Lc 22, 18).

La comparación entre los vv. 54 y 56 demuestra que tener la vida eterna significa estar en unión con Jesús. Es preciso establecerla también con el v. 27. Y esta comunión es participación de la que existe entre el Padre y el Hijo. Esta comunión o participación puede ser una explicación o interpretación del aspecto de la alianza, que destacan los demás evangelistas al hablar de la eucaristía y que omite Juan.

Escándalo ante las exigencias de la fe

6, 61-70 (6, 35.63-71).

El discurso de Jesús sobre el pan de vida y más aún las palabras eucarísticas decepcionaron y escandalizaron. Lo habían

tomado al pie de la letra. De nuevo nos encontramos ante el fenómeno de la incompreensión, que tan frecuentemente aparece en el cuarto evangelio. Que Jesús sea pan que deba ser comido es, al menos, chocante. En aquella ocasión llegó hasta el escándalo.

Esta sección narra la última actividad de Jesús en Galilea. Lo mismo que su ministerio en Judea termina con el fracaso, salvado únicamente por la confesión de Pedro, representante de los Doce. Sin embargo, el éxito y el fracaso en la actividad de Jesús son relativos, ya que todo lo que ocurre sucede conforme al plan de Dios. ¿Vale como medida de todo éxito o fracaso?

La frase del v. 62 es incompleta: “¿qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí donde estaba antes?” Aumentaría el escándalo. Esta parece ser la conclusión inevitable que se deduce de las palabras de Jesús: de un escándalo menor se iría a otro mayor.

Juan escribe con ambigüedad intencionada. Habla del Hijo del hombre, que volverá a subir donde estaba antes. Dicho en otras palabras: Jesús no es un hombre cualquiera. Es el Hijo del hombre. Y, en cuanto Hijo del hombre, es el pan de vida y su carne y sangre comunican la vida. Si entrega su carne para ser comida y su sangre para ser bebida, lo hace en cuanto que es el Hijo del hombre. Quien, a la luz de la fe, de la “tracción” de Dios, comprenda esto, no se escandalizará, sino que aceptará plenamente la palabra de Jesús. No se trata, por tanto, de un aumento en el escándalo sino de dar la razón del mismo: El escándalo se produce sencillamente porque no se reconoce quién es Jesús. Los que lo reconocen, como el Hijo del hombre, saben que puede hacer lo que dice y aceptan su palabra.

El discurso sobre el pan de vida y el pan de la eucaristía es situado en su perspectiva adecuada hablando de la “ascensión” y del Espíritu Santo. La carne en cuanto carne pertenece al ámbito del pan “percedero”. El Espíritu es el que da vida. Ahora bien, Jesús, en cuanto Hijo del hombre, pertenece a esa esfera de arriba, del Espíritu. Sólo en cuanto penetrado por el Espíritu, puede entregar la carne y la sangre, animadas del mismo Espíritu, como principio de vida eterna.

La defección y el escándalo provocan un reto que lanza Jesús a los Doce: “¿También vosotros queréis irnos?” Pedro, en nombre de los Doce, reafirma su adhesión a Jesús por ser el Santo de Dios. El significado del título utilizado por Pedro es, en realidad, sinónimo de Mesías. Es el mismo título que le es dado a Jesús por un demonio al ser expulsado del cuerpo de un poseso (Mc 1,24). En todo caso es una confesión clara de la fe.

Esta misma confesión de fe nos es narrada en los Sinópticos. Con variantes importantes, entre las que destaca el lugar donde ocurrió: según los Sinópticos en Cesarea de Filipo; Juan la sitúa en Cafarnaum. Y él es el responsable del cambio. Tengamos en cuenta que este capítulo 6 asocia escenas cronológicamente diversas.

Tal y como hoy tenemos todas estas escenas, originariamente de procedencia diversa, en la unidad que forma el cap. 6 el evangelista ha querido precisar, al final del relato, algunos datos importantes relativos a la eucaristía. Acentúa fundamentalmente dos precisiones: una relativa a la ascensión del Hijo del hombre y otra relativa al Espíritu. Sólo después de la ascensión del Hijo del hombre será posible recibir el pan vivo de la eucaristía. La mención del Espíritu alude, sobre todo, a la fe como medio absolutamente necesario para ver la eucaristía como la carne y la sangre del Hijo del hombre. O, dicho de otro modo, que sólo puede recibirse fructuosamente la eucaristía cuando se está en posesión del Espíritu. Se trataría, por tanto, de rechazar una aproximación excesivamente mecánica o mágica a la eucaristía. Tal vez esté en la mente del evangelista afirmar que no es el cuerpo terreno o muerto de Jesús, sino el cuerpo resucitado, lleno, penetrado por el Espíritu de vida, el que aprovecha en la eucaristía.

Fiesta de los Tabernáculos

7, 1-2.10.25-30.

Los judíos buscaban a Jesús para matarlo. En Galilea había fracasado; sus discípulos lo habían abandonado a raíz de su dis-

curso sobre el pan de vida (ver el comentario a 6, 61-70). Y en el pórtico de su traslado definitivo a Judea, de donde ya no saldrá más, leemos las palabras con que hemos abierto este comentario.

En el cuarto evangelio la amenaza de muerte sobre Jesús es constante. ¿Por qué no se realizó este deseo de sus enemigos en las distintas ocasiones en que lo intentaron? Jesús resulta ser una realidad excesivamente complicada como para poder prescindir de ella o eliminarla radicalmente cuando a uno le venga en gana. Pasó entonces y sigue pasando ahora. La gente que lo escuchaba se sintió atraída por él y, al mismo tiempo, escandalizada. Así pasó entonces. Así siguió pasando después. Incluso la policía del templo se sintió impotente para detenerlo, a pesar de las órdenes estrictas recibidas de sus respectivas autoridades. Nadie habló nunca como habla este hombre. La exasperación y el respeto constituyen como el armazón de las controversias sobre Jesús.

Jesús subió a la fiesta de los Tabernáculos. La fiesta judía de mayor concurrencia, que celebraba el final de la cosecha y preparaba la próxima sementera. Las solemnidades en el templo se prolongaban durante ocho días. Jesús subió de incógnito, dice expresamente el v. 10. Pero, como acabamos de decir, Jesús no puede pasar de incógnito. La controversia que recoge esta sección se centra en el Mesías y sus orígenes. La creencia popular tendía a envolver al Mesías totalmente en el misterio. Sería una persona de origen desconocido, que aparecería desde un lugar secreto del mundo en el momento oportuno para llevar a cabo su gran obra. Ahora bien, el conocimiento de la patria y orígenes de Jesús contradecía esta creencia generalizada acerca del Mesías. Ante este conocimiento, los aspectos y pretensiones mesiánicos de Jesús se venían abajo. Este era el comentario por aquellos días en Jerusalén.

Jesús se ve obligado a intervenir. La réplica de Jesús es una de las grandes características del cuarto evangelio. Y en su réplica viene a decir que el conocimiento de su patria y origen, de donde procede, es completamente secundario. No entra en el núcleo de la verdadera cuestión. Porque, en realidad, Jesús nunca se había

presentado como un hombre famoso procedente de una gran ciudad. Jesús se presenta como el enviado de Dios, el representante de quien lo envía. Esta es la verdadera cuestión. En este sentido su origen es oculto, nadie lo conoce. Y no lo conocen porque no conocen a Dios.

Estas últimas palabras eran verdaderamente provocativas. Los judíos presumían no sólo de conocer a Dios, sino incluso de poseerlo en exclusiva: la Ley, el templo, su misma vida e historia. Y ahora dice Jesús que no conocen a Dios. Y apoya su afirmación en que el conocimiento de Dios se demuestra como verdadero en el re-conocimiento de Jesús. El re-conocimiento de Jesús lleva necesariamente al conocimiento de Dios. Por eso, la discusión o controversia significa, al mismo tiempo, un reto para los judíos y, en ellos, para todo hombre.

La doctrina de Jesús

7,14-18.

La enseñanza de Jesús en el templo, el corazón mismo del judaísmo, provocó la admiración de los judíos. La admiración, entre nosotros, surge normalmente ante algo que juzgamos extraordinario y provoca un sentimiento de aceptación, de respeto y hasta de gozo. Pero también puede ser efecto de una sorpresa que nos desconcierta e indigna cuando alguien manifiesta unas pretensiones absolutamente injustificadas. En nuestro pasaje se trata de esta segunda clase de admiración. Se deduce claramente de la respuesta de Jesús, que necesita justificar lo inadmisibles, para los judíos, de sus pretensiones. Por otra parte, la admiración se produjo entre los judíos, que, como es sabido, son los enemigos declarados de Jesús, los que le negaron la fe, en el cuarto evangelio.

La admiración en nuestro caso significa una actitud de desconfianza, incomprensión y hostilidad. ¿Quién le ha constituido en maestro de Israel? ¿Con qué autoridad enseñaba en el tem-

plo? La cuestión planteada ponía en tela de juicio o simplemente negaba la autoridad de Jesús como maestro de la Ley. No olvidemos que toda autoridad para enseñar le venía al alumno del maestro en cuya escuela había aprendido. Era la convicción generalizada de la época. Ahora bien, Jesús no había frecuentado ninguna "Facultad" oficial que le capacitase en la técnica de interpretar la Escritura. Ante los dirigentes judíos Jesús pasaba por ser un indocto. Sin ningún derecho, por tanto, a enseñar.

La respuesta de Jesús tiene una densidad extraordinaria, como es habitual en el cuarto evangelio. El Revelador, el Dios manifestado en forma humana, Jesús, no tenía necesidad de un diploma expedido por una Facultad rabínica, no tenía necesidad del reconocimiento académico por parte de una escuela farisaica, no tenía necesidad de un estudio de la tradición judía que había ido creciendo en torno a la interpretación de la Ley. ¿Por qué? Sencillamente porque su doctrina se remonta a Aquel que le ha enviado. Su doctrina, su palabra o El mismo como Palabra, es la revelación última y definitiva. Y el responsable directo de aquella doctrina no era Jesús sino Dios mismo, el Padre que le envió precisamente para comunicarla a los hombres. Dicho en otros términos: la autoridad de Jesús no se apoya en el reconocimiento externo de un tribunal calificador que se inclina o reconoce su competencia. La autoridad de Jesús descansa en la doctrina misma, pero poniendo de relieve que es la misma palabra o enseñanza o comunicación del Padre. El es sencillamente el Revelador.

La pretensión de Jesús era inaceptable desde las categorías judías. Desde todas las categorías. Desde todas, menos una, la categoría de la fe. La pretensión de Jesús únicamente es aceptable desde la fe que cumple la voluntad de Dios. Y cuando se cita aquí la voluntad de Dios no se hace referencia única ni primariamente al plano ético sino al nivel de la fe. Lo mismo que en Jn 6,39 la obra de Dios, la que él pide al hombre, es la obra de la fe, la aceptación de Jesús como enviado de Dios. Se pide, en definitiva, la obediencia de la fe. Sólo desde estos presupuestos es lógica la afirmación del verso 18: quien habla sin haber sido enviado, encargado y sin estar respaldado por Dios, busca su propia

gloria. Pero quien busca el honor del que le ha enviado éste puede tener la pretensión legítima de ser veraz. Pero, por otra parte, sólo la fe descubre que Jesús no hablaba por y para sí mismo y que no buscaba su gloria, sólo la fe descubre que él es el Revelador del Padre.

Ríos de agua viva

7, 37-39.

Una invitación y una promesa. Invitación a venir a Jesús y beber de él. Promesa del Espíritu para quienes lo hagan.

Jesús se halla en la fiesta de los Tabernáculos. Uno de sus ritos más importantes consistía en una procesión nocturna, con hachas encendidas, para recoger el agua que sería libada posteriormente en el templo para impetrar la lluvia del otoño. La búsqueda y el rito del agua provocan las palabras de Jesús: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba... La frase pertenece al grupo de sentencias en las que Jesús se presenta como verdadera comida y bebida. Como aquello sin lo cual el hombre no puede vivir.

En el momento más solemne de la fiesta, cuando la tensión aumenta y la expectación se acentúa, Jesús responde a lo que el hombre busca. El texto del evangelio admite una doble posibilidad de lectura: a) Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva brotarán de su seno; b) Si alguno tiene sed, venga a mí; el que cree en mí, que beba, como dice la Escritura...

Si se acepta la primera lectura, las aguas brotarán del seno del creyente; aceptando la segunda posibilidad, las aguas pueden brotar bien del seno del creyente bien del de Cristo.

El problema planteado por este texto ambiguo no puede resolverse recurriendo a la Escritura que cita. Normalmente lo citado aclara el sentido de la cita. Pero aquí no ocurre así, porque no sabemos a qué texto del Antiguo Testamento hace referencia.

Puede ser el profeta Zacarías (Zac 14, 8, en aquel día —cuan-

do comience la nueva era— manará agua viva de Jerusalén); profecía que fue muy elaborada por Ezequiel, Ez 47, 1-12, la fuente abundantísima que brota del templo y riega todo el desierto hasta convertirlo en jardín. ¿Podría hacerse referencia al agua de la roca que brotó al ser golpeada por Moisés? (Ex 17, 6).

No hay ninguna frase en la Escritura que corresponda exactamente a la citada por Jesús en este pasaje. Probablemente es una cita compuesta o una fusión de citas, contando con la posibilidad de combinar el agua que brotó de la Roca, al ser golpeada por Moisés, con la profecía sobre la abundancia de agua que saldrá del templo. Tengamos en cuenta que Pablo interpreta la Roca refiriéndola a Cristo (1 Cor 10, 4).

Teniendo en cuenta todas estas cosas, parece que deba aceptarse la primera posibilidad de lectura. Es cierto que el agua brotaría del interior del creyente, pero ello ocurriría como consecuencia de haber bebido dicha agua. Por consiguiente, el origen de esa abundancia de agua que brotaría del interior, en última instancia, habría que referirlo a Cristo, que sería su origen.

En esta visión nos confirma el comentario del evangelista. Dijo esto del Espíritu Santo, que recibirían los creyentes, pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado. El agua que debe ser bebida es símbolo del Espíritu y el Espíritu no fue dado a los creyentes hasta que surgió la Iglesia, después de la resurrección. Naturalmente que esta clave para la interpretación no la tenían los oyentes de Jesús. A la luz de la resurrección y de la vida de la Iglesia descubrió Juan la clave de interpretación.

Discusión en torno a Jesús

7, 40-53.

El pasaje está cargado de una tremenda ironía. División de opiniones en la voz del pueblo; unidad de criterio en los dirigentes, ligeramente empañada por una voz un tanto discordante,

aunque tímida, la de Nicodemo; debilidad exasperante de los agentes de la autoridad, que no ejecutan las órdenes recibidas, porque iban contra su conciencia; falso planteamiento de la cuestión. Veamos.

Verdaderamente éste es *el profeta*. Así opinaban algunos. Y con razón. Jesús acaba de asegurar la abundancia de agua para aquéllos que se llegasen a él y creyesen (ver el comentario a 7, 37-39). Había sido Moisés quien había hecho brotar para el pueblo, golpeando la roca, agua abundante en el desierto. Para los tiempos de la última intervención de Dios en la historia, se había anunciado la aparición de un profeta semejante a Moisés y que haría cosas semejantes a él (Deut 18, 15). Era lógico que, ante la afirmación de Jesús, la gente pensase que era el profeta.

Otros pensaban que la presentación de Jesús significaba su declaración de ser *el Mesías*. También era lógico su punto de vista. Porque el Mesías debía ser el iniciador de la nueva era. Una nueva era en que se cumpliría la profecía de Ezequiel (ver de nuevo el comentario a 7, 37-39), según la cual en el templo mismo de Jerusalén brotaría una fuente tan copiosa, que sus aguas se desbordarían hasta llegar al desierto convirtiéndolo en un oasis.

Otro grupo se oponía decididamente a estas deducciones. Partían de otras premisas. El Mesías no podía tener su origen en Galilea, de donde procedía Jesús. Estamos ante otro dato irónico. Rechazan a Jesús porque es de Galilea, no de Belén, de donde era David y de donde debía surgir el Mesías. Y resulta que Jesús no nació en Galilea, sino en Belén, la ciudad de David.

El origen humano de Jesús era conocido solamente por los lectores del evangelio. Pero ¿lo era para el público que Jesús tenía delante? Evidentemente que no. En todo caso, aunque lo hubiesen sabido, hubiesen rechazado igualmente a Jesús. Nos encontramos, una vez más, ante el rito que el ministerio de Jesús implica.

En la línea de este grupo popular se manifiestan también las autoridades dirigentes del pueblo. En este caso son mencionados los sacerdotes y fariseos. Los hombres de la ley. Todo raciocinio que no encaje en las categorías legales es condenable. El rechazo

de Jesús, otra ironía de la escena, se justifica entre ellos desde el estudio de la Escritura. Desde el “dogma” rechazan a aquél que debe ser el punto de partida de toda reflexión dogmática: Jesús de Nazaret. No podía aducirse ni un sólo pasaje de la Escritura según la cual Galilea fuese la cuna de algún personaje importante en la historia de la salvación.

Por otra parte, la reacción de los agentes de la autoridad, alguaciles los llama el texto, que se sienten incapaces de detener a un hombre que hablaba como nadie lo había hecho jamás. Desobediencia con visos de lección para sus superiores. Algo intolerable. ¿Desde cuándo el inferior tenía derecho a pensar? Mucho menos a disentir del superior que lo mandaba.

Aquella desobediencia estaba provocada por el desconocimiento de la Ley. No podía ser de otra manera y así lo entendieron los fariseos. Ellos habían implantado la tiranía de la Ley. Ellos estaban bien convencidos que sólo los miembros de su secta cumplían la ley con seriedad y objetividad. La demás gente eran unos malditos. Y, por supuesto, entre ellos estaban incluidos los alguaciles, que habían tenido la osadía de pensar por su cuenta. En este grupo surgió su único defensor, Nicodemo. Pero su defensa resulta tan pobre como la que nace de la ley, no de un convencimiento serio de la inocencia del acusado. Efectivamente, ateniéndose a la Ley, no se podía juzgar a un hombre sin oírlo. Pero el mismo Nicodemo juzga a Jesús con una medida humana. Por eso, ante la argumentación “legal” de sus compañeros, se calla. Es imposible tomar en serio a un hombre que proceda de Galilea.

La mujer adúltera

8, 1-11.

Este pasaje no perteneció originariamente al evangelio de Juan. Difiere profundamente del estilo, de las preocupaciones, de la mentalidad y de la forma que el cuarto evangelio tiene de presentar los signos. A esto debe añadirse su ausencia de los más anti-

guos y mejores manuscritos griegos, en las más antiguas versiones y en los primeros Padres de la Iglesia. Los manuscritos que contienen el relato difieren en cuanto al lugar de su colocación. Algunos lo sitúan en el evangelio de Lucas, inmediatamente antes de la narración de la pasión. La escena encajaría perfectamente en cualquiera de los evangelios sinópticos, particularmente en el de Lucas, el escritor de la misericordia de Cristo.

La cuestión de la mujer sorprendida en adulterio ponía a Jesús en un verdadero aprieto. En caso de adulterio, el marido ponía la demanda de divorcio, que era concedido automáticamente. El marido quedaba sin ninguna obligación frente a la mujer infiel y ésta caía, además, en la desgracia de su propia familia. Cuando no existía evidencia, debían iniciarse las pruebas, a tenor de la Ley (Núm 5).

El caso presentado a Jesús era claro, ya que se nos dice que había sido sorprendida en el acto del adulterio. El divorcio, por supuesto, era automático. Pero, ¿el castigo? La ley de Moisés consideraba el adulterio como contrario a la ley de Dios y como fuente de graves perjuicios para la sociedad como tal. Por eso la Ley establecía la pena de muerte (Deut 22, 22). Según la Mishnah, la mujer sería lapidada. No todos compartían esta actitud tan rígida, pero, por supuesto, la hacían suya los provocadores de esta historia: los doctores de la Ley y los fariseos. Y aprovecharon esta ocasión para que la ley se aplicase en todo su rigor.

Evidentemente, en este caso, el celo por el cumplimiento meticoloso de la Ley era una máscara. La intención oculta e inconfesable era comprometer a Jesús. La máscara era perfecta. Era lógico invitar a un joven rabino, que tenía ideas propias, incluso sobre la Ley, a pronunciarse en un caso tan complejo. Los casos fáciles los resuelve cualquiera.

Los doctores de la Ley y los fariseos tenían todas las de ganar. Jesús podía pronunciarse por la aplicación de la Ley. En este caso, como se ha dicho muchas veces, su fama de hombre compasivo y misericordioso se vendría abajo. Pero había algo más serio y comprometedor. Bajo la administración del Imperio romano, los judíos habían perdido el derecho de la aplicación de la pena de muerte (ver Jn 18, 31). Un pronunciamiento a favor

de la Ley, hubiese comprometido seriamente a Jesús con las autoridades romanas por interferirse en la administración de aquella provincia del Imperio.

En el caso contrario, que Jesús se pronunciase contra la Ley, su situación —considerada desde su misión— era aún más embarazosa. ¿Con qué derecho exponía la Ley un hombre que se pronunciaba en contra de sus disposiciones? ¿Con qué autoridad se presentaba al pueblo como Maestro? ¿Con cuánto menos derecho podía manifestar cualquier tipo de pretensión mesiánica!

Jesús se inclinó hacia el suelo y comenzó a escribir en la tierra. Se ha especulado mucho sobre lo que Jesús escribió. ¿Alguna frase de la Ley discutida? Es una cuestión “bizantina”. Su actitud es la de quien no quiere condenar. No hay agresividad ni fanatismo. Su gesto traduce el deseo de dar una respuesta pausada y pensada. Aparte del nerviosismo que el suspense provocaría en los acusadores.

El que sea inocente, que tire la primera piedra. Para rectificar la culpabilidad castigada con la pena capital era necesario el testimonio de dos testigos. El proceso judicial judío se apoyaba esencialmente en la probidad de los testigos. Los jueces no se fijaban tanto en las pruebas independientes cuanto en la probidad de quienes las aducían. Si los testigos eran fidedignos, bastaba. Se pronunciaba la sentencia y el testigo tenía el derecho y el deber de tirar la primera piedra.

Teniendo en cuenta la gran responsabilidad de los testigos, se requería una serie de condiciones antes de que su palabra fuese aceptada. Si su probidad se ponía en tela de juicio, debía abrirse una investigación que demostrase que, en modo alguno, estaban implicados en el caso que se discutía, ni en ningún otro asunto ilegal. Si se descubría que el testigo era falso, recarían sobre él penas severísimas. De ahí que la respuesta de Jesús no deba ser calificada solamente de aguda, en orden de salir del aprieto en que lo habían metido, sino que fue un verdadero ataque contra los que lo atacaban. De hecho, nadie se atrevió a tirar una piedra. ¿Quién puede presumir de estar libre de toda culpa?

Una vez desaparecidos jueces y acusadores, queda Jesús solo con la mujer. El se convierte entonces en juez. Da por supuesta

la culpa de aquella mujer, pero, con la correspondiente amonestación, la absuelve y le dice que no vuelva a pecar. Una ilustración práctica de la vida y misión de Jesús, que no vino a juzgar sino a salvar al mundo.

Yo soy la luz

8, 12-20.

Yo soy la luz del mundo. Esta nueva unidad literaria es continuación de las controversias suscitadas con motivo de la fiesta de los Tabernáculos. La narración había sido interrumpida por la pericope de la mujer adúltera (ver el comentario a 8, 1-11).

Jesús está presentándose con palabras poéticas y existenciales. Palabras que descubren lo que es Jesús y lo que quiere ser para el hombre. En el Antiguo Testamento, y en muchas religiones, la luz es utilizada en el lenguaje metafórico para describir las fuerzas del bien, mientras que las tinieblas sirven para describir el mal. En algunas religiones el binomio luz-tinieblas es utilizado para describir un dualismo absoluto. Esto no puede ocurrir en el lenguaje bíblico.

Según la Biblia, Dios es el creador de todo; por tanto, las tinieblas como la luz tienen en él su origen. No puede hablarse de un dualismo absoluto. Cuando se habla de la luz y la palabra se aplica a Dios, no pretende describirse la naturaleza de Dios, sino su actividad a favor del hombre. Por eso la luz se aplica a la Ley que Dios ha dado al hombre (Sal 119, 105; Prov 6, 23). También es utilizada para describir la novedad radical de los tiempos mesiánicos, la aparición del Mesías (Mt 4, 16; 5, 14; Mc 4, 21; Lc 2, 32).

Uno de los ritos principales de la fiesta de los Tabernáculos consistía en encender una gran lámpara en el templo y la procesión nocturna con hachas encendidas. Es el contexto adecuado para la declaración de Jesús: Yo soy la luz. La luz ilumina, por eso el que sigue a Jesús no anda en la oscuridad. La obra redentora de Cristo ilumina esencialmente la vida humana.

La réplica no tardó en producirse. Y se apoyaba en el argumento clásico del testimonio esgrimido a favor de uno mismo. Testimonio nulo por interesado.

Para comprender el proceso que ahora se le hace a Jesús es preciso recordar que el proceso, entre los judíos, era más simple que entre nosotros. No había una distinción tan acentuada entre jueces, abogados, testigos... Entre ellos bastaba la acusación hecha en debida forma por los testigos y venía, como consecuencia lógica e inevitable, la sentencia, que se pronunciaba automáticamente.

Los judíos quieren juzgar a Jesús por su pretensión de ser la luz del mundo. Caso perdido en antemano, para Jesús, ya que su pretensión se apoyaba en su propio testimonio, no aducía el otro testigo que era requerido por la Ley.

De nuevo los judíos han planteado erróneamente la cuestión. Piden una evidencia externa cuando de lo que se trata es de aceptar una palabra. Como cuando alguien que ha perdido su título de propiedad y lo reclama basando su petición en su propia palabra. ¿Cómo se le va a obligar a que aduzca su testimonio o título de propiedad? O se acepta su palabra o no se acepta, pero no puede exigirse que enseñe el documento perdido. Es una comparación y, como tal, "deficiente". Pero en el caso de Jesús es claro. Jesús sabe que viene de Dios y a Dios va: su testimonio implica también el de Aquél que lo ha enviado. Es cuestión de aceptación o rechazo.

Los judíos lo rechazan porque juzgan según la carne, según las apariencias externas. Pero podían cambiarse los papeles. Jesús podía juzgarlos a ellos por su incredulidad. Y su juicio sería válido porque es el del Padre y el suyo propio.

¿Dónde está tu Padre? De nuevo los judíos piden evidencia externa. Estamos ante un racionalismo "religioso", el que pide que todo sea probado con argumentos de lógica humana. Racionalismo tan peligroso como otra cualquier especie de racionalismo. El evangelio es una buena prueba de ello.

¿Dónde está tu Padre? Jesús hablaba de su Padre, de Dios. Lo invocaba, por tanto, como testigo. Esto equivalía a un juramento solemne, en el que se comprometía a Dios mismo, para

que saliese garante de su afirmación. Por tanto, el otro testigo que Jesús aducía tenía la fuerza de un juramento solemne.

La afirmación de Jesús puso a sus enemigos en una situación difícil. Era pecaminoso no aceptar una afirmación que llevaba el refrendo de un juramento solemne. Pero los judíos no creían que Dios fuese el Padre de Jesús; por eso quedaron indiferentes ante las consecuencias que el rechazar el testimonio de Jesús implicaba.

La partida de Jesús

8, 21-30.

De nuevo nos encontramos con el tema de la incomprensión. Un nuevo debate en el que cada una de las partes opuestas se coloca en terreno distinto. Una visión puramente humana de Jesús hace que su lenguaje resulte incomprensible y escandaloso.

Jesús habla de su partida. Es ya la segunda vez que lo hace. En la primera ocasión, los judíos entendieron que se marcaba “al extranjero”, fuera de Palestina (7, 35). Ahora piensan que va a suicidarse. En ambos casos se trata de una total incomprensión. Incomprensión inevitable mientras se desconoce el verdadero origen y destino de Jesús.

Origen y destino de Jesús. Realidad misteriosa difícil de descubrir. De nuevo el evangelista recurre a categorías espaciales para hacerlo: “de arriba-de abajo”. Categoría espacial que no responde a la forma judía de pensamiento. Ellos expresaban estas realidades en categorías temporales: el mundo o la era presente y el mundo o la era futura. Lo que ellos esperaban para el futuro —expresado en el cuarto evangelio por la categoría espacial “de arriba”— ya ha tenido lugar, es una realidad presente, aunque ellos no lo crean, porque no tienen experiencia de ello. Y no tienen esa experiencia porque no pertenecen al mundo de arriba, al de Dios, sino al de abajo, al de los hombres. Su actitud de incredulidad es la que los excluye de este mundo de arriba.

Siguen perteneciendo, por su racionalismo religioso, al mundo de abajo, donde la muerte sigue teniendo jurisdicción plena.

¿Tú quién eres? Es la eterna pregunta cuando alguien se encuentra con Jesús. ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Las respuestas dadas por el hombre han sido múltiples y lógicas, al menos hasta cierto punto. Pero la pregunta, tal como aquí se halla formulada, carece por completo de sentido. Sencillamente porque Jesús se les ha presentado ya: es de arriba, viene de Dios, es la luz, el pan de la vida... La auténtica presentación de Jesús sólo puede hacerse en estos o semejantes términos. Quien se niega a aceptar esta presentación que Jesús hace de sí mismo, como lo hacían los judíos, se cierra por completo a la inteligencia del misterio implicado en la persona de Jesús. Por eso contesta Jesús: “es precisamente lo que os estoy diciendo...”

El pecado de los judíos consistió en no creer. Moriréis en vuestro pecado, porque no creéis que “Yo soy”. Frase enigmática y extraordinariamente frecuente en el cuarto evangelio. ¿Qué significa y de dónde procede?

a) En muchos pasajes de la literatura antigua es utilizada por los dioses, por ejemplo la diosa Isis, para describir sus virtudes y atributos: “Yo soy la bondad...”

b) La frase aparece en el Antiguo Testamento para presentar la majestad y personalidad de Dios único (Ex 3, 14; Is 51, 12) y aparece también en conexión con la Sabiduría.

c) Esta fórmula característica de Juan tiene un punto de referencia en otras expresiones que encontramos en los Sinópticos: Yo he venido... Yo digo... El reino de los cielos es... Juan reformula y recoge todos los significados de Jesús con esta frase.

La frase más próxima del Antiguo Testamento y más aclaratoria de la nuestra la encontramos en Is 43, 10: Yo soy Yahveh y fuera de mí no hay salvador... El verbo “ser” en primera persona del singular del presente, “soy”, debe entenderse aquí en sentido estricto. Indica algo o alguien en cuanto que no tiene principio ni fin. Es colocado, por tanto, al nivel de Dios. Del que esperaban para el futuro y que ya está en medio de ellos.

Jesús sigue hablando de la unidad del Padre y del Hijo. El Padre es quien ha enviado al Hijo. También de la imposibilidad

por parte de los judíos para comprenderlo. Lo conocerán cuando levanten en alto al Hijo del hombre. Con ello significaba la crucifixión y la glorificación de Jesús. Cuando esto tenga lugar aparecerá Jesús como el puente entre los dos mundos: el de abajo y el de arriba. De este modo podrá verse o, al menos, intuirse que Jesús perteneció a los dos mundos.

A raíz de estas palabras muchos creyeron en él, pero la debilidad e insuficiencia de su fe se pondría de relieve a continuación.

La verdad liberadora

8, 31-42 (8, 31-36).

La verdad os hará libres. La frase de Jesús produce sorpresa y extrañeza. ¿Cómo puede ser liberado uno que es libre? Y la extrañeza se produjo entre los judíos que habían creído en él. ¿Por qué?

Como es muy frecuente en este cuarto evangelio es preciso distinguir dos niveles de profundidad. El refleja lo ocurrido entre Jesús y sus oyentes, pero, además, lo ocurrido entre el cristianismo y el judaísmo después de su ruptura definitiva. Esta pequeña sección nos ofrece un buen ejemplo de ello.

Supongamos que un judío había creído en Jesús. ¿Qué añadía esta fe a lo que los judíos ya tenían? ¿Podía admitirse que la religión judía era incompleta y que debía ser completada por algún factor, radicalmente nuevo, que Jesús introdujese en ella? Según la mentalidad judía, la herencia recibida era mucho más importante y preciosa que cualquier enseñanza que Jesús pudiera impartir.

Partiendo de estos presupuestos, se explica perfectamente que la frase de Jesús “la verdad os hará libres”, los sorprendiese y escandalizase. La respuesta sugirió inmediatamente: *Somos descendientes de Abraham*. Era la premisa fundamental de la superioridad de los judíos.

Abraham había sido un hombre de una fe, una piedad y un

mérito extraordinarios. Dios le había hecho grandes promesas en relación con sus descendientes, en virtud de las cuales —fuese lo que fuese del resto de la humanidad— ellos tenían asegurada una plaza en el nuevo orden de cosas que Dios crearía para los hombres.

Es cierto que los judíos no pensaban que las promesas hechas a Abraham serían aplicadas de una manera mágica y mecánica. Estaban convencidos de la necesidad de la integridad personal y de la justicia, sin las cuales nadie tendría acceso a la salvación. Sin embargo, partían siempre de un presupuesto profundamente arraigado en el pueblo y que podría formularse así: el hecho de ser judío será el factor más importante que Dios tendrá en cuenta en el juicio último.

El Nuevo Testamento ofrece múltiples pasajes en los que se acentúa esta mentalidad del privilegio judío: somos descendientes de Abraham. Las circunstancias políticas habían humillado muchas veces al pueblo judío. En el tiempo de Cristo vivían también en estado de humillación, de sumisión a Roma. A pesar de todo conservaban, inexplicablemente, un sentido profundo de superioridad. Hay que reconocer, al menos, que se trata de un pueblo desconcertante, un pueblo que tiene algo que los demás pueblos no poseen. Incluso Roma, que los tenía sometidos, tuvo que respetar, al menos, su religión.

Una vez más los judíos no comprendieron las palabras de Jesús. Porque el que comete pecado es siervo del pecado. Y la verdad que engendra la libertad no puede en modo alguno identificarse con determinados privilegios ni con la lealtad, honradez o fidelidad a unos principios, ni con cualquier tipo de esfuerzo humano. La verdad es Dios mismo manifestado y comunicado al hombre. Un principio de liberación que le viene al hombre de fuera de sí mismo. La verdad total es la que el Hijo declara y que consiste, en última instancia, en la relación armónica con Dios, que sólo Dios puede crear. Jesús mismo es la verdad.

En relación con Dios no existen privilegios. Dios no admite la acepción de personas. Pero Jesús va más allá en su argumentación. Llega a negar que sus oponentes sean hijos-descendientes de Abraham. Porque ellos entendían la descendencia en sentido

físico. Ahora bien, las promesas vinculadas a Abraham no lo estaban a la pertenencia físico-generacional, sino a la pertenencia moral. La pertenencia a la familia de Abraham se obtiene, más bien, por el camino teológico-moral (el apóstol Pablo en Romanos y Gálatas expondrá con toda la densidad teológica que le caracteriza este problema). Camino de fe, de justicia, de auto-dominio, de abertura a Dios, de aceptación de su testimonio y sobre todo de Aquél a quien El ha enviado.

Si fuesen hijos de Abraham, se parecían a su padre. Ahora bien, el intento de matar a un inocente, cuyo único crimen ha sido decir la verdad, no se halla dentro del “parecido” con Abraham.

Cuando faltan las razones, se acude a los insultos. Nosotros no somos nacidos de fornicación. Implícitamente tenemos la acusación de que Jesús había nacido así. Una calumnia que esparcieron los judíos y que, posteriormente, divulgaron cuanto pudieron. Era utilizada en la propaganda anti-cristiana en los tiempos en que Juan escribió su evangelio y tal vez ya antes.

Finalmente, los judíos no son hijos de Dios. Si lo fuesen, amarían a su Hijo. Porque el Hijo no tiene pretensiones de independencia frente al Padre. Únicamente acentúa que ha sido enviado por el Padre, que cumple su voluntad, que habla de lo que ha visto y oído... El no recibir al Hijo, supone rechazar al Padre. Por eso son hijos, no de Abraham ni de Dios, sino del diablo. Por eso buscan matarlo y prefieren la mentira a la verdad.

Resumen final: Sólo el que es de Dios, o quiere serio de verdad, escucha y acepta a Jesús; los demás, no. Y entre los últimos estaban incluidos los judíos.

Superación de la muerte

8, 51-59.

La verdad os hará libres (ver el comentario a 8, 31-42). La adhesión personal a la verdad origina la libertad en el más pro-

fundo sentido de la palabra, libertad frente al pecado. Aquí da el evangelista un paso más. Si la libertad es constitutiva de la vida, lo más constitutivo y esencial de la vida es la vida misma. Esto es lo que ahora garantiza Jesús. Libertad incluso frente a la muerte: quien acepte su palabra no morirá. Y esto lo promete comprometiéndose en ello su palabra: en verdad, en verdad os digo. Fórmula solemne, sin paralelos en el entorno de Juan, que garantiza la palabra dada con la misma personalidad de quien la pronuncia.

Una vez más aparece el fenómeno de la incompreensión. Los “judíos”, que son “de abajo”, de la tierra, del mundo, entienden las palabras de Jesús en sentido literal y se reafirman en la acusación de que Jesús está endemoniado (acusación que ya le habían hecho anteriormente): “Ahora nos convencemos de que estás endemoniado”. Es la actitud judía. Y el evangelista lo formula como una contraposición a la reacción de los discípulos: “Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el santo de Dios” (Jn 6, 69).

La solución a este fenómeno de la incompreensión judía, o del mundo que niega la fe a Jesús, hay que verla en la diferencia entre “ver la muerte” (v. 51) y “gustar la muerte” (v. 52). El “no ver la muerte” —así se expresa Jesús en esta circunstancia— debe ser interpretado en el sentido de otro texto del evangelio: el que acepta sus palabras y cree en él, aunque haya muerto, vivirá... (11, 25). Los judíos lo habían interpretado en el sentido de no “experimentar” la muerte física.

La afirmación de Jesús implica una pretensión de grandeza tal que superaba al mismo Abraham y los profetas. Todos “gustaron” la muerte. Pero Jesús responde diciendo que la comparación es inadecuada. Por un lado, no trata de compararse con ellos; por otro, afirma que su categoría le es conferida por quien lo glorifica. El Padre de quien los judíos afirmaban que era su Dios y, sin embargo, dice Jesús, no lo conocen.

Jesús da a continuación la razón por la cual su dignidad no puede ser establecida desde la comparación con los personajes más famosos de la historia de la salvación. “Abraham se regocijó en ver mi día; lo vio y se alegró”. Estas palabras de Jesús se

apoyan, muy probablemente, en una interpretación rabínica de un texto del Génesis, donde se dice que Abraham era ya viejo, muy entrado en años y había sido bendecido en todo por Yahveh (Gén 24, 1). Según dicha interpretación rabínica, apoyándose en la “multiplicación de los días”, se creía que a Abraham le había sido concedida la gracia de ver los días del Mesías, ver la era futura. En el texto presente, en las palabras de Jesús, se aplica esta visión de los días del Mesías a la visión del ministerio terreno de Jesús.

De nuevo los judíos interpretan las palabras de Jesús literalmente. De ahí su incredulidad. Entonces Jesús habla claramente: afirma su preexistencia. Recordemos las palabras, el verso 1, con que se abre este evangelio: en el principio ya existía la Palabra. Esta preexistencia define su existencia como divina y eterna. Algo parecido a como fue presentado por el Bautista: vino después que yo, pero era antes que yo. Abraham comenzó a existir en un momento determinado del tiempo. Jesús, como palabra de Dios, como el Señor, está por encima del tiempo y más allá de él. Aunque también esté en el tiempo.

La pretensión de Jesús, su preexistencia, su estar por encima del tiempo y más allá de él, se expresa con la fórmula “Yo soy” (la frase, por razones de la lengua y de la comparación con Abraham que implica, suele traducirse por “Yo era” o “Yo existía ya”, pero el texto original hebreo repite, también aquí, el “Yo soy”, *go eimi*, ver el comentario a Jn 8, 21-30).

Entonces los judíos comprendieron y juzgaron como blasfema esta pretensión de Jesús. En consecuencia debía aplicársele la pena que la Ley imponía a los blasfemos (Lev 24, 16). Jesús se retiró porque, como se afirma también en otras ocasiones, no había llegado su hora (7, 30). Este ocultamiento debe ser entendido como estrictamente sobrenatural. La luz del mundo (8, 12) se retiró del templo.

El ciego de nacimiento

9, 1-41 (9, 1-7/9, 1.6-9.13-17.34-39).

Yo soy la luz del mundo. Ya conocemos esta afirmación de Jesús y las circunstancias que la provocaron (8, 12). Ahora vuelve a repetirse la misma afirmación (v. 5) con una demostración práctica, dando la vista a un ciego de nacimiento. Quien hace lo que dice es veraz. Jesús dice ser la luz y lo demuestra dando la vista a un ciego.

Hablar de la luz indica algo más profundo que describir una iluminación. Algo parecido tenemos en nuestra historia. Como es habitual en Juan, la discusión o el discurso que sigue al signo tiene como finalidad poner de relieve el verdadero sentido y alcance del signo en cuestión. Y todo ello con una clara intención cristológica, describir el significado de la persona de Jesús. Porque la cristología, el ser de Jesús, está inseparablemente unida a la soteriología, lo que Jesús significa para el hombre.

Los protagonistas de la escena son Jesús, el ciego, sus padres y los fariseos. Pues bien, la discusión o intercambio de palabras de Jesús con todos ellos tiende a manifestar el simbolismo del signo realizado: el “ver” es símbolo de la fe. La escena alcanza su punto culminante en el v. 38: “Creo, Señor,” y se postró ante él.

Jesús es la luz. Pero nuestra historia acentúa otro aspecto sumamente interesante. La presencia de la luz implica un juicio. La fe tiene como contrapartida la incredulidad: unos aceptan la fe, otros la rechazan. Así surge otro centro de interés en la narración que se halla clarificado por la pregunta de los fariseos: “¿También nosotros somos ciegos?”, y la respuesta de Jesús: “Si fuereis ciegos, no tendríais culpa, pero como decís “vemos”, vuestra culpa es mayor” (vv. 40-41).

El segundo centro de interés, el del juicio, se expresa con toda claridad en estas palabras de Jesús: “Yo he venido al mundo para un juicio, para que los que no ven vean y los que ven se vuelvan ciegos” (v. 39). Esta afirmación enigmática es clara en cuanto a su intención. Jesús vino para traer la luz (la fe, la salva-

ción) a los que no ven, es decir, a los pecadores; y la ceguera (la incredulidad, la condenación), a los que ven, a los fariseos. Los fariseos entendieron perfectamente el enigma pronunciado por Jesús, como lo demuestra su reacción, recogida en el v. 40.

¿Cuál es el substrato que se halla subyacente a toda esta historia? Es difícil y arriesgado precisarlo con toda exactitud. Apuntemos algunos elementos esenciales como principios de solución:

a) El milagro que el profeta Eliseo realizó en Naamán, limpiándolo de la lepra. Naamán quedó limpio al lavarse, pero la lepra pasó a su siervo Guejazi (2 Re 5). Los ojos de Naamán se abrieron y se cerraron los de su siervo Guejazi.

b) Estaríamos ante la descripción de “los últimos días” tal como son presentados por el profeta Isaías: se abrirán los ojos del ciego (Is 35, 5), donde la “visión” sería sinónima del conocimiento de Dios y de la justicia del corazón.

c) El relato de las curaciones narradas en los Sinópticos, particularmente las de Marcos (Mc 8,22ss;10,46ss).

d) La experiencia de la conversión, tal como se tenía en la primitiva comunidad cristiana y a la que se daba tanta importancia. Simultáneamente la persecución de la que eran objeto los judíos-cristianos (cristianos procedentes del judaísmo) por parte de los judíos. Los vv. 22 y 34 son particularmente elocuentes. Hacen referencia no sólo a lo ocurrido al ciego de nacimiento o a sus padres, sino a todos los judíos que se convertían. Cuando fue escrito el cuarto evangelio, la expulsión de la sinagoga, la excomunión, había sido decidida por los dirigentes judíos contra aquéllos que confesasen a Jesús como el Mesías (este decreto fue dado hacia el año 70). Por tanto el substrato de la narración nos lo daría, muy probablemente, un cristianismo de fines del siglo I implicado en una guerra a muerte con el judaísmo.

e) Una de las palabras empleada muy frecuentemente para designar el bautismo en la primitiva Iglesia fue la de “iluminación”. Los paralelos entre el cap. 9 de Juan y el bautismo cristiano resultan fáciles de descubrir. Al menos como substrato parcial de la narración, habría que admitir la convicción de que, mediante el bautismo, se produce una nueva creación. Tiene

lugar una nueva iluminación. El poder de Cristo es transformante, al hombre lo hace diferente de lo que era antes de la “iluminación” o regeneración.

El buen Pastor

10,1-10.

La alegoría del pastor y el rebaño. El punto de partida para la comprensión de la misma lo constituyen sus destinatarios inmediatos. Se dirige a los fariseos, no a los judíos. Esto lo ha hecho Jesús ya en otras ocasiones. Eran controversias “personales” centradas en las pretensiones de Jesús, su dignidad divina, la fe exigida al hombre y la actitud de rechazo representada en los dirigentes de Israel.

La alegoría del pastor y el rebaño habla de estos destinatarios, vistos desde la relación que ellos mantenían con su pueblo. Hay, lógicamente, un contrapunto comparativo: la relación de Jesús con aquéllos que creen en él. Los fariseos son los pastores que no han entrado por la puerta; son los ladrones y salteadores, extraños, desconocidos. Jesús es el único pastor, el que entra por la puerta, él es la puerta misma del aprisco.

Las diversas analogías que aparecen en la alegoría tienden a poner de relieve la autoridad de Jesús y su finalidad. Su autoridad es como la del pastor que guarda su propio rebaño y es reconocido por todos aquéllos que le pertenecen. Por eso, le abre el guardián, las ovejas conocen su voz, las llama por su nombre y sus ovejas lo siguen.

La finalidad de esta autoridad de Jesús se halla en función de sus ovejas. Autoridad que es servicio, preocupación por el bienestar de las ovejas, a las cuales se entrega sin reserva. Da su vida por las ovejas.

El fundamento sobre el que se construye la alegoría es totalmente bíblico. Hace referencia al Antiguo Testamento, donde la misma imagen del pastor y el rebaño fue utilizada para describir las relaciones existentes entre Yahveh y su pueblo. Los textos

más claros, a los que más directamente se hace referencia en esta alegoría del cuarto evangelio, son los de Ezequiel (Ez 34; 37,16ss). La alegoría tiene también en cuenta la tradición sinóptica (Mc 6, 34; 14,27; Lc 15,3-7). En la aplicación concreta de la alegoría hay que señalar los puntos siguientes:

a) La contraposición entre el pastor, que entra por la puerta, y el que no es pastor, que sube por otra parte. No hay otra especificación aclaratoria de a quién se refiere la comparación. La afirmación clara, aunque sea transmitida de forma alusiva, es que la autoridad que los fariseos tenían sobre Israel no era legítima. Era una autoridad despiadada, basada en la interpretación de la Ley, que aplastaba al pueblo en lugar de liberarlo. En definitiva lo que buscaban era su propia ventaja e interés, no los del pueblo (ver el cap. 23 de Mateo y Mc 12,38ss). Jesús, por el contrario, entra por la puerta como pastor legítimo y propio, a quien preocupan las ovejas. Vino a servir las no a servirse de ellas.

b) El pastor verdadero llama a las ovejas por su nombre. El pensamiento es que conoce a todas y a cada una. Este conocimiento del que se habla tiene el alcance del conocimiento bíblico: es un conocimiento "amoroso".

c) La autoridad del pastor es reconocida de tres maneras distintas: 1ª) partiendo de la analogía por el conocimiento que de él tiene el guardián, que le abre la puerta, y por el que tienen las ovejas del pastor; 2ª) dentro del evangelio, por aquéllos que confiesan que Jesús es el Señor, como es el caso del ciego de nacimiento: "Creo, Señor" (9,38); 3ª) dentro de la Iglesia, por los creyentes, los que creen en Jesús y lo siguen.

d) Aquéllos que no han reconocido la autoridad de Jesús no son seguidos por las ovejas; por ejemplo, el caso del ciego de nacimiento, que no acepta la opinión de los fariseos para los cuales Jesús era un pecador (9,24ss). Cuando Juan escribió el evangelio, muchos creyentes se habían negado a obedecer la Ley, tal como era expuesta por los rabinos. Las ovejas no los seguían...

e) Jesús es la puerta de las ovejas. Jesús se manifiesta, una vez más, recurriendo a la frase "Yo soy" (ver el comentario a

8,21-30). Al presentarse como la puerta, se pone de relieve la autoridad que Jesús tiene sobre el rebaño. Aquéllos que no vienen en su nombre y con su misma finalidad no son pastores legítimos y, a la postre, fracasarán; las ovejas no los aceptarán, no los seguirán. Por eso es también la puerta de las ovejas, que deben llegarse a él, pasar por él; porque él es el camino de la verdadera salvación (14,6) y el medio para encontrar el sustento adecuado que el hombre necesita para su vida.

El pastor y la puerta

10,11-18 (10,11-16).

La alegoría del pastor refleja directamente la persona y la misión de Cristo. Parte de datos comunes que pueden registrarse en la vida de un pastor al frente de un rebaño. Nos encontramos en ella, sin embargo, con rasgos que únicamente convienen a Jesús. No todos los pastores dan su vida por las ovejas. Ni están obligados a ello. Ni siquiera aquéllos que guardan rebaño propio. Primero es la vida del pastor, y en tanto se afana por sus ovejas en cuanto que de ellas proviene el bienestar para su propia vida y la de su familia.

El rasgo de la alegoría, que menciona este detalle del pastor entregando su vida por sus ovejas, ha sido recogido por la aplicación que de la misma se hace a Jesús. Acabamos de decir que no es obligación de cualquier pastor entregar la vida ni introducir en el aprisco ovejas que no sean las suyas. Más aún, esto debe evitarlo (v. 16). Esto explica que, en la analogía, la misma persona sea pastor y puerta (vv. 11.14). Se trata de afirmar que Cristo, el Señor, es no sólo quien da la vida (v. 10), sino que El mismo es el camino o medio para entrar en la vida (14,6).

En esta pequeña sección hay que notar que en el substrato sobre el que se edifica la alegoría, Antiguo Testamento y tradición sinóptica (ver el comentario a 10,1-10), se introduce una novedad importante. Tanto para el Antiguo Testamento como

para la tradición sinóptica el rebaño es la casa de Israel, el antiguo pueblo de Dios. En este capítulo de Juan, aunque el rebaño sigue siendo Israel (v. 16), hay, sin embargo, una diferencia notable: no todas las ovejas que hay en el rebaño le pertenecen. Se ha establecido un nuevo principio de pertenencia: pertenecen al rebaño aquellas ovejas que escuchan su voz (ver el v. 3 de este mismo capítulo).

El nuevo principio de mutua pertenencia al rebaño ha sido ya formulado. Es un principio de mutua pertenencia, de verdadera comunión entre el pastor y las ovejas. Jesús se remonta, para explicar esta comunión, a la misma que existe entre el Padre y él. Así debe ser la comunión entre Jesús y los creyentes. Comunión nacida e impulsada desde la fe y traducida en la obediencia.

En esta unión o comunión deben participar no sólo los miembros "natos" de Israel, sino también el mundo no judío, los paganos. A los judíos creyentes deben añadirse los creyentes que proceden del mundo pagano. Así surgiría un nuevo Israel, el cuerpo de Cristo, integrado por miembros de todas las posibles procedencias.

Termina esta sección afirmando Jesús que esta entrega voluntaria de su vida por las ovejas es la causa por la cual el Padre lo ama. Al fin y al cabo, las ovejas, el rebaño, pertenecían al Padre. No es extraño que Aquél que exponga la vida por ellas sea amado por su auténtico dueño.

La muerte y resurrección de Jesús fueron vistas siempre por los creyentes como una aceptación incondicional, por parte de Jesús, de la voluntad del Padre. Aceptación y auto-entrega de la vida por quien es el autor de la vida y tiene el poder para darla y para volver a tomarla: es la muerte y la resurrección.

¿Es el Mesías?

10,22-30 (10,27-30).

El suspense duraba demasiado. Había llegado el momento de plantearle a Jesús de cara, y con la máxima claridad posible, el

interrogante definitivo: ¿Eres el Mesías? Si la palabra era entendida rectamente, Jesús era el Mesías. Pero podía ser mal entendida. De ahí nació el llamado "secreto mesiánico" en el evangelio de Marcos: Jesús impone silencio a todos aquéllos que de una manera directa o indirecta podían afirmar, por las acciones de Jesús, que era el Mesías.

Jesús contesta esta vez diciendo que el interrogante está suficientemente contestado. Se lo ha dicho claramente, tanto a través de sus palabras como de sus obras, que es un lenguaje mucho más elocuente. Pero el problema no está en sus declaraciones o en lo que él puede decir de sí mismo. El verdadero problema está en ellos, que no quieren creer. Y no quieren creer porque no le pertenecen, porque no son de los suyos, de sus ovejas. No han sido traídos por el Padre hacia él (ver el comentario a 6,44).

Mis ovejas oyen mi voz y yo las conozco y ellas me conocen a mi. Nadie puede comprender a una persona sin una elemental simpatía hacia ella. Es una verdad que el cuarto evangelio pone constantemente de relieve. Aquéllos que intentan con plena sinceridad y verdad un conocimiento de Jesús y una adhesión a sus palabras y obras, terminarán por creer, por tener el verdadero testimonio en sí mismos (1 Jn 5,10); un testimonio no deducible de puras premisas de lógica humana, pero un testimonio tan seguro como es la misma palabra de Dios.

Esto es cierto. Pero Jesús quiere, y así lo afirma en esta sección, que el hombre haga un análisis detallado y pormenorizado de sus obras. Las obras de Jesús como exponente de su unidad con el Padre (vv. 25.30). Si los "judíos" quisiesen aceptar esto, no tendrían inconveniente en creer en él, en aceptar lo que dice y lo que pretende ser. Pero como se acercan a él con prejuicios y presupuestos excluyentes de la realidad escondida en Jesús, no pueden aceptarlo; los testimonios que él ofreció nunca los convinieron, porque no satisfacían las exigencias de un "racionalismo religioso", como es el que determina, en el fondo, su actitud.

La unidad del Hijo con el Padre es unidad de amor y de obediencia. ¿Tan difícil era descubrir esta unidad a través de las

obras de Jesús? El don que el Padre ha hecho al Hijo comprende dos cosas: el rebaño, las ovejas, que ahora le pertenecen (recuérdese que, siguiendo la imagen del pastor y el rebaño, hay que llegar al Antiguo Testamento, donde Yahveh era el verdadero pastor) y el poder que el Padre le ha dado para salvarlas, poner la vida por ellas, la autoridad de Salvador. Y esta unidad es la que asegura al creyente que la obra de Cristo tiende esencialmente a garantizar su seguridad y salvación. Porque el creyente cree que Dios está en Cristo para la reconciliación del hombre con Dios. Es la formulación que hace el apóstol Pablo (2 Cor 5,19).

Intento de lapidación

10,31-42.

El raciocinio de Jesús (ver los comentarios a las secciones anteriores de este capítulo) había llegado a una conclusión inevitable: la unidad del Padre y del Hijo. ¿Para qué preguntarle si era el Mesías? Era el Mesías y mucho más de lo que esta palabra evocaba a oídos judíos. Esta pretensión de Jesús provocó otra vez la reacción de sus enemigos, los representantes oficiales de la ortodoxia religiosa, para quitarlo de en medio. Matar al enviado de Dios y justificar el crimen desde las exigencias que Dios les imponían en la Ley. Así ocurrió aquella vez y ocurrió muchas veces a lo largo de la historia de la Iglesia.

Los intentos de apedrear a Jesús nacieron siempre como consecuencia de su pretensión de ser el Hijo, de afirmar la unidad con el Padre. La actitud de rechazo por parte de los "suyos", que había sido ya anticipada en el prólogo (ver el comentario a 1,1-18), se convierte aquí en actitud de hostilidad abierta. Hostilidad justificada desde la obligación de velar por la ortodoxia de la doctrina. Jesús afirma que es el Hijo de Dios; sus obras así lo demuestran. Pero para los "judíos" esta afirmación era blasfema.

El mundo de la relación con Dios está lleno de paradojas. Lo que para unos es luz, se convierte para otros en oscuridad.

Depende, en gran parte al menos, del cristal con que se mire. Los creyentes ven en Jesús al enviado del Padre, al Revelador que ha venido para traer la luz y la vida a los hombres; su muerte fue un grave error humano, justificado desde el designio de Dios que había entregado a su Hijo a la muerte para que de ella surgiera la vida para el hombre. Los incrédulos lo consideran como blasfemo por sus pretensiones de situarse al nivel en que únicamente Dios se encuentra.

La réplica de Jesús en esta ocasión se apoya en un argumento *a fortiori*. Parte de la cita del Sal 82,6. En el Salmo citado los dirigentes y jueces de Israel son llamados dioses: "Yo dije: sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo". Apoyándose en esta cita, el argumento de Jesús es *a fortiori*: Si aquéllos que recibieron la Ley, la Palabra de Dios, y fueron encargados por Dios de interpretarla y aplicarla son llamados dioses, ¿con cuánta mayor razón puede ser llamado Hijo de Dios aquél que es el único agente de Dios, su único Enviado, el que es la Palabra de Dios!

Dicho de otro modo: si, según la Escritura santa, la divinidad puede atribuirse de alguna manera y en algún sentido a los que recibieron la Palabra de Dios, ¿cuánto más podrá atribuirse a quien es la Palabra de Dios! Teniendo en cuenta, además, que aquellos hombres eran indignos de recibir tanto honor y la confianza que en ellos fue depositada, como lo demostró su actuación en la historia de su pueblo. Como contrapunto deben destacarse la actitud y obras de Jesús. Sus obras demuestran que es el Hijo de Dios, el agente de Dios en el mundo, el camino que lleva a la fe y al verdadero conocimiento de Dios.

Resurrección de Lázaro

11,1-45 (11,3-7.17.20-27.33b-45/11,17-27/11,19-27/11,32-38.40 11,32-45).

Resurrección de Lázaro. Jesús es la resurrección y la vida. Solamente quien hace lo que dice, es verdaderamente el que dice

ser. La acción se convierte en argumento decisivo de la veracidad de su afirmación.

En esta narración Juan se aparta de su procedimiento habitual. Normalmente él relata uno o varios hechos. A continuación el diálogo, monólogo o discurso pondrá de relieve todo el significado y alcance de los hechos narrados. En la escena de la resurrección de Lázaro el esquema se cambia: en lugar de la yuxtaposición de escena e interpretación, tenemos la fusión de una y otra. El hecho y su significado se entremezclan constantemente, de tal modo que nos resulta imposible separar la escena de su interpretación.

Tal vez fuese conveniente ver en este milagro la culminación, como la cota más alta, alcanzada en la prestación que Juan hace de sus "signos". Hay un progreso en el pensamiento del evangelista y para ponerlo de relieve ha estructurado su material milagroso en la forma en que lo ha hecho: el punto de partida son cosas materiales (el agua y el vino); después se ocupa de la enfermedad, del hambre y la sed, hasta llegar a la vida misma que destruye la muerte. Como si en la presentación que hace el evangelista se hubiese tenido en cuenta la afirmación de Pablo: el último enemigo en ser destruido será la muerte (1 Cor 15,26).

Hay otro pensamiento que no aparece directamente en el texto: a mayor revelación por parte de Jesús, mayor oposición por parte de los "judíos", representantes del mundo incrédulo. Así lo prueba este último milagro, tal como nos es presentado por Juan. El milagro provocó en los judíos la reacción de poner punto final a aquel estado de cosas, eliminando definitivamente a Jesús.

Sería desconocer lo más elemental del procedimiento del cuarto evangelio quedarse en la simple consideración de la escena como tal. El evangelista ha seleccionado este gesto de Jesús para acentar lo que en el signo se halla significado. No se trata simplemente de afirmar el poder de Jesús sobre la muerte. La enseñanza va en la dirección siguiente: los discípulos, los creyentes, se hallan tan íntimamente unidos a Cristo que ni la muerte puede separarlos. Dicho con las palabras del evangelista: el creyente no morirá para siempre.

Esta enseñanza se halla concentrada en la conversación entre Marta y Jesús y en la afirmación de Jesús cuando dice: Yo soy la resurrección y la vida. Precisamente por eso, la resurrección de Lázaro no puede ser considerada simplemente como un milagro realizado por Jesús, sino como un signo que demuestra el poder eficaz de la fe: el resultado de la fe es la posesión de la vida eterna, ya en el momento presente, por parte del creyente. No es necesario esperar hasta el "último día" para la posesión de la vida eterna, como lo pensaba Marta participando de la creencia del judaísmo.

El significado que acabamos de apuntar no se halla condicionado por la historicidad de lo ocurrido en aquel pequeño pueblo llamado Betania. Pero, por otra parte, es imprescindible remitir a las resurrecciones enumeradas por los Sinópticos (Mc 5,15ss; Lc 7,11ss). Más aún, Juan no hubiese recordado la historia si no hubiese creído que había tenido lugar. Y ello porque su convicción más profunda es que el Verbo se hizo hombre y manifestó su gloria en sucesos históricos. No se trata, por tanto, de una simple alegoría inventada en función de una enseñanza.

En esta historia, como es habitual en el cuarto evangelio, se recurre con frecuencia a la ambigüedad de las afirmaciones. Por ejemplo: esta enfermedad no es para la muerte. Lázaro, sin embargo, murió. Pero se halla latente otro pensamiento: la muerte no tendrá poder sobre él, cuando Jesús haga acto de presencia en Betania. Jesús se presenta como la vida desafiando la muerte y venciendo en su terreno, en un hombre del que ya se había adueñado.

El pensamiento del evangelista no se agota ahí. La resurrección de Lázaro provoca en los enemigos de Jesús el deseo y la decisión de darle muerte. Matar al que es capaz de dar la vida a un muerto arrancándolo del sepulcro.

Otra ambigüedad tenemos en el uso que se hace de la palabra "sueño" (vv. 11ss). Los discípulos no entienden este lenguaje ambiguo: el sueño significaba la muerte; el despertarlo, significaba la resurrección.

Notemos finalmente la aparición de las dos clases de escatologías: la futurista, representada en las palabras de Marta, "re-

sucitará en el último día”, y la realizada, aunque no final, que se halla provocada por la presencia de Jesús y su fe en él.

Uno por todos

11,45-56 (11,45-52).

Un hombre que debe morir por el pueblo. Jesús se había presentado como el pan de vida, el portador de la vida, como la resurrección y la vida. Con poder suficiente para destruir la muerte. Así lo demostraba no sólo su autopresentación, sino el hecho de haber arrancado del dominio de la muerte a su amigo Lázaro.

La actitud y obras de Jesús habían provocado reacciones diversas. Unos creían en él: actitud de fe. Otros lo rechazaban decididamente: actitud de hostilidad. Ante esto se convoca urgentemente una reunión del Consejo supremo. Si las cosas seguían así, y teniendo en cuenta que la policía no había actuado eficazmente, Jesús seguiría obrando “signos”. La gente creería en él, lo aceptarían como Mesías, en el sentido político-social que ellos pensaban. Y la consecuencia sería que Roma se vería obligada a intervenir, privando a los judíos del culto en el templo y de su misma existencia nacional.

Recordemos, una vez más, que el evangelista recoge no sólo lo ocurrido en tiempos de Jesús, sino lo que estaba ocurriendo cuando él puso por escrito aquellos acontecimientos. La desesperación de los fariseos y de los príncipes de los sacerdotes ante el éxito de Jesús y su temor por el futuro político de la nación deben ser entendidos a la luz del temor del judaísmo en los tiempos en que escribe Juan. El judaísmo era sustituido por la Iglesia. El orden antiguo, representado en la Ley y en la nación judía, estaba siendo sustituido por un orden nuevo y por un nuevo pueblo que surgía en torno a la fe en Cristo.

Había que tomar alguna decisión. Pero, ¿cuál? Hasta que el sumo sacerdote interviene, reprochando a sus colegas su ineptitud y falta de iniciativa, nadie acierta con la solución. El sumo

sacerdote habla de conveniencia de que un hombre muera por el pueblo antes de que la nación pierda su seguridad e, incluso, su misma existencia.

Es interesante la nota que, al respecto, pone el evangelista. Caifás habló así no por su propia cuenta, sino con la plena autoridad que su oficio le confería. Dijo más de lo que sabía. Lo mismo que los demás miembros del Consejo, deseaba eliminar a Jesús, para que el pueblo elegido sobreviviese como la nación judía. Pero, una vez más, el cálculo humano fracasó, tal vez por exceso de previsión. De hecho, el resultado de la muerte de Cristo fue la aparición de la Iglesia, como el verdadero pueblo elegido de Dios, que recluta sus miembros no sólo de entre los judíos, sino de toda la raza humana. Precisamente por todos aquéllos por quienes muere Jesús: por todo el pueblo, es decir, por todos los hombres.

Entre las funciones que el sumo sacerdote judío ejercía figuraba como una de las más importantes entrar, una vez al año, en el Santo de los Santos para ofrecer a Dios la sangre de las víctimas como expiación por los pecados propios y los del pueblo. En la profecía inconsciente de Caifás se hace referencia a esta función sacerdotal, como que Jesús ofrece su vida no por él mismo, sino por todos los hombres, para realizar la unidad de los hijos de Dios que estaban dispersos (v. 52). Desde el momento en que Caifás intervino, el Consejo buscaba la oportunidad para llevar a la práctica su profecía.

Unción en Betania

12,1-11.

Quien ama el peligro, en él perecerá. Jesús vuelve a Betania, lugar muy peligroso para él, puesto que los judíos habían tomado la decisión de eliminarlo, precisamente por lo que allí había hecho: la resurrección de Lázaro. Jesús, por su propia decisión e iniciativa, vuelve allá. Así se establece una especie de simultanei-

dad entre las maquinaciones de los judíos para eliminar a Jesús y su propia acción de auto-entrega a la muerte.

De nuevo nos encontramos aquí con una contraposición intencional directamente por el evangelista: los judíos, procedentes de la diáspora, llegaban a Jerusalén unos días antes de la fiesta para practicar determinados ritos de purificación y se preguntaban si Jesús no subiría a la fiesta; Jesús es ungido en Betania y habla del sentido de aquella unción en orden a su sepultura. Al mismo tiempo se acentúa la malicia judía, que intenta eliminar a Lázaro, porque por su causa muchos creían en Jesús.

La mención de Lázaro, en esta ocasión, tiene otra finalidad. El Señor había hecho una demostración de su poder sobre la muerte resucitando a Lázaro. Ahora se encuentran sentados en la misma mesa. La servía Marta. Pero la atención la ocupa no Marta, sino María, por razón de la acción que realizaría, la objeción de Judas y la defensa que Jesús hizo de ella.

La historia de la unción de Betania la refieren también los Sinópticos. Notemos las diferencias. En Marcos la historia de la unción tiene lugar después de la entrada de Jesús en Jerusalén. Es llevada a cabo por una mujer inominada (Mc 14,3-9), que unge su *cabeza*. Según la narración de Juan, la escena tuvo lugar la víspera de la entrada en Jerusalén. La mujer que protagoniza la escena es llamada María, hermana de Lázaro.

El significado de la narración de Marcos es el siguiente: reconocimiento, por parte de aquella mujer inominada, de Jesús como Rey-Mesías. Por eso le unge la cabeza. La crítica que recae sobre ella por aquella acción despilfarradora es rechazada por Jesús diciendo que ha hecho una cosa buena, por lo excepcional de la situación. El acepta aquel gesto como una preparación para su sepultura. No se nos dice que aquella mujer estableciese conexión alguna entre la unción y la sepultura. Es Jesús quien relaciona las dos cosas.

La presentación que hace el cuarto evangelio evoca necesariamente otra escena que nos es narrada por Lucas (Lc 10,38-42), en la que María, sentada a los pies de Jesús, escuchaba su palabra. Entonces declaró el Señor que ella había elegido la mejor parte y nadie la privaría de ella. En la narración de la resurrección

de Lázaro, que antecede inmediatamente a ésta, se nos dice que Jesús tenía mucha amistad con esta familia de Betania, compuesta por Lázaro, Marta y María. Comparando los datos de Juan con los de Lucas habría que concluir que María fue quien mejor había comprendido a Jesús y quien más lo amaba.

Tanto la narración sinóptica como la joánica de la unción coinciden en presentar la escena como un acto de suprema devoción. ¿Por qué Juan nos dice que María ungió los *pies* de Jesús? Probablemente la explicación haya que verla en la confrontación de esta escena con la del lavatorio de los pies.

Las palabras que Jesús dirigió a Pedro (13,6-10) indican que su acción, aunque realizada en los pies de los discípulos, equivalía a un lavado completo. Posiblemente en la unción de los pies de Jesús habría que aplicar el mismo principio. Suponiendo que esto sea así, el lector del evangelio es invitado a ver en la unción de María una acción simbólica de embalsamar el cuerpo de Jesús, como si ya hubiese muerto.

Entrada triunfal en Jerusalén

12,12-16.

Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Para encuadrarla es preciso notar lo siguiente. Jesús había resucitado a Lázaro. Esta acción le había presentado como el vencedor de la muerte. Como consecuencia de esta acción había sido condenado a muerte por el Consejo supremo judío. María le había embalsamado simbólicamente para la sepultura. Por tanto, es el vencedor de la muerte, el Señor de la vida, quien entra triunfante en la capital como rey de Israel.

Se ha notado el paralelismo existente entre el cap. 6 y esta narración. La multitud que allí sigue a Jesús hasta Cafarnaum lo hace por razón del "signo" que había visto. Allí quisieron entronizarlo como rey de Israel, cosa que él evitó retirándose al monte él solo. Aquí la gente sale al encuentro de Jesús por razón de

otro signo, la resurrección de Lázaro, pero ahora Jesús no se retira sino que provoca él mismo esta entrada triunfante.

Juan menciona los ramos de palmera con que la multitud vitoreó a Jesús. Según los libros de los Macabeos (1 Mac 13,50-52; 2 Mac 10,1-9) el uso de las palmas se había asociado a la conmemoración anual del triunfo macabeo, que significaba la redención de Sión. Al mencionar Juan los ramos de palmera —nótese que es el único que lo hace— en conexión con la entrada de Jesús, quiere expresar que la multitud vio en la entrada del Señor a la persona que, al igual que en la época macabea, unía en sí el poder espiritual y el temporal. Sería el cumplimiento de la liberación deseada, al estilo de lo ocurrido en tiempos de los macabeos.

La protesta de Jesús contra estas falsas esperanzas se hace ahora de modo silencioso. El mismo —ver la diferencia con los sinópticos— encuentra un pollino y monta sobre él. La lección es clara. No es el Mesías en el sentido que ellos pensaban, sino en el sentido en que había sido presentado por el profeta Zacarías, de quien son las palabras citadas (Zac 9,9).

La nota añadida por cuenta del evangelista no puede ser más significativa. Los discípulos no entendieron el alcance de aquella escena hasta que Jesús fue glorificado (la misma nota había añadido con motivo de la purificación del templo, 2,10).

El misterio de Jesús se ilumina únicamente desde su muerte-resurrección y gracias a la presencia del Espíritu a cuya luz comprendieron los discípulos que la acción de Jesús era el cumplimiento de la profecía citada. Comprendieron igualmente el error de la multitud, que entendía al rey de Israel en un sentido completamente distinto a como había sido anunciado por el profeta Zacarías. Jesús no recibe su autoridad real de la aclamación de la gente, sino del Padre, y afirma que su reino no es de este mundo. Y esto demuestra que también los fariseos estaban en un error cuando decían: “todo el mundo se va tras él”.

El episodio de los griegos

12,20-33 (12,23-28/12,24-26).

Todo el mundo se va en pos de él. Este era el temor de los judíos. Pero la afirmación sirve igualmente para introducir la escena siguiente, la presentación de los griegos que deseaban ver a Jesús.

Estos griegos son representantes del mundo pagano, de todos los no judíos.

El cuarto evangelio, lo mismo que los sinópticos y Pablo, parte del hecho que la evangelización a los paganos tuvo lugar después de terminado el ministerio terreno de Jesús. Fue tarea de los discípulos de Jesús, de la Iglesia. Es significativo que el deseo de ver a Jesús no haya sido satisfecho. No hay respuesta, en la presentación que el evangelista nos hace de la escena, a aquel deseo. Sencillamente porque ellos podían ver a Jesús únicamente a través del ministerio de los discípulos y este ministerio no comienza hasta que Jesús no haya sido glorificado.

El episodio de los griegos juega otro papel importante en la narración de Juan. Su aparición indica que ha llegado la “hora” de Jesús, la hora de su pasión-glorificación. Sólo ahora, a partir de este momento, la obra de Cristo y su evangelio se abrirán para todos los hombres cayendo todas las fronteras que lo impedían (v.25).

Glorificación a través de la pasión. Como el grano de trigo que, para producir fruto, tiene que caer en la tierra y corromperse para poder germinar. No perece del todo, pero tiene que ser sepultado para producir nueva vida. La máxima y la realidad que recoge son válidas en el caso de Cristo, pero también en el caso de los discípulos (v.25).

Inmediatamente después de proclamar la ley universal del servicio y autosacrificio, Jesús se turbó. Lo mismo que ante la tumba de Lázaro. Ahora mi alma está turbada... Es la versión que el cuarto evangelio da de la escena de Getsemani. Al evangelista se le presentaron dos problemas al pensar en esta escena: por un lado no encajaba en absoluto en la presentación que él nos hace

de la Pasión. Jesús en la Pasión sigue siendo el rey de Israel y es presentado actuando con autoridad y gran dominio de la situación. ¿Cómo encajar en este esquema un relato al estilo sinóptico, en el que Jesús aparece desplomado, angustiado, lleno de miedo, abandonado del Padre? Por otro lado era un escena con profundas raíces en la tradición y de la que en modo alguno podía prescindir el evangelista. Para resolver estos problemas transforma la escena reduciéndola a lo esencial y refiriéndola en un estilo que es el que encaja en el cuarto evangelio.

La única oración posible en labios de Cristo, teniendo en cuenta las circunstancias apuntadas, era: "Padre, glorifica tu nombre". Se oye a continuación una voz del cielo, que es como el eco o respuesta positiva a la petición de Jesús. La vida y la muerte del Hijo son la revelación y la obra del Padre. Por eso la glorificación del Hijo coincide con la del Padre y viceversa. Esta glorificación se halla traducida en los sinópticos por el "hágase tu voluntad". Glorificación que ya ha tenido lugar —se expresa en pasado— porque las obras de Jesús han sido hechas como respuesta incondicional a la voluntad del Padre. Y seguirá glorificándolo —ahora se alude al futuro— porque esta voluntad del Padre se acentuará todavía más en la muerte-resurrección.

Jesús era consciente de esta mutua glorificación entre El y el Padre. Su unión con Dios es distinta a la que cualquier hombre pueda tener. Por eso *la voz* no vino por él, sino por los creyentes, para que sepan que el Padre está en acción en las obras del Hijo, que las aprueba y se identifica con ellas. Otros no la oyeron, sencillamente porque no eran creyentes.

"Ahora es el juicio del mundo". La presencia de la palabra, de la luz, provoca inevitablemente un juicio, una separación. Todo depende de la actitud mantenida por el hombre ante él. Este aspecto "judicial" de Cristo se acentúa en el momento de la pasión. En ella se reafirma la obediencia absoluta frente a la voluntad del Padre.

La pasión de Jesús es presentada como su "elevación". Elevación que incluye fundamentalmente la elevación a la cruz y a la gloria. Como consecuencia de la "elevación", la atracción de los hombres hacia él. Naturalmente, de aquéllos que se dejan

"traer" por el Padre. La muerte de Jesús universaliza su obra. Porque ésta gira en torno a una persona y su obra que, después de la muerte del protagonista y por su resurrección, adquirirá un sentido de atemporalidad para poder ser válida en cualquier lugar y tiempo, para cualquier clase de personas. Para todo aquél que se deje traer por el Padre hacia él.

El juicio del mundo

12,31-36a.

Jesús se ha identificado con el Hijo del hombre y ha hablado, al mismo tiempo, de su "elevación". La gente relaciona el Hijo del hombre con el Mesías. Ahora bien, si el Mesías debe permanecer para siempre, ¿cómo se compagina esta permanencia para siempre con su elevación? La gente entendió la "elevación" como haciendo referencia únicamente a la cruz, no a la gloria. Nada de particular que lo haya entendido así. Nosotros sabemos que la elevación tiene la ambigüedad del doble sentido, al menos, que el evangelista ha querido darle.

Jesús contesta presentándose de nuevo como la luz. El Hijo es la revelación del Padre. El ha venido para arrancar al hombre del misterio de su oscuridad y trasladarlo a la luz. Los que creen en él y lo aceptan como revelador del Padre son iluminados por esta luz que es El mismo.

Jesús se presenta como la última oportunidad que le es concedida al hombre. Oportunidad de la fe para ser hijos de la luz. Son hijos de la luz los que entran en el ámbito, en el mundo de lo divino, donde adquieren seguridad y la plena salud, la salvación total.

Agente de Dios en el mundo

12,44-50.

Comienza la sección con un "clamor o grito" de Jesús. El verbo griego que traducimos por clamar o gritar es utilizado cuatro

veces en el evangelio de Juan (1,15; 7,28.37 y aquí, en 12,44). En todos los pasajes donde aparece introduce una proclamación que declara quién es Jesús.

Jesús actúa en nombre de Dios, es su agente en el mundo, que no hace nada por su propia autoridad sino que obra en absoluta dependencia del Padre, y con la más total obediencia a ella. Por eso la fe en él es la fe en el Padre, a quien obedece y de quien ha recibido el sello, la más absoluta aprobación.

Después de la declaración o testimonio dado por Juan (1,15) y de la auto-presentación de Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos (7,28) y en el día más solemne de la misma (7,37), aquí es introducido por última vez y a modo de sumario que resume los principales temas tratados en esta sección o gran primera parte del evangelio. Como resumen recoge los diversos aspectos bajo los cuales Jesús se ha presentado:

a) Creer en Jesús, verlo, significa creer y ver al que lo ha enviado. Es el tema de la unidad: el Padre y yo somos una misma cosa. Jesús refleja a Dios, lo acerca al hombre, lo da a conocer, lo comunica.

b) Jesús es la luz. La misión de Jesús es portadora de salud, es salvación. Vino para introducir la luz en el ámbito de las tinieblas, de la incredulidad, para que los hombres puedan creer en él y ser salvos.

c) La suerte y destino del hombre se juega en el dilema fe-incredulidad. Dilema “fe-incredulidad” que tiene otro como contrapartida, “salvación-condenación”. El dilema gira en torno a la aceptación o rechazo de Jesús, en torno a su palabra. Jesús no vino para juzgar sino para salvar. Es la actitud mantenida frente a él la que juzga o salva. Por eso él mismo dice en otra ocasión: “el que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo juzgue; la palabra que yo he hablado, ésa lo juzgará en el último día” (v.48). Sobre la base judía de la creencia en la Ley: la Ley juzgará a los desobedientes en el último día. Jesús se presenta, una vez más, sustituyendo y superando la Ley.

El principio de referencia en el juicio último será la palabra de Jesús, porque, desde el principio hasta el fin de su actividad, Jesús no ha enseñado nada por su cuenta, independientemente

del Padre. El Padre, que le ha enviado, es la fuente de todo cuanto ha dicho. Por eso necesariamente tiene que haber una coincidencia absoluta en el veredicto último. La palabra de Jesús es la palabra del Padre; tiene, por tanto, la autoridad de Dios.

d) La venida de Jesús, su acción y su palabra, tenía un único propósito: comunicar la vida. Esto es presentado como el mandamiento que ha recibido del Padre.

El lavatorio de los pies

13,1-15.

Ha llegado *la hora*. El momento en el cual Jesús lleva a cabo su misión de una manera exhaustiva. Con la *hora* se abre una nueva parte en el cuarto evangelio.

Hasta este momento, el evangelista había seguido un método de trabajo casi inalterable. El esquema de su narración era el siguiente: relato de uno o de más de un signo o hechos; después venía el discurso o discursos que aclaraban el significado y alcance del signo en cuestión.

Al comenzar esta segunda parte del evangelio cambia de método. Primero nos presenta una serie de discursos, localizados todos en la última cena; luego se exponen los hechos: la traición y el arresto, el proceso, la crucifixión y la resurrección. Pero tenemos en cuenta que este cambio no es radical. El comienzo del libro de la pasión se abre también con la narración de un hecho: el lavatorio de los pies.

Siguiendo la línea del cuarto evangelio, también este signo tiene un sentido más profundo del que a primera vista puede parecer. Por supuesto, que el lavatorio de los pies es un acto de amor de Jesús para con los suyos. Por ellos es capaz de prestar hasta los más humildes servicios. Como acto de amor se convierte en acción ejemplar; así deben actuar unos para con otros. Además, es un acto de purificación.

Intentemos penetrar más explícitamente en el significado de la

acción de Jesús. El primer punto de referencia lo tenemos en las palabras que él mismo dirige a los discípulos una vez que ha terminado de lavarles los pies: os he dado un ejemplo que vosotros debéis seguir. Cada uno debe entender la vida como servicio al otro; lo mismo que Jesús ha actuado “sirviendo” a sus discípulos.

Pero el lavar los pies sugiere algo más que un simple servicio al prójimo. Lavar significa purificar. Al cristiano debe recordarle necesariamente el bautismo: el bautismo significa entrar en la participación de la muerte y resurrección de Jesús. Aquí, lo mismo que en el cap. 6 al hablar de la eucaristía, se afirma que el significado profundo del bautismo es inseparable del acto histórico de la redención, que siempre se halla subyacente y da sentido y eficacia al acto sacramental.

El “lavar” es sinónimo de toda la misión de Jesús. Estaríamos, pues, ante una especie de parábola en acción. La misión de Jesús tiene como finalidad asociarse a sí mismo un pueblo de seguidores, de discípulos. Pero esto no debe entenderse al nivel de un maestro que pretende formar escuela. La constitución de este pueblo nace de la iniciativa de Jesús, que tiene como punto de partida una purificación que él debe llevar a cabo. Este es el significado de las palabras que dirige a Pedro cuando este discípulo se resiste a ser lavado por su maestro: si no eres lavado, no tendrás parte conmigo, es decir, no puedes pertenecer al pueblo que yo he venido a congregar (vv.6-10).

Por otra parte, ni la muerte ni la resurrección, de las cuales es símbolo el lavatorio, serán eficaces ni surtirán efecto sin la fe y el amor por parte de los discípulos. Es el contrapunto de la escena que se halla personificada en Judas: estaba presente, es lavado y, sin embargo, continúa estando manchado (vv.10-11).

El múltiple significado del signo realizado por Jesús abarca todos estos aspectos. Y cada uno de los aspectos señalados apunta al otro, lo confirma y lo sostiene.

El propósito de la misión era crear una comunidad de amor entre los hombres, que es posible únicamente partiendo del amor de Jesús por ellos (v.1). La purificación de que él habla debe entenderse como purificación de todo aquello que contradice este amor. La única forma de impureza que contradice esta

comunidad de amor es la que se halla representada en la auto-suficiencia de Judas, sea cual fuere el aspecto que de la misma se quiera señalar. En este sentido la petición o permiso de Pedro para que Jesús le lave las manos y la cabeza carece también de sentido. Jesús no accede a ella. El lavado cuantitativo de nada sirve cuando no se hace posible el cualitativo.

Dignidad y pretensiones del siervo

13,16-20.

El contexto de esta sección sigue siendo el del lavatorio de los pies. Esta lección, que Jesús acaba de realizar, además de los sentidos ya explicados (ver el comentario a 13,1-15), debe servir para aclarar este proverbio: el siervo no es mayor que su señor (ver Jn 15,20 y Mt 10,24). El proverbio es aplicado aquí para enseñar que el discípulo no experimentará menos persecuciones que su maestro.

Probablemente el proverbio surgió del silencio o protesta ante las palabras de Jesús: *haced vosotros lo mismo que yo he hecho* (al terminar de lavar los pies, y que fue entendido literalmente). La adición al proverbio: “*ni el enviado es mayor que quien lo envía*”, tiene el mismo sentido que la primera parte. Añade, no obstante, un aspecto ilustrativo sumamente interesante sobre la relación entre Jesús y sus discípulos.

Según un proverbio antiguo, el mensajero, el embajador, tenía la misma dignidad que aquél que lo enviaba. Maltratarlo significaba inferir una gravísima injuria a aquél a quien representaba. Rodearlo de honores era sinónimo de honrar a quien representaba. Aquí (lo mismo que en Mt 10,40) la analogía es aplicada a los seguidores de Jesús, que son enviados por él, lo mismo que él lo fue por el Padre.

Esta imagen del que envía y del que es enviado volverá a aparecer al final de esta pequeña sección. El pensamiento es el siguiente: si bien es cierto que el enviado no es mayor que aquél

que lo envía, sin embargo aquél que recibe al enviado —en el texto la intención clara hace referencia al “enviado por Jesús”— recibe no sólo a Jesús —que es quien lo envía—, sino también al Padre —que es quien ha enviado a Jesús—. Se llega así a la raíz última de esta “misión”.

Probablemente se está refiriendo a la frase dicha más arriba (v.14) sobre la necesidad de lavarse mutuamente los pies. Uno de los modos, tal vez el más importante, de lavar los pies, es ser enviado a otros para anunciarles a Cristo, representándolo entre ellos.

Las enseñanzas eran bonitas, sin duda alguna. Jesús añade que la dicha o bienaventuranza sólo alcanzarán a quien las ponga en práctica. Y es que el conocimiento religioso para que sea eficaz debe traducirse en la acción. Sólo así es eficaz para quien lo posee y sirve de testimonio para los demás.

Judas quedó excluido de esta bendición por su traición. La afirmación de Jesús en esta ocasión parece contradecir sus palabras recogidas con motivo de la reacción ante el discurso eucarístico. Allí se dice (6,70) que Jesús había elegido a todos, incluso a Judas, aun sabiendo que lo iba a traicionar. Ahora se nos da la explicación del por qué eligió a Judas: para que se cumpliera la Escritura. El texto al que se hace referencia es el Sal 41,9: traición por parte de un íntimo. Jesús lo anuncia antes de que suceda, para que, cuando haya sucedido, la fe de los discípulos se confirme. Este aspecto “funcional” de Judas en este evangelio pretende poner de relieve el conocimiento sobrehumano de Jesús: Jesús ya sabía de antemano... Judas se halla presentado en función de destacar un aspecto cristológico...

Uno le traicionaría

13,21-33.36-38 (13,31-33a.[34-35]).

La presencia de Judas en la última cena está llena de dificultades. Por un lado las distintas narraciones difieren notablemente:

Marcos habla de forma genérica que uno de los Doce entregará a Jesús. Mateo precisa de quién se trata, al ser preguntado por el mismo Judas. En Juan tenemos un término medio: Jesús se lo dice únicamente al discípulo a quien amaba.

La versión de Juan parece la más probable, pero, en todo caso, la dificultad persiste. Enterados los discípulos o, al menos, el discípulo amado de quién traicionará al Maestro, ¿qué hacen por evitarlo? ¿Cómo es posible una información tan neutral y aséptica en una escena cargada de dramatismo, en la que Jesús está profundamente emocionado?

Nos limitamos, naturalmente, al cuarto evangelio. Ahora bien, es evidente que el interés del evangelista no se centra en responder las cuestiones de este tipo, que puedan plantearse. El interés de la narración es primariamente cristológico. Juan aprovecha la escena para demostrar a sus lectores que Jesús tenía un conocimiento sobrehumano de cuanto iba a ocurrir.

Jesús sabía perfectamente que uno de los Doce lo traicionaría. Conoce incluso el nombre. Más aún, siendo así las cosas, llama la atención que el “traidor” no actúa, no puede actuar hasta que Jesús no se lo ordena. También aquí la iniciativa de Jesús es lo primero de todo.

La traición de Jesús no fue un acto de fragilidad o malicia humana. Detrás de Judas, e impulsándolo a la acción, estaba Satanás. Judas es simplemente un instrumento en sus manos.

Entra en escena el discípulo amado. Según la tradición se trata de Juan, el hijo de Zebedeo. Se acentúa su proximidad a Cristo. Al evangelista le interesa destacar que su autoridad es tan grande o mayor que la de Pedro. Y lo hace para que los lectores acepten el testimonio de este discípulo amado, ya que a él, directa o indirectamente, se remonta el evangelio.

El interés, por tanto, de la narración es más teológico que histórico. La cena tenía lugar de noche. Pero cuando el evangelista precisa que era de noche cuando salió Judas del cenáculo piensa en algo muy distinto. Siempre es de noche cuando falta la luz. Jesús es la luz.

Ahora es glorificado el Hijo del hombre. A una frase de este estilo nosotros le daríamos este significado: después de un perio-

do de ocultamiento, de espera, de méritos no reconocidos, a una persona se le hace justicia, se le reconoce su valía y se le rodea de honores. Jesús piensa de manera distinta. La "glorificación" del Hijo del hombre coincide con el último acto de rechazo por parte de los suyos y con la máxima humillación.

La razón es que la crucifixión y la muerte constituyen únicamente el primer acto de todo lo que vendría después: crucifixión-muerte-resurrección-Iglesia penetrada por el Espíritu. Todo formando una unidad. Y todo ello para proporcionar al hombre el camino para llegar a Dios a través de él. Por eso esta glorificación del Hijo del hombre coincide con la glorificación de Dios, dada la unidad existente entre ellos.

¿Cómo puede Jesús pertenecer al otro mundo? El origen ultraterreno de Jesús es incomprendible desde cualquier terreno que no sea el de la fe. Por eso sus enemigos, todo hombre incrédulo, es incapaz de aceptar este origen misterioso de Jesús. Los mismos discípulos tuvieron dificultad en admitirlo. Lo demuestra claramente la actitud y palabras de Pedro en esta ocasión.

Los discípulos, y de modo particular Pedro, pensaban que estarían íntimamente asociados a este camino hacia la glorificación del Hijo del hombre. Un período de separación entre ellos y Jesús era difícil de comprender.

Entregar la vida es fácil de decir. Jesús anuncia, en cambio, que Pedro le negará. Una predicción que recogen todos los evangelios.

Un mandamiento nuevo

13,34-35 (13,34-35; 15,10-13)).

Manifestación de la última voluntad. A modo de testamento Jesús impone a sus discípulos un mandamiento nuevo: *el amor mutuo*. ¿En qué sentido es nuevo el mandamiento del amor? ¿Dónde está la novedad radical? El amor al prójimo figuraba ya entre las prescripciones impuestas al israelita en el Antiguo Testamento. Incluso la formulación tiene un cariz propio del

Antiguo Testamento: amarás al prójimo como a ti mismo (Lev 19,18). Pero, siguiendo la regla elemental del paralelismo, se nota en seguida que el prójimo, a quien se refiere el libro del Levítico, es el compatriota. Es cierto que el concepto de prójimo se halla ampliado incluyendo también al extranjero "que habita en medio de vosotros" (Lev 19,34). En el fondo, sin embargo, el concepto de prójimo queda reducido al israelita y al prosélito.

La novedad del mandamiento de Jesús consistiría en universalizarlo, rompiendo todas las barreras, sean del tipo que sean. El concepto de prójimo se adecuaría sencillamente con el de hombre. Esto, sin embargo, difícilmente podría presentarse como una novedad radical. No sería Jesús ni el primero ni el último en descubrirlo y en formularlo.

La palabra "mandamiento" es característica de las cartas de Juan. En el evangelio, donde aparece con mayor frecuencia es en los discursos de despedida (cap.14-17). Esto puede darnos una pauta para descubrir la auténtica "novedad". La novedad del mandamiento nace de las motivaciones fundamentales siguientes:

El amor mutuo es nuevo porque está en la misma línea que el mandamiento que Jesús recibió del Padre: entregar la vida para que los hombres tengan vida. Este fue el mandamiento que Jesús recibió del Padre (ver 10,18; 12,49-50; 14,31; 15,10).

Es nuevo porque refleja la verdadera relación con la divinidad. La relación del hombre con Dios es una relación de amor. Relación de amor semejante a la existente entre el Padre y el Hijo.

Es nuevo porque no sólo resulta "edificante" para los demás, sino "revelador" o manifestador del amor existente entre el Padre y el Hijo. Más aún, no sólo es edificante y manifestativo del amor existente entre el Padre y el Hijo, sino que se fundamenta en dicho amor.

Es nuevo porque introduce la edad o etapa nueva que ha sido inaugurada con la persona y la obra de Jesús: "las tinieblas pasan y aparece ya la luz verdadera" (1 Jn 2,8). Precisamente Jesús fue entregado, murió y resucitó para inaugurar esta nueva edad.

Por todas estas razones el mandamiento nuevo es “testimonante”, característico de los discípulos de Jesús. La referencia al modelo o medida del amor “como yo os he amado” debe entenderse desde el contexto inmediato, el lavatorio de los pies. Y el lavatorio de los pies hace referencia a la entrega de Jesús a la muerte. Así debe ser el amor mutuo (ver 15,13).

Aparentemente este mandamiento del amor mutuo pudiera interpretarse como la reducción de un precepto más universal y exigente, que incluye el amor a los enemigos (Mt 5,44). Pero esto sólo puede ser así desde una consideración superficial. El amor mutuo impuesto a los cristianos tiene unas características especiales, ya que, como acabamos de decir, debe reflejar el amor que existe entre el Padre y el Hijo (ver 15,12-15). Y la existencia de este amor debe ser la gran característica del cristianismo. Ella debe testimoniar a los de fuera que quienes practican dicho amor mutuo militan dentro del discipulado del Maestro del amor.

Partida y retorno del Padre

14,1-6 (14,1-12).

Las primeras palabras de Jesús en el cuarto evangelio son un interrogante: ¿qué buscáis? (1,38). La verdadera respuesta a este interrogante la da Jesús en este capítulo 14: “en casa de mi Padre hay muchas moradas”.

En capítulo anterior termina anunciando la separación. Jesús se va. Las protestas de fidelidad y de seguimiento por parte de Pedro se hallan contrapesadas con el anuncio de su negación. Es perfectamente imaginable el estado de decepción y aplanamiento por parte de los discípulos. Sobre esta base es preciso entender las palabras de este capítulo. A través de todo él se pretende inculcar la seguridad y confianza en los discípulos.

Los discípulos deben creer en Jesús, lo mismo que creen en Dios. Ellos deben creer que la partida de Jesús les favorece. Más aún, conociendo a Jesús, conocen el camino para ir al Padre,

porque precisamente eso es lo que es Jesús: el camino. Es todo lo que el hombre necesita para su salvación, ya que el Padre está en él para la salvación del hombre.

La partida de Jesús implica su retorno. De lo contrario su misión hubiese sido incompleta. Y no se trata ahora de ese retorno glorioso, rodeado de poder, ostentación y gloria. Juan acentúa, al hablar de la venida de Jesús, los puntos siguientes:

a) Jesús volverá a sus amigos después de su crucifixión; b) Jesús y el Padre habitarán, vivirán con aquéllos que los aman y guardan sus palabras. Se trata no de una manifestación espectacular y solemne, sino de la manifestación captada por la fe; c) esta manifestación se logra a través del Espíritu; d) aunque Jesús venga inmediatamente después de su muerte, queda en pie su venida al fin de los tiempos, aunque nunca se dice cuándo será esta venida.

En casa de mi Padre hay muchas moradas. Así se lo imaginaba la gente de la época. La imagen popular del más allá estaba vinculada a un determinado número de “plazas”, en las que la gente sería alojada computando sus virtudes o vicios durante la vida en la tierra. La fe en Cristo introduce un nuevo elemento en esta representación. El cristiano tiene asegurada la plaza en la vida del más allá. Estará con Cristo. El mismo Señor, como dice el Apóstol, saldrá a nuestro encuentro... y así estaremos siempre con el Señor (I Tes 4,16-17).

La formulación es más abstracta, pero significa la misma realidad. La afirmación de Jesús no debe entenderse literalmente, como lo hizo Tomás. Como si fuera necesario el conocimiento del camino, desde el punto de vista geográfico, para ir al cielo.

¿Cuál es el camino? El cuarto evangelio responde de manera terminante: Yo soy el camino, la verdad y la vida. Es la verdad y la vida porque es el camino hacia Dios, que es la verdad y la vida.

Este lenguaje del camino sigue dentro de la perspectiva de la metáfora. Una persona no es un camino. Puede, en cambio, decirse con propiedad que una persona es el medio por el cual alguien llega a otra persona.

Jesús y el Padre

14,7-14 (14,1-12/14,6-14).

Muéstranos al Padre y eso nos basta. Jesús habla frecuentemente en el cuarto evangelio de su relación con el Padre, de su unión con El, de ser el enviado del Padre... Los discípulos, representados ahora por Felipe, querían algo más inmediato: una visión directa del Padre.

La petición de Felipe es contraria a la afirmación establecida ya en el prólogo de este evangelio: A Dios nadie lo vio jamás. El deseo natural de ver a Dios, de entrar en contacto directo con él, cara a cara, mediante una visión semejante a aquéllas con que vemos a otras personas u objetos es contraria al modo que Dios ha elegido para su presentación al hombre. Su visión es indirecta y llega al hombre a través de su palabra.

En el entorno en el que se mueve el cuarto evangelio era natural, por otra parte, el deseo de la visión de Dios. Algunas religiones, las influenciadas por la gnosis, hablaban de ella.

Para centrar esta cuestión es de vital importancia recordar que, en el cuarto evangelio, ver, conocer y creer son prácticamente sinónimos. Por eso la petición de Felipe estaba fuera de lugar.

Pedía una visión de Dios. Ahora bien, esta visión de Dios se logra mediante el conocimiento. Y este conocimiento, el más perfecto, se obtiene a través de Jesús. Jesús es el Hijo de Dios, completamente obediente al Padre, realizando en su vida el programa que Dios le encomendó, reflejando en su misión el plan de amor que tiene sobre el hombre para comunicarle la vida. Consecuencia: en la medida en que aumente el conocimiento de Jesús, aumentará el conocimiento y la visión de Dios. Por eso, la petición de Felipe estaba fuera de lugar, porque indicaba que no había comprendido la relación existente entre Jesús y el Padre.

El evangelista utiliza la fórmula de la inmanencia: Yo estoy en el Padre y el Padre en mí. Esta fórmula de la inmanencia, lo mismo que el lenguaje del conocimiento (ser camino, ir hacia...), se sitúa también en el terreno metafórico. ¿Cómo puede una perso-

na estar en otra? Por el amor, por la identificación, por el mismo pensar, sentir y obrar. Jesús está en el Padre en este sentido. Identificado con él por una obediencia absoluta a la misión que le había sido encomendada, por el amor, por el cumplimiento de su voluntad. El Padre está en Jesús porque en él y a través de él realiza su obra de salvación para el hombre, se le da a conocer, se le manifiesta, se comunica.

Esta mutua inmanencia del Padre en el Hijo y viceversa no es visible o asequible sino a la fe. Precisamente por eso, la respuesta de Jesús comienza con estas palabras: “¿no crees...?” Y un poco más abajo dice “creedme”. Palabras que iluminan el comienzo de este capítulo 14: “creéis en Dios, creed en mí”. Los discípulos no son preguntados si creen dos afirmaciones o doctrinas, una en torno a Dios, y otra en torno a Jesús, sino sólo una: el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre.

Lo que se ha afirmado de Jesús, debe aplicarse igualmente a los cristianos. Por su fe en Cristo deben estar muy próximos a Dios. Como el Padre está en el Hijo, así debe estar también en el creyente (recuérdese cómo una persona debe estar en otra). Si el Padre está en el creyente, puede entonces obrar también a través de él, como ha obrado en Cristo. Incluso puede hacer obras *mayores* ¿Cómo y por qué? Sencillamente porque Jesús se vio limitado en el tiempo en su actuación salvífica: me voy al Padre. La labor de los creyentes, de la Iglesia, será llevar otros hombres a Dios.

Estas obras serán realizadas principalmente a través de la oración. Estas obras “mayores” del creyente probablemente deban ser entendidas como la misma obra salvadora del Padre, hecha como respuesta a la petición de los creyentes.

El abogado

14,15-21 (14,15-17/14,15-23. [26-27]).

Tendréis un abogado a vuestra disposición. Es la garantía ofrecida por Cristo; como el consuelo supremo que puede dar a sus discípulos que estaban tristes por el anuncio de su partida.

La promesa de Jesús presupone la representación tradicional, según la cual, cuando los hombres aparezcan ante el tribunal de Dios, se encontrarán con muchas culpas de las que serán acusados y tendrán que dar respuesta. Sus pecados, a modo de acusadores, se volverán contra ellos. Por si esto fuese poco, el demonio acentuará estas acusaciones.

La defensa estará a cargo de las buenas obras realizadas y que serán presentadas como un contrapeso a las malas. Además, ahora promete Jesús —apoyándose en los procedimientos legales judíos— que tendrán un *abogado*. Este abogado, siguiendo siempre los procedimientos y costumbres judías, no es sólo una persona encargada de aducir pruebas a favor de la parte defendida, sino, sobre todo, es una persona de gran categoría y ascendencia ante el juez, al que podía influir favorablemente con su sola presencia. Esta influencia en el juez no obedecía principalmente al conocimiento que dicho abogado tuviese de la Ley y al manejo de lo trucos legales, sino al peso de su autoridad personal, por tratarse de un hombre que gozaba de la estima de la sociedad.

El contexto, por tanto, de la promesa de un abogado —que no corresponde a nuestro concepto de abogado, como hemos podido ver— es escatológico, con una referencia inmediata al último juicio de Dios. Los judíos creían que, en aquel momento, tendrían a su disposición, además de sus buenas obras y las de sus antepasados, un abogado de esa naturaleza.

En el cuarto evangelio este lenguaje, que describe el futuro, se aplica ya para describir el presente. Es decir, se promete a los creyentes ese abogado no para el futuro juicio de Dios, sino desde el momento de la partida de Jesús. Este abogado es el Espíritu Santo, prometido para cuando los cristianos se hallen en dificultades por razón de la profesión de su fe (Mc 13,11). Y como en el evangelio de Juan estamos ante una confrontación constante entre el cristianismo y el mundo, la presencia del abogado es aún más necesaria.

El abogado es prometido a los que aman a Jesús. Y lo aman los que cumplen sus mandamientos. El cuarto evangelio establece frecuentemente esa conexión entre el amor y la obediencia

(14,21.23.24;15,10.14). Probablemente lo hace para explicar lo que significa pedir en su *nombre*. El “nombre” de Cristo no puede ser utilizado si no va acompañado de la obediencia y el amor.

Este abogado es el espíritu de la verdad. Es el mismo Espíritu que continúa la obra de Cristo dando a conocer la verdad total en torno a Jesús. Es el Espíritu quien comunica la verdad y Jesús es la verdad.

El mundo, por definición, no puede recibir la enseñanza del Espíritu. En este contexto el mundo es sinónimo de los no creyentes. Por eso, el mundo dejará de ver a Jesús, que se va; los discípulos, sin embargo, lo ven porque creen en él. Es la visión de la fe. La visión que proporciona la vida. Los discípulos vivirán con esa vida eterna, que se pone a su disposición a través de la muerte y resurrección de Jesús.

Todo esto ocurrirá “aquel día”, es decir, en la nueva situación que nace como consecuencia de la muerte-resurrección de Jesús. La fe de los discípulos descubrirá la unidad entre el Padre y el Hijo, que el Hijo actuaba en nombre del Padre a modo de su agente entre los hombres para su salvación.

La respuesta de los discípulos debe ser la del amor. Este amor les une a Jesús y, a través de él, participan en el amor que el Padre tiene por el Hijo. Son amados por Dios.

La manifestación misteriosa de Jesús

14,21-26 (14,15-23.26-27/14,23-26/14,23-29).

Los creyentes son amados por Dios (ver el comentario a 14,15-21). ¿Por qué? Porque su amor por Cristo los une a él y, a través de él, participan, tienen parte en el amor del Padre por el Hijo. Jesús se manifestará a los discípulos, a los creyentes, entre otras formas y modos, en la vida de la comunidad. En ella se manifestará como su señor.

Pero de nuevo aparece el tema de la incomprensión. El que la manifiesta esta vez es Judas, no el Iscariote (la incomprensión de

los discípulos llega a Jesús por su misma manifestación. Nótese cómo se establece una especie de turno en orden a exponer la incompreensión, para que Jesús pueda tener la oportunidad de aclarar aquello que no comprenden). Judas no entiende el modo de la manifestación de Jesús. No acierta a comprender cómo es posible esta manifestación sin una abierta relación de cara al mundo, en el sentido en que los mismos judíos la esperaban.

Aunque con dificultad, los discípulos podían entender que Jesús, durante su ministerio terreno, hubiese tomado una apariencia externa humilde y, como consecuencia, que su persona hubiese provocado la indiferencia o el rechazo. Pero esa fase ya había terminado. Jesús lo dice expresamente. Ahora comienza el período de su “glorificación”. ¿Por qué en este período de exaltación no tiene lugar esa manifestación sensacional de Jesús al mundo?

Jesús afirma que, aun después de su muerte y durante el período de su glorificación, las cosas no ocurrirán como ellos las pensaban: el Mesías que aclararía todas las dudas y ambigüedades de la fe religiosa y se manifestaría a los hombres con todos los títulos del poder de Dios y dando toda la razón a los judíos.

La fe seguirá siendo invisible a sí misma; no aparecerá rodeada de milagros y sensacionalismo. La Iglesia se encontró y se encuentra con la tarea de explicar por qué en el período de la glorificación de Jesús, cuando el Reino ha hecho su aparición, las cosas siguen en el mundo igual que antes y la gloria de Dios es perceptible únicamente a la fe.

La respuesta es que Dios sigue presente y operante en su Iglesia. La antigua concepción del Mesías, rey glorioso, que impone la ley de Dios por la fuerza, no tiene lugar en este tiempo nuevo de la nueva relación del hombre con Dios.

La manifestación de Jesús únicamente es posible en la obediencia y en el amor. Por eso se manifiesta a los creyentes y no al mundo. El, ellos y el Padre forman un círculo de amor y de obediencia, que es posible únicamente cuando existe ese mutuo conocimiento.

Jesús había dicho todo lo necesario a sus discípulos mientras estuvo con ellos. ¿Lo entendieron todo? Claro que no. De nuevo

aparece aquí el abogado, que hará de intérprete. La persona del abogado —remitimos a lo dicho sobre la figura de los procesos judíos, ver el comentario a 14,15-21— no sólo defiende a su acusado con las pruebas a su disposición y su prestigio personal, sino que convence a sus defendidos para que acepten la decisión de la corte. Una especie de intermediario entre la corte y la Ley, a la que interpretaba.

Esta figura proporciona a Juan otra de las funciones esenciales de este abogado. El les traerá a la memoria las enseñanzas de Jesús. Este tema del “recuerdo” en el cuarto evangelio no significa una mera repetición de las palabras y hechos de Jesús; no se trata de un esfuerzo por presentar o recordar las “ipsissima verba” de Jesús, sino de profundizarlas e interpretarlas en toda su dimensión y alcance para la vida de la Iglesia, partiendo de la luz que sobre ellas proyectó la resurrección.

La paz

14,27-31a (14,23-29).

Seguimos en el contexto general que se presupone en este capítulo y en toda esta sección: la partida de Jesús. La pequeña sección que ahora comentamos comienza el anuncio de la paz. Así empalma directamente con el comienzo del cap. 14: “No se turbe vuestro corazón...” Y es que la partida de Jesús no debería provocar turbación o miedo sino paz y alegría. Al fin y al cabo, él parte, se libera de la humillación de su ministerio terreno y camina al encuentro de la gloria del Padre.

Los pueblos semitas se deseaban, se daban la paz en los saludos y despedidas. La despedida de Jesús no es la de un hombre cualquiera que se va. Jesús ha anunciado ya que volverá a estar entre ellos. Y les deja la paz. La paz es la propiedad que surge del favor divino. Por eso dice Jesús “mi paz”. En primer lugar porque él la ha logrado, o la logrará, a través de la muerte. Además, porque es don y regalo, no premio que ellos hayan merecido (ver Rom 6,23).

Una paz propia, específica, característica de Jesús, no como

la da el mundo. Esta paz o prosperidad del mundo surge como retribución por los servicios prestados o como un soborno por los que se esperan para el futuro. Jesús la da, teniendo como motivación última el amor.

Me voy y vuelvo a vosotros. Dos afirmaciones unidas que parecen contradictorias. No lo son, porque se refieren, en realidad, al mismo acontecimiento: la muerte y la glorificación de Jesús, que son consideradas como formando una unidad. Este acontecimiento crea también una nueva situación para los discípulos. El creyente, es decir, el que ama a Jesús, debe alegrarse por este acontecimiento, porque esta ida de Jesús al Padre es la que le proporciona todos los beneficios de la nueva vida precisamente en cuanto discípulo.

Termina el tiempo del ministerio terreno de Jesús, porque “el príncipe de este mundo se acerca”; lo hizo a través de Judas (ver 13,27). Su venida produce el cambio entre el hablar, como lo ha estado haciendo Jesús, y la acción.

Jesús quiere dejar claro que, aunque se acerca su final —precipitado por la acción del príncipe de este mundo a través de Judas—, el diablo no tiene poder alguno sobre él. Sencillamente porque el poder de Satanás sobre el hombre depende de sus pecados; ahora bien, Jesús está sin pecado y, por ello, inmune al poder de Satanás.

Por otra parte, el mundo debe saber que Jesús ama al Padre. Lo ama y obedece. Cumple el mandamiento que ha recibido de él y por eso entrega la vida. Esto debe ser un argumento para que el mundo crea que Jesús ama al Padre.

Alegoría de la vid

15,1-11 (15,1-6/15,1-7/15,1-8/15,9-11).

En el discurso del cap. 14 Jesús había hablado de su partida. Había garantizado, al mismo tiempo, a sus discípulos que volvería de nuevo a ellos. Esta promesa de la presencia de Jesús entre los suyos se presenta ahora como cumplida en la alegoría

de la vid y los sarmientos. Jesús es la fuente de la vida y de los creyentes y de las obras buenas que hagan.

El discurso del cap. 14 se hallaba determinado por el imperativo de creer en Jesús (14,1): Ahora esta exigencia se expresa con la imagen de espacio y movimiento, de *permanecer en él*. Es de notar que el único pasaje comparable a éste, con la misma imagen de permanecer en él, lo tenemos a propósito de la eucaristía (6,56). De ahí que la idea de permanecer en Cristo deba verse en conexión con la eucaristía.

La vid, sumamente familiar a los palestinos, es una planta que exige muchos cuidados. La misma planta sugiere que sea tomada como ilustración de los cuidados de Dios por su pueblo. Así se había hecho ya en el Antiguo Testamento (Is 5; Jer 2,21). La destrucción de la viña era el mejor símbolo para expresar las calamidades de carácter nacional (Sal 80,8-16; Ez 19,10-14).

Como sabemos por los evangelios sinópticos, Jesús se servía de las cosas familiares para transmitir su enseñanza. Ahora quiere hablar de la solidaridad, de la unión íntima entre él y sus discípulos. Para ello utiliza la imagen de la vid y los sarmientos. Conociendo la planta no es necesario afirmar que no todos los tallos prosperan. Tiene que haber un constante cuidado de poda y limpieza. Esta labor corre a cargo del viñador.

Se afirma claramente una gran sustitución. La vid no es ya el pueblo judío, sino Jesús mismo. El viñador sigue siendo el Padre. Notemos que en el cuarto evangelio aparece con frecuencia el pensamiento de la dependencia de Jesús en relación con el Padre.

Llevar frutos es otra imagen frecuente para indicar las obras buenas (Mt 3,8). Las ramas infructuosas son los hombres sin fe y los discípulos apóstatas, al estilo de Judas.

La “limpieza” de la que se habla en el v.3 sigue en la misma línea de la imagen. El viñador poda y “limpia”. Esta limpieza de los discípulos ha sido llevada a cabo por toda la obra de Jesús, que culminó en su muerte. Aquí el medio de purificación se dice que ha sido la palabra, es decir, se hace referencia a la comunicación de Jesús a los discípulos a través de su venida al mundo. Y puesto que ya están limpios se les pide permanecer en él.

En esta sección el término “permanecer” es utilizado hasta once veces. Ya la estadística anuncia que es el tema dominante. A pesar de la ausencia, los discípulos deben permanecer unidos a Cristo. El promete su presencia en ellos. Unión esencial en orden a dar frutos, es decir, en orden a vivir la vida divina y producir las obras buenas que Dios espera de ellos.

El hombre, abandonado a sí mismo, no puede dar esta clase de fruto. La auto-suficiencia, llevada hasta su consecuencia más extrema, aparta de Dios, corta la unión con él. La imagen utilizada por el evangelista se refiere a la separación que tendrá lugar en el último día. Sólo que, como es habitual en Juan, esa imagen es utilizada para describir, ya aquí y ahora, el significado de la falta de unión con Dios. La vida “fructuosa” puede ser definida como la vida de unión con Dios, en la cual la oración siempre es atendida.

Después el pensamiento avanza hacia el lenguaje directo. Dar fruto es vivir la vida del verdadero discípulo y, con ello, dar gloria a Dios. El pensamiento se mueve entre la iniciativa de Dios en el amor y la respuesta del hombre en la obediencia. Porque el Padre ama al Hijo y el Hijo ama a los discípulos. Este es el fundamento de la fe cristiana y del discipulado. El discípulo debe permanecer en este amor por la obediencia. Esta unión del discípulo con Cristo se asemeja a la que el Hijo tiene con el Padre.

Permaneced en mi amor

15,9-17 (15,9-12/15,9-14/15,12-16/15,12-17 [13,34-35;] 15,10-13).

Esta pequeña sección se centra en el mandamiento del amor. Mandamiento del amor que únicamente es posible partiendo de arriba. El evangelista recoge así este pensamiento: El Padre ha tenido la iniciativa en este movimiento de amor, enviando, por amor, a su Hijo por y para los hombres. El Hijo acepta esta misión y lleva esta corriente de amor hasta los hombres. Sólo así el movimiento puede comenzar el recorrido inverso: del hombre

a Cristo y a través de Cristo al Padre. Este círculo del amor y de la respuesta en la obediencia, que lo garantiza, constituye el núcleo esencial de la fe cristiana y del verdadero discipulado.

Los creyentes deben amarse mutuamente. El acento en Juan se pone en el amor mutuo, no porque no piense o excluya el amor a los enemigos (Mt 5,44), sino porque el amor mutuo de los cristianos se halla en peculiar relación con el amor existente entre las personas divinas. Y este amor se expresa en la capacidad de entrega, en el auto-sacrificio. Antes que a los discípulos se les haya exigido este amor “sacrificial”, Cristo ha dado ejemplo entregando su vida por ellos.

Dar la vida por los amigos. Es la prueba suprema del amor. Lo sorprendente es que Jesús llame a los creyentes, a los discípulos, sus amigos. La amistad suele definirse normalmente en términos de igualdad, de mutua ventaja e interés. ¿En qué sentido podía decirse que sus discípulos son amigos de Jesús? La respuesta solamente podría darse partiendo de una nueva definición de la amistad. Jesús no tiene intereses comunes con sus discípulos, él no gana nada con su amistad. El es su Señor. Lo natural sería considerar a los cristianos como discípulos o como siervos. Pero, ahora, les llama amigos, por la única razón que les ha elegido para que sean sus amigos y les ha amado hasta el extremo (13,1). Amor y amistad. Son las palabras que hablan elocuentemente de las relaciones entre Jesús y sus discípulos.

La iniciativa de la elección ha partido de Jesús. Toda iniciativa en este camino arranca siempre de Dios. Y como es la iniciativa del amor, en ella debe verse envuelta la relación mutua. Con ello se reitera el mandamiento del amor mutuo.

El odio del mundo

15,18-21.26-16,4 (15,18-21.26-27/15,18-21/15,26-16,4).

La sección precedente se ocupó del amor entre Jesús y sus discípulos y del mutuo amor entre los creyentes, el pequeño grupo unido con él por el amor, la obediencia y la oración. Pero

estos discípulos viven en el mundo. Ya tenemos el punto de apoyo para el contraste. Lo contrario del amor —de lo que ha hablado anteriormente— es el odio.

Jesús ha hablado de la vida de los discípulos, es decir, de la Iglesia (aunque esta palabra nunca es utilizada en el cuarto evangelio); lo opuesto a la Iglesia, en el pensamiento joánico, es el mundo. Los discípulos son amigos de Jesús, son amados por Jesús; son odiados por el mundo. Los discípulos lo conocen y conocen al Padre; el mundo no.

Prácticamente la primera experiencia de la Iglesia fue la persecución. Los cristianos fueron perseguidos, primero por los judíos y después por los gentiles. El evangelista, utilizando las palabras de Jesús, afirma que la persecución y el odio son normales en el cristiano. ¿Razón? Porque no son del mundo, no le pertenecen. El mundo sólo ama a lo “suyo”. Ahora bien, los cristianos son de Cristo. Están por encima del mundo, dan testimonio contra él de sus pecados; con su género de vida condenan la conducta del mundo. ¿Cómo podría amarlos el mundo? Téngase en cuenta que la separación entre la Iglesia y el mundo no tiene un sentido o significado social sino teológico.

Pero hay más. El siervo no es más que su señor. No puede correr mejor suerte. La persecución y el odio del mundo eran consideradas en la época como algo inevitable. Era una herencia que llegó a los cristianos desde el judaísmo. Esta era la forma judía de considerar la historia. La persecución y el odio formaban parte de la necesaria intensificación del mal, que era una especie de preludio del juicio último.

Desde esta perspectiva judía se comprende por qué el siervo no puede correr mejor suerte que su señor. Jesús vivió entre la animosidad y la persecución; murió crucificado. ¿Qué puede esperar el discípulo, que es heredero de su palabra, de su mensaje, y anunciador de aquello mismo que a Jesús le llevó a la muerte?

Sin embargo, no todos rechazan y odian a Jesús. Así ocurrió ya cuando vivió entre los hombres. Muchos lo amaron. Y lo amaron por razón del testimonio que dio a favor del Bautista y, en cierto sentido, por el testimonio de Jesús mismo. Ahora se

afirma que es necesario que siga el testimonio para que continúe el amor. Por esta razón se introduce en la sección el tema del abogado (ver el comentario a 14,15-21).

El Paráclito, el abogado, dará testimonio. El traerá a la memoria de los discípulos, profundizándolas e interpretándolas, las palabras de Jesús (14,26) y así los transformará a ellos en verdaderos testigos. La presencia del Espíritu añadirá a sus experiencias personales de testigos oculares la plena inteligencia de lo que presenciaron. Así su testimonio adquirirá todo el valor que se requiere en la persona del testificante: el pleno conocimiento de la causa a favor de la cual da testimonio.

Los Sinópticos recogen profecías concretas de Jesús sobre las persecuciones y tribulaciones por las que la Iglesia tiene que pasar. Juan únicamente menciona estas dos. “Os expulsarán de la sinagoga”. Es la actitud definitiva del judaísmo frente al cristianismo sobre el que había lanzado la sentencia de excomunión. Esto tuvo lugar no antes del año 70: excomunión de la sinagoga, del judaísmo oficial, para todo aquél que reconociese en Jesús al Mesías de la fe cristiana. Este acontecimiento posterior se prevee ahora.

“El que os quite la vida, creará que presta un servicio a Dios”. Los judíos creían que, en determinadas circunstancias, era un grave deber religioso castigar la blasfemia con la muerte. Y, naturalmente, a los cristianos los consideraban como blasfemos (ver Flp 3,6). Eran los males inminentes que caían sobre un judío que se hubiese convertido a la fe cristiana. Era la amenaza constante que pesaba sobre los judíos que hablaban griego, en las comunidades judías en las que residían, y que se convirtiesen al cristianismo y precisamente por haberse convertido.

El Espíritu

16,5b-11 (16,5b-7.[12-13a]).

Os conviene que yo me vaya. La partida de Jesús no sólo era conveniente para sus discípulos, sino necesaria. Porque está

hablando de su muerte por ellos. Y si él no muere, el abogado no les será enviado (ver el comentario a 14,15-21). Ahora bien, el sentido de la muerte de Jesús sólo podía ser comprendido a la luz del Espíritu. Si ellos han de ser testigos de Cristo, lo primero que deben tener claro es quién es Jesús, qué significó su presencia entre los hombres, cuál fue el sentido de su muerte-resurrección. Y de todo esto sólo adquirirán un pleno conocimiento a la luz del Espíritu. Deberían sufrir persecuciones; ahora bien, la persecución es intolerable, si uno no está bien convencido y seguro de aquello por lo cual es perseguido.

¿Por qué el Espíritu no fue enviado hasta después de la muerte de Jesús? El evangelio no da razones, sólo constata el hecho (ver también 7,39). Probablemente la imposibilidad de la presencia del Espíritu antes de la muerte de Cristo se halla en la misma mente de los discípulos. Eran incapaces de comprender el acontecimiento de Jesús. Tenía que ser vivido, experimentado, para que se sintiesen en la necesidad de ser iluminados por la luz del Espíritu.

Cada encuentro entre la Iglesia y el mundo es como el encuentro entre dos partes contendientes que se hallan ante el juez. Se necesita la presencia del abogado, porque el mundo intenta demostrar lo siguiente:

1º) que los cristianos han obrado mal, al adoptar la nueva fe (desde el punto de vista judío la nueva fe era blasfema, porque aplicaba títulos divinos a Jesús); 2º) que ellos no pueden tener razón alguna al poner su fe en un hombre que terminó su existencia en una cruz; 3º) que la muerte de Jesús era inevitable según los principios del derecho y ley judíos.

La aparición del abogado demostrará exactamente lo contrario:

1º) que la razón está a favor de los cristianos, y el error, *el pecado*, lo han cometido ellos, los judíos. Así lo demuestra la continuidad de los discípulos de Jesús, después de la muerte de su Maestro; su lealtad y fidelidad a él. La existencia y vida de la Iglesia siempre serán un argumento en contra de los que no creen en Jesús.

2º) La justicia de Jesús y de aquéllos que creen en él. La Igle-

sia enseña, proclama y vive de la resurrección-exaltación de Jesús. Jesús está en el Padre. Ha vuelto al "lugar" de donde salió. Jesús, aun ausente, está presente: es la ausencia de un presente o, tal vez mejor, la presencia de un ausente. El Espíritu es el que garantiza que la causa de Jesús, y la de los creyentes, es justa.

3º) El juicio. La glorificación-exaltación de Jesús implica el castigo de Satanás, desposeído de su poder (ver Ap 12,7ss), y la condenación o sentencia condenatoria contra el mundo por haber rechazado y condenado a Jesús. El Espíritu, que da testimonio de Jesús en la vida de la Iglesia, será un recuerdo permanente de ese juicio condenatorio de Dios, que espera al mundo incrédulo, al mundo cerrado en su suficiencia y arrogancia, que no admite ingerencias de nadie, ni siquiera de Dios, en su vida.

El Espíritu completa a Jesús

16,12-15 ([16,5b-7].12-13a).

¿Fue incompleta la enseñanza impartida por Jesús a sus discípulos durante su ministerio terreno? La respuesta afirmativa parece deducirse claramente de las palabras que abren esta pequeña sección. En el terreno de la enseñanza quedaban muchas cosas que Jesús no pudo enseñar por falta de comprensión en sus discípulos. ¿Cómo se explica esta "insuficiencia" en su función magisterial?

El evangelista nos ha dicho que algunos acontecimientos de la vida de Jesús no fueron entendidos por los discípulos cuando tuvieron lugar, sino después de la resurrección (2,22, con motivo de la purificación del templo; 12,16, a propósito de la profecía citada con motivo de la entrada solemne en Jerusalén). En los ejemplos mencionados estamos ante una incompreensión muy natural. Refiriéndose a predicciones del futuro es lógico que no fuesen comprendidas hasta que tuvieron lugar.

Esta verdad "completa" no debe ser entendida cuantitativa-

mente, es decir, en el sentido de un determinado número de verdades que Jesús no habría enseñado y que serían dadas a conocer por el Espíritu Santo. La verdad “completa” debemos entenderla cualitativamente. Se trataría, por tanto, de una comprensión en profundidad; penetración del misterio de la persona de Cristo y de su obra, del sentido de su muerte, del sentido universalista de su misión salvadora... Todo esto no podía ser comprendido entonces por los discípulos. Posteriormente, a la luz de la resurrección, del Espíritu y de la vida de la Iglesia, iría adquiriendo la claridad que entonces no tenía. Así lo demuestran las cartas de Pablo, la carta de los Hebreos y los mismos evangelios, particularmente el de Juan.

Jesús habla de la verdad completa, no de nuevas verdades; por tanto, de un conocimiento más profundo, siempre creciente, de aquello que él había dicho y hecho. Por eso, esta novedad prometida no contradice lo que ha afirmado anteriormente (15,15), cuando, al llamarles sus amigos, afirma que les ha comunicado todo aquello que había oído a su Padre.

Os comunicaré las cosas futuras. Una de las formas en que la Iglesia experimentó la presencia del Espíritu Santo fue la profecía. El espíritu de profecía que actuaba en cristianos individuales, que predecían acontecimientos que iban a ocurrir. Pero, evidentemente, no se trata única ni preferentemente de ese espíritu de profecía centrado en la predicción del futuro. Lo esencial para los cristianos era conocer no exactamente lo que iba a ocurrir, sino lo que estaba ocurriendo actualmente. En realidad ésta fue la principal tarea de los profetas del Antiguo Testamento: descubrir la profundidad y dimensión total de los acontecimientos que ocurrían para que no quedasen en un nivel superficial, sino que fuesen vistos en esa perspectiva profética.

Jesús había dado determinadas enseñanzas al respecto, pero promete el Espíritu para que lleve a los cristianos a esta comprensión profética de los acontecimientos en cualquiera de las situaciones en que se encuentre la Iglesia.

Este Espíritu será quien glorifique a Jesús. Porque, gracias a la luz del Espíritu, los discípulos podrán comprender que la humillación de Cristo, su muerte, fue el principio de la exalta-

ción, de la “elevación” hacia el Padre. Les llevaría a la comprensión total de lo que, durante el ministerio terreno de Jesús, permaneció oculto. Era necesario caer en la cuenta de que Jesús era el plenipotenciario del Padre, su agente enviado para la salvación del mundo. Y esto sólo en los secretos de Dios, como su Espíritu, podrá conocerlo y darlo a conocer.

Un poco y no me veréis

16,16-20.

Un poco y no me veréis. Otro poco y me veréis. Las frases son, al menos, ambiguas. Puede entenderse, y a primera vista así debe hacerse, de los acontecimientos que se avecinan: muerte-resurrección-apariciones. Jesús desapareció de entre ellos y, en la Pascua, volvió a encontrarse con ellos. Esta sería la interpretación normal. Podría también referirse a la Ascensión y su retorno al final de los tiempos.

El lector del evangelio debe saber que con esta frase ambigua se hace referencia a la muerte-resurrección de Cristo, su glorificación por el Padre, la venida del Espíritu y el nuevo orden de cosas creado por todo el acontecimiento de Jesús: el creyente se sentirá unido con el Padre y el Hijo.

El evangelista Juan recurre al fenómeno de la incompreensión de los discípulos para provocar una aclaración ulterior de las palabras ambiguas de Jesús.

El contenido o significado de la frase “un poco y no me veréis...” en los evangelios sinópticos se halla expresado con mayor claridad. Jesús ha anunciado que el Hijo del hombre será arrestado, maltratado y muerto y, al tercer día, resucitará (Mc 9,9 y demás predicciones y anuncios de la pasión).

La frase “dentro de poco” formaba parte del vocabulario corriente de cualquier maestro judío que estuviese convencido de tener cierta visión del futuro. Todo aquél que creyese que el

mundo tiende hacia una consumación —es la fe judía, de la que participan igualmente los cristianos— y que Dios intervendría, no tardando, de una manera definitiva en la historia, al ser preguntado por el cuándo de todo esto respondía con la frase “dentro de poco”.

Es una frase que tiene raíces en el Antiguo Testamento —así hablaban los profetas hebreos— y en el Nuevo aparece también en el Apocalipsis: que estuvieron callados un “poco de tiempo...” (Ap 6,11). Jesús, dentro de todo este contexto, está afirmando lo que espera a todos sus seguidores para un futuro no lejano. Se refiere al tiempo inmediatamente anterior al juicio último; ese tiempo intermedio que va desde su pasión hasta su regreso al final de los tiempos.

La referencia, tanto a este tiempo intermedio como al tiempo final, necesariamente lleva consigo una oscuridad para los oyentes o lectores. ¿Quién puede penetrar ese futuro? No obstante, los seguidores íntimos de Jesús se creían en el derecho de saber cómo serían esas cosas. No le preguntan, pero afirman, como sorprendidos, su desconocimiento: “no sabemos qué significa”, ni lo que quiere decir.

De algo que todo el mundo estaba plenamente convencido era que ese periodo estaría caracterizado por violencias y tribulaciones nuevas. Las alegrías de la “edad futura” estarán precedidas por sufrimientos tremendos, sin precedentes. La imagen de los dolores de la mujer al dar a luz estaba indicada para describir este periodo de tribulaciones. Los sufrimientos serían tales que no habría precedentes, serían experimentados de forma repentina y breve. Pero, en todo caso, estarían mitigados por la alegría que vendría a continuación.

El misterioso “dentro de poco”... hubiese sido comprendido por los discípulos si hubiesen sabido lo que significaba el “ir al Padre”. En todo caso se afirma que este misterio de incomprensión tiene sus raíces en la incomprensión del misterio de Jesús. Partiendo de quién lo envía, cuál es la misión que lleva a cabo, cuál es el futuro que anuncia... la incomprensión cesaría.

Tristeza y alegría

16,20-23a.

Una creencia muy generalizada en la época de Cristo era que el tiempo último estaría precedido de grandes tribulaciones y violencias. El gozo y la alegría de la “edad futura” seguirían a un tiempo de sufrimientos tales que no tenían precedentes. Para describir este tiempo surgió la imagen de la mujer a la que le llegan los dolores del parto. Dolores intensos, poco duraderos y compensados por la alegría posterior.

Esta pequeña sección establece un contraste muy fuerte entre “vosotros”, la Iglesia, y el “mundo”. Unos sufren, otros gozan. ¿Por qué? La causa de la tristeza es la soledad. Soledad en medio del mundo, de aquéllos que, no siendo del mundo, tienen que vivir en el mundo. Soledad que nace también del odio del mundo. El mundo no puede amar aquello que no es suyo, que no piensa como él, que contradice su propia seguridad y autosuficiencia. Odio que nace de una contradicción permanente, aunque no sea más que por la mera existencia de algo, que en este caso se llama creyentes o Iglesia, que contradice su manera de enfocar la vida.

Frente a la tristeza del creyente, de la Iglesia, está la alegría del mundo. El mundo se alegra de la partida de Jesús, porque su predicación y su presencia constituyen un ataque a su seguridad y auto-afirmación. Se alegra del dolor, tribulación y persecución de la Iglesia, de los creyentes, sencillamente porque son continuación de lo que Cristo significó.

Pero la tristeza se convertirá en gozo. No sólo porque después de la tormenta viene la calma. La alegría nace de la misma causa de la que surge la tristeza. El distanciamiento “interno” del mundo produce la tristeza y, al mismo tiempo, es causa de la alegría. Esta alegría tiene sus raíces en que en ese distanciamiento “interno” del mundo se tiene la verdadera libertad (8,32). Liberación que se produce, a su vez, por el encuentro con Cristo. Y como este encuentro es “espiritual”, no es sólo con Jesús de Nazaret, tangible, apresable y condenable, sino con el Cristo resucitado, el mundo no podrá quitarles su alegría.

Por otra parte, esta alegría descansa sobre la base de la reconciliación entre el hombre y Dios, llevada a cabo por la obra de Cristo y expresada, sobre todo, en la oración comunitaria, expresión de alegría.

La tristeza transformada en gozo aparecerá ilustrada en los cap. 20-21: la Magdalena y los discípulos se alegraron al ver al Señor. Alegría que depende, por tanto, de la presencia de Jesús y de su victoria. En aquel día no me preguntaréis nada. Sencillamente porque el Espíritu les habrá llevado a la verdad completa (ver el comentario a 16,12-15). Habrá cesado la incomprensión. Jesús dejará de ser para ellos tan desconcertante como lo ha sido hasta ahora.

Esta plena comprensión caracteriza la situación escatológica. Ya no habrá más preguntas. El misterio de la existencia humana se halla definitivamente aclarado a la luz de la fe. Esto explica que la natural tristeza pasada sea reemplazada por la alegría. A la alegría la caracteriza la ausencia de todo interrogante o la respuesta a todos los que pueden hacerse.

Pedir en su nombre

16,23b-28.

La revelación se hace cada vez más clara. El misterio de Jesús, de su persona y su obra, se hace cada vez más asequible. Pero se supone la luz de la resurrección proyectada sobre su actuación anterior. Se supone igualmente la reflexión cristiana, a la luz del Espíritu, que llevará a los discípulos a la verdad completa (ver el comentario a 16,12-15).

Por otra parte, Jesús habla con mayor claridad, sin parábolas, y garantiza a sus discípulos que su oración será oída. Se describe un nuevo estado o una situación nueva en la cual el hombre se siente particularmente próximo a Dios. Una proximidad con Dios, que, según la creencia de la época, sería característica del mundo futuro. El cuarto evangelio, según la trayectoria de toda

la obra, afirma que aquello que se esperaba para el futuro es ya una realidad en el momento presente.

La frase misteriosa, “dentro de un poco me veréis”, refleja dos cosas: el motivo del abandono en que quedan los discípulos, por la partida de Jesús, y el motivo de la alegría por su nueva presencia. Presencia de un ausente o ausencia de un presente. La tristeza y la alegría son experiencias simultáneas en la vida del cristiano.

El evangelista está utilizando las categorías de la época. Según ellas, los días o tiempos anteriores al final, al tiempo último, se caracterizarían por una visión parcial, un conocimiento imperfecto de lo que había de venir. Era hablar como “en figuras”, como dicen los apóstoles. Cuando llegase el tiempo último desaparecería toda oscuridad, se verían las cosas como son. En el vocabulario paulino se expresa así: “Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara” (1 Cor 12,13).

En esta sección se dice que ese tiempo último ha llegado ya. Los discípulos comprenden. Las figuras o el sentido profundo al que apuntaban los signos realizados por Jesús ha sido descubierto.

Jesús había hablado repetidas veces de “ir al Padre”. Los discípulos no habían entendido lo que quería decir. Ahora, de repente, caen en la cuenta de su significado. Como si la verdad completa les hubiese sido descubierta. Como si la perfección del conocimiento y la claridad de la visión, que ellos creían que se daría únicamente en el Cielo, estuviese ya a su disposición aquí y ahora.

Ha llegado el tiempo en que se realiza una auténtica comunión con Dios. El hombre se siente tan próximo a él, que tiene la seguridad de que su oración es escuchada. Y ello no porque aparezca Jesús como intercesor para lograr esa comunión: no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado.

El Padre, Jesús y los discípulos, los creyentes, la Iglesia, constituyen una unidad de amor. No porque el amor de Dios se haga depender del amor que los creyentes profesan a Cristo. El evan-

gelista vuelve a recordar el tema tratado en 15,13ss, donde Jesús y sus discípulos son vistos como formando un círculo de amor.

Salí del Padre y vine al mundo... Se habla, con toda claridad posible, del origen y destino de Jesús. Lenguaje metafórico del movimiento: “salir de, venir de arriba, ir hacia”, utilizado para designar a Jesús y su misión. Lenguaje inadecuado en orden a expresar la realidad. Jesús nunca ha abandonado al Padre; siempre ha estado con el Padre y el Padre con él. Por otra parte tampoco abandona el mundo, porque vuelve a los discípulos, aunque sea de un modo diverso (ver 14,18ss).

Dialéctica de la fe

16,29-33.

Las afirmaciones de Jesús a lo largo del cuarto evangelio han encontrado casi siempre un eco de incompreensión. Ahora, al final de sus discursos, nos encontramos en situación diferente: los discípulos llegan a entender. Así debe ser, porque, por un lado, Jesús ha hablado con más claridad en estos discursos de despedida (cap. 14-16); por otro lado, estos discursos de despedida se hallan mucho más influenciados e iluminados por la luz de la resurrección, y la vida de la Iglesia a la luz del Espíritu.

La sección podría titularse muy bien “dialéctica de la fe”. En realidad son las características de la fe las que se hallan expuestas aquí; aunque la exposición se haga poniéndola en labios de los discípulos de Jesús durante su ministerio terreno. Nos encontramos, más bien, ante una profundización posterior hecha a la luz de las palabras de Jesús.

La mayor claridad de las palabras de Jesús es sinónimo de mayor aceptación del Revelador, del enviado del Padre. Aceptación con todo el riesgo que la fe implica, pero, al mismo tiempo, con la certeza que únicamente la palabra de Dios puede dar. A la luz de la fe, el futuro puede entenderse como ya presente; la vida eterna, anticipada al momento presente. Y no es casual que

—lo mismo que ocurre en 6,69, con motivo de la confesión de Pedro— la fe de los discípulos es presentada como un saber y creer al mismo tiempo.

Esta certeza de la fe tiene su apoyo sólido en la omnisciencia de quien solicita nuestra adhesión: “Sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte”. La segunda parte de la frase es incorrecta; lo lógico sería: “no necesitas preguntar a nadie”, es decir, puesto que lo sabe todo, no necesita que nadie le informe de nada, no necesita preguntar a nadie. ¿Por qué razón, entonces, se dice “no necesitas que nadie te pregunte”?

La omnisciencia de Cristo —lo sabes todo— no es presentada como un atributo absoluto, abstracto, y que en poco o en nada afecta al hombre. Se trata de un saber que él comunica a los suyos. Es el Revelador y en él encuentran respuesta todas las preguntas humanas. Más aún, desde el momento en que se halla aceptado por la fe, estas preguntas se hallan ya contestadas anticipadamente.

¿Ahora creéis? El interrogante de Jesús tiene sabor de sorpresa y de desconfianza. Desconfianza lógica si el argumento para la fe se apoya en la evidencia externa a la que tan acostumbrados estamos. Es una fe muy parcial, ya que la fe completa se halla inseparablemente unida a *la hora*, a la muerte y resurrección. La fe es inseparable del escándalo de la cruz. Por eso cuando se predijo tal escándalo tuvo lugar la dispersión y el abandono de los discípulos.

La situación histórica de los discípulos, dispersados por la muerte de Jesús, es la situación repetida constantemente en los creyentes. Se tiene la impresión, una vez más, que el vencedor es el diablo, el príncipe de este mundo; el creyente siente la tentación de abandonar a Jesús y buscar refugio en el mundo.

Pero el abandonar a Jesús no significa dejarlo solo: el Padre está con él; él es uno con el Padre y, por tanto, tiene que ser en realidad el vencedor. El Padre no puede ser vencido.

La referencia a la situación venidera de abandono de Jesús, les es anunciada a los discípulos para que tengan *paz en él*. ¿Qué significa esto? Seguimos en la dialéctica de la fe. El

creyente sabe muy bien que, junto a su acto de fe, “Creo, Señor”, es necesaria la ayuda del Señor, “aumenta mi fe” (Mc 9,24). El sabe muy bien que la paz que brota de la fe tiene su fundamento último *en él*; la seguridad y certeza de la fe se apoya no en el creyente, sino en Aquél en quien cree.

La oración sacerdotal I

17,1-11a (17,6.[14-19]).

Comienza la llamada oración sacerdotal de Jesús. Según la versión que los evangelios sinópticos nos dan de los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, al finalizar la última cena, él se retira a Getsemani, donde se adentra en la oración. También en Juan la última cena es seguida por la oración de Jesús, pero ésta se realiza en el mismo lugar del Cenáculo y, después de ella, Jesús comienza a caminar hacia la pasión.

En los Sinópticos, la oración tiene como finalidad primera poner de relieve la conciencia de Jesús sobre lo que va a ocurrir: pasión-resurrección. Jesús habla de su tristeza y pide para que pase de él aquel cáliz amargo, aunque la última palabra es siempre la aceptación de la voluntad del Padre: los evangelistas demuestran así que Jesús acepta la crucifixión, porque es la voluntad del Padre, pero manifiesta su repugnancia interna hacia ella.

También en Juan la oración de Jesús tiene como telón de fondo la pasión-resurrección, pero no se menciona para nada la tristeza de Jesús. Su oración aparece con todas las características que definen el cuarto evangelio: se habla de la gloria o glorificar, de la hora, la vida eterna, la obra, enviar, conocer... Como todo el evangelio, esta oración supone una gran elaboración por parte del evangelista, pero sobre la base de afirmaciones y temas tratados por Jesús durante su ministerio terreno.

Cuando ha llegado *su hora* —la hora en que Jesús realizará de una manera exhaustiva su misión—, pide al Padre que le conce-

da la gloria que, a su vez, le haga capaz de glorificarlo a él. Al Hijo le ha sido concedida la posición de autoridad sobre todas las cosas. La gloria que ahora pide al Padre debe demostrarse en el don de la vida eterna que él quiere regalar a todos aquéllos que crean en él.

La vida eterna es presentada aquí como el conocimiento del Padre, el único Dios verdadero, y de su enviado Jesucristo. Estamos ante una espléndida definición del cristiano. El cristiano es aquél que “conoce” que el Hijo del hombre, a través de su vida humilde, de su muerte y su resurrección, ha sido constituido en Señor; el que reconoce que la pasión fue el comienzo de la “exaltación-glorificación”; el que a través de Jesús ve al Padre y acepta una nueva forma de vida, que es presentada con el nombre de vida eterna. La misión de Jesús pretendía hacer posible y creíble todo esto. Porque en realidad la gloria de Jesús existía ya antes del comienzo del mundo.

El Hijo, durante su ministerio terreno, ha glorificado al Padre, realizando de una manera perfecta y completa la misión que le había encomendado. Jesús pide ahora que, en el momento supremo, siga glorificándolo y que el Padre lo devuelva a la gloria que tuvo desde el principio (1,1).

La glorificación que Jesús ha hecho del Padre ha consistido en darlo a conocer a los hombres, a todos aquéllos que “El le ha dado”, les ha manifestado su naturaleza, carácter y propósito. Ellos han aceptado de forma obediente y responsable la palabra que les ha dirigido. Han reconocido que la enseñanza que les ha impartido procede, en última instancia, del Padre. Más aún, que El mismo procede del Padre, que el Padre lo ha enviado. Han creído en su misión y origen.

Jesús ruega por los discípulos; no ruega por el mundo. Esta expresión, que parece indicar exclusión, obedece a que Jesús está considerando la misión salvadora que será llevada a cabo por los discípulos frente al mundo. Ruega por aquéllos que están en el mundo en unas circunstancias muy parecidas a aquéllas en que él mismo estuvo: perteneciendo de alguna manera a los dos mundos, al de arriba y al de abajo, o mejor dicho, estando en el de abajo y perteneciendo al de arriba.

La oración sacerdotal II

17,11b-19 ([17,6.]14-19/17,11b.17-23).

Guarda en tu nombre a los que tú me diste. Jesús pide la protección del Padre para aquéllos que han creído o creerán en él. Pide para ellos no una seguridad física, no que sean librados del sufrimiento y la muerte, sino de todo aquello que pudiera obligarlos a renunciar a su fe y abandonar la nueva vida.

El nombre de Dios, expresión que se halla ya muy enraizada en el Antiguo Testamento, significa la manifestación de Dios o Dios mismo en cuanto se manifiesta: Dios hizo habitar su santo nombre en el templo de Jerusalén. La misma presencia de Jesús es sinónima del “poder del nombre de Dios”; Jesús mismo es el nombre de Dios en la tierra. Ahora pide para sus discípulos el poder de ese nombre, para que sean protegidos ante el peligro de defección en la fe.

El nombre de Dios indica su manifestación. Ahora bien, esta manifestación es la del amor. El nombre de Dios es amor. Y la protección se pide para que permanezcan unidos. Unidos en el amor muto. Porque el amor mutuo hace al hombre participar en el amor que el Padre tiene por el Hijo y el Hijo por el Padre. La unidad de la Iglesia, de los creyentes, se funda sobre la unidad de Dios. Más aún, debe ser manifestativa de dicha unidad.

Jesús afirma que, durante su ministerio terreno, él mismo protegió a los que el Padre le había dado y ninguno se había perdido, excepción hecha del hijo de la perdición. Se siente la necesidad de salir al paso de una dificultad que podría formularse así: la presencia de Jesús no pudo proteger a Judas. La respuesta consiste en afirmar que el caso de Judas era especial.

El hijo de la perdición era una frase tradicional para indicar a alguien que, según la mitología corriente sobre el futuro, era una especie de personificación del mal (2 Tes 2,3), y el caso y función especial de Judas habían sido predichos por la Escritura (13,18). En el cuarto evangelio se acentúa que Judas había sido instrumento de Satanás. Judas es, en este caso, el anticristo.

Pero ahora yo vengo a ti. Se contraponen dos situaciones

diversas. La del ministerio terreno de Jesús y la posterior a él. Esta segunda debe caracterizarse por el gozo para los discípulos, no por la tristeza. Pero esto sólo es posible en el caso de que los discípulos hayan entendido que Jesús es el agente de Dios en el mundo, el Revelador del Padre, quien ha comunicado su palabra de vida.

La exclusión del mundo en la petición de Jesús parecía demasiado fuerte. Se mitiga cuando se habla de la necesidad que los discípulos tienen de estar en el mundo. Los discípulos deben permanecer en el mundo para dar fruto a través de su testimonio a favor de Jesús. Pero vivir con el sentido de la trascendencia en un mundo cerrado en sí mismo, dominado por el mal, por el príncipe de este mundo, entraña un inevitable riesgo. Por eso Jesús insiste en su petición: que el Padre les libre del mal.

Santificalos en la verdad. El verbo griego subyacente a nuestra traducción significa “consagrar”. Santificar en la verdad es sinónimo, por tanto, de consagrarlos para que puedan cumplir su misión frente al mundo. Pero esto no pueden llevarlo a cabo a no ser teniendo como base la revelación que Jesús les ha comunicado. Por eso se pide la santificación en *la verdad*. La santificación de Jesús por los creyentes culmina en su muerte. Y el resultado de la santificación de Jesús, de su consagración por los hombres hasta la muerte, es la misión que los discípulos tienen que cumplir frente al mundo.

La oración sacerdotal III

17,20-26 ([17,11b.]17-23/17,24-26).

Es la última parte de la oración sacerdotal de Jesús. En ella la referencia son todos aquellos que, a lo largo de la historia, creerían en Jesús a través de la palabra de los discípulos. Petición por todos los creyentes. Para ellos se pide también la unidad. Unión y unidad semejantes a las que existen entre el Padre y el Hijo; más aún, participante de la unidad divina.

Como el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, también los creyentes deben estar en ellos, para que el mundo crea que Jesús es el enviado del Padre. Unidad, que es posible únicamente por el amor. Es la forma como una persona puede estar en otra. El amor y la obediencia, la realización de la voluntad del Padre.

Yo les he dado tu gloria... para que sean uno. El lenguaje es distinto al nuestro y nos resulta misterioso. La gloria es Dios mismo en cuanto se manifiesta. La gloria de Dios, Dios mismo, se ha manifestado plenamente en Cristo. Y Cristo comunica esta gloria a los creyentes. Los creyentes se hallan así asociados a la gran familia de Dios. El resultado se describe como el de una habitación mutua.

La encarnación de Dios en Cristo y en los creyentes —la manifestación de la gloria de Dios— debe ser un argumento de credibilidad para el mundo. El mundo únicamente creará en Dios cuando lo vea próximo en aquéllos que lo testifican —en quienes ha sido manifestada su gloria, utilizando el lenguaje joánico.

Partiendo de este concepto de la gloria es posible entender la petición siguiente: “para que vean mi gloria”; la fe en Cristo es presentada como participación en su gloria, participación en la filiación divina a través de la fe.

Padre *justo*. La calificación del Padre como justo es necesario verla desde la distinción que ha sido hecha entre el mundo y los discípulos. El mundo no ha conocido a Dios; los discípulos lo han conocido.

Todo el discurso es un esfuerzo de penetración y explicación del modo como Jesús se hace presente en sus discípulos después de la muerte y la resurrección. Se ha dicho que algo del cielo es comunicado a los creyentes ya en su vida en la tierra. El mundo de arriba se acerca al de abajo, irrumpe en él, llega a penetrarlo. ¿Cómo es posible? La realidad resulta demasiado misteriosa e inabarcable para el hombre. Fue una realidad en Jesús y, con la debida distancia, quiere afirmarse lo mismo de los creyentes.

Las afirmaciones pretenden describir la transformación de la vida por la influencia de la Vida, del mundo de arriba o el de Dios. El ser humano en su existencia terrena puede tener la

experiencia de Dios. Particularmente a través de la participación en el misterio de Cristo. Experiencia de Dios como la culminación del discipulado cristiano. ¿O es el discipulado cristiano la culminación de la experiencia de Dios? Es como la petición última de Jesús por sus discípulos: “que donde esté yo, estén también ellos conmigo, para que vean mi gloria”.

Prisión de Jesús

18,1-19.

Los capítulos precedentes, 13 al 17, están centrados en lo que Jesús dijo. A partir de este momento, el interés recae en lo que hizo. Y lo que el pueblo le hizo. Se describe a partir de ahora el acontecimiento fundacional del cristianismo: pasión-muerte-resurrección. En él están de acuerdo todos los autores del Nuevo Testamento. Las diferencias tan importantes entre los Sinópticos y Juan en el resto del evangelio cesan; ahora lo importante es la coincidencia entre ellos; las diferencias afectan únicamente a los detalles.

Adelantemos alguna de las ideas características del cuarto evangelio al narrar la pasión: Jesús sabe perfectamente lo que iba a ocurrir. Más aún, lo que tenía que ocurrir, sucede sólo cuando él lo quiere. Jesús entrega voluntariamente la vida. Esta entrega de la vida significa la verdadera libertad para los discípulos de Jesús. Finalmente, Jesús en su pasión aparece cumpliendo la voluntad del Padre.

En el arresto de Jesús falta el beso del traidor. No es necesario para identificar a Jesús, puesto que se presenta él inmediatamente. Y lo hace utilizando la fórmula clásica que el cuarto evangelio emplea como medio de revelación “Yo soy”. Con ella Jesús se identifica y se revela.

De la narración de Juan se deduciría la intención de encarcelar también a sus discípulos. En todo caso, Jesús se adelanta para que los dejen en libertad. Sería contraproducente que cayese

sen prisioneros aquéllos a quienes Jesús había venido a liberar. De hecho la escena se halla interpretada teológicamente: No he perdido ninguno de los que me diste.

En la detención de Jesús, Juan hace participar, además de los alguaciles, de los pontífices y fariseos, a una cohorte romana, un destacamento compuesto por unos cien hombres. ¿Quiere Juan, con ello, ya desde el principio ver implicado al Imperio romano en el proceso de Jesús?

La acción defensiva de Pedro sirve para provocar las palabras de Jesús, que constituyen un punto más de referencia para que Jesús manifieste la interpretación verdadera de la pasión: es el cáliz que el Padre ponía en sus manos. Es una alusión a la oración de Jesús en Getsemani (Mc 14,36).

Jesús fue llevado a casa de Anás, suegro de Caifás, que era el pontífice aquel año. Es una nota característica de Juan, que no mencionan los Sinópticos. Anás había sido depuesto de su oficio de sumo pontífice —cargo que había ocupado durante 20 años— el año 15; pero siguió siendo una persona de gran importancia e influencia, aparte de ser el suegro de Caifás, que ejerció el sumo sacerdocio entre los años 18 y 36. El cuarto evangelio combina esta escena con la referente a la negación de Pedro.

Las dificultades para reconstruir los acontecimientos tal como aquella noche ocurrieron siguen en pie. El cuarto evangelio lleva a Jesús inmediatamente a casa de Anás y menciona en el mismo contexto a Caifás. La intención teológica es clara. Fue Caifás quien había afirmado que convenía que muriese un hombre por todo el pueblo. Por tanto, la finalidad de la pasión no podía ser más clara.

Las negociaciones de Pedro —cobardía— contrastan con la valentía de Jesús en su declaración casi arrogante, y por lo menos muy digna ante el sumo sacerdote. En este evangelio se halla casi del todo ausente el “silencio” de Jesús en su pasión. Insisten en él los Sinópticos, pero lo hacen por razones teológicas: presentar a Jesús como el cordero llevado al matadero, que no abre la boca. Juan presenta la dignidad soberana de Jesús aún en la pasión.

Esta sección hay que leerla a la luz de otras palabras que

Jesús dirigió a Pedro: donde yo voy tú no puedes seguirme ahora, me seguirás más tarde (16,36). Las negaciones de Pedro demuestran que no puede seguir a Jesús hasta que Jesús haya muerto por él. El seguimiento de Cristo se hizo posible a través de su muerte y a partir de ella.

Jesús en el tribunal judío

18,19-27.

- En el relato del cuarto evangelio el proceso judío de Jesús ha perdido importancia e interés. La narración es breve y confusa. Se nos habla del interrogatorio llevado a cabo por el Pontífice. Al final del mismo Anás envía a Jesús a Caifás. Tenemos la impresión, por tanto, que el sumo pontífice era Anás. Por otra parte, el mismo Juan ha dicho antes (v. 13) que el pontífice era Caifás. Además, al final de esta pequeña sección, se dice: Anás le envió a Caifás, el pontífice. Añadiríamos otra incongruencia. De las narraciones deduciríamos la conclusión que Caifás ejerció el sacerdocio supremo durante un año. Ahora bien, sabemos que se mantuvo en el ejercicio de aquel oficio durante 18 años.

Parte de estas dificultades se aclaran partiendo de lo dicho más arriba (ver el comentario a 18,1-19). Anás conservó su influencia política incluso después de haber sido depuesto. Añadamos ahora que Juan se ha “despegado” de la historia estricta buscando la profundidad teológica de los acontecimientos que narra.

Quita importancia al proceso judío sencillamente porque “los judíos” habían sentenciado ya a Jesús. La primera parte del evangelio (prácticamente hasta el cap. 12, pero conviene recordar en particular los cap. 7-9) adelanta y decide este proceso. De hecho, “los” judíos no sólo le han negado la fe, lo han rechazado, sino que, en repetidas ocasiones, lo han juzgado digno de muerte y han intentado detenerlo, lapidarlo, quitarlo de en medio por blasfemo, por su pretensión de ser el Hijo de Dios,

por llamar a Dios su Padre... El proceso, pues, estaba resuelto de antemano. Por eso Juan ahora no lo describe, simplemente alude a él.

Hay más. En el evangelio de Marcos, de quien probablemente depende Juan en su narración, al menos parcialmente, quedan vestigios de un doble proceso de Jesús ante las autoridades judías: por la noche y por la mañana (ver Mc 14,53 y 15,1). El doble proceso, que nos cuenta Juan, ante Anás y ante Caifás, nació probablemente de esta duplicidad de reunión de las autoridades judías para dictar sentencia contra Jesús. Y esta duplicidad de sesiones dio también lugar a la división de las negaciones de Pedro en dos unidades literarias, como hoy las tenemos.

Otra sorpresa de esta narración nos la ofrece el interrogatorio. El pontífice le preguntó “por sus discípulos y por su doctrina”. Esperaríamos que, siguiendo la tradición sinóptica, el interrogatorio recayese sobre las dos cuestiones centrales: si Jesús era o no el Mesías y sobre la blasfemia. Más aún, siguiendo la narración más específica del cuarto evangelio, el interrogatorio debería haber recaído directamente sobre la persona, no sobre los discípulos y la doctrina (ver al respecto 19,7). En realidad, el centro de las discusiones recaía sobre la persona, el resto era secundario.

La pregunta por los discípulos puede ser importante si se la considera desde el derecho que se le cuestionase a Jesús de reunir discípulos. Equivaldría a preguntarle con qué autoridad reunía discípulos en torno a sí y qué derecho tenía para imponer su autoridad sobre ellos. Pero es discutible que Juan haya dado este sentido a la pregunta. Lo más probable es que se tratase de una simple información.

En cuanto a la otra cuestión, la de su doctrina, probablemente estemos ante un vestigio de la narración de Marcos. Preguntarle por la doctrina equivaldría a plantearle la cuestión de su pretensión de ser el Mesías.

La respuesta de Jesús es bien elocuente. Dice sencillamente que no ha lugar a tal investigación, porque su enseñanza ha sido pública. Además, recuérdese lo dicho más arriba, el proceso se halla sentenciado de antemano. Se trata de buscar la dimensión

teológica de los acontecimientos, no de una narración estrictamente histórica.

Tenemos la impresión que el evangelista tiene prisa por terminar esta cuestión del proceso ante las autoridades judías. No menciona tantos detalles como un historiador debía dar. Tiene prisa por narrar la confrontación entre Jesús y el gobernador romano. Aquí se detiene únicamente para completar lo relativo a las negociaciones de Pedro. Resume también al máximo lo relativo a las mofas, insultos y malos tratos inferidos a Jesús por las autoridades judías. Se nos habla únicamente de una bofetada. Y frente a ella se destaca no “el silencio” de Jesús, sino la dignidad y autoridad con que se conduce en la pasión. Es otra característica de la narración de la pasión según Juan.

La escena termina de forma abrupta con la tercera negación de Pedro. Sin comentario. Más impresionante que el comentario que al respecto hace Marcos: Se acordó Pedro... y rompió a llorar (Mc 14,72). La palabra del Señor había sido clara (13,38) y tristemente así se había cumplido. ¿Para qué más?

Jesús en el tribunal romano

18,28-19,16 (18,33b-37).

Todo el cuarto evangelio se mueve dentro de la tensión entre el hecho histórico y la interpretación doctrinal, apologética, dramática. En el proceso ante Pilato esta tensión alcanza la cumbre más alta, ya que lo teológico, lo apologético y lo dramático juegan en esta narración un papel predominante.

Para poner de relieve el dramatismo de la escena en Juan, es preciso recordar la simplicidad con que Marcos la refiere: Jesús es llevado a Pilato para ser interrogado si es el rey de los judíos; la gente rechaza el ofrecimiento que hace Pilato y pide que sea puesto en libertad Barrabás. Ante la insistencia de la multitud, Pilato les entrega a Jesús para que lo crucifiquen.

El escenario de Juan es mucho más complicado y dramático: tenemos, por un lado, el “exterior” del pretorio, donde se hallan reunidos “los judíos”; por otro, “el interior”, donde se halla Jesús prisionero. Pilato entra y sale continuamente en una serie de episodios en que se divide la escena. Dentro tenemos una atmósfera de calma, donde reina la razón y se reconoce la inocencia de Jesús. Fuera, por el contrario, domina la violencia, el odio, la coacción y el soborno para declarar culpable a Jesús.

Entre estos dos frentes Pilato libra una tremenda lucha interior; por un lado tiene la convicción, cada vez más profunda, de la inocencia de Jesús y, por otro, se halla maniataado por la presión judía que le obliga a condenarlo. El aspecto del gran drama llega a su culminación cuando Pilato pronuncia el “*ecce homo*” y cuando los judíos se ven obligados por las circunstancias a reconocer como su único rey al César.

La narración de Juan comienza con un detalle sumamente importante, tanto desde el punto de vista teológico como histórico. Cuando los judíos condujeron a Jesús ante Pilato, no habían comido la cena pascual. Estamos ante la vieja cuestión o discusión sobre la fecha de la última Pascua celebrada por Jesús. Los cuatro evangelios coinciden en que Jesús murió el viernes. Difieren en la fecha de la celebración de la fiesta de la Pascua. Según los Sinópticos aquel viernes coincidió con el 15 de Nisán, el día después de la celebración de la cena pascual. Según Juan, aquel año la fiesta de la Pascua cayó un día más tarde, es decir, el día 15 de Nisán. De esta manera Jesús murió en la cruz mientras eran sacrificados en el templo los corderos para la celebración de la Pascua.

¿Quién tiene la razón? Desde el punto de vista histórico probablemente los Sinópticos. Pero Juan tiene una razón teológica: presentar a Jesús como el verdadero cordero pascual. Probablemente esta razón teológica fue la que le indujo a cambiar la fecha de la celebración de la cena pascual judía.

El relato joánico nos ofrece también la clave para la explicación de la muerte de Jesús en la cruz. Por un lado, los responsables de la muerte de Jesús son los judíos. Si ellos hubiesen ejecutado directamente a Jesús, lo habrían hecho mediante la lapidación

(recuérdese el caso de Esteban). Por otro lado, si hubiese muerto lapidado no se habrían cumplido las palabras de Jesús sobre la “elevación” del Hijo del hombre. El simbolismo de la “elevación” solamente tenía sentido desde la muerte en la cruz. Esta era la forma en que los romanos aplicaban la pena suprema. Y esto ocurrió porque, en la época, los judíos, con toda probabilidad histórica, habían sido privados del derecho de la aplicación de la pena capital.

Otro de los asuntos tratados en el proceso con Pilato fue el de la realeza de Cristo. Jesús asiente a la pregunta de Pilato, pero la precisa, diciendo que ha venido a dar testimonio de la verdad. Dicho en otros términos: no había venido a garantizar su soberanía, sino a revelar, dar a conocer, a manifestar a Dios, que es la verdad total.

Pilato no comprende, pero queda convencido de la inocencia política de Jesús. Un rey cuyas preocupaciones se pierden en abstracciones sobre la verdad no era preocupante. Está decidido a liberar a Jesús aprovechando el indulto de la Pascua. Le salió mal su proyecto porque los judíos prefirieron a Barrabás.

Otro recurso de Pilato para liberar a Jesús fue la flagelación. Entre los romanos la flagelación equivalía a conceder la libertad mediante una seria amonestación. Las mofas, los tormentos, la exhibición pública eran como una prolongación de dicha amonestación. Fue otro fracaso. Pilato le encontró inocente, pero para los judíos era digno de muerte por la blasfemia: haberse declarado Hijo de Dios.

Esta cuestión hace que Pilato entre en otro terreno. Pregunta a Jesús por su origen. Entonces surge la cuestión sobre la autoridad. Y, una vez más, aparece la paradoja. Pilato tiene, a lo sumo, una autoridad secundaria, derivada: Jesús, en cambio, que es juzgado, tiene la autoridad que viene de Dios, origen de toda autoridad.

El último argumento para obligar a Pilato fue la amenaza de la acusación de no ser amigo del César. La máxima amenaza para alguien cuya carrera dependía de la voluntad del César. De hecho, algunos años más tarde, Pilato fue depuesto de su cargo por instigación de alguien que era más amigo del César que él.

El evangelista, a través de toda la narración, quiere que queden claras las cosas. Jesús fue ejecutado por los romanos, pero por la acusación de ser rey de los judíos. La culpa y la responsabilidad fue judía, no romana. Pilato intentó por todos los medios liberarlo. Además, Jesús no fue traidor a Roma. Su realeza no era política. Por eso los seguidores de Jesús no debían ser considerados como ciudadanos desleales a Roma. En la inocencia de Jesús se defendía también, ante Roma, la inocencia de los cristianos, que eran acusados ante los tribunales romanos cuando el evangelio fue puesto por escrito.

La figura de Pilato contiene también en sí misma una enseñanza teológica. Es el tipo del hombre honesto y bien dispuesto, que quiere adoptar una postura intermedia, pero en una cuestión en la que no valen las posturas intermedias. Jesús le libera, al menos en parte, de su responsabilidad política, pero al mismo tiempo le dice que es necesario aceptar la verdad. Y al no querer oír la verdad y decidirse a su favor, quedó "atrapado" por el servicio del mundo.

Camino del Calvario

19,17-24 (19,13-37).

Jesús camina hacia el Calvario llevando su propia cruz. La noticia contradice, aparentemente al menos, la información sinóptica (Mc 15,21), según la cual obligaron a Simón de Cirene a llevar la cruz de Jesús. ¿A qué puede obedecer este cambio? La presentación que nos hace el cuarto evangelio puede ser perfectamente compatible con la que nos ofrecen los Sinópticos. Jesús pudo salir cargado con su cruz y recorrer así parte del camino. Ante su natural agotamiento obligaron a Simón de Cirene a que llevase la cruz el último tramo del camino.

Probablemente se han entremezclado también razones teológicas, que Juan, particularmente, tiene en cuenta. Ya los Padres de la Iglesia recordaron a propósito de este incidente a Isaac, llevando sobre sus espaldas el instrumento para su propio sacrifi-

cio (Gén 22,6). Lo mismo haría Jesús llevando él mismo la cruz sobre la que le darían la muerte.

Por otra parte, Jesús había hablado con claridad de la necesidad de llevar la propia cruz para poder ser su discípulo (Lc 14,27). El mismo quiso dar ejemplo, ilustrar sus propias palabras con su propia vida y conducta. La exigencia impuesta a sus discípulos había sido experimentada en él mismo llevando su propia cruz...

El título colocado sobre la cruz es un detalle absolutamente verosímil. Era normal que se publicase la causa por la cual era ejecutado un malhechor. Este título o declaración pública de la causa de la ejecución estaba escrito en hebreo, que sería, como habitualmente ocurre en el Nuevo Testamento, la lengua hablada entonces en Palestina, es decir, el arameo; en latín, que era la lengua oficial del Imperio, y en griego, que era la lengua utilizada para los asuntos oficiales en la región oriental del Imperio.

Lo crucificaron cerca de la ciudad. Otro detalle propio del cuarto evangelio y que corresponde a la costumbre que tenía Roma para las ejecuciones. La ejecución de los rebeldes debía convertirse en amonestación y ejemplo. Por eso, aunque la costumbre les prohibía crucificarlos en la plaza pública, lo hacían en un lugar cercano a la ciudad para que fuesen vistos por la mayor gente posible.

Vuelve a aparecer el tema de la realeza de Jesús, particularmente destacada por Juan en el relato de la pasión. Pilato se niega a cambiar el título. Con ello se conseguían varias cosas:

Reafirmar que las acusaciones que llevaron a Jesús a la cruz procedían de los judíos, de las declaraciones de Jesús en relación con su pretensión mesiánica, de su declaración, blasfema según la Ley, de ser el Hijo de Dios. A Jesús no le llevó a la cruz una cuestión política, que le hubiese hecho chocar con Roma.

Daba en rostro a los judíos diciéndoles que era un hombre muerto al que querían tener por rey (a pesar de haberlo rechazado).

Aplacaba una especie de sedición de toda la nación judía.

Se precisa el carácter de la realeza de Cristo. Un hombre crucificado y que ha llevado su propia cruz.

Otra escena importante: el reparto y sorteo de los vestidos de Jesús. Era un privilegio concedido a los soldados que intervenían en la crucifixión. Lo específico del evangelio de Juan es que nos hable de la túnica aparte. Los Sinópticos (Mc 15,24) incluyen el reparto y el sorteo en un mismo acto. Juan los distingue: reparten los vestidos y sortean la túnica. Con ello pretende afirmar dos cosas:

Que se cumplen las palabras de la Escritura, que habla separadamente del reparto y del sorteo (Sal 22,18).

Presentar a Jesús como sumo sacerdote en el momento supremo en que ofrece su sacrificio. Las características de la túnica, tal como nos la describe el cuarto evangelio, correspondían a la túnica del sumo sacerdote, como la describe Flavio Josefo.

El relato de Juan no da importancia alguna al episodio de los otros dos que fueron crucificados con Jesús (ver la importancia que el episodio tiene en Lucas 23,39-43). Si los menciona es para preparar la escena, que narrará posteriormente, sobre el quebrar las piernas, que no tiene lugar porque Jesús ya había muerto. Otra intención teológica que presenta a Jesús como el cordero pascual al que no había que romper ningún hueso. En lugar de ello, tendría lugar la lanzada que recibió Jesús (19,31-37).

Mujer, ahí tienes a tu hijo

19,25-27 (19,13-37).

Juan presenta con cierto arte un cuadro cuyo centro es Jesús en la cruz. Los circunstantes son los cuatro soldados, cuatro mujeres —probablemente mencionadas por el evangelista en contraste con los soldados, las mujeres son creyentes, los soldados son incrédulos— y el discípulo al que amaba Jesús.

Mujer, ahí tienes a tu hijo. Es la segunda vez que la madre de Jesús aparece en este evangelio. La primera fue en Caná de Galilea. Es decir, al principio y al final de la vida pública de Jesús. En la primera ocasión le dirige unas palabras desconcer-

tantes y que, fundamentalmente, deben entenderse en el sentido de separación. Jesús le dice que no intervenga en su vida durante la nueva fase que entonces comenzaba, y que conocemos con el nombre de vida pública. Jesús debe actuar con absoluta libertad, determinado únicamente por la voluntad del Padre, sin ingerencias de nadie más, ni siquiera de su madre. Ella lo hace así y desaparece de escena (téngase en cuenta la gran sobriedad con que aparece también en los Sinópticos). Pero aquella ley de separación termina ahora, cuando ha llegado *la hora* de Jesús. Con la hora de Jesús llega también la de María. Por eso se hace presente junto a la cruz.

En las dos ocasiones Jesús se dirige a ella llamándole “mujer”, no madre, como sería lo normal. ¿Por qué? La única razón convincente es porque quiere presentarla como la mujer estrechamente unida con el Salvador para llevar a cabo la obra de la redención. La mujer de la que se habla en el Génesis (Gén 3,15) y en el Apocalipsis (Ap 12).

Las palabras que Jesús dirige a su madre no pueden entenderse sólo desde la preocupación lógica por proporcionarle un apoyo humano ahora que él faltaba. Si Jesús hubiese pretendido solamente eso, habrían bastado las palabras con que se dirige al discípulo.

Ahí tienes a tu madre. Desde una simple preocupación por su madre habrían bastado estas palabras. No habría sido necesario que se dirigiese también a ella.

Sin duda tenemos aquí un sentido más profundo que el inmediatamente literal. La profundización posterior por parte de la Iglesia se encargaría de aclarar este sentido misterioso. Cuando llegue la hora de Jesús —y esa hora ha llegado en el momento de la cruz— se pondrá de relieve una peculiar y estrechísima relación entre él y ella, más fuerte que la simple relación físico-generacional. La relación del pasado, relación física, se verá ampliada y enriquecida con una nueva relación para el futuro. El afecto y la relación maternal se centrará en aquéllos por quienes su Hijo está entregando su vida. La maternidad espiritual de María.

Y este nuevo aspecto o dimensión de aquella “mujer” se ilu-

mina desde el discípulo a quien amaba Jesús. En esta ocasión, al menos, es una figura simbólica, dotada de una personalidad corporativa, representando y personificando a todos los seguidores de Jesús.

Estamos dentro de la corriente de la más pura teología paulina (y de toda verdadera teología), que considera a los creyentes como “hermanos” de Cristo, participando en su filiación. Y, por tanto, en la de María.

La sed y la lanzada

19,28-37 (19,31-37).

Tengo sed. Todos los evangelios nos cuentan que a Jesús crucificado le fue ofrecido un vino agrio. Unas palabras del Sal 69 (uno de los Salmos clásicos, cuyo tema central es el sufrimiento del justo) sirven para precisar el incidente: “en mi sed me dieron a beber vinagre” (Sal 69,22).

Probablemente el cuarto evangelio tiene delante este mismo texto cuando hace referencia a la Escritura.

Que Jesús tuviese sed después de todo lo padecido en la pasión es completamente natural. El evangelio de Juan es demasiado serio como para limitarse a constatar un hecho tan trivial. Es su costumbre servirse de estos hechos naturales para enseñar algo más profundo. ¡Cuánto más en el momento supremo de la vida de Cristo!

La sed de Cristo sirve de metáfora: sed significa en ella su intensa tendencia hacia Dios. Los soldados lo entendieron de la sed física. Tergiversaron las palabras de Jesús. Estamos ante el recurso de la incomprensión, que es mencionado como punto de partida de una explicación ulterior. Cuando quiere acentuarse el sentido más profundo de una escena o un hecho, se afirma que (los discípulos, la gente, los fariseos, los soldados...) no entendieron. A continuación se pone de relieve la enseñanza intentada.

El verdadero sentido de la sed de Jesús se aclara mediante el recurso a otro Salmo: “Dios, tú eres mi Dios, a ti te busco, mi alma está sedienta de ti” (Sal 63,1). Este Salmo, en hebreo, comienza con estas palabras: *Elohim, eli*. Tanto Marcos como Mateo recuerdan que Jesús gritó desde la cruz “eli”. Los circunstantes entendieron que llamaba a Elías. El cuarto evangelio entendió aquel grito como una oración: Jesús estaba recitando el Salmo mencionado y la incomprensión, por parte de los soldados, se produjo cuando pronunció las palabras relativas a la sed.

La obra de Jesús constituye una unidad perfecta. La obra termina o culmina cuando termina su vida. Sencillamente porque se trata de la obra que Dios le había encomendado realizar para la salvación del hombre. Y esta obra llega a su plenitud en el momento de *su hora*. Por eso, el cuarto evangelio recuerda, al final del Salmo mencionado, que ya todo había sido realizado, por lo cual entregó su espíritu.

No le quebraron las piernas. El libro del Deuteronomio determinaba que el cuerpo de un criminal ejecutado, colgado de un árbol, debía ser retirado antes de la noche. En el caso de Jesús había otro agravante. Había sido crucificado en viernes; el sábado, día festivo y solemne, no debía ser impurificado con la presencia de cuerpos muertos en lugares públicos. Por eso, la petición hecha por los judíos a Pilato era razonable (Deut 21,22-23).

La muerte de un ajusticiado por crucifixión era lenta; a veces tardaba en llegar varias horas. La ruptura de las piernas aceleraba la muerte; por lo menos así lo pensaban ellos. Por eso tomaron la decisión de romper las piernas a los crucificados. Pero Jesús ya había muerto y no se las rompieron. ¿Por qué menciona Juan este detalle?

Juan presenta a Jesús como el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (recuérdese la presentación que había hecho de él el Bautista). Ahora bien, una de las prescripciones relativas al cordero pascual (Ex 12,46) es que debían comerlo sin romperle ningún hueso. Estamos pasando de nuevo del terreno histórico al teológico. Al hecho se le descubre todo su simbolismo: Jesús muere como el verdadero cordero pascual; por eso el

evangelista fija su muerte en el día y momento en que eran sacrificados en el templo los corderos que al día siguiente eran comidos en la cena pascual.

También esto ocurrió para que se cumpliera la Escritura. La cita se refiere, también aquí, a un Salmo: “Toma a su cuidado todos sus huesos y ni uno solo de ellos quedará roto” (Sal 34,20).

De su costado abierto brotó sangre y agua. Se afirma que fisiológicamente es posible. Pero lo que sí es claro que no es ése el terreno que interesa al cuarto evangelio. Sin duda alguna Juan ha visto en lo que narra algo más que un fenómeno fisiológico. Tanto la sangre como el agua han sido pensados simbólicamente. Hacen referencia a los dos grandes sacramentos de la Iglesia: la eucaristía y el bautismo.

El sepulcro vacío

20,1-10 (20,1-2.[11-18]/20,2-8).

El sepulcro vacío y la resurrección de Jesús. La fe de los primeros discípulos en la resurrección de Jesús se apoyaba, en última instancia, en el encuentro personal con él después de la muerte. Aquéllos que no lo habían encontrado personalmente se fiaban del testimonio fidedigno de quienes lo afirmaban. Como nosotros. En nuestra búsqueda de argumentos a favor de la resurrección no podemos llegar más allá de la credibilidad de los testigos que la afirman y cuya fe pasó a ser normativa para la Iglesia.

A pesar de lo dicho, debe tenerse en cuenta la información que recogen los cuatro evangelios sobre un acontecimiento que precedió a las apariciones o encuentros personales con el Señor: el descubrimiento del sepulcro vacío. Cómo fue descubierto y por qué no provocó inmediatamente la fe en la resurrección son cuestiones a las que cada evangelio responde de distinta manera. En definitiva, siguen siendo cuestiones abiertas. Posiblemente el

suceso no adquirió tanta importancia porque el encuentro personal con Jesús resucitado tuvo lugar muy pronto. Entonces el sepulcro vacío pasó a ser considerado como algo muy secundario.

La narración del cuarto evangelio aparece muy estilizada. Se dan muchas cosas por supuestas, por ejemplo, que el sepulcro había sido sellado. Más aún, él presenta el suceso haciéndolo progresar del pensamiento de la simple consternación hacia la fe. Veamos el progreso.

La reacción de María Magdalena —que acude sola al sepulcro, no con otras mujeres como nos cuentan los Sinópticos— es de consternación. Y es debida a que el sepulcro no estaba en las condiciones en que lo habían dejado el viernes después de la sepultura de Jesús.

La segunda reacción es la del discípulo a quien amaba Jesús. Llega corriendo al sepulcro (llega primero, y esto indica la preeminencia que en el cuarto evangelio tiene este discípulo —es uno de los argumentos que lo prueban—; siempre aparece en relación con Pedro e incluso superándolo; así se ponía de relieve su autoridad, ya que la de Pedro era indiscutible). La reacción decisiva es la del discípulo a quien amaba Jesús, no la de Pedro.

El otro discípulo comprobó, lo mismo que Pedro, cómo habían quedado las cosas: vio las fajas, el sudario... Era inadmisiblemente que un ladrón hubiese dejado tan ordenadas las cosas. Ha tenido que ser algo distinto. La conclusión no iba, por cierto, demasiado lejos. De esta conclusión a que Jesús hubiese resucitado había un buen trayecto que recorrer.

Pero el otro discípulo vio y creyó. Es la única ocasión en que se afirma en todo el Nuevo Testamento que alguien creyó al ver vacío el sepulcro donde había sido sepultado Jesús. Posiblemente lo que quiere afirmarse es que fue ese discípulo el primero que creyó en la resurrección de Jesús, antes que María Magdalena e incluso antes que Pedro.

Sigamos en el terreno de la posibilidad. El evangelista tiene delante unos lectores que, en su mayoría, no habían tenido un encuentro personal con Cristo, al estilo de los descritos con motivo de las apariciones. A pesar de ello, ¿podían estar seguros

de su fe en Cristo resucitado? ¿No era necesario el encuentro personal? El evangelista responde diciendo que no era necesaria esa serie de pruebas. Al fin y al cabo, él mismo había creído, teniendo como punto de partida no el encuentro personal, que sería lo ideal, sino simplemente los indicios vistos en el sepulcro vacío.

¿Quiere presentarse así como ejemplo de credibilidad y de la disposición para creer que deben tener aquéllos que oigan referir el hecho de la resurrección a aquellas personas que son testigos de primera mano?

Se afirma, además (v. 9), que aquella fe a la que llegó el discípulo amado era algo muy nuevo para él y para los demás discípulos. Nadie había caído en la cuenta —partiendo de su conocimiento del Antiguo Testamento— que Jesús tenía que resucitar de entre los muertos. Esto ocurrió posteriormente, cuando la reflexión cristiana descubrió la profundidad de aquellos pasajes del Antiguo Testamento que apuntaban a la resurrección del Mesías. Evidentemente esto no ocurrió en aquel momento, aunque el evangelista así parezca afirmarlo. ¿La afirmación sobre el “vio y creyó” ocurrió exactamente en aquel momento? La contestación a este interrogante no resulta tan fácil como a primera vista pudiera parecer.

Aparición a María Magdalena

20,11-18 ([20,1-2.]11-18).

Un joven vestido de blanco (Marcos), un ángel (Mateo), dos hombres vestidos de blanco (Lucas), dos ángeles (Juan). ¿Cómo conciliar las cuatro narraciones evangélicas sobre él o los anunciadores o intérpretes de la resurrección? Nuestro modo de narrar nos traslada fácilmente al terreno de la alternativa: si es verdad una narración no lo es la otra. En realidad pueden ser verdícas las cuatro. Porque las cuatro intentan decirnos lo mismo: los ángeles o los hombres vestidos con vestiduras blancas

nos introducen en el terreno de lo sobrenatural. Esto es lo que pretenden los evangelistas: presentar la resurrección como un hecho estrictamente sobrenatural y que sea testimoniado así por el mundo sobrenatural, representado tanto por lo ángeles como por los vestidos blancos... El cómo siempre resulta misterioso. Porque el cómo —que tiende más bien a satisfacer nuestra curiosidad— no forma parte de lo que Dios quiere comunicar al hombre.

María Magdalena conoció que era el Señor cuando le oyó pronunciar su nombre. La escena tiene el aspecto de un reportaje vivo y convincente; al mismo tiempo ha sido estilizada y reducida a lo esencial. En todo caso parece claro que Jesús, para darse a conocer, recurre al medio de evocar el pasado. Esto ocurrió no sólo en el caso de la Magdalena, sino también en otros, por ejemplo con motivo de los de Emaús. La evocación del pasado indicaba, al mismo tiempo, la continuidad de Jesús después de resucitado (coincidencia con el que conocieron antes de su muerte). María, al oír pronunciar su nombre por aquél que ella creía ser el jardinero, sintió la evocación de escenas anteriores en las que Jesús había sido también protagonista. Y lo reconoció.

María se arrojó a los pies del Señor. Entonces surgió en ella la fe verdadera, descubrió que Jesús es el Señor y se postró ante su Señor en actitud de adoración. Parece ser que el evangelista quiere acentuar en toda esta escena un acto de adoración más directo, personal y privilegiado del posteriormente ofrecido por los creyentes. ¿Una especie de programa de cómo debe ser la adoración de los creyentes?

El Cristo al que adora el creyente es el que ha ascendido al Padre. Esta ascensión es descrita con categorías espaciales, como es habitual al cuarto evangelio. Según esto podría decirse que María había ensayado el acto de culto antes de haber tenido lugar la ascensión al Padre. Esta sería la razón por la cual Jesús le limita el tiempo, “porque todavía no he subido al Padre”.

El sentido más profundo, el que se halla por encima de la representación ingenua, es destacar la experiencia personal de María, ocurrida en el tiempo y en el espacio, que la convenció

plenamente del hecho de la resurrección de Jesús y que debe convencer a otros. Por otra parte se acentúa el pensamiento de que María no fue más privilegiada que los verdaderos creyentes, que pueden dar culto al Señor.

Vete a mis hermanos. Que Jesús llame “hermanos” a sus seguidores se dice expresamente en los Sinópticos (Mc 3,14; Mt 28,10). En el cuarto evangelio esto ocurre aquí por vez primera (ver no obstante el comentario a 19,25-27).

Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. El evangelista Juan coloca así la ascensión como teniendo lugar el mismo día de la resurrección. En las palabras de Jesús se acentúa, por un lado, la diferencia entre El y sus discípulos: “mi”... “vuestro” Padre (El es el Hijo eterno de Dios, ellos son hijos adoptivos de Dios); por otro, la solidaridad y unión con Jesús: la relación de ambos, Jesús y discípulos, es con el mismo Padre y el mismo Dios.

Encuentro con los discípulos

20, 19-31 (20, 19-23/20, 24-29).

Jesús se aparece a los discípulos. Estamos ante la aparición o el encuentro más importante. En su lista de apariciones, también es mencionada por el apóstol Pablo (1 Cor 15,5, “a los Doce”). En todo caso, el cuarto evangelio ha impreso a la narración sus características específicas: *la paz* sea con vosotros. Es bastante más que un saludo (ver el comentario a propósito de 14,27).

Como el Padre me envió así os envió yo. También esta sentencia pertenece al patrón específicamente joánico. En los discursos de despedida (cap. 14-16) aparece frecuentemente en labios de Jesús.

Recibid el Espíritu Santo. Fue la primera experiencia con que se encontró la Iglesia. El Espíritu se hallaba presente y operante

en ella. Si leemos atentamente el libro de los Hechos de los Apóstoles nos daremos cuenta de que el verdadero protagonista a lo largo de la narración es el Espíritu. El Espíritu sería atendido de distintas maneras y sus manifestaciones son múltiples. Podría discutirse incluso el momento en que esta nueva realidad comenzó a vivir en aquellos hombres y mujeres transformándose. Lo indiscutible era su presencia en la Iglesia, como una realidad viviente y operante desde el principio.

El intento de descubrir el modo de su venida implicaba necesariamente el recurso al lenguaje metafórico (recuérdese Acto 2). El cuarto evangelio utiliza otra metáfora, procedente del Antiguo Testamento; el Señor “sopló”, lo mismo que con motivo de la creación del hombre (Gén 2,7; compararlo con Ez 37,7-14). El sopro, viento, aliento, pueden ser sinónimos de espíritu, tanto en la lengua hebrea como en la griega. El don del Espíritu por Jesús a sus discípulos es descrito de la misma forma que el don de la vida que Dios comunicó al hombre en sus orígenes. Y es que ahora estamos en el origen de una nueva humanidad, ante una nueva creación.

Para que aparezca la vida tiene que ser removida la muerte. El don del espíritu se comunica como poder contra el pecado. Este fue el poder que Jesús comunicó a sus discípulos y a los sucesores de los Doce. Los textos paralelos que deben ser aducidos como explicativos y aclaratorios nos los ofrece Mateo (Mt 16,19; 18,18). Juan reformula las palabras de Jesús (“llaves”, “atar”, “desatar”) para hacerlas más asequibles al mundo griego. Poder de perdonar y decidir si la postura de algún miembro de la Iglesia exigía el ser excluido de ella. La autoridad para una decisión tan importante debía de venir de Jesús mismo (es particularmente significativo que el cuarto evangelio haya recogido este poder que Jesús dio a sus discípulos sobre el pecado, porque en su evangelio está ausente el concepto del perdón de los pecados).

La resurrección es un acontecimiento estrictamente sobrenatural. Nada tiene de particular que no todos los discípulos estuviesen convencidos de ella. En Mateo se recoge laconicamente una noticia muy significativa, “algunos dudaron” (Mt 28,17).

Juan nos ofrece un ejemplo concreto, el de Tomás, que se convierte en el paradigma del que exige pruebas evidentes para creer. ¿No es una paradoja? Al menos en el cuarto evangelio sí lo es.

Modelo de incredulidad y de fe. Es la confesión más adecuada de la fe, que encontramos en el cuarto evangelio: "Señor mío y Dios mío". El Antiguo Testamento reservaba estos dos títulos a Yahveh. En esta confesión de la fe que hace Tomás, el lector del evangelio comprenderá la peculiar relación de Jesús con el Padre (tema que, por otra parte, se encuentra muy frecuentemente en labios de Jesús). La confesión de fe de Tomás es la auténtica confesión de fe del creyente. Y los creyentes lo hacen sin las exigencias de pruebas evidentes. Por eso Jesús les declara bienaventurados.

Otras muchas señales hizo Jesús... Son palabras con sabor conclusivo. Aquí terminaba originariamente el evangelio. El cap. 21 es una adición a modo de apéndice, lo cual no quiere decir que no pertenezca al evangelio. A la luz de estas palabras conclusivas debe leerse todo el evangelio. Son la clave para su inteligencia. Nos dicen que los signos realizados por Jesús deben llevar a la fe, a descubrir en Jesús al Mesías (título judío), más aún al Hijo de Dios, porque llegando así a Jesús se posee la vida eterna.

Jesús, Pedro y el discípulo amado

21,1-19 (21,1-14/21,15-17/21,15-19).

La confesión de fe de Tomás y las palabras que Jesús le dirigió, juntamente con la nota del evangelista sobre el propósito que tuvo al escribir el evangelio formaban originariamente la culminación y conclusión del evangelio. Pero como, de hecho, no conocemos el evangelio sin este cap. 21, seguimos considerando como parte integrante del mismo.

La escena que recoge esta pequeña sección tiene lugar en

Genesaret. Un grupo de pescadores galileos, discípulos de Jesús, después del fracaso del esfuerzo nocturno en sus faenas de pesca, logran una captura extraordinaria lanzando sus redes hacia el lugar que les indicó un desconocido desde las orillas del lago (una narración semejante nos ofrece Lc 5,1-11, sólo que Lucas la sitúa al principio de la vida pública de Jesús).

Los protagonistas de esta escena milagrosa son, aparte de Jesús, Pedro y el discípulo a quien amaba el Señor. Pedro es el que más se afana en la pesca; el otro discípulo fue quien primero reconoció en el desconocido de la orilla a Jesús.

A continuación de la pesca, aunque todavía en el contexto de la misma, nos es narrada una comida de los discípulos con el Señor resucitado. Esta comida nos es narrada de tal forma que el lector necesariamente tiene que pensar en la eucaristía. La eucaristía era celebrada en la Iglesia, en las comunidades cristianas, con la absoluta convicción de la presencia del Señor.

Aparte de esto, la escena tiene un simbolismo que, con mayor o menor acierto, se ha buscado partiendo del número de peces capturados. Si el evangelista menciona el número, debemos estar seguros que no lo hace por satisfacer una curiosidad o precisar una cantidad. Si hubiese pretendido afirmar lo extraordinario de la captura lograda hubiese recurrido a un número "redondo", que siempre es más impresionante.

Conformarse con el sentido literal de lo que leemos equivaldría a desconocer la clave en la que escribe el autor del cuarto evangelio. Pensemos, por otra parte, que la cultura en la que está enraizado el evangelio da una importancia excepcional al simbolismo de los números. ¿Cuál es el simbolismo de este número 153?

El número 153 resulta de la suma de todos los números desde el 1 al 17, de esta forma: $1 + 2 + 3 + 4 + 5... + 17 = 153$. Por otra parte el 17 se compone de la suma de $10 + 7$ y estos dos números, cada uno de por sí, significan una totalidad perfecta. Por tanto, la cantidad indicada, 153, debe ser entendida como símbolo de la totalidad de algo (¿la totalidad de la humanidad?, ¿la totalidad de la Iglesia?, ¿la Iglesia en relación con la humanidad?).

Algunos naturalistas afirmaban la existencia de 153 especies distintas de peces. Según esto, nos hallaríamos igualmente ante el número que simboliza la totalidad.

Nunca podrá haber razones decisivas que obliguen a aceptar una interpretación con exclusión de la otra. Baste afirmar que el pensamiento del evangelista va en la dirección que hemos apuntado. Otra razón debe verse en la precisión que hace el evangelista: “y con ser tantos, no se rompió la red”. ¿Su intención? Tampoco podríamos decirlo con exactitud; pero si los peces deben simbolizar la totalidad de los pueblos que deben llegar a la fe, a la Iglesia, y la red no se rompe, este hecho debe simbolizar la unidad de la Iglesia. ¿Demasiado rebuscado? Prácticamente estaríamos ante el desarrollo de una metáfora originaria de Jesús: “Os haré pescadores de hombres” (Mc 1,17).

Apacienta mis ovejas. Palabras de Jesús asignando una misión especial a Pedro; las refiere también Mateo (Mt 16,18) y Lucas (Lc 22,31-32). Por otra parte todos los evangelios recogen la triple negación de Pedro. En la narración de Juan, en la que Jesús provoca la triple confesión de amor por parte de Pedro, tendríamos el contrapeso de la triple negación.

El mandato último de Jesús: “Sígueme” es una clara referencia de otras palabras del Señor: “no puedes seguirme ahora, me seguirás después” (13,36). Jesús indica la forma de la muerte de Pedro. La imagen del “ceñirse” parte del uso contemporáneo de vestidos amplios, que era necesario recoger y ceñir para poder hacer distancias algo largas. Un hombre mayor esto no podía hacerlo. Esto le ocurría a Pedro; se encontrará como un hombre anciano e indefenso ante aquéllos que, por su fe, le infieran la muerte.

Por otra parte, la escena pone de relieve otro pensamiento interesante: Hasta ahora había sido Jesús pastor. Ahora, en el tiempo de la Iglesia, es encargado Pedro de cumplir este oficio.

Pedro y el discípulo amado

21,20-25.

Una vez más, el discípulo amado del Señor entra en escena junto a Pedro. Se observa, siempre que esto ocurra, como una cierta coalición de autoridad. No porque se discuta la de Pedro, sino porque, una vez admitida como indiscutible, sirve para acreditar la del discípulo a quien amaba Jesús. Su categoría es tal que puede parangonarse con la de Pedro y, desde algún punto de vista, la supera. Estas ponderaciones tendían a poner de relieve la autoridad del cuarto evangelio, que se remonta, directa o indirectamente, a este discípulo.

Jesús había predicho el martirio de Pedro. Los mártires eran tenidos en sumo honor, cuando el cuarto evangelio fue puesto por escrito; la muerte del mártir era considerada como el medio más alto para glorificar a Dios. Y, en esta especie de competición entre el discípulo amado y Pedro, ¿Jesús no había predicho nada sobre el “otro discípulo”? Ciertamente sí, había dicho: “si yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti, qué?”.

Los primeros cristianos esperaron la segunda venida de Jesús como inminente. Aunque muchos muriesen, otros vivirían hasta que regresase el Señor. Se pensaba que el discípulo amado sería uno de ellos. Pero la venida del Señor no ocurrió en la forma que ellos pensaban. El mismo cuarto evangelio ha inculcado seriamente la presencia, la actualidad de las realidades escatológicas: el juicio último, la vida eterna... tienen lugar aquí y ahora, aunque ello no excluya el aspecto de futuridad.

Entre tanto había muerto aquel discípulo. Su muerte debió desconcertar a mucha gente, ya que pensaban que ese discípulo, al menos, debía estar presente cuando el Señor regresase. Y ante su muerte se sintió la necesidad de aclarar la sentencia ambigua de Cristo. No cabe duda que una de las finalidades al añadir este capítulo (ver el comentario a 20,19-31) al evangelio ya terminado fue la de corregir esta mala interpretación. Como consecuencia el autor añadió una nueva conclusión.

Se aclara, frente al testimonio de Pedro, el dado por el discípulo al que amaba Jesús. Este discípulo es el que da testimonio de cuanto el evangelio contiene, porque lo escribió. Detrás del cuarto evangelio, respaldándolo con su autoridad, está el discípulo a quien amaba Jesús.

Y *nosotros* sabemos que su testimonio es verdadero. ¿Quién pronuncia este *nosotros*? Sin duda alguna que la comunidad que surgió en torno a la palabra del discípulo a quien amaba Jesús. Así lo llamaban sus discípulos. Esta comunidad afirma que el evangelio descansa sobre este discípulo. ¿En qué medida lo escribió? ¿Por sí o por otro? Parece indudable que el redactor último es un miembro de la comunidad de discípulos que había surgido en torno a la persona de Juan, el hijo de Zebedeo. El era testigo directo e inmediato. Y esto bastaba para que el evangelio fuese aceptado. Sin ello no tenía garantía suficiente.

HECHOS DE LOS APOSTOLES

El título del libro

El título o inscripción que hoy lleva el libro es antiquísimo. Se halla atestiguado por san Ireneo y Clemente de Alejandría. Sin embargo no parece ser original. Y desde luego no responde al contenido. El título podría hacernos creer que la obra pretende narrar la actividad y ministerio de todos los apóstoles. Sin embargo no es así. Entre los apóstoles se destaca únicamente la actividad de Pedro en la primera parte. La segunda gira en torno a la actividad misionera de Pablo. Pero Pablo, según la teología y concepción de Hechos, no es apóstol. Por otra parte, la lectura reposada del libro nos hará descubrir que el autor no se halla determinado en su narración por intereses biográficos. Probablemente el título obedezca al interés de la primitiva Iglesia por Pedro y Pablo, que son los dos apóstoles principales.

Relación con el evangelio de Lucas

El libro de los Hechos no tiene consistencia por sí mismo. Desde siempre ha sido considerado en relación con el tercer evangelio. Sería algo así como la continuación del mismo, el segundo volumen de la obra del mismo autor. Así lo demuestra, además, la dedicatoria que el autor hace de su obra al mismo

personaje Teófilo. El mismo prólogo de Hechos hace referencia al primer libro y, al concluir dicho prólogo, se alude a las apariciones del Resucitado y a sus instrucciones antes de irse de entre los apóstoles. Es otro contacto con el evangelio de Lucas. Se menciona igualmente, como al final del evangelio, la despedida de Jesús (1,22) y su ascensión, que, en Hechos, se narra con mayor amplitud.

División del libro

El libro no se deja estructurar fácilmente. De ahí que hayan sido propuestas varias posibilidades: 1ª) Tiene como punto de partida los protagonistas. El libro constaría, por tanto, de dos partes: en la primera (cap. 1-12) el protagonista es Pedro; la segunda (cap. 13-28) está protagonizada por Pablo. 2ª) El punto de referencia serían los destinatarios del evangelio. También se distinguirían dos partes: la primera (1,15-15,35) presentaría la predicación del evangelio hasta asegurar la misión a los gentiles; en la segunda parte, (15,36-28,31) el evangelio, una vez consolidada la misión a los gentiles, llegaría hasta Roma en la persona y actividades de Pablo. 3ª) Tiene en cuenta el encargo de misión dado por Jesús a los apóstoles (1,8) y distingue cinco partes: a) predicación del evangelio en Jerusalén (1,15-8,3); b) extensión del evangelio por Samaria y la zona costera (8,4-11,3); c) el evangelio llega a Antioquía (11,19-15,35); d) expansión del evangelio por las regiones en torno al mar Egeo (15,36-19,20); e) el evangelio llega hasta Roma (19,21-28,31).

Finalidad

¿Qué intención tuvo nuestro autor al escribir este libro? Comencemos por decir lo que no es el libro de los Hechos: a) No es un escrito armonizante de dos tendencias opuestas —entre los judeocristianos (cristianos procedentes del judaísmo, que estarían representados por Pedro) y los étnico-cristianos (cristianos

procedentes del paganismo, y que estarían representados por Pablo). Es apriorístico y excesivamente simplista imaginarse así la primitiva comunidad cristiana. b) No es un libro de apologética que intenta demostrar la inocencia del cristianismo frente a las autoridades romanas. Este sería uno de los fines que el autor se propuso, pero no es el principal y, por supuesto, no el único. c) No es la primera historia de la Iglesia, aunque la historia de la primitiva comunidad cristiana se halle reflejada en él. La teología tiene un interés prevalente en Hechos sobre la historia. d) No es una defensa del apóstol Pablo ante el proceso que le espera en Roma. Sería un aspecto que dejaría sin justificación gran parte del libro.

El libro de los Hechos es: a) Una cierta apología contra la acusación de enemistad del cristianismo frente al Imperio romano. Esto nos parece innegable y puede comprobarse, sobre todo, en la segunda parte. b) Es un anuncio-predicación, que debe servir de edificación para los cristianos y de “propaganda” para los paganos. De ahí que presente la carrera victoriosa, a pesar de todas las dificultades, del evangelio desde Jerusalén hasta Roma. Por eso el verdadero protagonista de Hechos no es ni Pedro ni Pablo sino el Espíritu Santo. c) Es el testimonio más elocuente de la verdad de la palabra de Jesús: “seréis mis testigos en Jerusalén... hasta los confines de la tierra” (1,8).

Género literario

Estamos ante un género literario único. No puede ser comparado ni con las historias apócrifas de los apóstoles, ni con las historias helenistas de los hombres de Dios, cuyo interés es casi exclusivamente biográfico. El libro de los Hechos es una narración de tipo misional: la historia de la Iglesia es prolongación de la historia de Jesús, que sigue presente en ella. Es una narración de tipo histórico-teológico: narra los acontecimientos históricos en función de su enseñanza teológica. Y el autor logra su finalidad presentando cuadros singulares llenos de vida y dramatismo para presentarnos la historia general en historias particulares.

Tenemos en él no una historia seguida sino fragmentada y llena de lagunas.

Las deficiencias que desde el punto de vista histórico tenemos en nuestro libro las subsana el autor con el recurso a los sumarios. Son afirmaciones o sentencias que, en forma de resumen o sumario, generalizan alguno de los aspectos de la Iglesia primitiva. Aparte de los sumarios de tipo general, que hablan de la eficacia de la palabra de Dios, que se divulgaba por todas partes, de los signos y milagros que acompañaban esta palabra, de la muchedumbre de creyentes que aumentaba sin cesar, son célebres los tres siguientes sobre la vida cultural de la comunidad cristiana (2,42), sobre la comunidad de bienes (4,32ss) y los hechos milagrosos de los apóstoles (5,12-16).

Lo más característico del libro de los Hechos son los discursos. El punto de partida para su comprensión constata lo siguiente: a) su gran número. Ocupan entre una tercera a una cuarta parte del libro. Son como el soporte espiritual de la obra. Sin ellos el libro de los Hechos sería igual que el evangelio sin las palabras de Jesús, una serie de historias sin explicación ni sentido alguno. Estos discursos no son un informe sobre la predicación cristiana, sino que ellos mismos son la predicación cristiana. b) Su distribución casi por igual a lo largo de toda la obra. Siempre, en los momentos importantes, nos encontramos un discurso. c) Su brevedad. Si hubiesen sido pronunciados tal como nos han sido conservados, no durarían más de tres minutos cada uno.

Los discursos son uno de los medios estilísticos más importantes utilizados por nuestro autor. Aparte de que Lucas haya podido tener a disposición muchas fuentes de información, es preciso contar con los hechos siguientes para valorar la naturaleza de estos discursos: a) Todos siguen el mismo esquema: introducción adaptada a las circunstancias de cada momento, mensaje de Jesucristo (centrado en su muerte-resurrección), conducta culpable de los judíos frente a Jesús y frente a la acción salvífica realizada por Dios en él, sigue la prueba de Escritura y se concluye con la llamada a la conversión. b) Existe una mutua dependencia entre ellos, de manera que resulta inevi-

table la conclusión que fueron destinados a los lectores del libro, no a unos oyentes, que el discurso precisa. c) En el caso de que hubiesen sido transmitidos tal como hoy los tenemos, ¿cómo se resolvería el problema de su transmisión? d) Todos se hallan profundamente impregnados de la teología propia de Lucas. e) Las citas de la sagrada Escritura casi siempre están tomadas de la versión griega de los LXX, ¿la citaba así Pedro, por ejemplo? f) Frecuentemente los discursos son interrumpidos por algún agente externo, pero cuando esto sucede ya ha sido dicho todo lo importante que justificaría el discurso.

Los discursos son un medio literario utilizado por Lucas. ¿Quiere esto decir que no son históricos? Depende del concepto que se tenga de historicidad. En todo caso conviene afirmar claramente que los discursos no son actas históricas, que reproducen detalladamente el curso de los acontecimientos. Pero de ahí a concluir que sean puras invenciones o simplemente que se trate de relatos ahistóricos hay un buen salto que dar y no podría hacerse sin tener buenas razones para ello.

Para enjuiciar el problema de la historicidad de los discursos de los Hechos hay que tener en cuenta los elementos siguientes: a) Técnica de presentación y verdad histórica. El suceso es algo mucho más profundo que la forma literaria de su presentación. Si yo afirmo que Cristo no pronunció el proverbio griego "te es duro cocear contra el aguijón", no estoy negando la realidad contenida en dicho proverbio, que se pone en labios de Cristo. Estoy simplemente distinguiendo entre verdad histórica y técnica de presentación de la misma. b) Exigencias de la historia e historia salvífica. La historia es algo más que la suma de acontecimientos externos. Ella cuenta con la acción libre del hombre y ésta no siempre es visible para mí ni, mucho menos, traducible en toda su profundidad. Cuando esta historia es historia salvífica y cuenta cómo actúa Dios en el corazón del hombre ofréndole la salud y cómo responde el hombre ante ella... entonces escapa a toda posibilidad de una descripción adecuada y exhaustiva. c) Forma antigua de escribir la historia. Para los historiadores antiguos la invención de un discurso era un medio utilizado frecuentemente para poner de relieve el pensamiento,

la mentalidad, forma de actuar y razones determinantes de la misma... de aquel personaje en cuya boca se ponía el discurso. La historicidad debería, por tanto, cuestionarse si el discurso creado no reproducía con fidelidad la realidad objetiva que intentaba expresar. Si Lucas ha creado un discurso y lo ha puesto, por ejemplo, en labios de Esteban, la historicidad del mismo no debe enfocarse poniendo de relieve quién ha sido en realidad el autor del mismo o en el terreno del personaje que lo pronunció —si ha sido pronunciado por Esteban o ha sido Lucas quien lo ha colocado en sus labios— sino desde el contenido del mismo, ¿responde a lo que Esteban pensaba? ¿Se recogen en él las verdaderas causas que motivaron aquella persecución contra un determinado sector de la comunidad cristiana? Así es como debe plantearse la cuestión de la historicidad de los discursos de Hechos.

Los episodios. La información ofrecida en la primera parte del libro de los Hechos consta de una serie de episodios sueltos. En este sentido tenemos un gran parecido con los episodios de Jesús narrados en los evangelios. Pensemos en sus curaciones, en las discusiones con los dirigentes judíos, parábolas y otras enseñanzas, entrevistas personales... En este sentido merecen citarse, por su peculiaridad, la historia de la Ascensión y de Pentecostés. En todos los episodios existe un denominador común: Dios ha revelado su poder y es él mismo quien quiere y guía la expansión del cristianismo.

Teología

Los problemas teológicos que el autor de Hechos debe resolver son los siguientes: a) Relación del cristianismo con Israel. ¿Cómo explicar la apertura del evangelio a los paganos? Hechos responde diciendo que es Dios mismo, no los hombres, quien ha querido la misión a los gentiles. b) Relación del cristianismo con el mundo pagano. El cristianismo no rechaza la cultura pagana en sus manifestaciones más elevadas (recuérdese el

discurso de Pablo en el Areópago), pero debe ser completada con la conversión al Dios vivo y verdadero y la aceptación del hecho de Cristo. Más aún: el cristianismo aparece relacionado con las más altas personalidades romanas (Herodes, Félix y Festo, Agripa y Berenice, Sergio Paulo, Galión, los Asiarcas, el César, a quien apela Pablo, como expresión de su confianza en la justicia de Roma). Es una forma de demostrar la inocencia y legitimidad del cristianismo frente a las acusaciones procedentes, sobre todo, de los judíos (el fin apologético).

La teología peculiar de Hechos gira en torno a los puntos siguientes: a) Dios (el Padre). En el libro de los Hechos es él quien tiene siempre la iniciativa. Jesús aparece subordinado a él. Es el creador, el que está en la base de la salvación y de todo el plan para realizarla, en los milagros de Jesús y de los apóstoles, él resucita a Jesús... b) Jesús. Se le confiesa como Señor y Cristo (son los dos títulos más destacados en la cristología de Hechos), principio o autor de la vida, Hijo de Dios. La teología de la cruz apenas aparece en Hechos (compárese con el lugar que ocupa en la teología paulina) y ha comenzado a ser sustituida por la teología de la gloria. c) El Espíritu. La doctrina, por supuesto no sistematizada, de Hechos sobre el Espíritu Santo puede reducirse a las afirmaciones siguientes: 1ª) El Espíritu es comunicado a cada cristiano en el bautismo; 2ª) Es dado a cada creyente en orden a cumplir una misión concreta en un momento determinado y particularmente difícil; 3ª) En los momentos decisivos interviene con indicaciones precisas sobre lo que debe hacerse. d) La Iglesia. Es continuadora de Cristo y de su misión. Se pone de relieve este pensamiento en todo lo relativo a los Doce. La Iglesia descansa sobre ellos y a ellos se remonta la misión cristiana. En un momento, casi imperceptiblemente, y sin que se hable de la sucesión apostólica, el régimen apostólico aparece sustituido por el presbiteral. e) El cristiano. Naturalmente que no encontraremos en Hechos definiciones concretas sobre el particular. Los datos esenciales que lo definen son: la conversión o metánoia, que juega en Hechos un papel importantísimo (al hablar de la conversión se presupone todo el acontecimiento salvífico); junto a la vuelta a Dios se acentúa también la fe en

Cristo. Tiene una gran importancia el bautismo y, en segundo lugar, la fracción del pan.

Las preocupaciones teológicas específicas de Hechos son: a) La cuestión de la parusia, que se creía inminente en la primitiva comunidad cristiana. Lucas resuelve esta cuestión inquietante introduciendo el periodo de la vida de la Iglesia, en la que está presente Cristo. Así la cuestión de la parusia dejó de tener urgencia y de inquietar excesivamente a los cristianos. b) Obligatoriedad de la Ley, que resuelve Lucas diciendo que a Dios nadie se lo puede tomar en exclusiva (como hacían los judíos precisamente por poseer el privilegio de la Ley) y que, ante él, no hay acepción de personas.

Autor

Desde los tiempos de san Ireneo, el libro de los Hechos ha sido atribuido unánimemente a Lucas. Esta tradición cita como punto de apoyo a su favor los textos de Col 4,14 y 2 Tim 4,10-11. Hasta los tiempos de la crítica esta creencia universal no había sido turbada por ninguna clase de dudas. Hoy ha sido puesta en tela de juicio por dos razones importantes: a) Las discrepancias existentes entre Lucas y Pablo en la presentación de algunos acontecimientos históricos importantes. Por citar alguno, pensemos en que Hechos afirma que Pablo, inmediatamente después de convertirse, subió a Jerusalén (9,26), mientras que Pablo nos dice que no fue a Jerusalén hasta pasados tres años (Gál 1,18-19). b) Más importantes son las discrepancias entre ambos en puntos importantes de su teología: 1ª) El concepto de apóstol, que Lucas reserva para los Doce y que, para Pablo, tiene un sentido más amplio. No reconocerlo a él como apóstol es tocar la fibra más delicada de su sensibilidad (1 Cor 9,1). 2ª) La universalidad del pecado y del hecho salvífico de Dios en Cristo, que borra los pecados y regala la vida, es el presupuesto del pensamiento paulino, que apenas es mencionado en Hechos. 3ª) El centro de la predicación y teología paulinas es la cruz o cruz-resurrección. En Hechos predomina la teología de la gloria.

¿Es posible compaginar estas diferencias en alguien que haya sido compañero de Pablo? Como posibilidad debe ser admitida, pero es poco probable conociendo la personalidad de Pablo. A pesar de estas dificultades el libro de los Hechos sigue atribuyéndose a Lucas. Dificultades que, probablemente, pueden explicarse diciendo que Lucas no estuvo tanto tiempo con Pablo como suele decirse. Porque las secciones "nosotros" del libro de los Hechos nos indican necesariamente que Lucas fuese compañero de Pablo en sus viajes de misión. Tal vez está utilizando una fuente o algún itinerario de viaje que hablaba en la primera persona del plural y Lucas lo utilizó tal como lo encontró en sus fuentes.

Tiempo y lugar de composición

El libro de los Hechos es continuación del evangelio de Lucas. Por eso no debe colocarse su composición antes del año 80. Los intereses de datarlo más tardíamente, a principios o incluso ya avanzado el siglo II, no son convincentes. Un argumento que nos parece decisivo en contra de esta datación excesivamente tardía es que Hechos no conoce las cartas de san Pablo, que, según toda probabilidad, circulaban ya coleccionadas a finales del siglo I. La fecha más probable debe fijarse entre los años 80 y 90.

En cuanto al lugar de composición la imprecisión es mucho mayor. Se ha propuesto Roma, apoyándose en las secciones "nosotros", pero estas secciones, como ya hemos insinuado, son muy problemáticas. Además de Roma se ha propuesto Efeso o alguna de las comunidades paulinas en Macedonia, Acaya o Asia Menor. No hay razones convincentes para decidirse por un lugar con exclusión de otros.

La partida de Jesús

1,1-11 (1,3-8).

Esta pequeña sección, que abre el libro de los Hechos, se divide en dos partes: el discurso de despedida y la narración de la Ascensión. Comienza Lucas recordando la tradición de los cuarenta días en los que se repiten los encuentros del Resucitado con sus discípulos. Era necesario. Los apóstoles deben afianzarse en la fe que deben comenzar a predicar. Por otra parte, estos cuarenta días serán el argumento de la continuidad de la comunidad cristiana con el Jesús pre-pascual.

Los discípulos no deben alejarse de Jerusalén. Sencillamente porque la expansión del evangelio debe tener como punto de partida el lugar donde había comenzado todo (ver Lc 1,5ss). Lucas quiere inculcar a sus lectores que la historia que les va a contar, el evangelio predicado y vivido, comienza en Jerusalén y, partiendo de la ciudad santa, se extenderá progresivamente camino del mundo de los gentiles para llegar hasta Roma, en la persona de Pablo, cumpliendo así las palabras de Jesús: seréis mis testigos en Jerusalén... y hasta los confines de la tierra. Por eso cuando el evangelio llega de esta forma a Roma, Lucas termina abruptamente su narración.

En Jerusalén deben esperar que se cumpla la promesa del Padre o lo prometido por el Padre. Promesa que está centrada en la efusión del Espíritu (ver 2,17ss). Es el bautismo del Espíritu que el mismo Jesús había prometido (He 11,16) y que garantizaba su presencia operante en los discípulos para los momentos difíciles que deberían pasar a causa del evangelio (Mc 13,11). El bautismo de Juan es mencionado porque era considerado como una especie de preparación para el bautismo del Espíritu (Lc 3,16), que tendría lugar cuando Jesús fuese exaltado a la derecha de Dios (Jn 7,37-39).

Los discípulos se interesan por el tiempo en el que sería restablecido el reino de Israel. La pregunta obedece a dos causas. La primera es la incomprensión de los discípulos sobre la verdadera naturaleza del reino de Dios. Sería, según su mentalidad, un rei-

no al estilo de los reinos humanos. La segunda está justificada desde la convicción generalizada de que la efusión del Espíritu llevaba consigo la irrupción del tiempo último. A su vez, esta convicción dio origen a la esperanza en una parusia inmediata. Y, conclusión casi inevitable, podía pensarse que el Reino se limitaría exclusivamente a Israel. Jesús responde lo siguiente:

Toda especulación en torno a la proximidad del fin está condenada al fracaso. Es el Padre quien tiene la iniciativa en todos los momentos decisivos de la historia de la salvación; por tanto, también del momento de su culminación.

El evangelio debe predicarse al mundo entero, es decir, el Reino no se limitará exclusivamente a Israel.

El Reino se manifestará hasta que llegue el tiempo de la parusia y a través del evangelio.

Los discípulos recibirán el Espíritu Santo para ser los testigos de Jesús en el mundo entero. Promesa y mandato. La Iglesia es esencialmente misionera y sus fronteras serán las del mundo. Así, ya desde el principio, queda roto el particularismo judío.

La narración de la Ascensión constituye la segunda parte de esta sección. Frente a la imaginación desbordada de otras narraciones apócrifas sobre el tema, la nuestra se caracteriza por una gran sobriedad. Si se nos habla de la *nube*, es por su profundo simbolismo bíblico. La nube siempre es signo de la presencia divina. Toda la atención está centrada en el hecho mismo de la Ascensión (nótese que, en tres versículos, es mencionada la palabra "cielo" cuatro veces) y en el mensaje de los varones vestidos de blanco (las vestiduras blancas simbolizan el mundo de lo sobrenatural).

La actitud de los discípulos es representativa de lo que, todavía en la época en que escribe el autor, ocurría en algunas comunidades cristianas: la esperanza de un fin inmediato y el consiguiente descuido de su quehacer en el mundo. Su actitud y las palabras de los mensajeros celestes quieren orientar a los cristianos sobre el sentido de la Ascensión y la parusia. Deben aprender a no especular sobre *el cuándo* tendrá lugar la parusia; no deben, sin embargo, perderla de vista ("este Jesús... vendrá").

La forma como nos es narrada la Ascensión se halla condi-

cionada por la imagen o idea que los antiguos tenían del mundo. Desde este punto de vista, nuestra concepción ha cambiado notablemente. Nuestros conocimientos cosmológicos difieren profundamente del que ellos tenían. ¿Este cambio en la forma de representación del hecho justificaría la negación del mismo? Ciertamente que no. Pero esto no obliga a un intento de discernimiento entre la forma de presentarnos y el hecho mismo. Lo que Lucas afirma esencialmente es *el camino de Jesús al Padre*. Este hecho, como tal, es el mismo en los tiempos de Lucas y en los nuestros. Las imágenes o medios utilizados para describirlo están al servicio del hecho mismo, como el vestido se halla siempre al servicio de la persona.

Núcleo original de la Iglesia

1,12-14

Lucas ha narrado ya la partida de Jesús. Desde ese momento —que constituye una introducción al segundo volumen de su obra— el centro de interés de su narración lo constituye la Iglesia de Jerusalén.

La pequeña sección que ahora comentamos comienza con una afirmación un tanto desconcertante. Se nos dice que la Ascensión tuvo lugar en el monte de los Olivos. En su evangelio (Lc 24,50) es situada cerca de Betania. No obstante la diversidad en la precisión topográfica, no puede hablarse de verdadera contradicción. Lucas en su evangelio habla de Betania porque la sitúa en la falda del monte de los Olivos. De este modo, el regreso de los discípulos a Jerusalén, después de la Ascensión, pudo presentarlo en el libro de los Hechos como teniendo lugar por el camino de Betania. Por otra parte, nuestro autor no tiene delante única ni primariamente razones o determinaciones histórico-topográficas. Al mencionar el monte de los Olivos, lo hace, sobre todo, por razones teológicas o bíblico-teológicas. El profeta Zacarías (Zac 14,4) había anunciado que, en los últimos días,

el Mesías aparecía en el monte mencionado para luchar a favor de Jerusalén. El autor de Hechos, mediante este detalle, coloca este lugar mesiánico en estrecha relación con Jesús. El monte de los Olivos sería así el lugar donde se manifestaría Jesús el día de la parusía.

El “camino del sábado” expresa la distancia que el día dedicado al Señor se podía recorrer sin quebrantar la Ley (Ex 16,29; Núm 35,5) y equivalía a mil metros algo escasos. Un dato topográfico que Lucas pone al servicio de una idea teológica. La corta distancia indica que fue Jerusalén o sus alrededores inmediatos el punto original de la misión de la Iglesia. Los acontecimientos salvíficos más importantes —muerte-resurrección-exaltación— tuvieron lugar en Jerusalén y en el entorno inmediato a la ciudad santa. Desde allí mismo comienza la expansión del evangelio.

Se instalaron en el piso alto. Se trata del piso superior de una casa privada en la que Jesús se había encontrado con ellos y en la que, probablemente, se había celebrado la última cena. En el piso superior el hombre podía aislarse para adentrarse en la oración. Desde este punto de vista, el piso superior cumplía la misma misión que el templo, el monte o el desierto. Es, por tanto, lugar apto para la revelación. Y los discípulos esperan ahora la revelación de Dios. El judaísmo contemporáneo utilizaba el piso superior como lugar de la oración, del estudio de la Ley y de las reuniones. Y ésta fue también la praxis del cristianismo naciente (12,12ss. 20ss; textos que nos hablan de reuniones en el piso superior), de la oración (1,14;10,9) y el culto (9,37ss;10,9ss; 20,8ss).

El núcleo original de la Iglesia se halla constituido por tres grupos: los Once, las mujeres y la familia de Jesús. Con toda probabilidad las mujeres mencionadas son las mismas que acompañaron a Jesús atendándolo en sus necesidades (Lc 8,2-3;23,40.55;24,10). Por su piedad y fidelidad son mujeres ejemplares y testigos excepcionales del sepulcro vacío, y de la resurrección de Cristo. Lugar aparte tiene la familia de Jesús. Parece el contrapunto a la resistencia e incompreensión que había demostrado durante su actividad pre-pascual (actividad casi

escandalosa que recoge Mc 3,21.31 y que, precisamente por eso, han omitido Mateo y Lucas). Las apariciones del Resucitado hicieron superar aquella actitud y la familia de Jesús adquirió gran importancia en la Iglesia primitiva, como lo demuestra la autoridad de Santiago en Jerusalén. A esta “familia” pertenecen también aquellos discípulos que, según el tercer evangelio (Lc 8,2-3;23,49), estuvieron particularmente cercanos a Jesús durante su ministerio terreno.

La madre de Jesús ocupa un lugar destacado. Sin duda quiere ponerse de relieve el honor en que fue tenida desde primera hora en la Iglesia. Puede, además, adivinarse una intención teológica más profunda. Probablemente se indica así que había terminado el tiempo de “no intervención”, que le había impuesto Jesús durante su ministerio terreno (ver el comentario a la escena de Caná de Galilea). Finalmente son puestos de relieve los denominadores comunes que concurren en la comunidad ideal: unidad y permanencia en la oración. La oración como expresión de la confianza en Dios.

Organización eclesial

1,15.17.20a.20c-26 (1,15-17.20-26).

En el plan de Dios no puede haber imprevistos. El capítulo de “imprevistos” pertenece a las categorías humanas, no a las divinas. Por eso, la acción de Judas y su muerte tenían que haber sido previstas por la Escritura. La reflexión cristiana primitiva buscó en el Antiguo Testamento los textos ilustrativos del problema planteado por Judas.

Estamos ante el primero de los múltiples discursos que contiene el libro de los Hechos. Estos discursos, en general, son un medio literario absolutamente de acuerdo con la costumbre de la época. A partir de Tucídides, que recurre a los discursos para dar viveza a la narración e interpretar el sentido más profundo de los acontecimientos. Discursos que pudieron haber sido pro-

nunciados o simplemente inventados y puestos en labios de determinados oradores. La mayoría de los discursos de Hechos encaja dentro de la segunda posibilidad.

Pedro dirige la elección del sustituto de Judas. La presentación del candidato debe hacerla la comunidad. Una comunidad constituida por 120 personas. El número indicado puede ser casual; puede, sin embargo, ser intencionado. En el gobierno local judío era el número menor requerido para que un grupo pudiese tener su propio Consejo. Además, el número 120 es múltiplo de 12. Lucas recurre a él para expresar la organización eclesial. Los Once consultan a la comunidad para que presente un candidato que llene el puesto dejado libre por Judas. Era necesario que, en el momento de la constitución de la Iglesia, el número doce —símbolo de lo universal y completo (recuérdense las doce tribus de Israel, es decir, todo el pueblo)— fuese una realidad completa.

Lo característico del ministerio para el que se busca candidato está en el servicio (vv.17.25). Al fin y al cabo se trata de continuar el ministerio del Maestro (Lc 22,27). Por otra parte, el ministerio concreto, que era necesario completar, requería unas condiciones especiales. Para ser apóstol según la concepción específica de Lucas, se precisaba haber sido *testigos de la resurrección*. Es un aspecto particularmente querido por Lucas. Su teología tiene precisamente como centro de gravedad la resurrección. Por otra parte, esta fe en la resurrección era el lazo de unión entre el cristianismo y el judaísmo. En otros pasajes del libro de los Hechos acentuará esta fe común a judíos y cristianos. El apostolado implicaba haber sido testigos de la resurrección. Era necesario, además, haber sido *testigos de la vida terrena* de Jesús, a partir del bautismo de Juan. No bastaba haber sido testigos de la resurrección. Sencillamente porque son ellos los que deben garantizar la tradición evangélica y la continuidad del tiempo de la Iglesia con el de Jesús. Los primeros eslabones de la cadena, que ahora comenzaba, debían estar tan unidos al Jesús de la historia como al Cristo de la fe, que vive en la Iglesia. La Iglesia tenía ante sí una larga vida y necesitaba testigos fidedignos, que garantizasen la autenticidad de su predicación. Es

sorprendente que Jesús, durante los cuarenta días de sus apariciones o encuentros con los suyos, no completase el mismo el número de los apóstoles. De nuevo Dios Padre tiene la iniciativa y, mediante el sistema de las suertes, tan común en el Antiguo Testamento (recuérdese el procedimiento de Urim y Tummin en 1 Sam 14,41), es elegido Matías.

Dado el significado especial de los Doce, al quedar incompleto el número, no podía ser completado por cualquiera. Los Once habían sido elegidos por el Señor; el que completase el número también debía serlo. Por eso se recurre a la oración, dirigida al Señor, para que él revele quién debe llenar la laguna producida por la defección de Judas.

Pentecostés

2,1-11 (2,1-6.14.22b-23.32-33).

¿Ocurrieron así las cosas? El interrogante resulta inevitable precisamente por la imaginación tan desbordada que en el relato se manifiesta. Antes de contestar el interrogante, una elemental regla hermenéutica nos obliga a preguntar por la finalidad del relato. ¿Qué se propuso Lucas con esta narración? El autor de los Hechos pretende describir el acontecimiento más importante después de la partida de Jesús: *la venida del Espíritu Santo*. Se halla, por tanto, ante una empresa tan arriesgada que parece destinada inevitablemente al fracaso. ¿Cómo puede describirse la venida del Espíritu Santo? Todos los autores del Nuevo Testamento cuentan con la realidad de su presencia y parten siempre de ella, pero ninguno se atrevió a describirla. Recordemos, como botón de muestra, al cuarto evangelio. Habla de la promesa del Espíritu y de su realidad presente ya el mismo día de la resurrección (Jn 20,22). La primera comunidad cristiana no tuvo el menor interés sobre el cuándo y el cómo de la venida del Espíritu. Le bastaba saber que, después de la resurrección de Jesús, el Espíritu vivía y animaba la Iglesia y a los creyentes en particular.

Lucas intenta en el presente relato una descripción gráfica e intuitiva de la venida del Espíritu, que llevaría a los discípulos a la verdad completa. Al carecer de medios para esta descripción, recurre a la tradición. Y en ella encontró que Jesús, en uno de los encuentros con sus discípulos después de resucitado, había “soplado” sobre ellos para comunicarles el Espíritu Santo. No era mucho, pero menos es nada. Con una referencia a la primera creación, intenta describirse la segunda, la obra de la redención: del mismo modo que Dios inspiró el aliento o el sopro vital en la primera creación, así el sopro del Espíritu crea al hombre nuevo. Y, apoyándose en esta tradición, Lucas se arriesgó siguiendo, más o menos, los pasos siguientes:

1.º Evidentemente el Espíritu viene de Dios, *del cielo*. Pero el Espíritu Santo no es algo perceptible sensorialmente. Se necesita sensibilizarlo. Y la posibilidad de hacerlo se lo da la misma palabra “espíritu”, *pneuma*, que puede significar tanto el espíritu como el viento. Lucas podía describir, por tanto, la efusión del Espíritu como la presencia de *un viento impetuoso*.

2.º El Espíritu iba destinado a los discípulos. Por eso, el viento llena la casa donde estaban reunidos. Lucas utiliza, además, la tradición judía según la cual, en el Sinaí, la palabra de Dios se comunicó en 70 lenguas (en alusión a la creencia en los 70 pueblos que integraban el mundo, de modo que cada pueblo pudiese recibir la Ley en su propia lengua). Por otra parte, Pentecostés era la fiesta que evocaba la entrega de la Ley en el Sinaí. En el Sinaí —nos cuenta Filón— *la llama se convirtió en lengua* (la llama indicaría la descripción de la manifestación de Dios en medio de tormentos y fuego... y el convertirse en lengua significaría que aquella manifestación de Dios se hizo inteligible; ya que es a través de la lengua como nosotros nos manifestamos a los demás).

Lucas conocía estas tradiciones y las ha utilizado, de modo bastante libre, para que sirvan a su finalidad. Tendríamos ya la justificación del viento impetuoso que llenó la casa y de las lenguas de fuego. Por otra parte, la fiesta de Pentecostés debía demostrar la fuerza y el poder del Espíritu a los judíos. Esta intención hace que aparezcan en escena judíos de distinta proce-

dencia. Y probablemente no se trata de judíos peregrinos venidos a la fiesta, sino de judíos de la Diáspora, que se habían sedentarizado en Jerusalén. En la mente del autor de Hechos intentan simbolizar la universalidad. De ahí que sean enumerados, al menos en el texto original griego, judíos procedentes de *doce* regiones diferentes. Y todos oyen hablar en sus lenguas "las grandezas de Dios". Con esta afirmación se certifica la presencia y operación del Espíritu. No son mencionadas en particular ninguna de estas maravillas de Dios. Se refieren, sin duda, al contenido del evangelio y al universalismo de su destino. En esto consistiría el milagro de las lenguas: no en la superación de la barrera que las lenguas imponen, sino en que el evangelio es destinado a todo el mundo, simbolizado en las lenguas diversas de los oyentes del discurso de Pedro.

Jesus es el Señor

2,14a.36-41 (2,14a.22-24.32-36/2,14.22-28/2,14.22-32/2,36-41 2,14a.36-40a.41-42).

El presente relato recoge el segundo discurso de Pedro. El estilo es el propio de Lucas y en él se combinan, estilísticamente, los recursos de la retórica griega, en la apertura solemne del discurso, con el estilo y vocabulario bíblico. El discurso pretende interpretar el significado último del acontecimiento de Pentecostés. Se ha cumplido la profecía de Joel; luego, con la resurrección de Jesús, han llegado los tiempos últimos. Lo mismo se demuestra con la enumeración de los acontecimientos cósmicos que, según la creencia común, precederán a los tiempos de la última intervención de Dios en la historia.

En una segunda parte (vv.22-36) se expone el kerygma de Jesús, que es presentado como *un hombre con patente divina*: Dios ha puesto su sello, milagros de todas clases, en la persona y actividad de Jesús. Esta legitimación divina parece contradicha por la muerte de Jesús en la cruz. Pero esto es sólo en aparien-

cia, ya que hay dos cosas importantes que destacar: la muerte de Jesús formaba parte del plan de Dios anunciado en las Escrituras; por otra parte, se trata de un hecho del que ellos, los judíos, son los responsables. Finalmente, la muerte de Jesús ha sido superada por su resurrección.

La presente perícopa, pasando por alto las dos primeras partes del discurso, se centra en la tercera, cuyo punto culminante es el verso 36, que recoge la confesión esencial de la fe cristiana: Dios ha hecho Mesías y Señor a este Jesús a quien vosotros crucificasteis. Jesús era ya Señor y Mesías antes de su nacimiento (Lc 2,11), pero, a través de su muerte y resurrección, tomó posesión de su trono a la derecha de Dios y fue constituido Señor. Jesús es el Señor. Es la fórmula original de la fe cristiana. Fórmula de primera hora, utilizada en la primitiva comunidad cristiana palestinese; no procedente, en su origen, de las comunidades helenistas, como se ha dicho tantas veces.

Estas afirmaciones de Pedro conmueven a sus oyentes. ¿Por qué? En primer lugar porque se les echa en cara su culpabilidad. Y se hace así precisamente para provocar su arrepentimiento. Por otra parte, caen en la cuenta de que han llegado los tiempos últimos. Aunque no se hable explícitamente de la segunda venida de Cristo para llevar a cabo el juicio, esto se halla implícito en la cita de Joel. Se hallan, por tanto, ante el momento del juicio. Esto explica la reacción de los oyentes, ¿qué hemos de hacer, hermanos?

Este es el interrogante que deben hacerse todos los oyentes del evangelio. Y a este interrogante universal responden las palabras de Pedro, que recogen las exigencias universalmente válidas: invitación a la conversión, recepción del bautismo y promesa del Espíritu. El arrepentimiento-conversión se manifiesta en la recepción del bautismo. Lo mismo que ocurría en la misión del Bautista. Pero ahora el bautismo ha adquirido un nuevo significado y poder, que le son dados por la muerte-resurrección de Jesús. El bautismo se administra en su nombre, es decir, el bautizado entra a formar parte de su propiedad y se halla bajo su autoridad y señorío, de modo que el bautizado queda agregado a su pueblo.

El Espíritu comunicado en el bautismo es entendido aquí como el principio interno que anima la vida de la comunidad cristiana y de los miembros individuales que la integran. No tenemos vestigio alguno de que todos los bautizados se convirtiesen en profetas con las manifestaciones extraordinarias del éxtasis o que todos fuesen beneficiados con el don de lenguas.

Dios ha concedido la gracia del perdón. ¿Quiénes se beneficiaban de ella? Todos aquéllos que son llamados por Dios y que responden a esta llamada desde la confesión de la fe: Jesús es el Señor. Esta confesión es la que les libera de “esta generación perversa”. La expresión designa, sin duda, a aquéllos que rechazan esta confesión de fe y son obstáculo para que otros la acepten (como estaba ocurriendo en el tiempo en que escribe Lucas con los dirigentes judíos, que habían excomulgado de la sinagoga a todos aquéllos que confesasen a Jesús como el Mesías y el Señor).

Aquel día se convirtieron unas 3.000 personas. Lucas se complace en enumerar el gran número de convertidos y el éxito del evangelio entre las masas. Pero lo hace no por espíritu triunfalista, sino para poner de relieve la fuerza irresistible del evangelio, la presencia operante del Espíritu y la bendición divina que se había derramado sobre la Iglesia (sus razones son, por tanto, teológicas, no primariamente históricas).

La vida cultural

2,42-47.

Esta pequeña sección se abre con el primero de los célebres sumarios del libro de los Hechos. Se trata de afirmaciones o sentencias que, en forma de resumen o sumario, generalizan alguno de los aspectos de la vida de aquella primitiva comunidad cristiana. Mediante estos sumarios la primitiva comunidad cristiana es presentada como la comunidad ideal. Es la imagen del tiempo original de la Iglesia, tal como era atendida en el tiempo en que

fueron puestos por escrito los Hechos. No deben entenderse ni como una estricta realidad histórica ni como fruto exclusivo de una elaboración idealizadora.

El primero de estos sumarios (v.42) describe *la vida cultural* de aquella comunidad cristiana original. Nos ofrece un resumen del culto tal como entonces se celebraba. Comprendía las partes siguientes:

a) *la ilustración o enseñanza* dada por los apóstoles, que comprendía la exposición de la acción salvífica de Dios realizada de forma definitiva en la vida y actividad de Jesús y, más particularmente, en su muerte-resurrección; b) *La unión o koinonia*, que, además de la unión espiritual, comprendía el socorro y ayuda de tipo material para quienes lo necesitan; c) *la fracción del pan*, que es la forma de describir la celebración eucarística y que, probablemente, comenzaba con la fracción del pan para todos los asistentes. Este rito inicial pasó a significar toda la acción litúrgica. La comunidad lo celebraba como recuerdo-conmemoración de las comidas de Jesús y, en especial, de la última cena y como signo anticipado de los bienes escatológicos; d) *la oración*. En las familias judías, la fracción del pan, la comida, estaba inseparablemente unida a la oración de acción de gracias. Lo mismo ocurre en estas comunidades cristianas de los orígenes. Las oraciones recitadas eran las mismas que rezaban los judíos. Naturalmente hay que suponer que muy pronto surgieron oraciones específicamente cristianas y, por supuesto, era recitada la oración enseñada por Jesús.

El temor, que de todos se apoderaba, tiende a poner de relieve lo sobrenatural y extraordinario que los de fuera veían en los cristianos, particularmente en los apóstoles. Esto mismo ocurrió en la vida de Jesús. Admiración, sorpresa y estupor que provocaba en los de fuera este interrogante, ¿quién es éste...?

El detalle de la comunión de bienes será objeto específico de otro de los sumarios de Hechos (4,32ss) y remitimos a él. Los últimos versos de esta sección añaden alguna precisión más sobre la vida cultural de aquella comunidad original. Participaban en el culto judío celebrado en el templo y en las sinagogas (6,9.10;9,20ss;13,5;26,11). Pero, junto a esta participación en el

culto judío, se acentúa el culto específicamente cristiano (al que nos hemos referido en el sumario del v.42). Todavía no son mencionados los lugares públicos de culto; éste se celebraba en las casas particulares, donde se reunían los cristianos (5,42;20,20).

La vida de la comunidad era una alabanza a Dios, un servicio a Dios. Ello hacía que se ganasen el favor o "la gracia" de todo el pueblo. Exactamente lo contrario a lo que ocurría a los dirigentes judíos (4,1ss;5,17ss). Termina la pericopa describiendo, también sumariamente, el crecimiento rápido de la comunidad cristiana como signo del poder y bendición divinos y de la presencia del Espíritu en ella. La agregación "cada día" de elegidos al número de los fieles es mencionada también porque se consideraba como un acto indicativo de la salvación escatológica.

Curación del parálítico

3,1-10.

Los primeros cristianos vivían dentro del judaísmo. Todavía no se había producido la ruptura provocada por la radical novedad cristiana, que los judíos no estaban dispuestos a aceptar. De momento hay, al menos, una coexistencia pacífica. Así lo demuestra este relato de curación de un parálítico, que se realiza en el cuadro de la vida normal judía.

La precisión cronológica de la narración de Hechos corresponde exactamente a la práctica judía que había establecido dos momentos para el culto público, uno por la mañana y otro por la tarde. El de la tarde, a las tres, coincidía con el sacrificio diario del cordero en el altar situado delante del templo. A la hora indicada los judíos interrumpían su ocupación, fuera la que fuese y estuvieran donde estuviesen, para unirse al sacrificio del cordero en el templo. Si les era posible, acudían personalmente al lugar del sacrificio. Esto es lo que hicieron Pedro y Juan. Probablemente son mencionados en cuanto dirigentes de la comunidad cristiana. La tradición unió estrechamente a estos dos após-

toles, aunque, como en el caso presente, Juan aparezca como el compañero pasivo junto a Pedro, que es quien actúa y toma la palabra. Además del oficio encomendado a cada uno, ¿tenían estos dos apóstoles un encargo o carisma especial en relación con la Palabra? Probablemente sí. Los textos, al menos, nos orientan en esta dirección.

La escena se sitúa en la puerta llamada Hermosa. Una puerta difícil de localizar. ¿Coincide con la puerta llamada de Nicanor en la parte oriental del templo y en la valla más exterior del mismo? Encontrar mendigos en las inmediaciones de los santuarios es un fenómeno universal y la práctica de la limosna era, particularmente para los judíos, una obra buena comparable con la de hacer oración.

Estas consideraciones sirven para encuadrar nuestro relato. ¿Con qué finalidad ha sido recogido por Lucas? Nuestro autor da a esta narración el mismo alcance que tuvieron los milagros realizados por Jesús. Deben ser un signo claro de la presencia de esa edad, era o eón nuevos, que los judíos esperaban —desde el tiempo en que comenzó a desarrollarse la apocalíptica para cuando tuviese lugar la última intervención de Dios en la historia. Esa edad futura se halla ya presente.

Este milagro de curación significa, al mismo tiempo, el cumplimiento de la palabra de Jesús, que había encargado a sus discípulos que curasen a los enfermos y anunciaran el evangelio (Lc 9,2). Los mismos milagros eran anuncio del evangelio. Así nos consta por el mismo libro de los Hechos (8,6). Esto es precisamente lo que había ocurrido en la vida de Jesús. Pero, sobre todo, el milagro era ocasión de anunciar explícitamente el evangelio mediante la explicación del cómo, por qué y por quién había sido realizado. Este aspecto resulta evidente si se comparan tres narraciones de curación de parálíticos: una realizada por Jesús (Lc 5,17ss), otra por Pablo (14,8ss) y ésta a cargo de Pedro. En cada una de ellas al hecho se le añade la predicación. Y en cada una surge el correspondiente e inevitable conflicto.

La curación del parálítico simboliza el poder vivificador de Jesús, el paso de la desesperanza a la vida plena. Así lo da a entender Pedro cuando manda levantarse al enfermo en nombre

de Jesús de Nazaret. El “nombre” es sinónimo de la persona y de su autoridad. Por consiguiente, cuando Pedro pronuncia estas palabras, está diciendo que los apóstoles hablan y actúan en el poder de Jesús, que el enfermo debe dirigirse también a él y poner en él su confianza. Se presupone que el enfermo había oído hablar de Jesús y de sus actos de curación. Ahora intenta demostrar Pedro que el Jesús de entonces, Jesús de Nazaret, sigue vivo, tiene el mismo poder y que ha sido constituido Mesías y Señor (2,36). La importancia de este “nombre” la pondrá Pedro de relieve en el discurso que, con motivo del milagro realizado, tiene en el templo.

Discurso explicativo de Pedro

3,11-26 (3,11-16/3,13-15.17-19).

Este discurso de Pedro se halla en estrecha relación con el milagro realizado. En el discurso adquiere el milagro todo su sentido y justificación. Más aún, el milagro realizado sirve como punto de apoyo y de partida para la exposición del kerygma cristiano en su totalidad.

La reacción inmediata de todos aquéllos que tuvieron noticia del hecho extraordinario realizado por Pedro fue de admiración hacia los apóstoles. Lo intentaron como una acción de Dios, que rubricaba la bondad extraordinaria o la santidad de aquellos instrumentos de los que él se había servido. Pedro niega que ésta sea la verdadera interpretación del hecho. La auténtica explicación y única interpretación válida es que ha aparecido un poder nuevo capaz de salvar al hombre. Pero este poder nuevo no rompe la trayectoria esencial de la fe judía. El Dios del Nuevo Testamento sigue siendo el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Sólo que ahora han llegado a su cumplimiento las profecías del Antiguo Testamento.

En este discurso trata Pedro de explicar el significado del *nombre* de Jesús. Y el autor de Hechos, en lugar de hacerlo con fórmulas dogmáticas abstractas, a las que tan aficionados

somos nosotros, prefiere recurrir a ilustraciones vivas y concretas. Era corriente, tanto en el mundo bíblico como en el extrabíblico, restablecer una relación entre la mención de un “nombre” divino y acto de curación o cualquier acción que denotase un poder extraordinario. La razón la tenemos en la identificación entre el nombre y su poder personal. Hablar del nombre equivalía a hablar de la persona con toda su categoría y posibilidades. Hablar y actuar en el nombre de Jesús significa contar con este nuevo poder salvífico-curativo que Dios había hecho aparecer entre los hombres y para los hombres.

La curación del paralítico significaba el paso de aquel hombre impedido a una vida nueva. Y ha sido el nombre de Jesús, su poder salvífico, el que ha logrado este cambio fundamental en aquel hombre. El contacto físico (v.7) expresa la unión establecida entre aquel hombre y Jesús a través de los apóstoles.

Jesús, aunque rechazado y muerto, ha sido legitimado y glorificado por Dios. Su pasión formaba parte esencial del plan divino de salvación dado a conocer por los profetas. Por eso, la actitud actual de Israel no puede ser otra que la conversión, para que, al volver el Mesías, pueda dar cumplimiento a las promesas que Dios hizo a su pueblo. El prometió un profeta semejante a Moisés (Dt 18,15). Desobedecerlo significa la propia destrucción. Las antiguas promesas, que hizo Dios al pueblo de la alianza, han sido cumplidas en Jesús y a este pueblo de Dios es al que, en primer lugar, le es ofrecida la gracia del arrepentimiento-conversión. El pueblo de Israel es interpelado en el corazón mismo de su religión, es decir, en el templo.

Llama la atención la presentación de Jesús como *autor de la vida*. El milagro es ya una ilustración práctica de esta idea (v.15). La palabra que traducimos por “autor” implica la idea de “originador” o ser origen de algo.

También es utilizada para designar al líder o pionero, es decir, alguien que va delante para introducir a sus seguidores en el lugar donde él les precede. Jesús es el que introduce en la vida. Y puede introducir en la vida porque ha vencido la muerte (tenemos aquí el pensamiento de la resurrección) y posee la vida en plenitud.

El discurso de Pedro pretende, además, destacar *la importancia de la fe* (v.16). El milagro ha sido hecho en el nombre de Jesús. A su “nombre”, autoridad y poder, corresponde la fe del paciente o, al menos, la de aquél que invoca su nombre. Sin ella el milagro no sería posible y, en todo caso, carecería de sentido. Se está destacando la importancia de la fe para la salud física y eterna.

En este discurso se trata, con mayor profundidad, un tema que había sido aludido en el sermón de Pentecostés (2,36): *la culpa de Israel*. Culpa que ahora se presenta mitigada por el recurso a la ignorancia de quienes decretaron la muerte de Jesús. Y, al hablar de la culpa, surge inevitablemente el pensamiento de la penitencia. Pero, además, la conversión había sido el centro de la predicación desde Moisés y los profetas hasta el momento presente, de modo que el judío que no acepte la fe cristiana no será considerado por Dios, en el juicio último, como judío (vv.22-26). Los judíos son los primeros pretendientes y herederos de las bendiciones y promesas hechas a Abraham y cumplidas en Cristo (“a vosotros os lo envía *primero*”, v.26).

En este contexto judío se explica una frase desconcertante del discurso: la conversión de los judíos podría adelantar el momento de la parusía, los tiempos de consuelo y refrigerio (v.20). Como si Dios, así lo pensaba la mentalidad judía de la época, estuviese pendiente de la conversión del pueblo para llevar a cabo su última intervención en la historia. “Si todos los judíos hiciesen verdadera penitencia un día, ese mismo día Dios enviaría su Mesías”. Expresiones como éstas no eran raras entre los teólogos judíos de la época.

Oposición judía

4,1-12 (4,1-5.[18-21]/4,8-12).

El milagro realizado por Pedro y, sobre todo, el discurso interpretativo del mismo (ver los comentarios anteriores) desem-

bocan lógicamente en la reacción hostil por parte de las autoridades judías. Son mencionadas en dos grupos: los sacerdotes y saduceos por un lado, (la aristocracia sacerdotal estaba compuesta, en su mayoría, por saduceos), y los escribas y fariseos por otro. Dos grupos homogéneos entre sí. Era el primero el que estaba encargado de todo lo relativo a la administración del templo y actuaba a través de un oficial o controlador de todo lo que en él pudiese ocurrir. Su actuación en contra de los discípulos se halla justificada, porque ellos tenían plena jurisdicción en el ámbito del templo con la consiguiente responsabilidad. Este grupo de “sacerdotes-saduceos” se distinguía claramente del otro grupo, que era mucho más docto, el de los escribas y fariseos, sobre todo en la cuestión de la resurrección. Como nos consta claramente por otros pasajes del Nuevo Testamento, ellos negaban toda resurrección. Además de Anás y Caifás, que nos son conocidos por los relatos evangélicos, son mencionados también Juan, de quien, aparte de que fue el sucesor inmediato de Caifás, sabemos muy poco, y Alejandro, de quien nada sabemos.

El grupo “sacerdotes-saduceos” es el que promueve el arresto de los discípulos. Lo hacen bajo el pretexto de los posibles disturbios que la actuación de los apóstoles hubiese podido provocar en el área del templo, en la que ellos eran los verdaderos responsables, como ya hemos dicho. Este fue el motivo aparente. En realidad nos encontramos ante los primeros enemigos de la Iglesia. Y la razón de su enemistad, la verdadera razón de su oposición a los apóstoles y de su encarcelamiento, era la fe cristiana en la resurrección de Jesús. Esta causa, sin embargo, no podía aducirla porque el otro grupo, “fariseos-escribas”, admitía la resurrección. La mención de este segundo grupo, “fariseos-escribas”, obedece a la reunión del Consejo, al que también ellos pertenecían.

Lo primero que pone de relieve la respuesta de Pedro es que se ha cumplido la palabra de Jesús, que garantizó a los discípulos la presencia del Espíritu Santo, para que se defendiesen cuando fuesen conducidos a los tribunales por su causa (Lc 12,11-12). El proceso o la acusación hecha a los discípulos se convierte en la ocasión para presentar la obra de Jesús.

La segunda afirmación de Pedro acentúa la anormalidad de aquel interrogatorio. Resulta que son interrogados judicialmente por una acción buena no por crimen alguno. Y la buena acción realizada, la curación de un enfermo, da pie a Pedro para remontarse a la causa última del milagro. El paralítico fue curado en el nombre y por el poder de Jesucristo Nazareno. La mención solemne y completa del nombre de Jesús ante el Consejo y, por tanto, ante todo Israel, ofrece a Lucas la oportunidad de acentuar la esencia del kerygma cristiano: la muerte y la resurrección de Jesús. Kerygma cristiano, que ellos, los judíos, debieran aceptar, ya que se halla predicho en la Escritura (Sal 118,22). La imagen de la piedra rechazada por los constructores pone a los acusadores en grave aprieto. Dios encomendó a los dirigentes de su pueblo que construyesen una casa. Les proporciona una piedra de gran valor, que ellos rechazaron. Dios ha desaprobado su conducta y convirtió la piedra rechazada en la piedra angular del cimiento sobre el que se edifica la casa.

Finalmente, y como conclusión, Pedro afirma que la posibilidad única de salvación está en ese nombre y autoridad a causa del cual ellos han sido interrogados. La palabra "salvación" es utilizada aquí en el sentido de "curación" y de "salvación" en el pleno sentido de la fe cristiana. Las afirmaciones de Pedro equivalen también a una declaración de inocencia ante el juicio divino de todos aquéllos que acepten dicho nombre.

Libertad de la fe

4,13-21 (4,1-5).18-21).

El título de esta pericopa tiene su punto de apoyo en la valentía con que los apóstoles se defendieron ante el tribunal que les había encerrado. Una valentía que nace de la libertad de la fe. Exactamente lo opuesto a la esclavitud en que necesariamente cae quien defiende unos intereses creados, una doctrina, una institución o estructura de forma absoluta cerrándose a cualquier

otra posibilidad. Los condicionamientos que esto crea incapacita al hombre para admitir una verdad por evidente que sea, como no esté en su línea. Tal fue el caso de aquel Consejo que actuaba aferrado a sus creencias, estructuras e intereses creados. Tal es el caso de todo aquél que no se mueve desde la libertad de la fe.

Tanto esta pequeña sección, como la anterior, la expone Lucas acentuando la paradoja continua de la sinrazón, que, por todos los medios, quiere imponerse a la razón. Los acusadores se convierten en acusados. Dios mismo los condena, pues ha resucitado a Jesús, a quien ellos crucificaron. El motivo de la acusación, la curación del paralítico, se convierte en la auténtica defensa; el curado es el sí de Dios a la persona de Jesús y el sí de Dios a los que anuncian su mensaje. Los indoctos, iliteratos o ignorantes, se convierten en maestros de los sabios; así lo demuestra la defensa que hacen de su causa apoyándose en la interpretación de la Escritura.

Aquel Consejo se encontró ante un callejón sin salida al constatar que los acusados eran discípulos de Jesús, gente sencilla y sin cultura, hombres seguros de sí mismos y valientes, que, de acusados, se convirtieron en acusadores, intérpretes de la Escritura y predicadores. Por si esto fuese poco, tenían a su lado como testigo de excepción a aquel hombre que había sido curado mediante la invocación del nombre de Jesús. Todas estas circunstancias obligan a los acusadores a reflexionar sobre la forma de tratar a aquellos hombres.

Lo único que se les ocurre es imponerles silencio. Entonces los apóstoles apelan a la conciencia de las más altas autoridades de su pueblo. Cuando existe un conflicto entre la palabra de Dios y la del hombre, ¿por cuál decidirse?, ¿cuál debe ser la norma de actuación del hombre? La cuestión planteada por los apóstoles da por supuesto que la orden del silencio, que les ha sido impuesta, iba en contra de la voluntad de Dios. No se dice expresamente, pero se deduce de su respuesta: nosotros no podemos menos de hablar de lo que hemos oído y visto. En su actuación con Jesús, en su compañía con él y, sobre todo, en la resurrección, habían visto con claridad la voluntad de Dios. La

prohibición de que eran objeto por parte de los dirigentes de su pueblo iba directamente en contra de lo que habían visto y oído. ¿Cómo obedecerlos?

Los acusadores, que habían puesto silencio a los acusados, quedan reducidos ellos mismos al silencio por la cuestión que les habían planteado. Ya sólo quedaba el argumento de las amenazas. Pero, esta vez, les dejan irse sin castigarlos. No habían encontrado pruebas en qué apoyarse, a pesar de que los apóstoles se habían pronunciado claramente a favor de Jesús, un hombre al que ellos habían dado muerte. La actitud de los apóstoles era una clara toma de postura frente a la autoridad constituida. Por otra parte, los apóstoles tenían a su favor el pueblo. Ante este hecho, los componentes del Consejo piensan que no deben hacerse más impopulares de lo que eran. Finalmente, la edad del hombre curado es constatada con la finalidad de destacar la magnitud del milagro realizado, ya que equivale a decir que su enfermedad era sencillamente incurable.

Oración de la comunidad

4,23-31.

Lo primero que hicieron los apóstoles al ser dejados en libertad fue reunirse con *los suyos*. La expresión, que hemos subrayado, indica los miembros de la comunidad cristiana. Aunque Lucas ha mencionado ya la conversión de 8.000 personas a la nueva fe, la comunidad cristiana a la que se hace referencia es un pequeño grupo capaz de reunirse en una casa particular. Probablemente el núcleo original de la Iglesia (ver el comentario a 1,12-14) reunido en casa de María (12,12).

La comunidad cristiana reacciona, no elaborando proyectos para escapar a la persecución, sino entregándose a la oración. La actitud habitual ante la experiencia de la acción de Dios y ante las dificultades en que se veía por la confesión de la fe cristiana era el recurso a la oración (11,18;16,25;21,20). Su oración, la

más larga que nos conserva el Nuevo Testamento, no fue espontánea, como pudiera hacernos creer el relato de Lucas. Se halla construida sobre un esquema tripartito, que se había hecho común en la época. En la primera parte, era invocada la divinidad por su nombre o título específico; en la segunda, eran mencionados determinados atributos de la misma; finalmente, tenía lugar la petición. Nuestra oración sigue este esquema tripartito. Se halla calcada en algunas oraciones del Antiguo Testamento, especialmente la de Ezequias (2 Re 19,15-19; Is 37,15-20), que Lucas ha adaptado para su propósito. Esto, sin embargo, no quiere decir que haya sido Lucas el creador o inventor de aquella oración. El ha tenido en cuenta la tradición litúrgica de la primitiva comunidad de Jerusalén.

Esta oración tiene su centro de gravedad en la cita del Sal 2,1-2. El anuncio del Salmo se ve cumplido puntualmente en los acontecimientos ocurridos con motivo de la pasión-resurrección de Jesús. Para comprender todo su significado es preciso evocar el pasado de Israel. Durante el tiempo de la monarquía, el rey de Judá recibió el título de Ungido (Mesías). Era considerado como el representante de Dios en la tierra. También como el representante del pueblo ante Dios. Por eso, toda maquinación contra el rey era considerada como una oposición al Señor. Desaparecida la monarquía, el Salmo fue interpretado mesiánicamente. Era una profecía que anunciaba al Mesías futuro. Esto supuesto, la aplicación e interpretación ofrecida por la oración de la comunidad resultaba evidente. Los reyes de la tierra, representados en Herodes, conspiraron contra Jesús, el Mesías, y los príncipes, representados por Poncio Pilato, se aliaron contra el Señor. Pero la inutilidad de toda esta oposición la pone de manifiesto la resurrección de Jesús.

Jesús es llamado siervo de Dios (v.27); también los cristianos se llaman así (v.29). La comunidad sabe muy bien que tiene que correr la misma suerte que el Maestro. Por eso, no pide a Dios que la libre de las persecuciones, sino que le conceda la libertad necesaria para anunciar el evangelio con la palabra y los hechos. A la predicación del evangelio pertenecen también los hechos extraordinarios realizados mediante la invocación del nombre de

Jesús (como había sido el caso de la curación del paralítico curado por Pedro).

Termina el relato refiriendo un temblor en el lugar en que estaban reunidos orando. Según la mentalidad pagana, que puede constatarse también en la Biblia, esta clase de fenómenos naturales, como temblores de tierra..., eran el signo de que la divinidad escuchaba benignamente la oración. Haya tenido lugar o no el temblor mencionado, la afirmación de Lucas es clara: Dios escuchó favorablemente la oración de aquellos primeros cristianos.

Comunidad de bienes

4,32-37 (4,32-35).

Este segundo sumario del libro de los Hechos amplía nuestra información sobre la vida de la primitiva comunidad cristiana. Se acentúan dos rasgos importantes: la eficacia del testimonio apostólico sobre la resurrección —puesta de relieve una vez más aquí, porque ella es el principio de la nueva creación, desde la que únicamente puede justificarse la vida de la comunidad cristiana—, eficacia que estaba garantizada con el poder de los apóstoles en la realización de hechos extraordinarios; junto a la valentía y eficacia del testimonio evangélico se pone también de relieve la gracia divina de la que todos, no sólo los apóstoles, participaban.

El segundo rasgo que definía aquella comunidad cristiana —en el que aquí vamos a fijarnos— era la unanimidad existente entre ellos, no había divisiones de ninguna clase. Esto es lo que afirma la expresión “tenían un solo corazón y una sola alma”. Esta unanimidad se manifestaba en la comunidad de bienes. Ningún cristiano consideraba su propiedad personal como posesión exclusiva, sino que todo era común entre ellos. No se nos dice cómo se realizaba en concreto esta posesión común de los bienes. Para Lucas, más importante que los detalles era el con-

junto de aquella vida. El ha presentado una imagen de la comunidad cristiana de aquella vida. El ha presentado una imagen de la comunidad cristiana original con conceptos tomados del Antiguo Testamento: “Así no habrá pobres junto a ti...” (Dt 15,4). Esta apetencia de que no hubiese pobres, nunca se había cumplido a lo largo de la historia del pueblo judío. Se cumpliría, por tanto, en los “últimos días”, que habían comenzado con la historia de la Iglesia. El lector griego se sentía igualmente cautivado por la descripción de una comunidad que vivía su vida en común. Era el ideal griego de comunidad. La expresión del libro de los Hechos “pantakoiná” = todas las cosas en común, la encontramos, casi idéntica, en Aristóteles, “los amigos tienen todas las cosas en común”. Del mismo modo pensaba Platón. La descripción ofrecida por Lucas pretendía acentuar que la comunidad cristiana realizaba también el ideal griego de comunidad.

¿Cómo era posible que en una comunidad no hubiese necesidades? (recuérdese el texto de Dt 15,4). Sencillamente porque los que tenían posesiones las vendían cuando era necesario y ponían el dinero a disposición de los apóstoles. Así cada uno recibía conforme a lo que necesitaba. Dos ejemplos lo ilustran: el de Bernabé (vv.36-37) y el de Ananias y Safira (5,1-11). Al aducir Lucas estos ejemplos, parece inevitable la conclusión que se trataba no de algo habitual, sino de algo verdaderamente excepcional. Es conocida la tendencia de Lucas, ya en su evangelio, a *generalizar* partiendo de casos singulares.

Por otra parte, este procedimiento no podía resolver para siempre el problema. Un sistema económico no puede fundamentarse en tales principios. De hecho, no todos lo vendían. Más adelante se nos habla de María, madre de Juan Marcos, que poseía una casa que servía para las reuniones. Nunca más se alude a este proceder en todo el Nuevo Testamento y ello habla claramente de que no fue práctica extendida ni permanente en la primitiva Iglesia. Las exhortaciones de Pablo a sus lectores para que sean generosos presuponen que conservan sus propiedades. Lo normal de aquellos cristianos era que se ganasen la vida como jornaleros. Había también muchos siervos.

En todo caso, la situación de la comunidad era, sin duda, muy

precaria. Esto explica aquellos gestos extraordinarios y heroicos. Recordemos que las tres "columnas" de la Iglesia, en el concilio de Jerusalén, pidieron a los representantes de la Iglesia antioquena que se acordasen de los pobres de la Iglesia de Jerusalén (Gál 2,10). Lucas ha idealizado excesivamente, en este sumario, la vida de la comunidad cristiana original.

Exito de los apóstoles

5,12-16.

El tercer sumario importante narrado por Lucas (5,12-16) se centra en los hechos extraordinarios realizados por los apóstoles. Para comprender este sumario resulta imprescindible conocer las razones que ha tenido nuestro autor para colocarlo en este contexto. En el relato inmediatamente anterior (5,1-11) nos ha referido un milagro de Pedro, castigando la simulación e imposición de Ananías y Safira. A continuación (5,17ss) nos ofrecerá una nueva imagen de la Iglesia perseguida. Por eso, antes de narrarnos la persecución de la Iglesia era necesario que destacase el gran éxito del evangelio que comenzaba a abrirse camino.

La historia de Ananías y Safira no podía terminar con el relato de una persecución de la Iglesia. Iria directamente en contra del poder del evangelio y de la libertad de sus predicadores. Dicho de otra manera: no podía unirse el relato sobre Ananías y Safira con el encarcelamiento de los apóstoles (vv.17ss). Por eso, entre ambas historias, se sitúa este sumario. El temor provocado por lo de Ananías (5,11) exigía un gran respeto, incluso por parte de los judíos, frente a los cristianos. El "gran temor", y el consiguiente respeto, del que nos ha informado anteriormente, debía ser complementado hablando del gran éxito del evangelio.

Este éxito nos es narrado *generalizando* (v.12) el milagro realizado por Pedro. Se nos dice que no sólo Pedro, sino también "los apóstoles" realizaban signos y milagros. Pedro es como la personificación de los apóstoles, y lo que hacía Pedro podía afirmarse de todos los demás.

Inmediatamente después Lucas se refiere a la comunidad (el v.13 habla de "todos"): la comunidad, en unión con los apóstoles, se reunía en el pórtico de Salomón. En el tiempo en que escribe Lucas, el templo ya había sido destruido hacía, por lo menos, 10 años. Si es mencionado en el relato de Lucas es porque, para sus lectores, no era difícil imaginar un lugar de enseñanza, un pórtico, donde los apóstoles impartían la doctrina cristiana, al estilo de los filósofos paganos.

Este grupo de cristianos es presentado como rodeado y protegido por una especie de temor respetuoso, de modo que "los otros", es decir, los no cristianos, no se atrevían a mezclarse con ellos para oír la enseñanza de los apóstoles. Junto a esta afirmación, resulta chocante esta otra: el pueblo los apreciaba. Con ella quiere afirmarse que aquella lejanía o separación entre el grupo de los cristianos y "los otros" se hallaba producida no por enemistad hacia ellos, sino por una especie de temor sagrado. Por otro lado, tampoco convenía exagerar. Aquella distancia no quería decir que nadie se atreviese a ingresar en la comunidad cristiana. De ahí la afirmación del v.14: "aumentaban más y más los creyentes". La línea va desde *el temor*, como punto de partida, pasa por *la estima*, para llegar a *la aceptación*.

Al final del sumario se insiste en el gran número de curaciones realizadas, de modo que llegaba a Jerusalén mucha gente atraída por aquel poder curativo de los apóstoles. La fama del poder curativo de los apóstoles había llegado ya muy lejos de la ciudad santa. Probablemente estas últimas afirmaciones (vv. 15-16) sean una adición al sumario propiamente dicho y que ya había generalizado este aspecto de la actividad apostólica. Es una insistencia nueva sobre la gran estima y consideración en que eran tenidos los cristianos.

Prisión de los apóstoles

5,17-26.

Por segunda vez los apóstoles son molestados. El incidente anterior (4,1ss) había terminado pacíficamente con la imposi-

ción del silencio en lo referente al nombre de Jesús. Ya allí se preveía que aquella orden no sería cumplida. Precisamente por eso son encarcelados de nuevo.

El frente de oposición lo forman el Sumo Sacerdote, la aristocracia sacerdotal y los saduceos. La actuación de los apóstoles en el área del templo los exponía a la vigilancia y control del Sumo Sacerdote. Era él quien tenía allí toda la jurisdicción y ejercía su autoridad a través de un oficial mayor asistido por un cuerpo de policías, que eran levitas. A la hora de reflexionar sobre el caso, se reúne el Sanedrín, que era el senado legislativo de la nación judía. Entendía en todo lo relativo a la Ley y, particularmente, en lo que afectaba a la religión. Su lugar de reunión estaba en el área del templo o en sus inmediaciones. En la proximidad del templo estaba también la cárcel.

La iniciativa de encarcelar a los apóstoles parte de los saduceos. Sus "celos" significan en este caso la envidia por el éxito de la predicación apostólica. Celotipia más acusada y justificada en este caso porque la predicación de la resurrección —que ellos negaban— daba la razón a sus enemigos, los fariseos. Lucas ve siempre en la creencia en la resurrección un punto de unión entre los judíos y los cristianos; los judíos fariseos, naturalmente, y aquéllos que pensaban como ellos en lo relativo a la resurrección. De hecho los fariseos fueron más favorables al movimiento cristiano, como tendremos ocasión de ver, entre otros casos, con motivo de la intervención de Gamaliel en este mismo asunto.

Esta historia de tipo anecdótico se halla en función de unas ideas fundamentales que el autor de Hechos quiere destacar. La primera es la protección divina a los anunciadores del evangelio. Cuando Dios quiere que algo vaya adelante —en este caso, el evangelio—, toda oposición humana resulta inútil y hasta ridícula. La intervención de Dios a favor de los suyos —el ángel del Señor que abrió las puertas de la cárcel— les hace seguir adelante y cumplir la misión encomendada. Los oponentes a esta voluntad de Dios quedan en una situación ridícula.

El ángel del Señor les ordena volver al templo y seguir predicando. Es la segunda lección. El templo, la casa de Dios, era el

centro del judaísmo. La orden dada por el ángel del Señor a los apóstoles para que continúen predicando en el templo es un reto lanzado al judaísmo. El evangelio se presenta así reemplazando la Ley. Con ello llegan a su fin todos los privilegios judíos, cuyo resumen se veía en el templo de Jerusalén.

La última enseñanza está implícita en el contenido de la predicación de los apóstoles. Se les había ordenado predicar al pueblo las enseñanzas o *las palabras de esta vida*. Esta expresión extraña hace referencia a la vida nueva inaugurada por la obra salvífica de Cristo, la vida cristiana. La expresión recuerda las palabras de Jesús: he venido para que tengan *vida* y la tengan en plenitud (Jn 10,10). La misma realidad se expresará más tarde con una frase casi idéntica: el mensaje de esta salvación (13,26).

Obediencia a Dios

5,27-33 (4,33;5,12.27b-33;12,1b/5,27b-32.40b-41/5,27b-32.40b-42).

El arresto y encarcelamiento de los apóstoles estaba en manos del Sumo Sacerdote, azuzado por el resto de la aristocracia sacerdotal, entre la que destacan por su enemistad los saduceos. El examen de los cargos imputados corre a cargo del Sanedrín, el senado legislativo, que entendía en lo relativo a la Ley y, particularmente, en lo relativo a la dimensión religiosa de la misma.

El Sumo Sacerdote, en presencia del Sanedrín, acusa a los apóstoles de dos cosas: desobediencia a las órdenes que les habían dado y difamación, al hacerles a ellos responsables de la muerte de Jesús. En primer lugar, han desobedecido sus órdenes (4,18-19). Habían despreciado la autoridad y, por ello, podían ser castigados según preveía el código legal judío. Lucas no concede importancia a esta acusación por ser excesivamente técnica. La aduce, para dar ocasión a Pedro, en su defensa, de exponer el principio básico desde el que debía valorarse aquella pro-

hibición: la obediencia a Dios es superior a la debida a los hombres. Y ellos obedecen a Dios al aceptar y predicar lo que Dios hizo en Jesús a favor de los hombres.

Pedro, representante de los apóstoles, da más importancia a la segunda acusación, la de difamación, al imputarles la responsabilidad en la muerte de Jesús. Lo primero que llama la atención es la preocupación de los acusadores por no pronunciar siquiera el nombre de Jesús. Hablan de "ese hombre". En segundo lugar tienen que reconocer que ese "nombre" se está abriendo paso: toda la ciudad habla de él como consecuencia de la predicación apostólica. Era el reconocimiento y la glorificación de Jesús. Pero esto significaba, al mismo tiempo, la condenación de quienes le habían dado muerte.

La respuesta directa de Pedro a la segunda acusación se centra en lo esencial del kerygma cristiano: la muerte y la resurrección de Jesús. Y lo expone Pedro, como es habitual en el libro de los Hechos, mediante la contraposición entre lo que "vosotros hicisteis y lo que hizo Dios". Cierto que ellos no hubiesen crucificado a Jesús. La crucifixión era una forma específicamente romana para la aplicación de la pena capital. Sin embargo, ellos son los responsables de la misma. Además, la misma Ley (Dt 21,22) permitía que un criminal fuese colgado de un madero. Ahora bien, el rechazo que hicieron de Jesús fue, además de culpable, un tremendo error, que Dios mismo se ha encargado de poner de manifiesto resucitando a Jesús. Por otra parte, el Dios que ha resucitado a Jesús es "el Dios de nuestros padres". Si ellos lo reconocen como su Dios, debieran aceptar igualmente la predicación de los apóstoles.

Por la resurrección, Dios ha constituido a "ese hombre" en príncipe y salvador. Príncipe en el sentido de jefe y capitán del nuevo pueblo, al estilo como lo fue Moisés del antiguo. El título de "salvador" le es dado pocas veces a Jesús. Donde se encuentra con mayor frecuencia, de todo el Nuevo Testamento, es en Lucas, tanto en el Evangelio como en los Hechos. La muerte y exaltación de Jesús tenían como objeto conceder el arrepentimiento y la remisión de los pecados. Es una ilustración práctica de las palabras de Jesús en la cruz: Padre, perdónalos, porque

no saben lo que hacen (Lc 23,34). Nótese que este arrepentimiento —que es presentado no simplemente como un acto humano, sino como gracia de Dios— y conversión constituyen el centro de gravedad del evangelio de Lucas.

La defensa de Pedro termina presentándose —en unión con los demás apóstoles, por eso utiliza el "nosotros"— como testigo ocular del evangelio que predica. Por si este argumento no quiere ser reconocido, aduce Pedro el del Espíritu Santo, que ha sido derramado sobre aquéllos que han aceptado la fe.

Intervención de Gamaliel

5,34-42.

La defensa hecha por Pedro ante el Sanedrín había echado por tierra la doble acusación formulada contra los apóstoles. La responsabilidad judía por la muerte de Jesús era evidente. Lo mismo que era evidente que la desobediencia de los apóstoles estaba exigida por una obediencia superior, la obediencia a Dios. La defensa de Pedro provocó la indignación. Era lógico, porque se había convertido en una gravísima acusación hecha a sus acusadores. La reacción inmediata fue dar muerte a los apóstoles.

Se impuso la moderación gracias a la intervención de Gamaliel. Este fariseo era descendiente del célebre Hillel y había adquirido gran celebridad. Según el libro de los Hechos (22,3) fue maestro de Pablo. Como fariseo, veía con simpatía el movimiento cristiano, por su predicación de la resurrección. Su postura contrasta con la abierta hostilidad de los saduceos, que la negaban. Aunque tal vez Lucas exagere esta simpatía. Aparte de la presentación de Lucas, la actitud de Gamaliel corresponde a la de un fariseo docto. El cristianismo se presentaba como el cumplimiento de las Escrituras; por tanto, sería completamente arbitrario que un fariseo lo excluyese sin más. Lo aconsejable, de momento, era esperar.

Todo falso movimiento mesiánico se deshace por sí mismo.

Así razona Gamaliel. Y cimienta su argumentación remitiendo a la experiencia histórica. Menciona dos movimientos mesiánicos capitaneados uno por Teudas y otro por Judas, ambos con la pretensión de ser el Mesías. Judas, el Galileo, nos es bien conocido. Se puso al frente de una rebelión contra Roma a raíz del censo impuesto, siendo gobernador de Siria Cirino, el año 6-7 de nuestra era. El movimiento, que él inició, continuó en los zelotas. También Teudas era bien conocido en el tiempo en que escribe Lucas. Pero la rebelión provocada por él tuvo lugar treinta años más tarde de cuando habla Gamaliel. Lucas prescinde de esta circunstancia —que no perdonaríamos a un historiador moderno— y aduce los dos ejemplos más llamativos de movimientos mesiánicos fracasados. Y no tiene dificultad en poner, también el segundo ejemplo, en labios de Gamaliel.

Lo mismo ocurrirá con el movimiento cristiano. Si es falso, se desvanecerá por sí mismo. En este caso la oposición a dicho movimiento sería innecesaria. Pero si el movimiento es obra de Dios, la oposición sería inútil y hasta impía. Este razonamiento de Gamaliel fue aceptado por el Sanedrín. Los apóstoles fueron puestos en libertad, no sin antes haberlos azotado, como amonestación seria, y haberlos prohibido hablar de aquel “nombre”. La deshonra recibida de los hombres es interpretada por ellos como un honor que Dios les había concedido. Se habían hecho realidad en ellos las persecuciones anunciadas por Jesús para sus discípulos (Mt 10,17; 23,34); habían sido objeto de una de las bienaventuranzas de Jesús (Mt 5,11-12); habían sido equiparados a Jesús (Mc 15,15; Jn 19,1). En lugar de acobardarse, la dificultad y la persecución les dieron nuevos ánimos para seguir predicando que Jesús es el Mesías. El evangelio seguía adelante a pesar de los obstáculos humanos. Esta es siempre la tesis de Lucas.

Los diáconos

6,1-7.

La imagen de la primitiva comunidad cristiana que Lucas nos ha ofrecido hasta ahora ha sido idealizada en notable medida.

Un grupo homogéneo, con un solo corazón y una sola alma (4,32), dirigido por los Doce. La realidad no parece haber sido tan simple. Aquella comunidad integraba grupos bien diversos de creyentes de diferente cultura, mentalidad y posición social. Esta realidad compleja comienza a mostrársenos desde ahora. Pero, por otra parte, sería ingenuo creer que las diferencias surgieron repentinamente.

Helenistas y hebreos. Claro botón de muestra de la complejidad de que hablamos. La diferencia entre ellos comenzaba por ser lingüística. Aunque es probable que todos hablasen griego, que era la lengua oficial del Imperio en Oriente, no es probable que estos helenistas —judíos de la Dispersión, que se habían convertido al cristianismo— hablasen el arameo. Cuando regresaban a Palestina, seguían hablando griego, utilizaban la versión griega de la Biblia y asistían a sinagogas donde el culto se tuviese en griego. Además de este diferencia lingüística, había otra más profunda, originada por la influencia de la cultura y filosofía griegas en estos helenistas. En la Diáspora seguían siendo judíos, pero no podían sustraerse al influjo griego. Su visión de los sacrificios de animales, de las prácticas rituales y ceremoniales resultaba casi incompatible con una concepción ética y filosófica de su fe. Aunque Lucas no habla de estas diferencias, deben presuponerse. Ellas dieron origen a los distintos grupos existentes en la primitiva comunidad cristiana.

Las diferencias teóricas apuntadas se traducían, en la práctica, en el trato diferente que unos y otros recibían. Una cierta discriminación con perjuicio, como es natural, de los helenistas. La existencia de un número crecido de viudas, como hace suponer el texto, se explica por el ideal de los judíos piadosos, que, viviendo en la Diáspora, querían morir en la ciudad santa, en la que continuaban viviendo sus viudas. Esta será la ocasión gracias a la cual surgirá un nuevo ministerio en la Iglesia. Los siete varones no son presentados como diáconos, aunque su función era la misma que posteriormente realizarían los elegidos para este ministerio.

La elección corre a cargo de la comunidad; los apóstoles les encomiendan el ministerio mediante la imposición de las manos.

El simbolismo de la imposición de las manos era bien conocido en Israel. Indicaba la solidaridad entre las personas o la identificación con ellas por razón de su estado, oficio, actividad... De aquí adquirió el sentido de asociación y participación de una persona en el oficio de otra, de tal manera que la persona asociada, mediante la imposición de las manos, era considerada como "alter ego". Tal fue el caso de Josué respecto a Moisés (Núm 27,18.23). La imposición de las manos llega a significar "el traspaso" del Espíritu del que impone las manos sobre quien le son impuestas. Así se le confiere un estado, un oficio, un ministerio con la participación en la gracia que tal ministerio comporta (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6).

Todo este significado aparecería posteriormente. En el caso de los siete varones se dice que estaban llenos del Espíritu Santo ya anteriormente a la imposición de las manos. Por otra parte, Lucas ha generalizado, una vez más, la escena. El mismo reconoce que dos de los siete, Esteban y Felipe, no se limitaban a este servicio, sino que se dedicaban a la predicación y tenían poderes semejantes a los Doce (6,8ss; 8,26ss; 21,8). Los elegidos eran judíos, aunque había también un prosélito. Llevan nombre griego, pero esto se había hecho común incluso entre los judíos de Palestina. Los siete quedan asociados a los apóstoles para el gobierno de la comunidad, que es tanto como decir para su servicio.

El ministerio específico de los apóstoles se define en la predicación o servicio a la palabra y la oración, sobre todo la oración de intercesión. Sin que se diga explícitamente, en este ministerio va incluida la dirección de la comunidad y la supervisión de los ministerios.

La sección termina con un sumario que describe los progresos que hacía la Iglesia o el evangelio. La mención de los sacerdotes que abrazaban la fe está en función de describir este progreso: incluso entre los sacerdotes, los dirigentes religiosos del judaísmo, era aceptada la fe.

Acusación de Esteban

6,8-15 (6,8-10;7,[54-69]).

Hasta el momento presente han sido los apóstoles quienes han polarizado toda la atención de Lucas. Como si no hubiese habido nadie más que actuase en nombre de Jesús y entrase en conflicto con el judaísmo a causa del evangelio. El centro de interés se desplaza ahora de los apóstoles al grupo de los siete. Entre ellos destaca Esteban, que es presentado con los mismos rasgos y características de los apóstoles: predica, realiza milagros, está lleno de gracia y poder, es decir, particularmente favorecido por la asistencia divina gracias a la cual puede llevar a cabo la predicación del evangelio y los hechos extraordinarios que la acompañaban.

Su predicación provoca un conflicto. Se repite el caso de los apóstoles. La novedad, en el caso de Esteban, es que su conflicto nació de la confrontación de su pensamiento con los judíos más abiertos, los procedentes de la Diáspora, entre los que llevaba a cabo su misión. Esteban resulta excesivamente abierto y radical incluso para estos judíos "progresistas". La presentación de Lucas es global. ¿Habla simultáneamente de una, dos o cinco sinagogas?

Libertos son los hombres libres. Se refiere a aquellos judíos que, a raíz de la invasión de Palestina por Pompeyo el año 63 antes de Cristo, fueron deportados de la tierra santa y vivieron en esclavitud. Con el tiempo adquirieron de nuevo la libertad, bien fuese comprándola mediante un rescate bien fuese por concesión o premio por sus servicios leales. Estas gentes eran conocidas con el nombre latino "libertini", que Lucas conserva en su relato. Al regresar a la patria, constituyeron su propia sinagoga, en la que se reunían los que habían vivido en circunstancias similares. La inteligencia y comprensión mutuas resultaban más fáciles. Es muy posible que esta sinagoga agrupase judíos de procedencia diversa. En esta hipótesis, los restantes nombres mencionados por Lucas designarían los judíos de la procedencia indicada, que se reunirían en la sinagoga de los libertos. Pero

también es posible que cada nombre responda a una sinagoga distinta. En esta cuestión la imprecisión de Lucas no puede ser precisada por datos procedentes de otras fuentes.

La predicación de Esteban es considerada como excesivamente radical e insostenible desde la ortodoxia judía, incluso en esta facción más abierta del judaísmo. Lo denuncian y llevan ante el Sanedrín. En la acusación de Esteban Lucas ha seguido el mismo esquema de la acusación a Jesús. El protomártir sigue muy de cerca las huellas del Maestro. Tanto en el proceso contra Jesús como en el que ahora se sigue contra Esteban son buscados falsos testigos. A ambos se les acusa de actitud y palabras blasfemas contra la Ley y el templo. Constatamos la misma actitud hostil de los dirigentes judíos, que excitan a la muchedumbre contra los acusados. Son llevados al mismo tribunal, el Sanedrín, que les condenará por los mismos motivos. Se dice que Esteban predica que Jesús destruiría aquel lugar, el templo (Mc 14,58; Jn 2,19ss). Se le acusa de una actitud hostil a la Ley y a las costumbres transmitidas por Moisés. Se hace referencia a la actitud de Jesús frente a la Ley y, sobre todo, a las prácticas rituales judías sobre temas de pureza-impureza de alimentos, días...

Terminada la acusación, precisa Lucas de todos que quedaron mirándolo. Puede referirse a la mirada escrutadora de quien espera la respuesta a los cargos que le han sido hechos al acusado. Más probablemente se refiere a la mirada airada contra aquél que pone en tela de juicio lo que ellos consideraban como más sagrado. Era un peligro para la seguridad nacional y contra la misma identidad del ser judío como tal. Añade Lucas que veían su rostro como el de un ángel. Se refiere al resplandor o reflejo de la gloria de Dios, de Dios que se manifiesta a través de sus testigos elegidos para darse a conocer. Como en el caso de Moisés (Ex 34,29ss) o en el de Jesús (Mt 17,2).

Discurso de Esteban

7,49-50.

La pericopa que tenemos delante es una parte mínima del discurso de Esteban. Presentamos un resumen del mismo, porque sólo desde él puede entenderse nuestra sección. Este discurso, el más largo del libro de los Hechos, presenta serias dificultades. *El primer problema* es que Esteban debería haber contestado en concreto a las acusaciones que han sido formuladas contra él (que había pronunciado palabras contra el lugar santo, contra la Ley, y que Jesús destruiría el templo y las costumbres dadas por Moisés —ver el comentario a 6,8-15). Estas acusaciones ¿tenían fundamento o no? En la mayor parte del discurso no se hace alusión alguna a ello.

Del análisis del discurso se deduce que la mayor parte del mismo (vv. 2-46, con excepción de pocos versos) es *una narración edificante de la historia salvífica*. Comienza por mencionar, de forma puramente expositiva, los acontecimientos principales de esta historia en la que interviene Dios: salida de Abraham de su patria, promesa de la tierra con el anuncio de la liberación de la esclavitud de Egipto, la circuncisión a la que se vincula la alianza. En la historia de José (vv. 6-16) y en la de Moisés (vv. 17-44) tampoco encontramos el más mínimo acento polémico. Pero se nota que, en la marcha del discurso, han sido introducidos algunos versos que le dan el acento polémico, en el que tanto se insiste a veces (por ejemplo el v. 25, que debe ser comparado con el 24 y el 26). La solución más probable a este problema es que Lucas tomó de la tradición una narración edificante de la historia de Israel y añadió por su cuenta algunos versos de tono polémico para acomodar el relato mencionado de la historia de Israel a la circunstancia presente.

El segundo problema es por qué tomó Lucas esta narración edificante de la historia de Israel, apropiándose solamente de una parte de la misma, añadiendo además su propia reelaboración. Lucas, como historiador, no puede ver aisladamente el hecho del primer martirio cristiano. Quiere presentarlo en el

contexto general de la historia y, en él, aparecerá como un eslabón más de una larga cadena. Al fin y al cabo lo que a Esteban le lleva a la muerte es la misma actitud que ha mantenido Israel a lo largo de su historia. De ahí la necesidad de narrar la historia de Israel para encuadrar en ella este acontecimiento singular. Es la tesis que se resume en el v. 51: vosotros (los judíos) siempre habéis resistido al Espíritu Santo.

El tercer problema resulta de la necesidad de compaginar el gran aprecio y honor en que eran tenidos los cristianos (de esto ha hablado Lucas anteriormente) con el cuadro sombrío ofrecido por lo de Esteban y toda la historia del pueblo judío reflejada en el discurso. Lucas quiere reflejar no únicamente lo ocurrido con Esteban, sino lo ocurrido en las comunidades cristianas en general: han sido los judíos los que han desatado la persecución contra los cristianos. Ellos han rechazado, de ciudad en ciudad, la predicación del evangelio que les ofrecía Pablo. En el tiempo en que escribe Lucas los enemigos más destacados e irreconciliables del cristianismo eran los judíos. Aquel judaísmo dispuesto a aceptar el evangelio o ha desaparecido o ha quedado reducido a una posibilidad puramente teórica. El judaísmo, por esta época, había excomulgado oficialmente al cristianismo (Jn 9,22; 16,2): excomunión de la sinagoga a todos aquéllos que confesasen que Jesús es el Mesías.

En el discurso de Esteban nos son presentados los dos aspectos o cuadros de Israel: el Israel con su misión histórico-salvífica —el Israel de los Patriarcas, el de Moisés y los profetas— y el Israel como pueblo inclinado al culto idolátrico y a dar muerte a los profetas.

Tal vez lo más llamativo en el discurso que Lucas pone en labios de Esteban sea el rechazo del templo y de su culto. Es el punto culminante del discurso y el punto culminante de la infidelidad judía. Es el aspecto destacado en nuestra pericopa. El templo, viene a decirse, nunca debió ser edificado. Lo único aceptable es la tienda del testimonio. Las construcciones posteriores fueron motivo de idolatrías y de esperanzas mágicas que en el templo se depositaron (Jer 7). Esperanzas mágicas que, en el fondo, significaban levantarse contra Dios intentando ponerlo al

servicio del hombre, un medio para “domesticar” a Dios obligándolo a atender al hombre en sus necesidades. Una falsificación sustantiva del concepto mismo de religión. Por eso la misma Escritura está en contra del templo; lo que el judaísmo consideraba su máxima gloria se halla condenado por la Escritura. David fue disuadido por el profeta Natán de construirlo (2 Sam 7) e incluso el profeta Isaías (Is 66,1-2) es citado como oponiéndose a aquel templo. Así lo hace Esteban.

Martirio de Esteban

7,51-59 y 7,55-60 ([6,8-10;]7,54-69).

Esteban, en su discurso ante el Sanedrín, pasa revista a toda la historia de Israel. Descubre en ella una infidelidad constante por parte del pueblo de Dios. Incluso coloca en esta línea de infidelidades la construcción del templo, que constituía la gloria máxima del judaísmo (ver el comentario a 7,44-50). El resto de la historia se resume también en la infidelidad y rechazo de la palabra de Dios. Y lo ilustra con dos leyendas, que habían comenzado a divulgarse poco tiempo atrás. La primera había universalizado la persecución de los profetas (de las afirmaciones de la Escritura puede deducirse muy poca cosa al respecto; pero la tradición judía afirmaba que la mayor parte de los profetas habían muerto martirizados). Esta trayectoria, en la persecución de los profetas, ha sido llevada a su culminación por los actuales líderes de la nación judía, que traicionaron y mataron al Justo (3,14). Probablemente con este título se identifica a Jesús con el siervo paciente de Isaías y con el hombre justo que es perseguido y del que nos habla el libro de la Sabiduría (Sab 2,10ss). La acusación no podía ser más grave: los líderes judíos habían dado muerte al Mesías.

Según la otra leyenda, Dios había dado la ley en el Sinai por medio de ángeles. Esto era un signo evidente de la complacencia divina. Pero ellos la rechazaron. La afirmación de Lucas se centra no en determinadas transgresiones de la Ley, sino en que, al

rechazarla, rechazaron al Mesías, ya que ella tenía como finalidad llevarles a Cristo. Como consecuencia la Ley había sido superada; lo mismo que lo había sido el templo.

La crítica tremendamente acerba que Esteban dirige a los que estaban sentados en el Sanedrín (7,51-53) era para sacar de quicio a cualquiera. Ellos, sin embargo, contienen su indignación “rechinando los dientes” (v. 54). La indignación se hace incontestable y estalla cuando Esteban menciona al Hijo del hombre (v. 56). Ahí quería poner Lucas el acento; por eso en el verso anterior había puesto las bases para la *identificación de Jesús con el Hijo del hombre*. La afirmación de Esteban: veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre (a Jesús) en pie, a la derecha de Dios (v. 56), era insostenible para aquellos oídos judíos. Porque equivalía a decir lo siguiente: Esteban ha tenido una teofanía (Lc 3,21). Dios, por tanto, aprobaba sus palabras. Más aún, esto significaba que los cristianos, porque Esteban hablaba como tal, se hallan en la recta relación con Dios, mientras ellos, los judíos, siguen en su habitual lejanía y resistencia a la voluntad de Dios.

Jesús es presentado como el Hijo del hombre (expresión que, fuera de los evangelios, sólo aparece aquí) “de pie” a la derecha de Dios. Fuera de este pasaje, esta figura misteriosa, el Hijo del Hombre, siempre aparece “sentado”. ¿Por qué Esteban lo ve de pie? Probablemente por la referencia que se hace al libro de Daniel (Dn 7,13), donde el Hijo del hombre glorificado “está” delante de Dios. También es posible, y sería una razón más para la indignación judía, que se describa al Hijo del hombre “de pie” para demostrar la actitud favorable del Hijo del hombre frente a su mártir Esteban, a quien sale a recibir.

Las afirmaciones de Esteban, que ve a Jesús participando ya en la gloria de Dios y como el Hijo del hombre exaltado, resultaban blasfemas a los oídos del Sanedrín. Precisamente ellos habían condenado a Jesús por blasfemo. De ahí que no pudiesen soportar las palabras del acusado. El acusado se había convertido en acusador de la actitud y decisión del Sanedrín frente a Jesús. Y de acuerdo con la Ley (Núm 15,23) lo sacaron fuera de la ciudad. La aplicación de la Ley mencionada al caso de Jesús vendría a ser la siguiente: “el que confiese a Jesús como Mesías

sea borrado de en medio de Israel”. Esteban sufre el martirio —mediante la lapidación— *como testigo de Jesús exaltado y victorioso*. El discurso de Esteban termina con esta interrupción. La técnica de la interrupción es frecuente en Lucas, que la utiliza cuando ha sido dicho ya todo lo importante.

El martirio de Esteban le ofrece a Lucas la oportunidad de *presentarnos a Pablo*. En realidad, era el condenado quien debía quitarse sus vestidos antes de ser lapidado. Pero Lucas pensó que quienes se quitaban los vestidos eran los encargados de ejecutar sentencia —las primeras piedras debían ser tiradas por los testigos del proceso— para poder hacerlo con mayor libertad y comodidad. Así tenía la ocasión de presentarnos a Pablo como guardián de la ropa de los lapidadores, en participación estrecha con el crimen que se estaba cometiendo.

Debe destacarse otro pensamiento teológico de gran importancia. Esteban, al dirigirse a Dios (v. 59), utiliza una oración judía tomada del Salterio (Sal 31,6). Pero él la cambia y la dirige al “Señor Jesús”. Es decir, según la confesión de Esteban Jesús constituye el centro mismo de la vida creyente y, por eso, es invocado en el momento de la muerte. Esteban pone su confianza en Jesús, el Señor, a quien ha visto ya exaltado a la derecha de Dios. Y con la petición del perdón para quienes lo mataban —un rasgo más que pone de relieve la semejanza de la acusación y “pasión” de Esteban con la del Maestro (ver el comentario a 6,8-15)— termina nuestra narración. Jesús, colocado ante el Sanedrín, había declarado: “Desde ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder”. Fue Esteban quien tuvo el privilegio, mediante su visión, de ver confirmada esta predicción de Jesús.

Persecución de la Iglesia

8,1-8.

A continuación del martirio de Esteban se nos narra la persecución de la Iglesia. Cuenta Lucas que, con ocasión de lo de

Esteban, se desató una persecución contra la Iglesia de Jerusalén, y todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria (8,1ss). Según la información de Lucas solamente permanecen en Jerusalén los apóstoles. Sin duda para garantizar la continuidad de la comunidad. Pero, ¿realmente ocurrieron así las cosas?

Esta afirmación del capítulo 8 hay que confrontarla con otros dos datos que ponen en tela de juicio la verdad de una generalización tan absoluta. Se nos dice que la Iglesia gozaba de paz en toda Judea, en Galilea y Samaria; se consolidaba y caminaba en el temor del Señor y era colmada en el consuelo del Señor (9,31). Otro texto afirma: los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos (11,19).

La conclusión impuesta por la lectura reposada de los textos es que esta persecución *no afectó a toda la Iglesia* de Jerusalén, sino sólo al grupo de *los helenistas* (ver el comentario a 6,1-7). Incluso no afectó a todo el grupo, sino sólo a sus dirigentes. Este grupo de los helenistas era mucho más radical que el otro —el de los hebreos— y propugnaba una ruptura total con el judaísmo (se halla bien expresada su mentalidad en el discurso de Esteban, que, desde este punto de vista, resulta más histórico que si hubiese sido pronunciado por el propio Esteban).

Sabemos que, al principio, los apóstoles frecuentaban el templo y, al menos, coexistían pacíficamente con el judaísmo. Este grupo, de mayor tolerancia y acomodación al judaísmo, no fue molestado en aquella ocasión. Lo que ha ocurrido es que Lucas se imagina una tal unidad de pensamiento dentro de la comunidad cristiana de Jerusalén, que no deja lugar a la posibilidad de que no todos viesen las cosas de la misma manera. Por consiguiente, si hubo una persecución dentro de la Iglesia de Jerusalén, esta persecución debió afectar a toda la Iglesia sin excepción. Y como consecuencia de la persecución vino la dispersión. Allí se quedaron únicamente, y por valentía, los apóstoles. Así es como razona Lucas basándose en los testimonios que tenía a su disposición y que hablaban, sin más, de una persecución en la

Iglesia de Jerusalén. Pero las cosas no suelen suceder así. Si la persecución hubiese afectado a toda la Iglesia de Jerusalén, no cabe la menor duda que los primeros en ser eliminados hubiesen sido los apóstoles. Esto es exactamente lo que ocurrió más tarde, cuando, de verdad, la persecución afectó a toda la Iglesia de Jerusalén (cap. 12).

Otra afirmación, no del todo exacta en esta ocasión, es vincular esta persecución a la persona de Pablo. Si confrontamos esta afirmación de Lucas (8,3) con la del propio Pablo (Gál 1,22) veremos que son sencillamente incompatibles. Pablo afirma que era personalmente desconocido para las Iglesias de Cristo en Judea. Ahora bien, una persona que ha sacado de sus casas a hombres y mujeres haciéndoles encarcelar no es desconocido para nadie. No cabe duda que Lucas ha cargado las tintas al presentar a Pablo como perseguidor de la Iglesia. Así destacará más, por contraposición, la figura del *perseguidor convertido en apóstol*. Y se acentuará el poder de Cristo y de su gracia. Su conversión traería la paz a todas las Iglesias (9,31).

En la narración se halla implicado otro tema. La dispersión provocada con motivo del martirio de Esteban *abrió el evangelio a los paganos*. Pero esto, para el autor de los Hechos, equivalía a juzgar las cosas demasiado humanamente. La misión a los gentiles tiene que hacerse depender directamente e inmediatamente de la voluntad de Dios. Y esta voluntad se manifiesta con toda claridad en la historia de Cornelio (cap. 10). Por otra parte, la misión a los paganos se halla vinculada para Lucas casi exclusivamente a la persona de Pablo, que es “el apóstol de los gentiles”. En realidad, ya antes que Pablo, hubo un período de predicación a los gentiles a cargo de *misioneros anónimos* (v. 4). Las comunidades existentes en Damasco, Antioquía, Efeso y Roma hablan elocuentemente de este período de predicación anónima. Lucas ha personificado toda esta predicación y actividad misional en la figura de Pablo. No para vestirlo con plumas ajenas que, Pablo, menos que nadie, necesitaba, sino para seguir una ley general en el libro de los Hechos: presentar en acontecimientos dramáticos singulares los grandes temas que desarrolla.

La presente sección menciona también la actividad misional

de Felipe, uno de los Siete. Es presentado como evangelista (21,8) y con rasgos comunes a los apóstoles: predicaba el evangelio y realizaba milagros. Su actividad se desarrolló en Samaria. ¿Piensa el autor de Hechos en una región o en la capital de la misma, que se llama Samaria en el Antiguo Testamento? Sin duda que se refiere a la primera de estas dos posibilidades, aunque Herodes el Grande había reconstruido la antigua capital y la había llamado Sebaste. En todo caso el pensamiento importante es que el evangelio se abre camino entre los samaritanos, muy próximos lingüística y religiosamente a los judíos, pero considerados por éstos como apóstatas y estando fuera del camino de la salud. Lucas describe así el primer paso importante del evangelio en su camino hacia Roma, que es su destino.

Termina la pericopa constatando la gran alegría ocasionada por la predicación eficaz de Felipe. Es un tema favorito de Lucas: la alegría y el gozo como expresión y consecuencia de la presencia activa del Espíritu.

El evangelio de Samaria

8,5-8.14-17 (8,1.4.14-17).

La actividad misional de Felipe en Samaria fue el primer paso serio e importante para que el evangelio rompiera las fronteras estrechas del particularismo judío y se abriera al mundo con su esencial universalismo. En este avance decisivo del evangelio no podía estar ausente la Iglesia madre. Por eso envía a Samaria a sus dirigentes más representativos: Pedro y Juan.

Los apóstoles de Jerusalén sienten la responsabilidad de la instauración del evangelio en nuevos territorios. En este caso, además, se daban dos circunstancias especiales, que hacían particularmente necesaria su presencia. Se trataba de una región especialmente sospechosa para toda mentalidad judía. Los samaritanos eran considerados como apóstatas de la religión judía. Era necesario, particularmente en aquella región, velar

por la ortodoxia de la doctrina. Un nuevo agravante era el misionero que les había llevado la Buena Nueva. Felipe pertenecía al grupo de los helenistas, caracterizados por su “progresismo”.

Tal vez lo más importante era acentuar la unidad de la Iglesia. Las Iglesias que van surgiendo debían estar en contacto y comunión con la Iglesia madre de Jerusalén. De hecho lo ocurrido con Samaria se repite en otras ocasiones. Pedro visita Lida con la misma finalidad que Samaria (9,32) y Cesarea (cap. 10-11); en otra ocasión envían a Bernabé a Antioquía (11,22-23).

Lucas quiere acentuar tanto la necesidad de la presencia y control de la Iglesia de Jerusalén, que da la impresión de ser incompleta la misión sin ella. Los nuevos convertidos no habían recibido el Espíritu Santo, a pesar de haber sido bautizados en el nombre de Jesús.

Para explicar esta irregularidad es preciso tener presente dos cosas igualmente importantes: según el libro de los Hechos y todo el cristianismo primitivo, el bautismo y la recepción del Espíritu Santo constituyen una realidad inseparable. Por tanto, los cristianos de Samaria habían recibido el Espíritu Santo como principio de unidad, de amor, de alegría, de la vida cristiana. ¿Por qué, entonces, se dice que no había venido sobre ninguno de ellos? La única respuesta satisfactoria es que el Espíritu Santo no se había manifestado en forma “pentecostal”, es decir no habían tenido lugar las manifestaciones extraordinarias, como hablar en lenguas, éxtasis, profecía... Estas manifestaciones extraordinarias eran consideradas como normales; por eso resultaba extraño que no se hubiesen producido en Samaria. No obstante era necesario poner de relieve que esta presencia y actuación del Espíritu no se lograba por medios mágicos. La historia de Simón Mago pretende acentuarlo. De ahí que se ponga de manifiesto que el poder del Espíritu, concedido mediante la imposición de las manos de los apóstoles, era muy superior a los poderes que tenían los magos de la época. El arrepentimiento de Simón acentúa la misma idea.

La introducción de Simón Mago en la escena tiene como objeto demostrar que, en efecto, se trataba de las manifestacio-

nes extraordinarias y espectaculares del Espíritu Santo. El quería obtener el poder para realizar esta clase de actos. En resumen, que estaríamos ante lo que ha sido llamado el Pentecostés "samaritano", lo mismo que, más tarde (10,44), se nos narrará el Pentecostés "pagano". Esta misión de Pedro y Juan no debe imaginarse al estilo de la visita actual del obispo para "confirmar" a los bautizados. Esta visión carece de fundamento en el texto. Lo que "confirman" los enviados por la Iglesia de Jerusalén es la extensión del evangelio en Samaria, la predicación de Felipe, el helenista, la participación de los samaritanos en el mismo Espíritu que anima a la Iglesia, la solidaridad e identificación de la Iglesia de Jerusalén con los samaritanos recientemente evangelizados. Esta "confirmación" era bastante más importante que cualquier otra. La imposición de manos simbolizaba dicha solidaridad y la participación en la misma gracia. Los samaritanos, excluidos de la comunidad judía, entran a formar parte de la comunidad cristiana.

Felipe y el etíope

8,26-40 (8,26-38).

El evangelio sigue progresando. Después de su apertura a los samaritanos, medio judíos medio paganos, el presente relato describe su penetración en un terreno doblemente vedado. El etíope personifica esta doble conquista de la Iglesia naciente. Doble porque se trata de un eunuco, que, como tal, estaba excluido de la asamblea de Israel (Dt 23,1). Además, según toda probabilidad, era pagano, uno de tantos simpatizantes con el judaísmo, que aceptaban la mayor parte de sus principios religiosos; pero sin haber sido admitidos a formar parte de la comunidad judía. Si esta probabilidad responde a la realidad de las cosas, estaríamos ante el primer pagano convertido al cristianismo, aunque Lucas no lo afirme.

Evidentemente este nuevo avance del evangelio no pudo

haber nacido de la iniciativa humana. El helenista Felipe se puso en contacto con el etíope por una orden del Señor. Se expresa claramente, en dos frases paralelas, por su gran significado: "el ángel del Señor dijo a Felipe" y "el Espíritu dijo a Felipe". La iniciativa divina bien acentuada por la trayectoria que el ángel del Señor indica a Felipe: "ponte en marcha hacia el mediodía, por el camino del desierto". Era muy improbable, casi imposible, que Felipe pudiese encontrar a nadie por aquel camino. Por otra parte, resulta difícil localizar aquel camino del desierto, porque ninguna de las rutas que van de Jerusalén a Gaza atraviesan el desierto. La antigua Gaza había sido destruida por Alejandro Magno. Después fue una ciudad floreciente hasta que volvió a ser destruida el año 66 de nuestra era. Puede hablarse del "camino del desierto" bien porque Gaza fuese considerada entonces como desierto bien porque era la última ciudad, donde comenzaba el camino del desierto hacia Egipto. En todo caso, la historia difícilmente pudo ocurrir en el desierto, por razón del agua que encuentran en su camino.

El etíope no era oriundo de la actual Etiopía sino del equivalente al Sudán. Para la mentalidad griega, y probablemente también para Lucas, este lugar era considerado como el límite último del mundo. Tendríamos aquí otra expresión del universalismo del evangelio, que llega hasta los confines de la tierra, hasta Etiopía (Sal 68,32). Etiopía era un pueblo bien conocido por la política y el comercio. Candaces era el título de la reina-madre, que conservaba su verdadero poder aunque su hijo fuese el soberano en activo. Que el etíope fuese eunuco nada tiene de particular estando al servicio de la reina.

Los etíopes hablaban su propia lengua; pero no resulta chocante en modo alguno que un alto mandatario conociese también el griego. La lectura de la Biblia viene hecha por una versión griega. Y lo hace en voz alta, como era la costumbre de los antiguos cuando leían. Han sido expuestas todas las circunstancias para que pueda tener lugar la intervención de Felipe. La interpretación del pasaje que leía (Is 53,7-8) siempre resultó difícil. Nosotros buscamos su significado analizando el significado de las palabras e investigando el pensamiento del autor, sus cir-

cunstancias históricas... Los judíos, ante una afirmación como la que estaba leyendo el eunuco en la Biblia, se preguntaban por la persona que cumplierse exactamente todo lo que contiene la profecía. El problema era encontrar una persona en el pasado, en el presente o en el futuro que realizase a favor del pueblo todo lo que se dice en la profecía. La Iglesia cristiana encontró esta persona en la figura de Jesús de Nazaret. Para Felipe este fue el punto de partida para la evangelización del etíope.

¿Qué impide que yo sea bautizado? Probablemente Lucas utiliza una fórmula que refleja una costumbre posterior de la Iglesia, que investigaba la preparación de los candidatos al bautismo; tenían que estar instruidos y convencidos de la fe que el bautismo implicaba. Hecha la profesión de fe: "creo que Jesucristo es el Hijo de Dios", Felipe lo admite al bautismo. Y el etíope se vuelve gozoso a su tierra. El gozo, en la pluma de Lucas, se asocia frecuentemente con la posesión del Espíritu. Felipe desaparece misteriosamente y continúa su incansable misión evangelizadora.

Conversión de Pablo

9,1-22 (9,1-20).

Lucas narra tres veces la conversión de Pablo (9,1-22; 22,3-16; 26,9-18). La triple repetición quiere significar la importancia extraordinaria del acontecimiento. Lucas consideró como un verdadero problema la misión de Pablo a los gentiles. ¿Por qué los misioneros cristianos no continuaron evangelizando a los judíos? Ello les hubiese ahorrado los conflictos con Israel y con Roma. Hubiese sido, por tanto, más cómodo. Lucas sabe muy bien y lo afirma terminantemente que este cambio radical de los destinatarios de la evangelización fue introducido por expresa voluntad de Cristo. Pablo no quería ser cristiano, mucho menos misionero. ¡Tuvo que serlo!

Los tres relatos de la conversión de Pablo difieren notablemente entre sí y de lo que el mismo Apóstol dice sobre el parti-

cular. Pablo nunca *describe* el acontecimiento, simplemente *lo afirma* (1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,15) y dice con orgullo que ha visto al Señor. Lucas nunca habla de esta visión. Según Pablo, su vocación-misión fue *inmediata* (Gál 1,1.11-12); según Lucas su vocación-misión fue *mediata*, interviene Ananías... Basten estas diferencias para concluir que la información que tiene Lucas sobre el particular no le ha llegado a través de Pablo.

Las variantes en las tres versiones deben ser explicadas desde la naturaleza peculiar de los discursos de los Hechos. Nos fijaremos a continuación en los rasgos más salientes de los relatos en orden a descubrir su enseñanza. *El diálogo de aparición* (9,4-6; 22,7-10; 26,14-16) está estructurado en forma tripartita con gran elaboración literaria por parte de Lucas: Cristo llama al hombre; éste responde; Cristo tiene la última palabra: se manifiesta y comunica su misión. Entonces el hombre, sin más, la recibe.

El discurso de misión (9,6; 22,10; 26,10-18, por la simple comparación del espacio que ocupa en cada uno de los relatos es fácil adivinar que este discurso de misión ha progresado de ser un simple mandato hasta tener la forma de discurso). Todo este discurso de misión está construido con material de acarreo, sirviéndose de las palabras utilizadas para describir la vocación y misión de los grandes profetas de Israel (Ez 1-2; Jer 1; Is 6). Lucas afirma de este modo que Jesús se dirige a Pablo como Yahveh lo hacía a los antiguos profetas. Y, como medio de expresión, emplea las mismas palabras que se habían hecho clásicas en el campo vocacional.

La doble visión (9,10-16) o el engranaje de una visión en otra, interferencia de la visión de Ananías y la de Pablo, es frecuente en la literatura helenista y pretende afirmar que es Dios quien tiene en sus manos todos los hilos de la historia y un plan bien concreto, que se cumplirá, a pesar de que los instrumentos que utilice para ello los desconozcan (ni Ananías ni Pablo saben uno de otro, más que referencias genéricas y, por supuesto, no saben qué tienen que hacer ni para qué).

Coclear contra el aguijón (26,24) es un proverbio griego. La imagen subyacente al proverbio es clara en cuanto a su signifi-

cado: sería contraproducente para un animal de carga cocear contra el que lo conduce. Aquí es utilizado para expresar la inutilidad de resistir a un poder superior. ¿Debemos pensar que Jesús resucitado empleó este proverbio griego en su encuentro con Pablo? Más bien debe decirse que fue Lucas quien puso en labios de Cristo este proverbio griego para dar a entender que no hubo resistencia, por parte de Pablo, a lo que Cristo le pedía. El sentido, por tanto, sería el siguiente: lo que Pablo hizo contra la Iglesia y, por lo mismo, contra Cristo, carecía por completo de sentido. Seguir haciéndolo sería igualmente insensato, porque Cristo es más fuerte que él.

Para describir *los efectos de la aparición* existe ya —procedente de la literatura judía helenista— un cliché que recoge una serie de elementos: se abre el cielo, brilla una gran luz, se oye una voz potente, los que tienen la aparición caen derribados por tierra (Dn 10,5-19). Desde este punto de vista carecen por completo de importancia las diferencias en los distintos relatos del acontecimiento de Damasco. Que en un relato sea mencionada la luz, en otro la voz, que unos oigan pero no vean o viceversa... son distintos modos de decir lo mismo: que se trata de una aparición en la que está implicado directamente Pablo. Que caigan derribados a tierra o queden aterrados será lo mismo: se pretende describir con ello el poder y la fascinación que la aparición de Cristo produce.

Cuanto hemos dicho hasta aquí podía inducirnos a creer que Lucas ha falsificado la historia. La conclusión sería falsa. Lucas ha utilizado la tradición que encontró en la Iglesia sobre la conversión de Pablo. Naturalmente que ha adaptado esta tradición a su propia finalidad. ¿Qué contenía aquella tradición? Probablemente figuraban en ella los nombres de Ananías, Judas, Damasco... Después de su encuentro con Cristo, Pablo fue bautizado en Antioquía. ¿Por qué no puede llamarse Ananías el que protagonizó todo lo referente a lo ocurrido con Pablo en sus primeros momentos después del encuentro que había tenido con Cristo?

¿De dónde proceden la ceguera y la curación? Sin duda que también de una tradición anterior a Lucas. Pero es importante

caer en la cuenta que la conversión de Pablo podía ser narrada sin la ceguera y la consiguiente curación. Tal vez podríamos ir más lejos. Ante la ceguera aparece con toda la naturalidad del mundo el fenómeno de una luz potente, una luz “cegasora” (había que buscar una causa que explicase aquella ceguera y ninguna causa mejor que una luz deslumbradora). Junto a la luz aparece también la voz. ¿Qué dijo aquella voz? Entraríamos en el terreno de constantes e incontrolables suposiciones. ¿Cómo era esta tradición pre-lucana? No podemos reconstruirla en sus detalles.

Lucas sabe de esta aparición de Cristo a Pablo y sabe que esta aparición de Cristo encaminó su vida en una dirección completamente nueva. Naturalmente que Lucas incorporó a su obra todo lo que la tradición le contaba sobre aquel suceso. Pero, al mismo tiempo, él interpretó todo aquel material y puso de relieve su importancia excepcional para la vida de la Iglesia. Por eso, acentúa el poder irresistible de la aparición de Cristo, que lleva a Pablo a la misión de los gentiles.

Pablo en Jerusalén

9,26-31.

La visita de Pablo a Jerusalén lleva implicadas serias dificultades históricas. La versión que nos da Lucas en este pasaje de los Hechos resulta prácticamente inconciliable con el relato del propio Pablo (Gál 1,18-20). La información que nos da Pablo en el texto citado de Gálatas asegura que él subió a Jerusalén tres años después de su conversión, que permaneció allí quince días y se entrevistó únicamente con dos de los dirigentes de la Iglesia: Pedro y Santiago. La presentación que hace Lucas sitúa a Pablo en Jerusalén inmediatamente después de su conversión.

El escaso conocimiento que los discípulos tenían de Pablo les hace verlo como enemigo de la Iglesia, no creyendo que fuese discípulo. Ni siquiera los apóstoles tenían noticia del aconteci-

miento de Damasco. Tiene que ser Bernabé quien se lo presente y les explique el cambio que en Pablo se había producido y el celo que había desplegado en la predicación del evangelio. ¿Es posible imaginar en Jerusalén, después de tres años, esta ignorancia sobre lo referente a Pablo? Evidentemente que no.

Las profundas diferencias existentes entre la información de Lucas y la afirmación de Pablo han hecho pensar que se trata de dos visitas distintas a Jerusalén. Pero esta salida de emergencia no es satisfactoria. Creemos que se trata de la misma visita y que el responsable de las divergencias en cuanto al tiempo en que ocurrió y la actividad desplegada por Pablo en Jerusalén es Lucas. El *ha adelantado* esta visita para poner a Pablo inmediatamente en contacto con la Iglesia madre de Jerusalén. Son ellos, las columnas de la Iglesia, los que deben autorizar su ministerio. Pablo no podría comenzar su misión apostólica sin ser enviado a ella por los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén. Este es el punto de vista de Lucas y por eso adelanta la visita de Pablo a Jerusalén. Por eso cuando el relato de Lucas nos habla de los apóstoles se supone que se trata de los Doce, que son presentados como el cuerpo de gobierno de la Iglesia residente en Jerusalén. El estado y situación de la primitiva Iglesia es presentado por Lucas con unas categorías que eran posteriores, las del tiempo en que él escribe.

Por otra parte, la presentación que hace Lucas no supone un falseamiento de la historia. El *ha adelantado* la visita por razones teológicas (acabamos de verlo). Los sucesos que han vinculado a esta visita responden plenamente a la realidad de lo ocurrido con Pablo (aunque los sucesos aquí mencionados hayan tenido lugar en otras circunstancias históricas). Lucas sabe muy bien que Pablo fue un hombre incómodo para los demás. Fue el hombre más genial y valiente que ha tenido el cristianismo. Tenía ideas propias y su propia interpretación del acontecimiento cristiano. Era un hombre que no aceptaba los “compromisos” ni las medias tintas. No veía donde podían conducir aquellas “componendas” que intentaban hacerse con el judaísmo y lo decía con absoluta claridad y valentía. Su manera de pensar, de hablar y de actuar imponía “respeto” a los hermanos y “reser-

va” a los apóstoles. Fue necesario un intermediario entre él y los apóstoles, Bernabé, para que lo aceptasen. Esto, no obstante, no significa que no los considerase como las autoridades legítimas. Según su propia información, la razón de su visita a Jerusalén fue precisamente ponerse en contacto con las máximas autoridades de la Iglesia: con Pedro, a nivel de Iglesia universal, y con Santiago, a nivel de Iglesia local, como hoy diríamos. Y se esfuerza durante su ministerio en mantener el contacto con la Iglesia madre y demostrar que lo deseaba mantener. Piénsese en particular en la gran colecta que organiza a su favor. Sus razones son, sobre todo, teológicas y buen argumento para deshacer las acusaciones de absoluta independencia en su apostolado de que era objeto por parte de sus numerosos enemigos judeocristianos.

Al entrar en contacto con los helenistas le ocurre lo mismo que a Esteban. Precisamente por el mismo radicalismo. Encontró tal oposición entre ellos, que, para evitar su muerte, los hermanos lo sacaron del país. Llega a Tarso, donde se le impone un tiempo de espera hasta que se le vaya a buscar —otra ocasión en la que tiene que intervenir Bernabé (11,25)— para organizar la gran misión. Este tiempo de espera, que le ha sido impuesto, lo aprovecha Pablo para anunciar el evangelio en las regiones de Siria y Cilicia (Gál 1,21). Pablo personifica la historia de la misión de la Iglesia en estos primeros tiempos: rechazado por los judíos y aceptado por los gentiles.

Pedro en Lida y Jope

9,31-42.

El libro de los Hechos recurre a diversos procedimientos para describir el progreso del evangelio. Nos contará episodios singulares, como el de Felipe y el etiope (8,26ss), y misiones organizadas (sobre todo en la segunda parte; teniendo como protagonista a Pablo). Otras veces recurre a los sumarios, que ofrecen un

resumen de este crecimiento generalizándolo. Precisamente esta sección comienza con uno de estos sumarios. Se constata la paz de que disfrutaba la Iglesia. Afirmación que resulta lógica después de lo dicho en la sección anterior: Pablo, número uno entre los perseguidores de la Iglesia y que, a su vez, sería objeto de persecución, está fuera del país. Añade Lucas que la Iglesia cristiana —es la única vez en el libro de los Hechos que la palabra Iglesia, en singular, es utilizada para designar la Iglesia universal; fuera de este pasaje siempre indica las Iglesias locales— se extendía no sólo por Judea y Samaria, sino también por Galilea. Estaba cumpliendo así la palabra de Jesús: seréis mis testigos en Jerusalén, Judea, Samaria... y hasta los confines de la tierra.

Otro aspecto importante, junto al crecimiento y desarrollo hacia afuera, era su crecimiento y desarrollo interior. Estaba edificándose en el temor del Señor. Como estímulo para este crecimiento interior tenía delante la consideración de la venida del Señor como juez (10,42;17,31) y el señorío de Cristo, que obligaba a considerar la vida cristiana como un servicio al Señor. Finalmente es importante para Lucas constatar que el crecimiento y avance de la Iglesia no se logra sólo mediante la dificultad y la persecución, sino mediante la paz y la facilidad que se le conceda para la predicación del evangelio. Es un tema casi obsesivo en el libro de los Hechos.

A modo de visita pastoral, Pedro recorre los lugares donde ha sido predicado el evangelio y establecida la Iglesia. Aunque Lucas no ha narrado expresamente ninguna evangelización en Galilea, ha mencionado el caso de Felipe, que, después de terminar el episodio con el etiope, organizó una misión en el terreno que va desde Azoto hasta Cesarea (8,40). Las dos ciudades que visita Pablo en este viaje, Lida y Jope, se hallan en el área de la evangelización de Felipe; están al noroeste de Jerusalén. La visita de Pedro nos es narrada por razón de los dos milagros que Lucas quiere contarnos y que significan un nuevo impulso en la expansión del evangelio. En este sentido resulta interesante la mención del Sarón, que comprendía toda la llanura costera que va desde Jope hasta Cesarea. Prácticamente se abarca con estas descripciones toda la región de Samaria.

En la narración de los dos milagros de Pedro, Lucas ha seguido un esquema fijo en el que destaca el paralelismo entre los milagros realizados por Jesús y los recogidos en el libro de los Hechos; paralelismo entre los milagros de Jesús y los de Pedro y Pablo. La historia de Eneas, siguiendo el mismo esquema utilizado en la narración de la curación del paralítico (3,1ss: es Pedro el protagonista de la curación), tiene su paralelo en el relato de una curación de un paralítico que recoge el evangelio (Lc 5,17ss: es Jesús el protagonista de la curación) y con el hombre imposibilitado curado en Listra (14,8ss: es Pedro el protagonista de la curación).

La resurrección de Tabiza evoca la de la hija de Jairo (Lc 8,40ss) y la de Eutice, que fue resucitado por Pablo (20,7-10). Los dos milagros realizados por Pedro, y que son recogidos en la presente narración, pertenecen al estadio más tardío de la tradición, ya que puede constatarse en el Nuevo Testamento una tendencia, más acentuada cada vez, a mencionar los nombres de las personas que han sido beneficiadas con el poder sobrenatural de los predicadores del evangelio. Esta tendencia alcanzaría su culminación en los evangelios y demás literatura apócrifa, que recoge con gran imaginación los relatos maravillosos de curaciones extraordinarias llevadas a cabo por Jesús y por los apóstoles.

La conversión de Cornelio

10,1.33-34a.37-44 (10,25-26.34-35.44-48/10,34-38/10,34-43/10,34a.37-43/10,37-43).

La narración de la conversión de Cornelio tipifica el universalismo del evangelio mediante la aceptación de un pagano en la Iglesia. Las legiones romanas se hallaban estacionadas en Siria. Sabemos por una inscripción que una cohorte, llamada *cohors II Italica*, estuvo estacionada en Siria. Pero podían tener tropas destacadas en Judea. Tal es el caso de Cornelio. Se dice de él

que era centurión, es decir, que estaba al mando de 100 hombres. Con esta categoría tenía que ser necesariamente ciudadano romano. Cesarea era la sede de la administración romana en Judea. Allí estaba instalado Cornelio con su familia y servicio. Era piadoso y temeroso de Dios, amigo de los judíos, que lo estimaron, sobre todo, por los beneficios que les hacía. Cornelio es el tipo de los temerosos de Dios y de los que obran la justicia, símbolo de aquéllos que, en todos los pueblos, son aceptos a Dios y que, por lo mismo, deben ser aceptados por la Iglesia. Cornelio evoca inevitablemente al centurión de Cafarnaum (Lc 7,5): su piedad merecía que fuese atendido en sus peticiones.

Antes de ofrecer Lucas el discurso de Pedro, que es donde la narración alcanza su punto culminante, era necesario establecer un principio que hoy puede parecernos excesivamente elemental: Ante Dios no hay acepción de personas. No existen para él discriminaciones sociales o raciales o de cualquier tipo. Para poner esto de relieve era necesario tener delante la mentalidad judía, representada ahora por la actitud de Pedro. El sabía que era ilegal que un judío se acercase del modo que él lo hace a casa de un pagano. Pero ahora aquella ilegalidad ha desaparecido. Dios le ha demostrado, mediante la visión de aquel gran mantel que contenía animales puros e impuros, que ningún hombre puede ser considerado impuro por la simple razón de pertenecer a un pueblo determinado.

A pesar de lo dicho, pero también precisamente por lo dicho, el lector podía recibir la impresión de que el universalismo de la salud se halla recortado por su destino a los “temerosos de Dios”. Efectivamente, ésta había sido la afirmación; sin embargo, hay que insistir igualmente en que nadie queda excluido. Ciertamente el mensaje salvífico fue enviado primero a Israel. Al presentar el kerygma, nuestro autor se encuentra con esta dificultad. Lucas la resuelve diciendo que Jesús ha venido para establecer la paz (la paz entre Dios y el hombre), que Jesús es el Señor de todos y que a todo aquél que cree en él *le son perdonados sus pecados* (vv.34-36).

En el discurso son mencionados todos los elementos del kerygma cristiano. El evangelio, que es llamado “palabra”, pue-

de datarse *espacialmente* (Palestina; Judea tiene aquí un sentido amplio, como en otros pasajes del libro de los Hechos) y *temporalmente* (el tiempo del Bautista). Puede, incluso, constatarse *el punto de partida* (Galilea).

Los datos esenciales mencionados vienen a continuación. *La unción de Jesús por Dios* (Is 61,12). La presentación de Jesús, poseído por el Espíritu de Dios, caracteriza la cristología de Lucas. Se menciona *el paso de Jesús haciendo el bien*, en alusión al título de *evergetes*, bienhechores, dado a los reyes, sobre todo en Egipto. Se aduce el testimonio apostólico sobre su *muerte y resurrección*. La importancia de este testimonio se pone de relieve mediante el recurso a la triple repetición (vv.39,41,42). Estos testigos han sido elegidos por Dios o por Cristo (9,15;13,2). Se pone de relieve lo que hicieron los hombres —le dieron muerte— (cuando se habla a los judíos, lo que hicieron los hombres de Jesús se pone en segunda persona del plural: vosotros le disteis muerte..., de lo contrario, como ocurre aquí, es utilizada la tercera persona, y es presentada haciendo alusión a Dt 22,21) y lo que hizo Dios (se habla de la resurrección en forma confesional, está expuesta como un artículo del credo; puede verse en la comparación del verso 40 con 1 Cor 15,3). También es presentado, en forma confesional, el aspecto *judicial* de Cristo.

Este kerygma se halla ya pre-anunciado por los profetas, cuyo testimonio es aducido como confirmación de la predicación apostólica. Y dentro del contenido del evangelio se menciona también *el perdón de los pecados*, mediante la fe en Cristo. Perdón ofrecido a todos los hombres, no sólo a los judíos.

La gran sorpresa viene al final. Todavía estaba hablando Pedro cuando el Espíritu se derramó sobre aquellos oyentes paganos, lo mismo que en el día de Pentecostés. Estamos ante el Pentecostés “pagano” (en oposición al Pentecostés judío). Este acontecimiento es decisivo en la cuestión de la misión a los gentiles. ¿Cómo podrían negarse las aguas del bautismo a aquéllos a quienes Dios había concedido su Espíritu? Este será el argumento que esgrima Pedro cuando tenga que justificarse ante la Iglesia de Jerusalén por la admisión de aquellos paganos en la Iglesia.

Explicación de Pedro

11,1-18.

La acción de Pedro, bautizando a Cornelio, era decisiva en la cuestión de la apertura del evangelio a los gentiles. Pero, ¿no había sido precipitada aquella decisión? El cap. 11 comienza diciendo: “oyeron los apóstoles y los hermanos de Judea...” La frase significa que las autoridades de la Iglesia de Jerusalén (nótese que toda la comunidad se halla asociada a los apóstoles) tuvieron un conocimiento oficial de este paso decisivo dado por Pedro y, cuando él regresó, le exigieron una explicación de lo que había hecho. Pedro era la máxima autoridad de la Iglesia, el primero de los apóstoles. Pero no obra independientemente ni caprichosamente. Tuvo que dar cuenta del paso dado y de las motivaciones que le habían decidido a ello. Más aún, se lo exigieron. La máxima oposición a la acción de Pedro (11,2) la ofrecían los que provenían de la circuncisión. Para ellos las leyes o costumbres judías en cuanto a la comunión con los gentiles eran sencillamente intangibles (15,1ss; Gál 2,11ss).

Pedro, naturalmente, se justifica y cuenta cómo ocurrió todo; por qué pasos se llegó a la concesión del bautismo a Cornelio y a los suyos. No cuenta toda la historia —recuérdese que ha sido referida ampliamente en el capítulo anterior de Hechos—, sino que aduce únicamente aquellos detalles que juzga necesarios para que el lector comprenda. En todo caso, la repetición —técnica frecuentemente utilizada por Lucas cuando juzga que un acontecimiento merece destacarse por su importancia— sirve para que quede bien grabado en la mente de sus lectores este suceso, que tuvo la máxima importancia en la vida de la Iglesia.

Además de su propio testimonio aduce Pedro el de los seis hermanos que lo acompañaban (v.12). Otro argumento a su favor lo encuentra en las palabras que Jesús les había dicho poco antes de su Ascensión: vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo (1,5). Es decir, que la promesa de Jesús sobre la fusión del Espíritu incluía también a los paganos.

Ante la presentación que ha hecho Pedro de su acción y de

las motivaciones que la determinaron, los oyentes se acallan. Reconocen la acción de Dios y que la penitencia en orden a la vida (anuncio constante en Hechos como respuesta a la acción de Dios) ha sido concedida también a los gentiles sin necesidad de hacerse previamente judíos, es decir sin que les impusiese la necesidad de observar la Ley y, en particular, la de la circuncisión. A lo largo de la narración se hace patente la existencia de dos grupos bien definidos. El primero demuestra la resistencia opuesta por parte de los ya cristianos, que procedían del judaísmo, a admitir dentro de la Iglesia a los paganos (10,14.28.47;11,2.8.17). El segundo grupo se encargará de demostrar que fue Dios mismo quien “impuso” a la Iglesia esta apertura del evangelio al mundo pagano (10,3.11-16.22.30;11,5-10;13). Y en esta acumulación de textos aparece de nuevo la técnica de la repetición tan querida por Lucas.

La misión a los gentiles quedaba así autorizada oficialmente. Pero hay más en la intención de Lucas. Fue Pedro quien bautizó al primer pagano, y la Iglesia de Jerusalén, después de muchas deliberaciones y discusiones, aprobó esta acción de Pedro y la hizo suya. Por consiguiente, fue la Iglesia legítima, la Iglesia apostólica, la que comenzó la misión a los gentiles. De ahí que el bautismo a los paganos sea absolutamente legítimo.

El primer pagano convertido al cristianismo era oficial romano. Es un rasgo también importante dentro de nuestra historia. Su condición de “romano” no se acentúa expresamente, pero se halla en la perspectiva general de Hechos, donde intenta ponerse siempre de relieve la buena inteligencia y óptimas relaciones existentes entre la Iglesia cristiana y las autoridades romanas. Este último detalle nos demuestra cómo, en Lucas, se fusionan, a veces, intereses que pudieran parecer opuestos: su interés *teológico-apologético*, que consiste en acentuar la tolerancia del Estado frente a la Iglesia, decisiva en la historia del cristianismo.

Los discípulos comienzan a llamarse cristianos.

11,19-26 (11,21b-26;[13,1-3]).

La dispersión provocada con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban fue una de las acciones más providenciales dentro de la vida de la primitiva Iglesia. Ella hizo que el evangelio comenzase a abrirse camino en las regiones paganas. Algunos hombres de Chipre y Cirene comenzaron a predicar a los paganos en Antioquía. En la lista que tenemos en el capítulo 13 se habla de Lucio de Cirene. Además es mencionado Simeón, llamado Níger. Probablemente ambos se habían domiciliado en Antioquía y se convirtieron en los dirigentes de la predicación y también de la comunidad. Naturalmente que estamos ante conjeturas. Lo que sí debe decirse es que los pioneros de la Iglesia antioquena, lo mismo que ocurrió en Efeso (18,21), en Alejandría (18,24) y en Roma (28,14), fueron hombres sin nombre, innominados, *misioneros anónimos*. La existencia de estas y otras comunidades cristianas es, por sí misma, un monumento a estos misioneros anónimos que llevaron adelante su labor evangelizadora sin misión oficial, sin organización, sin propaganda.

En la narración aparece Bernabé como punto de esta misión en Antioquía con la autoridad oficial de la Iglesia de Jerusalén. Bernabé sería el representante de la Iglesia madre. Lucas había recibido de la tradición tres noticias importantes sobre Bernabé. El gesto de haber vendido su campo y haber entregado su precio a los apóstoles (4,36-37). Esto hace suponer que Bernabé estaba, hacía tiempo, en Jerusalén y que era miembro destacado de aquella comunidad. La segunda noticia es que Bernabé fue uno de los evangelizadores de Antioquía (13,1). Parece lógico que Lucas piense que había sido enviado allá por los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén. En tercer lugar, que Bernabé acompañó a Pablo, como delegado juntamente con él de la Iglesia de Antioquía, al concilio de Jerusalén.

El contenido esencial de la predicación se resume en la frase "Jesús es el Señor". Fue el único programa de aquellos hombres

extraordinarios a pesar del anonimato. *Jesús es el Señor* es la forma más resumida y estilizada de la confesión cristiana de la fe y del kerygma primitivo. Fórmula enraizada en la comunidad cristiana de Jerusalén; no apareció por vez primera en el mundo helenista, aunque haya sido en este mundo en el que se descubrió todo su significado y poder de atracción. En el mundo helenista, en el que había tantos "señores", la fórmula demuestra la pretensión de la fe cristiana de presentar a Jesús por encima de todos los "señores", por encima de todas las divinidades. Como el único Señor.

Queremos destacar en esta sección una noticia que puede parecer intrascendente: fue en Antioquía donde los discípulos comenzaron a llamarse *cristianos*. La noticia tiene gran interés sobre todo desde el punto de vista *histórico-teológico*. En ella se afirma implícitamente que, a partir de este momento, se establece con absoluta claridad que el cristianismo no es una especie de judaísmo o una secta más o menos abierta dentro del mismo. El cristianismo ha adquirido su mayoría de edad y tiene desde ahora personalidad y consistencia propias. El *nombre* nuevo dado a los discípulos de Jesús afirma elocuentemente que se trata de *una realidad nueva también*. Recuérdese la mentalidad semítica, según la cual las cosas que no tienen nombre sencillamente no existen.

También es importante en esta pequeña sección la noticia que se nos da sobre Bernabé, que se desplazó a Tarso en busca de Pablo (v.25). Esta noticia da por supuesto que Pablo se encuentra en Tarso desde poco después de su conversión. Había sido enviado allí por los hermanos (véase 9,30, y el comentario a la perícopa correspondiente). En todo caso se trata de incorporar a la gran misión a un hombre de excepcional categoría como era Pablo. El autor de Hechos nos presenta a Pablo y Bernabé en estrecha relación. Más aún, Bernabé está mucho más informado en lo referente a Pablo que los mismos apóstoles. No se nos dice la razón, pero fue él quien hizo la presentación de Pablo a los apóstoles (9,27). El punto de vista de Lucas, al presentar a Bernabé como el puente o el punto de unión entre los apóstoles y Pablo, está en la *legitimación* de la misión de Pablo.

Profetas en la Iglesia

11,27-30.

Los profetas cristianos jugaron un papel muy importante en los primeros años de la Iglesia naciente. Su existencia es una consecuencia lógica de la presencia del Espíritu. El Espíritu había sido derramado sobre la Iglesia y debía tener unos portavoces para promover y guiar la empresa misionera. Estamos ante el caso más claro de esta acción profética, aunque existan múltiples indicios, alusiones e incluso afirmaciones sobre los profetas en todo el Nuevo Testamento.

El Espíritu fue dado a la Iglesia y a todos los cristianos. A pesar de ello existen determinadas personas que ejercen este ministerio profético como una gracia especial que les ha sido concedida para el bien de la Iglesia. Puede afirmarse que, de algún modo, son los sucesores y continuadores de los profetas del Antiguo Testamento. Han sido dotados de una gracia singular en orden a descubrir los signos de los tiempos, ver la acción y la mano de Dios en los sucesos presentes y predecir también el futuro (así lo hace en nuestra narración Agabo). Tienen, además, una misión directiva en la Iglesia. Aunque no sea una dirección "jurisdiccional", impulsados por el Espíritu, orientan a la Iglesia en la dirección a seguir cuando es preciso tomar decisiones prácticas y se convierten en los dirigentes de la comunidad cristiana en sus manifestaciones culturales.

La veracidad de la predicción de Agabo se halla atestiguada en este pasaje de los Hechos. Pero, en todo caso, no podemos añadir aquí la comprobación histórica. De la afirmación de este texto del libro de los Hechos se deduce que la predicción tuvo lugar antes de comenzar Claudio su reinado (Claudio comenzó a reinar el año 41). Ahora bien, sabemos por la historia que entre los años 48-49 hubo un hambre muy grande en Palestina y en otras zonas del Oriente. Elena de Adiabene tuvo que importar trigo de Egipto para remediar aquella necesidad extrema. En Palestina, además, la cosa se agravó porque, a la pésima cosecha del año 47, se añadió el año sabático que tuvo lugar el 47-48.

La escasez sube el precio de las cosas y la comunidad de Jerusalén —siempre en situación precaria— debió agravarse notablemente. Estas circunstancias de extrema necesidad dieron ocasión a la Iglesia de la gentilidad, en concreto a la de Antioquia —más independiente de Jerusalén de lo que el presente texto de Hechos pudiera hacernos creer—, para dar una prueba de su solidaridad con la Iglesia madre. Esta idea de comunidad y de unión entre las Iglesias se halla en el centro de gravedad de la presente narración.

El anuncio profético de Agabo era, al mismo tiempo, un despertador de las conciencias que debían pensar en el juicio último. El hambre forma parte de los signos previos anunciadores del fin. Probablemente el signo adquirió mayor importancia en aquel caso porque no había aparecido aisladamente. Sabemos que el año 40 el emperador Calígula había colocado en el templo de Jerusalén su propia efigie. Muchos cristianos vieron en ella "la abominación de la desolación" (Mc 13,14). Esta abominación de la desolación y el hambre debían levantar los ojos a la consideración de la esperanza en un fin próximo.

La Iglesia de Antioquia hizo llegar la colecta a la Iglesia de Jerusalén por medio de Pablo y Bernabé. Se nos dice que fue enviada a los presbíteros. Después de la partida de los apóstoles, el cuerpo de gobierno de la Iglesia de Jerusalén estaba formado por los ancianos presididos por Santiago, el hermano del Señor. Parece ser una forma de gobierno calcada sobre el patrón de la sinagoga judía o incluso en la organización del Sanedrín. Lucas hace que la colecta de Antioquia llegue a Jerusalén por medio de Bernabé y Pablo, porque son los dos hombres más ligados a Jerusalén. Tal vez porque quiera hablar también de la unión de estos dos personajes, sobre todo de Pablo, con la Iglesia madre.

Persecución de la Iglesia

12,1-12.

Se ha desatado la persecución contra la Iglesia. Lucas no apunta ninguna causa ni explicación de la misma. Pero no resul-

ta difícil deducirla, partiendo de la mención del rey Herodes. Se trata de Herodes Agripa, el hijo mayor de Herodes el Grande. Al subir al trono se propuso hacer todo lo posible por agradar a sus súbditos judíos y promovió las tradiciones judías que más respondían a la más estricta ortodoxia del judaísmo. Dentro del programa entraba, como consecuencia, atacar directamente y a fondo la nueva "secta cristiana", que se había separado del judaísmo, que cada día adquiría mayor fuerza de expansión con el correspondiente desagrado y disgusto por parte de los judíos. Nada mejor para congraciarse con los judíos que perseguir a los cristianos. Esta circunstancia nos ayuda a precisar, con relativa exactitud, el tiempo en el que esta persecución se desató contra la Iglesia, ya que Herodes comenzó a reinar el año 41 y murió el 44. Debe, por tanto, situarse entre estos dos extremos. Incluso se nos precisa el tiempo dentro del año: por los Acimos, que es tanto como decir por la época de la pascua judía.

¿Qué pretende Lucas con esta narración? En la primera parte (vv.1-4) intenta que el lector adivine la suerte que le espera a Pedro si no se cruza la providencia con un verdadero milagro. El milagro, en efecto, que era lo único que podía salvar a Pedro, se realizará: en el último momento será liberado por el ángel del Señor. La segunda parte intenta poner de relieve la magnitud del mismo. Ni siquiera los cristianos podían dar crédito a sus ojos o a la noticia de la liberación de Pedro. Y eso, a pesar de que la Iglesia oraba incesantemente por él. Pero sólo la aniquilación del tirano (12,21-23, que no está recogida en nuestra pericopa) hizo comprender la ayuda divina experimentada en aquel momento difícil de persecución para la Iglesia.

Lucas debe explicar dos cosas: la liberación de Pedro y la muerte de Herodes. La primera era la más eficiente para la comunidad cristiana, ya que la intervención de Dios había sido bien clara: sólo ella pudo liberarlo de una muerte inevitable. Si hubiese tenido como intención primera narrarnos el martirio de Santiago, no debía haber dado tanta importancia al relato sobre Pedro. Más bien la narración del martirio de Santiago se halla al servicio del relato sobre Pedro. Era un medio bien adecuado para acentuar la gravedad del momento, lo extraordinario de la

liberación de Pedro y el castigo que Dios infligió a Herodes por su comportamiento con la Iglesia.

La liberación de Pedro era una prueba evidente del gran poder de Dios y de la ayuda que prestaba a los cristianos. El suceso de la liberación de Pedro se divide en dos partes. En la primera (vv.7-8) Dios interviene en el suceso por medio del ángel. Se nos cuenta lo ocurrido en la celda de la prisión y el proceso de su liberación. Pedro duerme, es decir se halla completamente "pasivo" en dicho proceso de liberación; no hace gestión de ninguna clase, ni siquiera reza o alaba a Dios, como Pablo y Silas en una ocasión parecida (16,25). El duerme, y hubiese dormido toda la noche de no haber sido despertado por el ángel. Cuando despierta se halla desconcertado por completo, no sabe qué hacer, se limita a cumplir las órdenes que el ángel le da. En resumen, *la liberación es obra de Dios, no suya.*

A esta primera escena corresponde la segunda (vv.9-10), que nos refiere cómo el ángel y Pedro llegan hasta la calle sin obstáculo alguno, abriéndose las puertas a su paso. Una vez en la calle, cuando Pedro ya no tiene necesidad del ángel liberador, éste desaparece. Esta segunda parte demuestra que Lucas conocía las leyendas paganas de liberación de personajes célebres y que las ha utilizado para narrar la de Pedro. Cuando ya todo ha pasado, Pedro vuelve en sí y Lucas, con su estilo característico y con su lenguaje estrictamente bíblico, dice al lector lo que realmente ha ocurrido.

Bernabé y Pablo

12,24-25;13,1-5a. (11,21b-26;13,1-3).

Comienza esta pequeña sección con uno de los sumarios tan característicos de Lucas, en los que resume el proceso y avance del evangelio. Inmediatamente después añade una noticia sorprendente. Según ella Bernabé y Pablo habrían estado en Jerusalén durante la persecución suscitada contra la Iglesia por el rey Herodes. La persecución, que había costado la vida a Santiago y

en la que Pedro había sido encarcelado. Bernabé y Pablo no fueron afectados por la misma, lo cual resulta absolutamente inverosímil, al menos en el caso de Pablo (a quien los judíos odiaban cordialmente). Lucas no ha tenido en cuenta esta circunstancia ni intenta ofrecernos la exacta sucesión cronológica de los acontecimientos. Antioquía va a ser la Iglesia de la que parta la gran misión. Las personas básicas para ella serán Bernabé y Pablo, y como los había desplazado de Antioquía a Jerusalén (con motivo de llevar a la ciudad santa la colecta que habían hecho a su favor), ahora simplemente les hace regresar a Antioquía. Hasta este momento no había tenido oportunidad para narrar su retorno. En Jerusalén hicieron una buena conquista en Juan Marcos, primo de Bernabé (Col 4,10), que prestó siempre buenos servicios al evangelio (13,5ss) y en particular fue de gran utilidad tanto para Bernabé (15,39) como para Pablo (Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11).

Antioquía contaba con una comunidad de mucho empuje. Nos dice Lucas que había en ella profetas y doctores, entre los cuales menciona a Bernabé y Pablo. En la enumeración que hace Pablo de los carismas, los profetas y doctores son mencionados también unidos (1 Cor 12,28). Tanto los profetas como los doctores tenían la misma finalidad: interpretar la Escritura, particularmente las profecías del Antiguo Testamento, y demostrar su cumplimiento y plenitud de sentido en el evangelio (parece que la única diferencia existente entre ellos estaba en el modo de hacer esta interpretación; los doctores lo hacían de una manera más sistemática y “académica”). Su tarea, por tanto, estaba esencialmente ligada a la predicación del evangelio y, muy probablemente, también a la dirección de las comunidades cristianas. Esto suponía que estaban animados, inspirados, por el mismo Espíritu que había hablado por los profetas del Antiguo Testamento. Los profetas y doctores estaban “llenos del Espíritu”. Lucas pone también de manifiesto que una de las más importantes características proféticas era la predicción del plan de Dios para el futuro. Así lo destaca en el caso del profeta Agabo (11,28). Tanto Bernabé (11,24) como Pablo (9,17) estaban llenos del Espíritu Santo. Esta simple afirmación, según la con-

cepción de Lucas, significa que Bernabé y Pablo figuraban, y tal vez destacaban, entre los profetas y doctores.

De la presentación que hace Lucas se deduce que Bernabé pertenecía a la Iglesia de Antioquía. El resto de los hombres mencionados resulta más difícil de identificar. Simón el Níger probablemente descendía de una familia africana de prosélitos; Lucio de Cirene ha sido identificado muchas veces, aunque sin fundamento, con el propio Lucas; nada puede decirse sobre él con exactitud. Manahem, “hermano de leche del tetrarca Herodes”; la frase puede significar que había vivido en la corte de Herodes el Grande como compañero de su hijo Herodes Antipas. Esta lista de cinco miembros está encabezada por Bernabé y clausurada por Pablo. ¿Ha tenido Lucas alguna razón para establecer este orden? Probablemente ha seguido el orden de antigüedad: Bernabé sería el mayor (14,12) y Saulo el más joven.

La solemnidad y trascendencia del momento se acentúa al juntar el ayuno a la celebración de la liturgia. Las indicaciones de Lucas apuntan dos cosas mutuamente relacionadas: la revelación que se espera —tégase en cuenta que el ayuno era preparatorio de una experiencia intensa de tipo religioso— y la iniciativa del Espíritu Santo. Lucas quiere acentuar que toda la iniciativa de la gran misión, que va a comenzar, se debe al Espíritu que mueve a los miembros de la comunidad en la decisión y planificación de la misma. Y el Espíritu dice “separadme...” Término bíblico de gran densidad. Era utilizado para describir la consagración de los levitas (Núm 16,9), de Aarón (1 Cró 23,13) y de Pablo mismo en su vocación para el apostolado (Rom 1,1; Gál 1,15). Aquí significa la consagración de Bernabé y Pablo para la obra de evangelización a la que han sido llamados. La imposición de las manos indica siempre solidaridad y autoidentificación entre quien las impone y aquéllos sobre quienes son impuestas. Aquí, además, significa la comisión formal que se da a los misioneros, como representantes de la Iglesia de Antioquía con la consiguiente bendición por parte de Dios y de la Iglesia. Después de esto, Lucas podrá llamar “apóstoles” a Bernabé y Pablo (14,4.14), aunque lo haga en el sentido amplio (para

Lucas apóstoles en sentido estricto solamente son los Doce). Así puede comenzar ya la gran misión.

Discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia

13,13-25 (13,16-17.22-25/13,22-26).

Al comienzo del cap. 13 Lucas ha desplegado todos los recursos para poner de relieve la importancia y trascendencia decisivas del momento en que la Iglesia de Antioquía organizaba oficialmente su gran misión. El centro de la narración, una vez que nos ha proporcionado el itinerario y actividad de los misioneros, recae en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (cerca de Galacia). La costumbre constante de Pablo, en el anuncio del evangelio, era dirigirse en primer lugar a los judíos. Sólo cuando era rechazado por ellos se dirigía a los gentiles.

La ocasión del presente discurso se lo brinda a Pablo la invitación que los jefes de la sinagoga hicieron a Pablo y Bernabé. Debe notarse que la práctica seguida en la sinagoga de Antioquía de Pisidia coincide con lo que Lucas nos refiere de lo ocurrido en la de Nazaret (Lc 4,16-28). La única diferencia era que, fuera de Palestina, el servicio litúrgico se hacía en griego. La invitación hecha a Pablo y Bernabé a tomar la palabra para la explicación de los pasajes leídos corresponde a la práctica habitual de las sinagogas. En esta ocasión la invitación se halla más justificada teniendo en cuenta que Pablo y Bernabé eran unos visitantes y, probablemente, ya se había esparcido el rumor de su competencia en el terreno bíblico.

Las palabras de la invitación esperan de los visitantes *alguna palabra de exhortación*. La expresión tiene una gran densidad. Para descubrir su sentido debe ser recordada la historia y la mentalidad judías. Había sido leído un texto profético (no se nos dice cuál); ahora bien, el sentido pleno de las profecías del Antiguo Testamento era objeto de constante especulación. La gente se preguntaba siempre: ¿había en el presente algún indicio del

cumplimiento de las promesas hechas por Dios a su pueblo? ¿Había en la Escritura alguna palabra que pudiera ayudar a descubrir al creyente piadoso la mano de Dios en el mundo en que vivía? Cualquier respuesta en este sentido era aceptada y considerada como *palabra de exhortación*.

Entonces Pablo toma la palabra. A partir de este momento Bernabé enmudece y Pablo se convierte en la gran figura que polariza siempre toda la atención (este cambio se nota incluso en el orden que sigue Lucas al nombrarlos; antes habla de Bernabé y Pablo; ahora hablará de Pablo y Bernabé). Lucas pone en labios de Pablo un gran discurso. Comienza como un gran orador, con el gesto retórico, típicamente griego, de la solemnidad en el saludo: “varones israelitas...” Con el presente discurso quiere presentarnos el autor del libro de los Hechos la forma utilizada por Pablo cuando anunciaba el evangelio a los judíos. Así comienza, según Lucas, la misión paulina.

Al dirigirse a los judíos, es natural que Pablo comience su discurso con una referencia al *pasado de Israel*, antes de provocar la decisión para *el presente* y la esperanza para *el futuro*. Se nota la preocupación por no aducir aquellos rasgos del pasado de Israel que fueron contados ya en el discurso de Esteban. (Esta preocupación es, en realidad, la del autor del libro de los Hechos para quien los discursos van dirigidos al lector de su libro, no a los oyentes de Pablo o de Pedro). Teniendo esto en cuenta no nos sorprenderá en el relato que hace Pablo sobre la historia pasada de Israel la ausencia de los relatos patriarcales y mosaicos. El lector ha sido ya ampliamente informado de estos periodos de la historia de su pueblo en el discurso de Esteban. El presenta en su discurso cosas y cuadros nuevos: la conquista de la tierra prometida, el periodo de los Jueces, los dos primeros reyes de Israel. La mención del rey David le permite dar el salto a Jesús (de eso se trataba, en definitiva; nótese la espontaneidad con que se hace en el v.23). *La palabra de exhortación* consiste en afirmar que las promesas hechas a David se han cumplido en Jesús. Jesús es *el salvador*.

Salta fácilmente a la vista que el discurso de Pablo, al repasar la historia de Israel, pone todo el énfasis en el rey David: “He

hallado en David, hijo de Jesé, un hombre según mi corazón; él llevará a cabo mi propósito". Según la interpretación judía, Dios había prometido un rey que reinase para siempre. Pero esto no había sucedido. La monarquía judía había desaparecido hacía siglos. Precisamente por eso, la interpretación y esperanza judías se habían orientado hacia una persona que Dios enviaría para inaugurar una nueva era para su pueblo. Los judíos llamaban a esta persona Mesías o Cristo. Aquí está la importancia del salto que hace Pablo de David a Jesús. Sólo que, en aquel ambiente, la palabra *salvador* tenía más significado que Mesías. Por eso la utiliza Pablo.

Añade Pablo que la actuación de Jesús fue precedida por la de Juan, el Bautista, que anunció a Jesús y dio testimonio de él. El Bautista mismo se consideró insignificante ante Jesús; indigno de servirle con el más humilde de los trabajos. La alusión al Bautista sirve para dos cosas. Encuadra *temporalmente* la actividad de Jesús. Además el significado de Juan en relación con Jesús: es su precursor y testigo. Era necesario puntualizar el significado del Bautista para salir al paso de cualquier tipo de supervaloración de Juan (como lo habían hecho los discípulos del mismo Bautista; pero de esto hablaremos cuando lleguemos Pablo a Efeso).

Separación del evangelio y del judaísmo

13,26-33/13,32-39 y 13,14.43-52 (13,44-52/13,46-49).

El evangelio no surgió por generación espontánea. Tenía unos antecedentes. Se halla enraizado en el pasado. El discurso anterior de Pablo (ver el comentario a 13,13-25) lo ha demostrado claramente. Y la continuación del discurso pronunciado por Pablo en Antioquía de Pisidia sigue abundando en la misma idea: el evangelio es la consumación de cuanto Dios había hecho, predicho y prometido a su pueblo. El discurso había ter-

minado con una advertencia-amonestación a no despreciar la gracia de Dios. Amonestación que había sido tomada también de la Escritura (Hab 1,5). Esta vaga alusión a la Escritura, que suena como una amenaza (v.41), pretendía agudizar la responsabilidad judía. Si el evangelio es rechazado por ellos, Dios tiene ya dispuesta una obra inesperada y sorprendente. No se dice cuál sea dicha obra, pero indudablemente se refiere a *la misión a los gentiles*.

Un breve intermedio separa el discurso de Pablo en Antioquía de la continuación de su enseñanza el sábado siguiente en la sinagoga. Este intermedio tiene como objeto demostrar el interés que la predicación de Pablo había despertado entre judíos y gentiles. Quieren oír más y son exhortados a *permanecer en la gracia de Dios*. La frase, en este contexto, es sinónima de permanecer en la escucha del mundo del evangelio. De hecho, al sábado siguiente, las gentes de la ciudad acuden masivamente a escuchar la palabra de Dios. Pero la envidia y celotipia judías se desataron contra los misioneros, los insultaban y rechazaban. Entonces tiene lugar *la separación entre el evangelio y el judaísmo*.

Lo primero que ponen de relieve las palabras de Pablo es el *privilegio judío*. Un *privilegio cronológico*: era necesario anunciaros a vosotros, antes que a nadie... Esta necesidad comprendía varios aspectos: toda la historia evangélica y el acontecimiento cristiano como tal ocurrió entre los judíos; Jesús mismo se dirigió exclusivamente a los judíos y ordenó a sus discípulos que hiciesen lo mismo; Jesús fue el "salvador" judío (la salud viene de los judíos, Jn 4,22); el pueblo judío fue el depositario y heredero de todas las promesas del Antiguo Testamento. Pero, después del rechazo del evangelio por parte de los judíos, el acercamiento del evangelio a los gentiles era igualmente serio y urgente. La escena narrada por Lucas reproduce perfectamente el esquema típico del rechazo judío y aceptación gentil del evangelio. Esto es lo que tendría lugar constantemente en la predicación de Pablo y había sido ya anticipado en la de Jesús (Lc 4,14-10).

En Antioquía los misioneros declaran que se vuelven a los

paganos y apoyan su decisión no sólo en la actitud judía de repulsa, sino también en las palabras de la Escritura, que habla de la *luz para los gentiles* (Is 49,6). Estas palabras —que ya había utilizado Lucas al principio del evangelio (Lc 2,32)— habían sido interpretadas por los judíos como descriptivas del destino de su pueblo; ahora son los cristianos los herederos de este destino glorioso. Ahora se puede decir también de los gentiles que están destinados para la vida eterna.

Los gentiles recibieron con alegría la palabra de Dios, pero los judíos, por procedimientos torcidos, intentaron el fracaso de la misión expulsando de allí a los misioneros. Lucas, sin embargo, no quiere terminar la narración de esta historia con este cuadro sombrío. Por eso añade la frase última, que habla de la alegría y presencia del Espíritu en los discípulos. Alegría y paz como frutos del Espíritu. Tema favorito de Lucas.

Discurso de Pablo en Listra

14,5-17.

La narración de la curación realizada por Pablo nos es presentada siguiendo el esquema paralelo entre el evangelio y los Hechos. Jesús (Lc 5,18ss), Pedro (3,1ss) y Pablo (9,32ss) curan a un paralítico. Nada de particular que el esquema elegido para la presentación del hecho sea el mismo. Pero el hecho se halla al servicio de una idea teológica: las obras de Jesús continúan reproduciéndose, a través de los apóstoles, como proclamación del evangelio para los judíos en Jerusalén (milagro de Pedro) y para los paganos en su propio mundo (milagro de Pablo).

Este mundo pagano manifiesta su mentalidad en la reacción de las gentes que presenciaron el milagro: los dioses han tomado forma humana. Y llamaban a Bernabé Júpiter y a Pablo, Hermes. Los judíos les hubiesen considerado como hombres dotados por Dios de especiales poderes milagrosos. La reacción pagana, más crédula y supersticiosa, vio en ellos a verdaderos

dioses actuando en la tierra. Una creencia muy divulgada por los mitos paganos. La identificación obedece, probablemente, a que Bernabé era mayor, tenía barba y no hablaba: por eso creen que es Júpiter (el nombre romano de Zeus). Su actitud evocaba el silencio y la impasibilidad de la divinidad suprema. A Pablo lo identifican con Hermes, por ser más joven, sin barba, y era el que hablaba. Hermes era considerado como el mensajero de los dioses, su portavoz, el comunicador de la revelación divina. El horror de Pablo y Bernabé al darse cuenta de que querían ofrecerles sacrificios, como si fuesen verdaderos dioses, se manifiesta en rasgar sus vestidos. Así se expresa el horror judío ante el culto de los ídolos. El gesto era uno de los más expresivos en todo el mundo antiguo y recurrir a él los judíos cuando oían o veían que se profanaba el nombre de Dios.

La preocupación máxima de Pablo y Bernabé fue detener aquel acto idolátrico, cuyo centro lo constituían ellos mismos. Para evitarlo expone Pablo el célebre, aunque breve, discurso de Listra. Sus palabras son la primera predicación del evangelio a los paganos y pueden ser consideradas como “el preludeo del discurso del Areópago” (el verdaderamente representativo del estilo de predicación cristiana ante destinatarios paganos). En este discurso, como es lógico, falta toda alusión a la Escritura y no se menciona para nada la historia salvífica (sencillamente porque los paganos no la conocían); ni siquiera es mencionado el nombre de Jesús.

Comienza Pablo por afirmar la igualdad de los apóstoles con la gente que les estaba escuchando (lo mismo que había hecho Pedro, 3,1ss). Expone a continuación un artículo fundamental de la fe judía: Dios es el creador de todo y puede ser conocido a través del mundo visible. Era el argumento más frecuente que los judíos esgrimían contra las religiones paganas. Y aquí empalma la iniciativa a volverse o convertirse de las vanidades (del mundo de los ídolos, que son nada, Rom 1,21; Ef 4,17; Jer 10,3, al Dios vivo, que, por ser tal, es también el dador de la vida, 17,25; Jn 6,57;10,10). De este Dios se anuncian dos cosas importantes: ha permitido que los paganos hayan caminado por sus propios caminos; teniendo en cuenta la excusa de su igno-

rancia. No obstante, se ha manifestado suficientemente a ellos a través de los fenómenos de la naturaleza. Así se ha dado a conocer como bienhechor del hombre a través de la lluvia, de la que depende la fecundidad de la tierra, y de los alimentos y bebida que alegran al hombre y que tampoco podrían tenerse sin las bendiciones divinas.

Resulta sorprendente que las palabras de Pablo no mencionen, ni siquiera de paso, a Jesús. Esperaríamos que, al hablar de los beneficios divinos, fuese mencionado, como el mayor de todos, el evangelio de Jesucristo. Pero lo que pretendía Lucas en esta ocasión era ofrecernos una imagen del paganismo para contraponerla con la del Dios bíblico. La invitación a la conversión al Dios verdadero había sido desde siempre el tema profético. El complemento de la misma, conversión al evangelio, se halla implícitamente aludida en el v.15: “os evangelizamos...”

Consolidación de las Iglesias

14,18-27 (14,20b-26).

La primera gran misión, que abrió las puertas del evangelio a los gentiles, está llegando a su fin. El mundo pagano ha aceptado con facilidad y entusiasmo el evangelio. Los judíos, sin embargo, provocan siempre una reacción hostil frente a los evangelizadores. Como si, en este momento, tuviesen la misión única de oponer un frente de resistencia a la Iglesia naciente. Lucas ha demostrado ya claramente (sobre todo con motivo del suceso de Cornelio) que la misión a los gentiles comenzó no por iniciativa humana, sino a pesar de ella. Fue la acción extraordinaria del Espíritu la que obligó a Pedro a tomar la decisión de admitir al primer gentil en la Iglesia. También la que obligó a la comunidad de Antioquía a emprender esta gran misión llevada a cabo por Pablo y Bernabé.

Antes de hacer regresar a los misioneros a la Iglesia madre de Antioquía, nos cuenta Lucas dos datos de la máxima importan-

cia. Repiten su visita a las comunidades ya evangelizadas en un intento de consolidar su fe. Les exhortaban a permanecer en la fe. Permanecer en la fe, permanecer en el Señor (11,23) y permanecer en la gracia (13,43) son expresiones sinónimas; una explica y explicita la otra. En los tres casos se describe la existencia cristiana o el ser del cristiano como el esfuerzo de permanencia en la relación iniciada con el Señor, convertido en el señor de la vida del creyente y en la correspondiente respuesta de la vida considerada como un servicio al Señor. Esta permanencia del ser cristiano da por supuesto la necesidad de soportar los sufrimientos que, a causa del ser mismo del cristiano, se originan (Mt 5,20;7,21;18,3). Pablo es buen ejemplo de ello. Las tribulaciones y dificultades pertenecen esencialmente, según la mentalidad judía, a los signos anunciadores del fin. Pablo afirma, por tanto, que, para llegar a la salud escatológica, es preciso pasar por ellas.

A esta consolidación de las comunidades cristianas en la fe pertenece también la instauración de los “presbíteros”-ancianos en cada una de ellas. Lucas habla aquí, por vez primera, de ellos en relación con las comunidades étnico-cristianas. Sigue discutiéndose si Pablo tuvo la costumbre de establecer este ministerio en las iglesias que fundaba. En sus cartas no habla de ellos. Pero, en todo caso, tenía el ejemplo de la organización de la sinagoga y, tal vez, el ejemplo de la iglesia de Jerusalén (11,30). Más aún, el mundo circundante —fuera del judaísmo— le ofrecía ejemplos suficientes de organizaciones similares. La instauración de estos “presbíteros” se hace recurriendo a la oración y al ayuno (lo mismo que se había hecho con Pablo y Bernabé al encomendarles la iglesia de Antioquía la misión a los gentiles) y, muy probablemente, a la imposición de las manos (13,3;6,6). En relación con estos “ancianos-presbíteros” el resumen es el siguiente: la palabra “anciano-presbítero” es sinónima de un título oficial (había sido consagrada con este sentido tanto en el judaísmo como fuera de él y estaba en relación con la organización de la sociedad o de las comunidades locales). De hecho muy pronto comenzó a significar uno de los tres grados del ministerio de la Iglesia (aunque fue preciso un tiempo de evolu-

ción para distinguir entre obispos, presbíteros y diáconos). En qué medida la palabra tiene aquí el sentido técnico, que adquiriría más tarde, es difícil decirlo. Probablemente se refiere a los miembros mayores, y más maduros, de cada comunidad a los que se encomendaba la responsabilidad en la dirección de la misma.

Concilio de Jerusalén

15,1-6 (15,11-2.122-29).

Todo problema resulta incomprensible si no es considerado desde dentro. El grave problema existente en la Iglesia primitiva, y que provocó el concilio de Jerusalén puede hoy parecernos pueril. Y lo es juzgado desde nuestras categorías, es decir desde fuera del mismo. Es preciso situarse en el mismo contexto que lo provocó para que parezca toda la seriedad implicada en él y que angustió a aquella Iglesia de los orígenes. Esta narración del libro de los Hechos (cap. 15) constituye el verdadero quicio de toda la obra de Lucas. En esta reunión eclesial fue superado —o al menos se pusieron las bases para la superación— el mayor problema de aquella Iglesia, fue superada su mayor crisis. Se puso de manifiesto la libertad del evangelio salvando, al mismo tiempo, la unidad de la Iglesia, que corría grave peligro de perderse.

La Iglesia cristiana había aceptado la fe en Jesús como el último paso necesario al que les llevaba el Antiguo Testamento. Más aún, la fe cristiana se había expresado en categorías judías. A pesar de haber aceptado el evangelio, su mentalidad acerca de la Ley y la absoluta validez de sus prescripciones rituales, acerca de la circuncisión, la pureza o impureza de determinados alimentos, días sagrados..., no había sido cambiada. Es una realidad absolutamente lógica y comprensible. Por otra parte, a medida que pasaba el tiempo, la mayor parte de los miembros que aceptaban la fe cristiana procedían no del judaísmo sino del paganismo.

Las dos facciones que componían la Iglesia tenían sus propios

y específicos interrogantes. Cuando los interrogantes pasaban de una facción a otra, necesariamente surgían las fricciones y los conflictos. Veamos algunos, a modo de ejemplo. ¿Qué validez tenía el Antiguo Testamento, y en particular la Ley, en relación con el nuevo pueblo de Dios que había surgido? ¿Existe continuidad en el plan de Dios, suponiendo la novedad radical del cristianismo? Desde el judaísmo estos interrogantes, que podrían multiplicarse, llevaban casi inevitablemente a excluir del nuevo pueblo de Dios a los que procedían del paganismo, a no ser que aceptasen la Ley... Por otra parte, los étnico-cristianos, formulaban también sus propias preguntas, ¿era necesario, para hacerse cristiano, aceptar la Ley judía? ¿No significaba esto que el camino que lleva al cristianismo debía pasar necesariamente por el judaísmo? ¿Nadie podía hacerse cristiano sin previamente hacerse judío? ¿Era necesario aceptar el rito bárbaro de la circuncisión —está hablando un pagano— y otras meticulosidades legales? Si la religión cristiana se presentaba con la pretensión de ser universal, no podía imponer como obligatorio algo que era propio y específico de un determinado pueblo.

¿Cómo podía buscarse una salida para hacer posible la comunión de mentalidades tan dispares? En las comunidades cristianas que habían surgido fuera del área de influencia y control directos de la más estricta ortodoxia judía el problema apenas se había notado. En dichas comunidades la mentalidad era mucho más abierta y la ortodoxia más flexible. Así ocurrió en Cesarea y en Antioquía; así había actuado Pedro, con gran libertad, en aquella zona (10,27.48;11,3), Bernabé (11,23-24) y, naturalmente, Pablo.

La polvareda se levantó cuando aceptaron el evangelio algunos judíos de la secta de los fariseos (15,5), la extrema derecha de la ortodoxia judía. Los que serían conocidos técnicamente con el nombre de “judaizantes” o “judaístas”. Su celo por la ortodoxia les hizo sembrar el desconcierto con su predicación sobre la necesidad de la Ley (v.1). Aunque habían aceptado la fe cristiana, no habían renunciado, ni estaban dispuestos a hacerlo, a sus principios teológicos, que ellos consideraban sencillamente intangibles.

Ante la *acumulación* de Ley y evangelio, por parte farisea, levantó Pablo el dilema: Cristo o la Ley. El radicalismo de las posturas estaba centrado, sobre todo, en el tema o cuestión de la circuncisión. Los judaizantes proclamaban su absoluta necesidad para pertenecer a Cristo y alcanzar la salud (v.1). Pablo, por el contrario, pensaba que la aceptación de la circuncisión significaba la exclusión de Cristo y de la salud (Gál 5,2ss). El único camino para la salud es Cristo; la Ley tenía como único objeto llevar al hombre hasta Cristo. Una vez que había aparecido el único camino de salud abierto por Dios en Cristo para el hombre, la Ley había quedado sin validez. A este raciocinio teológico se añadía, además, la experiencia de los misioneros. Ellos tenían la experiencia que el mundo podía ser ganado para Cristo, pero era imposible ganarlo para la circuncisión y para la Ley judía. Pablo luchará con todas sus fuerzas por la unidad y libertad de la Iglesia predicando un evangelio libre de la Ley, pero, al mismo tiempo, enraizado en la Escritura y en absoluta conformidad con el plan de Dios y su voluntad. Y pedirá, también con todas sus fuerzas, el quehacer humano como respuesta a la acción de Dios, provocado no por la exigencia de la Ley sino como fruto y consecuencia lógica de la fe. No como algo añadido a la fe, sino brotando de ella.

La magnitud del problema exigía una deliberación a nivel de Iglesia. Antioquía envía a Pablo, Bernabé y algunos otros a Jerusalén. Como es lógico Pablo y Bernabé fueron recibidos con general aplauso por los hermanos de Fenicia y Samaria. Este detalle de nuestro relato nos indica que el grupo de judaizantes no era muy numeroso y que su radio de acción e influencia no era muy grande. En este momento, la Iglesia de Jerusalén está organizada de manera distinta a como nos ha sido presentada al principio del libro de los Hechos: los Doce y un grupo de cristianos en torno a ellos. Al frente de la misma está Santiago y un grupo de "presbíteros". Los apóstoles se habían dispersado ya, a raíz del martirio de Santiago y del encarcelamiento de Pedro. No obstante, ante una reunión de las características que hemos apuntado, se hacen presentes y entre ellos, como nos narra la sección siguiente, destaca Pedro.

Intervenciones de Pedro y Santiago

15,7-21.

En el concilio de Jerusalén se debate la cuestión de la obligatoriedad de la Ley judía para aquéllos que, procediendo del mundo pagano, querían hacerse cristianos (ver el comentario a 15,1-6). Por los versículos introductorios del capítulo 15 y, sobre todo, por las afirmaciones de la carta a los Gálatas, esperaríamos que el portavoz de los que propugnaban la libertad frente a la Ley fuese Pablo, no Pedro. Pero Lucas, que insiste tanto en la actividad directiva de la Iglesia de Jerusalén, nos presenta a Pedro como representante del punto de vista liberal sobre aquella cuestión. Los argumentos que aduce son los siguientes:

a) La misión a los gentiles la inauguró él mismo con motivo del caso de Cornelio, que era sobradamente conocido. Y la Iglesia de Jerusalén aprobó su conducta (cap. 10-11).

b) Su actuación fue aprobada y confirmada por Dios mismo, que envió el Espíritu Santo sobre los gentiles, sin establecer diferencia alguna entre judíos y no judíos.

c) Dios purificó los corazones de los gentiles. Era la respuesta a la mentalidad judía, según la cual los no judíos eran "impuros" y tenían que ser tenidos o tratados a distancia. La purificación que el judío creía tener a través de la Ley se obtiene a partir de ahora a través de la fe.

d) Si la fe reemplaza la Ley como medio de purificación, resulta innecesario soportar el yugo de la misma. El "yugo de la Ley" era una expresión corriente en el sentido de obligación, pero, al mismo tiempo, de bendición y privilegio. Lucas la utiliza aquí como expresión de una carga muy pesada para los judíos e intolerable para los gentiles. Si ellos no han podido soportarla, ¿por qué imponérsela a los de fuera?

e) Finalmente, el hombre se salva no por la Ley, sino por la gracia de Jesucristo.

A modo de intermedio o como separación entre el discurso de Pedro y la intervención de Santiago, Pablo y Bernabé cuentan

su propia experiencia en la evangelización a los gentiles. Las señales y prodigios hechos por su medio son otro argumento a favor de un evangelio libre y querido así por Dios.

Santiago, como representante de la Iglesia de Jerusalén, interviene para resumir los distintos puntos de vista. Apoya decididamente el discurso de Pedro y toda su intervención va ordenada a justificar desde la Escritura lo que ha dicho Pedro y lo que han experimentado Pablo y Bernabé. El texto citado de la Escritura es del profeta Amós (Am 9,11-12, y una parte de Jer 12,15; la cita está hecha según la versión de los LXX y únicamente es posible desde ella. El texto hebreo habla de la reconstrucción de Edom; esta palabra fue traducida por Adam, entendida en sentido colectivo, y así ha podido traducirse “todos los hombres”. Estamos ante un argumento decisivo de la reelaboración que Lucas ha hecho en los discursos de Hechos). Estaba claro que, después de esta intervención, la marcha de la Iglesia debía caminar en la dirección que imponían los pensadores más liberales dentro del judaísmo.

Establecida la libertad del evangelio frente a la Ley, no se habían resuelto con ello todos los problemas. Quedaba la cuestión de la necesidad de imponer determinadas obligaciones a los cristianos procedentes del paganismo. Obligaciones que tenían como objeto demostrar la clara ruptura de los nuevos convertidos con la moral e idolatría paganas. Además eran necesarias por razones prácticas: para salvar los posibles roces de los ético-cristianos (cristianos procedentes del paganismo) en su convivencia con los judeo-cristianos (cristianos procedentes del judaísmo) que fuesen escrupulosos frente a las ordenanzas de la Ley. Así entra en escena el llamado *decreto de los apóstoles*, que recoge cuatro prohibiciones (Probablemente este decreto no salió del Concilio. Pablo no parece saber nada de él hasta que le fue explicado posteriormente por Santiago, 21,25, y nunca lo menciona en sus cartas, aunque alguna vez le hubiese venido bien utilizarlo. Fue, por tanto, un acuerdo tomado posteriormente y presentado por Lucas como habiendo sido tomado en ocasión de esta reunión eclesial a nivel universal).

Las cuatro prohibiciones mosaicas están tomadas del libro del

Levítico y el texto del decreto las recoge en el mismo orden. *Lo contaminado por los ídolos* (Lev 17,8) se refiere a la carne de los animales que había sido ofrecida en sacrificio a algún ídolo, en su templo, antes de haber sido puesta a la venta en el mercado y, con mayor razón, a las comidas culturales paganas. *La abstinencia de la fornicación* (Lev 18,6-18) se refiere a la prohibición del matrimonio en distintos grados por razones de parentesco. Las prohibiciones de comer *animales con su sangre*, es decir, los que habían muerto sin sangrar, y *la sangre misma* (Lev 17,10ss) obedecen al principio general de que la vida está en la sangre y, por tanto, es de Dios.

Las cuatro prohibiciones se reducen a los aspectos de la vida pagana que más repugnaban a la mentalidad judía: la idolatría y la inmoralidad sexual.

Comunicado oficial a las Iglesias

15,22-31 ([15,1-2].22-29).

Del Concilio salió una resolución oficial sobre la cuestión debatida acerca de la obligatoriedad de la Ley para los paganos que se convertían a la fe. La asamblea tomó la decisión de enviar sus propios delegados —en compañía de Pablo y Bernabé, que habían sido los portavoces de la Iglesia antioquina en el mismo— para que llevasen personalmente, y por escrito, el comunicado oficial de las decisiones. Esta decisión pone de relieve —una vez más a lo largo del libro de los Hechos— la autoridad de la Iglesia de Jerusalén. Es una de las pocas ocasiones en que el Nuevo Testamento cita y transcribe un documento escrito. Tiene la forma y estilo de las cartas oficiales de la época que han llegado hasta nosotros. Evidentemente, también aquí, como en los discursos, debemos tener en cuenta la elaboración personal de Lucas.

El documento escrito cumple perfectamente su finalidad. Repite los puntos esenciales del acuerdo tomado; recuérdese que

Lucas recurre con frecuencia a la técnica de repetición cuando narra algún acontecimiento que considera importante. Es enviado a las Iglesias de Antioquía y a aquéllas que, por razón de la proximidad, podían haber sido inquietadas por la polvareda levantada por los judaizantes.

La carta comienza por desautorizar a los judaizantes diciendo que habían actuado por su propia cuenta. Tal vez, por pertenecer a la Iglesia de Jerusalén, se habían presentado en Antioquía como representantes de la Iglesia madre. La decisión de aceptar el principio de la libertad del evangelio frente a la Ley ha sido tomada por el Espíritu Santo y por la comunidad cristiana en sus representantes. El Espíritu Santo habló particularmente por Santiago, que había centrado toda su intervención en la Escritura. Pero habló también a través de las mociones que suscitó en la comunidad. Vuelve a aparecer una vez más la convicción tan acentuada en los Hechos de que el Espíritu Santo actúa en la Iglesia y particularmente en los momentos difíciles en los que es preciso tomar alguna decisión grave.

El Espíritu Santo y la comunidad cristiana, representada en sus dirigentes, son los dos testigos autorizados para tomar tal decisión. Establecida la libertad del evangelio frente a la Ley, se recuerdan las cuatro prohibiciones (ver el comentario a 15,7-21).

El comunicado oficial causó gran alegría. El texto griego acentúa más la reacción al decir que se alegraron por la exhortación (paráclisis). La alegría provenía de saber que las profecias del Antiguo Testamento se habían cumplido en aquellos acontecimientos que a ellos afectaban directamente. A ello contribuyeron, sin duda, las explicaciones verbales que les darían de todo lo sucedido los dos delegados de la Iglesia de Jerusalén, que son presentados también como profetas (v. 31).

Dentro del comunicado oficial se recoge la máxima alabanza para Pablo y Bernabé. No se dice "nuestros queridos hermanos" o frases parecidas, sino que son presentados como "hombres que han consagrado su vida al nombre de nuestro Señor Jesucristo". La frase no hace referencia únicamente a los peligros y tribulaciones soportados por el evangelio, sino que define la vida

de los dos misioneros como una consagración total a la causa del evangelio (2 Cor 8,5), en correspondencia a la entrega que Jesús hizo de sí mismo a los hombres (Mc 10,45; Jn 10,17-18). Esta máxima alabanza acentuaba la postura de la Iglesia de Jerusalén, que aprobaba la postura de Pablo y volvía a condenar, por lo mismo, la de los judaizantes.

Pablo y Timoteo

16,1-10.

Desde que Pablo aparece en escena, Bernabé ha sido siempre su compañero inseparable. Ahora han roto y cada uno va por su lado. Lucas atribuye esta ruptura a una discusión surgida entre ellos a causa de Juan Marcos, a quien Bernabé quiere incorporar al equipo misionero y a quien Pablo rechaza (15,37-40). Fue entonces cuando Pablo toma como compañero de viaje a Timoteo. Y la noticia más destacada y sorprendente es que Pablo circuncidó a Timoteo. Esta acción tiene todos los aspectos de una claudicación de Pablo a sus principios. El predicaba exactamente lo contrario de lo que ahora hace. Recuérdese el problema que motivó el concilio de Jerusalén.

¿Por qué circuncidó Pablo a Timoteo? La solución a este interrogante no es fácil. Apuntemos las posibles razones que pudo tener Pablo para realizar una acción que, aparentemente al menos, va en contra de sus convicciones más profundas. En primer lugar, en el caso de Timoteo, la circuncisión no es considerada como medio necesario para la salud sino como un recurso para evitar dificultades en su misión (v. 3). Esto es cierto, pero no lo es menos que ni Pablo ni nadie podía prescindir del significado religioso de la circuncisión. No es admisible, por tanto, pensar únicamente en las razones prácticas mencionadas.

¿Le circuncidó para ganarse a los judíos, siguiendo el principio de hacerse todo para todos para ganarles a todos? (1 Cor 9,20). Es cierto que este principio fue orientador de toda su vida

de apostolado, pero no lo es menos que Pablo, frente a la Ley, no conoce otra actitud que la de la libertad cristiana. Lo que Pablo y Bernabé han querido garantizar en su misión a los gentiles ha sido la libertad del evangelio, que implicaba necesariamente la no obligatoriedad de la circuncisión. ¿Qué sentido podía tener ahora, al comienzo de la misión, circuncidar a uno de sus compañeros?

Probablemente la solución haya que verla en el sentido siguiente: Timoteo, por ser hijo de una mujer judía, tenía que haber cumplido la Ley. El hecho de que no estuviese circuncidado suponía un judaísmo “emancipado”, independiente y autónomo y, en todo caso, desobediente. Ahora bien, lo que Pablo quería era judíos cristianos, *no judíos desenraizados del judaísmo*. Por otra parte, como Timoteo ya era cristiano, estaba bautizado y había roto con su pasado. Aquí, efectivamente, la circuncisión no añadía nada nuevo y por ello podía obedecer muy bien a razones prácticas. Además, a Lucas le interesa mucho acentuar que Pablo actúa en conformidad y armonía con la Iglesia de Jerusalén. Y esto se vería comprometido al tomar como compañero de misión a una persona de buena reputación, pero con una historia reprobable dentro del judaísmo. Timoteo no se hallaba en la misma situación que los gentiles convertidos y la decisión de Jerusalén difícilmente podía aplicarse a su caso. Su circuncisión significaba, en definitiva, la sanación radical de un vicio anterior que le enraizaba en el judaísmo.

Esta historia de Timoteo y la afirmación de que comunicaban o enseñaban “los decretos de los apóstoles y presbíteros de Jerusalén” quieren poner de relieve que la misión a los gentiles se está llevando a cabo en pleno acuerdo con el cristianismo judío de la Iglesia de Jerusalén. Lucas presenta así la misión apostólica de Pablo en plena armonía con toda la actividad de la Iglesia.

La intención de Pablo había sido hacer una especie de visita pastoral (15,36), pero esta visita pastoral se convirtió en un gran viaje misionero. La trayectoria lógica de la misión llevada a cabo pedía que encauzasen ahora su actividad misional a las grandes ciudades greco-romanas de la provincia de Asia, como Efeso y Pérgamo. Efectivamente se dirigían allá, pero, cuando

ya estaban cerca, “el Espíritu Santo se lo prohibió” y encaminaron sus pasos hacia el Asia Menor. Y una visión les obliga a pasar a Macedonia. Lo más importante de toda la narración —lo que pretende acentuar Lucas— es que la misión se lleva a cabo por el impulso y bajo la guía del Espíritu Santo. Es importante resaltar que Lucas define este Espíritu como el Espíritu de Jesús (vv. 6-7). Ya había acentuado este aspecto en su evangelio al presentarnos a Jesús lleno de Espíritu y toda su actividad impulsada por él. Ahora pone de relieve la presencia del Señor exaltado en la Iglesia y su actuación en ella a través del impulso directo del Espíritu.

En esta pericopa aparece uno de los célebres “pasajes nosotros”. El narrador elige la primera persona del plural: “procuramos pasar...” ¿A qué obedece este cambio de persona en el relato? ¿Intervino personalmente Lucas en aquellos acontecimientos que son narrados en la primera persona del plural, como se ha dicho frecuentemente? Hoy se considera esta posibilidad como poco probable. ¿Utilizó Lucas un diario de viaje que lo describía así? Probablemente sí. Pero tal vez sea más probable que el “nosotros” tenga aquí la misma finalidad que los signos y milagros narrados en otras ocasiones: atestiguar la voluntad divina. Sería un medio literario de gran fuerza para expresar *el acatamiento de la voluntad de Dios*.

Pablo en Filipos

16,11-15.

Dios ha conducido a Pablo y a los suyos a un nuevo campo de misión. En la ciudad de Filipos, donde existía una colonia romana, los misioneros se sienten extraños. La ciudad de Filipos se remonta a Filipo de Macedonia, padre de Alejandro Magno. El año 42 antes de Cristo había sido convertida en colonia romana. Tenía un acentuado carácter romano. Junto al griego se hablaba el latín y la administración civil se ajustaba al patrón

romano, no al griego. Esta atmósfera diferente se halla perfectamente reflejada en la descripción de Lucas. La provincia de Macedonia estaba dividida en “distritos” administrativos y la descripción de Filipos encaja en esta división. Parece que los misioneros no encontraron judíos en esta ciudad. Entonces buscaron el lugar donde, en sábado, pudieran tener algún auditorio. Sólo encontraron algunas mujeres. Entre ellas, Lidia. Esta mujer parece haber pertenecido, al menos como oyente, a alguna comunidad judía. Al oír a Pablo, se convierte. Tiatira, la patria de Lidia, era famosa por la púrpura y Lidia, al dedicarse al negocio de la púrpura, tenía una casa suficientemente amplia para acomodar en ella a los misioneros.

Esta pequeña sección (vv.11-15) puede caracterizarse como información del viaje, siguiendo el itinerario en el que se destacan las principales estaciones durante el mismo, hospedaje y sucesos más importantes en la fundación de la comunidad. En esta misma dirección nos orienta la historia de Lidia. Lucas da importancia a esta historia porque se halla en la misma línea que se ha trazado en su evangelio. En él nos ha presentado a Jesús como el Salvador, particularmente, de los más necesitados entre los que, por la mentalidad de la época, destaca la mujer. El evangelio de Lucas es el que más ha promocionado a la mujer, en el que las mujeres aparecen con mayor frecuencia. Esta misma línea se acentúa aquí. La primera creyente en Europa es una mujer, que, además, desde el punto de vista humano es de muchísima categoría. Lo demuestra el hecho de que tenga un negocio de púrpura. Religiosamente era “temerosa de Dios”. Logra, incluso, romper la costumbre de los misioneros, que siempre se hospedaban con los judíos. Ahora lo hacen en casa de Lidia, que se ha convertido en el centro de reunión de los cristianos (v.40). Esta mujer fue la célula original de una de las comunidades más fervientes e incondicionales de Pablo. Pero Lucas, como es su costumbre, quiere acentuar que la conversión de Lidia es obra de Dios: “Dios le abrió el corazón”. Hasta aquí la narración puede ser perfectamente histórica.

A continuación se nos narra el incidente provocado con ocasión de la liberación hecha por Pablo del espíritu pitónico que

poseía una mujer con lo que proporcionaba grandes ganancias a sus amos. Pablo y sus compañeros son acusados de difundir propaganda judía entre aquellos hombres, que eran romanos. El pueblo y las autoridades reaccionaron contra Pablo y la misión prácticamente llega a su fin. El suceso ocurrido con motivo de su prisión equivale a una tesis: *Dios ha permitido a los misioneros encarcelados continuar felizmente su misión.* Al día siguiente se ordena que se les deje en libertad. Entonces Pablo invoca sus derechos de ciudadano romano. Las autoridades deben disculparse ante él. Pero, en todo caso, la tensión creada les lleva a la conclusión que no es posible continuar en la ciudad. Pasan por casa de Lidia para contar lo que Dios había hecho por ellos y exhortar a todos a permanecer en la fe abrazada. Y así abandonan Filipos.

Liberación de la prisión

16,22-34.

Los comienzos verdaderamente halagüeños de la predicación apostólica en Filipos terminan en un fin desastroso. Se provoca un motín y los misioneros son acusados ante la autoridad de la ciudad. Filipos era una colonia romana. En ella, la administración de la justicia corría a cargo de dos oficiales, llamados *duoviri*, a los que Lucas da el título genérico griego de magistrados o pretores. Estos pretores tenían a sus órdenes oficiales de la policía, que eran llamados *lictores* (v. 35). Los pretores tenían las facultades requeridas para evitar toda clase de disturbios; podían incluso poner penas menores. En los casos graves, como podía ser el de unos hombres con la pretensión de fundar una nueva religión —y tal podía ser el caso de nuestros misioneros—, la cuestión era remitida a la capital de la provincia, que era la que tenía la competencia para resolver estos asuntos. Mientras llegaba la resolución, los acusados, después de ser oídos, y por razones de seguridad, eran custodiados en la cárcel. Pablo, por

ser ciudadano romano, estaba exento de estos procesos sumarios de los magistrados locales. Derecho que haría valer en el momento oportuno.

La narración de Lucas intenta suscitar en el lector la confianza en Dios. Y, con todo el relato, viene a afirmar que Dios tiene más poder que los hombres y, por eso, puede convertir la dificultad y el problema en un medio gracias al cual se ponga de relieve la eficacia de su palabra.

La narración de toda la historia, particularmente de lo ocurrido con motivo de la prisión de Pablo, resulta excesivamente “novelada”. El relato sobre la liberación de los prisioneros (vv. 34-39) sirve para demostrar el poder liberador de Dios. En el fondo está presente la conversión del carcelero que debe hacer llegar a los lectores a la conclusión siguiente: los sufrimientos de los cristianos no son infructuosos, se hallan plenamente justificados desde el plan de Dios y como servicio a su palabra. Podría añadirse que *la teología de la cruz* comienza a evolucionar en la dirección de una *teología de la gloria*. El último incidente de esta historia (vv. 35-40) demuestra cómo la mano de Dios ha dirigido aquella misión y cómo, a pesar de un aparente fracaso en una ciudad pagana, realizó una liberación milagrosa. Esto se demuestra describiendo el homenaje que Pablo y Silas reciben del carcelero en la misma prisión (v. 29) y el que reciben personalmente de las autoridades de la ciudad (v. 39).

La intención apologética de Lucas no puede ser más clara. Nos ha contado el primer encuentro entre Roma —representada en las autoridades de Filipos— y la Iglesia —representada en los misioneros que actuaron en Filipos. La actuación del Imperio frente a la Iglesia fue equivocada. Era una escena muy significativa, teniendo en cuenta una de las finalidades de Lucas al redactar el libro de los Hechos: el cristianismo nunca ha sido un peligro para la ley y el orden dentro del Imperio. Por tanto, Roma debe reconocerle la libertad para la predicación de la palabra de Dios.

Los prisioneros salieron de la cárcel y de la ciudad como triunfadores. Así se destaca que los comienzos de la misión en Europa se hallan bendecidos por los mismos actos del poder de

Dios que la misión de Jerusalén. Pablo y Silas se hallan, en relación con la misión a los gentiles, bendecidos y protegidos por Dios. Lo mismo que lo estuvo Pedro en relación con la misión a los judíos. El triunfo de Cristo, a través del sufrimiento y de la muerte, se hubiese visto desvirtuado si Pablo y Silas hubiesen invocado su calidad de ciudadanos romanos al principio, cuando fueron encarcelados. Entonces no hubiese aparecido su liberación como un acto especial del poder y providencia de Dios para con aquéllos que llevan el anuncio del evangelio hasta los confines de la tierra.

Discurso en el Areópago

17,15.22-18,1.

En Atenas Pablo utiliza una nueva técnica de presentación del evangelio. El cuadro narrativo consta de una serie de motivos que un lector medianamente culto considerará como específicamente griegos: multitud de templos e ídolos, la singular piedad o devoción de los atenienses, sus escuelas filosóficas, el Areópago, los diálogos socráticos en las plazas, la búsqueda de nuevos dioses, la curiosidad ateniense... En este tiempo Atenas era una ciudad pequeña y políticamente insignificante, pero era representativa del mundo filosófico griego. Entre la referencia a la idolatría de Atenas (v. 16) y el discurso dirigido a los filósofos paganos se inserta la predicación en la sinagoga. Tal vez para demostrar que la aproximación a los gentiles estaba debidamente preparada, siguiendo el plan divino de la misión, por la predicación de los judíos.

El comienzo del discurso de Pablo ha sido considerado frecuentemente como una especie de “captatio benevolentiae”. En realidad es un duro ataque, suavemente llevado, contra la superstición e idolatría paganas. Atenas estaba plagada de templos y una de sus características más acusadas era su celo por la observancia escrupulosa en todo lo relativo al culto, sacrificios y

hentas. Pero, más que la religión, era la filosofía —aunque a veces resulta imposible distinguirlas, ya que la mayor parte de las filosofías tenían una densa carga teológica— la que informaba la vida e ideales del ciudadano griego o romano. Y la filosofía “oficial” entonces era la estoica. ¿Cómo podía dirigirse Pablo a gentes con aquella mentalidad? Por supuesto que no podría comenzar tomando como punto de partida el Antiguo Testamento, como era habitual en él al dirigirse a los judíos.

La argumentación de Pablo descansa en los motivos que los judíos helenistas (los que hablaban griego y vivían en ambiente griego) utilizaban para recomendar la religión judía a los griegos cultos. En primer lugar, las estatuas, imágenes, ídolos y todo aquello que caracterizaba el culto del paganismo es indigno de la naturaleza espiritual de la divinidad. Por otra parte, aunque la auténtica revelación de Dios está contenida en la Escritura, sin embargo a todos los hombres se les ha manifestado de alguna manera. Así lo demuestran las declaraciones de los poetas y filósofos que han llegado muy cerca de Dios. Naturalmente, estos dos aspectos son confirmados con citas del Antiguo Testamento y con el punto de vista de la filosofía estoica, que era la “oficial” en la época. La mezcla que hace Pablo se pone de relieve en dos ejemplos notables: Dios es el creador del mundo. Un artículo fundamental de la fe judía (Gén 1,1; Is 42,5) y una convicción universal de la filosofía estoica. Dios no necesita nada de nadie, ni templos ni sacrificios. Pensamiento que es común a la Biblia y a la filosofía griega.

Pablo se dirige al mundo griego en sus más altos representantes. La reacción de los oyentes (... unos se echaban a reír, v. 32) recuerda la misma reacción de los filósofos. Pablo se está dirigiendo a toda Atenas y ésta, a su vez, representa toda la cultura y piedad griegas. Evidentemente el orador intenta llevar a sus oyentes hacia el “Dios desconocido”. La afirmación tiene su centro de gravedad en que no conocen al Dios verdadero, ¡y, sin embargo, lo adoran! Este “sí” y “no” es lo que permite al orador hablar del Dios verdadero a los paganos sumergidos en la ignorancia y, al mismo tiempo, utilizando la cita de un poeta, conocedores de la existencia de este Dios verdadero. Existe una apor-

ximación entre la filosofía-teología cristiana y la pagana (la cita del poeta Aratos lo pone de relieve). Sin embargo hay una frontera que impide al paganismo saltar al cristianismo. Es el pensamiento de la resurrección. La presentación de Cristo resucitado provocó una decidida oposición en el Areópago. Y Lucas ha dejado constancia, en este discurso, de que la resurrección era la piedra de escándalo.

Dios se ha manifestado a Israel, pero también se ha dado a conocer a los paganos. Nadie, por tanto, podría refugiarse en su ignorancia al ser acusado de sus desviaciones en el terreno cultural y moral. Siendo esto así, lo único que cabría esperar era la seriedad del juicio terrible de Dios. Pero esto sería demasiado duro. El hecho de que Dios se haya dado a conocer a todos, aunque haya sido parcialmente, debe hacer pensar que ha planeado para los hombres algo mejor que su condenación. Todo el mundo puede ser salvo, *si se convierte* al Dios verdadero. Necesidad de la conversión que es urgida aquí desde el pensamiento del juicio que llevará a cabo *el hombre aprobado por Dios mediante su resurrección*.

Pablo en Corinto

18,9-18.

Corinto era una ciudad cosmopolita. Había sido destruida dos siglos antes de Cristo. Julio César la reconstruyó como colonia romana. Era, por tanto, una ciudad más romana que griega. Corinto era celebre por su situación geográfica (“bimaris”), su comercio y su corrupción moral. Pero fue allí donde surgió una de las comunidades cristianas más florecientes (y que más disgustos costó al Apóstol). La actividad de Pablo en Corinto fue mucho más complicada de lo que el relato del libro de los Hechos nos haría suponer. La presentación que nos hace Lucas está excesivamente estilizada y girando en torno al siguiente centro de gravedad: el evangelio fue anunciado a los

judíos; cuando éstos lo rechazaron, es abierto a los gentiles, entre los que Pablo tiene gran éxito. Los judíos intentaron por todos los medios atraer a su parte al gobernador romano, pero fracasaron en su intento.

No resulta difícil la reconstrucción histórica de los acontecimientos. Pablo pasa desde Atenas a Corinto (v. 1). Allí encuentra un matrimonio. Se nos dice la razón de su estancia en la ciudad y Pablo trabaja con ellos (v. 2). Los sábados enseñaba en la sinagoga (v. 4). Al llegar sus compañeros, Pablo intensifica su actividad evangelizadora (v. 5). A esta acción de Pablo responde la reacción hostil de los judíos (v. 6). Entonces Pablo se dirige a los gentiles, para lo cual cuenta con el apoyo de Ticio Justo (v. 7). Pero surge otra complicación: Crispo, jefe de la sinagoga, se convierte (v. 8) y este hecho produce una oleada de conversiones. En una visión se le dice a Pablo que no cese en su predicación (v. 9). Todo ello va ordenado a preparar el centro de interés de la historia, que alcanza su punto culminante en la conducción de Pablo ante el procónsul Galión (vv. 12ss). Pablo sale vencedor del incidente y ello le permite seguir trabajando.

La narración de Lucas nos ofrece dos datos que garantizan el contacto y el enraizamiento del movimiento cristiano dentro del marco de la historia universal. El primero se refiere al decreto de Claudio, que expulsó de Roma, no de Italia, a los judíos. Esta noticia nos es confirmada por el historiador Tácito. El reinado de Claudio (años 41-54) se caracteriza, al principio, por una política de tolerancia frente a los judíos. Posteriormente fue dado el célebre decreto de expulsión, motivado, tal vez, por los disturbios que provocaron los judíos cuando hizo allí su aparición la "secta" cristiana. Allí Priscila y Aquila se hicieron cristianos. El decreto de Claudio les hizo caminar hacia Oriente y, en Corinto, se encontraron con Pablo.

El segundo dato histórico habla del procónsul Galión. Era hermano de Séneca y según una inscripción, que se conserva, fue procónsul de la provincia de Acaya desde mayo del año 51 (se llamaba procónsul al gobernador de una provincia romana). Según los datos históricos, la llegada de Pablo a Corinto tuvo lugar entre el 49-50 y desplegó allí su actividad hasta el verano

del 51. El cuadro que Lucas nos ofrece no puede tener mayor verosimilitud histórica.

Cuando tiene lugar el incidente, Galión hacía muy poco tiempo que había llegado a Corinto. Los judíos quieren ganárselo y utilizan todos los medios para lograrlo. Quedan vestigios de este intento en nuestro texto: "se levantaron como un solo hombre" (v. 12). La llegada del nuevo gobernador, aun contando con su inexperiencia, les hacía ser optimistas y esperaraban de él que defendiera la ortodoxia judía de cualquier tipo de doctrina considerada por ellos como herética (éste era el caso del cristianismo). Galión debía determinar si los cristianos —en la persona de Pablo— transgredían alguna ley de Roma. Pero como los judíos hablan de la Ley y Galión entiende que se trata de la ley judía no quiere ni hablar del asunto. Que se las arreglen entre ellos. La reacción de Galión demuestra que los cristianos no violaban los derechos y las leyes de Roma. Las acusaciones que les imputaban los judíos son de tipo teológico. No se nos dice cuáles eran en concreto, pero, sin duda, harían referencia al Mesías y a la Ley como tal. Es el mismo Galión quien asegura que las divergencias entre los judíos y cristianos son teológicas (v. 15). Políticamente los cristianos son inocentes, no han "pecado" contra el Imperio (sabemos que es tema favorito de Lucas el insistir en la inocencia del cristianismo frente a Roma).

Otro detalle muy importante de la escena (no recogido en la pericopa leída en la liturgia) es el traslado de Pablo a casa de Ticio Justo (v. 7). Comienza así a acentuarse la distancia e incluso la ruptura con el judaísmo. Pablo es el apóstol de los gentiles, pero Lucas quiere que quede bien claro que no ha sido por culpa de los cristianos el que los judíos no hayan aceptado el evangelio. El mismo Pablo se dirige siempre a ellos en primer lugar. La ruptura con el judaísmo es descrita en la escena dramática que tiene como testigo de excepción a Galión, que no puede darles la razón, porque no la tenían, y les echa del tribunal.

En contra de su costumbre, Pablo permaneció largo tiempo en Corinto, aproximadamente año y medio. Las dificultades experimentadas en su tarea evangelizadora tienden a poner de relieve la veracidad de la palabra de Cristo sobre la especial pro-

tección que dispensaría a sus testigos. El apóstol se halla acogido a una providencia especialísima. Así lo demuestra con evidencia el suceso ante Galión.

Apolo

18,23-28.

Antes de llegar Pablo a Efeso, había estado Apolo. Esta figura, un tanto misteriosa y desconcertante, conocía, aunque *imperfectamente*, el camino del evangelio. ¿Era judío, discípulo del Bautista o cristiano? Los datos que nos ofrece el Nuevo Testamento sobre él parecen inclinar la balanza a favor de la última posibilidad. Se dice que era cristiano, pero insuficientemente instruido en el cuerpo doctrinal cristiano. Existe una grave dificultad en compaginar que “hubiese sido instruido en el camino del Señor”, que “enseñase acertadamente lo referente a Jesús” con la afirmación siguiente, “sólo conocía el bautismo de Juan”. ¿Tendríamos aquí vestigios de un grupo cristiano que hubiese surgido a raíz del movimiento provocado por la predicación de Juan el Bautista —que, por consiguiente, en sus orígenes hubiese sido un movimiento bautista— y aceptó después la fe en Jesús? ¿Quedaría justificado de este modo que un cristiano sólo conociese el bautismo de Juan? Resulta prácticamente imposible determinar la identidad religiosa de Apolo en este momento de su vida.

En Efeso entra en contacto con una comunidad plenamente cristiana, la comunidad de Efeso. Apolo tiene gran éxito en su predicación. ¿Se debía su éxito a su origen y formación alejandrina? Siglos antes de aparecer el cristianismo, Alejandría era uno de los centros más importantes de formación para griegos y judíos. Probablemente Apolo había adquirido allí su formación junto a los grandes maestros judíos (recuérdese que Filón murió el año 45 de nuestra era). Los maestros judíos habían hecho, en Alejandría, el mayor esfuerzo para interpretar el Antiguo Testa-

mento en el lenguaje de la filosofía griega. ¿El éxito de Apolo se debía a su formación singular? En todo caso, su método de interpretar la Escritura era distinto del de Pablo. Uno de los grupos cristianos de Corinto se gloriaba de ser de Apolo, de tenerlo de maestro (1 Cor 1,17ss; 2,1ss).

Apolo llega a Efeso antes que Pablo. Lucas nos lo presenta como un misionero “libre”, sin vinculación a ninguna comunidad. Su éxito se debe a la interpretación alegórico-espiritual de la Escritura, cuyo sentido último se descubre en el acontecimiento de Cristo. Aquí entra en contacto con Priscila y Aquila, quienes completan su formación. Esto habla muy elocuentemente a su favor. Porque difícilmente un teólogo renuncia a su sistema teológico a favor de otro distinto. Y esto es precisamente lo que hizo Apolo. Acepta la teología o doctrina paulina sobre Cristo, la salud, los sacramentos... No olvidemos que Aquila y Priscila han sido compañeros de misión de Pablo y necesariamente habían aceptado su influencia.

Desde Efeso Apolo pasa a Corinto. ¿Fue invitado por aquella comunidad? Este viaje y la carta de recomendación de los cristianos, los hermanos, de Efeso para los de Corinto demuestran la intercomunicación y la unión existentes entre las comunidades cristianas de aquella primera hora. Su profunda formación bíblica le hace ser un instrumento sumamente útil en Corinto. Sin duda que ayudó a aquella comunidad a penetrar en el misterio de Cristo partiendo de las Escrituras. Esto significaba, al mismo tiempo, establecer claridad entre las afirmaciones judías y las pretensiones cristianas, que justificaba desde la Escritura. Su método interpretativo, la alegoría y la incorporación de la filosofía griega fueron, sin duda, la clave de su éxito. Tendríamos aquí un indicio de que en Corinto aceptó el evangelio un buen grupo de gente bien formada, con una cultura religioso-filosófica superior a la mayoría de los miembros que integraban aquella comunidad (1 Cor 1,26).

Pablo en Efeso

18 (19,1b-6a).

Estamos ante una de las perícopas más difíciles del libro de los Hechos. Y la dificultad no proviene de la densidad y oscuridad del contenido teológico, sino de la incompatibilidad implicada en las afirmaciones sobre los discípulos que Pablo encontró en Efeso. Allí encuentra el Apóstol unos discípulos “que no habían recibido el Espíritu Santo” y que “habían sido bautizados únicamente con el bautismo de Juan”. ¿Cómo puede compaginarse que alguien sea discípulo, es decir, cristiano y que haya sido bautizado únicamente con el bautismo de Juan?

La narración de Lucas en un intento de explicación a este fenómeno extraño, coloca este grupo de cristianos de Efeso en relación con Apolo (ver el comentario a 18,23-28), de quien también se afirma que solamente conocía el bautismo de Juan (18,25). Pero esta explicación resulta insuficiente, porque la deficiencia de Apolo en su formación había sido suplida por una información completa que recibió de Priscila y Aquila. Si el grupo que ahora nos menciona Lucas dependía de Apolo, este debió también haber completado su formación cristiana. Pero hay más. Este grupo se distingue de Apolo porque no se halla vinculado a la sinagoga (v. 8), no se halla inserto en ninguna comunidad cristiana (18,27) y no ha oído hablar del Espíritu Santo (v. 3), mientras se nos dice de Apolo que estaba lleno del Espíritu Santo (18,25.27).

Las afirmaciones de Lucas nos demuestran que la situación en las primitivas comunidades cristianas fue en realidad mucho más compleja de lo que pensamos y de lo que el mismo Lucas nos daría pie para creer, por lo que nos dice en el libro de los Hechos. Había mucha gente con un pie en el judaísmo y otro en el cristianismo, medio discípulos del Bautista y de Jesús. La predicación del Bautista había trascendido las fronteras de Palestina y había hecho discípulos también en la Diáspora. Estos discípulos del Bautista se oyeron hablar posteriormente de Jesús y lo aceptaron como el Mesías, del que Juan había sido el precursor,

pero les faltaba una información completa sobre la doctrina y exigencias del Maestro. Eran, por tanto, discípulos, cristianos, habían abrazado la nueva fe y, sin embargo, no habían recibido más que el bautismo de Juan y no habían oído hablar del Espíritu Santo. Tenían necesidad de un complemento necesario: recibir el bautismo de Jesús para quedar insertos en la comunidad cristiana.

Aquel grupo de doce discípulos no habían vivido en la comunidad de Efeso. De haber estado vinculados a ella, tendrían una mejor formación. Hubiesen sido introducidos en la totalidad del acontecimiento cristiano, lo mismo que lo fue Apolo por Priscila y Aquila. En todo caso, Pablo completa su formación, les administra el bautismo y, con él, mediante la imposición de las manos, reciben el Espíritu Santo. La cuestión o pregunta que Pablo plantea a aquellos doce discípulos da por supuesto que la recepción del Espíritu Santo iba implicada en la del bautismo.

También resulta interesante la afirmación de Pablo sobre el bautismo de Juan. Era un bautismo de penitencia, de conversión, pero con *esencial referencia a Jesús*. Por tanto, la verdadera conversión implica la aceptación de la fe en Jesús, hacerse cristianos. Una vez recibido el bautismo en el nombre de Jesús, y mediante la imposición de las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo. Se repite aquí la escena que tuvo lugar en Samaria cuando Pedro y Juan impusieron las manos a los que habían abrazado la fe (8,17). Así se pone de relieve el paralelismo de la actuación de Pablo con la de Pedro. Se afirma que Pablo tiene la misma categoría que los otros apóstoles, aunque nunca se le reconozca como tal en el libro de los Hechos, que reserva ese título única y exclusivamente para los Doce. También sobre estos ex-discípulos del Bautista tiene lugar el acontecimiento de Pentecostés, acompañado de los fenómenos extraordinarios que habían sido vinculados a la presencia del Espíritu: el hablar en lenguas y la profecía.

Lucas nos habla en esta escena del éxito de la actividad evangelizadora de Pablo en Efeso. Al mismo tiempo acentúa que el Apóstol se hallaba por encima de todas las sectas y “capillismos” (pensamiento que desarrollará ampliamente el mismo

Pablo en la primera carta a los cristianos de Corinto). Por otra parte, la noticia de Lucas en relación con el bautismo de Juan nos habla de la importancia que había adquirido el movimiento bautista mal provocado por la predicación de Juan. Esto, que aquí se supone abiertamente, se halla implícito en todo el cuarto evangelio, que presenta constantemente al Bautista como el “testigo” de Jesús. El mismo Juan niega ser el Mesías, Elías, el profeta... No cabe duda que sus discípulos le habían sobrevalorado.

Discurso de Pablo en Mileto, I

20,17-27 (20,17-18a.[28-32.36]).

La narración de Lucas ha ofrecido al lector del libro de los Hechos toda la actividad evangelizadora de Pablo. Ahora, al llegar al final, encuentra la mejor oportunidad para presentar su resumen de lo hecho hasta aquí antes de relatar el último capítulo de la vida de Pablo, que es bien distinto de los anteriores. Los narradores antiguos ponían siempre en labios de sus héroes un discurso de despedida. Lucas aprovecha la estancia de Pablo en Mileto para concederle la palabra. La escena que nos describe Lucas fue real, sin duda alguna; pero, con la misma certeza, debemos contar con la elaboración que el mismo Lucas hizo de las palabras de recomendación y despedida de Pablo para presentar sistemáticamente su personalidad y actividad misionera.

Al leer el discurso, obtendremos la impresión de hallarnos ante una pieza compuesta como una unidad literaria perfecta. Los múltiples temas apuntados se hallan ordenados con lógica y destacados con las correspondientes fórmulas introductorias: “vosotros sabéis” (v. 18); “ahora, encadenado...” (v. 22); “sé que no veréis más mi rostro” (v. 25); “ahora os encomiendo” (v. 32). La primera parte (*vosotros* sabéis) habla de su pasado (actividad en Efeso); la segunda se refiere al presente (ahora, encadenado); la tercera hace alusión al futuro (el futuro de Pablo: se adivina ya su muerte) y la cuarta tiene delante el futuro de la

Iglesia (anuncio de doctrinas erróneas). En esta última (que comentaremos en la pericopa siguiente) se incluye la bendición y la amonestación seria a los encargados de velar por los débiles.

En el discurso llama la atención una excesiva acentuación de la *ejemplaridad* de Pablo. Por supuesto que esta ejemplaridad tiene un fundamento real en su vida y el mismo Apóstol, en sus cartas, se presenta como un ejemplo a imitar (1 Cor 4,16; 11,1; Gál 4,12; 2 Cor 3,1). Pero, en esta ocasión, en su discurso a aquellos presbíteros, no necesitaba insistir tanto en este punto ya que ellos habían sido testigos inmediatos de todo el celo desplegado por Pablo al servicio del evangelio. Es necesario, como hemos dicho, contar con la colaboración de Lucas sobre las palabras de despedida del apóstol Pablo.

Aquí nos es presentada la figura de Pablo en el momento en que termina su actividad evangelizadora en libertad (Mileto fue su última estación en Asia). Y cuando el lector asiste a la despedida de Pablo en este campo de misión, Lucas nos ofrece la imagen de Pablo tal como él la conoció y con los rasgos con que era transmitida en la tradición. Pablo fue el misionero ideal y el dirigente excepcional de la comunidad cristiana. Modelo y ejemplo para las generaciones futuras. Esto, sin duda alguna, responde a la realidad más profunda de la vida y ministerio del hombre más grande en la historia del cristianismo. Y ello sin vestirlo con plumas ajenas, que Pablo, menos que nadie, necesitaba.

Caracteriza toda su vida como un servicio al Señor (Gál 1,10; Fil 1,1; 2,22...) en humildad, reconocida o no (2 Cor 11,7; Fil 4,12), con lágrimas nacidas de su preocupación pastoral (2 Cor 2,4; Gál 4,19-20), llevando sobre sí los sufrimientos de Cristo (2 Cor 1,5ss; Col 1,24), en medio de las maquinaciones de los judíos. Apóstol incansable en medio de todas las dificultades. El centro de su predicación era “convertirse a Dios y creer en nuestro Señor Jesucristo” (v. 21). El mismo tema de predicación (aunque la forma fue distinta, como nos lo aseguran los discursos de Pablo a judíos y gentiles) para todos: la conversión a Dios, que se realiza en plenitud en la aceptación creyente de Jesucristo. Y todo eso por fidelidad al ministerio recibido: dar testimonio del evangelio de la gracia de Dios (v. 24). El evangelio

es presentado en el Nuevo Testamento con muchas precisiones: “palabra de la gracia” (14,3); “evangelio de la gracia” (20,24, es nuestro texto); “palabra de salud” (13,26); “palabra del Reino” (Mt 13,19); “palabra de la cruz” (1 Cor 1,18); “palabra de reconciliación” (2 Cor 5,19); “palabra de verdad” (Ef 1,13); “palabra de vida” (5,20). En todos los pasajes el término “palabra” es precisado con un idea central del contenido del evangelio.

Discurso de Pablo en Mileto, II

20,28-38 (20,[17-18a],28-32.36).

Este discurso, dirigido a los presbíteros de la Iglesia reunidos en Mileto, tiene un carácter de atemporalidad, que le hace ser válido para todos los tiempos. Es el único discurso del libro de los Hechos cuyos destinatarios son los presbíteros. A ellos se les pide celo, humildad y renuncia al propio egoísmo. Como si Pablo, después de haber hablado de la propia responsabilidad y ejemplaridad en la fundación y dirección de las comunidades cristianas, quisiese traspasar esta responsabilidad y ejemplaridad a los presbíteros de la Iglesia. Ellos han sido puestos por Dios como obispos para apacentar el rebaño que Dios se ha adquirido para sí.

Este primer verso tiene una densidad extraordinaria. El título de obispo es aquí sinónimo de “presbítero”. La palabra “obispo” —con el sentido etimológico de guardián, vigilante, superintendente— puede haber sido sugerida en el texto presente por la imagen del rebaño. Se afirma de ellos que se hallan al frente de la comunidad por encargo del Espíritu Santo. Es el Espíritu Santo quien guía a la Iglesia y actúa de modo especial en la elección de aquéllos que desarrollarán en ella un ministerio directivo (13,1ss). La imagen del rebaño y del pastor es una de las más fundamentales en la Biblia, utilizada ya en el Antiguo Testamento para designar al pueblo de Dios (Is 40,11; Jer 2,8; Ez 34,2; Zac 10,3; Sal 23,1-4...). En el Nuevo Testamento se introduce el

cambio siguiente: en lugar de Israel, aparece la comunidad cristiana como el rebaño y, en lugar de Yahveh, aparece Cristo como pastor (Lc 15,4ss; Jn 10; 1 Pe 2,25). El título pasará después a los apóstoles por encargo de Cristo (Jn 21,15-17; 1 Cor 9,7) y finalmente se aplicará a los dirigentes de la comunidad (1 Pe 5,2-3). Ellos son colaboradores y sustitutos de Cristo en su oficio pastoral (1 Pe 5,4), en bien de la Iglesia de Dios. Los pastores deben tener muy presente que esta Iglesia no es su propiedad particular, sino que es propiedad de Dios. El la adquirió con su propia sangre. Esta última afirmación es particularmente importante, ya que se constata explícitamente que la sangre de Cristo, es decir, la muerte de Cristo es la causa de la redención y del origen de la Iglesia. Este pensamiento se halla prácticamente ausente del libro de los Hechos y su mención, precisamente en este lugar, al hablar de la Iglesia, pone de relieve la coincidencia de Hechos, en este punto capital, con el resto del Nuevo Testamento.

El discurso acentúa la total ausencia de culpa en Pablo con relación a quienes se pierden ante los peligros externos y los internos. Los peligros de fuera provienen de las persecuciones (8,3; 9,1), en especial de los judíos. Los internos hacen referencia a los herejes. Por entonces la herejía gnóstica estaba ya ampliamente difundida. El movimiento gnóstico es anterior a la era cristiana y se había infiltrado incluso en el judaísmo. Pablo, a quien Lucas considera en este momento como el representante de la Iglesia legítima, de la Iglesia apostólica, *no tiene culpa alguna en aquella catástrofe doctrinal*. Porque él hizo todo lo que tenía que hacer e incluso mucho más: dedicó las 24 horas del día al trabajo apostólico; se ganó el pan, para él y para sus colaboradores, con el trabajo de sus manos; fue un hombre humilde y modesto, que dedicó toda su fuerza y su vida a la predicación de la doctrina salvífica tanto en sus intervenciones públicas como a nivel privado, en las casas particulares... Los doctores gnósticos no pueden invocar a su favor la autoridad apostólica representada por Pablo. Es una de las ideas que Lucas quiere acentuar ante aquel movimiento que amenazaba convertir a la Iglesia o el evangelio en una ideología más.

Como misionero y dirigente ideal de la Iglesia, Pablo es presentado como modelo a imitar. Los dirigentes de la comunidad, los “presbíteros” deben esforzarse en ser como él: permanecer al frente de las comunidades cristianas con atención vigilante (nótese la frecuencia de la exhortación: “cuidad”, v. 28, porque vendrán peligros, v. 29, por eso “velad”, v. 31; los presbíteros deben ser como un soporte para las comunidades cristianas y como un dique que las libre de las doctrinas heréticas, que tergiversan el acontecimiento cristiano. Advertencia y amonestación válidas para todos los tiempos).

La comunidad es confiada a los dirigentes, pero, sobre todo, a la protección de Dios (v. 32). Dios y la palabra de su gracia deben continuar y consumir la obra comenzada. Esta palabra de la gracia, reactualización de la obra de Dios en y por Cristo, es la que edifica al creyente y a la Iglesia. *Santificados* son todos aquéllos que pertenecen a la familia de Dios y que tienen derecho a la herencia que había sido prometida ya al antiguo pueblo de Dios (Dt 33,3-4).

El final del discurso merece especial atención. Termina con unas palabras de Jesús. Hasta este momento no había mencionado Lucas la relación de Pablo con la predicación de Jesús viviendo en la tierra. Ahora se dice al lector del libro de los Hechos que Pablo conocía dicha predicación y que la seguía. Pablo no sólo conoce al Señor resucitado, sino que conoce y sigue las enseñanzas de Jesús. La última palabra que él dirige a una comunidad cristiana no es suya sino de Jesús. Por otra parte, esta sentencia de Jesús no se encuentra en el resto del Nuevo Testamento; no la conocen los evangelios. Esta sentencia está en la línea de las bienaventuranzas. Se distingue de ellas en que, en lugar de beatificar actitudes, ésta beatifica personas. Además esta sentencia de Jesús tiene un carácter marcadamente escatológico: aquél que da libremente, despojado de todo egoísmo, únicamente por amor, está viviendo ya la nueva creación y cuenta, por supuesto, con la aprobación de Dios.

Defensa de Pablo ante el Sanedrín

22,30;23,6-11.

Estamos ante uno de los relatos en los que más claramente se ve la mano de Lucas, que ha elaborado la escena pasando por alto una serie de inverosimilitudes históricas. En primer lugar, el tribuno detiene a Pablo sin saber él mismo por qué. En vez de averiguar la causa, confía el asunto al Sanedrín. Por otra parte, el Sanedrín no ha presenciado el tumulto en el templo. El caso es que el tribuno provoca la reunión del Sanedrín, que da la impresión de estar a sus órdenes. Y esto lo hace un pagano, que, según la concepción judía, era impuro y con el que, por tanto, no podían tenerse relaciones directas.

Tampoco es muy verosímil que Pablo comience a hablar sin previo mandato o, al menos, autorización. Y comienza por decir que siempre se ha conducido ante Dios con conciencia recta. Al oír esto, el Pontífice manda que le hieran en la boca. Pablo replicó expresando el deseo de que Dios castigue del mismo modo a quien ordenó que le golpearan a él. No sabe que está ante “el pontífice de Dios”. Es absolutamente improbable que Pablo no conozca al Sumo Sacerdote. Cuando le informan de quién es al que se ha dirigido, Pablo se disculpa utilizando unas palabras de la Escritura.

Junto a estos y algunos datos más, que hacen suponer la profunda elaboración del relato por parte de Lucas, son mencionados otros que se ajustan bien a las circunstancias históricas. En primer lugar la intervención del tribuno. Después de lo que se ha contado anteriormente —en otras ocasiones en que Pablo ha sido encarcelado—, el tribuno, que sería el delegado del gobernador romano, que tenía su residencia en Cesarea, debe andar con cuidado: tiene que intervenir, porque, de lo contrario, aumentarían los disturbios en la ciudad; por otra parte, no puede castigar a Pablo por ser ciudadano romano.

La descripción del Sanedrín, compuesto por las dos facciones claramente definidas, responde perfectamente a la realidad histórica. Los saduceos eran el elemento aristocrático de la socie-

dad, conservadores y con gran poder en Jerusalén, aunque paulatinamente iban siendo desplazados por los fariseos. Sólo admitían la ley de Moisés y a ello obedecía que no admitiesen la creencia en la resurrección... (porque no consta en la Ley). Los fariseos, entre los que se encontraba un buen grupo de doctores de la Ley, eran más abiertos y admitían un principio de interpretación, según el cual la resurrección de los muertos tenía suficiente apoyo en la Escritura.

Presentado ante el Sanedrín, Pablo recurre a la astucia y hace cambiar el rumbo de aquel juicio. Provoca la división entre los miembros del Sanedrín mencionando el punto más sensible de las discusiones entre las dos facciones: el tema de la resurrección. Los fariseos se ponen de parte de Pablo. El tumulto crece cada vez más y obliga al tribuno a intervenir llevándose al acusado a la cárcel como lugar seguro. De momento el tribuno logró librar a Pablo de los inquisidores de la ortodoxia judía. Porque, aparte de las diferencias existentes en puntos determinados como el mencionado sobre la resurrección, las dos facciones estaban perfectamente de acuerdo en todo lo referente a la intangibilidad de la Ley y, por tanto, estaban en total desacuerdo con la interpretación que Pablo hacía de ella.

Desde la presentación que hemos hecho de la escena se deduce claramente que Lucas no pretende levantar acta notarial de lo sucedido. Lo que pretende el autor del libro de los Hechos es *personificar en Pablo la justificación del cristianismo y la sinrazón del judaísmo*. Y esto lo hace, como es habitual en él, no con afirmaciones o proposiciones abstractas y frías, sino con escenas y cuadros arrancados de la vida, que cautivan al lector y le llevan fácilmente a la conclusión que se deduce necesariamente de los cuadros pintados. Si quisiéramos resumir el contenido de la narración en una proposición o tesis, siguiendo el estilo al que nosotros estamos más acostumbrados, haríamos la siguiente: Pablo fue acusado injustamente ante los representantes del judaísmo.

Hay más todavía. Al provocar la discusión entre saduceos y fariseos, el autor del libro de los Hechos pone de relieve otro pensamiento de gran importancia: entre el judaísmo y el cristia-

nismo no se han cortado, de manera absoluta y definitiva, todas las comunicaciones. El punto que una estas dos orillas — que cada vez se distanciaban más una de otra — era *la fe común en la resurrección*. Lucas está bien convencido de la comunión existente entre el fariseísmo, el representante insigne del judaísmo, y el cristianismo; comunión que está basada en la común esperanza en la resurrección de los muertos. El fallo judío está en ser consecuente con esta esperanza al rechazar la resurrección de Jesús, atestiguada por los testigos de la misma. En otras palabras, si la resurrección y la mesianidad de Jesús no son contrarias a la fe judía, la fe judía es inconsecuente al no aceptar ambas cosas en Jesús.

Pablo apela al César

25,13-21.

De Porcio Festo sabemos poco más que sucedió a Félix como gobernador romano en Judea. Hacia pocos días que Festo había tomado posesión de su cargo. Los judíos, que habían fracasado en sus gestiones con Félix para que pusiese a Pablo a su disposición, vuelven a la carga esperando conseguir del nuevo gobernador lo que el anterior les había negado. Equivalía, por otra parte, a ofrecerle una buena oportunidad para congraciarse con los judíos. Pero Festo actúa conforme al derecho romano y quiere llevar con toda seriedad un proceso que ha encontrado pendiente.

La ocasión de esta narración, que Lucas pone en boca de Festo, la ofrece la visita de Agripa y Berenice. Se trata de Agripa II, hijo de Agripa I (12,1ss) y nieto de Herodes el Grande. Había crecido en la corte del emperador Claudio y, por su influencia, había logrado unos pequeños reinos en el Oriente: rey de Calcis, en el Libano, alrededor del año 50; de las tetrarquías de Filipo y Lisianias, con alguna ciudad más en Galilea y Perea, algún tiempo después. Berenice, su hermana mayor, estuvo casada con

Marcos, un sobrino de Filón, el filósofo. Se casó después con Polemo, rey de Cilicia, a quien abandonó y, después del año 70, era amante del emperador Tito. En el momento en que visitan a Festo los dos hermanos vivían maritalmente. Una “pequeña Cleopatra” se la ha llamado. Hubiera sido más lógica la visita de Festo a Agripa y Berenice que viceversa. Pero no olvidemos que estos reyezuelos se inclinaban ante quien fuese con tal de buscar el favor y el apoyo de Roma.

Festo estaba impresionado por el caso de Pablo. Nada tiene de particular que saliese como tema de conversación durante los días de visita que permanecieron con él Agripa y Berenice. Las autoridades judías habían pedido a Festo, inmediatamente de tomar posesión de su cargo de gobernador, que condenase a Pablo. Festo respondió que nadie podía ser condenado en su ausencia. Era contrario a las leyes romanas dictar sentencia de condenación sin un proceso previo. El proceso se abrió en Cesarea en presencia del acusado y de los acusadores. Vista la causa Festo no puede inclinarse a favor de las pretensiones judías, porque el reo no había sido acusado de ningún crimen que mereciese ser castigado con la muerte. Las acusaciones contra Pablo versaban sobre “ciertas cuestiones pertinentes a su propia superstición y a cierto Jesús, ya muerto y que, según Pablo, está vivo”. En otras palabras, que las cuestiones planteadas contra Pablo eran estrictamente religiosas. A esta misma conclusión había llegado el tribuno Claudio Lisias (23,29). Las palabras de Festo acentúan su admiración. Y describe las acusaciones como pertinentes al terreno de la “superstición”. Algo parecido a como Pablo había descrito la situación de los paganos en Atenas (17,22).

Estas cuestiones, según Festo las ve, se hallan fuera de su competencia. Entonces pregunta a Pablo si quiere ser trasladado a Jerusalén. La razón de este traslado está en que, en Jerusalén, Festo podría ponerse en contacto con las autoridades, hallar alguna persona entre ellas de quien pudiera fiarse en sus informes y, en definitiva, poder sentenciar con mayor fundamento. Pero Pablo había apelado al César y tenía que ser debidamente custodiado hasta poder ser trasladado a Roma.

La intención de Lucas es clara. Quiere demostrar la inocencia de Pablo y, en él, la inocencia de los cristianos. Nada puede oponerse a Pablo ni a los cristianos que vaya contra el orden público o contra las leyes de Roma. Las diferencias entre judíos y cristianos son de tipo religioso y, en particular, están centradas en el tema de la resurrección de Jesús. Pero éstas son cuestiones totalmente ajenas al poder civil y ante ellas no puede verse obligado a intervenir.

Defensa de Pablo ante Agripa

26,19-23.

Durante la visita que el rey Agripa II y su hermana Berenice hicieron a Festo había salido la conversación sobre Pablo. Festo estaba muy impresionado por aquel caso y esto suscitó en el rey el deseo de entrevistarse con él. Cuando tiene lugar la entrevista, Pablo expone su historia a modo de autobiografía. El rey Agripa, por ser judío, podía comprender perfectamente la exposición de Pablo. La narración de esta pericopa es continuación inmediata de la descripción de su encuentro con Cristo camino de Damasco.

El rey Agripa debe comprender que una visión del cielo, con el mandato-misión correspondiente, no puede ser desobedecida. Por eso comenzó su predicación en Damasco, Jerusalén, Judea y el mundo gentil. Esta presentación que hace Lucas, puesta en labios de Pablo, de la misión del Apóstol es nueva frente a lo que sabemos por el resto del libro de los Hechos y está en contradicción con la versión que el mismo Pablo nos da en su Carta a los Galatas (a Pablo le fue concedida la misión a los gentiles, lo mismo que a Pedro le había sido encomendada la misión de los judíos, Gál 2,7-8). Lucas pretende afirmar con esta nueva presentación que nos hace del campo en el que Pablo lleva a cabo su actividad evangelizadora que el Apóstol ha misionado a los judíos. El libro de los Hechos es el mejor testigo de ello: sólo cuando los judíos rechazaban el evangelio se iba a los gentiles.

Esta nueva presentación destaca también el universalismo del evangelio. Un universalismo que no admite excepciones. El mismo Pablo lo afirma en la carta a los Romanos; precisamente en un texto en el que se describe su misión a los gentiles comienza la enumeración de su actividad apostólica por Jerusalén (Rom 16,19).

El contenido de su predicación es expuesto con gran sobriedad: que se convirtiesen a Dios, haciendo obras de verdadera penitencia. Lo sorprendente y escandaloso para los judíos era que aquel mensaje fuese dirigido también a ellos. Se pedía de ellos una total conversión a Dios. ¿No equivalía esto a negar que los judíos estuviesen en la recta relación con Dios, como ellos creían? Pero era todavía más grave que fuese ofrecida, también a los gentiles, la salud plena por la aceptación del nombre de Jesús. Este aspecto era sencillamente incompatible con la mentalidad judía. Más todavía. Del destino del mensaje a judíos y gentiles, y del contenido del mismo, se deducía que todos, por tanto también los judíos y gentiles, debían convertirse de las tinieblas a la luz, del poder de satanás a Dios. Y ello para poder participar en la herencia de los santos. Las afirmaciones implicadas en la predicación de Pablo eran demasiado ofensivas para los judíos. Ellos se consideraban ya en posesión de lo que Pablo les prometía y que debía ser logrado mediante la conversión. Nada tiene de particular que, en este pasaje, aparezcan estas razones como las determinantes de la persecución de Pablo.

La sinrazón judía puede ser comprendida fácilmente por todo aquél que esté familiarizado con la Escritura. Al fin y al cabo lo que Pablo predica es el cumplimiento de lo anunciado por Moisés y los profetas. Dicho con otras palabras: el cristianismo es el cumplimiento último de la religión judía y de sus esperanzas. Más aún, sin el cristianismo, el judaísmo se hallaría incompleto y simplemente abierto al futuro, sin respuesta alguna. La respuesta a sus interrogantes la da el cristianismo. La Escritura afirma que el Mesías tenía que padecer, resucitar como primicias y anunciar la luz al pueblo y a los gentiles. Esto era lo que Pablo predicaba. Su persecución, por esta causa, equivalía a negar las Escrituras y el plan de Dios.

A diferencia de Agripa, Festo no puede soportar el razonamiento de Pablo. Todo lo que ha afirmado el Apóstol sobre una visión del cielo, la conversión al Dios verdadero, las predicciones de la Escritura y, sobre todo, lo relativo a la resurrección, era sencillamente inadmisibles para el hombre cuyas creencias últimas estaban determinadas y medidas por su propia razón, en definitiva para un racionalista. Y atribuye todas las interpretaciones de Pablo a un desvarío calenturiento de una mente enajenada por el exceso de letras. Pablo se había “pasado”; una excesiva erudición le había trastornado.

Pablo en Malta

28,7-10.

Malta pertenecía a la provincia romana de Sicilia. El “principal” de la isla era el jefe de la administración de la provincia. Esto explica que reciba el título de “principal”. En nuestro texto nada se nos dice de las razones que pudo tener Publio para invitar a Pablo a pasar unos días en su finca. Una de estas razones podía verse en la historia que nos cuenta el libro de los Hechos inmediatamente antes: a Pablo le muerde una víbora y, en contra de lo que esperaban o temían los malteses, no le ocurrió nada. Ante este suceso sorprendente pudo llegar a oídos del “principal” de la isla, quién invitó a Pablo a su casa de campo, bien por la celebridad que había alcanzado el Apóstol bien pensando que podría curar a su padre, que estaba enfermo.

La presente historia pone de relieve uno de los objetivos que se hallan presentes a lo largo del libro de los Hechos y que, ya en otras ocasiones, hemos llamado el fin apologético. La hospitalidad generosa que Publio —oficial romano— dispensa a Pablo —prisionero cristiano— hablaría elocuentemente de la inocencia del cristianismo y del reconocimiento de la misma por parte del principal representante de Roma en Malta.

Para el autor del libro de los Hechos era también importante destacar que la actividad de Pablo estaba en la misma línea que la de Jesús. La narración de este milagro parece calcada en un relato casi idéntico del evangelio de Lucas (Lc 4,38-39). Allí Jesús había curado a la suegra de Pedro, que le había invitado a su casa. La enfermedad era la misma y las consecuencias idénticas: acuden los demás enfermos en busca de la curación y el taumaturgo es rodeado de honores.

Finalmente nuestra historia debía de ser una aclaración o argumento más de la veracidad de la afirmación que Lucas ha hecho más arriba: Dios obraba por manos de Pablo milagros extraordinarios (19,11). Estamos en la más pura línea evangélica: la predicación acompañada de milagros-signos. Salvando, desde luego, una aparente contradicción que no resulta difícil descubrir. El “apóstol” puede aparecer en estas narraciones como el triunfador —un tono triunfalista difícilmente puede descartarse del libro de los Hechos. El apóstol Pablo, por el contrario, inculca que es necesario gloriarse en la propia debilidad. ¿Cómo compaginar el triunfalismo con la debilidad? Por supuesto que, junto a la teología de la cruz —que destaca Pablo siempre en sus cartas—, existe una teología de la gloria —que pone de relieve el libro de los Hechos. Pero además, es necesario acentuar que el poder extraordinario del apóstol no le viene de sí mismo, le es regalado por Dios en orden a llevar a cabo su obra. Es pura ley evangélica.

De Malta a Roma

28,11-16.30-31.

En su viaje hacia Roma Pablo había pasado el invierno en Malta. Los viajes marítimos eran interrumpidos en el invierno durante tres meses. El tiempo de navegación comenzaba de nuevo en los meses de febrero-marzo. Por tanto, la llegada a Malta

debió tener lugar en noviembre. El viaje hacia Roma lo hace embarcándose en una nave alejandrina dedicada, como la mayor parte de los santuarios existentes en las ciudades portuarias del Mediterráneo, a los Dióscuros. Llevaba grabada la imagen de Cástor y Pólux, divinidades favoritas de los navegantes, que eran adoradas sobre todo en Egipto. Este último trayecto de su viaje no ofrecía dificultades, ya que Malta figuraba como estación obligada del viaje de Alejandría a Roma.

Las dos estaciones inmediatas, Siracusa y Regio, carecen de interés para el narrador, ya que Pablo no encontró allí cristianos ni tiene tiempo para desarrollar su actividad evangelizadora. La cosa cambia al llegar a Pozzuoli, cerca de Nápoles. En Pozzuoli (Puteoli) se encuentra con los primeros cristianos en suelo italiano. Puteoli era la estación terminal, el puerto más cercano a Roma —no mucho tiempo después sería Ostia—, donde terminaban su viaje las naves procedentes del sur y del oriente. Allí dejaban su carga y los viajeros. En Puteoli se encuentra Pablo en una comunidad cristiana. Accede a la invitación de quedarse unos días con ellos antes de encaminarse a Roma. Esta noticia habla de la libertad de acción concedida a Pablo por sus guardianes. Al mismo tiempo, Lucas adelanta la noticia de la llegada de Pablo a Roma. Suele hacer esto cuando se trata de cosas importantes: adelanta una noticia que después desarrolla cuando llega el momento oportuno.

El resto del camino, ya por tierra, desde Puteoli hasta Roma, se hacía normalmente en cinco días de camino por la vía Appia. Los cristianos salieron a su encuentro en el Foro Appio y Tres Tabernas. La descripción del libro de los Hechos tiene el aspecto de querer ofrecer la llegada de Pablo a Roma como una entrada triunfal. Su primer encuentro con los cristianos de Roma tiene una importancia extraordinaria. Así lo deja entrever la carta a los Romanos y se pone también de relieve en la presente narración del libro de los Hechos al mencionar la acción de gracias.

La presencia de Pablo en Roma es como el resumen de todo el libro de los Hechos: la misión de los gentiles —provocada por el rechazo de los judíos. El evangelio, en la persona de Pablo, ha recorrido un camino triunfal (a pesar de las cadenas de prisión)

desde Cesarea hasta Roma. Es el triunfo del hombre de Dios, que ni siquiera encadenado cesa en su actividad misionera. Más aún, sigue ocupando el centro del interés de la narración. Se cumple así la palabra del Resucitado: “seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra” (1,8). Pablo, incluso en la cárcel, tiene libertad suficiente para anunciar el evangelio. Signo evidente de la tolerancia e incluso benevolencia de las autoridades romanas frente al cristianismo.

El autor del libro de los Hechos ha dicho cuanto tenía que decir para lograr su finalidad. Aquí interrumpe bruscamente la narración, porque considera cumplida su misión. ¿Cuál fue el final después de los dos años de libertad vigilada? No lo sabemos con certeza. La máxima probabilidad se inclina a favor de la liberación de Pablo después de esta “primera” cautividad romana. Puesto en libertad, llevó a cabo su viaje proyectado a España y, después de otras actividades apostólicas (¿en Efeso y Creta?), sufrió una “segunda” cautividad romana al fin de la cual fue martirizado.

Pablo en Roma

28,16-20.30-31.

Nada más llegar a Roma, Pablo tiene ya su alojamiento al que convoca a los principales de entre los judíos. Se interesa mucho, naturalmente, por saber si, desde Jerusalén, les han llegado noticias sobre él (28,21). En caso afirmativo ya podemos imaginar que los informes serían malos y provocarían la oposición frente a Pablo y los cristianos.

En todo caso, resulta incomprensible la autoridad con que un prisionero, sospechoso por tanto, podía llamar a los principales de los judíos, para que éstos, convocados por él, acudiesen, sin más, casi como por obligación de súbditos frente a la autoridad, a su presencia.

En presencia de dichos judíos Pablo informa de su proceso. El lector del libro puede entender perfectamente lo que dice el Apóstol (teniendo en cuenta lo leído anteriormente); para un oyente de Pablo (que no supiese lo anterior) su discurso resultaría ininteligible.

La única acusación digna de ser mencionada en esta ocasión es la de haber conspirado contra el pueblo y las costumbres patrias. Pablo dice que esto es sencillamente falso. No obstante, ha tenido que apelar a Roma, porque, cuando las autoridades romanas querían ponerlo en libertad, encontraron la oposición de los judíos.

Aquí se describe una imagen del proceso, que es la que quiere Lucas que quede grabada en la mente de los lectores. Pablo insiste en que su proceso se halla provocado únicamente *por mantenerse fiel a la esperanza de Israel*. La exposición debe llevar a la conclusión siguiente: la culpa no es de nadie (no va a acusar ahora a los judíos en su misma cara), pero su vida corre peligro.

La respuesta de los judíos resulta también incomprensible. Es perfectamente admisible que los judíos de Jerusalén no hubiesen podido enviar noticias a los judíos de Roma sobre Pablo. En todo caso, las noticias no hubiesen llegado antes que el prisionero. Pero es muy poco verosímil que los judíos de Roma no hubiesen oído hablar de Pablo. La noticia que nos da Lucas en 21,21 (enseñanza de Pablo en contra de lo mandado por Moisés) debió haber llegado a Roma, como había llegado a Jerusalén. El problema que planteaba la predicación de Pablo era bien conocido en Roma. ¿Cómo puede admitirse que los judíos de Roma desconociesen “el caso” Pablo? Mucho más extraño todavía es que los judíos de Roma no hayan oído más que rumores acerca del cristianismo. Pensemos que hacia el año 40 el mensaje cristiano había llegado ya a Roma y que inmediatamente se provocó el choque inevitable con el judaísmo.

El día convenido Pablo expone el mensaje cristiano ante ellos. Unos se dejaron convencer; entre los demás surge el desacuerdo y la discusión, con lo que termina la escena. A Lucas sólo le queda afirmar que este “endurecimiento” había sido anunciado

ya de antemano por el profeta (Is 6,9-10). Y se expresa la consecuencia: *la salud es anunciada a los gentiles, que escucharán.*

¿Por qué ha presentado el autor de los Hechos de este modo la actividad evangelizadora de Pablo en Roma? Lucas quiere ofrecernos en Roma la culminación de la misión de Pablo (también la culminación de la resistencia judía). Pero como ahora *el Apóstol no es libre para ir a los judíos, hace que los judíos vayan a él.* Entonces aprovecha su presencia para exponer lo más significativo de su proceso. Esto sólo puede considerarse como verosímil si los judíos de Roma no han recibido de sus correccionarios de Jerusalén informes sobre Pablo ni han oído hablar del cristianismo.

¿Por qué, en todo este asunto, la comunidad cristiana de Roma se halla ausente? Por un lado no podía ignorarse su existencia. Por otro, no podía mencionarse expresamente, ya que entonces caería por su base la presunta ignorancia judía sobre la existencia del cristianismo. Lucas, como buen artista, resuelve el problema haciendo que el encuentro de Pablo con la comunidad cristiana tenga lugar antes, fuera de la ciudad, cuando el Apóstol llega a Roma (v. 15).

La presencia de Pablo en Roma es como el resumen de todo el libro de los Hechos: la misión a los gentiles, provocada por la repulsa de los judíos, el evangelio, en la persona del Apóstol, ha recorrido un camino triunfal (a pesar de las cadenas de prisión) desde Cesarea a Roma. Es el triunfo del hombre de Dios (ni siquiera encadenado cesa en su actividad misionera; más aún, sigue ocupando el centro de interés de toda la narración); se cumple la palabra del Resucitado: "seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra" (1,8). Pablo, incluso en la cárcel, tiene libertad suficiente para anunciar el evangelio: signo evidente de la tolerancia e incluso benevolencia de las autoridades romanas frente al cristianismo.

El autor de los Hechos ha dicho cuanto creía necesario para la finalidad que se había propuesto. Aquí interrumpe bruscamente su narración, porque considera cumplida su misión. ¿Cuál fue el final después de los dos años de libertad vigilada? La máxima probabilidad se inclina a favor de la libertad de

Pablo después de esta "primera" cautividad romana. Puesto en libertad, pudo realizar su proyectado viaje a España y, después de otras actividades apostólicas (¿Efeso y Creta?), sufrió una "segunda" cautividad romana al fin de la cual fue martirizado.

CORPUS PAULINUM

Las primeras alusiones explícitas a una colección de cartas escritas por Pablo figuran en otras colecciones del mismo género. La "Epístola Segunda" de Pedro (3,15 s.) hace alusión a "todas" las cartas de Pablo, incluyendo quizá las "Pastorales", Ignacio de Antioquía dice a los efesios que Pablo habla de ellos en todas sus cartas. Policarpo de Esmirna, que coleccionó las cartas de Ignacio, menciona las de Pablo. Más tarde, Clemente de Roma conoce ciertamente la "Primera a los Corintios", así como probablemente otras cartas.

El orden en el que las cartas figuran en la mayoría de los manuscritos no es cronológico: de las más largas a las más cortas, comenzando por las dirigidas a comunidades y terminando por las dirigidas a particulares.

Un orden diferente figura en Marción (alrededor del año 140), que dispone las cartas así: Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos, 1 y 2 Tesalonicenses, Colosenses, Filemón, Filipenses y Laodicenses (= Efesios). Este orden no es ya cronológico y parece apoyarse principalmente en la importancia de las cartas a los ojos de Marción.

La única forma de reconstituir el orden cronológico de las cartas es ponerlas en relación con los acontecimientos relatados en los Hechos. A partir de aquí, las primeras son 1 y 2 Tesalonicenses, escritas desde Corinto entre los años 52 y 53. Son probablemente los textos cristianos más antiguos. Ambas figuran

en la colección de cartas paulinas realizada por Marción. Es verdad que no quedan atestiguadas por los escritos de los Padres Apostólicos ni por los de los primeros Apologetas, pero esto puede explicarse por el hecho de que estos autores no se interesaban por las materias abordadas en estas cartas. Ireneo cita pasajes de cada una de ellas, como si se tratara de un único documento (Adv. Haer. IV,27,4), pero otras veces parece darles el tratamiento de dos textos distintos (III,7,2; cf. también el Canon de Muratori). Ningún autor antiguo parece haber duda de su canonicidad ni de su autenticidad.

Algunos exegetas han pretendido que 2 Tesalonicenses no era de Pablo, sobre todo a causa de la cronología detallada de los acontecimientos escatológicos, que está ausente de sus otras cartas, y también porque es difícil imaginar por qué Pablo habría enviado a la misma comunidad dos cartas con el mismo contenido prácticamente. En cuanto a la situación en que se encontraba la comunidad, era aproximadamente la misma en los dos casos. Pero estas dificultades no son insuperables. La tarea de un análisis histórico objetivo no es demostrar por qué un documento no debe considerarse como auténtico, sino más bien aceptarlo tal como es e intentar explicar la situación que ha constituido su contexto.

Partiendo de aquí, podemos concebir varias posibilidades. Una de ellas es que 2 Tesalonicenses hubiera sido escrita antes que 1 Tesalonicenses. Otra posibilidad, sugerida por E. Schweizer, es que 2 Tesalonicenses no haya sido dirigida a los tesalonicenses.

Policarpo, que escribía a los filipenses al principio del siglo II, hace alusión a las cartas (¡en plural!) que Pablo habría dirigido a estos últimos (Fil III,2). Ahora bien, en esta ocasión parece citar algunas palabras sacadas de 2 Tes 1,4 (id, XI,3).

En todo caso, el estilo de estas cartas es característico del conjunto de las cartas paulinas: se cultiva el paralelismo, a veces con quiasmo, y se usa abundantemente la antítesis (18 veces en estas dos pequeñas cartas). Además, hay juego de palabras, preferencia por las frases largas y a estas últimas se las liga por participios o preposiciones.

En todo caso, sabemos que en la redacción de estas cartas, a pesar de la fuerte impronta paulina, pudo haber la intrusión de manos ajenas, ya que los emisores son, además de Pablo, Silvano y Timoteo.

Cronológicamente siguen las dos Cartas a los Corintios. La primera está mejor atestiguada que la segunda, sin duda porque es la más concreta de las dos. Clemente de Roma hace alusión a ella y la utiliza; igualmente ciertas alusiones, en la Epístola de Ignacio, prueban que este autor la conocía.

En todo caso, no se planteó ninguna duda sobre ninguna de las dos: ambas figuran en la colección de Marción; a ambas se alude en los escritos de Teófilo de Antioquia, mientras que Ireneo las cita a las dos igualmente. El Canon de Muratori, que es de la misma época, habla claramente de dos cartas.

Ambas cartas fueron enviadas desde Efeso, y parece que constituyen la segunda y la cuarta de una serie de cuatro, que Pablo envió a la comunidad de Corinto. A través de la lectura de ambas cartas parece que las cosas se desarrollaron así:

Año 55 al final: Pablo escribe una carta, hoy perdida (1 Cor 5,9) y anterior unos meses a la que hoy llamamos "Primera a los Corintios". Recibe malas noticias y envía allá a Timoteo (1 Cor 1,11;4,17;16,10).

Año 56: poco antes de Pentecostés empieza a escribir la segunda carta, que es nuestra 1 Corintios. Durante la redacción viene una comisión de Corinto, que no trae buenas noticias (16,15-17) y quizá una carta de los corintios pidiendo normas concretas sobre diversos asuntos.

Año 56 —verano-otoño—: vuelve Timoteo desalentado, trayendo malas noticias del resultado de la 1 Corintios. Pablo se traslada a Corinto en una visita relámpago (2 Cor 12,14;13,1-2), hecha en tristeza (2,1) y vuelve a Efeso.

Año 56 final: Pablo retarda por misericordia su vuelta a Corinto para castigar a los culpables (2 Cor 1,15). Les escribe una carta severísima, escrita "con muchas lágrimas" (2 Cor 2,4;7,8), no conservada, tercera en orden cronológico.

Año 56 mayo: el suceso de los plateros obliga a Pablo a aban-

donar Efeso; en Tróade no encuentra a Tito, al que se le une en Macedonia y recibe bastante buenas noticias (2 Cor 7,5-7).

Año 57 otoño: desde Macedonia escribe la que hoy llamamos "Segunda a los Corintios", cuarta realmente en orden cronológico.

Por tanto, las dos "Cartas a los Corintios" corresponden realmente a la segunda y a la cuarta de las que de hecho dirigió Pablo a aquella comunidad.

En la correspondencia con Corinto vemos con qué frecuencia Pablo hace alusión a la comunidad cristiana de Filipos, con la que mantiene relaciones muy estrechas y de la que recibe múltiples ayudas, incluso económicas, para el mejor desenvolvimiento de su función apostólica.

En el "Corpus" paulino hay una carta dirigida a los de Filipos, que hasta el siglo XIX fue unánimemente considerada como escrita alrededor del año 61, mientras Pablo esperaba en Roma —en una especie de libertad vigilada— la conclusión de su proceso ante el tribunal imperial. De esa misma fecha serían otras tres cartas: a los de Colosas, a los de Efeso, a Filemón. Por eso, este lote de cartas ha sido siempre llamado "de la cautividad".

Sin embargo, numerosos autores modernos opinan que la Carta a los Filipenses fue escrita desde Efeso, por los años 56-57, quizá entre 1 Corintios y 2 Corintios. Efectivamente, el tono de la carta se aviene mejor con un contexto cronológico y geográfico que la conecten con aquellos años fecundos de su permanencia trienal en Efeso.

Cronológicamente parece que le sigue la Carta a los Gálatas. Pablo acaba de salir de Efeso y se instala en Filipos entre los años 56 y 58 aproximadamente. Allí recibe noticias alarmantes de las iglesias fundadas por él en la Galacia propiamente dicha —la Galacia del Norte—: los gálatas están en trance de "pasar a otro evangelio" (1,6); sus nuevos maestros "están deformando el Evangelio de Cristo" (1,7).

Al principio del siglo II, Ignacio de Antioquia conoce y utiliza esta carta. Figura en la colección de Marción, y los Padres de fines del siglo II la citan. Jamás se ha puesto serio argumento a su autenticidad o canonicidad. Aún más, muchos teólogos de la

época —el mismo Marción— estimaban que constituía, juntamente con Romanos, la clave de todo el pensamiento paulino.

Ahora bien, a este respecto hay que advertir que Gálatas está desprovista de todo carácter "representativo": por ejemplo, la palabra "fe" se encuentra proporcionalmente mucho menos citada en Gálatas que en ambas cartas a los Corintios.

Después de tres meses de estancia en Corinto en el invierno del 57-58, Pablo intenta embarcarse con dirección a Siria, para desde allí subir a Jerusalén a llevar la colecta de las comunidades de Acaya y Macedonia. Pero enterado de que los "judíos" estaban al acecho de su embarque con intenciones malignas, decidió cambiar la ruta, volviéndose a Macedonia, donde pasó las fiestas de Pascua. En este caso habría que poner, según la mayor probabilidad, la redacción de la Carta a los Romanos en Corinto o en Filipos.

El contenido de esta carta es muy importante. Fue dirigida a una comunidad que Pablo no había visitado jamás, aunque conocía a algunos de sus miembros (16,3-15). Los objetivos más evidentes de esta misiva son: 1) dar un resumen del Evangelio predicado por Pablo (1,15-17), sobre todo en lo que concernía a las relaciones entre judeocristianos y paganocristianos; 2) obtener ayuda de la comunidad romana para financiar un viaje misionero a España (15,24.28 s.). De estos dos objetivos el primero era el más importante.

Pablo desea vivamente exponer el punto de vista al que ha llegado a consecuencia de sus conflictos con adversarios corintios y gálatas. Y precisamente por esta razón ciertas materias, que no habían sido abordadas plenamente en las cartas anteriores, son desarrolladas más cuidadosamente en Romanos. Es cierto que, según su costumbre, Pablo vuelve a utilizar aquí pericopas ya utilizadas previamente. Por ejemplo, el estudio sobre la justa ira de Dios, en Rom 1,18-11,24, desarrolla una alusión hecha en 1 Tes 1,9 s.; la pericopa sobre Abraham en Rom 4 es una versión más elaborada de Gál 3,6-16; finalmente, la declaración sobre la vida de la Iglesia, en Rom 12,3-21, resume varios pasajes de 1 Cor (6,1-11;12,4-13,13).

Del 61 al 63 Pablo sufre en la propia Roma una situación de

arresto domiciliario o "custodia militaris", que le permite el despliegue de una actividad directa. De esa época parece que son las tres cartas: a los Colosenses, a los Efesios y a Filemón.

La Carta a los Colosenses dejó huellas muy palpables en la producción de Justino mártir y fue incluida ciertamente en la colección de Marción.

A partir de entonces fue aceptada sin ninguna discusión. Modernamente algunos han dudado de su autenticidad, sobre todo a causa de su cristología "audaz" y de su eclesiología. Sin embargo, es posible explicar las divergencias con otras cartas paulinas, tanto por los problemas específicos de la comunidad de Colosas, como quizá por una cierta evolución del pensamiento de Pablo. Es verdad que el estilo no es cortante como en el resto de la producción paulina, pero las ideas y el vocabulario están fácilmente conectados con ellas. Se trata fundamentalmente de una cristología nueva para contrarrestar ciertas perspectivas gnósticas que hacían de Cristo una figura importante, sí, pero secundaria en el propio plan de salvación proyectado por Dios.

Mayor dificultad estilística presenta la Carta a los Efesios. Parece una continuación de Colosenses, extendiendo el pensamiento de Cristo a la Iglesia. Es el primer intento de una eclesiología estructural, según la cual la "Iglesia" es fundamentalmente un proyecto divino que envuelve y arroja la historia de las comunidades cristianas, pero que de alguna manera las trasciende.

En todo caso, la autenticidad y canonicidad de estas dos cartas sigue la misma ruta histórica que las anteriores. Sin embargo, creemos que la diferencia de estilo se debe a dos causas simultáneas y convergentes: la mayor reflexión del apóstol en sus largas vigiliantas de la "custodia militaris" y la innegable ayuda que para su redacción le prestó algún colaborador que estaba a su lado. Efectivamente, el pensamiento es profundamente paulino, aunque el vocabulario y la redacción suponen una cierta novedad con respecto al resto de todo el corpus.

La Carta a Filemón es el libro más corto del NT: es una carta de recomendación que el prisionero Pablo envía al colosense

Filemón para que readmita a su servicio al esclavo Onésimo, que se había fugado de la casa.

En el siglo XVII se dio el título de "pastorales" a las cartas dirigidas a Timoteo y a Tito, porque tratan principalmente sobre los deberes de los ministros del culto. Las Pastorales fueron consideradas como de Pablo a partir de la segunda mitad del siglo II, ya que fueron utilizadas como tales por Teófilo de Antioquia e Ireneo de León y figuran en el Canon de Muratori. Anteriormente estuvieron sometidas a crítica.

En ellas hay referencia a una Iglesia más organizada, y están escritas en un estilo que en gran parte concuerda con el de Pablo. Sin embargo, en ellas se reconocen fácilmente las grandes líneas de teología paulina, o sea: la salvación debida a Dios y no al puro esfuerzo humano, la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo, la "parusía". Se encuentran también numerosos particulares sobre temas muy paulinos, sobre todo por lo que se refiere a la persona y a la obra de Pablo. Por otra parte, se nota un clima más maduro en la descripción del ambiente eclesial: el cristianismo está instalado en el seno del tiempo presente y tiene que preocuparse por su organización interna, con vistas a una fermentación de la sociedad humana. Los herejes, contra los que se habla, no son unos contradictores determinados, sino una especie de gnósticos judaizantes, que echan cuenta de "mitos" y "genealogías" (Tit 1,14; 1 Tim 1,4) y que practican un dualismo moral: abstinencias, desprecio del matrimonio (1 Tim 4,3).

Como hipótesis podemos lanzar la idea de que ambos discípulos de Pablo comentaran constantemente en sus homilias el legado del antiguo maestro, aportando incluso algunos textos poseídos por ellos o, al menos, refiriendo sus consejos. Estas "homilias" habrían podido ser recogidas por la segunda o tercera generación cristiana, publicándolas como lo que realmente eran: el legado del mensaje paulino transmitido por sus dos más íntimos discípulos.

Finalmente en el "corpus" paulino se inserta una llamada "Carta a los Hebreos", cuya paternidad paulina no es ya reclamada por ningún serio investigador. Es muy probable que el

autor estuviera en prisión y que Timoteo fuera su "hermano" (13,19,23), pero esto no nos obliga a reconocer a Pablo en esta descripción. La manera como esta carta fue utilizada en la anti-güedad, primero en Roma, en la "Primera de Clemente", y después en Alejandría, hace creer que fue enviada a Roma desde otra parte, probablemente desde Alejandría. El próximo parentesco que existe entre el pensamiento de nuestro autor y el de Filón sugiere la misma conclusión. Sería, ciertamente, aventurado afirmar que la carta se debe a Apolo, "originario de Alejandría", que era "elocuente" y "versado en las Escrituras" (He 18,24); pero otra solución semejante es posible y probable.

La fecha parece no sobrepasar el año 70, ya que hace alusión al culto del templo de Jerusalén como a un fenómeno presente (9,6-10,25;10,1 etc.) y no se refiere para nada a la destrucción del templo, cosa que estaría en relación directa con las ideas que desarrolla.

El mensaje de Hebreos es éste en resumen: el nuevo pueblo de Dios está en peregrinación hacia una nueva tierra prometida, pero sus metas no son ya terrestres; este pueblo no se dirige hacia una ciudad humana, con un templo hecho por manos de hombre y con sacrificios, sino hacia una morada celestial donde Jesús ha entrado ya después de haberse ofrecido a sí mismo en sacrificio de una vez para siempre.

Los destinatarios son llamados "hebreos": quizá se trate de un valor simbólico, ya que ello coincidiría exactamente con el mensaje del autor. En efecto, en Gén 14,13;1 Sam 13,7, la traducción griega de los LXX traduce "hebreos" por "errantes". Filón explica este nombre de la misma manera. Así, pues, nuestra carta se dirigiria al "pueblo errante de Dios", a los que, como su autor, no tienen aquí ciudad permanente, pero que van a la búsqueda de una que tiene que venir (13,14). Esta explicación es válida tanto si el mismo autor ha sido el que le ha puesto el título, como si lo hubiera hecho un lector bien penetrado del mensaje contenido en la carta.

CARTA A LOS ROMANOS

El origen de la comunidad cristiana de Roma es aún muy oscuro. No podríamos asegurar que hubiera sido fundada por Pedro, aunque esto no excluye, ni con mucho, el que Pedro hubiera venido a Roma. Tampoco debe su existencia a Pablo, como se desprende de Rom 15,28 y de las precauciones cuasi diplomáticas que adoptaba para dirigirse a ella (Rom 1,5-6).

Sin embargo, es muy normal que en la capital del Imperio se hubiera formado una comunidad de creyentes en Cristo, ya que allí aflúan millares de provincianos de todos los ángulos del Imperio.

En cuanto a la composición de los cristianos de Roma, las opiniones están muy divididas. Hay quienes admiten una mayoría de judíos; otros optan por una mayoría paganocristiana. No obstante, parece cierto que la comunidad romana tenía sus fuerzas equilibradas entre ambos extremos, sobre todo si se considera que los judíos romanos tenían una amplitud y apertura como correspondía al cosmopolitismo de la capital del Imperio. La estancia de Pedro en Roma ha sido sólidamente probada, pero no es necesario admitir que estuviera en Roma por el año 58, y quizá antes de esa fecha nunca habría estado allí.

Las circunstancias de la expedición de la carta se desprenden claramente de sus propias expresiones. Pablo piensa pronto ir a España pasando por Roma (15,28 s.; 1,9-15), pero antes quiere ir a Jerusalén a llevar el fruto de la colecta hecha en Macedonia

y en Acaya (15,25-27). Habiendo ya anunciado el Evangelio desde Jerusalén hasta Iliria (15,29), considera terminada su tarea en el Oriente (15,23). Por eso apunta a Occidente: los hermanos de Roma le ayudarán para ir a predicar a España (15,24).

No es probable que Pablo acudiera a los cristianos de Roma meramente porque Roma era un paso obligado para trasladarse a España. En el pensamiento misionero y organizador de Pablo bullían otros proyectos con respecto al futuro inmediato de aquella iglesia que iba ensanchando sus límites de una manera sorprendente. Hasta entonces Jerusalén era la iglesia-madre, el centro de operaciones hacia un área geográfica que muy bien pudiera considerarse como una gran provincia. Pero España estaba muy lejos de Jerusalén, "en el extremo de Occidente". ¿No estaría en peligro la misma doctrina de la unidad de la Iglesia, si no se establecía otro centro de operaciones de mayor amplitud y de mayor eficacia en estrechar los lazos de las comunidades de la periferia con un centro común?

Antes de presentarse en Roma para poner en práctica sus designios, Pablo se cree en el deber de informar a la comunidad cristiana de la capital sobre sus proyectos, aprovechando esta ocasión para redactar la carta magna que ha de regir esta nueva proyección del Evangelio hacia la periferia.

En este momento, a Pablo se le presenta la Iglesia en toda su imponente magnitud y universalidad. Los gentiles han ido entrando en la Iglesia con una fluencia tal, que en aquella coyuntura se podía decir que el elemento judío constituía una minoría en franca decadencia y próxima a su extinción.

La Iglesia se hacía completamente pagana. Esta circunstancia exigía una nueva ordenación eficaz, que aprovechara el momento oportuno; y esto mismo hacía más urgente la intervención de Pablo, encargado oficialmente de las comunidades de origen pagano.

Nacía el nuevo pueblo de Dios, que, aunque había brotado en el tronco secular del olivo judío, se había convertido en un lozano y frondoso acebuche gracias a la vieja savia de la promesa de Abraham (9-11). Por eso, aunque esta Carta es la única en que

no aparece la palabra "Iglesia" (a no ser en el cap. 16 de una manera episódica), está toda ella imperada por la obsesión del problema eclesial: o sea, cómo han de ser los rasgos del nuevo pueblo de Dios, de la nueva Iglesia, que desde Roma avanza por todo el mundo para realizar los designios de salvación universal.

La Carta a los Romanos fue escrita entre los años comprendidos desde fines del 54 a la primavera del 59. Unos asignan para su redacción la pascua del 56, desde Tróade o quizá desde Filipos. Otros retrasan la fecha, hasta llegar incluso al invierno del 58-59. Igualmente, otros, en vez de Macedonia, designan Acaya como lugar de la expedición.

La importancia histórica de la Carta a los Romanos es paralela al largo y doloroso proceso de desarraigo que debió sufrir el propio Pablo. Para un judío ortodoxo, para un rabino educado en la mejor escuela de Jerusalén, los privilegios del pueblo judío y la centralidad de la Ciudad Santa constituían una posesión ideológica inalienable. En este duro combate, la Carta a los Romanos supone la ruptura definitiva, el escándalo mayúsculo para el ala conservadora de los que aún siguen anhelando un imposible maridaje entre el templo jerosolimitano y las sencillas asambleas eucarísticas. Jerusalén dejará de ser el centro. Se convertirá sólo en un recuerdo nostálgico y en un rincón merma-do del nuevo pueblo de Dios.

Así, pues, la Carta a los Romanos es la Carta constitucional del nuevo pueblo de Dios, de la Iglesia verdaderamente ecuménica. Y con ello se nos da la razón profunda de por qué Pedro se dirigió a la capital para poner allí su centro de operaciones. No fue Pedro el que hizo de Roma el centro de difusión evangélica, sino la misma coyuntura histórica de la capital del Imperio la que aconsejó a los cristianos aquel útil cambio de tercio.

Algún día quizá la diferente organización de la comunidad mundial exigirá un cambio de centro de operaciones, ¿por qué, pues, occidentalizar o romanizar a una Iglesia que nace destinada a una tarea universal?

La fe es un impulso liberador

1,1-7.

Pablo se presenta en la comunidad cristiana de Roma con aquel “temor y temblor” con que también lo había hecho en la comunidad de Corinto (1 Cor 2,3). En primer lugar, es “siervo de Jesucristo”: la insistencia paulina, compartida igualmente por el segundo evangelio, sobre la unicidad del señorío de Cristo se aplica muy especialmente al ámbito interno de la Iglesia: aquí todos son “siervos de Jesucristo”; los responsables o dirigentes de las comunidades no deberán nunca cometer el atrevimiento sacrílego de presentarse como “sustitutos” o “sucedáneos” de Jesús, que, por cierto, sigue presente en la Iglesia a partir de su resurrección.

Para Pablo ha sido “agregado a los apóstoles, seleccionado para el Evangelio de Dios”: su llamada a la corresponsabilidad viene siempre de arriba; no es jamás una competencia o rivalidad con el propio Jesús. Efectivamente, “Jesús, según la carne, nació de la estirpe de David, y, según el Espíritu, recibió los poderes de Dios a partir de la resurrección de entre los muertos.”

La antítesis “carne-espíritu” no se refiere, como en la antropología griega, a dos partes del hombre —“cuerpo” y “alma”—, sino a dos situaciones de todo el hombre: “carne” es la existencia frustrada por un desemboque fatal en la muerte, y “espíritu” es la existencia humana rehabilitada —o en vías de rehabilitación— de la muerte. Cristo adoptó la situación-carne, para desembocar, por su resurrección, en la situación-espíritu. A partir de la resurrección no fue constituido “hijo de Dios” simplemente —ya que lo fue desde la eternidad—, sino “hijo de Dios en poder”, o sea vencedor efectivo de la muerte en el mismo seno de la existencia humana frustrada.

Pablo, en virtud de su tarea apostólica, participa de estos “poderes del Resucitado” y por eso ofrece la fe a los gentiles. Y es que la fe es una postura que arrastra a todo el hombre a “someterse” a Dios como salvador de su indigencia. La fe es un impulso totalmente liberador y autoliberador.

La ortopraxis, esencial infraestructura de la ortodoxia

1,16-25.

Pablo afirma que de parte de Dios no hay discriminación, ya que El se descubre a todo hombre y a todos los hombres. Esto quiere decir que los “ámbitos cerrados de revelación divina” (judaísmo y cristianismo) no pueden pretender el monopolio de la presencia de Dios, presencia que desborda cualquier institucionalismo eclesial.

Por eso, Pablo “no se echa atrás en la tarea de proclamar el Evangelio”. El verbo griego “aisjynomai” traduce en la versión griega de los LXX el hebreo “bos”, con un frecuentísimo significado de “verse defraudado, reducido a la impotencia”. En los clásicos —Esquilo, Platón— también significa “tener miedo”, “sentirse incapaz”. En Heb 11,16 y 2 Tim 1,12 significa igualmente sensación de impotencia. La justificación de este significado se encuentra principalmente en el contraste de la frase siguiente: “ya que se trata de una fuerza”. El neologismo “sentirse acomplejado” expresa gráficamente esta situación psicológica.

Pablo sigue adelante, porque no se trata de un razonamiento suyo, sino de la “fuerza de Dios”. Efectivamente, en el Evangelio “se manifiesta plenamente el juicio favorable a Dios, que partió de la fe para desembocar en la fe, según está escrito: “El justo a partir de la fe vivirá”. La palabra “dikaiosýne” no corresponde exactamente a “justicia” en el sentido moderno: en el AT la “justicia” de Yahveh consiste precisamente en aportar la “salvación” a un pueblo (Is 42,21; 46,13; Sal 36,7.11; 40,11; 71,2.15; 103,4; 98,2; Miq 7,9).

Igualmente en los himnos de Qumrán (IV,33) y en la Regla de la Comunidad (X,33;X,15-17;Doc.Dam 20,20). Se trata, pues, de un “juicio favorable” de Dios, pronunciado sobre la existencia humana, que de otra manera desembocaría a la larga en un fracaso total.

La frase “ek pisteos eis pistin” ha sido entendida de múltiples formas: de la fe del predicador a la fe del oyente; en continuo

avance; de la fe antigua a la fe nueva; totalmente apoyado en la fe.

Sin embargo, parece que Pablo intenta subrayar un proceso de ascensión: desde la fe incipiente y oscura del hombre que se encuentra con Dios a través de “la contemplación reflexiva de sus obras” (Rom 1,20) hasta la fe iluminada y plena del que recibe el mensaje de la resurrección de Cristo. Según esto, para Pablo la actitud religiosa del hombre que está fuera del ámbito del judeocristianismo es ya una actitud de *fe*. Con esto queda descartado, en punto de partida, todo tipo de racionalismo teológico. Efectivamente, “creer” es como un “apoyarse en Dios”. Como se verá inmediatamente, Pablo define las relaciones del hombre, que en nuestra teología hemos llamado “natural”, en términos de encuentro, de interpelación por parte de Dios, que le ofrece la salvación que él sólo no podría lograr.

Así se explica que a continuación Pablo inculpe a los “teólogos” paganos de su desemboque en la idolatría. En primer lugar, Dios no ha hecho ninguna discriminación, “pues lo que se puede conocer de Dios está manifestado entre ellos”, no porque se trate del fruto ineluctable de un raciocinio casi matemático, sino simplemente “porque Dios se lo ha manifestado”. Pablo utiliza una doble terminología coherente: “manifestación” (“fanerosis”) y “revelación” (“apokálypsis”). La primera es una especie de primer grado, pero en todo caso es Dios quien tiene la iniciativa; y para ello le ha bastado interpelar a los hombres en el vasto recinto de la creación: “desde la creación del mundo, lo que El tiene de invisible, o sea su fuerza eterna y su señorío divino, puede ser contemplado, reflexionando sobre sus obras”. La “teología” de ese “hombre natural” no puede reducirse al puro raciocinio científico, ya que se trata de una iniciativa de Dios que “se manifiesta”; pero tampoco es una imposición obligada, puesto que el hombre tiene que responder a la interpelación divina mediante la reflexión.

Si los teólogos paganos desembocaron en la idolatría fue “porque retenían a la verdad en la cárcel de su inmoralidad”. Pablo siempre será partidario de una ortopraxis como inevitable estructura de una verdadera ortodoxia.

El Evangelio: admite el pluralismo

2,1-11.

Pablo sigue dirigiéndose al “hombre natural”. El no intenta un falso ecumenismo diplomático o una “*captatio benevolentiae*”, que en definitiva supone la validez de una apologética impositiva. Por el contrario, el pagano que está enfrente de él ha podido ser y ha sido de hecho un hombre interpelado por Dios. Pablo conoce la realidad de la buena teología pagana, pero les echa en cara a los teólogos su inconsecuencia: los teólogos ciertamente condenaban esa serie de aberraciones morales, pero no por eso daban testimonio con su conducta pura.

De todo esto se deduce que para Pablo existe la posibilidad de “salvación” fuera del ámbito estricto de la Iglesia. De otra manera no se entenderían estos serios reproches dirigidos a los teólogos paganos. En efecto, “Dios retribuirá a cada uno según sus obras: vida eterna a los que, con su perseverancia en el bien obrar, buscan gloria, honra e incorrupción; ira e indignación a los que, arrancando de una postura rebelde, resisten a la verdad y capitulan ante la inmoralidad”.

Con esto se pone fuera de juego ese tipo de pastoral que intenta hacer tabla rasa del grado de religiosidad de la persona o del mundo, al que se intenta ofrecer el mensaje evangélico. Antes que los predicadores llegaran allá, ya Dios los había interpelado; y lo primero que tiene que hacer el evangelizador es reconocer este hecho e impulsar al posible evangelizando a reconsiderar su propia postura y a adquirir la coherencia de su “fe” con su conducta.

Ahora bien, si la evangelización se presenta como un punto de partida del encuentro de Dios con el hombre, se corre el grave riesgo de identificar el mensaje evangélico con la cultura e incluso con el tipo de religiosidad de los evangelizadores.

Aunque parezca paradójico, puede haber un cierto pluralismo religioso dentro de la misma y estricta aceptación del Evangelio.

Cristo desborda todo monopolio institucional

3,21-30a (3,21-25.28/3,22-26).

Una vez que Pablo ha descrito la situación religiosa del mundo pagano, admitiendo su validez fundamental y señalando a los culpables de su degradación, se vuelve al mundo religioso judío, haciendo un profundo análisis de la degradación de la sociedad religiosa hebrea.

Pablo describe una sociedad poseedora de una auténtica tradición religiosa, pero que ha convertido la religión en una pura forma sociológica de convivencia. Los rasgos psicológicos de esta sociedad hipócrita son descritos con finura: La teología ha quedado encerrada en un precioso relicario, al que se le ofrece el puro humo del incienso fácil. La pertenencia a esta religión se desarrolla en un plano burocrático-nacional. La circunstancia quedaba reducida a una agregación al pueblo glorioso de la Ley.

Pablo no quiere decir, ni mucho menos, que toda la sociedad israelita había caído en este estado; él intenta, como en el caso de los paganos, describir la degradación religiosa en cada uno de estos mundos. En Israel, la brecha por donde lo trascendente tiende a ser inmanentizado no es precisamente la “gnosis” que se reconoce intacta y se confiesa oralmente íntegra, sino la lamentable esquizofrenia que desembarga hipócritamente la gnosis de la praxis.

Aun cuando Pablo se dirige también a judíos y paganos que no han aceptado el cristianismo, tiene muy presentes a las dos fracciones de las comunidades cristianas primitivas: judeocristianos y paganocristianos. Dirigiéndose a los primeros hace una comparación atrevida: Jesús vendría a ser como la “kappórez” del AT, que era el arca santa considerada como el trono de Dios. La palabra “kappórez” se deriva de “kipper” (purificar). La purificación se realizaba con la sangre, aún caliente, de un animal recientemente inmolado; la sangre, considerada como vehículo de la vida, era símbolo de la misma vida (Lev 17,11-14; Gén 9,4; Deut 12,23). En Heb 9,11-29 se vuelve sobre esta misma comparación, subrayando que la sangre de Cristo es definiti-

va, porque pertenece a un cuerpo resucitado; es sangre portadora de vida, sin necesidad de ser sustituida por otro viviente inmolado. Es lo que Pablo subraya aquí precisamente: Cristo ha sido *expuesto* como “kappórez” definitiva: en él se muestra Dios “reconciliando consigo al mundo” (2 Cor 5,19).

Por consiguiente, a partir de la resurrección de Cristo se ha acabado la “autosuficiencia”, o sea el orgullo, en virtud del cual el hombre espera conseguir su plenitud humana con sus propios recursos sin aceptar la oferta de salvación hecha por Dios a base del acontecimiento salvífico de Cristo. Es el triunfo de la postura de la fe frente a la postura de las obras. No se trata de “obras” en el puro sentido moral, si no del intento humano de cerrarse sobre sí mismo creyendo que su realización es puramente immanente. Y aquí no hay distinción entre judíos y paganos: el acontecimiento resurreccional de Cristo desborda los límites de todo institucionalismo, incluso religioso. Cristo es una “oferta” (una “kappórez”) absolutamente universal.

La “encarnación” de Cristo no fue un puro gesto romántico

4,1-8/4,13.16-18 y 4,18-25 (4,13.16-18.22/4,20-25).

Al final del capítulo 3 Pablo saca la consecuencia de su estudio análisis de dos mundos religiosos: “Todos han pecado y todos necesitan de la gloria de Dios, y son justificados por su gracia en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús”.

Ni en el mundo pagano ni en el judío podía el hombre con sus solos recursos realizar su “tarea existencial”, su “obra”. Solamente cuando, reconociendo su propia indigencia, aceptaba —“creía”— a Dios-Fuerza, se ponía en camino de una salvación propia.

El pagano estaba más a oscuras —“a tientas”— y no podía prever hasta qué punto esa salvación, ofrecida por Dios, sería una meta de plenitud para su propio destino.

El judío sabía mucho más: desde el principio de su historia poseía unas promesas concretas, que los profetas iban aumen-

tando y clarificando de generación en generación, sobre el modo, el momento y las circunstancias de esta salvación.

Pero ni uno ni otro pudieron conocer —en su existencia terrena— todo el alcance del acontecimiento salvador que supuso el triunfo resurreccional de Cristo: “Abraham vuestro padre —decía Jesús a los judíos— saltaba de gozo soñando con ver mi día. Lo ha visto y se ha llenado de alegría” (Jn 8,56).

Por eso, tanto judíos como paganos necesitan recibir el anuncio del gran acontecimiento y aceptar vitalmente todas sus consecuencias. Una vez que en el seno de la historia se ha producido el hecho inicial de la salvación humana —la resurrección de Cristo—, es imposible adoptar frente a él una actitud neutral, encastillándose en la validez de los estados religiosos previos.

El pagano o el judío que después de oír el anuncio de la resurrección de Cristo cree que podrá seguir su camino sin apoyarse en este acontecimiento salvador, ha firmado ya su propia sentencia de muerte. Pablo intenta ahora describir la universalidad de esta fe en Cristo, por lo que se refiere a ambos grupos de la humanidad.

En primer lugar vuelve a evocar la figura de Abraham, el padre de los creyentes. Amplía aquí todo lo que acaba de explicar a los de Galacia. Abraham es el gran símbolo del creyente: reconoció su indigencia —su muerte sexual y la de Sara—, se apoyó —“creyó”— en Dios vivificador, y por eso recibió de Dios el “juicio de salvación”, la “justificación”; su indigencia fue superada y pudo realizar su “tarea existencial”, su “obra”, que en aquellas circunstancias se refería a su paternidad con respecto a Isaac.

Pero Pablo sigue ampliando el “midrach” (o “parábola”) sobre Abraham-creyente, para demostrar que su ejemplo es universalmente válido. Los judíos habían hecho de Abraham el primero de su pueblo, la célula inicial de aquella situación de privilegios que constituyó la “grandeza” histórica de Israel en orden a las promesas divinas de salvación. Sin embargo, cuando Abraham realizó aquel acto de fe, todavía no era “judío”, o sea todavía no había practicado la circuncisión. Era un simple pagano. Por eso, su figura adquiere un relieve plenamente universal.

Todo esto, aunque a nosotros nos parezca estilísticamente rebuscado (y no podemos negar que lo es), supone un mensaje interesantísimo: Cristo es de todos y la fe en él desborda por completo las fronteras de la misma Iglesia. Siempre en el inicio está el hombre en su absoluta desnudez. Sobre él irrumpe la “manifestación” de Dios sin ningún criterio de previa selectividad. Esto no empece para que el proceso de evangelización se realice; eso sí, sin ese absurdo complejo de superioridad que presupone que el modelo de evangelización que se ofrece es una especie de monopolio de Dios e incluso de Cristo.

Finalmente, en Abraham, ve Pablo un “tipo” de cristiano. Este también sabe que está “muerto”, o sea condenado a una muerte sin salida, pero cree —se apoya— en Dios, que ha resucitado a Cristo. Ahora bien, Cristo es “Señor” de nosotros: el vivir y el morir del cristiano ya no le pertenece en propiedad: el cristiano “vive” y “muere” para el “Señor” (2 Cor 5,14-15; Rom 14,7-9).

Ahora bien, Cristo, que se asumió misteriosamente la condición indigente del hombre (Fil 2,7-8; 2 Cor 5,21; Rom 8,3; Gál 3,13;4,4), “murió” a consecuencia de esta indigencia (“ex aszeneias”, 2 Cor 13,4): la indigencia humana asumida operó en él el inevitable desemboque en el fracaso existencial: la muerte.

Pero Cristo no se encarnó en la indigencia del hombre por un puro gesto romántico de solidaridad, sino para que en él se iniciara —también solidariamente— la acción salvadora de la “fuerza de Dios”: “vive por la fuerza de Dios”.

Así, pues, la muerte de Cristo está “relacionada con nuestros pecados”, y su resurrección con “nuestra rehabilitación” (“dikaiosís”— la proclación del juicio favorable de Dios, que encamina eficazmente la existencia humana hacia la vida más allá de la muerte). Por eso, la fe, que es un reconocimiento de la propia indigencia y una aceptación de la salvación ofrecida por la fuerza de Dios, se refiere esencialmente al gran acontecimiento de esta fuerza de Dios: la resurrección de Cristo, primicias y garantía de la resurrección de los creyentes (1 Tes 4,14; 1 Cor 15,14,17; 2 Cor 4,13-14; Rom 10,9; Col 2,12; Ef 1,19-20; 2 Tim 2,8).

El cristiano ¿es materialista?

5,1-5 y 5,5-11 (5,1-2.5-8/5,6-11/5,8-9).

Pablo insiste en algo que para él llega a ser obsesivo: la gratitud de la fe: “Hemos recibido el juicio favorable a partir de la fe”. Y “a través de la fe hemos logrado el acceso a esta gracia en la que estamos”.

El cristianismo no puede ser enseñado como una asignatura forzosa en las escuelas oficiales: el cristianismo es una oferta que los creyentes hacen “con temor y temblor” a los que quieran escucharlo. Aún más, una vez instalados en esa situación “gratuita” de la fe, el cristiano sigue “apoyado únicamente en la esperanza de la gloria de Dios”. La esperanza es siempre una especie de lotería.

Y de aquí parte toda una actitud existencial frente a la vida. Se aceptan las inevitables “tribulaciones” que lleva consigo el vivir humano, pero se sabe que estas tribulaciones producen “la constancia”, y de aquí surge una cadena de causalidades siempre gratuitas: “la constancia produce autenticidad; la autenticidad, esperanza; y la esperanza no decepciona”.

La situación actual del cristiano es de esperanza: por una parte, posee ya la reconciliación con Dios; pero, por otra, *aún no* ha superado todas las alienaciones, sobre todo la muerte. Dios ha tomado la iniciativa por puro amor gratuito, ya que en la existencia frustrada del hombre no había motivos atrayentes para un amor.

No podemos negar que en la visión paulina el pesimismo sobre la condición humana es un punto de partida. Así se explica que Pablo se asombre de que Cristo hubiera muerto “por unos hombres-sin-Dios”. El adjetivo “asebès”, que muchos traducen por “impío”, tiene un sentido más objetivo: “separado de Dios, lejos de Dios”. Y, en consecuencia, lejos de la posibilidad de superar esa frustración originaria del hombre, abocado a la muerte.

“Morir por un justo” ya podría tener algún sentido, entendiendo por “justo” lo que Pablo viene subrayando en toda la

carta: el que ha sido objeto de un “juicio” de salvación, o sea el que ya ha superado su frustración existencial.

En una palabra, Cristo ha dado su vida por el ser humano, radicalmente incapacitado para superar la mayor de sus alienaciones: la muerte. Por lo tanto, esto nos puede dar una buena esperanza de que este proceso iniciado seguirá su curso: “pues, si siendo enemigos, hemos recibido la reconciliación con Dios por medio de la muerte de su hijo, con mayor razón, una vez reconciliados, seremos salvados mediante su vida”. El proceso se ha producido ya en la primera parte del programa: la “reconciliación”. La palabra original “katal-lage” significa precisamente “desalienación”, “dejar de ser otro”. Una lectura falsa y pietista de los textos neotestamentarios les ha quitado a estos términos toda su fuerza positiva.

Jesús ha venido a salvar al hombre; y la primera parte de este proceso es precisamente la oferta de “desalienar” al hombre, o sea de ofrecerle posibilidad de superar todo aquello que le impide al hombre su propia realización, entendiendo que la meta de esta última es la superación de la muerte.

El “materialismo” cristiano alcanza aquí su más alta cota: ahora la desalienación, y más allá, por encima de todo, la superación de la mayor alienación humana: la muerte.

No basta una moral individualista

5,12-19 y 5,17-21 (5,12-15b.17-19.20b-21/5,12-15/5,12.17-19).

Estos versículos de la Carta a los Romanos son de muy difícil explicación y constituyen la fuente bíblica principal para la teología del pecado original. Para una lectura más inteligente del texto observamos lo siguiente:

1.º En san Pablo, como en el AT, las expresiones “pecado” y “muerte” no corresponden al contenido semántico de que los ha cargado la teología posterior. El pecado no es siempre ni primordialmente un puro acto moral, libremente realizado y totalmente

imputable a cada persona. Hay, además, una especie de pecado objetivo, una situación extrínseca a la voluntad de cada uno y que forma como una atmósfera contaminada. En castellano diríamos “*empecatamiento*”. La “*muerte*” tampoco se refiere únicamente al puro desenlace biológico del hombre, sino que es considerada existencialmente en un contexto marcado por el “*misterio*” o designio divino sobre la existencia humana. El hecho, puramente empírico de *morir*, no tiene nada que ver con el pecado; pero la posibilidad de un sentido positivo de la muerte, que no se reduzca a un mero fracaso, depende del don —de la gracia— de Dios, que lo ofrece al hombre a través de Jesucristo.

2.º Toda esta perícopa puede considerarse como un “*midrach*” (relato parabólico), montado sobre el texto genesiaco del pecado de Adam. Por lo tanto, no se puede atribuir a Pablo más de lo que él intentaba al escoger esta narración bíblica como el contraste de su afirmación positiva sobre Cristo, portador único de la auténtica salvación humana.

Una buena lectura de la Biblia despeja dos espacios distintos: el cultural y el religioso. La Biblia es un conjunto de libros que pertenecen a culturas diversas; pero, a través de todas ellas, se transmite el mismo mensaje religioso. Por eso, perdemos tiempo en discutir si Pablo se creía que Adam había sido el primero de todos los hombres; esto era muy secundario y pertenecía al envase cultural. El mensaje religioso es muy claro: en la historia humana existe de hecho un clima contaminado en el orden moral: nacemos en un mundo “*empecatado*”. Este *empecatamiento* no se debe a fuerzas superiores al hombre; no es más que la suma de los pecados individuales, que van dejando ese poso de polución en la atmósfera. Cristo vino a disipar esta polución atmosférica de la humanidad.

En el v. 19 se clarifica esta antítesis: por el acto de “*sumisión*” (cfr Fil 2,5-11) de Cristo “*la multitud resulta justa*”: esto, en el pensamiento paulino, no significa un automatismo de la gracia, que prescinde de la aceptación del hombre por la fe y de su siguiente conducta moral, sino que se refiere a una posibilidad objetiva. Igualmente la “*insumisión*” del primer hombre no hizo “*pecadora*” en acto a la masa, sino, por así decirlo, en potencia.

El “*pecado*” aquí adquiere ese carácter objetivo del clima *empecatado*, de atmósfera propicia al pecado.

Por consiguiente, una moral puramente individualista y personalista es inconcebible en el cristianismo. Hay que ir a una moral comunitaria y estructural.

El cristiano es un luchador dentro de la historia y dentro de la sociedad

6,2b-13/6,12-18 y 6,19-23 (6,3-4.8-11/6,2-4.12-14/6,3-4.8-9/6,3-5/6,3-9/6,3-11/6,16-23).

Quando Pablo habla del “*reinado del pecado*”, se refiere a la condición frustrada de la existencia humana. El hombre, desde sus orígenes, es interpelado por Dios, que le ofrece un sentido positivo y definitivo de su existencia, con la condición de que reconozca su propia indigencia y acepte la oferta divina. Ya en el primer momento el hombre rehúsa esta oferta e intenta construir su vida autónomamente. Este es el pecado. Su consecuencia es la muerte, no la pura muerte biológica —natural e irremediable—, sino la pérdida de ese sentido transhistórico de su existencia frustrada. Por el contrario, el “*reinado de la gracia*” se refiere a la posibilidad de superar esa frustración existencial; esto es posible “*por el hecho de la rehabilitación*”, por la sentencia divina de absolución pronunciada y realizada a través de Cristo, y que precisamente se refiere a la posibilidad real “*de desembocar en vida eterna*”. Esta “*vida eterna*” es claramente la resurrección escatológica, como Pablo explica largamente a través de todo este capítulo 6.

“*Ser bautizado a...*” significa “*ser incorporado, por medio del rito, a...*” (cfr 1 Cor 10,2; Gál 3,27). La idea de que por el bautismo el hombre es incorporado y pertenece a Cristo como Señor está subyacente en la ironía de Pablo, cuando rechaza la suposición de que en Corinto hay algunos que “*son de Pablo*”:

“¿Acaso Pablo fue crucificado por vosotros o fuisteis bautizados al nombre de Pablo?” (1 Cor 1,13).

La incorporación a Cristo, que realiza el bautismo, conecta al cristiano con la muerte de Cristo, o sea: ya no está destinado a una muerte “eterna”, una muerte trágica, sin solución, sino a una muerte —como la de Cristo— que algún día se resolverá en vida.

Sin embargo, la situación actual del cristiano es de pura tensión: entre el pecado y Dios. La muerte, que sigue aconteciendo al cristiano, es el cordón umbilical que *aún* lo une al mundo académico; pero la garantía de la futura resurrección lo enfoca eficazmente hacia Dios y hacia la vida. Al llegar aquí, Pablo emplea probablemente una comparación militar: el Pecado y Dios se presentan como dos generales en guerra, a cuyo ejército respectivo se alistan los hombres. Cada hombre puede optar entre uno y otro frente, pero tiene que atenerse a las consecuencias totales de la opción.

Pero hay una diferencia entre ambas opciones: la opción por el Pecado es una actitud de tipo “legalista”: allí reina el “do ut des”. Por el contrario, la opción por Dios se rige por unas normas de la más absoluta gratuidad: Dios es el Señor, no está obligado a nada, y lo que ofrece no es un “sueldo”, sino una “remuneración”.

Pablo reconoce que el hombre-sin-Dios es un hombre “libre” con respecto a lo que pudiéramos llamar la “moral”. El no concibe una ética que no esté firmemente anclada en motivaciones “materialistas”, a saber: si la práctica de una moral determinada no llevara al hombre a la superación de todas sus alienaciones —sobre todo, de la muerte— no merecería la pena ejercer ninguna clase de control sobre las propias concupiscencias: “Si los muertos no son resucitados, comamos y bebamos, que mañana moriremos” (1 Cor 15,32).

Estar alistados al pecado implica una especie de esclavitud con respecto al pecado, y de libertad con respecto a la moral (la “justicia”).

Pero la esclavitud al pecado tiene malas consecuencias: amén de la maldad intrínseca de los actos, está sobre todo en el hori-

zonte el gran fantasma: la “muerte eterna”, la pérdida definitiva de un sentido positivo de la vida.

Desgraciadamente en nuestra jerga “cristiana” la palabra “vida eterna” ha sido hábilmente espiritualizada, perdiendo toda la carga material que tiene en san Pablo y en el NT. Basta la lectura del capítulo 15 de la Primera a los Corintios para comprender la profundidad de esta motivación “materialista” de la ética del Nuevo Testamento.

Termina el capítulo sexto ofreciéndonos los resultados finales.

El hombre-carne, dejado a sus propios recursos, llega a una situación límite, que es la muerte, considerada en toda su plenitud: biológica y “mística”. El General Pecado, cuando liquida con sus soldados, no puede ofrecerles como soldada más que la “muerte”. Por el contrario, el General Dios “remunera” —no “paga”— a sus militantes con un destino más allá de la muerte: la resurrección de Jesucristo, que es el “Señor nuestro”, al cual pertenecemos por nuestra corporación bautismal a él.

He aquí toda la profundidad del ser cristiano: capacitados, por el bautismo, para luchar eficazmente contra ese “pecado original” o, mejor dicho, “estructural” en el que nacemos todos irremediabilmente. El cristiano es un luchador dentro de la historia y dentro de la sociedad.

La gracia de Dios recae sobre un hombre-Sísifo

7,14-25 (7,18-25).

Esta conexión con la resurrección, que procura el bautismo, no exime al hombre de procurar, ayudado por la gracia, una vida moral positiva. No basta la conexión bautismal. Este es el punto de partida para que el esfuerzo humano —incluso el esfuerzo moral— tenga un desemboque feliz más allá de la misma muerte. Pero el cristiano tiene que realizar por sí mismo —siempre con la gracia— un programa de autosuperación.

Para hacer resaltar más la aportación positiva del nuevo

Adam, Pablo se demora en la descripción del hombre-en-sí, del hombre que solamente tuviera delante de sí el sueño de su triunfo, claramente expresado en la "Ley", en el proyecto —indudablemente divino— de una existencia plenamente superada.

Empieza por reconocer que la Ley es "santa, y santo es el precepto y justo y bueno" (7,12). O sea, el hecho de que el hombre pretenda llegar a una plenitud existencial, lejos de ser contra el designio divino, va positivamente en su mismo sentido, ya que la Ley es expresión de un proyecto divino sobre la plenitud de la existencia humana.

Lo malo es que el hombre se encuentre solo ante la Ley y pretenda realizar el proyecto de superación humana con los propios recursos, prescindiendo del don de Dios, de la gracia. La descripción paulina es francamente extraordinaria. "*Sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy un ser carnal, vendido al poder del pecado*". "Carne" en Pablo, como en toda la Biblia, no se refiere a la parte corporal del hombre en contraste con el "espíritu", el "alma". "Carne" es todo el hombre: es el hombre-en-sí, el hombre dejado a sus propias fuerzas, incapaz de llegar a su propia plenitud. El concepto "carne" subraya precisamente este aspecto de "frustración existencial" que vamos examinando.

Por el contrario, el "espíritu", el "soplo de Dios", es la señal de la vida, de la superación de la fragilidad y de la caducidad. El hombre-carne deja de serlo al ser incorporado a Cristo para convertirse en el hombre-espíritu, precisamente porque su cuerpo se va a salvar de la muerte en la resurrección escatológica. En una palabra: el hombre-en-sí, el hombre-carne, es "un ser vendido al poder del pecado", un ser totalmente "alienado", enajenado a fuerzas extrañas que lo inhiben, impidiéndole ser él mismo.

Pablo describe una situación *normal* del hombre. Este reconoce la existencia de un proyecto divino sobre su propia existencia, lo acepta, pero al mismo tiempo comprende que no puede realizarlo en toda su plenitud.

Tiene conciencia de ser un Sísifo desesperado.

Por una parte, no puede realizar el programa moral que su propia razón o un mensaje divino especial le proponen. Y, por

otra, sabe que, por muy ejemplar que sea su conducta moral, todo va a acabar en la muerte, sin esperanza de solución.

Esta es la gran alienación humana, de la que únicamente podrá librar la "gracia" de Dios que, a través de Cristo, hace que el hombre pueda realizar el programa total y pueda superar el callejón sin salida de la muerte.

El "pathos" humano tiene sentido en la esperanza de la resurrección

8,1-11 y 8,12-17 (8,1-4/8,8-11/8,9.11-13/8,14-17/8,14-17. [26-27]).

Sigue Pablo considerando la Ley en una doble dimensión: 1.^a) la Ley sola frente al hombre-en-sí (el hombre-carne) es "Ley del pecado y de la muerte"; es una situación cuyo último resultado es el pecado y la muerte; 2.^a) la Ley frente al hombre-en-Cristo (el hombre-espíritu) es la "Ley del espíritu y de la vida": es una situación dominada por el Espíritu y que por tanto puede desembocar en la vida.

De nuevo la insistencia machacona sobre esa tremenda esquizofrenia existencial: el hombre conoce el proyecto de liberación (la Ley que absuelve su frustración existencial), pero ese proyecto de suyo —esa Ley— solamente le indica el camino, pero no lo lleva a él. Para eso hace falta el Espíritu, el soplo de Dios. El hombre-espíritu es el que se ha hecho llevar por este hábito de vida que viene solamente de Dios.

Esta liberación de la humanidad la ha realizado Cristo, no desde fuera, sino desde dentro, por ese proceso de "redención por la encarnación", del que Pablo habla tan por extenso a los de Filipos. La liberación de la humanidad se ha realizado desde dentro: Cristo se ha hecho "carne", llevando al ámbito de la carne el plus del "espíritu", para que cualquier hombre-carne, que se conecte con él, pueda seguirlo eficazmente en su ascensión de la condición-carne a la condición-espíritu, o sea: en su paso de la muerte a la resurrección.

Cuando Pablo dice que “Dios envió a su hijo bajo figura de carne de pecado” (“en homoiómati”), no se refiere a la sola apariencia, sino a la manifestación social y externa de una realidad más profunda. Estaría tremendamente lejos de la cristología paulina el concebir a Cristo como un Dios puramente disfrazado de hombre. Cristo era un hombre total y cabal. Aún más: era “uno de tantos”.

Así hay que entender también la siguiente antítesis carne-espíritu, refiriéndose a la situación del hombre-en-sí o del hombre apoyado en la gracia que Dios le ofrece por medio de Cristo. “Espíritu” puede significar esta situación de conexión con Dios (“espíritu”) o la causa trascendente: el “Espíritu”, el Espíritu Santo. El paso de espíritu a Espíritu y viceversa es imperceptible y a veces no totalmente diferenciado.

“Andar según la carne” es, pues, contentarse con los propios recursos, sin aceptar el don gratuito de Dios. Así se explica que la “carne” tiende a la “muerte”: el hombre-carne —el que de hecho y conscientemente rechaza la oferta de salvación— no tiene otra desembocadura que la “muerte” (en el sentido pleno); mientras que el hombre-espíritu tiene la perspectiva segura de “vida” y “paz”. “Paz” es una expresión hebrea (“shalom”), que comprende el conjunto de todos los bienes deseables por el hombre.

Como se comprende (y así lo afirma Pablo), la situación actual del cristiano es de “tensión”: por una parte, la vieja vinculación con el pecado hace de él un “cadáver”, un ser lanzado a la muerte; pero, por lo que tiene ya de espíritu, es vida, está “proyectado a la vida por razón del juicio favorable divino”, pronunciado sobre su frustración existencial.

Las “hazañas del cuerpo” (“tás práxeis toú sómatos”): aquí “cuerpo” es *todo* el hombre en su actuación exterior y visible: se refiere al hombre-en-sí, en cuanto que intenta *actuar* por su propia cuenta. El cristiano se desprende de esta manera de actuar (“práxis”) y la “entrega a la esfera de la muerte”, consciente de que por ese camino se va derecho a la “muerte”.

Una de las prerrogativas principales del hombre-espíritu es que no ha recibido un espíritu de esclavitud, sino de filiación. Es

un hijo de Dios y puede hablar con Dios llamándole sencillamente “papá”.

Por lo tanto, es heredero de Dios, compartiendo esta herencia —como la filiación divina— con el propio Cristo, el Hijo de Dios. Esta herencia se refiere, como siempre en Pablo, a algo concreto y tangible: “seremos también glorificados juntamente con Cristo”. El “pathos” humano empieza a tener un sentido, ya que puede desembocar en una “doxa” (gloria) más allá de la muerte biológica.

El mundo está embarazado de gloria

8,18-30 y 8,31b-39 (8,14-23/8,18-23/8,19-23/8,22-27/8,18-25/8,18-27/8,26-27/8,26-30/8,28-30/8,28-32/8,28-39/8,31b 34/8,28-32.35.37-39/8,31b-35.37-39/8,31b-35/8,35.37-39).

En esta insistencia paulina sobre la resurrección escatológica, como desemboque final y definitivo de la promoción humana, realizada radicalmente por Cristo, el hombre es siempre un ser corporal y material, con un subrayado muy fuerte sobre esta condición suya especial. Así, pues, nos preguntamos: ¿es que Pablo sólo considera como salvable este producto “humano” de la creación, sin conexión ninguna con su contexto cósmico, del que inevitablemente ha emergido y sigue emergiendo y con el cual está indisolublemente ligado? Ni mucho menos. Pablo sigue en esto la gran tradición bíblica, que jamás disoció al Dios Creador del Dios Salvador.

Empieza Pablo por afirmar que la creación “fue sometida a la vacuidad”. La vacuidad es la inutilidad de la existencia, la ausencia de sentido. En la narración de Gén 1-3 aparece el hombre como el sentido dado por Dios a toda su obra creacional y el responsable de la creación, a la que tiene que llevar a un término feliz mediante un trabajo realizado bajo la dependencia de Dios. Parece que “el que la sujetó” es el mismo Dios, que de una manera positiva, haciendo al hombre responsable de la creación,

la ha uncido al riesgo de su libertad. Sin embargo, esta “sumisión al destino humano”, decretada por Dios, está montada sobre una “condición” (“ep’elpídi”): la esperanza de la futura liberación.

La “corrupción”, en un contexto escatológico, como el que nos ocupa, se contrapone a “resurrección corporal” y su contorno (cfr I Cor 15,42.50.52; Gál 2,22; Rom 2,7). Es un concepto paralelo a “muerte”, que incluye, a más de la muerte o corrupción biológica, la imposibilidad de lograr ese destino trascendente, al que Dios invita desde fuera.

La metáfora, tomada de los dolores de la parturienta, indica que el “destino trascendente” dado por Dios a la creación no es algo discontinuo y prefabricado, sino en íntima relación con la realidad evolutiva de un mundo que va gestando en su seno otro mundo, que no será totalmente distinto de éste, aunque lo supere en plenitud.

El “gemido” por un mundo nuevo no lo lanza la creación irracional, sino propiamente el hombre, que está totalmente enraizado en ella, “no como una estatua sobre un pedestal, sino como una flor en su propio tiesto” (Huby).

El hombre, pues, tiene que salvarse *con* la creación, *dentro* de ella. Por eso, su tarea “salvadora” no se refiere solamente a su propia “alma”, sino también a su cuerpo y, consiguientemente, al contexto cósmico y espacial donde se desarrolla progresivamente esta marcha del hombre “mortal” hacia la superación definitiva de la muerte.

Tan íntima es esta vinculación del hombre cristiano con la creación, que la misma oración no puede ya considerarse como un vuelo místico que huye y se retrae del mundo circundante, sino que es, por el contrario, una fuerza motriz de su tarea de mejora mundana.

No es, pues, una oración puramente mística —evasiva de la tarea mundana—, sino, por el contrario, proyectada hacia el esfuerzo humano sobre la marcha de la historia.

Por eso, “los que aman a Dios colaboran activamente en función de un bien”: no se puede estar esperando pasivamente el santo advenimiento.

En 29-30 expone el *contenido* (“hoti”) del proyecto divino. Todo el proceso de salvación es como el esquema de las etapas de la acción salvadora por parte de Dios. Pablo siempre supone que esta intervención divina está condicionada por la aceptación o rehusamiento de la libertad humana. Es injusto proyectar sobre Pablo toda la problemática teológica posterior sobre la predestinación individual.

Termina Pablo reconociendo que esta tarea de salvación cósmica que pesa sobre los hombros del cristiano es pesada y grandiosa al mismo tiempo. Pero no hay que amilanarse: Dios está con el cristiano. Cristo, como pionero, ha llegado ya. Nosotros vamos detrás infundiendo optimismo al proceso de la historia humana universal.

El cristianismo es la negación de cualquier pueblo elegido

9,1-5.

Pablo se ve obligado a tratar un tema que de alguna manera lo descompone psíquicamente: la “providencialidad” del pueblo de Israel en la historia de la salvación. Desde el primer momento se nota que es un tema en el que él no sabe o no logra moverse con plena objetividad: al fin y al cabo era —había sido— un judío superortodoxo.

Por eso, lo primero que echa por delante es su propia actitud emotiva y ética: a él no le trae sin cuidado la situación desairada en la que de hecho se ha encontrado Israel después de los acontecimientos cristianos.

Incluso “se atrevería a pedir para él ser anatema por parte de Cristo, en pro de sus hermanos según la carne”. La palabra griega “anázema” traduce en la versión de los LXX la hebrea “herem”, una cosa ofrecida a Dios, ya para su servicio (Lev 27,28), ya para su destrucción (Deut 7,26; Jos 6,17). Más tarde llegó a confundirse con el concepto y expresión de “maldición” (Zac 14,11). En el NT es equivalente de “kátara” (maldición: He

23,14; 1 Cor 12,3;16,22; Gál 1,8.9). Parece que Pablo aplica a sí mismo el proceso de “redención por la encarnación”, en virtud del cual “Cristo nos libró de la maldición de la Ley, haciéndose él mismo maldición” (Gál 3,13). Pablo, pues, está dispuesto a encarnarse en el “estado de maldición por parte de Cristo”, en que ha caído su pueblo, para liberarlos de esta maldición.

Como vemos, el planteamiento es claro y riguroso: Pablo acepta una actitud ecuménica y dialogante con el judaísmo, pero sin hacer concesiones diplomáticas o apologeticas.

En efecto, por una parte reconoce que al pueblo de Israel pertenece ese cúmulo de promesas divinas, de las que habla tan frecuentemente el AT.

Pero, por otra parte, advierte desde el principio que el judaísmo, tal como él mismo lo había vivido intensamente, había dejado de tener vigencia religiosa: estaba ya fuera de la historia de la salvación.

Un universalismo religioso perjudica a una sociedad de clases

10,8-13 y 10,9-18.

En su valiente paso adelante Pablo no retrocede. Por eso, se atreve a aplicar el texto de Deut 30,14 (“Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón”) no a la lectura momificada de unos determinados libros que constituyen la “Torá” o “Ley” judía, sino a la propia evangelización cristiana en lo que presentaba de plural, diferente y abierto a nuevas y posibles expresiones.

Eso sí, hay algo esencial: la confesión que proclama a Jesús como “Señor”. Este era el gran escándalo para los judíos: que un profeta, por excelso que fuera, pudiera llamarse con el nombre de “Yahveh”, Señor. Para el judío, Yahveh debería seguir allá en lo más alto de los cielos, dejando a los hombres el arreglo de las cosas de este mundo. Por eso, la “encarnación” era considerada como una molesta intromisión de lo divino en el quehacer diario. Un Jesús Hijo de Dios —Dios— impedía esa libertad

de acción con que el judío se movía en su vida “terrena”, pudiendo conjugar fácilmente una religiosidad excelsa con una praxis de opresión, de explotación y de humillación. ¡Qué lejos estaba todo esto de la mística del Exodo, practicada por un Israel pobre y dominado!

Efectivamente, en la mística judía jugaba un gran papel el módulo de la discriminación: “judío y griego”. Ser judío implicaba la pertenencia a un pueblo escogido. Los “griegos” (o sea, los extraños de entonces) podrían ser incorporados de alguna manera, pero en relación de dependencia; se llamaban “prosélitos de la puerta”. Allí dentro del “sancta sanctorum” los judíos eran los principales.

Pablo rompe el mito: “no hay diferencia entre judío y griego, ya que uno mismo es el Señor de todos, pródigo con respecto a todos los que lo invocan”.

En una palabra: un universalismo “religioso” (todo universalismo lo es) es peligroso para una sociedad de castas o de clases.

Jesús es incluso... para los ateos

11,1-2a.11-12.25-29 y 11,29-36 (11,33-36/11,13-15.29-32).

Pablo sigue con su obsesión de la elección divina de Israel. En definitiva, lo que viene a decir es esto: ni la elección de un pueblo ni su reprobación implica fatalmente a todos los componentes de ese pueblo.

Dios “no ha repudiado a su pueblo” Israel, ya que “él mismo es israelita, de la descendencia de Abraham, de la tribu de Benjamín”. Sin embargo, tiene que reconocer que la “masa” del pueblo de Israel se ha quedado fuera del área de influencia evangélica. Pero —se pregunta— “¿es que han tropezado para quedarse caídos?”

La respuesta a esta pregunta angustiada (Pablo no supera su complejo de “judío”) se la hace de una manera escalonada.

En primer lugar, esta caída ha sido parcial, ya que paradójicamente se ha convertido “en salvación para los gentiles”.

Pablo reconoce el fracaso del judaísmo, pero al mismo tiempo mira esperanzadamente al nuevo mundo que le sucede. A través de todo su epistolario se descubre lo fuerte que tuvo que ser para él este difícil trauma de pasar de un mundo religioso nacionalista y seguro a un espacio de revelación universal sin ninguna clase de discriminación.

En segundo lugar, Pablo sigue pensando que algún día el judaísmo no será una “resta”, sino una “suma” al proceso global de evangelización. Quizá él soñara ingenuamente que aquella “suma” se iba a producir de una manera masiva y a plazo no muy largo. En todo caso, el judaísmo ha quedado de tal manera empotrado en el cristianismo, que llega a formar parte intrínseca de él. Las iglesias cristianas nunca han renunciado mínimamente al Antiguo Testamento, aunque sí al pretendido monopolio de un pueblo sobre una determinada etapa histórica de la revelación divina.

Pero, a pesar de todo, Pablo sigue soñando con un ingreso masivo de Israel en la Iglesia. Se trata de un “misterio”, de un designio divino que trastorna los planes de los dirigentes humanos. Pablo tiene por delante un cuadro sociológico muy determinado: dos comunidades religiosas profundamente rivales: judíos y cristianos. El ha optado claramente por el cristianismo superando todas las profundas dificultades psicológicas por las que tenía que atravesar un judío superortodoxo.

Pero, al mismo tiempo, tiene miedo que se realice un “transfer”, o sea: que las comunidades cristianas cometan el mismo fallo de encerramiento en sí mismas y de arrogancia espiritual, de que han dado prueba los judíos: “no sea que os creáis superiores”. No, los cristianos no son superiores; y para demostrarlo ahí queda en el aire ese “misterio” divino: “que el encallamiento ha sobrevenido a Israel parcialmente, mientras que el conjunto de los gentiles va entrando”, pero al final, cuando menos se piense, “el pleno de Israel será salvado”.

La supervivencia de Israel es interpretada por Pablo como un contrapeso providencial a la nueva tentación de elitismo, en la que fácilmente podrían caer las comunidades cristianas.

Según esto, un ecumenismo excesivamente unitario no sería

muy deseable: los grupos humanos —sobre todo, religiosos— siempre tendrán la tentación de constituirse en los únicos y ejercer, por ello, una auténtica dictadura espiritual sobre las conciencias humanas.

El gran “misterio” es precisamente la supervivencia del pluralismo: el ver que al lado de *mi* comunidad hay otro grupo religioso, que se dirige a Dios y al que Dios no le niega sus dones.

Esto no supone una renuncia a la fe que se posee. Ni mucho menos. El cristianismo de suyo debería ser pluralista. Jesús mismo no puede ser monopolizado por el “grupo legítimo” que lo sigue: “*Maestro, hemos visto a uno que estaba arrojando demonios en tu nombre —uno que no es de nuestro grupo— y queríamos impedirselo, porque no era de nuestro grupo. Pero Jesús dijo: No se lo impidáis..., que quien no está contra nosotros, en favor nuestro está*” (Mc 9,38-39). Jesús es incluso... para los ateos.

El individualismo no puede ser carismático

12,1-2.9-19 y 12,3-13 (12,9-16b/12,1-2/12,4-8/12,5-16a/12,9-18).

En este capítulo Pablo exhorta a la comunidad de Roma a mantener la difícil unidad dentro de la diversidad.

La primera condición para ello es la “actitud sacrificial” del cristiano. “Sacrificio vivo” sería la existencia humana que, conectada con la muerte de Cristo, es una víctima sacrificial que siempre puede ser presentada ante Dios según el ritual judío, o sea, siempre viva (cfr Heb 9,11-14): “un culto consciente y responsable”.

Cuando Pablo aconseja a los cristianos a que “no se conformen con este mundo”, se refiere al hombre-en-sí, al hombre-carne; sus contornos son limitados y más allá de ellos sólo hay frustración total. Precisamente “este mundo” es una expresión que implica de suyo anquilosamiento y renuncia al futuro; por eso, añade inmediatamente: “dejad que una mentalidad nueva

os vaya transformando". La "metamorfosis", que aporta el Espíritu, es literalmente un "ir más allá" ("metà") de la "morfè", de la realidad existencial del hombre-carne.

La exhortación a traspasar las fronteras estrechas de "este mundo" no supone un ataque masivo y anárquico, sino todo lo contrario: un avance táctico, perfectamente organizado. Esta es la labor de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Cada miembro de la Iglesia debe tener conciencia de los límites de su función específica, sabiendo que el plan es comunitario. No se trata de guerrillas anárquicas e individuales, sino de una lucha común llevada con la mayor lucidez estratégica posible. A lo largo de la historia del cristianismo, ha sido el individualismo pretendidamente carismático el que ha frenado los mejores impulsos renovadores de valientes militantes.

Pablo da unos consejos dotados de un admirable equilibrio dialéctico.

La comunidad es como un cuerpo, en donde los miembros ejercen diversas funciones. La buena salud resultará si las funciones realizan aquello para lo que están y si todas ellas tienen la visión de conjunto. No hay nadie en la comunidad que la represente en forma total: "cada uno es solamente un miembro respecto a los otros".

Ello implica consecuencias muy concretas. Por ejemplo:

a) La predicación ha de realizarse teniendo en cuenta a la comunidad de creyentes: no hay predicación a priori; es necesario tener en cuenta el mundo en el que se está, ya que el Evangelio es una buena noticia muy concreta e inmediata.

b) El servicio tiene que ser eso: servicio y no abuso de los demás. Cuando ciertos dirigentes eclesiales se autodenominan "siervos de la comunidad" desde el trono inaccesible de una arrogancia institucional, están fallando en algo muy esencial.

c) La enseñanza tiene que ser pedagógica, sin salir de los límites asignados. No puede convertirse en reclamo o imposición.

En definitiva: "que vuestra caridad no sea una farsa". Ya en tiempo de Pablo las comunidades cristianas habían caído en la tentación de los "seudo".

Pero quizá lo más saliente en la exhortación paulina sea aquello de "tened igualdad de trato unos con otros: no tengáis muchas pretensiones, sino andad al paso con la gente humilde". La igualdad de trato implica un fuerte subrayado sobre el aspecto horizontal de la comunidad cristiana. Desgraciadamente, los sociólogos han tenido razón al aplicar el "materialismo histórico" a la misma conducta de los superiores eclesiales: las bendiciones y los anatemas han tenido frecuentemente un sorprendente paralelismo con las situaciones de prosperidad y con las coyunturas de adversidad, respectivamente.

Pero la comunidad, además, debe procurar mucho la imagen pública de sí misma: "procurad la buena reputación entre la gente". La proclamación de un mensaje tan incordiante como el Evangelio exige de los proclamadores no sólo ser buenos, sino parecerlo.

Finalmente, la comunidad cristiana no debería iniciar una enemistad con nadie. Eso sí, "en cuanto sea posible", ya que a veces la fidelidad al Evangelio obliga a deteriorar el "orden constituido".

Del letargo a la luz hay que pasar por la confusión

13,8-14 (13,8-10/13,11-14).

La moral cristiana, que parte, en línea recta, del AT, es una moral sencilla, que tiene su gran punto de referencia en el amor al prójimo. Todos los preceptos de la ética cristiana quedan profundamente condicionados por éste del amor al prójimo.

Ahora bien, no olvidemos que siempre se dice: "amar al prójimo como a sí mismo". Esto implica que el hombre tiene que amarse a sí mismo; o sea, que una inmolación irracional del "yo" en aras de un hipotético "bien común" es profundamente contraria a este módulo ético. A veces se ha pregonado como cristiana una mística suicida, en virtud de la cual el "yo" no tenía significación alguna frente al "nosotros" social o comunitario. Y lo peor es que este "nosotros" no era más que el disfraz

del “egoísmo común” de un grupo dominante y avasallador.

Ahora bien, si el amor al prójimo debe montarse según el modelo del amor a sí mismo, también este amor al prójimo tiene que tener una fuerte impronta personalista. El prójimo no es una abstracción filosófica o literaria, sino una realidad concreta que está frente a nosotros y que no siempre tiene las características que hemos soñado para él. El prójimo no se escoge, sino que se acepta. En este sentido, la moral cristiana debería denunciar el uso idealista de la palabra “pueblo”, con que cada grupo socio-político pretende designar ese tipo de “prójimo a la medida”. El prójimo es, de alguna manera, como Dios: insospechado, sorprendente y completamente *otro*.

Esta moral cristiana es fundamentalmente conscientizada y conscientizadora: “la noche va pasando; el día ya está encima; desnudémonos de las obras de las tinieblas y pongámonos la armadura de la luz”. La antítesis luz-tiniebla es una metáfora corriente en el AT y en el judaísmo (cfr Qumrán): la tiniebla es símbolo de la inconsciencia, de la debilidad, de la ausencia de esperanza; el día simboliza la toma de conciencia, la posibilidad de avanzar y el comienzo primicial de una situación que desembocará en éxito. Pablo tiene un concepto historicista del dinamismo moral del cristiano.

Este dinamismo implica que “ha llegado ya la hora de despertarnos del sueño”: desgraciadamente la moral llamada cristiana ha sido muchas veces una moral de imposición; diríamos una “moral letárgica”: se utilizan las conciencias ajenas para imponerles desde fuera una serie de preceptos y de actitudes que no han sido reflexionadas por la propia razón y asumidas libremente por la propia conciencia. Cuando en ocasiones de luz la conciencia cristiana se despierta del letargo, se produce inevitablemente una “confusión”; pero no podemos olvidar que esta “confusión” es un paso hacia la luz, como se nos narra en la curación del ciego de Betsaida, cuando Jesús le preguntaba: “¿Ves algo?”, y él respondió: “Veo a los hombres; me parece que son árboles, pero me doy cuenta de que andan” (Mc 8,23-24). Y es que desde el letargo hasta la conciencia iluminada hay que pasar necesariamente por el túnel de la “confusión”.

“Derechas” e “izquierdas”: reglas del juego

14,7-12 (14,7-9.10b-12/14,7-9).

Aquí Pablo repite los mismos consejos que en la Primera a los Corintios (8-10) había dado respecto a la convivencia, en el seno de la comunidad, entre los “fuertes” y los “débiles”.

Según la descripción paulina, podríamos decir que, simplificando, se trata del inevitable conflicto entre derechas e izquierdas, entre integristas y progresistas.

La regla de oro de la convivencia es que cada una de las partes acepte la existencia de la otra y adopte una postura específica: los “débiles” *no condenen* a los “fuertes”; los “fuertes” *no desprecien* a los “débiles”.

El mismo Pablo se coloca entre los “fuertes”: sería una ingenuidad pretender un equilibrio neutro, que supone la supresión de la inevitable diferenciación personal: “*Es un deber para nosotros, los fuertes, el sobrellevar la debilidad de los que no tienen esta fuerza y el no buscar lo que nos agrada*” (Rom 15,1). Porque, naturalmente, la postura más cómoda del “fuerte” es despachar irónicamente al “débil”, que con su estrechez mental viene a *incordiar* la serenidad mental del “fuerte”.

Sin embargo, Pablo condena esta postura como falta grave contra el prójimo: “*Que cada uno de nosotros procure agradar a su prójimo, echándolo todo a la buena parte, para con eso hacer obra constructiva*” (Rom 15,2).

Naturalmente, las reglas del juego habrán de ser observadas rigurosamente. La comunidad tiene derecho a defenderse de los “anatematos” de los “débiles”, ya que efectivamente éstos tienen la tendencia a convertirse en los últimos árbitros de la ortodoxia. La respuesta de Pablo a esta postura es totalmente negativa, y las razones son muy profundas: “ninguno de nosotros vive para sí mismo y ninguno tampoco muere para sí mismo”.

Aún más: si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Y ya vivamos, ya muramos, del Señor somos”. Es la insistencia, casi obsesiva, de Pablo en subrayar la unicidad del “señorío” de Cristo: él es el único Señor. Por consi-

guiente, él es el único que puede pronunciar una palabra definitiva sobre el hombre: “Así, pues, ¿cómo es que condenas a tu hermano? ¿O por qué tú también desprecias a tu hermano? Todos compareceremos ante el tribunal de Dios”.

Partiendo de esta doctrina paulina, podremos constatar que las “crisis” de la Iglesia en periodos post-letárgicos están precisamente causadas por el incumplimiento de estas reglas del juego. Efectivamente, durante la época letárgica los “débiles” han ejercido un dominio indiscutido, cuya fuerza les venía siempre de fuera, o sea de sus relaciones con los poderes terrenos. Al derrumbarse este poder híbrido, los “débiles” sufren lógicamente un fuerte trauma, que intentan superar con un ataque desesperado contra los “fuertes” y pretendiendo mantener el monopolio de un tribunal definitivo, que siempre debió pertenecer al “único Señor”.

Dialéctica entre evangelización y liturgia

15,4-9 y 15,14-21.

Pablo termina con una exhortación reiterativa a mantener la unidad de las comunidades cristianas a pesar de su pluralismo religioso-cultural.

Para lograr esta unidad comunitaria —o intercomunitaria— alude a textos de la Biblia, donde se habla de la “perseverancia” y del “consuelo”. El “consuelo” es un término ya técnico en los profetas (cfr Is 40,1 etc.), por el que se designa la liberación de Israel y su constitución como pueblo. No se trata de una resignación fatalista. Al contrario, un pueblo humillado no puede tener otro consuelo sino en la esperanza de su propia liberación, y esta esperanza será un poderoso estímulo para luchar a favor de esta misma liberación.

En definitiva, la unidad de las comunidades cristianas plurales se obtendrá frente al mismo punto de referencia: “... para que con un solo corazón y una sola boca glorifiquéis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo”.

Tanto los “fuertes” como los “débiles” tienen la tentación de convertirse en sucedáneos del único Señor; por eso, se excluyen mutuamente de una manera casi definitiva. No, Dios es el único Señor y, por lo tanto, el único que podrá dar un fallo definitivo sobre las razones del inevitable pluralismo eclesial, sin que ello quite a que cada parte tenga sus buenas razones para continuar en su camino. Eso sí, guardando las reglas del juego: “acogeos unos a otros como Cristo os acogió para gloria de Dios”.

Efectivamente, en aquellas primeras comunidades ya se iniciaba la tentación maniquea que corroerá toda la historia de la Iglesia. Para ello —dice Pablo— hay que hacer una lectura dialéctica —la única posible— de la misma actitud paradójica de Jesús, “que, por una parte, se puso al servicio de los circuncidados, realizando las promesas hechas a los patriarcas; y, por otra, acogió a los gentiles, por misericordia, para dar gloria a Dios”. Una lectura unilateral del Evangelio es ya falsa en punto de partida. A Jesús no hay que encasillarlo en el emplazamiento escogido por nosotros, aunque estemos seguros de que nosotros no debemos salir de ahí.

A continuación Pablo reconoce que su exhortación no se refiere a ningún hecho concreto de la comunidad romana que él no conoce personalmente, y que cree “equipada de buenas disposiciones y de toda clase de conocimiento, y capaz de exhortarse, corregirse mutuamente”.

No obstante, su audacia al dirigirse a la comunidad de la metrópoli se debe a su carisma especial: él es “el ministro sagrado de Cristo Jesús para los gentiles, y, como tal, está encargado de celebrar el rito del Evangelio de Dios y ofrecer así a los gentiles como ofrenda aceptable, consagrada por el Espíritu Santo”.

Para Pablo “evangelizar” es un rito sagrado, igual que “ofrecer sacrificios a Dios” implica ya de suyo un compromiso evangelizador. Desgraciadamente, en la historia del cristianismo se ha producido ese funesto desembrague entre “evangelio” y “liturgia”, entre predicación y oración, entre vida activa y vida contemplativa.

En realidad, no se trata de dos momentos separados entre sí e incluso antagonicos, sino dos dimensiones de una misma reali-

dad profundamente dialéctica. Cuando la “liturgia” se separa de la “evangelización”, se convierte en auténtico opio del pueblo, ya que la gente busca una evasión casi mágica en unos ritos bellos e incomprensibles, en donde se diluye su propia responsabilidad y que, además, justifican su vida.

Por otra parte, cuando la evangelización se “desliturgiza”, tiene el grave peligro de convertirse en pura “filosofía” o “ideología” humana. En este caso, no podemos negar que los posos de un evangelio desliturgizado se han convertido en los secretos gérmenes de muchos movimientos dinámicos de la historia, que en apariencia luchaban encarnizadamente contra el cristianismo. En definitiva, ha sido una lucha fratricida.

El Evangelio se anuncia desde la gratuidad de la fe

16,3-9.16.22-27 (16,25-27).

Termina Pablo su carta a la comunidad *desconocida* de Roma, dando recuerdos muy personales y concretos a determinadas personas que él sabía estaban integradas en la comunidad romana y que muy probablemente provenían de Asia Menor y habían sido miembros de las comunidades fundadas por Pablo.

El hecho de “señalar con el dedo” indica que en aquellas primeras iglesias cristianas se practicaba el verdadero comunitarismo. O sea, una “iglesia” no era un lugar público a donde podían entrar todos los que pasaran por la calle para recibir unos determinados “servicios litúrgicos”. Esto era inconcebible en aquellas primeras generaciones cristianas.

Pero cuando la Iglesia ha dejado de ser aquello para lo que fue fundada y se ha convertido en una pieza, más o menos esencial, del “establishment”, se comprende la fiebre por levantar magníficos y suntuosos templos, abiertos indiscriminadamente a las masas, sin que éstas de hecho formaran comunidad.

Los novísimos intentos de volver a las “comunidades” corresponden a este espíritu esencial del cristianismo. Lógicamente

estas comunidades deberán federarse entre sí, servirse, acogerse, ayudarse. Pero no basta un frío carnet burocrático —la “inscripción bautismal”— para convencerse de que uno es miembro de la Iglesia.

Las últimas frases de la Carta son una doxología, que implica ese instinto de la gratuidad divina que acompañó siempre a Pablo en su función de “liturgo del Evangelio”: el Evangelio no se puede anunciar sino desde esa misteriosa llamada gratuita de Dios, que, sin saberse por qué, nos escoge para esta misión difícil y dolorosa, pero magnífica y grandiosa al mismo tiempo.

PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

Aproximadamente unos tres años —desde el 55 hasta el 57— Pablo residió en Efeso, la gran metrópoli del Asia Proconsular, de la que dependían quinientas ciudades de provincia, y que era la principal línea de cruce entre Europa y Asia.

Durante tres meses estuvo acudiendo cada sábado a la sinagoga, hablando con vigor y persuasión. Como de ordinario, las relaciones con la sinagoga se fueron haciendo cada vez más tirantes, hasta que al fin se vio obligado a prescindir de esta plataforma de predicación e instalarse por cuenta propia. Para ello alquiló el local de una “academia de elocuencia”, cuyo director era un tal Tirano. Este seguramente tenía un salón arrendado, que a horas libres se lo subarrendó a su vez a Pablo para su predicación. Las horas de “evangelización” eran desde las once de la mañana hasta las cuatro de la tarde. Entonces se madrugaba mucho, y a las once se habían acabado los “negocios” y empezaban los “ocios”.

Esto duró dos años (He 20,18-20; 1 Cor 4, 11-13). No sabemos que en aquellos tres años Pablo saliese de Efeso, pero desde allí contribuyó a la difusión del Evangelio por muchas zonas del Asia Proconsular.

Uno de los hechos más importantes de aquella larga residencia de Pablo en Efeso fue su nutrida correspondencia con Corinto, de la que nos quedan dos grandes cartas, de las más importantes en la historia del pensamiento paulino.

A través de la lectura de ambas cartas deducimos que fueron cuatro las que Pablo envió desde Efeso a la comunidad cristiana de la capital de Acaya.

Los acontecimientos se desenvuelven así:

—Año 55 al final: Pablo escribe una carta, hoy perdida (1 Cor 5,9), y anterior unos meses a la que hoy llamamos “Primera a los Corintios”. Recibe malas noticias y envía allá a Timoteo (1 Cor 1,11; 4,17; 16,10).

—Año 56 —verano-otoño—: vuelve Timoteo desalentado, trayendo malas noticias del resultado de la “Primera a los Corintios”. Pablo se traslada a Corinto en una visita brevísima (2 Cor 12,14; 13,1-2), hecha en tristeza (2,1), y vuelve a Efeso.

—Años 56 final: Pablo retarda por misericordia su vuelta a Corinto para castigar a los culpables (2 Cor 1,15). Les escribe una carta severísima, escrita “con muchas lágrimas” (2 Cor 2,4; 7,8), no conservada, tercera en orden cronológico.

—Año 57 (mayo): el suceso de los plateros (He 19,23-40) obliga a Pablo a abandonar Efeso. En Tróade no encuentra a Tito, al que se le une en Macedonia, y recibe bastante buenas noticias (2 Cor 7,5-7).

—Año 57 (otoño): desde Macedonia escribe la que hoy llamamos “Segunda a los Corintios”, cuarta realmente en orden cronológico.

Por tanto, las dos “cartas a los Corintios” corresponden realmente a la segunda y a la cuarta de las que de hecho dirigió Pablo a aquella comunidad.

Pero ¿qué había pasado en Corinto tras la partida de Pablo?

En primer lugar, la disciplina se había relajado notablemente. El partido de los “libertinos”, que se llamaban también “gnósticos” por excelencia, daba que hablar de sí por tomar una actitud muy libre en las cuestiones referentes a la vida erótica y el sacrificio pagano. Había mujeres que reclamaban una libertad en nombre de la igualdad cristiana, pero de hecho en aquella determinada sociedad producían un problema.

Por el otro extremo, había unos rigoristas que planteaban la cuestión de la supresión del matrimonio y del rechazo de comer carne. Aún más, los corintios se dedicaban a “fichar” por uno o

por otro de los apóstoles y misioneros: por Pablo, por Apolo, por Cefas; preferencia incordiante, que estaba a punto de dividir la Iglesia.

Y había algunos finalmente que, influenciados sin duda por los “falsos apóstoles” como en Galacia, ponían en solfa incluso la autenticidad del apostolado paulino.

Otros abusos, reseñados en la carta, no resultaban ni de la mala voluntad ni del orgullo gnóstico, sino simplemente del hecho de la falta de organización en la comunidad, donde dominaban los “inspirados”. Las asambleas, como entre los iluminados de todas las épocas, estaban a punto de convertirse en reuniones desordenadas y tumultuosas.

Pero, sobre todo, la predicación sobre la resurrección era mal interpretada, o también contradicha, no solamente por los gnósticos, sino por otros griegos cuyo espiritualismo no podía admitir sino la supervivencia de las almas.

El apóstol fue informado de esta situación, en parte por la “familia de Cloe” (1,11), en parte por Sóstenes (1,1), por Estéfanas, Fortunato y Acaico (16,17), como también por la carta de los Corintios traída por los unos o por los otros, a la que hace alusión al principio de los capítulos 7 y 8.

La Iglesia no es un modelo histórico de perfección

1,1-9 y 1,10-13.17 (1,1-3/1,3-9/1,10-13).

Pablo empieza su carta subrayando su personalidad como fundador y responsable de la comunidad. El es un “apóstol convocado por Cristo Jesús, por voluntad de Dios”. Efectivamente, a través de todo el epistolario paulino no encontramos rastro de un procedimiento de elección democrática para el cargo de dirigente eclesial. Este último se lo debía todo a una misteriosa “convocación de Cristo Jesús”. Pero, como veremos a través de toda la correspondencia con Corinto, este punto de partida no implica el hecho de que los responsables sean unos tiranos arbitrarios. Todo lo contrario: se subraya repetidamente que el “ministerio” eclesial es simplemente eso: un “ministerio”, un “servicio”; por lo tanto, ha de estar en función de la comunidad, y la propia comunidad tiene el derecho y el deber de reclamar para sí lo que verdaderamente le sirve. Lo que Pablo quería evitar a toda costa era concretamente lo contrario: los manejos electorales, llevados a cabo por grupos determinados, con intereses determinados y con la finalidad de imponerse a toda la comunidad.

No. La comunidad debería estar abierta a la misteriosa acción del Espíritu, que soplaría de la manera menos pensada.

Pablo nunca usa el título de “cristiano”, sino simplemente “los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro”: el “señorío” de Cristo se ejerce horizontalmente sobre todos los miembros de la comunidad, sin privilegiar a los que han sido designados como dirigentes o responsables.

Por eso, se trata de Cristo como el único responsable de los dones de la comunidad. Esta debería estar siempre relajada frente al “Señor”, reconociendo que la fe le ha venido de arriba por pura donación gratuita.

Tan es así, que la inserción de la Iglesia en el curso de la historia es concebida de una manera aparentemente extraña: “no carecéis de ningún don en esa situación vuestra de espera de la manifestación de nuestro Señor Jesucristo”. Es inútil discutir si

Pablo esperaba para muy pronto la segunda venida o “parusia” de Cristo. El no lo sabía. Lo que sí sabía es que los cristianos se reúnen en comunidad y celebran la Eucaristía “hasta que el Señor venga” (1 Cor 11,26). La comunidad cristiana está inserta en la historia y comprometida con ella, pero espera algo más; por eso, se convierte en un cuerpo extraño dentro de la misma comunidad humana. Vive de una nostalgia y de una esperanza que no puede ser encasillada en los organigramas de la pura planificación humana.

Sin embargo, la Iglesia no es un ideal, ni con mucho. Para demostrarlo, ahí está el cuadro de las fracciones que en aquella primitiva comunidad de Corinto se producen apenas momentos después de su fundación. El espíritu comunitario se va rompiendo: “Cada uno de vosotros dice: “Yo ficho por Pablo”; “yo, por Apolo”; “yo, por Cefas”; “yo, por Cristo”. No parece que Pablo, Apolo o Cefas (Pedro) hayan sido los causantes de las fracciones, sino la humana tendencia a la disgregación. Incluso había una cuarta clase de decepcionados que decía: “Yo me quedo con Cristo y no quiero saber nada de iglesias ni de comunidades”.

Pablo es consciente de esta situación real y la condena. La razón es muy sencilla: “Cristo no ha sido dividido”: todas estas actitudes son egoístas, porque de alguna manera pretenden el monopolio de Cristo.

Además, el propio Pablo no soñaría nunca con hacerle la competencia a Cristo, porque “ni ha sido crucificado por los corintios, ni éstos han recibido el bautismo en nombre de Pablo”. Vuelve la obsesión paulina: en una comunidad eclesial el único que puede emerger es Cristo; los dirigentes o responsables son puros “ministros” y nada más.

Y para más precisión, Pablo recuerda que su misión no ha sido la de bautizar (formar comunidades), sino simplemente la de evangelizar: sugerir la posibilidad de que “los que invocan el nombre de Cristo” se reúnan comunitariamente.

Los “confesionalismos” quieren manipular a Dios

1,17-25 y 1,26-31 (1,18-25/1,22-25/1,22-31).

Estos pasajes de Pablo forman como la infraestructura de cualquier teología a lo largo de los siglos. La “teología” es un “hablar de Dios”: Dios tiene la iniciativa; por lo tanto, todo intento de asimilarla a la “gnosis”, al conocimiento racional y verificable del hombre, es francamente sacrilego. Pablo es duro en sus expresiones: él ha sido enviado para “evangelizar”. Ahora bien, la evangelización no es más que la comunicación de una “palabra” que está fuera del sentido coherente de la razón y de la fuerza.

La palabra evangélica es una “palabra de la cruz”: es un planteamiento que procede de un fracaso reconocido, al que no se le encuentra ninguna justificación racional o científica. Esta “palabra de la cruz”, cuando es comunicada a los “que están en vías de perdición”, les resulta una “tontería”; “pero para los que están en vías de salvación —para nosotros— es una fuerza de Dios”.

Pablo parte siempre de una situación existencial previa a la evangelización que viene de fuera: hay quien está preparado voluntariamente y quien no lo está. La evangelización no tiene en sí misma ningún argumento de justificación que pueda y deba deslumbrar al evangelizado. Este último ya está previamente situado en una actitud frente a Dios: ¿por qué? Pablo no da explicación de ello, sencillamente porque no la tiene: es el “misterio”.

A continuación Pablo critica radicalmente todo intento de teodicea, realizado tanto en ámbito pagano como en ámbito judío: ni sabios ni rabinos ni sofistas. La “sabiduría del mundo” ha sido puesta en evidencia por Dios: los hombres han pretendido ser ellos los que tenían la iniciativa en buscar y hallar a Dios, y han contruido una “teodicea”, que, en vez de ser una “justificación de Dios”, era una justificación de los propios proyectos egoístas: a Dios había que encasillarlo en los organigramas de la sociedad humana, para que no los estropeará con sus sorprendentes e inesperadas teofanías.

La respuesta de Dios al orgullo “religioso” del hombre es precisamente la “palabra de la cruz”, la “evangelización”. A continuación, Pablo distingue finalmente la diversa postura del teólogo pagano y del teólogo judío frente al fenómeno desconcertante de la evangelización.

Los judíos “piden señales”: ellos, poseedores de una tradición teológica venerable, boicotean la evangelización con el pretexto de que Dios no se manifiesta a través de ella. Y para ellos, la manifestación de Dios debería realizarse a través de señales prodigiosas. Con esto, intentan aquietar su conciencia ante el fenómeno inquietante del cristianismo naciente.

Los paganos —los griegos— “buscan sabiduría”: exigirían al cristianismo que se presentara bajo el ropaje de una altísima filosofía, que pudiera, por lo menos, competir dignamente con la antigua tradición de sus sabios.

Sin embargo, los apóstoles no dan más que esto: “Cristo crucificado: escándalo para los judíos, tontería para los griegos”. Pero “para los que han sido convocados —tanto judíos como griegos—: Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios”.

No hay posibilidad de un racionalismo apologético: el hombre no se deja vencer ante la brillantez de una altísima teología ni ante el relumbrón de unas señales sorprendentes. El hombre ha sido ya previamente vencido: primero se ha dado el fenómeno gratuito de la “convocación divina”; solamente después vienen la teología y los signos.

Así se explican los “caprichos” de Dios, que “ha escogido lo tonto para avergonzar a los sabios y lo débil para avergonzar a lo fuerte”. Lo interesante es que el hombre no se presente ante Dios “en actitud orgullosa”. Dios no es fruto del hombre; Dios está por encima y sigue siendo inabismable. En una palabra, la realidad de la comunidad cristiana es “una iniciativa de Dios”, no la consecuencia de una hábil planificación pastoral de los socios fundadores del cristianismo.

A partir de aquí, todo “confesionalismo” es un intento sacrilego de sobornar a Dios con nuestras miserables honorificencias para manipularlo a nuestro antojo.

La historia es un proyecto de salvación, no una rutina fatalista

2,1-10a y 2,10b-16 (2,1-5/2,6-10).

Pablo, de una manera casi obsesiva, insiste en su “teología de la gratuidad” acudiendo a la plasticidad de los acontecimientos que estuvieron en el origen de la formación de la comunidad cristiana de Corinto.

Efectivamente, el Apóstol no se presentó a los corintios como un filósofo, sino que fue honesto al declarar la naturaleza de su mercancía a la aduana de la conciencia humana: “no llegué a vosotros anunciándoos el testimonio de Dios y con el prestigio de la palabra y de la sabiduría, pues me propuse, estando entre vosotros, no saber otra cosa que Jesucristo, y éste, crucificado”.

Y precisamente por eso, su actitud de evangelizador no tenía nada de impositivo, como lo podría ser la de un sabio, un filósofo o un científico, ya que las cosas por ellos expuestas pueden ser verificadas objetivamente. Al contrario, Pablo “se presentó débil, acomplejado y temblando”: solamente ofrecía con modestia su propio testimonio existencial, que no podía reducir a una demostración rigurosa: “mi palabra y mi predicación no consistían en hábiles discursos filosóficos, sino en la demostración de la fuerza del Espíritu”. Por encima de Pablo y a pesar de Pablo el Espíritu era el que tenía la iniciativa en el proceso de evangelización y conversión.

La Palabra de Dios no puede jamás ser introducida con la espada ni siquiera con la racionalidad inapelable. Por eso, “la fe de los corintios se basa no en la sabiduría de los hombres, sino en la fuerza de Dios”.

Ante esta insistencia en el absoluto protagonismo de la “fuerza de Dios” al margen de toda “sabiduría”, alguien podría creer que la aceptación de Dios por parte del creyente es incompatible con algo tan profundamente humano como la reflexión consciente. Nada de eso: “a los ya formados les enseñamos una sabiduría; pero no una sabiduría de este mundo ni de los rectores de este mundo, que están en decadencia; les enseñamos una sabiduría misteriosa de Dios”.

Los “formados” (“téleioi”) son los cristianos espiritualmente adultos, en oposición a los todavía “infantiles” (“nèpioi”, 3,11). Esta expresión está tomada de las “religiones de misterios”; pero, mientras que en estos “misterios” el bautismo confería automáticamente la condición de “téleios”, entre los cristianos no es así, ya que la salvación es ya concedida a los principiantes, con tal que tengan la fe y estén vinculados al cuerpo de Cristo por el bautismo y la eucaristía. Pero no es menos cierto que todo verdadero cristiano aspirará a progresar y a crecer en el ideal de la perfección; y esto exige una profundización intelectual. Esta sería la verdadera teología, que viene después del hecho existencial de la fe, no antes.

Esta “teología” es una “sabiduría misteriosa de Dios”, cuyo objeto es precisamente “su secreto proyecto —concebido desde el principio— referente a nuestra gloria”. Como veremos, se trata del desemboque de la existencia humana en un final feliz, incluyendo su entorno corporal, material y cósmico; en una palabra: la resurrección.

Ahora bien, este “proyecto” no es conocido por los “rectores de este mundo”. ¿Quiénes son estos “rectores”? Dando de lado al difícil itinerario de la exégesis menuda, podemos retener que se trata de fuerzas superiores al hombre, que, según aquella cultura, eran personalizadas, mientras que actualmente las concebimos de una manera más abstracta y colectiva: las “estructuras”. Efectivamente, en la historia humana hay como una atmósfera contaminada que inclina a los hombres a desviarse del camino, al que Dios los invita. Teniendo en cuenta la personalización de esas estructuras “malignas” (alienantes), comprendemos por qué “aquellos rectores, de conocer el proyecto de Dios, no habrían crucificado al Señor de la gloria”, ya que el “Señor de la gloria” les arrebatara el dominio de la historia, manipulada y determinada por ellos “ad usum delphini”.

Y éste es precisamente el módulo del “criterio cristiano”: la posibilidad de ver, interpretar y vivir la historia como un proyecto de salvación total y no como una fatalización impuesta por la ideología de turno.

El profeta: en nombre de Dios, no en sustitución de Dios

3,1-9/3,9b-13.16-17 y 3,16-23 (3,18-23).

Pablo ahora aterriza “in medias res”: la situación actual de la comunidad da a entender que la penetración del Espíritu no ha sido profunda; son unos “niños en el cristianismo”.

El criterio para reconocer si una comunidad de creyentes lo es verdaderamente es la superación de lo que ha dado en llamarse “culto de la personalidad”. Sigue imperturbable la teología de la gratuidad: sólo Dios es el verdadero responsable y protagonista de lo que pasa en una comunidad cristiana. Pero lo más curioso es que Pablo reconoce un hecho impensable: ha sido la propia comunidad la que ha ido creándose sus ídolos o sus “fans”: “Cuando uno dice: “Yo ficho por Pablo”, y otro: “yo, por Apolo”, ¿no significa esto que sois simplemente humanos?”

De nuevo la insistencia sobre la esencia no democrática de la comunidad eclesial: “Y ¿qué es Apolo? ¿Qué es Pablo? Unos meros servidores, que han servido de cauce a vuestra fe”. Y así, aunque parezca paradójico, los pujos “democráticos” de la iglesia de Corinto daban paso a la superación de una sana democracia: se iba a la creación de líderes humanos, que oscurecieran la gran verdad fundamental del único protagonismo de Dios.

Efectivamente, tanto Apolo como Pablo han sido “unos servidores que han cumplido la tarea que Dios les ha asignado: yo he plantado, Apolo ha regado, pero el crecimiento lo ha producido Dios”.

La construcción de la Iglesia se ha hecho a impulsos de esa misteriosa dinámica divina, pero la aportación de los hombres es también una realidad: “Con la gracia que Dios me ha dado yo, como buen arquitecto, he echado el cimiento; y otro es el que sobre él levanta el edificio”. Eso sí: el cimiento siempre tiene que ser el mismo: Jesucristo. Ahora bien, la diversa aportación de los constructores será valorada, no en relación con la dignidad de la tarea encomendada, sino en relación con el esfuerzo voluntario de cada uno: y aquí da igual que uno sea arquitecto o albañil.

Pablo pasa ahora a uno de los grandes escándalos del cristianismo: ya no hay necesidad de “templos” donde encerrar a Dios: “Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén” (Jn 4,21). El verdadero templo de Dios es la propia comunidad humana. Este despegue de los lugares fijos de culto fue mantenido por los cristianos durante mucho tiempo. Posteriormente se volvió al cobijo de los templos. Y es curioso observar que la construcción de grandes templos coincide paralelamente con las épocas en que la Iglesia o es ella misma poder civil o comparte íntimamente sus tareas de mando. Y es que un templo puramente humano, constituido por verdaderos creyentes, es una sede de Dios bastante peligrosa para los poderes de este mundo. Así se explica en los tiempos de revisión cristiana —como son los nuestros— la proliferación de comunidades que no tienen un lugar fijo de reunión o que incluso tienen que buscar un rincón desconocido para poder celebrar sus “eucaristías”.

Termina Pablo con una afirmación grandiosa: “todo es vuestro: Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro; todo es vuestro”. La comunidad cristiana no debe alinearse a nada ni nadie; así podrá mantener esa actitud crítica frente a todas las realidades terrenas, cuya relativación deberá intentar para oponerse al peligro de autoadivinación de “los rectores de este mundo”.

Pero todo ello con una condición indispensable: “todo es vuestro, sí; mas vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios”.

Es inútil mantener esta actitud crítica y relativizadora si no se tiene una íntima unión con Cristo y se le considera como el único protagonista y actor principal del itinerario de la salvación.

La actitud profética —crítico-relativizadora— no puede concebirse si no es eso mismo: “pro”, “en lugar de”. Un “pro-feta” es uno que habla “en lugar de Dios”, y no diviniza sus propias palabras, disfrazándolas de color evangélico.

Pablo, el Apóstol, se deja criticar

4,1-5 y 4,6-15.

Pablo es coherente hasta el final: “que la gente sólo vea en nosotros servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios”. Un apóstol, un dirigente eclesial no es un sucedáneo de Cristo, sino un siervo suyo. El sucedáneo quiere decir que Cristo está ausente o lejano. El siervo implica la presencia operante del amo. A veces los responsables de la Iglesia han alejado demasiado a Cristo, elevándolo al honor de la hornacina celestial, y ellos entonces se han quedado aquí en la tierra como “sucedáneos” o “vicarios” suyos. Como hemos visto repetidas veces, tanto el segundo evangelio como el epistolario paulino llegan casi hasta la náusea subrayando esta presencia operante y activa del Cristo resucitado en medio de la comunidad cristiana.

En segundo lugar, el evangelizador no es inventor o descubridor de una nueva teoría, sino simplemente “administrador de los misterios de Dios”. Por eso habrá de estar siempre a la escucha, esperando ese rocío constante de lo alto. Habrá de ser un creyente que todo lo espera de su comunicación relajada con Dios.

“Ahora bien, en un administrador lo que se busca es que sea fiel”: los “administrados” tienen derecho a tomar frente al administrador una actitud crítica, pero el módulo de esta crítica se rige únicamente por el comportamiento de fidelidad al “ministerio” recibido.

En la comunidad corintia se hacían muchas críticas negativas de Pablo, como veremos a lo largo de su extenso epistolario. Pablo lo sabe, y no le importa que lo juzguen los corintios o cualquier tribunal humano. Aún más, “ni siquiera él se juzga a sí mismo”: o sea, es plenamente consciente de la relatividad de sus actuaciones y lucha encarnizadamente contra el culto de la personalidad.

Eso sí, “la conciencia no lo remuerde”; pero esto no quiere decir “que automáticamente esté absuelto”: la conciencia subjetiva puede ser correcta, pero esto no implica que no exista el mal

objetivo. Ha sido una constante tentación de un cierto intimismo moral cristiano el considerar que basta la buena voluntad, sin preocuparse por la corrección de los comportamientos.

Pero en todo caso, “el juez de Pablo es el Señor”. Juez, lo que se dice juez en este proceso de administración de los misterios divinos, solamente lo es Dios. Por eso, la Iglesia no debe hacerle la competencia a Dios: “no juzguéis antes de tiempo; dejad que venga el Señor”. Un aparato judicial con apariencias de decisivo no corresponde a la relatividad y provisionalidad de la Iglesia peregrina. La Iglesia apenas debería juzgar: en todo caso, señalar modestamente con el dedo.

Tan es así que en aquel momento fundacional los dirigentes eclesiales eran de hecho los menos privilegiados. Pablo hace una descripción realista de las fatigas que aquellos primeros misioneros pasaban en el trabajo de la primera evangelización. Desde allí —desde una postura luchadora y humillada— pueden los apóstoles permitirse el lujo de ironizar los pujos pretenciosos de una comunidad que intenta presentarse a los ojos del mundo griego con un cierto atractivo apologetico.

Sinceramente el esquema eclesial que aquí aparece ha sido y sigue siendo traicionado frecuentemente por las ambiciones —intra y extraeclesiales— de los responsables de las iglesias.

Termina Pablo acudiendo a un recurso muy poco lógico, y si bastante psicológico: él no trata de humillar a la comunidad de Corinto. Ni mucho menos. El es un hombre duro sí, pero tremendamente afectivo, y no puede olvidar que fue él el que los engendró para Cristo y los considera, por tanto, con el mismo cariño con que se considera a los hijos.

Esta mezcla de dureza y afectuosidad hace de Pablo un dirigente eclesial a ras del suelo, criticable, amable y, sobre todo, sincero.

¿Hay que seguir excomulgando?

5,1-8 (5,6b-8).

Un cristiano de Corinto había cometido un grave pecado de incesto, uniéndose con su madrastra (probablemente ya viuda). La comunidad no lo había expulsado de su seno con grave peligro de corrupción interna y con escándalo de los propios paganos, ya que en las leyes romanas se prohibía severamente este tipo de unión conyugal. Pablo lanza contra él la excomunión. Esta excomunión hay que entenderla plenamente según el propio contexto. En primer lugar, se trata de dar de baja entre los participantes de la vida sacramental y espiritual. Pablo no quiere decir que los cristianos dejen de convivir en la vida ordinaria con toda clase de pecadores. *“Entonces —comenta él mismo irónicamente— tendríamos que salir del mundo”* (5,10). Se trata del caso de uno que, *“llevando el nombre de cristiano”* (5,11), lleva públicamente una vida inmoral. Con este tal no se pueden reunir los demás fieles en la misma asamblea litúrgica, haciéndolo participe de todos los bienes espirituales. Aún más, ni siquiera habría que admitirlo a la primera parte del rito litúrgico, que era un simple *“comer juntos”* (5,11).

En segundo lugar, esta excomunión era medicinal y caritativa: *“entregarlo a Satanás para que se destruya su existencia carnal y pueda así salvarse su existencia en el Espíritu el día del Señor”*. Como vamos viendo, el binomio carne-espíritu en san Pablo tiene un sentido existencial: todo el hombre, cuando se sustrae a la gracia, es ser frágil y expuesto a toda clase de pérdidas; e igualmente todo el hombre es espíritu cuando acepta la gracia, y su existencia se ilumina con la esperanza de una salvación total, con un subrayado especial a la resurrección corporal. El cristiano “excomulgado”, al verse solo en la calle, al sentir en sí el vacío de aquella plenitud religiosa que se respiraba en las asambleas litúrgicas, tendrá conciencia de su insuficiencia y pensará, como el hijo pródigo, volver a la casa paterna.

Sin embargo, no podemos universalizar una exhortación coyuntural de san Pablo, entre otras razones porque el entorno

socio-histórico en que se movían aquellas primeras comunidades cristianas hacia que la “excomunión” tuviera un sentido radicalmente distinto al que asumió posteriormente cuando la Iglesia formaba parte del tejido de la sociedad.

En este último caso, la excomunión no se libra fácilmente de ser un atentado contra la verdadera libertad religiosa, ya que el mundo ambiente adoptaría frente al excomulgado una actitud determinada que de ninguna manera se derivaría de una pura opción religiosa.

No se trata de “progresismo-integrismo”, sino de intereses de clases

6,1-11.

Otro caso concreto que repudia Pablo es el siguiente: los cristianos a veces, divididos entre sí por motivos internos intraeclesiales, acudían a tribunales civiles para que arbitrarán en sus rencillas.

Efectivamente, entre los propios judíos existía la costumbre de establecer unos árbitros internos —los “sabios”— para dirimir las cuestiones que se presentaran en el interior de la comunidad. Y ello lógicamente era debido a un pudor de los propios defectos.

A esto se añade que los cristianos —el pueblo de Dios— ha de ser el que en el último día se siente con Dios para juzgar al mundo. Esta última idea es vieja en la literatura judía: según Daniel (7,2), Sabiduría (3,8) y el “Henoc etiópico” (1,38), los “santos” (los consagrados = los miembros del pueblo de Dios) se asociarán a Dios en el juicio final. Esta idea es asumida por Pablo que los hace sentar al lado de Cristo. Por consiguiente, hay un argumento *a fortiori*: “¡con cuánta mayor razón podréis juzgar los asuntos de la vida!”

En una palabra: Pablo lamenta el bloqueo del diálogo en el seno de la comunidad cristiana. Antes de sacar afuera los trapi-

tos sucios, habría que tratar desde dentro la manera de limpiarlos.

Pero el diálogo intraeclesial se había hecho imposible porque en su seno se cometía el “pecado contra el Espíritu”, que no tiene perdón ni en este mundo ni en el que viene (Mt 12,32). O sea: los motivos de las disensiones internas no eran precisamente aquéllos que se aducían: no se trataba de que un grupo de cristianos, por así decirlo, “de izquierda” hiciera afirmaciones atrevidas o realizara proyectos audaces. No: ésta era la tapadera. Porque la verdad era que los “propios cristianos se despojaban unos a otros”. Hoy diríamos que en el seno de la comunidad cristiana se mantenía enhiesto el funesto principio de la diversidad de clases; principio que lleva consigo —dicho en plata— toda esa serie de vicios repugnantes que Pablo llama por su propio nombre.

Siempre pasará algo semejante: de pronto una “derecha conservadora” defiende una supuesta ortodoxia, a la que antes no se aferraba, para tapar con ello la verdadera motivación de su postura explotadora.

**El sexo no es un juguete de señoritos,
sino un servicio a la humanidad**

6,13c-15a. 17-20.

Pablo aquí reproduce la doctrina de los gnósticos libertinos: todo lo que se refiere a la vida corporal no tiene importancia para la vida espiritual y el destino del alma; por lo tanto, los excesos sexuales no pueden manchar el espíritu, único heredero del reino de Dios.

“Pablo contesta refiriéndose a la vieja doctrina de la creación: el cuerpo interesa directamente a Dios, que lo creó. Aún más, la relación del cristiano con el Señor incluye esencialmente una referencia a la resurrección corporal (cf Rom 6,3-4). Una vez más se pone de manifiesto el “materialismo” cristiano, o sea la

atención del creyente a la realidad total del hombre, concretamente a su dimensión temporal. Por eso precisamente no le puede ser indiferente el uso del sexo, ya que habrá de estar encauzado hacia una realización plena de la persona humana total. Y así paradójicamente una mística materialista implica una moral mucho más severa que una mística espiritualista, como era la de los gnósticos libertinos, hijos legítimos del dualismo platónico.

Pero Pablo va más adelante y hace una clara alusión a la “prostitución cultica” o “hierodulia”, practicada sobre todo en Corinto, en cuyo templo de Afrodita servían miles de prostitutas sacras. Los fieles se unían sexualmente a la prostituta sacra, para comunicar con la divinidad que ella representaba. Esta práctica pagana, a más del pecado de intemperancia (al que directamente no se refiere Pablo), era una manifiesta apostasia: los cristianos son templo del Espíritu Santo y están unidos a Cristo. Esta unión a Cristo supone que Cristo es Dios, ya que le contrapone a la unión con la falsa divinidad.

“Pecar contra su propio cuerpo” no se refiere al pecado materialmente sexual, sino al pecado de idolatría: la “prostitución sacra” destruía la misma esencia del ser cristiano; los demás pecados manchan el ser cristiano (el “soma”), pero no lo destruyen.

Como vemos, Pablo no presenta ningún síntoma de moralismo sexual obsesivo. Todo lo contrario: reconoce que la regulación de la vida sexual se deduce precisamente de la condición *material* del hombre, que entra de rondón en el proyecto del creador. El sexo no puede ser un juguete caprichoso de “señoritos” libres y autosuficientes, sino que debe enmarcarse en esa operación de servicio a la humanidad, donde deberían confluir todas las actividades humanas, sin que por ello perdieran el frescor de su originalidad e ingenuidad.

Por eso, el colmo del pecado contra el sexo es buscarle un pretexto religioso. No podemos negar que a lo largo de la historia del cristianismo la “hierodulia” se ha practicado con mayor o menor intensidad y descaro por hombres reprimidos, incapaces de reconocer la realidad de su propio sexo..

El celibato es libertad profética

7,25-35 (7,25-31/7,29-31/7,32-35).

Pablo aquí contesta a una pregunta, que probablemente no se refiere al matrimonio en general, ya que ésta fue suficientemente contestada en la primera parte del capítulo, y en la que Pablo afirma que el matrimonio es el camino ordinario de la mayoría de los creyentes.

Parece que se trata nada más del grupo apostólico de Pablo, del equipo reducido de sus colaboradores. Estos eran jóvenes cristianos de ambos sexos, que rodeaban más íntimamente al apóstol y constituían su estado mayor en la evangelización de Corinto. Como es natural, entre ellos habría relaciones prematrimoniales, y, en vista de la predicación de Pablo, se llegaron a preguntar si no sería mejor quedarse célibes, como lo era su jefe de equipo.

Pablo les responde que, en rigor, no hay precepto del Señor que disponga que los miembros *militantes* de la Iglesia, los auxiliares apostólicos, guarden el celibato. No obstante, dado caso que ha empezado la última fase de la historia, lo más conveniente es que el *estado mayor* de la Iglesia lo deje todo, aun lo lícito, y se consagre plenamente a la lucha por el reino de Dios. Sin embargo, si alguno no puede decentemente guardar el celibato, cásele enhorabuena, sabiendo incluso que podrá continuar en la plana mayor del ejército, aunque lógicamente su dedicación al reino de Dios estará mediatizada por las ineludibles obligaciones del matrimonio y del hogar.

Para la lectura de este importante texto paulino hay que tener en cuenta los siguientes tecnicismos: la palabra “tribulación” (“zlipis”) tiene en Pablo una fuerte carga de dedicación apostólica: sobre todo, el militante debe pasar por un número determinado de “tribulaciones” para construir la Iglesia. La “tribulación” apostólica es una especie de cemento pesado que va formando los muros de ese templo. Por eso, cuando Pablo exhorta a sus militantes a quedarse célibes, les dice: “Si, a pesar de todo, os casáis, no pecáis. Y aun incluso podréis tener “tribulaciones

en la carne”. Y yo, por mi parte, no os lo echo en culpa”. Muchos traducen: “Estos tales —los que se casan— experimentarán pruebas en su carne, y yo quisiera ahorráros las”. Esta interpretación es totalmente insular a lo largo y a lo ancho del continente paulino. El apóstol exhortaría al celibato, aduciendo como razón principal las ventajas temporales: la comodidad, el confort que una vida consagrada en el celibato trae consigo en comparación con el ajeteo de la vida matrimonial. Pero, ¿hay derecho a calumniar a Pablo, atribuyéndole tales motivaciones, tan mezquinas, para una cosa tan grande como es la tarea apostólica? No, se trata de algo más elevado: los militantes pueden también casarse; pueden seguir teniendo “tribulaciones en la carne”, o sea: también podrán luchar y recibir heridas gloriosas en el certamen por la causa evangélica. Y no tengan miedo a que Pablo por eso los menosprecie: “Y yo no os lo echo en culpa”.

En una palabra: la exhortación al celibato está imperada por motivos “apostólicos”: es muy conveniente que haya unos “profesionales” del apostolado que, libres de toda atadura, puedan llevar una vida de “perpetuo riesgo”, como debe ser la de un apóstol (“vivimos en perpetuo estado de riesgo”, 1 Cor 15,30). Esta es la verdadera razón de la motivación del celibato y no una depreciación, de tipo gnóstico y maniqueo, de la vida y relaciones sexuales.

Finalmente, parece que Pablo temiera que la venida de Jesús estuviera cercana y que, por lo tanto, habría que relativizar enormemente la vida cotidiana. Esta impresión subjetiva no le quita el valor a las motivaciones objetivas del celibato apostólico: la necesidad de vivir “en perpetuo estado de riesgo”, ya que la predicación del Evangelio es una aventura difícil, para cuya realización se requiere la soltura del hombre no comprometido en la vida familiar.

Lo que ciertamente está en contra de esta visión paulina es la *imposición* del celibato a los “profesionales” y la coordinación del celibato con la instalación en una vida comprometida con el poder, con la comodidad y con el egoísmo.

No basta la conciencia individual: es necesario el compromiso

8,1b-7.11-13.

Según la filosofía estoica bastaba la “gnosis” —el “conocimiento”— para obrar con rectitud. De ahí la ecuación entre “sabio” y “virtuoso”. El gnóstico era poseedor de un recto principio de obrar, y ya no tenía que mirar a otra regla para practicar la virtud.

Pablo admite que el cristiano sea un “gnóstico” en el más alto sentido de la palabra: posee un conocimiento perfecto, no sólo especulativo, sino práctico-moral. Esta gnosis le permite tener un juicio certero y exacto sobre las cosas, con mucha mayor solidez que el gnóstico de la filosofía helenística. En virtud de esta gnosis superior, el cristiano formado —el “fuerte”, el “espiritual”— sabía que ciertas prescripciones alimenticias, tanto del judaísmo como del paganismo, no obligaban ya a la conciencia. Y así, por ejemplo, era lícito comer de las viandas sacrificadas a los ídolos, dejar la observancia de ciertas fiestas judías, etc. Según la moral estoica, al gnóstico no le quedaba nada que hacer para lanzarse directamente a la acción.

Pablo, por el contrario, trae una novedad cristiana: el gnóstico cristiano es un individuo aislado y solitario; para la licitud de su obrar no basta que su gnosis sea perfecta en sí, sino que tiene que ensamblarse con la gnosis del prójimo, aunque ésta sea imperfecta.

Efectivamente, había algunos cristianos escrupulosos que se resistían instintivamente a comer carnes ofrecidas a los ídolos. Pues bien, en nombre de la caridad del cristiano “fuerte”, o sea, de conciencia robusta, tiene que adaptarse a la conciencia “débil” de su hermano y ceder en su caso concreto el derecho que indudablemente le asiste de comer los ídolos.

Esto no quiere decir que haya que dejar al hermano “débil” incrustado en su “debilidad”, sino que no se le puede imponer ni siquiera algo que ciertamente es una liberación. Solamente habrá que ayudarle para que él mismo pueda salir de esa debilidad y conquistar la libertad de los hijos de Dios.

Como vemos, no se trata del que sostiene firmemente la tesis contraria. Este no sería un “débil”, sino un recalitrante.

Compartir la humillación, pero también la lucha

9,16-19.22b-27 (9,16-19.22-23).

El caso concreto de adaptación a los “débiles” da pie a Pablo para subirse a la tesis general: a veces la caridad exige la cesión de los propios derechos indiscutibles, como es el caso del propio Pablo y de Bernabé, que podrían predicar el Evangelio “liberados” económicamente por la comunidad.

En una palabra: no se puede hablar de “los derechos de la Iglesia” en abstracto, desde la pura consideración de unos cánones indiscutibles, sino que hay que atender especialmente a la circunstancia existencial, en la que se desenvuelve la acción militante del cristianismo, cuya única meta es buscar la mayor eficacia en la progresiva maduración parusiaca de toda la vida humana. Y esta circunstancia exigirá muchas veces un planteamiento *existencial* de la cuestión, desde el cual habrá obligación grave de ceder unos derechos, que indudablemente le pueden corresponder a la Iglesia *en sí*, considerada en puridad.

De esta consideración, un tanto concreta, Pablo sube a su doctrina de la “encarnación sociológica”, que perfora todo el Nuevo Testamento: hacerse libre con los libres, débil con los débiles, simple con los simples, no para quedarse entre ellos y participar de su debilidad o ignorancia, sino para “ganarlos a todos para Cristo”, para elevarlos de su condición miserable.

Y, efectivamente, el apóstol cristiano es como un atleta que renuncia a muchas cosas voluntariamente, pero es siempre para algo. El atleta tiene sólo una posibilidad de conseguir una corona que se marchita; además, sus golpes caen en el vacío, no logran nada. El apóstol cristiano sabe que siempre producen una realidad, siempre son eficaces.

Como en otros pasajes, Pablo se demuestra aquí enemigo del puro romanticismo pseudo-apostólico, o sea: compartir la miseria

de los demás simplemente, sin, al mismo tiempo, ayudarles a salir eficazmente de ella. Esta es la única actitud revolucionaria: compartir la humillación al mismo tiempo que se comparte la lucha revolucionaria.

El progresista también falla...

10,1-13 y 10,14-22a (10,1-6.10-12/10,16-17).

Esta exhortación a los gnósticos o fuertes de “encarnarse” en los débiles, de adaptarse a ellos, podría entenderse como si los gnósticos fueran seres blindados e invulnerables. Pablo, por el contrario, les recuerda que ellos mismos no están tan lejos del peligro de idolatría. Para ello les trae a la memoria la historia de Israel en el desierto: cómo a pesar de todos los beneficios milagrosos que Dios les había concedido cayeron en la idolatría y otros vicios. Y todo aquello era “tipo”, figura, de la historia cristiana.

La alusión del v. 4 a la “roca que les acompañaba” se refiere a una leyenda rabinica, según la cual la roca milagrosa, de donde brotó el agua, acompañó a los israelitas en su itinerario por el desierto. La aplicación a Yahveh del nombre “roca” existe ya en la Biblia (Dt 32,4; Is 17,10; Sal 18,8; 95,1). Los rabinos insistían en esta denominación teófora, relacionándola con la roca del desierto. El hecho de que Pablo llame aquí a Cristo “roca” supone una declaración implícita de su divinidad.

Igualmente, cuando en el v. 8 se habla de “prostituirse”, se trata de un lenguaje religioso, tanto bíblico como helenístico, que apuntaba a la adoración de dioses extraños. Aquí sería equivalente de “idolatría”.

Así, pues, los gnósticos están en lo cierto cuando comen la carne comprada en el mercado, aunque esté sacrificada a los ídolos. Sin embargo, si dos cristianos, uno fuerte y otro débil, están en el mismo banquete, y el débil se resiste por escrúpulo a comer, el fuerte debe abstenerse “por razón del hermano débil y

por la conciencia”. La “conciencia”, no del fuerte (que sabe que puede comer), sino del débil.

Ahora bien, el débil tampoco debe “condenar la libertad del gnóstico ni calumniar al gnóstico que sabe que puede comer de todo con acción de gracias”.

Podríamos decir —aunque de una manera quizá embrionaria— que Pablo admite el hecho —inevitable en la psicología humana— de que en el seno de la Iglesia coexisten “derechas” e “izquierdas”, o sea, dos tipos psíquicamente distintos y, consistentemente, diferenciados en la emisión de sus juicios morales. El consejo que da Pablo es que ningún grupo pretenda *suprimir* al otro. Los de la izquierda sepan comprender hasta lo inverosímil la estrechez mental de los de la derecha, y éstos no vayan tan de prisa en su proclividad a condenar a los otros como bordeando los límites de lo ortodoxo. El amor debe no suprimir, sino superar, esa inevitable diferenciación de la psicología humana.

La revolución bien vale un trapillo...

10,31-11,1.

El final de esta exhortación a la concordia dentro del pluralismo se resume en esta frase: “Así es como yo mismo procuro en todo el interés de todos, sin buscar mi propia ventaja, sino la de la mayoría, para que se salven”.

El camino para llegar aquí es la valoración debida de los acontecimientos: en un proceso revolucionario hay cosas secundarias y cosas primarias. A aquéllas se puede renunciar coyunturalmente en aras de la agilidad del proceso. Por eso, Pablo relativiza la crisis producida en la comunidad por asuntos de comidas o bebidas. Por un trapo más o menos no se renuncia a la eficacia de un proceso liberador.

Naturalmente, llegará un momento inevitable en que el conflicto se exaspere y ya no tenga solución inmediata. El mismo

Pablo es un ejemplo elocuente de ello: según parece, sus acusadores al tribunal romano fueron precisamente aquellos “débiles” que de su debilidad habían hecho una tesis y la imponían belicosamente a los demás.

Sin embargo, por Pablo que no quede: “Seguid mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo”.

La Eucaristía empuja a la supresión de clases

11,17-26 (11,23-26).

Los fieles se reunían en “asamblea” (“ekklesia”) para celebrar el rito de la Cena eucarística. Estas reuniones iban de mal en peor. El objetivo de la recriminación de Pablo es la falta de caridad y de unidad comunitaria que reinaba en aquellas asambleas eucarísticas: había “escisiones” y “ranchos aparte”, cosas que herían esencialmente la constitución de una asamblea comunitaria; aunque “no hay mal que por bien no venga”, ya que así se pone en evidencia la calidad de los cristianos.

Efectivamente, al reunirse los corintios de esta manera, ya no se podía decir que aquello fuera la “Cena del Señor”, pues “cada uno se apresura a comerse su comida”. En lugar de esperar a que la asamblea estuviera completa y que los alimentos traídos por unos y por otros fueran distribuidos equitativamente, los más favorecidos se apresuraban a comer su parte sin esperar la llegada de los otros —los pobres—, que, lógicamente, habían sido retenidos más tiempo por sus ocupaciones.

Un segundo abuso era que los ricos comían y bebían demasiado. Todo ello era “un desprecio de la asamblea de Dios”, precisamente porque “se avergonzaba a los pobres”: era como suponer que en la asamblea de Dios los pobres ocupaban un rango inferior.

Para apoyar su exhortación, Pablo acude a la catequesis sobre la Cena. El había recibido “una tradición que se remontaba al Señor y que después él mismo la había transmitido a sus fie-

les”. Pablo no quiere decir que él había recibido de labios del Señor esa revelación, sino simplemente se refiere a la catequesis que él habría recibido probablemente en Damasco en los primeros días de su conversión. La formulación de esta catequesis coincide con Lucas, y no con los otros dos evangelios sinópticos: ello demuestra que Pablo y Lucas tienen el mismo origen y el mismo ambiente: Antioquía.

La catequesis sobre la Cena subraya indudablemente la muerte de Jesús como sacrificio cruento: romper el pan: “el cuerpo en pro de vosotros”, y “el cáliz de la nueva alianza en mi sangre”. Jesús ordena a los apóstoles que aquel gesto lo repitan “en memorial suyo”. Es una clara reminiscencia de la fiesta de la pascua: el día de la pascua debería ser celebrado de generación en generación como un “memorial”. El texto del Exodo (12,14) explica este memorial añadiendo: “lo festejaréis como una fiesta para Yahveh”.

Una oración de la cena pascual suplicaba a Dios “que se acordara del Mesías”. Esta súplica “por la memoria del Mesías” encuentra un eco en la orden dada por Cristo en la Cena “de hacer esto en memoria de él”.

Hay en estas fórmulas la idea de que, al orar, se le recuerda a Dios que ha hecho una promesa y se le ruega que la cumpla. La pascua judía hace revivir litúrgicamente la liberación de la esclavitud egipcia: por eso, hemos de suponer que la pascua cristiana —la Cena del Señor— es también un recuerdo y un estímulo de la liberación humana, que tendrá su consumación más allá de la historia. Ciertamente, el rito eucarístico es la proclamación de la muerte del Señor. En toda la teología paulina se presenta la situación del cristiano actualmente como una “incorporación a la muerte del Señor” (Rom 6,2ss.). Pero la muerte de Cristo no es un punto final, sino un salto a la vida, a la resurrección, y en tanto es salvadora la muerte de Cristo, en cuanto se trata de una muerte superada en la resurrección.

Sin embargo, “hasta que el Señor venga”, la resurrección sólo actúa en promesa. El sacrificio eucarístico no se clausura en “muerte”, sino en “vida”. Así se comprende que Pablo reproche energicamente a los corintios, que de la asamblea eucarística no

hacían un signo de liberación, sino de justificación de la operación, ya que “se avergonzaba a los que no tienen”.

Pablo mismo no sabía las consecuencias de aquella amalgama cultural, insólita en los demás ritos. Efectivamente, había templos y liturgias para ricos, y templos y liturgias para pobres: para libres y para esclavos, para los de una raza y para los de otra. Sin embargo, el hecho de amalgamar a todos en la misma asamblea cultural tendía de suyo a la denuncia efectiva de las diferencias sociales que separaban a los participantes del mismo rito.

Los carismas son de todos

12,3b-7.12-13 y 12,12-14.27-31a (12,12-13/12,4-11/12,4-13/12,12-30/12,12-22.24b-27).

Pablo quiere que los corintios no sigan viviendo en la ignorancia acerca de los dones del Espíritu. Ciertos trasportes entusiásticos religiosos pueden ser verdaderos o falsos. Cuando ellos —los corintios— eran paganos, eran también “elevados” o “arrebataados con respecto a los ídolos mudos”, pero de una manera desviada. Por consiguiente, no cualquier fenómeno de transporte o arrebatado místico es de suyo auténtico. Habrá, por tanto, que recurrir a otros criterios más objetivos y racionales, como es el análisis de la doctrina. Por eso, lo interesante es averiguar si el carismático es un creyente auténtico, o sea, si admite verdaderamente a Jesús como Señor.

Estos “carismas” o “dones” provienen de un solo Espíritu y, por tanto, no pueden ser motivo de ruptura o disensiones entre los usuarios. Es inútil querer buscar fronteras definidas entre los diversos carismas que enumera Pablo. La diversidad de los dones, sobre la que tanto insiste, parece indicar que el cristiano no recibe el Espíritu Santo en abstracto, sino siempre bajo la forma de una aptitud concreta que debe poner a disposición de la Iglesia. Incluso a veces se trata de los carismas en un sentido tan amplio

que cada cristiano, aun el más modesto, es considerado como poseedor de un “don” útil a la comunidad (12,22).

Pablo enumera varios carismas: la “fe” parece referirse a la llamada “fe de los milagros”, capaz de realizar gestos asombrosos. La “profecía” sería algo así como nuestra predicación, ya que su finalidad es “construir, exhortar”. El “hablar en lenguas” es ciertamente hablar un lenguaje desconocido o menos conocido; no necesariamente se refiere al fenómeno pentecostal. En las religiones de misterios era frecuente usar en el culto un lenguaje arcaico y arcano, que se llamaba precisamente “lengua” (“glosa”).

Esta unidad en la diversidad es tan necesaria a la Iglesia como la unidad de los órganos en un organismo. Para ello Pablo recoge la fábula del cuerpo y de los miembros, muy conocida en la antigüedad, que el tribuno Menenio Agripa contó a los plebeyos de Roma, que, descontentos de su situación social inferior, habían ido a la huelga retirándose al Monte Sacro. Sin embargo, Pablo da a la famosa fábula un giro distinto: no es tanto una rebelión posible de los miembros inferiores lo que él teme, cuanto el orgullo de los “superiores”, que, además, se disputaban quizá entre ellos la excelencia de sus dones respectivos.

Según esta nueva perspectiva paulina, los miembros “superiores” del cuerpo —como son el ojo y la cabeza— no pueden prescindir de la colaboración de los de menos categoría —como las manos y los pies—, sino todo lo contrario, los miembros que parecen más débiles son igualmente necesarios.

Por consiguiente, los dirigentes de la comunidad no son unos meros distribuidores de energía vital, sino que están obligados a buscar en los inferiores el enriquecimiento y la plenitud del propio ser. Con ello Pablo condena absolutamente la tiranía y el paternalismo en el interior de las comunidades eclesiales.

Esta horizontalidad de las tareas comunitarias ha sido rota frecuentemente por el excesivo y rígido verticalismo de unos responsables o dirigentes que asumían para sí la posesión de todos los dones. La “obediencia ciega”, tal como se ha predicado en muchas escuelas ascéticas, es la ruptura de la comunidad como tal y la inauguración de la dictadura religiosa, la más perniciosa

de todas las dictaduras, ya que toca el centro más íntimo de las decisiones personales en lo que éstas tienen de referencia a la última y gran pregunta.

El gran carisma: el amor

12,31-13,13.

A pesar de todo lo expuesto, Pablo reconoce que los carismas son bienes relativos y aun caducos frente a la absoluta y solidez del único carisma que merece plenamente este nombre: el amor, el amor a los demás. Pablo se siente inspirado y compone este maravilloso himno al amor.

Lo más interesante de este pasaje paulino, fácilmente inteligible a su primera lectura, es la relativización que hace de todo el material y de toda la mecánica que las escuelas ascéticas y místicas han acumulado. El no desprecia ese material ni rehúsa esos métodos, pero afirma rotundamente que el árbitro de todo ello es el amor.

Es una visión estructural de la ética y de la mística. A veces los moralistas cristianos pierden el tiempo en la valoración ética de un hecho o de una realidad cualquiera, sin entrar a fondo en la cuestión. Y así, por ejemplo, se pierde mucho tiempo en discutir la licitud de un divorcio o de un aborto, sin resaltar primero y primariamente la verdadera causa que hace posible esta problemática, o sea: la falta de amor. Con esto no queremos decir que no haya que hacer estas valoraciones éticas concretas, sino que hay que hacerlas *después* de haber investigado sobre su causa primordial, que siempre anda rondando el tema del amor, ya que, como dice Juan de la Cruz, “en el último día seremos examinados de amor”.

Hace unos años el gran autor cinematográfico sueco Ingmar Bergman tituló una película suya con la frase última de este himno paulino: “Como en un espejo”. Cada hombre traza alrededor de sí un círculo mágico para defenderse de la irrupción de la rea-

lidad desagradable que lo amenaza y lo circunda. Pero un día un acontecimiento familiar logra romper el cerco y hace que la realidad desagradable penetre en la intimidad del hombre. Este entonces la acepta con amor y empieza a despertar de su anterior estado de letargo, comprendiendo que la vida tiene un sentido, ya que está imperada por el amor al prójimo. Ahora bien, este amor es como ese espejo mágico del que nos habla Pablo, en cuyo interior vemos la figura, reducida y lejana, de ese Dios, que no tiene otro nombre más apropiado que AMOR.

Con esta última imagen Pablo desvincula totalmente de la magia y de la hechicería la verdadera mística cristiana. Efectivamente, el espejo mágico es un truco del que se sirven los brujos y hechiceros para hacer aparecer en su superficie personas o escenas alejadas en el espacio y el tiempo.

El espejo mágico de los cristianos es solamente el amor al prójimo: ahí es donde únicamente se adivina la imagen de Dios.

La resurrección de Cristo es el gran punto de partida

15,1-11 (15,1-8a).

La doctrina de la resurrección es como la clave de bóveda del edificio del pensamiento religioso de Pablo. Su cristología, su soteriología, su eclesiología culminan aquí. Se pueden distinguir dos elementos:

1º) La afirmación de la esperanza cristiana en la resurrección. Esta es indarraigable en las almas, cuya sensibilidad ha sido formada por la lectura del AT. Pues, aunque es verdad que éste habla poco de la resurrección, enseña —contrariamente a la mayoría de las religiones orientales y griegas— que la creación del mundo visible y del cuerpo humano no es un accidente deplorable en relación con la caída de los espíritus, sino una manifestación de la sabiduría divina, no obstante su decadencia ulterior. Por consiguiente, una escatología que enseñara la disolución pura y simple del mundo visible, y se contentara con la

del hombre en el cuadro estrecho de esta vida, y no llevara en sí la esperanza segura de una vida recuperada más allá de la muerte, no merecería la pena de ser tenido en cuenta.

Pero en la realidad las cosas no han pasado así: “La verdad es que Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los dormidos”. La resurrección de Cristo es un hecho casualmente salvador: él ha resucitado como “primicias”. Al pronunciar estas palabras, en la mente del rabino Pablo se arremolinan y se entrecruzan densas alusiones a los viejos ritos de Israel, descritos en el Pentateuco. En Deut 26 se describe por menudo la presentación de las “primicias”. Estas eran los primeros frutos de la cosecha, ya incipiente. Se trata, pues, de una realidad ya lograda, pero de la que solamente se habían producido los comienzos esperanzadores. La oración que el israelita debía recitar en el templo, al presentar las primicias, estaba toda ella llena de recuerdos de la liberación de Egipto y de la adquisición de aquella tierra prometida que “manaba leche y miel”. Muchas veces Pablo rodeará la muerte y resurrección de Cristo de este ambiente pascual, todo él evocador de la auténtica liberación —del pecado y de la muerte— aportada por Cristo a la humanidad postrada (1 Cor 5 y 7).

Para subrayar las consecuencias universales de la resurrección de Cristo, Pablo inventa la feliz metáfora del “nuevo Adán”. El primer Adán arrastró a la humanidad *suya* a la muerte; Cristo —el segundo Adán— arrastrará a los suyos hacia la resurrección.

La imagen del Cristo-primicias lleva a Pablo a concebir el proceso de la resurrección como algo jerárquicamente organizado, a lo largo de una sucesión cronológica: Cristo ya ha resucitado como primicias, como primera célula del mundo nuevo. Después vendrán “los de Cristo en su parusia”, y tras esto inmediatamente se pondrá punto final a *esta* historia humana. El último enemigo que habrá que destruir es la muerte.

Pero entre el hecho “primicial” de la resurrección de Cristo y el acontecimiento final de la resurrección de “los de Cristo” tiene que haber una historia hacia arriba, toda ella dominada por los distintos avatares de una lucha entre Cristo y las “poten-

cias”. Esta lucha es coextensiva con el acontecer del mundo: “Pues él tiene que reinar *hasta que* logre poner a sus enemigos bajo sus pies”. Es muy interesante observar que en este cap 15, donde tanto insiste Pablo en el orden —el “turno” (v. 23)— de la sucesión cronológica de la historia de la salvación, el contexto es de un intenso colorido corporal, cósmico, terrestre. Se trata fundamentalmente de la resurrección escatológica. Pablo no acierta a escoger expresiones y metáforas para dar a entender el sentido plenamente material del gran acontecimiento final de la evolución humana “en Cristo”.

¿Cómo sería la resurrección? ¡Sobre Dios!

15,35-37.42-49/15,51-57 y 15,54-58 (15,45-49/15,54-57).

Pablo pasa ahora a imaginarse el modo de la resurrección, y para ello toma un ejemplo de la vegetación, pero sin prejuizar la biología científica. A lo que se ve a simple vista, el grano de trigo parece que muere al ser sembrado, y después resurge convertido en espiga lozana. Sin embargo, hay que notar que cada germen corresponde a un cuerpo determinado: hay diversidades de cuerpos (hombres, animales, pájaros, peces).

Es lo que, de alguna manera, pasará en la resurrección: a cada germen “muerto” en el surco corresponde una determinada existencia en el más allá.

El cuerpo resucitado será *el mismo* que el cuerpo mortal, pero no *lo mismo*: de corruptible se convertirá en incorruptible, de miserable en glorioso, de débil en robusto. En una palabra: se siembra un cuerpo “natural” (“psyjikón”) y resucita un cuerpo “sobrenatural” (“pneumatikón”).

La alusión al cuerpo “psíquico” y “pneumático” le da pie a Pablo para tejer un “midrach” —un ensayo rabínico— de la narración genesiaca: el Adán primero fue, según Gén 2,7, una “vida viviente” (“psyjè dšša”); el segundo Adán es un “espíritu vivificador” (“pneúma dsoopoioûn”). El uno polarizó alrededor

de sí a la humanidad para arrastrarla a la muerte, para llevarla “a la tierra”, de la que había procedido; el otro polariza la humanidad para llevarla al cielo, de donde procede. En una palabra: si queremos alcanzar la resurrección, tenemos que abandonar los dominios de “la carne y la sangre”, tenemos que salir de la esfera de influencia adámica e incorporarnos definitivamente y completamente a Cristo.

Como es lógico, Pablo, para expresar su fe, acude al envase cultural y lingüístico que está a su alcance. En otras palabras: él se lo imagina así, pero no pretende afirmar que sea la única manera de imaginárselo. Hay algo fundamental en su mensaje que podrá ser trasvasado a todas las expresiones culturales, o sea: que los cristianos esperan una sobrevida que de alguna manera tenga una profunda continuidad con esta historia material y tangible que estamos viviendo y padeciendo.

Termina Pablo exponiendo el “misterio”, del que ya había hablado a los de Tesalónica (1 Tes 4,15-17): en el momento de la parusia los que entonces vivan no morirán, sino que serán transformados en existencia gloriosa. Entonces se pondrá punto final a la existencia corruptible de la humanidad y será inaugurada la época definitiva del hombre.

Conclusión de todo ello: ¿pura pasividad de mística expectación ante un hecho celestial, ajeno y discontinuo del esfuerzo humano? Todo lo contrario: “Hermanos, estad firmes e inmovibles, progresando constantemente en el quehacer cristiano, seguros de que vuestra tarea y vuestros sudores no caen en el vacío”.

La esperanza en la resurrección es uno de los grandes estímulos de la humanidad para no ceder nunca en el esfuerzo liberador que llevan adelante los mejores y más genuinos procesos revolucionarios de la historia.

SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS

Al final de la “Primera a los Corintios” Pablo había hecho esta recomendación a la comunidad: “Si Timoteo llega, procurad que se encuentre a sus anchas entre vosotros, ya que él trabaja en la obra del Señor como si fuera yo. Que nadie le demuestre menos aprecio. Suministradle los medios para que pueda volver en paz a mi lado: aquí lo espero juntamente con los hermanos” (1 Cor 16,10-11).

Timoteo volvió de Corinto a Efeso, pero no traía buenas noticias: la carta había hecho poco efecto. Quizá Timoteo sugirió a Pablo que se trasladara brevemente a Corinto. Pablo va a Corinto y no consigue nada; incluso ocurre un hecho muy desagradable: en plena celebración de la asamblea comunitaria uno se levantó y ofendió gravemente a Pablo (2 Cor 2,5;7,12).

Pablo vuelve a Efeso después de haber pasado unas semanas en Corinto, y escribe la “Carta de muchas lágrimas”, paternal y severa. Envía a Tito a Corinto. Por aquel entonces tiene que abandonar Efeso a consecuencia del motín provocado por los plateros (He 19,23-40), y se dirige a Macedonia, probablemente a Filipos. Allí recibe a Tito, que vuelve a Corinto, y que le trae noticias más agradables. Fue entonces —entre el 57 y el 58— cuando Pablo envía desde Filipos esta “Segunda Carta a los Corintios”, que en realidad es la cuarta de toda la correspondencia mantenida por Pablo con la comunidad de la capital de Acaya.

La carta está claramente dividida en tres partes, que no están muy conectadas entre sí: 1.ª) 1-7; 2.ª) 8-9; 3.ª) 10-13.

La primera parte se abre con una introducción (1,1-2) y una acción de gracias (1,3-10) por haber sido Pablo liberado del peligro de muerte en Asia. Inmediatamente Pablo procede a defenderse a sí mismo, sobre todo contra los cargos que se le hacían de inconstancia en los diversos planes de trabajo.

Pablo se defiende afirmando que estos cambios se han debido a su preocupación por la comunidad (1,12-2,4). A esto le sigue una llamada a suavizar la disciplina intraeclesial con respecto a un miembro de la comunidad que capitaneó una rebelión contra Pablo (2,5-11), terminando con la descripción de los acontecimientos que precedieron inmediatamente la redacción de la carta (2,12-13). Esta descripción queda interrumpida por una acción de gracias (2,14), que da paso a una apología del apostolado de Pablo, que llega hasta 7,4, y donde la descripción de la prehistoria de la carta no se resume hasta 7,5ss. La apología de su apostolado, que empieza a partir de 2,14 hasta acabar en 7,4, refleja sobre todo la seguridad del Apóstol sobre la base de su tarea encomendada por Dios (2,14-4,6) y de sus actividades apostólicas (5,11-6,10), donde en 5,14-6,2 describe, a manera de excursus, el contenido de su misión. En 6,11-13 vuelve a dirigirse a la comunidad, pero esta comunicación directa queda interrumpida por una exhortación general a tomar las debidas distancias con los no creyentes (6,14-7,1), y no se reanuda hasta 7,2-4. En 7,5-16 termina con la prehistoria de la carta.

Segunda parte: sin ningún género de transición sigue en 8,1-24 la recomendación sobre la colecta para Jerusalén y sobre los colaboradores de Pablo enviados para recogerla. En 9,1-15 se renueva la discusión sobre el asunto de la colecta, se menciona de nuevo el envío a los colaboradores de Pablo y se acaba con una exclamación de acción de gracias.

Tercera parte: en 10,1 se presenta rotundamente una reanudación de la cálida defensa contra los cargos (10,1-18), que en 11,1-12,13 continúa con una "imbécil" autoalabanza en vista de la propia defensa. En 12,14-13,10 se descarga de la acusación de "explotar" a la comunidad y discute los planes de trabajo. Termina en 13,11-13 con buenos deseos y una bendición trinitaria.

Una teofanía no se programa

1,1-7 y 1,18-22.

A pesar de que la Segunda Carta a los Corintios es de suyo polémica y se dirige a una autodefensa de Pablo frente a unos cargos que le hacían ciertos miembros de la comunidad, nos encontramos con una introducción suave y humilde, llena de datos personales y de confidencias íntimas. Los últimos días de Efeso debieron ser muy amargos para Pablo: "No queremos, hermanos, que ignoréis la gran tribulación que nos ha sobrevenido en Asia, y que casi nos ha aplastado hasta llegar al límite de nuestras fuerzas, de suerte que hubo momentos en que perdimos la esperanza de poder sobrevivir".

Antes de todo, había que evitar el culto de la personalidad y la tentación del liberalismo, aun dado el caso de que Pablo quería y debía defenderse de ciertas acusaciones de su propia comunidad. Pero él no era un semidiós, sino un miembro de la comunidad, a cuyo servicio había realizado una labor determinada y cuya intencionalidad se ve obligado a justificar delante de esa misma comunidad. Un responsable eclesial debe rendir cuenta de su propia misión a la comunidad y no reservarse en el relicario de un santuario inaccesible.

Pablo empieza rechazando la acusación de inconstancia y ligereza, afirmando su lealtad en las relaciones con los corintios, y tras haber recordado su primer proyecto de viaje y haber demostrado su firmeza en la doctrina, explica el motivo que lo indujo a no desplazarse de Efeso a Corinto, como había proyectado.

Pablo no es arrogante ni soberbio, aunque haya actuado con fuerza y haya hablado de sí mismo. A ello fue inducido por la grandeza del ministerio que Dios le encomendó. El no tiene necesidad de cartas de recomendación ante los corintios. Dios mismo lo ha hecho apóstol; y el ministerio apostólico es muy superior al de Moisés. De la grandeza del ministerio les viene a los apóstoles el derecho de hablar con franqueza y autoridad.

Un responsable eclesial necesita de la base

3,1b-6/3,4-11/3,15-4,1,3-6 y 4,1-2,5-7.

Pero en Corinto las cosas no eran vistas completamente desde esta perspectiva. El grupo de oposición de la comunidad, apoyado en el mínimo pretexto de un eventual cambio en los planes concretos de Pablo, lo acusaba de embaucador: “sí, sí y no, no”, o sea, falta de seriedad. Pablo responde al fondo de las intenciones: si así fuera, ellos llevarían razón, ya que unos dirigentes eclesiales que adaptaran el Evangelio a las diversas coyunturas para evitarse las molestias de la proclamación profética, sería un *contratestimonio*. El reconoce que Cristo es el “sí” definitivo a todas las promesas hechas por Dios a lo largo de la historia.

Desgraciadamente la actitud de las iglesias, a lo largo de la historia del cristianismo, ha carecido frecuentemente de coherencia: después de un “sí” afirmado rotundamente en las más solemnes ocasiones litúrgicas, aparece el “no” de la praxis, producido por el miedo, por el colaboracionismo o incluso por la infiltración.

Así se explica que en diversos períodos de la historia, las iglesias hayan escondido poderosamente la misma Biblia, encerrándola en una hornacina honorífica y cubriéndola con espirales de incienso. Con ello las iglesias han pretendido ocultar el “sí” o el “no” de la Palabra de Dios, ya que de hecho no coincidía con el “sí” o con el “no” de la sociedad humana con que las iglesias se han ido comprometiendo.

La verdadera postura de una iglesia cristiana es la postura del “amén”; decir amén a esa Palabra de Dios que irrumpe en nuestras vidas cuando menos se piensa y al margen de nuestras mejores previsiones *religiosas*.

Una comunidad creyente reza constantemente el “amén”, adoptando esa postura de relajación total a la sorpresa insospechable de la teofanía.

Y es que las teofanías no pueden ser programadas previamente, porque en este caso quedan convertidas automáticamente en idolofanías.

A pesar de que en este contexto Pablo está subrayando la necesidad de una cierta autoridad dentro de la comunidad, tiene, sin embargo, sumo cuidado en ser coherente consigo mismo, o sea: una cosa es la ley, otra el legalismo; una cosa es una comunidad vertebrada, otra una comunidad tiranizada.

Efectivamente, Pablo no necesita de una carta de recomendación para sus fieles de Corinto, a los que él mismo ha engendrado para Cristo. La verdadera carta de recomendación a favor de Pablo “está escrita en los corazones” de los cristianos. Con esto Pablo subraya algo muy esencial en su eclesiología: la praxis vital es anterior y superior a toda constitución jurídica. El día en que una iglesia se constituya solamente mediante unas determinadas leyes y no tenga en cuenta la sorprendente y variable praxis de la comunidad creyente, ha empezado el camino hacia su propia desaparición, o, al menos, momificación. Se trata de una asociación etiquetada con el nombre de “cristiana”, pero realmente utilizada e instrumentalizada para fines totalmente extraños y ajenos.

Realmente, la “carta” —la “institución eclesial”— no está escrita con “tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, y no está grabada en tablas de piedra, sino en corazones de carne”. Es una repetición de lo anterior: los dirigentes eclesiales no pueden partir de unas leyes escritas, sino de una comunión íntima con la base, que en alguna manera decidirá sobre la “ley”, ya que Dios ha querido establecerse precisamente en la base.

Eso sí, los responsables eclesiales tendrán una actividad específica, pero la fuerza les vendrá directamente de Dios: en el “negocio” del encuentro de Dios con el hombre, es siempre Dios el que tiene la iniciativa y el que ofrece *gratuitamente* todos sus dones. Eso les pasa a los apóstoles: “nuestra capacidad nos viene de Dios”; pero esta “capacidad” no es arbitraria, sino que tiene una dirección determinada: “nos ha hecho capaces para ser servidores de la nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu;

pues la letra mata, mientras que el espíritu da vida". Un responsable eclesial *necesita* de la aportación positiva y decisiva de la base. Esto se llama "espíritu".

A continuación Pablo, que no ha podido superar todavía el estilo sutil de la teología rabínica, hace una comparación entre el "servicio" o "ministerio" de Moisés (que tipifica todo ministerio de la Antigua Alianza) y el servicio apostólico. Aquel servicio, a pesar de su inferioridad con respecto al del NT, estaba lo suficientemente preparado para que Moisés no cayera en la tentación del culto a la personalidad. En efecto, los israelitas no podían mirar fijamente a su rostro, por el fuerte esplendor de la gloria del Señor, o sea: tan presente estaba el Señor en aquel ministerio, que era imposible confundirlo con un hombre en condición de sucedáneo. Por eso tenían que echar un velo sobre el rostro de Moisés.

Al llegar aquí, Pablo hace un paréntesis para dejar bien sentado que el ministerio del NT no es menos "glorioso" (o menos reflejador del brillo de Dios) que el del AT. Pero lo que sí es cierto es que el hecho de que los israelitas pusieran un velo sobre el rostro radiante de Moisés tipifica la actuación de los judíos contemporáneos de Pablo, que habían echado un velo sobre la lectura de la Biblia para no ver en ella toda la grandiosidad desbordante de la presencia asombrosa del Señor.

Por el contrario, los ministros del NT caminan "a rostro descubierto, reflejando, como en un espejo, la gloria del Señor". A saber: procuran no echar el velo sobre su rostro para disimular el origen y convertirse ellos mismos en centros de atención, o al menos, en sucedáneos de un Señor ausente y lejano. Por eso, "han renunciado a los encubrimientos vergonzantes, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios": y es que cuando los "jerarcas" dejan de ser meros espejos de la gloria del Señor, tienen que recurrir a las artimañas del lenguaje encubierto para justificarse a sí mismos. Por el contrario, cuando los "ministros no se proclaman a sí mismos, sino a Cristo Jesús, y ellos se presentan como servidores de la comunidad por amor a Jesús", no hay peligro de autoritarismo ni de legalismo: la comunidad funciona *comunitariamente*, que es lo suyo.

El servicio apostólico crece en tiestos de barro

4,7-15/4,10-18 y 4,13-5,1 (4,6-11/4,16-18).

Aquí pasa Pablo a hacer una descripción, de mano maestra, de los avatares del servicio apostólico.

Empieza por subrayar de nuevo obsesivamente lo que para él es principal: el "tesoro" de ese ministerio apostólico se lleva "en vasos de barro", y la razón es muy sencilla: "para que se vea que este extraordinario poder es de Dios y no de nosotros". Cuando a los ojos de los hombres el ministerio apostólico se presenta envasado, no en pobres vasos de barro, sino en ricas estructuras de poder económico y político e incluso aparece en las formas deslumbrantes de unas liturgias opulentas y esplendorosas, difícilmente puede comprenderse que la "fuerza extraordinaria" viene de Dios; más bien se insinúa que procede de aquellas figuras mayestáticas, aunque rutinariamente usen un lenguaje —desde luego, poco o nada inteligible—, mediante el cual se salve la *formalidad* de la dependencia con respecto a Dios.

Pablo sigue presentando el aspecto paradójico del "servicio apostólico": "atribulados, pero no abatidos; acorralados, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no aniquilados". El no piensa en una situación ideal, donde desaparezca la parte desagradable del servicio apostólico. Por eso nunca hubiera soñado con ninguna clase de pacto o de concordato con los poderes de este mundo, para evitar este molesto aspecto dialéctico del apostolado.

Todo lo contrario: concibe el servicio apostólico como una especie de "nekrosis", una "situación de muerte" que se lleva adelante "por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal". Pablo, pues, no sueña con una situación triunfalista de la Iglesia, sino con todo lo contrario: con una realidad siempre ambigua, entre la vida y la muerte.

Naturalmente, para ejercer este servicio apostólico —que es primordialmente una proclamación— hay que ser fundamental-

mente creyente: “creí y por eso hablé: nosotros también creemos y por eso hablamos”.

Y la fe es siempre la misma en san Pablo: la muerte de Cristo merece la pena sólo por el hecho de desembocar en una resurrección (cfr 1 Cor 15).

De la misma manera, la existencia arriesgada de los proclamadores del Evangelio —“el peligro de muerte”— sólo merece la pena porque con ello contribuyen al futuro mundo de la resurrección, del que participarán los evangelizadores junto con los evangelizados. De nuevo nos tropezamos con el inevitable “materialismo cristiano”: la valoración positiva de la realidad corporal, cósmica e histórica del hombre en orden a una superación dentro de sus propios límites.

Pablo hace una distinción entre el “hombre exterior” y el “hombre interior”: el “hombre interior” es el nuevo Adán, oculto germinalmente en la condición actual (Rom 8,19; Col 3,3-4). La diferencia entre lo que se ve y lo que no se ve es igualmente de tipo histórico: el cristiano espera un “final” absoluto, una rehabilitación total de su existencia mortal: la resurrección escatológica.

Esa diversa valoración entre “las cosas que se ven, que son efímeras” y las “que no se ven, que son eternas” no establece un dualismo de tipo platónico, completamente ajeno a la mentalidad de Pablo. Se trata de lo que hoy pudiéramos llamar una total relativización de la historia humana, que, por otra parte, se asume entusiásticamente como paso inevitable a un final feliz transhistórico.

Si en la lucha por unas situaciones mejores de la sociedad los cristianos aportan algo específicamente, es precisamente esto: el entusiasmo por la materia hasta creer en su resurrección, y al mismo tiempo, la relativización de todo movimiento producido antes del final de la historia.

Dios, no los jerarcas, es el único que podía condenar

5,6-10 (5,1.6-10).

Pablo deja escapar hacia afuera la inevitable situación de perplejidad que lleva consigo la fe. La dureza del ministerio asumido lo lleva a veces a una situación-límite de cansancio. Contra esto reacciona vivamente acudiendo a esas reservas misteriosas que le vienen de Dios: “Siempre tenemos ánimos”.

Ahora bien, a veces el creyente Pablo se cansa de su condición de creyente. El sabe que a esta situación de perplejidad y de vacilación seguirá otra de seguridad y de luz. La situación actual es llamada por Pablo “exilio”: se está fuera del domicilio al que se está destinado. La fe es una situación de exilio y, por lo tanto, no puede pretender una instalación completa, ya que siempre hay que tener la maleta preparada para volar. De nuevo la insistencia sobre la tarea relativizadora de los creyentes.

Sin embargo, no hay que entender este exilio en clave platónica: como si las almas hubieran sido desterradas de un olimpo y su inclusión en los cuerpos y en el mundo fuera precisamente un exilio. Ya hemos visto que este dualismo platónico estaba completamente ausente del horizonte visual de Pablo, aunque, por la fuerza de la nomenclatura temporánea, se vea obligado a utilizar un lenguaje que puede dar fácilmente lugar a un equívoco.

A Pablo lo que le preocupa es su actitud frente al “Señor”, recordando toda la carga de absolutez que esta palabra —“Señor”— tiene en su teología. O sea: él se siente ciertamente cansado y añora la situación de “domicilio”, pero aún esto lo deja al arbitrio del Señor, ante cuyo tribunal todos —evangelizadores y evangelizados— han de comparecer. Los evangelizadores no pueden convertir su misión en simples proclamadores de la buena noticia, en jueces últimos de los miembros de sus comunidades. Para eso está el Señor, que lo hará en el último día.

Las actitudes de condena que algunos dirigentes eclesiásticos adoptan no pueden librarse de la acusación de sacrilego secuestro de la única autoridad decisiva, que es la de Dios, y precisamente al final de la historia.

La reconciliación obliga a la Iglesia a salir de la “reserva” e irse con la gente

5,14-21 y 5,20-6,2 (5,14-17/5,14-20/5,17-21).

Al decir Pablo que “Cristo murió por *todos*”, imagina rápidamente una objeción: ¿no mueren ya de suyo todos los hombres? ¿Cómo se entiende que la muerte de Cristo tenga ese carácter vicario y supletorio?

Pablo contesta diciendo que Cristo, al morir por todos, ha hecho posible que la vida humana supere el narcisismo moral en el que estaba encerrada, y pueda ya proyectarse a un polo extrínseco de atracción vital: “aquél que por ellos murió y resucitó”. Como siempre en Pablo, la muerte de Cristo encuentra la eficacia en su apertura real a la resurrección.

La “valoración del hombre” desde la perspectiva cristiana no puede, pues, hacerse ya a base de la mera “existencia carnal”, o sea de la condición mortal y humana sin esperanza de resurrección. Al mismo Cristo no se le puede valorar únicamente como un héroe sublime que dio generosamente su vida por una causa grande, sino como el vencedor pionero de la muerte: “Si Cristo no hubiera resucitado, nuestra fe estaría vacía” (1 Cor 15,14).

Por consiguiente, la mística cristiana es una mística de lo nuevo: “Si alguno está en Cristo, nueva criatura es”. Por eso, la muerte de Cristo se considera como una “reconciliación”. La raíz de la palabra griega “reconciliación” corresponde en castellano a “creación de lo otro”.

“Reconciliarse”, pues, no es simplemente poner un paréntesis sobre una época desgraciada de la vida y volver al punto cero; no es hacer borrón y cuenta nueva como si nada hubiera pasado. Por el contrario, la reconciliación reconoce la posibilidad y la probabilidad del mal cometido, que ha sido causa de la separación, pero implica la *creación* de una situación totalmente nueva, donde los hombres empiecen a caminar más allá de su propia carga histórica.

Así se explica que todos los pasajes neotestamentarios refe-

rentes a la reconciliación afirmen con una fuerza insoslayable: *ahora todo ha cambiado*.

Dios, con su soberana intervención, ha transformado la situación del mundo.

Indudablemente, la creación no ha tomado todavía su nueva forma; esto sucederá el último día; pero desde ahora, como a la salida del sol, todos los seres se iluminan con la irrupción de la luz. La cruz ha sido como una sentencia de muerte que implica la terminación del pasado e inaugura lo completamente “otro”: “Para el que está en Cristo aparece una creación nueva; se destruyen las cosas viejas, todas las cosas se renuevan”.

Así, pues, el ministerio de la reconciliación —de la que los apóstoles son como “embajadores”— no es nada tranquilizante, ya que no deja las cosas como están, sino que exige la audacia de crear una nueva situación más allá de las fronteras, dentro de las cuales hemos vivido hasta ahora. La reconciliación es la negación total no de la tradición, sino del tradicionalismo, entendiendo por “tradicionalismo” el intento de fijar una época determinada de la historia y de perpetuarla a través del acontecer inevitable de la evolución.

La reconciliación es una flecha apuntada hacia lo “otro”, hacia la nueva situación, no conocida y apenas soñada. Es una actitud nada reformista, sino profundamente revolucionaria. “Revolución” propiamente es la búsqueda de lo “otro”, no la recomposición o el reajuste del viejo caserón.

Este itinerario de la reconciliación —de búsqueda de lo otro— es ciertamente peligroso; obliga a la Iglesia a salir de su reserva espiritual y a mancharse con la “gente”. Pero la Iglesia no ha de ser menos que Cristo, “que no conociendo pecado, Dios lo hizo pecado para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios”. Hay, pues, que “empeccatarse”, que correr el riesgo de la pérdida del puritanismo, para conquistar paradójicamente la única pureza cristiana: la salida de lo viejo y el caminar hacia lo nuevo, hacia lo otro, hasta llegar hasta la situación radicalmente “otra”: la resurrección.

Las paradojas del profeta

6,4-10 (6,1-10).

Con una gran elegancia de estilo Pablo se desahoga aquí describiendo las que según él deberían ser las credenciales auténticas de un apóstol, de un proclamador del Evangelio.

Pablo empieza por la “constancia”, virtud característica de cualquier verdadero revolucionario que en la historia ha sido. Esta constancia se ha manifestado en situaciones desagradables: “tribulaciones” (“zlipseis”) o luchas activas en el itinerario evangelizador; “necesidades”, “aprietos”, “palizas”, “cárceles”, “tumultos”, “fatigas”, “desvelos” (“agrypniai”: privaciones de sueño involuntarias); “ayunos” (“nesteíai”: falta de comida por falta de recursos). Como vemos, no se trata de una ascética narcisista y romántica, que cree que una determinada privación corporal, perfectamente reglamentada, produce no se sabe qué clase de “redención” en un ser lejano y desconocido; sino de una lucha en toda regla, asumiendo todas las consecuencias desagradables de ella y solamente en función de ella.

Una ascética de las “mortificaciones solitarias y afuncionales” no es ciertamente de origen cristiano, sino una simple supervivencia del viejo platonismo griego, que a su vez hundió sus raíces en una anterior tradición oriental.

Al lado de estas inevitables consecuencias de la lucha, Pablo enumera algunos de los rasgos fundamentales de un evangelizador: honradez, conocimiento, comprensión, bondad, conciencia de ser instrumento del Espíritu Santo, amor sincero, palabra de verdad, poder de Dios.

Pero esto no quiere decir que el evangelizador sea un hombre puramente pasivo; al contrario, se lanza a la lucha activa con “armas de la derecha (la espada) y con armas de la izquierda (escudo)”: o sea, una lucha en toda regla. La paz y los ghettos cristianos domesticados es la paz del cementerio, donde yace —quizá en un mausoleo espléndido— el Evangelio de Cristo asesinado por los que se siguen llamando todavía cristianos.

Sin embargo, Pablo supera el maniqueísmo: pobres, *pero* ri-

cos; tristes, *pero* alegres. Todo esto es simplemente obra de un Dios completamente “otro”.

El culto polarizador de la Iglesia no debe ser el económicamente más fuerte

8,1-9 y 8,9-15 (8,1-5.9-15/8,7.9.13-15).

Aquí Pablo hace una exhortación a los corintios para que vayan preparando su libre contribución para una gran colecta, que, iniciada por generosidad de los macedonios, iba destinada a la comunidad de Jerusalén.

Pablo no quiere mandar nada; solamente exhorta, recordando incluso que fue la comunidad de Corinto la que el año anterior había tenido la feliz idea de organizar la colecta.

Es curioso observar cómo a través de la constitución de comunidades cristianas —a pesar de sus inevitables conflictos mutuos— se iba creando una especie de “Internacional”, que ahora se manifiesta en algo tan concreto como es lo económico. La comunidad de Jerusalén, compuesta de judíos más bien tradicionalistas, que se apoyaban en el prestigio “dinástico” de Santiago, “el hermano del Señor”, se encontraba en apuros económicos. Lógicamente las comunidades de la emigración estaban económicamente más fuertes y por eso se preocupaban de establecer una “igualdad económica”: “pues no se trata de que haya holgura para otros y para vosotros escasez, sino que haya cierta igualdad”.

El mismo Pablo no sabía todas las consecuencias de la proclamación del Evangelio, pero, guiado por el Espíritu, iba por una ruta determinada que inevitablemente apunta a una sociedad en la que haya una igualitaria distribución de bienes.

En el caso cristiano, nos encontramos con una paradoja: por aquellas calendas era la comunidad de Jerusalén la que polarizaba a todas las comunidades cristianas de la cuenca del Mediterráneo. Se trataba de una situación insólita: siempre el grupo

humano económicamente fuerte es el que se convierte en el polarizador de todos los demás. Y esto ocurre muy especialmente en el ámbito religioso. Cuando a través de la historia las comunidades cristianas han buscado un centro de polarización bajo el magnetismo de lo económico, podemos decir que la eclesiología del NT ha sido profundamente dañada.

Una pedagogía problematizante, no puramente depositaria

9,6-15 (9,6-10/9,6-11/9,8-11).

La colecta a favor de la comunidad jerosolimitana ha de hacerse de una manera profundamente humana, no según unos fríos cánones burocráticos. Por eso, Pablo acumula razones de buen sentido para que las conciencias de los corintios se vayan despertando del letargo y encuentren buenos motivos para decidirse libremente a algo a lo que de alguna manera estaban obligados por la profesión de su común fe cristiana.

Es curioso observar lo que dice Pablo: “el servicio de esta prestación sagrada (“leitourgía”) no sólo viene a colmar las necesidades de los fieles, sino que también multiplica las acciones de gracias (“eujaristías”)”. Y es que la colecta —que ya se consideraba como una “liturgia”— se entregaba en el curso de una celebración litúrgica, y por eso dice Pablo que “multiplica las eucaristías”.

Este método pastoral nos sugiere dos importantes observaciones. La primera es que Pablo utilizaba eso que hoy llamamos “pedagogía problematizante” o “liberadora”: él no intentaba *depositar* en las conciencias de sus fieles una catequesis prefabricada sobre la colecta, sino que les ayuda a que ellos libremente fueran encontrando sus buenos motivos para actuar en ese sentido.

La segunda observación se refiere al hecho indudable de que aquel primer esquema de institución eclesial no ponía de frente al líder y al “rebaño” mudo y silencioso; sino que entre uno y otro había una larga y complicada mediación de pequeñas “co-

munidades” o “grupos” que impedían el enorme riesgo del culto de la personalidad o de la dictadura de un grupo burocrático, que por arte de birlibirloque pretende representar a eso que llamamos “pueblo de Dios”.

Para que se evite el doble peligro de a) una iglesia pasiva frente a una dictadura burocrática, o b) una iglesia desgajada de sus pastores, hay que procurar la mediación dialéctica de las comunidades, como espacios de diálogo entre pastores y fieles.

Talante dialogante de los pastores

10,17-11,2/11,1-11 y 11,18.21b-30.

Para comprender esta tercera parte de la “Segunda a los Corintios”, hay que captar bien las cualidades diferenciales de los personajes que componen los dos frentes de choque. A través de la misma lectura del texto paulino podemos hacer una descripción de ellos bastante adecuada.

Pablo lucha contra unos “super-apóstoles” (11,5), “falsos apóstoles, obreros engañosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo” (11,13). El lenguaje paulino es duro y está todo él perforado de una ironía fina y sangrienta. Se trataba, sin duda, de unos judaizantes que intentaban incordiar en la comunidad de Corinto, haciéndose valer más que Pablo. Para ello empezaban por cotizar alto su ministerio apostólico, poniéndolo a buen precio: eran arrogantes, exigentes, duros, agresivos: “Soportáis que os esclavicen, que os devoren, que os despojen, que os traten con arrogancia, que os abofeteen bonitamente el rostro” (11,20).

Ellos, por su parte, reprochaban a Pablo todo lo contrario: —que era excesivamente benévolo y sencillo: “Soy yo, Pablo en persona, quien os exhorto, por la dulzura y la benevolencia de Cristo; yo, tan humilde ante vosotros y tan atrevido en ausencia...” (10,1). “Sus cartas —dicen— son enérgicas y severas; pero, cuando está aquí, su presencia corporal es insignificante y su palabra despreciable” (10,10);

—que no poseía elocuencia: “Si en elocuencia no paso de ser un profano, no así en conocimiento” (11,6).

—que no hacía valer su ministerio, ya que lo ofrecía gratuitamente: “¿Sería, pues, mi pecado el que, al predicaros gratuitamente el Evangelio de Dios, me haya rebajado para elevaros a vosotros?” (11,7).

Pablo se defiende valientemente de estos reproches y hace uso de su “ficha sociológica”, describiendo todos sus títulos de orgullo, no sin una cierta sorna, como riéndose de sí mismo en el fondo: hebreo, israelita, descendiente de Abraham, ministro de Cristo, apóstol envuelto en mil peripecias y peligros, dotado de carismas especiales, sobre todo de un célebre “raptó místico al tercer cielo” (11,21-12,6).

Una vez que ha hecho esta concesión a la “ficha sociológica”, vuelve sobre sus pasos e intenta justificar y razonar su conducta, de la que no encuentra motivos suficientes para arrepentirse.

En primer lugar, no se arrepiente de haber ofrecido el Evangelio gratuitamente a los corintios (11,8-10).

Pero donde más insiste Pablo es en la defensa de su método “dialéctico” de ejercer la autoridad: hay que templar el ejercicio del poder para evitar los dos extremos de la blandura disolvente o del rigor destructor: “Y si en un momento dado subrayo vigorosamente la autoridad que poseemos (autoridad que, por otra parte, el Señor nos la ha dado para construcción vuestra y no para destrucción vuestra), eso no quiere decir que yo me atreva descaradamente a hacer de mis cartas un espantajo que me llene de terror” (10,8-9).

Es curioso observar que en los primeros inicios del cristianismo ya se perfilaban los grupos espiritualistas de “derecha” que criticaban a la jerarquía precisamente de ser dialogante. Pablo responde enérgicamente insistiendo en algo que en todo su epistolario —y, sobre todo, en esta “Segunda a los Corintios”— tiene primacía: la iglesia debe estar vertebrada; debe haber unos dirigentes, una autoridad; pero esta autoridad debe estar condicionada por dos cosas: a) debe ser dialogante, de suerte que la comunidad piense con su propia cabeza y aporte *decisivamente* (no sólo *consultivamente*) los datos necesarios para continuar

adelante en la lucha; y b) la actuación de los responsables debe ser “constructiva y no destructiva” de la propia realidad comunitaria. Ahora bien, es inútil designar lo que es constructivo o destructivo de una comunidad sin acudir sinceramente a la propia conciencia de esta comunidad.

Pablo era un místico

12,1-10 (12,7-10).

Aquí Pablo hace una confidencia a los corintios: él también tuvo un “éxtasis” catorce años atrás. Naturalmente no se refiere a la visión del camino de Damasco, ya que las fechas no coinciden.

La descripción fenoménica que hace de aquel raptó es vacilante: él no sabe si “salió o no de su cuerpo”, pero sí se acuerda perfectamente del hecho y lo encaja en su propia conciencia; por lo tanto, no se trata de un desdoblamiento de la personalidad.

“El tercer cielo” sería una etapa superior de “lo de allá arriba”: éstas eran las expresiones comunes en la uranología rabínica.

Las “palabras inefables” no quieren decir que no se puedan expresar en lenguaje humano, sino que estaban reservadas solamente para los iniciados: eran palabras íntimas que no había que proclamar a los cuatro vientos.

Por consiguiente, no se trata de la evangelización, que por fuerza tiene que ser comunicada a todo el mundo y desde lugares visibles.

¿Se trata de un fenómeno “sobrenatural” en el sentido científico de la palabra? Los psicólogos, que se preocupan del problema de la religiosidad, están de acuerdo en afirmar que la psicología, como la ciencia, no está capacitada para establecer o negar la verdad de una afirmación religiosa. Y añaden que en el estudio de la religiosidad nos encontramos frente a los mismos

problemas psíquicos que observamos normalmente, aunque quizá con una tonalidad característica. Por lo tanto, no podemos suponer que Pablo —el teólogo de la “gratuidad de la fe”— recurra al fenómeno extático como “demostración” de su fe. El va por otros caminos: sólo quiere decirles a sus fieles que él también ha tenido experiencias religiosas fuera de lo común, pero que, sin embargo, ello no le suministra motivos de orgullo para creerse religiosamente superior a los demás. Aún más, “Satanás le ha clavado un aguijón” en la carne para que se le quiten las tentaciones de egocentrismo religioso. Ese “aguijón” pudiera ser cualquier cosa: una enfermedad, su angustia por el pueblo judío o las continuas luchas con los “falsos hermanos” que tanto le agobiaban y humillaban.

La alegría construye la Iglesia, el terrorismo la destruye

13,11-13.

La Segunda Carta a los Corintios —la más personal y explosiva de Pablo— termina con una calurosa exhortación a lo que hoy llamaríamos “horizontalidad comunitaria”.

Para eso, lo primero es la “alegría”. La alegría fue siempre un signo de los tiempos mesiánicos; pero Pablo le asigna una función social: la de ser signo de la “comunión” de los miembros del Cuerpo de Cristo. La repercusión estoica, que indudablemente encontramos en la doctrina de la Iglesia-Cuerpo en 1 Cor 12 y en Rom 12, es enriquecida con una aportación original paulina: los estoicos hablaban de una intercomunión en el “com-padecer” (“sympázeia, sympásjein”), pero a Pablo esto le parece pobre, teniendo en cuenta su noción bíblica, lograda ya en la primitiva comunidad cristiana, de la fuerza vital de la alegría; por ello añade al “com-padecerse” el “con-alegrarse” (1 Cor 12,26). Y así en esta misma carta (1,24) había dicho: “Nosotros no pretendemos dominar en vuestra comunidad de creyentes, sino —todo lo contrario— somos unos meros colaboradores de vuestra alegría”.

En una comunidad cristiana no debe dominar un clima de terror, ni siquiera de “terror sacro”, sino más bien de distensión. Para ello es necesario que haya, entre los diversos miembros, una actitud de mutua comprensión: “arreglaos mutuamente, daos ánimos, tened un mismo sentir, vivid en paz”. Este es el lenguaje que debe usar un verdadero pastor evangélico, y no ese otro lleno de insinuaciones terrorizantes y de amenazas indefinidas.

Porque, en definitiva, no es el pastor la última palabra de la existencia y de la coexistencia de la comunidad, sino “el Dios de la paz y del amor que estará con vosotros”. *Soli Deo gloria.*

CARTA A LOS GALATAS

Según dice Pablo en la misma carta (4,13), fue escrita después de su segundo viaje a Galacia. Ahora bien, según He 18,23, este segundo viaje precedió inmediatamente a la larga temporada de residencia de Pablo en Efeso (54-57). Así, pues, a partir del 54 y no después del 57 fue escrita la Carta a los Gálatas. La fecha tope del 57 está determinada por la Carta a los Romanos, escrita en Corinto en el invierno del 56-57, y que indudablemente supone ya redactada previamente la Carta a los Gálatas, que en cierto sentido es ampliada en el gran tratado epistolar dirigido a la comunidad de Roma. Algunos han supuesto que la carta fue escrita al principio de la residencia efesina (54) y que la expresión de 1,6 "me sorprende" no quiere decir que Pablo hubiera recibido noticias gálatas después de su segundo viaje, sino simplemente que, al constatar "de visu" el estado de ánimos en Galacia, quedó sorprendido; pero, no disponiendo de tiempo para tratar la cuestión de palabra, aprovecha, a su vuelta a Efeso, una cierta tranquilidad para escribirles una carta, pensada despacio, y que sería leída y reflexionada en las asambleas culturales.

No obstante, la expresión paulina y todo el talante de la carta aconsejan suponer que entre su segundo viaje a Galacia y las noticias que llegan de Efeso ha pasado un lapso de tiempo que revela un cambio en la perspectiva de las comunidades gálatas. A esta consideración se añade el estrecho parentesco con la

Carta a los Romanos, que exige una mayor proximidad en la redacción de ambas cartas.

Por eso, no podemos suponer que la carta fue escrita o en el periodo que precedió inmediatamente a la Segunda a los Corintios, hallándose Pablo aún en Efeso, o en el periodo siguiente; y en este caso habría escrito la carta desde Macedonia o desde Corinto, donde permaneció tres meses (He 20,3), en el invierno de 56-57, muy poco antes de la Carta a los Romanos.

Ahora bien, ¿de qué trata la carta? Como puede verse fácilmente, se trata de un escrito polémico, fuerte y vigoroso, contra unos determinados adversarios que atacaban lo fundamental de la fe cristiana. ¿Quiénes eran estos adversarios?

Dejando a un lado algunas hipótesis, hoy ya totalmente superadas, los adversarios, a los que Pablo se dirige de una manera velada e indirecta, son reconocidos como judeocristianos.

Unos piensan en unos judeocristianos moderados. A. Loisy (L'Épître aux Galates, Paris 1916, p. 26) los describe así: "Los judaizantes querían esclavizar simultáneamente a los apóstoles y a sus convertidos: obligar a aquéllos a que vivieran más exactamente según la Ley y a que recomendaran la práctica de esta Ley a sus fieles, y conducir a estos últimos a aceptar las reglas de la vida judía, particularmente la circuncisión, ya que estas reglas constituyen la forma superior de la justicia, a la que está prometido el Reino de Dios".

Por consiguiente, se trataría de un grado de perfección, aportado al cristianismo por un subrayado intenso de su origen judaico.

M. J. Lagrange (Ep. Gal., pp. XXXVIII ss.) refuta acertadamente la tesis de Loisy y apunta a unos "judaizantes virulentos o intransigentes que no admitían la posibilidad de salvación sin someterse a la Ley mosaica. No se trata aquí de una observancia absolutamente perfecta. No es asunto de práctica, sino de doctrina: los judaizantes predicaban y exigían, a la medida de sus fuerzas, la profesión del judaísmo, no como una perfección supererogatoria, sino porque la salvación dependía de la práctica de la Ley y de la pertenencia al pueblo de Israel. Tal es la doctrina que Pablo combate con todas sus fuerzas, con una cla-

se de pasión que pone al descubierto la enormidad del error tanto como el peligro que amenazaba".

Efectivamente, la lectura de la carta inclina a una visión semejante: los gálatas están en trance de pasar a "otro evangelio" (1,6); sus nuevos maestros "están deformando el Evangelio de Cristo" (1,7); a la sola idea del trastorno causado entre sus gálatas, Pablo llega al colmo de su indignación: "a la mutilación total deberían llegar los que os soliviantan" (5,12). Lagrange (Ep. Gal., p. XXXIX) observa con razón que Pablo no se habría permitido unas expresiones tan mordientes contra sus adversarios sometidos al decreto de Jerusalén, que se hubieran reducido solamente a invitar a los gálatas a practicar la Ley sin dejar de esperar en Jesucristo.

Según se desprende también de la lectura de la carta, los agitadores están actuando en Galacia en el momento en que Pablo escribe (1,7;4,17;5,10;6,12). Sin embargo, nunca los nombra expresamente; se dirige directamente a la comunidad, para que sea ella la que se decida a tomar una postura frente a la predicación torcida de los "turbadores" (1,7;5,10). Para ello no se contenta con lanzar anatemas duros y amenazadores, sino que se toma el trabajo de razonar hasta el máximo los puntos fundamentales del "Evangelio" proclamado por él en Galacia, en calidad de "proclamador" oficial y autorizado; él es un hombre liberal, que no teme que otros brazos distintos del suyo cultiven la tierra preparada y arada por él (4,18); por eso, lleva al máximo su condescendencia al diálogo, hasta desear "estar presente entre ellos y matizar la voz" (4,20), darle a su palabra la inflexión determinada y acompañarla con el gesto oportuno, para poder llegar íntimamente a su corazón. Mientras tanto, él mismo "está lleno de perplejidad con respecto a sus fieles" (4,20): no es un predicador frío y abstracto, instalado en la seguridad psicológica de una cátedra inaccesible, sino un padre lleno de afecto y de ansiedad, y asombrosamente respetuoso de la libertad de decisión de sus queridos gálatas. Precisamente por eso, se rebela contra los que pretendían utilizar una pedagogía avasalladora y opresora.

H. J. Schöps, profesor nada menos que en la propia ciudadela

del alto luteranismo alemán, o sea en Erlangen, ha pedido nada menos que una “desluterización de Pablo” (Paulus, Tubinga, Ed. J. C. B. Mohr 1959, p. 207).

El carácter individualista de la fe, que ha sido inspirado por una lectura luterana de los escritos paulinos; la separación entre la doctrina paulina de la justificación y el contexto escatológico, cósmico y ético en que Pablo la entendió; y la convicción de que todos los “judíos” no son más que pelagianos: todo esto tiene que desaparecer rápidamente.

La Carta a los Gálatas fue redactada para luchar contra las divisiones introducidas por el hombre, o sea contra toda discriminación. Por eso, hoy no solamente es un instrumento de acercamiento y de entendimiento mutuo con los católicos, sino incluso con los judíos. La Carta a los Gálatas no se puede incluir en la literatura “Adversus judaeos”.

En una palabra —concluye Schöps—: una lectura moderna de la Carta a los Gálatas no puede hacerse sino dentro de una firme decisión de poner el potencial de las iglesias a disposición de la lucha contra toda clase de discriminación: social, económica, racial, cultural e incluso religiosa. El slogan de la carta paulina es: “Todos son unos” (3,28); las divisiones históricas —hechas por los hombres— tienen que ser rápidamente superadas.

En el proceso de la fe Dios tiene la iniciativa

1,1-2.6-10/1,11-20 y 1,13-24 (1,6-12/1,11-19).

Pablo tenía conciencia de que sus cartas serían leídas solemnemente en la asamblea cultural; de ahí las fórmulas rituales, de marcado sabor litúrgico, que encabezan y completan sus cartas. En este saludo se contiene, a grandes rasgos, el tema de toda la carta: apología de su misión apostólica: “Pablo, apóstol no por autoridad humana ni por mediación del hombre”; la exposición de su evangelio de salvación por la fe en Jesucristo: “Jesucristo se dio y se entregó a sí mismo por nuestros pecados...” La ausencia de todo elogio a los gálatas incluye claramente un mudo, pero elocuente reproche: “a las iglesias de Galacia”, así, secamente, cuando de ordinario adjetiva elogiosamente a los destinatarios: “a todos los que están en Roma, amados de Dios, santos convocados” (Rom 1,7; cf 1 Cor 1,2; Fil 1,1; Col 1,2; 1 Tes 1,2-10; 2 Tes 1,3-4; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4).

A partir del versículo 6 Pablo aterriza “in medias res”, haciendo resaltar su estupor por la rapidez del proceso deformativo que ha empezado a operarse en el seno de las comunidades gálatas. Parece que la solidez de la fe plantada en aquellas regiones exigiría, al menos, un plazo mayor para el “paso” de un evangelio a otro.

El proceso deformativo, que empezaba a operarse en Galacia, partía de la autenticidad original de la vocación divina a la gracia y amenazaba con desembocar en “un evangelio diferente”. El peligro era mayor, porque los innovadores de Galacia no presentaban abierta batalla. No eran las suyas doctrinas ni siquiera francamente judías, sino que pretendían ofrecer una versión depurada del propio evangelio apostólico. Se entraba así en la tremenda amenaza de los “seudo”, del “demonio disfrazado de ángel de luz” (2 Cor 11,14).

Este es un proceso que se repetirá a lo largo de la historia: un grupo de miembros de la iglesia se alza con la pretensión del monopolio de la ortodoxia; y para ello, ni siquiera dan la cara,

sino que utilizan un lenguaje ambiguo e incisivo como la “amenaza de infiltración”, “vendidos al enemigo”, etc.

Pero Pablo no cree que hay que callarse por el bien de la paz y para no espantar las ovejas del redil; sino, al contrario, se yergue como un profeta del Antiguo Testamento y lanza sus maldiciones contra estos perturbadores disfrazados. Esto le trae a la mente las frecuentes acusaciones que contra él han lanzado sus adversarios a través de su accidentada vida apostólica: al ver que admitía a los gentiles en la Iglesia sin exigirles la pesada praxis del judaísmo, lo acusaban de adulador y acomodaticio, ya que con aquel proceder intentaría hacer rápidamente adeptos entre los paganos (1 Tes 2,4; 2 Cor 3,1;4,2;5,11-12). Será la eterna acusación contra el esencial apostolado del diálogo que la Iglesia habrá de mantener a lo largo de su historia: desde la acusación de aristotelizar la Iglesia, que le costó a santo Tomás de Aquino su cátedra de teología en París en el siglo XIII, hasta las contemporáneas acusaciones de democratizar y de marxistizar la Iglesia, de las que son víctimas tantos creyentes cristianos y proclamadores evangélicos de nuestros días.

A partir de ahora, Pablo hace un subrayado muy fuerte de la absoluta gratuidad de su conversión. Esto constituirá, por así decirlo, el eje teológico de toda la carta.

Afirma que “el evangelio predicado por él no era de origen humano”. La palabra “evangelio” ha ido tomando diversas acepciones a través de los siglos. Una primera lectura de esta afirmación paulina podría hacer creer que se trata del contenido de la catequesis sobre los hechos y dichos de Jesús. En este caso algunos imaginan que Jesús resucitado se le apareció directamente a Pablo y que lo instruyó de pe a pa, sin necesidad de pasar antes por ningún catecumenado.

Esto no es posible, entre otras razones, porque, cuando Pablo perseguía encarnadamente a los cristianos, conocía perfectamente el contenido de su doctrina. Pero, sobre todo, a través de los escritos paulinos vemos que “evangelio” tiene un significado más real y vital: es una especie de fuerza creadora, que produce lo que anuncia, porque su autor es Dios (1 Tes 1,5).

Esa fuerza vital, esa dinámica profética la recibió Pablo direc-

tamente de Dios, no por intermediario de ningún hombre, ni siquiera de los apóstoles. Con esto Pablo no está afirmando que no hay necesidad de escuchar a los dirigentes de la Iglesia, ya que él hace a continuación todo lo contrario: sube a Jerusalén para “rendir pleitesia” (ese sería el sentido del griego “historeîn”) a los supremos responsables de la Iglesia, sobre todo a Cefas.

Para Pablo, su conversión fue obra exclusiva de Dios: de pronto a Dios le plugo “descubrir su Hijo en mí”. En Pablo estaba Cristo como oculto: sabía mucho de él, y por eso perseguía a sus discípulos; pero, en definitiva, Jesús no era objeto de fe. La emergencia de esa figura humana desde la conciencia de Pablo hasta su afirmación creyente fue obra exclusiva de Dios.

Aquí tenemos un modelo de equilibrio dinámico entre dos cosas muy importantes: la gratuidad de la fe y la adhesión a la tradición y magisterio eclesiásticos. Estos últimos, a través de la información —de la catequesis—, pueden ofrecer los datos objetivos de la fe. Pero la fe —la adhesión consciente al misterio— es una consecuencia de la acción de Dios. Es El el que tiene la iniciativa. El hombre no cree *porque* la Biblia, la tradición religiosa o el magisterio eclesiástico le hayan propuesto a Cristo, sino única y exclusivamente porque Dios ha irrumpido misteriosamente en él. Esta irrupción de Dios puede ser anterior o posterior al catecumenado. En el primer caso, Dios lo impulsará a buscar la información en el espacio debido (Biblia, tradición, magisterio). En el segundo, el hombre interpretará estos datos como un objeto de fe.

Criticar debidamente a los jueces es evangélico

2,1-2,7-14.

Pablo da ahora un paso adelante en su apología. El ha afirmado que no hay más que un solo evangelio. Pues bien, después de haber demostrado el origen divino y autárquico de su apostolado y, por consiguiente, la autenticidad de su predicación, pasa

ahora a dar una prueba indirecta de esta autenticidad. En efecto, nadie —ni Pablo mismo— pone en tela de juicio la autoridad de los apóstoles y dirigentes de Jerusalén. Si, pues, éstos aprueban y confirman su “evangelio”, ya no habrá posibilidad de dudas; y esta coincidencia matemática de dos “kerygmas” —entre sí independientes— será una prueba a posteriori de la unicidad del Evangelio y de la autoridad de la predicación de Pablo.

Efectivamente, sólo “catorce años después” subió de nuevo Pablo a Jerusalén. En esta ocasión iba acompañado de Bernabé y llevaba también consigo a Tito, que era pagano y no había sido circuncidado.

El conflicto quedó rápidamente zanjado. Los responsables jerosolimitanos reconocían la viabilidad de ser cristiano sin pasar por el judaísmo; pero, para el bien de la paz, creyeron que por el momento había que montar dos tipos de comunidades cristianas: judías unas y paganas las otras. En este sano pluralismo debería haber una distribución de funciones; y así los responsables de Jerusalén se encargarían de las comunidades judeo-cristianas, y Pablo con Bernabé de las paganocristianas.

Todo terminó felizmente con un apretón de manos y con una recomendación especial: que los paganocristianos —que en general estaban económicamente bien situados— compensaran debidamente la pobreza de las comunidades judeocristianas. Cosa que Pablo realizó puntualmente en varias ocasiones, como él mismo narra, y también lo relata Lucas en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*.

Sin embargo, algún tiempo después ocurrió un desagradable incidente. En Antioquia la mayoría de los cristianos era de origen pagano, y los de origen judío habían renunciado voluntariamente a formar una comunidad aparte, integrándose en la macrocomunidad ecuménica. Pedro, al visitar Antioquia, vio la cosa bien y participaba en las celebraciones litúrgicas de aquella comunidad. Pero, cuando vinieron de Jerusalén “algunos de la fracción de Santiago” —o sea, los “ultras” partidarios de judaizar—, Pedro tuvo miedo y reorganizó de prisa y corriendo la comunidad de judeocristianos, indudablemente por el bien de la paz. Sin embargo, Pablo no estuvo de acuerdo y se lo echó en

cara abiertamente a Pedro en plena celebración eucarística. La culpa estaba en que esa forma de actuar de Pedro arrastraba fatalmente a los demás fieles, dado el enorme prestigio que tenía. Además —añade Pablo— se trataba de una “comedia” (“hypó-krisis”), ya que en realidad no lo había hecho antes así. Aquí tenemos el principio de la “contestación” cristiana, nada menos que autorizado por la propia inspiración divina de la Biblia.

No hay ningún mecenismo catequético que produzca de suyo creyentes

2,16.19-21 (2,19-20).

En su carta Pablo resume los términos de la polémica que sostuvo con Pedro de Antioquia, dando a entender que no se trataba de una simple anécdota, sino de algo muy fundamental para el Evangelio.

“El hombre no se justifica por las obras de la Ley”: en el lenguaje bíblico, que utiliza Pablo, “justificar” no significa “declarar justo e inocente”, sino constituirlo como tal. El nacionaljudaísmo parecía sostener que la sola pertenencia al pueblo de Israel y la aceptación de su Constitución (la Ley) producían automáticamente la situación de “justo ante Dios”. Pablo vuelve a insistir en su experiencia fundamental e inicial: es Dios quien tiene la iniciativa. La “justificación” no se obtiene matemáticamente por la práctica de unos determinados mandamientos, aunque se presenten como de origen divino.

Pablo con esto no se constituye en un anárquico, ni mucho menos. La Ley sigue teniendo vigencia, pero no puede ser rival de Dios, como era el caso práctico de tantos judíos, para los que la “Toráh” (Ley) era algo así como una emanación o encarnación divina. Según Pablo, *solí Deo honor et gloria*.

Hay que reconocer que las expresiones paulinas son difíciles y duras, pero pueden ser comprendidas. El dice que “viviendo en

la Ley murió a la Ley para vivir en Dios". El era judío de derechas, que creía que la aceptación de la Ley producía *ex opere operato* la vinculación a Dios. Por su conversión había muerto esa concepción pelagiana de lo religioso: considerar que en las relaciones del hombre con Dios es el hombre quien tiene la iniciativa. Es la condena de muchas formas de teodicea.

Por el contrario, la vida religiosa está, por así decirlo, por encima del "yo": "Ya no vivo yo, sino Cristo es el que vive en mí". No se trata de una sustitución, ni mucho menos. Pablo no está haciendo antropología, sino exponiendo una experiencia religiosa. Según ella, la presencia —vida— de lo trascendente en el hombre no es una emergencia del inconsciente o del subconsciente, ni siquiera de la propia consciencia racionalizante, sino la resultante de un hecho inaccesible a la razón humana: la presencia, la irrupción de Dios en el hombre.

Pablo termina su argumentación utilizando un método "a contrario": si la presencia de Dios en el hombre fuera el resultado de un esfuerzo puramente humano, quedaría anulada la "gracia" de Dios. Desgraciadamente en nuestro lenguaje religioso la palabra "gracia" ha sido degradada, perdiendo el frescor de su significación original, o sea "gratuidad". La fe es un "don gratuito". Por consiguiente, si hubiera un mecanismo catequético o evangelizador que produjera de suyo creyentes, la "gracia" —la "gratuidad"— de Dios quedaría anulada, y entonces no se trataría de la presencia de Dios.

El legalismo sofoca la fe

3,1-5.

Pablo acusa a los gálatas de irreflexión. Efectivamente, los judaizantes habían ejercido sobre ellos un inverosímil "encandilamiento". El verbo empleado ("baskainō") se refiere siempre a un encantamiento o hechicería, que se realiza a través de un "mal de ojo". Y es que este tipo de religiosidad racionalista es lo

menos racional del mundo: siempre viene a acabar en ridículas supersticiones.

Pablo parte, como siempre, de la experiencia de la fe: los gálatas sabían muy bien que el Espíritu lo habían recibido no como consecuencia de una operación realizada por la práctica de una determinada observancia, sino a través de la proclamación de la fe, hecha libremente por otros creyentes.

Y es que la proclamación del mensaje de la cruz no era una pura dicción verbal, sino una evidente efusión del Espíritu. La presencia del Espíritu en la comunidad gálata estaba acompañada de los dones del mismo Espíritu. De este hecho innegable parte el Apóstol para acorralar dialécticamente a sus lectores, a los que acusa, para que ellos mismos declaren algo que en los comienzos de su vida cristiana fue a todas luces evidente. A saber: el Espíritu lo recibieron, no a consecuencia de la práctica de la Ley, que ellos entonces desconocían totalmente, sino a consecuencia del hecho de la predicación apostólica, que proclamó la salvación por la fe.

Pablo sigue en su dialéctica psicológica acosando a sus lectores. Si ahora tuvieran que recurrir a la Economía de la Ley, todas esas maravillosas vivencias, que la presencia del Espíritu había producido en el seno de la comunidad, estarían faltas de contenido. No servirían para nada.

Termina Pablo resumiendo su argumento con la alusión directa al hecho cristiano que aún sigue realizándose en la comunidad gálata. Dios "sigue prodigando el Espíritu y realizando maravillas en medio de ellos". No se refiere a ningún hecho concreto, sino a la visible prodigalidad de los dones divinos a través de la vida actual de la Iglesia, tanto en Galacia, como en el resto de las comunidades. En ninguna de ellas se ha practicado hasta ahora la Economía de la Ley, sino únicamente la Economía de la fe. Y, sin embargo, la efusión del Espíritu, lejos de cesar, se hace cada vez más extensa y expansiva.

Este mensaje paulino es de una enorme actualidad. En nuestras comunidades se pone demasiado el acento en el legalismo y se deja muy de lado el hecho de la vivencia religiosa. Esta última ha sido a veces sofocada por un legalismo absurdo y convencio-

nal, que ha llegado a producir en los “catecúmenos” una especie de intoxicación religiosa, para liberarse de la cual se han visto “obligados” a abandonar toda referencia a lo trascendente.

Una religiosidad autárquica no es religiosa

3,7-14.

Una vez que Pablo ha lanzado decididamente, en medio de la consideración de sus lectores, el hecho cristiano, tan vitalmente experimentado por los mismos galatas, se vuelve ahora a las propias fuentes teológicas, indiscutidas en ambas aceras de la polémica.

Abraham es el padre del verdadero pueblo de Dios, no por lo que tiene de cabeza del tronco judaico, sino como pionero de una nueva postura religiosa: la fe. Ahora bien, esta postura —la fe— proyectaba a Abraham hacia el universalismo humano.

Abraham fue justificado por Dios, admitido a la amistad divina, al verdadero servicio de Dios, no como consecuencia de una vida jalonada de *obras religiosas*, sino como consecuencia de su fe, de su entrega absoluta a un Dios que le promete, que toma sobre sí la iniciativa de la vida religiosa. Abraham da un salto desde su vida “pagana”, idólatra, a su vida religiosa, únicamente a través de la fe. La circuncisión —la gran “obra” religiosa según los judíos— vendrá muy posteriormente, y será solamente un sello de la justificación-por-la-fe adquirida previamente durante su estado de incircuncisión (Rom 4,11).

En el caso-Abraham, genuinamente interpretado por Pablo, vemos tipificada la fe como postura existencial del “homo religiosus”: La fe es una participación de la solidez, de la firmeza del único Absoluto, que es Dios. A continuación Pablo, en un lenguaje difícil, hace una observación primordial. A base de la práctica religiosa como tal el hombre no puede salir de su angustia existencial ni obtener respuesta a las preguntas fundamentales que se hace a sí mismo. Por eso, cuando el hombre no se

relaja frente al Absoluto en espera de la irrupción de este último sobre su realidad interrogante, queda preso de su propio legalismo.

Esta situación Pablo la denomina “maldición de la Ley”. Cuando en la vida de un hombre o en la historia de una sociedad se produce eso que se llama “crisis religiosa”, hemos de averiguar primero si se trata de un legalismo atenazante del hombre que quiere vivir de su propia realidad incapaz de sacarlo de sus propias casillas. Es el caso de una catequesis racionalista impuesta a través de unos procedimientos escolares avasalladores y fundada en un moralismo introvertido e imposible de llevar a cabo. Jesús —dice Pablo— ha venido precisamente a liberarnos de esa “opresión” religiosa.

Quizá en el lenguaje moderno el término “obras de la Ley” podría encontrar un relativo equivalente en “religiosidad autárquica”. Este tipo de religiosidad produce en sus víctimas dos direcciones patológicas: una, la del integrismo feroz que se encierra sobre sí mismo y busca a toda costa la seguridad religiosa; otra, la del éxodo doloroso de tantos hombres de buena voluntad que, para liberarse de esta opresión religiosa, creen que tienen que romper todo vínculo con lo trascendente.

En un segundo momento —cuando la intoxicación está en vías de curación— las tornas se invierten; y así vemos cómo del campo oficialmente ateo surgen preguntas profundamente religiosas, y del campo religioso emerge un agnosticismo lleno de desilusión y desencanto.

El cristiano va de suyo contra la sociedad de clases

3,22-29 (3,26-28/3,26-29).

En Grecia los primeros años del niño transcurrían en la sombra del gineceo, bajo la vigilancia de la madre y de la “nutricia”. Pero a los siete años los chicos abandonaban el control femenino para pasar a mano del “pedagogo”. La función propia de es-

te era acompañar a su joven amo en las salidas diarias, cuando iba a la escuela, a la palestra o a cualquier ceremonia pública. Le llevaba su equipo escolar: libros, tabletas, saliro. Por la calle el pedagogo cuidaba de que el chico observara una conducta decente, caminara con los ojos bajos y cediera el paso a las personas mayores. El pedagogo podía usar también de su derecho de corrección corporal. Para una función de esta importancia parece natural que se hubieran escogido personas que reunieran todas las garantías de buena educación y moralidad. Sin embargo, testimonios concretos dan fe de todo lo contrario. El pedagogo era siempre de condición servil; aún más, esta función “pedagógica” se confiaba ordinariamente a algún esclavo estropeado o decrepito. El chico vivía prácticamente con el pedagogo, entre los esclavos, hasta la edad de la adolescencia.

Así, pues, no podemos cometer el grave error de atribuir a la “economía de la Ley” una función “pedagógica” en el sentido moderno de la palabra. Para Pablo la economía de la Ley era una situación opresiva de la que había que liberarse. La comparación es clara: el niño griego, durante sus primeros años, vivía una situación de inferioridad; el paso a la otra situación implicaba una auténtica liberación.

El legalismo es una alienación total del ser humano, porque le impide realizarse según sus propias exigencias. “La ley es como el pedagogo”, dice Pablo; y sus lectores comprendían muy bien el sentido altamente peyorativo de la metáfora.

Por el contrario, la “economía de la fe” implica una liberación. Y esta liberación se contraponen a la discriminación anterior, según la cual el acceso a Dios estaba rigurosamente determinado por las leyes y costumbres de un pueblo o de una sociedad determinados.

Según la “economía de la ley” hay griegos y judíos, libres y esclavos, varón y hembra; según la “economía de la fe” no existen esas discriminaciones, sino un solo tipo de ser humano. Pablo no piensa directamente en la supresión de la esclavitud, por ejemplo; sino que presenta la imagen del nuevo ser cristiano, que de suyo tiende a superar toda suerte de discriminación humana. En este caso concreto, se trataba de la incorporación al

cristianismo; pero lógicamente de esta ausencia de discriminación se llegaría fácilmente a la condena de todo aquello que dividió artificialmente a los hombres, como pudiera ser hoy la diversidad de clases sociales.

Rezar a Dios como único padre implica un proceso de fraternización universal

4,4-7.

La aparición de Cristo en la historia humana no fue una mera irrupción vertical que tocó la periferia del acontecer mundano de una manera puramente tangencial. El “hijo de Dios” emergió desde dentro de la historia, como un hombre cualquiera, cargando sobre sí todas las consecuencias de la alienación humana: “nacido de mujer, nacido bajo la ley”.

El “hijo de Dios” es un “nacido de mujer”, un hombre cualquiera, un hombre integral; y precisamente embutido de lleno en aquella situación histórica del “estado de maldición por la ley”, de la que ya Pablo nos ha hablado (3,13).

El subrayar esta inmersión del hijo de Dios en la historia humana era esencial para el pensamiento paulino en este punto crucial de su doctrina. La humanidad de alguna manera se identifica con Cristo (3,28), forma con él un bloque unitario. El paso que la humanidad tiene que dar desde la situación servil a la situación filial tiene que realizarse “en Cristo”. Por eso, Cristo se sumerge totalmente en la historia humana, identificándose con ella sin sutura de ninguna clase.

Aquí Pablo, como en Fil 2,6-11, nos presenta a Cristo realizando el único esquema de toda acción liberadora. Este esquema ofrece un ritmo ternario:

- 1) inmersión en la miseria que hay que salvar;
- 2) autoliberación a base de un plus de fuerza salvadora;
- 3) arrastre de los demás compañeros de miseria.

Jesús aparece como el liberador perfecto: en primer lugar, comparte la alienación legal, de la que había que salvar a la

humanidad. Pero este gesto no es puramente romántico, sino pleno de una gran eficacia, ya que él posee un plus de fuerza salvadora. No olvidemos que en la historia de todos los procesos de liberación hay siempre a la cabeza un heroico “traidor”, o sea alguien que, perteneciendo a la clase superior y gozando de sus privilegios, ha sabido utilizarlos en contra de su propia clase y a favor de los oprimidos.

Finalmente, Jesús arrastra consigo a los que le siguen. De aquí en adelante, los hombres —*todos* los hombres— pueden llamar a Dios con el mismo nombre de “Padre”. La herencia será repartida entre todos por igual.

Como es natural, Pablo parte aquí de su visión religiosa, pero con una inevitable incidencia en la realidad individual, social, económica y política del mundo en el que están insertas las comunidades cristianas.

No olvidemos que la discriminación “litúrgica” ha sido siempre muy cultivada por las clases opresoras, aunque bajo diferentes formas históricas. Modernamente se siente mucho pánico ante el panorama de las “comunidades de base” o “comunidades populares”, que inicialmente sólo se reducen a celebrar juntos la Eucaristía en pie de igualdad. ¿Por qué producen tan enorme recelo?

La razón es muy sencilla: los hombres que *realmente* rezan a Dios como único Padre y se consideran *verdaderamente* hermanos quedarán positivamente dinamizados en orden a la lucha contra toda clase de discriminación en el orden que sea.

El cristianismo no privilegia a ningún nacionalismo

4,22-24.26-27.31-5,1 y 4,31b-5,6 (4,12-19).

Para hacer comprender mejor su idea, Pablo recurre al artificio de una expresiva “alegoría”, como él mismo dice. Abraham tuvo dos hijos: uno, de una mujer esclava, y otro de una mujer libre. Ismael, el hijo de la esclava, nació sin pena ni gloria, “se-

gún la carne”, es decir: en su nacimiento no se reveló ningún designio divino que lo convirtiera en un acontecimiento específico de la historia de la salvación. Pero Isaac, el hijo de la libre, nació “en virtud de la promesa”: su generación fue tan natural como la de Ismael, pero, por designio de Dios había sido elevada a la categoría de acontecimiento de salvación: en su descendencia serían bendecidos todos los pueblos de la tierra.

Partiendo de esta postura hermenéutica, Pablo se lanza directamente al significado profundo, al antitipo: “estas mujeres son dos alianzas”. Agar, la esclava, es tipo de la “alianza” o situación llamada “Ley”; y Sara, la libre, lo es de la nueva alianza, que es la situación de fe.

Las dos “Jerusalén” son más bien que dos “iglesias”, dos “pueblos”. Estos pueblos coinciden en tener el mismo Señor, a cuya convocatoria deben su existencia. Esta doble convocatoria de Dios tiene dos puntos de referencia: Abraham y Moisés.

A través de Abraham Dios convoca un pueblo universal, que abarca a todas las “naciones de la tierra”. La institución divina que rige y cohesiona esta masa universal es la Promesa. Este “pueblo universal” tiene dos etapas: la Promesa y la Realización; la etapa del “control bajo el pedagogo” y la etapa definitiva de “libertad en Cristo”.

Moisés es el aglutinante del otro “pueblo”; es un pueblo limitado en el tiempo y en el espacio. El estatuto que rige y une a este pueblo es la Ley; su validez es extrínseca a la salvación y además es temporal.

Según toda la concepción paulina, a lo largo de la carta, el verdadero pueblo de Dios es el que debe su existencia a la Promesa. La pertenencia a este “pueblo universal” se opera, por parte de los hombres, por medio de la fe. Ahora bien, el acceso a este “pueblo universal” no está limitado a una raza determinada. El mismo Israel en tanto pertenecía al “pueblo universal” en cuanto que podía participar de la Promesa, a la par de las naciones paganas (Rom 9,6-8).

La conclusión de Pablo es clara: los cristianos, en cuanto comunidad, no son hijos de la esclava, sino de la libre. Con esta bella alegoría Pablo, el fariseo antiguo, renuncia definitivamente

a toda tentación de nacionalismo religioso. No hay ningún talante nacional que suponga un camino de preferencia al cristianismo. Solamente la fe —la convocatoria gratuita de Dios— puede crear auténticas comunidades cristianas de cualquier color, raza o cultura.

O Espíritu o legalismo

[4,31b]-5,1.13-18 ([4,22-24.26-27.31]-5,1/5,17-26).

Para que no hubiera lugar a dudas, Pablo hace una observación muy aguda: “Cristo nos ha liberado para la libertad”. Efectivamente, al revés del derecho helenístico, la legislación rabínica preveía una doble “liberación” de la esclavitud: para una nueva esclavitud —simple cambio de dueño— o para la absoluta libertad.

La comunidad cristiana pertenece al segundo esquema: es una liberación para la libertad; no es un simple cambio de dueño. No se trata de pasar de un nacionalismo religioso a otro o de un nacionalismo religioso más estrecho a otro más amplio. Se trata simplemente de la liberación religiosa.

La liberación religiosa —la desaparición del legalismo— implica la desvinculación de lo religioso con respecto a instituciones humanas. Según ello, solamente Dios tiene la iniciativa y, por lo tanto, no está constreñido a ninguna tradición cultural o histórica, de la que tuviera que depender la propagación del Evangelio.

Es tan importante todo esto, que Pablo emplea una fórmula autoritaria, usada por él en casos de extrema emergencia: “*Soy yo, Pablo, el que os lo digo*” (cf 2 Cor 10,1). Y lo que Pablo subraya tan solemnemente es la inalterabilidad del dilema: Cristo o Ley. El que los gálatas readoptaran la circuncisión suponía la renuncia a la gracia de Cristo. Y eso por motivos muy concretos, ya que *de hecho*, en aquella circunstancia, la reanudación del rito de la circuncisión se hacía en virtud de una especie de tiranía que la Ley ejercía para con aquéllos que hasta entonces habían hecho de ella como una suerte de sucedáneo de Dios. Por

eso Pablo establece la antinomia irreductible entre “estar-en-la-ley” y “estar-en-Cristo”.

Ahora bien, únicamente desde esta comprensión del pensamiento paulino sobre la fe como postura existencial y dinámica del hombre se puede entender esta afirmación rotunda, con la que sintetiza su enseñanza: “*En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión cuentan, sino la fe que actúa a través del amor*”. Con esto Pablo quiere evitar el maniqueísmo: él no rechaza la circuncisión porque la crea caduca como un rito religioso. Ni mucho menos. Al contrario, se podría caer en la alternativa contraria: la incircuncisión. No se trata de privilegiar a sirios contra troyanos o viceversa, sino de que ninguno de los dos bandos se presente en forma absoluta sustituyendo la inevitable sorpresa de un Dios que está siempre viniendo.

Es verdad que en aquel momento histórico eran precisamente los “de la circuncisión” los que hacían de aquel rito un absoluto; y por ello Pablo arremete tan duramente contra el fenómeno concreto. Es la misma postura de Jesús frente al absolutismo de la “ley sabática”: en punto de partida, él no tenía ninguna objeción contra una ley o un rito que obligara a guardar un descanso semanal; pero cuando esta ley se convierte en absoluta y tirana, llega a infringirla conscientemente, en un determinado caso, para demostrar su relatividad y subrayar la libertad del hombre frente a todo legalismo (Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11).

Sin embargo, esta liberación no tiene nada que ver con el libertinaje.

Para ello, Pablo sigue imperturbable su itinerario rigurosamente dialéctico. La superación del “legalismo” no implica la desaparición de las leyes, que son necesarias para la convivencia humana, sino la superación de la tiranía legal.

Por eso, a continuación exhorta a que este estado de libertad no sea un fácil pretexto a la “carne”. La expresión “carne” en Pablo —como en el resto de la Biblia— tiene una significación existencial: el hombre-carne es el hombre dejado a sus propias fuerzas, mientras que el hombre-Espíritu es el hombre interpelado gratuitamente por Dios y que se pone en marcha a consecuencia de su fe.

Pero, a pesar de todo, Pablo quiere subrayar que esta impetuosa necesidad de organizar la comunidad según un cierto ritmo legal tiene su punto de partida en algo fundamental en toda la tradición bíblica: “toda la Ley queda cumplida en una sola palabra: amarás al prójimo como a ti mismo”. Y tan esencial es el amor fraterno en la Iglesia, que sin él pelagra la misma existencia de la comunidad: “Si, pues, os mordéis y os devoráis mutuamente, estad atentos a no destruirnos nosotros mismos”. La comunidad cristiana es responsable de su propia unidad y consiguientemente de su misma existencia. Pablo en este profundo análisis parece profetizar los futuros desgarrones de la unidad de la Iglesia, que serán debidos, más que a las fuerzas contrarias del exterior, a la falta de amor fraterno en el seno de la comunidad.

Termina Pablo explicando su dilema “o Espíritu o Ley”: “Pero si os dejáis guiar por el Espíritu, es que ya no estáis bajo la Ley”. La situación de obediencia al Espíritu lleva consigo precisamente un cumplimiento mucho más adecuado de esa moral recomendada por la Ley. Una iglesia puramente legalista se vuelve farisea y encubre bajo el ropel de su legalismo una buena dosis de corrupción inconfesada. Por el contrario, una iglesia que escucha al Espíritu será indudablemente más pura y más cumplidora de las leyes esenciales.

El Espíritu es una posibilidad, no un fatalismo

5,18-25 (5,16-24/5,16-17.22-23a.24-25/5,17-26).

Pablo pasa a enumerar las “obras de la carne”. En su lenguaje la palabra “obra” tiene un significado peyorativo: el esfuerzo del hombre por construir su propia religión desde abajo.

El hombre-carne produce a ojos vista sus “obras”. Pablo es ordinariamente muy pesimista cuando nos describe la situación moral de su mundo contemporáneo. La lista que ahora incluye no pretende ser exclusiva. Campean en ella los vicios sociales (“enemistades, contiendas, celos, animosidades, partidos, sectas,

envidia”); los desarreglos sexuales no ocupan el primer lugar y son descritos en términos generales (“fornicación, impureza, libertinaje”).

Pero esta moral cristiana es profundamente “creyente”: es una moral de espera y de esperanza. Por eso, se presenta como una “herencia del reino de Dios”. La espera no se realiza en una actitud meramente pasiva, en una especie de relajación del alma ante la irrupción futura de lo divino, sino que, por el contrario, implica una constante actividad, un esfuerzo continuo por superar y vencer esas “tendencias” de la carne. Solamente así se entiende la insistencia con que Pablo exhorta a sus fieles a conscribirse su propia vida según los nuevos postulados.

Pasa después Pablo a describir el “fruto” del Espíritu. La contraposición entre “obra” y “fruto” es significativa. La obra es un esfuerzo humano que pretende crear a Dios desde sus propias capacidades, para después manipularlo a su antojo. El fruto es lo que se deriva de la presencia espontánea del Espíritu.

La enumeración de los resultados del “fruto del Espíritu” no pretende tampoco ser exhaustiva y desde luego no se refiere únicamente a un grupo superior de la vida cristiana, sino a la realidad cotidiana de la existencia de cualquier creyente.

Ahora bien, aquí también la lista de virtudes, como antes la de vicios, está dominada por una intención social y comunitaria: “amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, lealtad, mansedumbre, templanza”.

Pablo termina haciendo de nuevo una observación dialéctica: el hecho de que se hable de “frutos” del Espíritu no implica pasividad moral en el cristiano. Todo lo contrario: “Ya que vivimos por el Espíritu, caminemos también tras el Espíritu”. Pablo nunca piensa en una moral pasiva sin colaboración humana. El Espíritu se le da al hombre, como una posibilidad, como un apoyo, para que él mismo recorra el camino de su propia edificación vital.

El cristianismo no se agota en ninguna expresión religioso-cultural

6,14-18 (6,14-16).

La cruz señala la linde obligada de una situación a otra: en la cruz se ha roto una posibilidad de existencia —la “carne”— y se ha inaugurado otra nueva: el “espíritu”. El cristiano, por su incorporación a Cristo, acepta toda aquella liquidación producida radicalmente en la cruz. La “carne”, el “mundo”, o sea la situación histórica de la desesperanza humana ha quedado anulada en la cruz. Las pretensiones de los judaizantes suponían una vuelta al “statu quo” precedente, una reinstalación en aquella situación desesperada del hombre-Adán, que, como un Tántalo sediento, jamás podía apagar la sed de su existencia histórica.

Efectivamente, más allá de la cruz ha sido ya trascendida la alternativa histórica: paganismo o judaísmo, circuncisión o incircuncisión: “Pues lo decisivo no es circuncisión ni incircuncisión, sino creatura nueva”.

En una palabra: el cristianismo no es propiamente *una* religión, aunque indudablemente es religión por lo que tiene de esencial vinculación con Dios. A través de su historia podrá haber diversas formas religioso-culturales que sirvan de envase coyuntural y geográfico al mismo mensaje de Jesús. En tiempos de Pablo el peligro estaba en introducir la alternativa: o judaísmo cristiano o paganismo cristiano. Modernamente las alternativas se podrían multiplicar, v.g.: o democracia cristiana o marxismo cristiano.

Pablo cree haber agotado el tema y pone fin a su carta haciendo un ruego cariñoso a los gálatas: “De aquí en adelante, que nadie, por favor, venga a añadirme molestias, pues ya llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús”.

Lo específico de un “apóstol” es que en él se reproduce esta dimensión peculiar del ser de Cristo: el *padecer redentor*. Un proclamador de la Palabra no lo podrá hacer desde la placidez anodina de un púlpito bien ornado. En concreto, este “sufrir por

Cristo” es algo casi visible en el cuerpo dolorido de Pablo: son las “marcas (“stigmata”) de Jesús”. La palabra, que únicamente aparece aquí en el NT, significaba las marcas de todo estilo (letras, tatuaje, grabados al rojo), que recordaban la pertenencia de un esclavo a su dueño, de un iniciado a su culto o a su dios. A esta idea de pertenencia espiritual se añadía la de amenaza: tocar a un esclavo o a un iniciado era exponerse a la venganza de su dueño o de su dios.

Pablo, cargado con larga historia de peripecias apostólicas (2 Cor 11,23-29), es como un esclavo de Cristo, llevando sobre su cuerpo el tatuaje de su Señor. Que nadie, pues, se atreva a tocarle para no incurrir en la venganza del amo. Además, ya ha demostrado suficientemente su autenticidad apostólica: ¿por qué los gálatas quieren acumular sobre su cansada espalda nuevas “marcas” de “esfuerzos” dolorosos?

En una palabra, un proclamador de la Palabra tendrá que arrostrar la inevitable reacción violenta que esa Palabra provoca sobre una humanidad egoísta, ambiciosa y envidiosa. Pero, al mismo tiempo, deberá huir de la tentación de masoquismo: por eso, Pablo, ya casi rendido por su trabajo, les pide por favor a sus gálatas que le concedan un respiro en su larga marcha evangelizadora.

CARTA A LOS EFESIOS

Generalmente se ha reconocido que la llamada "Carta a los Efesios" no pudo haber sido dirigida realmente a la comunidad de Efeso. Pablo había vivido en esta ciudad durante tres años (He 19,8.10.22;20,31), siendo así que de la carta parece deducirse que no conocía personalmente a los destinatarios (1,15;4,21), los cuales, a su vez, tampoco lo conocían (3,2-4).

Por otra parte, a más de algunas fórmulas convencionales (1,15 ss.; 6,21 ss.), la carta no contiene ninguna información o exhortación de carácter personal. Ni parece responder a problemas o peligros concretos, como el resto de las cartas paulinas. Más que una carta, diríamos que es un "tratado epistolar".

Pasamos por alto las diversas hipótesis que se han hecho sobre los posibles destinatarios de la carta; sobre ello nada seguro tenemos, ya que el inciso "en Efeso" de la dedicatoria falta en los mejores códices y manuscritos.

¿Fue una carta circular para toda el Asia Menor? ¿Fue una carta dirigida a los de Laodicea? En todo caso, Efesios es el único tratado general que poseemos entre los escritos paulinos.

Debió de seguir muy de cerca a Colosenses, y quizá fue llevada por el mismo correo (6,21-22; cfr Col 4,7-8).

Las estrechas relaciones de estilo y pensamiento que unen este escrito con Colosenses permiten situarlo en una coyuntura concreta de la vida de Pablo, o sea durante la primera cautividad romana en el año 63.

Como observa muy bien P. Benoit (Les Epîtres de saint Paul

aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens, *Paris 1949, p.73s.*), al salir de la crisis colosense, que fecundó su pensamiento haciéndole comprender mejor las últimas consecuencias del Misterio de Cristo, Pablo repensó toda su síntesis anterior en función de estos nuevos horizontes y experimentó la necesidad de fijar por escrito su pensamiento, para comunicarlo a la Iglesia. De aquí nació esta carta que él destina en su corazon a todos los cristianos, especialmente a los procedentes del paganismo (1,13;2,1-2.11-22;4,17 ss.), que constituyen su feudo misional (3,1-8). En ella descubre a toda la Iglesia su penetración del Misterio de Salvación.

Empieza Pablo por recoger y remachar la perspectiva fundamental de Colosenses: la supremacía universal de Cristo.

1) En Cristo todas las cosas se recapitulan, las de los cielos y las de la tierra (1,10); y él mismo fue colocado por el Padre a su derecha en las esferas celestiales, por encima de todo Principado y Potestad y Virtud y Dominación y todo nombre no sólo en esta historia, sino más allá de ella; y todas las cosas las puso debajo de sus pies (1,20-22).

Hubo, sí, un momento en que esa supremacía de Cristo pareció obnubilada por un misterioso descenso, pero el mismo que descendió es el que subió por encima de todos los cielos, para llenar todos los espacios (4,10).

2) De aquí pasa Pablo al tema específico de Efesios, o sea, lo que ésta supone de avance con respecto a Colosenses.

En Colosenses ya se había hecho mención de la Iglesia; pero el subrayado principal era la supremacía cósmico-soteriológica de Cristo.

En Efesios, por el contrario, el pensamiento de Pablo se centra en la Iglesia.

A) En primer lugar, la Iglesia en sí. La Iglesia se le aparece a Pablo en toda su imponente grandeza y sublimidad. No es un producto contingente de la historia, sino un proyecto primitivo en la mente del Creador (1,4). En una rumorosa cascada de metáforas, la Iglesia se le va presentando a Pablo como esposa de Cristo (5,22-33), cuerpo de Cristo (1,22;4,15-16),

plenitud desbordante de Cristo (1,23; 4,15-16), templo divino, cuya piedra angular es el propio Cristo, y los cimientos los apóstoles y profetas (2,20-22), y cuyas dimensiones de longitud, latitud y profundidad únicamente pueden ser abarcadas por la larga vista de la fe sobrenatural (3,17-18).

En esta grandiosidad de la Iglesia se remansa la mirada serena de Pablo, que se goza en ver superada aquella pugna de antaño entre judíos y gentiles. Cristo se alza ya como la verdadera paz tras la aspereza de la lucha: "el que hizo de ambos bandos una sola colectividad, y derribó el muro medianero de la valla —la hostilidad—, anulando en su carne la ley de los mandamientos en ordenanzas, para hacer de los dos, en sí mismo, un hombre nuevo, haciendo la paz, y reconciliar a ambos, en un solo cuerpo, con Dios por medio de la cruz, matando en ella la enemistad; y, una vez que hubo venido, anunció paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca; porque por medio de él tenemos ambos acceso, en un solo Espíritu, al Padre" (2,14-18).

Pablo no puede resistir la tentación de subrayar que en esta unificación arquitectónica de la Iglesia, él, por libre dispensación de Dios, ha tenido una función principalísima: la de predicar el Evangelio a los gentiles y defender, contra viento y marea, su plena integración en el nuevo pueblo de Dios (3,1-9).

B) Pero no queda aquí la visión paulina de la Iglesia. "Ella misma es elevada sobre ese plan cósmico y como agrandada según las dimensiones del universo. Aunque quedando limitada al grupo humano, parece, no obstante, en virtud de la armonía del mundo, cuyo centro y razón de ser es el hombre, arrastrar en su órbita el destino mismo del universo" (Benoit, o. cit., p. 75).

Pablo se plantea el problema de la Iglesia proyectada hacia afuera, de la Iglesia con respecto a ese cosmos o universo, que Cristo llena totalmente con su acción vivificadora.

Como se puede ver a lo largo de la carta, la triple denominación de la Iglesia —esposa, cuerpo, plenitud desbordante— tiene en Efesios una perspectiva dinámica, que desemboca siempre en esta idea obsesionante: la Iglesia es el instrumento universal de Cristo en su tarea salvífica sobre toda la creación.

Pablo llega a afirmar rotundamente al principio de la carta esta tarea de la Iglesia, cuando dice que Dios Padre dio a Cristo como cabeza-sobre-todas-las-cosas a la Iglesia, que es precisamente su cuerpo, la plenitud desbordante del que lo llena todo en todo (1,22-23).

Más adelante describe espléndidamente la ascensión de la Iglesia, que va atravesando todas las altas esferas cósmicas, y cuyo paso sorprende a los propios "regidores cósmicos", que se enteran, por la misma Iglesia, de la multiforme sabiduría de Dios, del gran secreto divino, mantenido oculto desde el principio y manifestado ahora en la Iglesia y por la Iglesia (3,8-11).

De esta breve perspectiva se deduce que el mensaje central de Efesios es la que podríamos llamar "dimensión estructural" de la Iglesia. A estas alturas del desarrollo de las comunidades paulinas surge una reflexión profunda sobre la naturaleza de la Iglesia.

Se trata de un proyecto de Dios, no de un simple hecho coyuntural. Si, para entendernos, dejamos la palabra "comunidad" para designar el acontecimiento puramente histórico, y la palabra "iglesia" para señalar la estructura que envuelve y arropa a ese hecho histórico, podríamos decir que en Efesios se dan los primeros pasos para la construcción de una "eclesiología estructural".

Las "comunidades" podrán fallar y han fallado de hecho desde los comienzos del cristianismo. Pero la Iglesia, no. Entre "comunidad" e "iglesia" hay una vinculación dialéctica que impide, por una parte, la confusión de ambas, y, por otra, su absoluto contraste recíproco.

Las cartas paulinas están constantemente dejando constancia del fallo de las comunidades, a las que el Apóstol dirige frecuentemente duros reproches. Pero las comunidades, todas juntas y sumadas, no equivalen simplemente a la Iglesia. La Iglesia trasciende a las comunidades, aunque se realiza históricamente a través de ellas.

Hay dos maneras de romper esta tensión dialéctica comunidades-iglesia, que exige esta eclesiología estructural de la Carta a los Efesios.

La primera se realiza cuando la "iglesia" viene reducida a la pura condición de "comunidad". Entonces toda la grandeza de la Iglesia, toda su virtualidad, toda su raigambre divina quedan puestas al servicio de las decisiones o deseos arbitrarios de unos responsables que, en frase del mismo Pablo, "se convierten en los amos de la comunidad creyente" (2 Cor 1,24). Este reduccionismo empequeñece a la Iglesia e intenta justificar los pecados y fallos de los responsables eclesiales con la falsa apariencia de la condición trascendente de la Iglesia. En este aspecto habría que incluir la grandiosidad de los templos, de las imágenes, de las liturgias, y la fastuosidad de los jerarcas eclesiásticos.

La segunda manera de romper la tensión dialéctica comunidades-iglesia es la inversa: el intento de reducir las comunidades históricas a la pura dimensión trascendente de la Iglesia.

En este caso, las comunidades quedan como dejadas a sí mismas, reducidas a una penuria religiosa que acaba por deseclesializarlas y reconvertirlas en puros grupos humanos. Dejan de estar envueltas y arropadas en esa misteriosa estructura, que es el proyecto divino del itinerario histórico de la salvación.

Nuestro Occidente, tan reactivo a la dialéctica y tan profundamente maniqueo, estropea el proceso de evangelización por una casi innaia alergia a la eclesiología estructural.

Una relectura de la Carta a los Efesios en este sentido —que es el verdaderamente literal del venerable documento paulino— daría una buena pauta para un ritmo positivo de la evangelización en nuestros días.

La Iglesia es anterior a los cristianos

1,1-10 y 1,11-14 (1,3-5/1,3-7/1,3a.4a.[13-19a.]/1,3-10/1,3-10.13-14/1,3-14/1,3-6.11-12/1,3-6.[15-18]).

Los vv. 3-14 contienen un himno que sirve de introducción a la carta. Sabemos que un elemento integrante de las primitivas asambleas litúrgicas era la recitación de “salmos e himnos” (1 Cor 14,26; Col 3,16; Ef 5,19), cuyo uso litúrgico provenía del judaísmo. La ley fundamental de nuestro himno es el paralelismo: paralelismo del número de sílabas, asonancia de las sílabas iniciales o finales. Los versículos están agrupados en seis estrofas, de dos esticos cada una, y con unidad de sentido.

1ª *estrofa* (3-4): Como todo himno religioso, empieza por Dios. Dios es “bendecido” por los hombres, porque previamente Dios había derramado sobre la humanidad —concretamente en orden a un plan preconcebido— toda suerte de “bendiciones espirituales”.

Ya en el AT Dios aparece como la suprema y única fuente de bendiciones; los hombres podrían ser, a lo más, transmisores de estas bendiciones. Pero, sobre todo, había una bendición —la mesiánica— que se iba transmitiendo de generación en generación, hasta llegar al Mesías, que concentrará en sí todo el cúmulo de bienes prometidos y podrá dispensarlos a la humanidad.

“Espirituales” son las bendiciones dispensadas por Cristo, no en el sentido moderno de la palabra (no materiales), sino según la antítesis bíblica “carne-espíritu”. “Carne” es la condición humana dejada a sus propias fuerzas; y “espíritu” es esa misma condición humana cuando ha sido investida de ese soplo misterioso que proviene del más allá absoluto.

Dios “nos ha elegido en él, para ser santos e inmaculados en su presencia”. Pablo no piensa directamente en la santidad moral de cada cristiano, sino en la consagración de la iglesia como grupo proyectado por Dios: se trata de una especie de atmósfera sagrada, dentro de la cual los individuos pueden ciertamente cometer actos “abominables”.

La idea de Pablo es clara: la Iglesia es el nuevo pueblo elegi-

do. Ahora bien, esta elección no ha sido una improvisación divina, un producto contingente de la historia; al contrario, es un primitivo proyecto de Dios, que en la jerarquía de los motivos ocupaba, en la mente divina, un lugar superior y anterior al mismo plan de la creación del mundo.

2ª *estrofa*: Como quiera que se trata de un plan, de una “estructura planificada”, aquí se habla de “predestinación”. Pero esta predestinación no interfiere para nada la libertad personal, ya que se trata precisamente de la “iglesia” como tal, no de los miembros de cada comunidad que libremente se adhieren a ella.

La Iglesia, según el plan preconcebido de Dios, es un espacio donde los hombres se convierten en hijos adoptivos de Dios. Jesucristo es el hijo natural, que por la incorporación de los creyentes a su persona los transforma en hijos adoptivos de Dios.

Y así una de las principales características de este nuevo pueblo de Dios es la “adopción filial”. En Rom 9,4 Pablo reconoce que esta adopción filial pertenece al pueblo de Dios, como uno de sus constitutivos sociales. Así lo prometió Dios en el AT.

Pero aquel derecho de la filiación divina no fue nada más que poseído en raíz por Israel, asemejándose al estado del hijo de un romano libre, que, mientras es menor de edad, está entregado a los esclavos “pedagogos” (=“niñeros”) y convive con ellos haciendo vida de esclavo, a pesar de ser el dueño de todo. Sólo cuando llegó la mayor edad en el NT, el verdadero Israel, el Israel de Dios, tuvo “acceso al Padre” y pudo disfrutar realmente la adopción filial (Gál 3,1-7).

Ahora bien, este grupo que forma la Iglesia del NT no ha presentado méritos más relevantes que cualquier otro grupo humano. Todo se debe a una pura benevolencia de una previa decisión divina.

3ª *estrofa* (7-9a): en este himno el plural de primera persona se refiere precisamente a esa Iglesia o estructura eclesial planeada por Dios desde siempre. Pues bien, la Iglesia es —debe ser— el pueblo de Dios. En el AT Israel se convertía en pueblo de Dios, porque Dios lo *rescataba* de unos amos o señores que lo oprimían.

Esto quiere decir la palabra griega “lytrosis”: rescate, redención. Pero ahora no se trata de rescatar a un determinado pueblo de la geografía planetaria; se trata de toda la humanidad. El punto de partida de este “éxodo” no puede ser un rincón del orbe, sino algo más profundo: el pecado, o sea, aquello que le impide a la humanidad realizarse como un único pueblo según los primitivos designios del Creador. La Iglesia es la plataforma para emprender esta ruta hacia la unificación universal de la geografía y de la historia humana. Este es el “misterio” de Dios, que se va a exponer en la siguiente estrofa.

4.^a *estrofa* (9b-10b): el “misterio” se refiere al itinerario de la historia humana, tal como fue concebido y planeado por Dios: “recapitular todas las cosas en Cristo”. La Iglesia tiene por misión proclamar humildemente a los hombres este “secreto” de la gravitación crística de la historia. Es solamente y nada más que eso: un “misterio”. Los evangelizadores tendrán mucho más de poetas y cantores que de filósofos, científicos u organizadores políticos. Habrán de estar siempre a la escucha de ese latido crístico del acontecer humano que ningún ingenio humano podrá nunca detectar. Sólo la fe lo descubre. Por eso, cuando las comunidades olvidan el misterio y quieren reconvertirlo en constatación razonable o científica, van dejando de ser “Iglesia” y van perdiendo esa sensibilidad al latido del misterio escondido en el acontecer de la ruta histórica de la humanidad.

5.^a *estrofa* (11-12): El concepto de “herencia” hay que conectarlo aquí con el AT, y no con el derecho griego y romano que de alguna manera aún vige entre nosotros. En efecto, en el AT Dios prometió a Israel darle la tierra de Canaán como una “herencia”; pero esto no significaba que antes de la posesión Israel tuviera ya un derecho, como es el caso de la herencia. El que es “heredero” no posee aún la cosa, pero tiene la herencia radicalmente. Sin embargo, en el AT se habla ordinariamente de dar, en un futuro, la “herencia” de la tierra prometida.

Así, pues, el verbo “heredar” significa entrar en posesión de la tierra. Esta herencia fundaba un derecho duradero de posesión, de suerte que en los años jubilares la tierra tenía que pasar al dominio efectivo de sus primitivos dueños. Esto dio pie para

transportar el concepto de “herencia” al plano escatológico, ya que era sumamente apto para dignificar la eterna posesión del reino de Dios. En este sentido se empieza a usar en el NT: los no violentos “heredarán la tierra” (Mt 5,4).

Como todas esas grandes realidades mesiánicas —vida, reino de Dios, gloria, adopción filial—, también la “herencia”, sin dejar de ser escatológica en lo que tiene de plenitud, ha empezado ya a existir en las comunidades cristianas.

6.^a *estrofa* (13-14): termina el himno resumiendo el proceso de evangelización gratuita, que constituye la infraestructura de todo su contenido. Los evangelizados han sido también “sellados”. El sello es el bautismo. Como la circuncisión, el sello del bautismo es algo más que un signo: es el sello que Dios imprime en la alianza con un pueblo libremente elegido por El.

Pablo no tenía todavía experiencia del problema sobre el bautismo de los niños, pero aquí tenemos una buena pista. La “Iglesia” es más que el conjunto de las comunidades. El bautismo no es un simple registro de los miembros de una comunidad, sino la irrupción del Espíritu, que permanece como una “prenda” o anticipo en función del cobro de una cantidad mayor.

Es verdad que la “sacramentalización” se ha convertido a veces en un rito sin sentido; pero no hay que ir al extremo contrario, o sea a reducir las comunidades a la pura realidad histórica de unos hombres que deciden libre y democráticamente organizar un grupo religioso. El sentido fundamental del himno introductorio de la Carta a los Efesios va en sentido contrario: la “Iglesia” es un proyecto de Dios, anterior a la decisión de los hombres. Estos tendrán, sí, que incorporarse libremente a esta estructura eclesial. Pero antes de su incorporación existe un clima previo —el clima del Espíritu—, que hace posible el itinerario del nuevo pueblo de Dios hacia una final de plenitud metahistórica.

Así, pues, el bautismo crea ya, por la acción del Espíritu, un clima previo que ayuda al nuevo ser humano a tomar, a su debido tiempo, la libre decisión de pertenecer a las comunidades eclesiales.

La Iglesia debe luchar contra la contaminación estructural

1,15-23 ([1,3a.4a.]13-19a./[1,3-6.]15-18/1,17-23).

Terminado el himno, Pablo desciende al terreno de la exhortación, entretrejiendo una larga y conceptuosa sucesión de párrafos, en los que describe las características y la primera historia de esa Iglesia que Dios había proyectado “ab aeterno” con un propósito concreto y deliberado.

La primera zona de aterrizaje intenta subrayar el aspecto gratuito y trascendente de eso que podríamos llamar la “eclesiosfera”. O sea, la “Iglesia” es anterior a la constitución de comunidades eclesiales. Se trata de una especie de atmósfera previa, cuyo subrayado específico es precisamente la gratuidad del don de Dios.

Por eso, se empieza hablando de la “epignosis” o “superconocimiento”. No se trata; en efecto, del resultado de la investigación humana, sino del conocimiento de Dios en la fe. Esta “epignosis” la amplía Pablo en una bella expresión de sabor bíblico: “la iluminación de los ojos del corazón”. Aquí se trata del “corazón” en el sentido bíblico: el hombre considerado en su vida interior, el centro de la persona, al que Dios se dirige, el órgano del conocimiento de Dios y de todas las realidades espirituales (Rom 1,21;10,10; 2 Cor 3,15;4,6).

El objeto de esta “epignosis” es “la esperanza de la llamada divina”. Es algo que trasciende la realidad palpable de lo humano. *Siempre la fe y la esperanza están entrelazadas hasta casi confundirse. Se cree porque hay Alguien por encima de uno; y se espera porque ese Alguien tiene un poder superior a la estricta capacidad humana.*

Lo que tipifica este poder divino es algo concreto: la resurrección de Cristo. La resurrección es la visualización del signo divino; se trata, en efecto, de algo que trasciende la capacidad del ser humano. Pablo llega al conceptualismo con tal de subrayar esta transcendencia: “según la medida de la acción del poder de su fuerza, que desplegó en Cristo resucitándolo de entre los muertos”.

Además, la resurrección implica una especie de garantía contra la “estructura anticlesial”, o sea, “principado, potestad, virtud, dominación y todo nombre que se nombra no sólo en esta coyuntura sino en la futura”. Pablo utiliza el envase cultural de su propio medio: por encima de las voluntades humanas e incluso anterior a ellas existe una especie de atmósfera —pura o impura— que de alguna manera purifica o contamina a los propios seres humanos.

El, como buen israelita, no cree que esos seres o realidades superhumanos sean dioses; son criaturas, de las que Dios dispone, y contra las cuales, si es preciso, el cristiano puede luchar con éxito. Esto significa la posición de Cristo resucitado, “debajo de cuyos pies Dios ha puesto todas las cosas”. Y precisamente así —como resucitado y dominador sobre toda clase de realidades superhumanas— ha sido dado a la Iglesia. Esta, pues, debe y puede luchar contra realidades que pueden dominar a las comunidades en cuanto tales, pero no en cuanto insertas en el ámbito superior de la eclesiosfera.

El “pecado original” es un empecatamiento de la estructura

2,1-10 (2,4-10).

En estos versículos Pablo describe eso que posteriormente se ha llamado “pecado original”. El fallo de una teología individualista ha supuesto que el tal pecado se refería únicamente a una mancha “moral”, que de manera misteriosa se heredaba por cauces biológicos o genéticos. Por el contrario, la descripción que aquí se hace de ello nos inclina a asumir —al menos como la mejor posible— la denominación de “pecado estructural”. Es una obsesión paulina, patente sobre todo en Romanos y Gálatas: existe un “ámbito de pecado”, una especie de “hamartiosfera”, en la cual nace y se desarrolla el hombre.

Aquí “pecado” no implica primariamente una connotación estrictamente moral, aunque tampoco la excluye. O sea: antes

de la irrupción de la “gracia” —del don gratuito de Dios— los miembros de la comunidad “caminaban según la coyuntura de este mundo, según el príncipe de la potestad del aire, o sea, el sopro que ahora actúa entre los hijos de la rebelión”. Según la concepción del mundo de los antiguos, el dominio del aire se extendía desde la tierra hasta la luna; más allá comenzaba la región del “éter”, en la que se movían los astros. El bajo judaísmo ponía en esta región del aire la residencia de los demonios. Satán era el “jefe” que poseía la “potestad” o “imperio” del aire. Pablo no discute la cosmología de esta concepción, sino su contenido teológico, que aprueba e incorpora a su doctrina, usando la terminología corriente.

“Los hijos de la rebeldía” es un hebraísmo por “los hombres rebeldes”. La “rebeldía” implica una especie de desvinculación con respecto a Dios, desvinculación que no siempre es subjetivamente culpable. Efectivamente, el hombre no puede adoptar ante Dios otra postura que la de “obedecer”: es Dios el que tiene la iniciativa. Por consiguiente, un estado de desconexión con Dios es un estado de “des-obediencia”.

En las filas de estos “rebeldes” “estábamos también todos nosotros”, o sea, paganos y judíos, pues “todos pecaron y quedaron privados de la gloria de Dios” (Rom 3,23).

La descripción que de este “pecado estructural” se hace no hay que extenderla al pecado subjetivamente culpable. Como siempre, la “carne” es la condición humana dejada a sus propios recursos.

Aquí volvemos a encontrar la terminología técnica de Gálatas y Romanos: las “obras” no son los actos buenos, moralmente buenos, realizados por el hombre, sino el intento de lograr esa autorrealización por el propio esfuerzo.

La visión existencial del hombre, según Pablo, es la de un ser que nace incompleto y que tiene que irse realizando a través de su historia. El sentido fundamental de esta historia existencial le viene dado al hombre desde arriba. Dios está allá ofreciendo un “don”, que concretamente finaliza en la “resurrección”.

La actitud del hombre ha de ser la del que se abre a Alguien que lo interroga desde arriba y le ofrece la “salvación”.

“En efecto, de El somos hechura, creados en Cristo Jesús a base de obras buenas”, o sea según un programa concebido desde arriba.

El hombre, para ser plenamente hombre, tiene que ser un creyente, un “obediente” a Dios. Pero, precisamente por ello, nadie —ni siquiera un “apóstol”— puede *imponer* esta perspectiva.

Allá Dios.

El nacionalismo religioso es anticristiano

2,12-22 (2,13-18/2,19-22).

La Carta a los Efesios es la carta magna del ecumenismo cristiano. Pablo no puede menos que recordar el encerramiento del que él había sido víctima al verse obligado a encuadrarse en el judaísmo como en un ghetto absoluto. Para él la fe en Cristo había supuesto la liberación de esos falsos “aldeamentos” que se hacían sacrilegamente en nombre de una referencia religiosa. Por eso hace una descripción de lo que era un “gentil” o “pagano”, según la arrogante autosuficiencia del pequeño pueblo de Israel: “gentiles en la carne”, o sea que llevaban en la carne incircuncisa la marca de su estado de pagania; “sin Cristo, privados de la ciudadanía, extraños a las alianzas de la promesa; sin esperanza; sin Dios en el mundo”.

Así se explica que para los judíos los gentiles fueran llamados los “lejanos”, los de la otra acera, cuyo contacto había que evitar cuidadosamente.

Todo ese absurdo estado de ghetto religioso-cultural ha caído con la venida de Cristo: “ahora ya en Cristo Jesús vosotros, los que en un tiempo estuvisteis lejos, os habéis puesto cerca en la sangre de Cristo”. Cristo, con su muerte, ha hecho de ambos grupos, antes irreductibles, un solo grupo, y con ello “ha derribado el muro medianero de la empalizada”. El pueblo de Israel estaba cercado por una valla infranqueable que lo aislaba del

resto de la humanidad. En un viejo documento judío —la “Carta de Aristeia”— se describe así esta —para ellos gloriosa— situación de ghetto: “*Nuestro sabio legislador, teniendo en cuenta todos los detalles, equipado por Dios con el conocimiento de todas las cosas, nos cercó con vallas infranqueables, para que no nos mezcláramos en nada con ningún otro pueblo, permaneciendo incontaminados de cuerpo y de alma, desligados de vanas opiniones, y adorando al único y verdadero Dios por encima de toda la creación*”.

A la palabra “empalizada” de Efesios (“*fragmòs*”) corresponde en Aristeia el verbo de la misma raíz “*nos cercó*” (“*periéfraxen*”). Más abajo especifica Aristeia que la valla de esta empalizada la constituían “purificaciones en materia de comidas y bebidas, de contactos, de oír y de ver”.

Pero la venida de Cristo ha supuesto un golpe mortal para la Ley; mejor dicho, para el legalismo. Desde entonces ya no era lícito, en nombre de una referencia religiosa, establecer una discriminación en la convivencia humana. Todos los nacionalismos religiosos y todas las religiones nacionalistas deberían ser consideradas como auténticos sacrilegios. Ya no hay más que un “*so- lo hombre nuevo*”.

En el cristianismo no debería haber nunca extranjeros ni siquiera residentes. Todos deberían ser “*conciudadanos y huéspedes de la misma Casa de Dios*”.

Desgraciadamente la historia del cristianismo ha demostrado la enorme fuerza que el nacionalismo religioso seguiría teniendo a lo largo de la historia.

En toda revolución siempre hay un “traidor” benéfico

3,2-12 (3,2-3a.5-6/3,8-12/3,8-12.[14-19]).

Pablo, el antiguo fariseo de derechas, “*hebreo hijo de hebreos, circuncidado al octavo día, del linaje de Israel*” (Fil 3,5), reconoce que la “*gracia*” que le ha sido encomendada es precisamente

el hacer tabla rasa del nacionalismo judío y dirigirse a pecho descubierto a los gentiles.

En efecto, no podemos olvidar que en todo proceso revolucionario hay siempre un “traidor”, o sea, uno que, saliendo de su propia estructura y utilizando todos los medios y pertrechos que esta condición le ofrece, se ha dirigido al campo contrario. Así lo comprendieron los judíos —incluso los judeocristianos—, que aparecen siempre en el epistolario paulino como los adversarios de primera fila.

Pero para Pablo esta “traición” revolucionaria no ha sido, en punto de partida, una opción propia suya, sino una “gracia”, un don gratuito de Dios. Esta tarea consiste en anunciar a todo el mundo que ya no existen monopolios de Dios a favor de ningún pueblo, de ninguna comunidad cultural, de ninguna tradición histórica por venerable que sea.

Este anuncio, según Pablo, es un “misterio”, algo que estaba escondido en los entresijos de la trascendencia y que únicamente se descubre a través de una gratuita revelación de Dios.

Esta revelación o descubrimiento ha sido gradual: el misterio “*en pasadas generaciones no fue dado a conocer a los hombres como ahora fue revelado a sus santos apóstoles y profetas en el Espíritu*”. Los hombres del AT tuvieron, sí, una visión nebulosa y confusa, que aún no había roto el velo del misterio. El secreto fue definitivamente “*revelado ahora a sus apóstoles consagrados y profetas en el Espíritu*”. Estos “apóstoles y profetas” pertenecen claramente al NT. Pablo no reivindica para sí solo la revelación del misterio, únicamente subraya que la predicación de este misterio —“*Cristo entre los gentiles*”— le ha sido conferida como un misterio específico: “*yo fui encargado de evangelizar a los incircuncisos, como Pedro lo fue de evangelizar a los circuncisos*” (Gál 2,7).

Pablo es machacón en subrayar la trascendencia y gratuidad del “misterio”. El es “*el menor de todos los consagrados*”, ya que su incorporación al grupo de responsables ha sido tardía; pero, sin embargo, a él le ha sido dada “*la gracia de evangelizar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo*”.

Y no solamente aparece lo gratuito en este contraste produci-

do por su tardía incorporación, sino —y mucho más— en el hecho de que “este misterio estaba escondido desde siglos en Dios, que creó todas las cosas”. Se trata de algo trascendente, cuya realidad no se puede averiguar por una simple investigación racional o científica. Pablo no cree en la posibilidad *natural* de evitar el nacionalismo religioso: ¡tan fuerte es la tendencia humana hacia este extremo!

Aún más, las mismas “potestades y principados en los cielos se enteran, por la Iglesia, de este misterio de la sabiduría de Dios”. En otras palabras: no hay seres superiores en la creación que hayan sido depositarios de este misterio. Solamente la Iglesia.

Como vemos, la lucha contra el “monopolio de Dios” solamente se puede vencer desde Dios mismo.

“En el monte, nada”

3,14-21 (3,14-19/[3,8-12.]14-19).

Pablo hace un juego de palabras intraducible a nuestros idiomas: la palabra griega “*patrià*” se deriva de “*pàter*” (padre). “*Patrià*” es un término clásico que equivale a “raza” o “tribu”. En la traducción griega de “Los Setenta” aparece, en un sentido análogo, aplicada al grupo que desciende de un progenitor común, aunque más restringido que “tribu” (“*fylè*”) y más extenso que “casa” (“*oikios*”).

Así, pues, podemos conservar para “*patrià*” un sentido vago y genérico, que aproximadamente traduciríamos por “grupo comunitario”. ¿Piensa Pablo en dos grupos, uno de ángeles (“*patrià en ouranois*”) y otro de hombres (“*patrià epi gês*”)”? Sería difícil responder afirmativamente, ya que se trataría de una novedad insospechada en la terminología paulina. Creemos que Pablo habla muy en general, dentro del estilo pleonástico o superabundante de toda la carta: toda “*patrià*”, todo grupo que pue-

da imaginarse, tanto en el cielo como en la tierra, tiene al mismo y solo Dios por autor.

El “internacionalismo” de Pablo es absoluto y universal, sobre todo teniendo en cuenta su punto de partida religioso. Efectivamente, en el Imperio Romano eran fácilmente toleradas e incluso amparadas todas las religiones, pero con una sola condición: que no pretendieran ser realmente internacionales.

Los mismos judíos eran respetados, ya que su inclusión en la sinagoga y su carácter nacionalista no presentaban motivos de inquietud para el Imperio, que pretendía ser realmente internacional.

El mismo Pablo no sabía las consecuencias sociales y políticas de su cosmovisión religiosa; él es consciente de ser el instrumento dócil de una irrupción de lo divino, que lo induce a emprender este itinerario hacia el universalismo absoluto. Por eso, habla del “hombre interior” que tendrá que ser “robustecido por la acción del Espíritu”. Eso sí, vislumbra la grandiosidad de la meta a la que se dirige desde su “éxtasis” (o salida de sí mismo): solamente a través de la fe los cristianos podrán “captar cuál sea la anchura, la longitud, la altura y la profundidad”. Pero ¿de qué? Pablo no se atreve a designarlo: se trata de lo “innombrable”: “y en el monte, nada”, como diría Juan de la Cruz.

Lo cierto es que se trata de un gesto de amor de Cristo, de un gesto gratuito; eso sí, de un “amor que excede todo conocimiento”. La meta de todo ello es que los cristianos “queden llenos de todo el “*pleroma*” (plenitud desbordante) de Dios”. La utilización del lenguaje gnóstico de la época le ayudaba a Pablo a subrayar la magnitud de aquel internacionalismo o universalismo religioso, cuyas últimas consecuencias él mismo no era capaz de vislumbrar.

Ningún periodo histórico puede congelar el proyecto eclesial de Cristo

4,1-7.11-13 (4,1-3.17-32/4,1-6/4,11-16/4,7-16).

En esta segunda parte de la carta se desciende a terrenos concretos, hasta llegar a una exhortación moral. Pero siempre la infraestructura del texto no se puede comprender sino desde una eclesiología estructural.

En efecto, Pablo, desde su prisión, exhorta a los cristianos a “comportarse de una manera digna de la vocación con que han sido llamados”. La “vocación” no es solamente una iniciativa divina en cuanto al primer acto de la llamada, sino concretamente en cuanto a la inserción en la eclesiosfera, ya que “klesis” (llamada) tiene en Pablo un innegable sentido comunitario-eclesial: la asamblea de los “llamados”.

Los cristianos tienen que esforzarse en “conservar la unidad del Espíritu”, o sea, el Espíritu les viene dado de antemano; ellos tienen que secundar su acción unificadora con la paciencia, la tolerancia mutua, el vínculo de la paz.

Para que no haya ningún lugar a duda sobre este carácter prioritario de la “iglesia” sobre las “comunidades”, Pablo añade este aforismo: “un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como también fuisteis llamados en una sola esperanza de vuestra vocación”. Los cristianos forman un cuerpo, pero este cuerpo no es la mera resultante de una colectividad; es algo previo a cada uno de los miembros. Por el bautismo el hombre queda como injertado en este cuerpo, formando parte de él.

Este cuerpo recibe su unidad no de la mera yuxtaposición de miembros, sino de la acción, teleológicamente armónica, de un mismo Espíritu, que anima, vivifica y unifica a todo el cuerpo.

Para remachar más esta prioridad y absolutéz de la dimensión estructural de las comunidades, Pablo añade: “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todo, a través de todo y en todo”. En la diatriba de las primeras comunidades, sobre todo tal como aparece en Marcos y en el Epistolario paulino, el subrayado de “Je-

sús como Señor” tiende a luchar contra el peligro naciente del culto de la personalidad: los dirigentes eclesiales no podrían nunca sustituir al Señor Jesús, que por su resurrección se ha quedado en la Iglesia y es el único que puede convocar sin dar razón de ello.

Por eso añade: “a cada uno de nosotros se nos ha dado la gracia según la medida del don de Cristo”. La medida está fuera de la valoración humana.

Efectivamente, Jesús Señor es el que ha dado a su Iglesia “por una parte, apóstoles; por otra, profetas; evangelistas, pastores, maestros”. Toda la policromía de los “ministerios” eclesiales procede de una previa convocación divina.

Por eso solamente esta convocación es trascendente a los gestos puramente volitivos del hombre, sino que también su finalidad va más allá de los posibles resultados del esfuerzo humano: “para el acoplamiento de los consagrados, en orden a un servicio que sirva para la construcción del cuerpo de Cristo”. Un responsable eclesial tiene validez solamente en función del servicio realizado o realizable; no puede ser un señor feudal.

Finalmente, esta “construcción” eclesial no es algo “prêt à porter”: “hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe...” Todo intento de congelar un periodo de la vida comunitaria es un atentado contra el proyecto eclesial de Cristo.

Una moral, sin la infraestructura del “materialismo” cristiano, es imposible

4,17.20-24.

Las consecuencias de esta inserción en la eclesiosfera siguen teniendo una gran influencia en el orden moral. Aquí ya es el hombre el que decide, porque la gratitud del don divino se refiere únicamente a la puesta en marcha del motor, pero es el hombre el responsable de la conducción.

La primera consecuencia es que los cristianos no pueden

seguir ya, como los gentiles, “en la vacuidad de su criterio”. Es difícil comprender este lenguaje conceptual; sin embargo, es muy posible captar lo esencial de su mensaje. El “nous” (criterio, razón, etc.) y sus derivados tienen en san Pablo un matiz marcadamente ético, con el trasfondo de la noción antiguotestamentaria de “corazón”: la sede de la facultad moral del hombre, que abarca simultáneamente la zona intelectual y la afectiva. Diríamos el “sentido moral”. Los paganos —entendiendo por tales a los que no reconocen a un solo Dios trascendente, sino a una pluralidad de dioses manipulables— poseen un “nous” completamente “vacío”, ilusorio, sin base y sin efecto.

Esta es una vieja obsesión de Pablo: la ética no se desprende del organigrama humano, como pudiera ser la biología o la psicología. La ética es una postura que toma el hombre *después* de y en razón de su fe: “*Si los muertos no son resucitados, comamos y bebamos, que mañana moriremos*” (1 Cor 15,32).

Por el contrario, el cristiano, “*que ha aprendido a Cristo y en él ha sido adoctrinado*”, puede superar la caducidad humana y apuntar a una nueva edición de la humanidad: “despojarse del hombre viejo, dejándose renovar por el Espíritu”. Esta caducidad y esta renovación pertenece de plano al orden moral, pero íntimamente vinculado al orden físico. La resurrección de Cristo es para Pablo el último motivo de la posibilidad de un itinerario moral, tal como él lo describe.

Aunque parezca duro decirlo, para Pablo una moral sin este apoyo “material” de la esperanza en la resurrección no tiene sentido y está llamada a evaporarse. El cristianismo es, por así decirlo, profundamente “materialista”, precisamente porque cree y espera que el Espíritu produzca la resurrección.

No hay comunidad sin diálogo

4,23-32.

La moral “materialista” de Pablo tiene una concreción en la realidad social de la existencia humana. Los hombres no cami-

nan solos y aislados, cada uno por su ruta, hacia la resurrección, sino que forman una caravana. Por eso viene ahora la exhortación a una moral que podríamos llamar social.

En primer lugar, tiene que desaparecer la “mentira” de la comunidad cristiana. Lo “pseudó” en el NT es un concepto más amplio que la prolección oral de una falsedad: lo que nosotros llamamos “mentira”. La “falsedad” y la “verdad” son dos posturas religiosas que, en líneas generales, equivalen a la antítesis “carne-espíritu” (Rom 1,25; 2 Tes 2,9.11; Col 3,9; Jn 8,44; 1 Jn 2,2.27; Ap 14,5; 21,27; 22,15). Pablo ve en la “falsedad” un atentado a lo que constituye una nota esencial del Cuerpo de Cristo: la unidad (cf Col 3,9). La mentira, como postura, abre brecha en la unidad del Cuerpo de Cristo.

Partiendo de esta postura limpia y honesta, Pablo no se anda con chiquitas y llama a las cosas por su nombre: en la comunidad había ladrones, por ejemplo. Pablo no se altera, ni teme decir la verdad, sino que lanza la directa con una limpidez impresionante: “El que roba, que ya no robe”. Y no basta la exhortación negativa y romántica, sino que se requiere la insinuación de la alternativa: “que trabaje con sus manos”.

En el seno de aquellas comunidades paulinas no se utilizaba un lenguaje abstracto y diplomático, sino que se decían las cosas tal como se veían, utilizando incluso el lenguaje de la calle.

Esto es esencial según la mística paulina, o sea, la mística de la unidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Por eso añade: “*Todo lo que sea palabra podrida, que no salga de vuestra boca, sino la que sea apta para construir*”.

La “palabra podrida” era precisamente la “falsedad”, el rodeo retórico frente a la verdad que está enfrente de nosotros. La Iglesia no podrá construirse a fuerza de lenguaje abstracto y de sutiles insinuaciones diplomáticas, sino con la rudeza de la verdad profética, duela a quien duela.

No hacerlo así sería “provocar al Espíritu Santo”, como lo hicieron los israelitas en el desierto cuando murmuraban a espaldas de Moisés, sin dar la cara. En una palabra, el verdadero diálogo será el aglutinante de toda comunidad cristiana.

Los dirigentes “lejanos” difícilmente pueden juzgar a la comunidad autóctona

4,32-5,8 (4,30-5,2/5,2a.[21-33]).

En los versículos anteriores Pablo había exhortado a romper en absoluto con el pasado pagano; ahora va a concretar el modo cómo un cristiano debe irse incorporando a la moral nueva del Evangelio.

Desde luego, aquí se tiene a la vista a la comunidad como tal y se subrayan las virtudes comunitarias o incluso las propias virtudes individuales en lo que tienen de incidencia en la comunidad cristiana: la fe no es una opción puramente individual, sino íntimamente compartida por un grupo humano que ha sido convocado por Dios.

Así se explica que se empiece por exhortar a la práctica de virtudes típicamente comunitarias: “bondadosos y comprensivos unos con otros, perdonándoos mutuamente, como Dios os perdonó en Cristo”. Esta conducta generosa de Dios es propuesta a los fieles como un modelo que imitar: “sed, pues, imitadores de Dios, como hijos amados”. Es la misma recomendación del Evangelio (Mt 5,44-45,48). Solamente ejerciendo la caridad fraterna llegaremos a ser “hijos amados de Dios”, ya que reproduciremos la faceta específica de su paternidad, que es la generosidad en el dar y en el darse.

Este “imitar a Dios” equivale, por lo tanto, a “caminar en el amor”. En este sentido, Cristo, más que el Padre, si cabe, puede servirnos de modelo más íntimo y cercano a nosotros.

Los versículos siguientes parece que rompen un poco la unidad armónica de toda la exhortación; sin embargo, creemos que siguen el mismo ritmo que en Col 3,14-17, donde, tras la enumeración de las virtudes sociales, viene una exhortación a celebrar la asamblea cultural —la “Acción de Gracias” o “Eucaristía”— como el gran aglutinante del cuerpo de Cristo.

Efectivamente, en medio de la celebración eucarística se hacían exhortaciones generales a huir de los vicios y a seguir la virtud; pero también se argüían los pecados —principalmente

públicos— de algunos miembros de la comunidad, como es el caso del incestuoso de Corinto (1 Cor 5,3-5).

Pablo insiste aquí sobre la pureza de vida de los cristianos, que ha de ser tan alta, que no sea necesario en las asambleas eucarísticas hablar de “fornicación, impureza, codicia, groserías”, etc., dado caso de que ninguno de sus miembros haya de ser redargüido por la comisión de semejantes vicios.

Como es lógico, este tipo de examen de conciencia colectivo solamente se puede realizar cuando un grupo de cristianos forma verdaderamente una comunidad, no un aglomerado amorfo e indiscernible. Pablo no elimina, por decirlo así, los “anatemas”; pero han de ser intracomunitarios, no anónimos: ¿qué puede saber un “comité” lejano y extranjero del sentido profundo de un posible —y probable— fallo de un determinado cristiano?

Los pecados hay que declararlos como tales en la aduana humana

5,8-14 (5,1-14).

Pablo ahora introduce una nueva metáfora para calificar la antítesis entre ambas conductas, pagana y cristiana: “luz y tinieblas”. La vida moral de los paganos era pura tiniebla; por el contrario, en el cristianismo todo debe ser luz.

Pablo, con esto, no quiere decir que en el mundo pagano no exista la virtud y que ésta, por el contrario, sea monopolio del cristianismo. Solamente quiere subrayar dos diferentes talentos. En el paganismo, ciertamente, los vicios eran canonizados e incluso divinizados: en el panteón grecorromano todos los vicios humanos tenían el rostro de un dios o de una diosa concretos.

Los cristianos no “pueden comulgar con las obras infructuosas de las tinieblas; antes bien tienen que ponerlas en evidencia”.

Es una exhortación equivalente a la de Mt 12,32: los pecados contra el Espíritu no tienen perdón de Dios. En la aduana de la

ética humana hay que declarar todo el bagaje según lo que es: a la virtud como virtud y al vicio como vicio.

Con ello no se quiere decir que en el “ámbito de la luz” sólo hay virtudes y en el “ámbito de las tinieblas” sólo pecados. Ni mucho menos: en uno y otro hay pecados y virtudes. Pero en el “ámbito de las tinieblas” la confusión es enorme: los pecados se presentan disfrazados de virtud, mientras que en el “ámbito” de la luz” los pecados aparecen en toda su cruda realidad. Esto explica la posibilidad de luchar contra ellos.

Posteriormente la propia institución eclesial se contaminaría de “paganismo”, disfrazando los pecados de sus propios miembros —sobre todo, de los responsables— y disculpando excesivamente los fallos evidentes de los poderes temporales.

Ni pesimismo ni milenarismo

5,15-20.

Aquí comienza la exhortación positiva a conducirse como buenos cristianos. Estos deben “conducirse no como necios, sino como sabios”. La “sabiduría” que se recomienda pertenece, como siempre en Pablo, a la esfera de la salvación, y aquí en concreto se aplica a “comprar la ocasión porque los días son malos”.

Para entender la frase paulina, recordemos la concepción neotestamentaria sobre la sucesión de las “coyunturas” (“kairói”) (Ef 1,10). La historia humana es de suyo mala, está dominada por las potestades infernales; el cristiano espera el “más allá”, que será todo bueno, donde “Dios lo será todo en todo” (1 Cor 15,28). Pero ya desde ahora el “más allá” como que irrumpe en la historia presente y se va produciendo una lucha progresiva, al final de la cual el “más allá” desplazará por completo a la historia malvada.

En esto consiste la “historia de la salvación”, que se va desarrollando en el tiempo a través de esos jalones, que son las

“coyunturas”, las ocasiones oportunas para la consecución de la “salvación”.

Pablo imagina la “historia malvada” como una sucesión de “días”, y de éstos dice que son “malos”; ahora bien, en las tinieblas de estos “días malos”, de esta “historia malvada”, van brillando intermitentemente algunos puntos luminosos, que son las “coyunturas”, los momentos de la distribución de la salvación.

Estas “coyunturas” hay que explotarlas a fondo. Pablo emplea un verbo griego (“exagoradsein”) que se refiere a la compra oportuna que se hace en un mercado después de haber dado la vuelta para encontrar una ganga. En el mercado de la “historia malvada” se exponen en abundancia géneros malos; hay que saber aprovechar la ocasión y no desperdiciarla, cuando de vez en cuando se ofrezca la posibilidad de adquirir la “salvación”: es el momento de la “coyuntura”, del “kairós”.

“Por lo cual —continúa— no seas necios, sino comprended cuál es la voluntad del Señor”: Desaprovechar la ocasión sería una necedad. Y como quiera que los “kairói” son los momentos oportunos de ir captando la “salvación”, cuya distribución depende de la voluntad divina, lo contrario de la “necedad” será “comprender cuál es la voluntad del Señor”, no dejarla pasar de largo.

Como vemos, la visión paulina de la historia es profundamente dialéctica: *esta* historia nunca podrá ser absolutamente rescatada de la maldad; sin embargo, ello no induce a los cristianos a cruzarse de brazos en espera del “más allá” salvador. Por el contrario, deben ingeniar para hacer buenas compras en el mercado de la “historia malvada”. Es todo lo contrario del pesimismo y del milenarismo.

Termina Pablo exhortando a la celebración de la Eucaristía: las asambleas deben ser modelo de sobriedad; y, sobre todo, hay que dar todo el lugar a la acción del Espíritu, que en ellas y a través de ellas va derramando sus dones.

Para seguir esa ruta dialéctica de la fe a través de la historia es necesaria la acción del Espíritu. El hombre de suyo es profundamente maniqueo.

La unidad del matrimonio es un “misterio”

5,21-33 ([5,2a.]21-33/5,21-32).

Los dos tipos de exhortación, que vienen a continuación, llenan de perplejidad a muchos cristianos contemporáneos, ya que a primera vista parece que Pablo sanciona una moral familiar de represión y de sumisión, tanto entre marido y mujer, como entre padres e hijos.

Es cierto que no podemos esperar de un hombre del siglo I, por muy apóstol que sea, que ofrezca un modelo ético correspondiente al ser humano contemporáneo. Este ha sido el error de los que miran en cualquier texto de la Biblia como una especie de Código moral inmediatamente aplicable a la coyuntura histórica que se está viviendo.

Sin embargo, las exhortaciones paulinas, sin desmontar por el momento —al menos aparentemente— la estructura social en cuyo seno se desarrollaba la vida de los cristianos primitivos, le imprime una dinámica auténticamente revolucionaria que a la larga atentará seriamente contra aquella misma estructura. Veámoslo.

En primer lugar, la sumisión de unos a otros ha de realizarse “en el temor de Cristo”. ¿En qué consiste este temor? Sencillamente en la plena conciencia de que Cristo, que se hizo el sirvo de todos (Mt 10,45; Fil 2,5-11), ha de juzgar a los cristianos severamente por el incumplimiento de esta regla evangélica.

En segundo lugar, “las mujeres deben someterse a sus maridos como al Señor”. Este término de comparación hay que entenderlo, sin duda, en el sentido en que lo aplicaba el mismo Pablo a los esclavos (5,5-7; cfr Col 3,22-24): las mujeres deben someterse a sus maridos con una sumisión análoga a la que la Iglesia presta a Cristo como esposo suyo. Esta analogía va a ser desarrollada inmediatamente.

“El marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la Iglesia, en calidad de salvador de su cuerpo”. El varón cabeza y salvador de la mujer: he aquí un nuevo tipo de “dominio”, que nada tiene que ver con la estructura familiar de la sociedad gre-

corromana, en donde se desarrollaba la vida cotidiana de aquellos cristianos. Es verdad que la “mujer tiene que someterse a sus maridos en todo”, pero con la sumisión con que la Iglesia se somete a Cristo. Esto quiere decir que, cuando el marido desdibuje la imagen de Cristo y se convierta de salvador en tirano, la mujer no tiene por qué someterse al marido.

Finaliza la exhortación con la alusión a la unidad matrimonial, partiendo de la citación de Gén 2,24. Pero Pablo cuida muy bien de advertir que se trata de un “misterio grande”, y ya sabemos que para él “misterio” significa algo que procede de Dios de forma gratuita y trascendente. Así, pues, no puede utilizarse este texto para insinuar que la unidad indisoluble del matrimonio es de “derecho natural”, más bien se sugiere que es “mística” o “sobrenatural”.

Si Cristo es el único Amo, todos los demás amos se sentirán concernidos

6,1-9.

Detrás de la relación marido-mujer viene la de padres-hijos. Los hijos han de obedecer a los padres, pero con la condición de que sea “en el Señor”. Esta última acotación relativiza todo el curso de estas relaciones, suprimiendo el prejuicio de que los hijos son mera propiedad de los padres. Así se explica que a continuación se exhorte a los padres “a no provocar a los hijos, sino, por el contrario, a formarlos en la educación y admonición del Señor”.

La exhortación a los esclavos es mucho más paradigmática. Los esclavos “deben servir a sus amos carnales con temor y temblor”: frase ésta enteramente paulina (2 Cor 7,15; Fil 2,15), que no supone postura indigna, como se ve en el caso de los corintios que recibieron a Tito “con temor y temblor”, o sea con respeto reverencial.

Este servicio debe hacerse “con sencillez de corazón como a

Cristo”: no *como si* los amos fueran considerados como Cristo, sino realmente como quien sirve a Cristo, pues el único auténtico “señorío” es el de Cristo. A Cristo solamente obedece el esclavo, cuando, por un mandato de Cristo, obedece a otro hombre, a su “amo según la carne”.

De un plumazo Pablo modifica sustancialmente la base jurídica de la esclavitud, infundiéndole un poderoso fermento cristiano. Aristóteles decía que “el esclavo es un capital vivo” (Pol. Lib I, cap 2,4), que pertenecía en propiedad al amo. Pablo establece el principio de que no hay más Amo que Cristo. Un hombre no puede ser mera posesión de otro hombre. Tanto el amo como el esclavo son mera posesión de Cristo, que a cada uno retribuirá según sus obras, sin acepción de personas.

Si hoy por hoy —decía Pablo— el esclavo tiene que seguir obediendo según unas bases jurídicas establecidas, que no se pueden suprimir de pronto sin que se desmorone el tinglado de la sociedad actual, esta obediencia se debe a otros motivos: realmente el esclavo es esclavo de Cristo. Ahora bien, Cristo, por ahora, le manda seguir en esa postura, y solamente porque Cristo lo ordena, el esclavo cristiano soporta la difícil sujeción de la servidumbre.

Esta cuña de una fe en “Cristo como único amo” trastornaba realmente el equilibrio social de una sociedad dividida en clases. El cristianismo no aportaba una solución *técnica* al problema de la esclavitud, ni ofrecía una alternativa rigurosamente política al problema de la liberación de los esclavos, pero introducía en sus comunidades una poderosa concientización, que daría resultados auténticamente revolucionarios.

Y esta dinámica era tanto más fuerte cuanto partía de lo profundo de la conciencia religiosa del hombre. Así se explica que, a partir de entonces, el Imperio romano y todos los poderes dictatoriales se hayan alarmado tanto de este tipo de predicación, a pesar de su aparente inocuidad.

El Evangelio erosiona las estructuras

6,10-20 (6,10-13.18/6,10-18).

La Carta a los Efesios termina con una cálida exhortación a la militancia. Pablo utiliza abundantes imágenes bélicas, para indicar con ello que la predicación del Evangelio no será una pacífica penetración en medio de una “sociedad establecida”.

Y partiendo siempre de la dimensión estructural de la Iglesia, se alude a los enemigos en términos también estructurales. No se trataba de un roce entre el poderoso Imperio romano y las pequeñas comunidades cristianas. No se trataba de que un predicador del Evangelio, como lo era Pablo, estuviera entre cadenas por cumplir su tarea específica. Había algo más: “no va nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los jefes mundiales de estas tinieblas, contra los seres espirituales de la maldad que están en las alturas”.

Pablo utiliza un lenguaje gnóstico matizado de reminiscencias antiguotestamentarias. El mensaje, tanto del AT como de NT, no es que existan “demonios”, sino que toda fuerza que está por encima de la voluntad individual y consciente del hombre es una fuerza creada, contra la que se puede luchar y que debe ser vencida. Entre el hombre y Dios no hay dioses, sino realidades creadas más o menos poderosas.

Pablo reconoce que hay como una industria maligna que arrastra a los hombres más allá de sus propios pecados personales. Sin embargo, es posible la lucha y el cristianismo está dispuesto a ello.

Si tradujéramos a lenguaje moderno este tipo de exhortación, diríamos que aquí se empuja a los cristianos a ir más allá de la reforma del individuo o de los individuos: hay que luchar por superar estas estructuras y cambiarlas por otras.

El Evangelio es un pregón que a la larga entronca con una dinámica auténticamente revolucionaria, o sea que intenta cambiar las estructuras que alienan a la humanidad tanto opresora como oprimida.

CARTA A LOS FILIPENSES

La ciudad de Filipos fue fundada por el rey Filipo II de Macedonia, el padre de Alejandro Magno, en el emplazamiento de la antigua Krenides.

El emperador Augusto la convirtió en una colonia militar romana y le impuso el "jus italicum". Su población estaba formada, en tiempo de Pablo, por los descendientes de los veteranos romanos (cfr He 16,21: "pues nosotros somos romanos").

Según el censo de habitantes, la mitad al menos era de cultura y lengua romanas. En la ciudad había también una pequeña comunidad judía.

Pablo vino a Filipos en su segundo viaje misionero, alrededor del año 50-51, procedente de Tróade, acompañado de Silas y Timoteo y quizás también de Lucas, y fundó allí una comunidad cristiana, que tenía su punto de reunión en la casa de una rica prosélita, una mujer lidia, oriunda de Tiatira, que tenía negocio de púrpura.

De la narración de He 16,12-40 y Fil 2,15 s.; 3,3 s.; 4,8 s. hay que deducir que la comunidad de Filipos constaba, en su mayoría, de paganocristianos. Filipos fue siempre una comunidad preferida por Pablo, con la que mantenía frecuentes y cordiales relaciones. De ellos recibió, en varias ocasiones, algunos auxilios y regalos (Fil 4,15 s.; 2 Cor 11,8-9).

En su tercer viaje misionero visitó Pablo por segunda vez la ciudad de Filipos (He 20,1-16; 2 Cor 7,5) y en ella redactó la Segunda Carta a los Corintios.

La carta está escrita desde la prisión (1,7.13-14.30) y parece que llevaba algún tiempo en ella. Los filipenses se habían enterado de ello y le enviaron un miembro de la comunidad, llamado Epafrodito, con algunos regalos, que no sabemos en qué consistían: quizá dinero y vestidos (2,25; 4,18).

Durante su visita a Pablo, Epafrodito contrajo una grave enfermedad, que llegó a conocimiento de los filipenses, produciendo en la comunidad la natural alarma. Al saber esto, Epafrodito, ya completamente restablecido, ansiaba regresar cuanto antes, para que sus paisanos no se angustiaran por él innecesariamente. Esto obligó a Pablo a despacharlo rumbo a Filipos antes de lo previsto, encomendándole esta carta que llamamos "a los filipenses".

Lo que Pablo dice sobre su situación no está claro. Por un lado, parece que se siente pesimista ante una próxima sentencia capital; por otra parte, parece estar tranquilo, ya que ahora se le tiene por lo que es: un misionero de Jesucristo (1,13) y no un agitador político. Lo cierto es que Pablo se declara unas veces pronto a todo, incluso a la muerte (1,20 s.), y otras veces confiado en un regreso a Filipos (1,26). Lo más sencillo es suponer que se debatía entre ambas posibilidades, pasando, en sus cavilaciones, del temor a la esperanza, aunque con claro predominio de esta última.

La situación de la comunidad filipense, que se transparenta en las páginas de la carta, es de una paz serena y confiada. No obstante, Pablo, se cree en el deber de exhortar a los fieles a reagruparse en una indismontable comunidad de vidas, dejando aparte ciertas rencillas y envidiejas, más visibles sobre todo en los propios dirigentes de la comunidad.

Al final (3,1 ss.) pone en guardia contra unos adversarios, que más bien amenazan a la Iglesia desde fuera y que, hablando en propiedad, suponen un peligro más bien remoto que próximo.

Hasta el siglo XIX la Carta a los Filipenses fue unánimemente considerada como una carta de la primera cautividad romana, sincrónica de las dirigidas a los Efesios, a los Colosenses y a Filemón.

Sin embargo, la hipótesis de la composición de nuestra carta

durante una prisión en Efeso gana cada día más terreno entre los autores. Recientemente P. Benoit (Les Epîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philemon, aux Colossiens, aux Ephésiens - "La Bible de Jérusalem", Paris 1949, p. 11-12) ha revalorizado la hipótesis efesiana con los siguientes argumentos:

1.º) La mención de "pretorio" (1,13) y de la "casa del César" (4,22) es el argumento que más impresionó a los antiguos para datarla en Roma. Ahora bien, un mejor conocimiento de la historia demuestra que estas expresiones pueden igualmente aplicarse a las grandes capitales de provincias, y particularmente a Efeso, en donde las inscripciones dan cuenta de la presencia de una guarnición de petrorianos.

2.º) La perspectiva de una muerte cercana (1,20-26;2,17) no supone necesariamente que Pablo se crea en el final de su vida, pues la muerte, de que aquí se trata, es el martirio que pudo amenazarlo a cada momento.

3.º) El motivo de arresto que supone Filipenses, o sea la predicación del Evangelio (1,7.12-13 comparado con He 16,20-21) es casa mal con el de la prisión romana, que consistía en una pretendida violación del Templo (He 21,28;24,6;25,8).

4.º) Lo más difícil de explicar en la hipótesis romana son las relaciones tan numerosas y fáciles que la carta supone entre Filipos y el lugar del arresto: no sólo los filipenses tienen noticias del aprieto en que se encuentra Pablo y le han mandado un mensajero portador de subsidios, sino que se han enterado de la enfermedad de este último, el cual, a su vez, se aflige al saber que ellos se habían informado (2,25-30); al remitirles el mensajero, Pablo les envía también a su inseparable Timoteo y se alegra de las noticias que recibirá esperando poder visitarlos a su vez (2,19-24). Todo esto requiere muchas idas y venidas, difíciles de conseguir en el caso de que Pablo se encontrara en la lejana Roma.

5.º) En este caso, el envío de Timoteo a Macedonia y la venida del mismo Pablo se identifican fácilmente con lo que tuvo lugar de hecho a fin de la residencia efesiana (He 19,21-22;20,1;1 Cor 4,17;16,5.10; 2 Cor 2,12 s.;7,5).

6.º) Finalmente, Fil 4,10.16 supone que Pablo no ha recibido

nada de los filipenses después de las limosnas del segundo viaje misionero, lo que puede sorprender si se escribe desde Roma, pues en tal caso ya había pasado dos veces por allí mientras que, por el contrario, se entiende muy bien si se escribe desde Efeso, cuando no había vuelto a ellos desde el tiempo de su conversión. Y en esta última hipótesis, las palabras de 1,26.30;2,12;4,15 se explican más cómodamente.

Si tuviéramos datos positivos sobre una prisión en Efeso, estas razones serían decisivas. Sin embargo, el silencio de Lucas no supone gran dificultad, pues es imposible que sus tres años de estancia en la gran metrópoli se reduzcan a la escueta narración del cap 19 de los Hechos.

En tal caso, la Carta a los Filipenses habría sido redactada entre los años 56-57, muy cerca cronológicamente de la Carta a los Gálatas y de las dos a los Corintios.

El dogmatismo es una corrección del cristianismo

1,1-11 (1,4-6.8-11/1,8-11).

Pablo, juntamente con Timoteo, se dirige a la ciudad cristiana de Filipos, y en especial a los “episcopos” y “diáconos”. Ambos términos designaban en el griego contemporáneo funciones varias y corrientes de la vida social, política y religiosa; pero, por el mismo Nuevo Testamento (He 20,28; 1 Tim 3,2; Tit 1,7; 1 Pe 2,25), sabemos que los “episcopos” tenían la misión de pastores y superintendentes de las comunidades cristianas. En cuanto a los “diáconos”, eran una especie de ayudantes de los “episcopos”, para dedicarse a la “diaconía” o servicio benéfico de la comunidad (He 6,1-6).

Para Pablo, como para Lucas en los Hechos, los “episcopos” son “presbíteros” con un pequeño matiz diferencial: “presbítero” subraya la dignidad, “episcopo” la función.

Todavía no existen datos completos para averiguar cómo esta organización primitiva ha dado origen al episcopado monárquico que vemos sólida y ampliamente establecido en las comunidades del siglo II, ni por qué razones, por otra parte difíciles de precisar, la palabra “episcopo” fue escogida para designar el grado más elevado, por encima de los “presbíteros”.

A continuación, Pablo dice que “en sus oraciones hace continua mención” de los filipenses. Este “acordarse de alguien” en la oración es una pieza fundamental de la ascética paulina (Rom 1,9; Ef 1,16; 1 Tes 1,2; Flm 4): no concebía Pablo una oración individual y egoísta.

En esta oración Pablo da gracias a Dios por la colaboración de la comunidad de Filipos: esta “colaboración” (“koinonía”) se refiere a la contribución benéfica, que no es otra cosa que los regalos llevados por Epafrodito. Esta aportación pecuniaria contribuye “a la causa del Evangelio”, ya que ayuda eficazmente a uno de sus ministros. Ahora bien, el apostolado de Pablo se ejercía por entonces “en las cadenas”, en la prisión, ya que ni por el momento podía él dejar a un lado su función ministerial (1 Cor 9,16). Pero dentro de poco, quizá, según espera, tendrá que

ejercerse en la “defensa” (He 25,16; 2 Tim 4,16) y “consolidación” (Rom 15,8; Heb 2,3; Mc 16,20) del Evangelio. Pablo se refiere en general a los dos tipos de su causa —“prisión” y “defensa”—, asegurando que la una y la otra no suponen tanto el proceso de una causa personal cuanto de la causa propia del Evangelio, en aquélla inevitablemente implicada.

Termina Pablo haciendo una oración especial: que la “caridad”, o sea la “comunidad cristiana” de Filipos “aumente cada vez más en conocimiento perfecto y en sensibilidad para poder discernir los verdaderos valores”. Pablo no quiere convertirse en el tirano ideológico de la comunidad; por el contrario, quiere que ésta adquiera el grado suficiente de madurez crítica para tomar ella sus propias decisiones. El *dogmatismo* es un producto tardío y foráneo de la historia del cristianismo.

La evangelización: ni evasión ni reduccionismo

1,18b-26 (1,20c-24.27a).

Como aparece a través de todo el epistolario paulino, sus verdaderos enemigos están dentro de casa: los “judaizantes”, o sea, aquellos cristianos que, provenientes del judaísmo, querían imponer la tradición judaica a todos los que se incorporaban a las comunidades cristianas. Para ellos Pablo era un traidor desde su origen farisaico de rigurosa derecha extrema. Sin embargo, Pablo reconoce que sus enemigos podrán ser también cauces de la palabra de Dios: “¿Qué importa? En todo caso, como quiera que sea: por hipocresía o sinceridad, Cristo es anunciado, y de esto me alegro, y aun me seguiré alegrando”.

Pablo, al llegar aquí, se aplica instintivamente el caso de Job. También, como el paciente de Hus, se ve rodeado de unos falsos amigos, que pretenden demostrarle que su prisión es debida a un fallo moral en su función apostólica: es Dios mismo el que ha querido castigarlo “providencialmente” para que no comprometa la causa del Evangelio ante las autoridades romanas.

Y es que en la causa de Pablo va fatalmente envuelta la pro-

pia causa del Evangelio. Por eso espera confiadamente que, lejos de “ser confundido, ahora como siempre Cristo será públicamente magnificado en mi cuerpo, ya sea mediante la vida, ya mediante la muerte”.

Ahora ya podemos entender mejor el conjunto del pensamiento paulino. Pablo tiene una esperanza segura: “en nada seré confundido”; su predicación, lejos de perjudicar la causa del Evangelio, será reconocida públicamente como oportuna y eficaz. Pero él mismo no sabe si la providencia de Dios conseguirá este objetivo seguro mediante su vida o su muerte. Esto no le ha sido dado como objeto de esperanza. Por eso se pone en ambas hipótesis: “para mí el vivir es Cristo y el morir ganancia”. Si sale con vida, ésta no tendrá otra meta que la predicación de Cristo, como hasta ahora. Y si le sobreviene la muerte, ésta, lejos de ser para él una derrota, le resultará una ganancia: “pues ir a estar con Cristo sería sin duda lo mejor”.

Al llegar aquí Pablo se encuentra con una apremiante (“synéjomai”) alternativa: el vivir supone ir multiplicando “el fruto de la obra” evangelizadora, y ello constituye “una necesidad urgente para bien de sus fieles”; el morir, por el contrario, sólo significa un logro personal en la carrera cristocéntrica de Pablo.

Aquí tenemos un modelo de equilibrio dialéctico entre una actitud auténticamente mística y una tarea evangelizadora. Como vemos a través de sus cartas, Pablo era un auténtico místico, o sea un hombre conectado con esa realidad trascendente que desborda todos los organigramas creados. Pero esta vinculación a lo divino no lo evade de la realidad, sino que, al contrario, lo empuja a un tipo de evangelización que alarma seriamente a las tolerantes autoridades romanas.

A través de los siglos la Iglesia seguirá cojeando de alguno de estos dos extremos: o de una actitud seudomística de evasión y de introspección egoísta o de una seudoevangelización que no tenga en cuenta ese tremendo dato fundamental inverificable: la incidencia de lo trascendente en el curso del acontecer humano.

Por eso un auténtico profeta como Pablo —místico y evangelizador— produce el terror a los poderes más tolerantes y liberales de “este mundo”.

La fe lanza al hombre al combate

1,27-30 (1,21-30).

Esta exhortación de Pablo es claramente de tipo comunitario: el verbo empleado (“polyteúesze”) significa vivir dentro de una sociedad según unas ciertas leyes o normas, sobre todo éticas. Pablo tiene presente a la comunidad de Filipos como tal, y no directamente a cada individuo.

Sin embargo, esta unidad comunitaria no es algo hecho desde el principio, sino un “camino que se va haciendo al andar”. Este itinerario pasa necesariamente por la “lucha en común por la fe del Evangelio”. Como siempre en Pablo, no se trata de un credo codificado que hay que mantener: “fe” es una cosa mucho más grande; es una adhesión a Dios, que por medio de Cristo se ofrece para salvar al hombre totalmente, liberarlo de todas sus alienaciones, incluso la mayor de ellas: la muerte.

En esta lucha los filipenses “no se deben dejar amedrentar en nada por los adversarios”. La observación es muy fina: ya al principio ha definido a los adversarios como gente de dentro, que por hipocresía y envidia predicaban a Cristo. En una palabra, se trata de la extrema derecha fanática e integrista que aparece en todos los movimientos, sobre todo de tipo religioso.

El arma fundamental de esta derecha fanática es el amedrentamiento: no tienen razones objetivas que oponer, se niegan rotundamente al diálogo y por eso llegan al terrorismo religioso, que no se queda solamente en palabras, sino que llega a los hechos, como era el caso de Pablo, que se encontraba en una cárcel romana a causa de las delaciones de sus “compañeros” de fe, que lo habían denunciado.

Sin embargo, eso será siempre lo normal en una iglesia medianamente sana: “a vosotros se os ha concedido no sólo el creer en Cristo sino el sufrir por él”. La fe en Cristo es de suyo combativa, despoja al hombre de su seguridad sociológica y existencial y lo lanza a una lucha sin tregua, que no terminará sino con la victoria final. Ahora bien, esta victoria se dará más allá de los límites de nuestra historia humana.

El cristianismo opera desde dentro: por contagio

2,1-13 (2,1-4/2,1-11/2,5-11/2,6-11).

Pablo empieza aquí exhortando a los dirigentes de la comunidad de Filipos, que ya empezaban a sentir la tentación del mando. Para ello les propone el ejemplo de Cristo, y teje un bellissimo himno que servirá siempre como de eje de cualquier construcción cristológica y eclesiológica.

El punto sociológico de partida del himno, en la intención de Pablo, es el hecho real e indudable de que “Cristo es el Señor”. La idea y expresión de “Señor” va unida, en su mente, al triunfo obtenido por Cristo sobre la muerte, a su glorificación actual y a su innegable dominio sobre la Iglesia y, a través de ella, sobre la creación que lentamente va avanzando hacia una “liberación propia” (Rom 2,5-11). Por consiguiente, los dirigentes de la Iglesia que participan de este “señorío” o “dominio” de Cristo, como lugartenientes suyos, no pueden menos que seguir el mismo proceso personal de Cristo. Este proceso tiene como tres momentos fundamentales que se siguen en una especie de ritmo ternario.

El primer momento es la posesión de un plus: “Cristo estaba en condición de Dios”; no solamente era Dios, sino que, como Hombre-Dios, estaba totalmente exento de toda la miseria humana. Pablo parte siempre del hecho de la humanación de Dios. Como los demás autores del NT, él no se asombra de que Dios se haya hecho hombre, sino de que este Hombre-Dios, Jesucristo, se haya despojado de unos privilegios que le correspondían.

Y éste es, precisamente, el segundo momento de la “encarnación sociológica”: Cristo “se despoja voluntariamente” de esos privilegios. La palabra usada por Pablo para expresar esta idea —“kenosis”— ha sido excesivamente sobada por ciertas corrientes teológicas que no repararon en el sentido puramente sociológico de la expresión. Pablo no quiere decir que Dios, al hacerse hombre, “como que se despoje” de su divinidad. Ni mucho

menos. El siempre está pensando en Jesús de Nazaret, el Hombre-Dios que bien pudo haber aparecido en la historia con la “gloria” de que ahora goza en su estado definitivo. Por el contrario, el Hombre-Dios, despojándose de sus privilegios, se ha sumergido totalmente en la corriente humana. Se ha hecho un hombre cualquiera, sometido a todas las alienaciones humanas, incluso la muerte; y no una muerte cualquiera, sino la más ignominiosa: la muerte de cruz, el “garrote vil” de aquella época. Muy poco después, Pablo, rumiando esta idea, se atreverá a afirmar que esta inmersión de Cristo en la miseria que iba a redimir abarca incluso —de una manera misteriosa— el mismo pecado: “Se sumerge en un clima de pecado” (2 Cor 5,21); “parece un hombre-carne, como cualquier pecador” (Rom 8,3).

Solamente después de esta total “encarnación” en la miseria que había que redimir se produjo el desenlace feliz de la “redención”: el tercer momento de este ritmo ternario: “*Por lo cual Dios lo exaltó...*” Siendo así que Cristo se había él mismo misteriosamente manchado de la miseria humana, necesitaba personalmente una redención: “fue exaltado”.

Este es el ejemplo que Pablo propone a los dirigentes de la ciudad de Filipos, y que tiene de suyo una proyección universal a todos los cristianos. El cristiano debe ir, en primer lugar, cargado de ese “plus” que, como vamos viendo a través del pensamiento paulino, abarca todos los valores positivos del hombre, coronados por la infusión evangélica. La humildad no es la ignorancia; la sencillez no es la ingenuidad; la “necesidad de la cruz” no deja de ser una “sabiduría altísima sólo captable para los maduros”.

Pero la comunicación de ese plus a los hombres no se puede hacer desde una postura aséptica y descarnada: hay que sumergirse en el seno de esa existencia tarada. El cristianismo debe operar desde dentro por contagio. El amor al prójimo no puede ser únicamente el tema de una predicación; tiene que convertirse en auténtica epidemia de “salvación”, de liberación.

Solamente así el cristiano —y sobre todo los dirigentes eclesiales— podrá participar del “señorío” de Cristo, del verdadero “señorío” liberador.

El Evangelio no se impone: se ofrece

2,12-18.

Pablo insiste en algo para él esencial: la Iglesia —incluso y sobre todo sus dirigentes— tiene, sí, que comprometerse en la obra de salvación; pero, en definitiva, el que “actúa” (“energét”) es Dios. Los responsables eclesiales no deberán nunca presentarse en atuendo triunfalista, sino simplemente “con temor y temblor”. Esta última expresión ya la había empleado Pablo al recordarles a los corintios que los inicios de su evangelización en aquella comunidad se realizaron también “con temor y temblor”, como quien se insinúa de puntillas pidiendo excusa por la osadía de proclamar un mensaje gratuito. El evangelio no puede ser impuesto a los hombres; por eso sus mensajeros no deberían nunca recurrir a los artificios de la sabiduría humana o a los medios del poder de turno para imponer lo que no puede ser impuesto, sino simplemente ofrecido, ya que se trata de un don gratuito de Dios (1 Cor 2,3).

Lo único que pueden hacer los cristianos es ofrecer modestamente la luz que Dios les ha concedido gratuitamente. Pablo se acuerda de las “carreras de antorchas” (“lampadedromia, lampadeforia”), frecuentes en las fiestas religiosas griegas, sobre todo en las eleusianas en honor de Ceres. Pablo reconoce que él no ha sido el entrenador —el “gimnasiarca”— de los “lampadédromos” de Filipos y se regocija de ello. Sus trabajos de entrenamiento han tenido éxito en la comunidad de Filipos y esto llena a Pablo de esperanza para el “Día de Cristo”, o sea el día en que Cristo, como supremo juez y árbitro de la “carrera”, juzgue sus tareas apostólicas (cfr 1 Cor 9,24-27).

Las “carreras de antorchas” culminaban muchas veces en la celebración de un sacrificio, en el cual solía tener una parte principal el “dadújos” o “portador de antorcha”. Esto le lleva a Pablo a ampliar la metáfora.

Para ello recurre a una comparación tomada de la liturgia sacrificial hebrea. En Núm 15,5 se ordena hacer una libación sobre la ofrenda presentada. Pablo dice a los filipenses que, si él

fue el iniciador y entrenador de la primera parte del rito —la “lampadromía”—, ahora se le ofrece la ocasión de consumir la oblación de la ofrenda, derramándose sobre ella como una libación.

Este “derramarse en libación” no se refiere precisamente a la muerte, sino a toda clase de peripecias apostólicas que constituyen lo que Pablo llama la “nekrosis” de un apóstol (2 Cor 4,10). El dinero enviado no le va a servir a Pablo para una mera utilidad personal: a lo que tiene de “liturgia” o servicio sacral por parte de los filipenses le añade ahora Pablo la libación de su sudor apostólico. Y así todos —la comunidad y él— contribuyen eficazmente a la causa del Evangelio.

Todo ello produce una mutua corriente de gozo y de alegría, y no de innominadas envidias y de constantes recelos con respecto a la dirección de un proceso de evangelización.

Jerarquía, sí; pero con amor

2,25-30.

Pablo, a pesar de su calidad de fundador y responsable de la comunidad de Filipos, empieza excusándose de remitirles a Epafrodito. Este, efectivamente, había sido enviado por los filipenses como “liturgo” o portador de la colecta para Pablo, y al mismo tiempo para ayudarlo en sus tareas misioneras.

Ahora, al mandarlo de nuevo, Pablo no quiere herir la generosidad de los filipenses, como si él minusvalorara los servicios de Epafrodito. Al contrario, reconoce plenamente la gran utilidad que le ha aportado. Pero hubo una circunstancia adversa, independiente de la voluntad de ambos, que hizo cambiar el ritmo de los acontecimientos: la grave enfermedad de Epafrodito.

La noticia de la enfermedad llegó pronto a los filipenses produciendo en ellos la natural alarma. Enterado Epafrodito de la ansiedad de sus paisanos, sentía lógicamente grande impaciencia de reunirse con ellos de nuevo. Todas estas circunstancias indu-

cionaron a Pablo a tomar una determinación. Y esta determinación no está tomada desde arriba, utilizando un lenguaje de poder e independientemente del contacto con la base (“venimos a decretar y decretamos...”), sino tras un diálogo horizontal y con un lenguaje de comunión fraterna: “Así, pues, os lo he enviado lo más pronto posible, para que, viéndole a él, os alegréis, y yo mismo quede aliviado de esta preocupación”.

Pablo termina insistiendo en su afán de valorar la generosa aportación de los filipenses. Si algo faltaba en la “liturgia” o contribución de los filipenses, si en ello había algún déficit, lo ha cancelado, sin duda, Epafrodito con su agotador trabajo apostólico que —no sabemos cómo— lo ha llevado al borde de la muerte, poniendo a riesgo su vida precisamente “por la obra de Cristo”.

Como vemos, en esta correspondencia de un responsable eclesial con su comunidad no hay una dejación del ministerio jerárquico sino un uso del mismo en el único sentido posible según la esencia de la comunidad eclesial, que es una “comunidad de amor”.

El verdadero ecumenismo pasa por la libertad

3,3-8a.

Pablo afirma que el verdadero pueblo de Dios ya no es el pueblo judío, sino la Iglesia de Jesucristo (cfr Gál 6,26ss; Rom 3,25ss). La diferencia es clara: la Iglesia “practica el culto según el Espíritu de Dios”, y no meramente en una vana ceremonia exterior (cfr Jn 4,23-24). Además, la verdadera base de la salvación es Cristo, la fe en él, y no la “carne”, o sea, los meros privilegios raciales o religiosoculturales de Israel (cfr Gál 6,12).

A continuación, Pablo pasa bruscamente a escribir el más interesante relato autobiográfico. Sus adversarios, los judaizantes, hacían gala de los tesoros espirituales y morales encerrados en el judaísmo. Pablo va a emplear un argumento de un enorme

valor moral: él ha poseído plenamente esos tesoros, y puede muy bien valorar su alcance. Sin embargo, todo ello lo desconsideró cuando en el otro platillo de la balanza sonó el estrépito del oro pesado de la sangre de Cristo.

Pablo empieza con su argumentación *a fortiori*: “yo, sin embargo, pudiera tener confianza también en la carne. Si algún otro cree tener razones para confiar en la carne, yo mucho más”. Esta jactancia en los privilegios raciales o socio-religiosos la poseyó Pablo en su vida anterior en el judaísmo, y a continuación nos describe todos los títulos que pudieran fundar su orgullo israelita.

Muchos de sus adversarios quizá eran antiguos prosélitos judíos y, por lo tanto, recibirían la circuncisión a edad tardía; eran unos pobres “parvenus”. El, no: “circuncidado al octavo día”. Era también “hebreo hijo de hebreos”, “en cuanto a la Ley fariseo”: pertenecía a la derecha superortodoxa del judaísmo. “En cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia de Dios”: devorado por el celo, o sea por aquella actividad ardiente al servicio de Dios. “En cuanto a la justicia que hay en la Ley, tenido por irreprehensible”: sus correligionarios lo tenían por un modelo de conducta farisaica. Pablo reconoce noblemente la buena opinión que de él se tenía en los medios farisaicos. Como vemos, en la conciencia de Pablo no aparecía ni la más leve nube que presagiara la tormenta del camino de Damasco. Era un buen fariseo, satisfecho y orgulloso con el tesoro espiritual del judaísmo.

Sin embargo, todos esos “privilegios” fueron considerados por Pablo como nullos, y a partir de su incorporación al cristianismo empezó desde cero.

Con ello nos da un magnífico ejemplo de cómo debe ser una verdadera conversión: no solamente el cambio de un contenido (“judaísmo”) por otro (“cristianismo”), sino de una actitud fanática e intransigente por otra auténticamente liberal.

Pablo realmente era un fariseo de derechas, y su ingreso en la Iglesia lo situó no en la derecha eclesial (judaizantes), sino en la verdadera izquierda liberadora. Nuestro viejo refranero nos ayudará a comprender esta situación a través de aquel proverbio: “Aunque la mona se vista de seda, mona se queda”. Hoy lo que

divide a los cristianos entre sí no es la “confesión” (católica, protestante, ortodoxa) a la que tradicionalmente pertenecen, sino su actitud frente a “la libertad para la cual Cristo nos ha liberado” (Gál 5,1).

Una Iglesia no es un museo religioso

3,8-14 (3,7-14).

La antítesis “ganancia-pérdida” era conocida de los rabinos. Pablo quiere decir, con su lenguaje conciso, que al contrastar todos estos privilegios con Cristo, es decir, con la nueva fe, ha comprendido que, para adquirir esta fe, para alcanzar el “ser en Cristo”, no sirven para nada esos privilegios: ante Cristo lo mismo se ha un judío, con su pasado glorioso, que un gentil recién llegado: es el tema de las cartas a los Gálatas y a los Romanos. En Cristo había que empezar desde cero y todos los privilegios israelitas no constituían ni una décima de grado en el nuevo termómetro de la justicia en Cristo.

Pero, ¿cuál es el nuevo punto de referencia? “La excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor”. Para Pablo, el culto rabino formado en la mejor escuela de Jerusalén, la nueva fe era ante todo una “gnosis”, un nuevo “conocer”, no meramente intelectual y especulativo, sino animado de un vitalismo eficiente, como la “sabiduría” de los libros sapienciales.

Así, pues, la nueva “gnosis” le exigía a Pablo, el ya veterano doctor judío, hacer punto y raya de todas sus borlas académicas e ingresar como un novicio en la escuela del nuevo maestro, “por quien me dejé despojar de todo”, o sea prescindió de su ciencia bíblica y rabínica, e incluso todo ello “lo llegó a tener por basura —Pablo emplea el término malsonante “skýbala” a fuer de ser expresivo— con tal de ganar a Cristo”.

La idea fundamental y expresiva de Pablo es precisamente ésta: Dios es más que la ley. En otras palabras: Dios es más que la Biblia. Tanto los judíos entonces como los cristianos después

han caído en la tentación de casi deificar la Biblia, convirtiéndola en una especie de sucedáneo de Dios. A partir de ello, han surgido las escuelas exegéticas que, de una manera sutil, han intentado llevar el agua a su molino. Para ellas, Dios “estaba ya dicho y hecho” en las páginas de la Biblia. Sin embargo, Pablo dice lo contrario: Dios es siempre mayor que el hombre, mayor que la Iglesia, mayor que la fe de todos los creyentes juntos. Por eso él se considera a sí mismo no como un instalado, sino como “uno que va corriendo”. Y en esta carrera no pierde el tiempo en mirar mucho atrás; aún más, “procura olvidar la pista ya corrida” y “se lanza dinámicamente a la pista que le queda por correr”.

Una iglesia involucrada en sí misma, tarada en el vicio del narcisismo de su propia fe y de una propia historia, vuelve a caer en la gran tentación “judaizante”.

Los cristianos deberían ser profesionales de las “carreras” a través de la historia, y ser los pioneros en otear por el horizonte los nuevos aires que corren por la humanidad. Por no haber cumplido esta tarea fundamental, muchas veces las iglesias se han convertido, en el mejor de los casos, en venerables museos de arqueología religiosa o quizás en frenos molestos y chirriantes del auténtico proceso de liberación humana, que pregona el Evangelio.

El cristianismo es esperanza, no casuística

3,17-4,1 (3,20-21).

Pablo no se olvida de que él ha sido el “gimnasiarca” o entrenador de los filipenses en el correr atlético de la vida cristiana, y por ello puede presentarse de nuevo como maestro o modelo. Esta imitación de los filipenses ha de estar encuadrada en la rigurosa disciplina de una unidad comunitaria, *imitadores a una* (“symmimetai”), como un batallón perfectamente disciplinado.

Después de haberse propuesto a sí mismo como modelo de la

valoración del judaísmo en contraste con la eficacia de la redención, Pablo traza con duros y certeros rasgos la figura de los judaizantes. No parece que estos judaizantes amenacen de una manera concreta y específica a la comunidad de Filipos, sino que se trata de la labor de zapa que por doquier iban haciendo los tales, y de los que Pablo en sus exhortaciones a los filipenses les había hablado frecuentemente, poniéndolos en guardia contra ellos.

Pablo los llama “enemigos de la cruz de Cristo” (cfr Gál 5,11; 1 Cor 1,17-18).

Y, en efecto, una “teología de la ley” es incompatible con una “teología de la cruz”. Aquella implica la manipulación de Dios y su integración en un código al alcance del hombre; la teología de la cruz deja al hombre a la intemperie, proclive a llegar incluso al “garrote vil”.

El “dios” de estos judaizantes es, en definitiva, “el vientre”: no se trata aquí de personajes libertinos, sino más bien de cuestiones de pureza o impureza legal en materia de alimentos, como en Rom 16,18. Estos judaizantes reducen toda la religión a averiguar qué comidas son puras o impuras según un complicado código legal. Para ellos Dios, en definitiva, es... el vientre; ¡triste destino de este tipo de moral puritana!

“Su gloria es su vergüenza”: parece que aquí la palabra “vergüenza” (“aisjýne”) es un tecnicismo para indicar el órgano sexual (cfr LXX: 1 Re 20,30; Nah 3,5; Is 20,4; Ez 16,36-37; 22, 10; 23,10.18.29; en el NT: Ap 3,18). Pablo emplea una cortante ironía: estos judaizantes ponen todo su timbre de gloria en aquella parte del cuerpo que justamente ha sido denominada “vergüenza”. Hay en ello indudablemente un juego de palabras: lo contrario de “gloriarse” (“doxádseszai”) es “ser confundido” (“aisjuneszai”).

Estas tres características quedan reducidas a esta expresión: “¡los que aspiran a cosas terrenas!” Su moral era puramente *introvertida*, como el buda que se mira al ombligo. Por el contrario, la moral cristiana mira para arriba y para adelante: “nuestra capital está en los cielos, desde la cual asimismo aguardamos como Salvador al Señor Jesucristo”. Pablo no niega que habrá

que valorar los actos inmediatos de la conducta humana, pero una ética verdadera no puede perderse en el laberinto de la casuística. A lo largo de la historia cristiana se ha reproducido frecuentemente este tipo de ética involucrada: una excesiva atención a una dimensión del hombre, como pudiera ser el sexo (y ello con una actitud puritana), y una evasión de la verdadera problemática de una humanidad que está en gestación de sí misma.

La moral cristiana es una moral de la esperanza y no puede perderse en los estrechos callejones de una casuística puritana y orgullosa.

El cristianismo no es un humanismo

4,4-9 (4,4-7/4,4-8/4,6-9).

Las dimensiones dentro de la comunidad no parecen referirse a ningún punto doctrinal, sino a diversas posturas de orden interno y apostólico. No obstante, los ánimos se habían agriado y se había introducido una peligrosa división de opiniones. Pablo los exhorta no a dejar de dialogar, sino a observar las reglas del juego del diálogo: la "medida". Es muy posible que el contenido de estas discusiones tuviera una excesiva dimensión vertical: entre dirigentes y la comunidad. Por eso Pablo los exhorta a que menudeen sus asambleas eucarísticas: "en toda ocasión, en la oración y súplica con acción de gracias, vuestras peticiones sean públicamente presentadas a Dios". Creemos que aquí Pablo se refiere a una asamblea catedralicia, como en Col 3,14-17 y Ef 5,17-20; 6,18-19. En efecto, se emplea un lenguaje ya técnico, que se refiere a la celebración litúrgica. Además, como vemos en los lugares citados, Pablo acostumbra a coronar sus exhortaciones con una cálida recomendación a celebrar la asamblea eucarística, ya que allí emerge la comunidad por encima de los brotes dictatoriales de los dirigentes.

Parece que uno de los puntos de la discusión se refería a la

posible integración del bagaje moral de la filosofía pagana en la síntesis vital del cristiano. Habría en la culta y romana Filipos espíritus cultivados que sabían valorar el tesoro de la moral estoica y pretendían engarzarlo, debidamente purificado, en la corona de la moral cristiana. Se trata del eterno problema del "humanismo cristiano": o sea, el cristianismo ¿segrega de sí mismo un bagaje humanista completo que se presenta como alternativa total o toda otra visión del hombre? O, por el contrario, ¿asimila, en lo posible, todo lo que existe según el instinto misterioso de supervaloración?

Pablo se decide por responder que sí a la segunda pregunta. En aquel caso se trataba de la filosofía estoica, ya que toda la terminología está claramente tipificada según este modelo. Pablo no pretende una "reducción" de la moral cristiana al humanismo estoico, pero dice que a este último "hay que tenerlo en cuenta" ("logidsesze").

Según esto, un "humanismo integral" cristiano es una insolencia contraria a la condición de don gratuito de la fe. Si los cristianos poseyeran la clave total del humanismo, no deberían presentarse ante los hombres "con temor y temblor", sino con la audacia del que posee la solución técnica de la vivencia y convivencia humanas.

Pablo inauguró las luchas entre el integrismo y el liberalismo cristianos. Entonces la "acera de enfrente" se llamaba estoicismo, en la Edad Media aristotelismo, y modernamente marxismo.

La solución paulina es tajante: el cristianismo "tiene que tener en cuenta" estos humanismos y no tiene por qué presentarse como alternativa integral de ellos.

La pobreza es una virtud, pero no es Dios

4,10-19 (4,12-14.19-20).

Por la expresión de Pablo colegimos que los filipenses no se olvidaron un momento de su ya antigua costumbre de subvenir

a las necesidades del Apóstol; pero un obstáculo, para nosotros desconocido, les impedía el poder realizar sus deseos. Pablo reconoce delicadamente esta buena voluntad y tiene para ella sus mejores frases de agradecimiento.

Ahora bien, su motivo de alegría al recibir los obsequios no es precisamente el hecho de salir de una pobreza, en la que realmente vivía; sería esto muy bajo para un espíritu superior como el de Pablo, que ha aprendido la gran lección de la "autarquía". Esta "autarquía", tan alabada como virtud-base del sabio helénico, suponía, más que la suficiencia objetiva de medios de vida, una disposición subjetiva, en virtud de la cual está uno contento con la propia suerte, aunque adversa, y no implora el auxilio ajeno.

Pablo no hace un absoluto romántico de la pobreza, sino que tiene una concepción dialéctica pobreza-abundancia: "sé vivir en pobreza y sé vivir en la abundancia". Un verdadero revolucionario no se enreda en la casuística pequeña de las apariencias de la pobreza, sino que mira a la meta que se intenta lograr. Con esto Pablo no se desdice de sus elogios a la pobreza como fundamento esencial para la libertad de evangelización; pero su renuncia al legalismo judaico le ha dado una agilidad dialéctica, en virtud de la cual "está entrenado en todas y cada una de las coyunturas: en tener hartura y en pasar hambre, en tener de sobra y en escasear".

Eso sí, este difícil equilibrio dialéctico no se obtiene por las puras fuerzas naturales: "todo lo puedo en Aquél que me da fuerzas". Un profeta que intente encarnarse en el pueblo para compartir su lucha liberadora y se desconecte de Dios ha cometido un grave error... revolucionario.

Termina Pablo utilizando un lenguaje comercial, al que estaba tan acostumbrado, dada su profesión. Por eso de "Haber y Debe", de "acusar recibo", etc.

Y finalmente con palabras del ritual litúrgico hebreo (Ex 20,18; Ez 20,41; Gén 8,21; Lev 1,9.13; cfr Ef 5,2) considera la limosna como una ofrenda sagrada, una oblación ritual, ofrecida a Dios como un sacrificio. La "renta" que con su generosidad se ganan los filipenses pertenece a la plenitud del orden escatológi-

co: "mi Dios colmará vuestra necesidad según su riqueza, en la gloria, en Cristo Jesús".

Y, para acabar, Pablo, considerándose presente en la eucaristía celebrada por la comunidad de Filipos, en la que se leerá públicamente su carta, entona una de las más solemnes doxologías de sus epístolas.

Difícilmente se podría guardar mejor el equilibrio entre un noble sentimiento de "autarquía" apostólica y un sincero agradecimiento por los dones materiales recibidos.

Un evangelizador tiene que ser fundamentalmente pobre, pero no puede hacer de su pobreza un absoluto. Sólo Dios es absoluto.

CARTA A LOS COLOSENSES

Parece seguro que la Carta a los Colosenses fue escrita desde Roma, cuando Pablo se hallaba en "custodia militaris" ("arresto domiciliario") allá por la primavera del año 63.

La ciudad de Colosas se hallaba en Frigia, en el valle del Lico, un afluente del Meandro, a 200 kilómetros aproximadamente al este de Efeso. Estando cerca de las dos ciudades más importantes —Laodicea y Hierápolis—, mantenía con ellas relaciones fáciles y constantes (Col 4,15-16).

Parece que Pablo no pasó nunca por esta región en su segundo y tercer viaje, ni que visitó estas ciudades durante su permanencia en Efeso. Y, en efecto, de sus mismas palabras resulta que los colosenses; como los de Laodicea, no se han visto jamás con él (2,1) y que de su fervor en la fe no tiene más que noticias indirectas (1,4-9). No fue él quien los evangelizó, sino un discípulo suyo, Epafras, que trabajó en su nombre (1,7).

La comunidad de Colosas provenía del paganismo (1,21-27; 2,13); pero esto no quita el que hubiera una fuerte infiltración judía en la nueva fe de los colosenses, como lo evidencia el tenor de la carta.

No tenemos datos concretos de la misión de Epafras en Colosas; pero parece que unos años después del ministerio de Pablo en Efeso, probablemente a su llegada a Roma, Colosas fue escenario de una osada tentativa de acomodar el Evangelio al flexible esquema de la religión helenística, interpretada por círculos

marcadamente judíos. Esto es lo que nos explica esa mezcla desconcertante de judaísmo y helenismo que se trasluce de la condenación que Pablo hace de los errores de Colosas.

El fondo de estos errores se conectaba claramente con una influencia de las "religiones de misterio", tan en boga en el mundo helenístico de la época. Se trataba de obtener la "salvación" a toda costa, llegando a la plenitud de la elevación humana.

Para los contrarios de Pablo había un argumento francamente impresionante. Jesús no había podido librarse a sí mismo del poder de unas "fuerzas cósmicas", sucumbiendo al destino fatalmente marcado por ellas; e igualmente era incapaz de librar a sus mensajeros. Las persecuciones de Pablo —y notablemente su larga prisión palestinese y romana— constituían una buena prueba de que no tenía poder para superar la hostilidad de los "señores" de las esferas celestes.

Los "herejes" de Colosas no pretendían desplazar a Jesús y a Pablo, sino superarlos: ir todavía más allá. El cristianismo estaba bien para el grado elemental de la iniciación religiosa, pero nada más. La salvación total, más allá de la muerte, sólo pueden ofrecerla unos seres celestiales, no implicados personalmente en la tragedia humana.

Reduciendo a esquema estos errores, podríamos concretarlos en los siguientes puntos:

1.º) En la "economía de la salvación", dirigida por Dios, Cristo es solamente un ministro parcial, con una jurisdicción limitada.

2.º) Aun la misma salvación, administrada por Cristo a través de los ritos de la Iglesia, es algo meramente inicial, estando reservada la perfección y plenitud a otras "fuerzas cósmicas" o "ángeles", que actúan por medio de una nueva organización o religión de misterio, con ritos determinados.

Sobre estos dos puntos gira toda la carta, en la que Pablo niega rotundamente ambos presupuestos, a saber:

1) Cristo no es "uno de tantos" en el orden universal de la salvación. El es el único. Dios no administra la más pequeña dosis de salvación sino a través de Cristo. Pablo acepta plena-

mente el punto de vista de sus adversarios, o sea que el plan divino de "salvación" afecta a todo lo creado; siempre se parte del supuesto de una "salvación cósmica". Ahora bien, el subrayado fundamental de Pablo es la universalidad absoluta de jurisdicción, que se le asigna a Cristo.

2) La salvación administrada por Cristo no es una cosa inicial y preliminar, sino que tiene en sí la posibilidad de llegar a las más altas cimas. Por consiguiente, no es necesario suplementar a la Iglesia con una nueva organización que administre dosis más altas de perfección, ya que "en Cristo cabeza hay vitalidad suficiente para vivificar a su Iglesia, a su Cuerpo, que, recibiendo la vida y la consistencia a través de las coyunturas y ligamentos, obtiene el crecimiento de Dios" (2,19).

La esperanza cristiana es “materialista”

1,1-8.

Pablo presenta sus credenciales ante la comunidad de Colosas, que él no había fundado inmediatamente y que no lo conocían personalmente (2,1).

Y se presenta como “apóstol de Cristo por voluntad de Dios”: la autoridad apostólica no emanaba causalmente de la voluntad popular o de la misma organización social de la Iglesia, sino directamente de Dios antes del consentimiento del pueblo. Esto parecería confirmar el verticalismo organizativo de la Iglesia, pero en realidad es todo lo contrario. Pablo, como el segundo evangelio, está muy atento a que en el seno de las comunidades cristianas los responsables no adopten una actitud de “sustitutos” de Jesús. Jesús sigue siendo el único que puede llamar y convocar sin dar razones por ello. Así, pues, el hecho de que los apóstoles lo sean por convocación divina no implica una actitud autocrática o tiránica. Ni mucho menos. Y la razón profunda es que Dios llama a un “servicio” activo a la comunidad; por lo tanto, los llamados no pueden serlo de espaldas a las necesidades, exigencias y deseos de la comunidad a la que sirven.

La acción de gracias, con que Pablo inicia prácticamente su carta, da fe de su optimismo respecto del problema planteado en la comunidad de Colosas. El está seguro de que la trilogía fundamental —fe, esperanza, amor— tiene raíces muy hondas en la comunidad colosense.

La “fe en Cristo Jesús” no implica, en este caso, que el objeto de la fe es Cristo, ya que en tal caso habría empleado la fórmula “eis Jristòn” (cfr 2,5), sino que se refiere a la fe que tienen los que siguen a Cristo, a los que están “en Cristo”.

“El amor para con todos los miembros de la comunidad” se refiere directamente al amor al prójimo (cfr Rom 13,8-10).

“La esperanza que os está reservada en el cielo” es aquí, como en Rom 8,24-25, no tanto el acto de esperar como la cosa esperada, el objeto de la esperanza cristiana: la vida eterna en el reino de Dios.

Pero lo más desconcertante a primera vista es que esta esperanza se aduce como causa o motivo de la fe y del amor: “por causa de la esperanza”. Muchos, empezando por los Padres griegos, han hecho equilibrios para demostrar lo desinteresado del amor. Sin embargo, creemos que el sentido literal bien entendido afirma sencillamente que la fe y el amor de los colosenses no están en el aire, ni apoyados en ninguna sugestión imaginativa, sin ningún soporte sólido, como pudieran decir los nuevos herejes. Al contrario, está por debajo, como cimiento granítico, la colosal arquitectura del reino de Dios, futuro ahora y lejano, pero de alguna manera hecho presente por la seguridad de una firme esperanza.

Es curioso que hayan sido los griegos —imbuidos del dualismo y evasiónismo platónicos— los que no hayan comprendido esta dimensión realista y hasta “materialista” de la esperanza cristiana.

Dios irrumpe en la historia y la condiciona

1,9-14 (1,9-11/1,12-14).

Pablo, lejos de creer que el cristianismo es una pobre doctrina de iniciación, multiplica sus plegarias para que los colosenses “lleguen a la plenitud”. El módulo de esta ascensión hacia la plenitud es la “superciencia de la voluntad de Dios”. De aquí que la “superciencia” constituye una virtud necesaria en el cristiano (Rom 10,2; Flp 1,9; Col 3,10).

Esta “superciencia” nunca se concibe en un plano meramente teórico, como una pura carga cerebral introvertida, sino con una inevitable proyección sobre la corriente vital: “para que caminéis como Dios se merece..., fructificando en toda obra buena y creciendo...” No se trata solamente de una “ortodoxia”, sino de una “ortopraxis” clara y consecuente. Reducir la fe a una pura aceptación cerebral termina por racionalizar la fe y despojarla

de su elemento verdaderamente impulsor: la “fortaleza” y el “poder” de Dios. Se cree, porque uno se compromete a impulsos de un misterioso y enojoso poder divino que dinamiza al creyente.

Pero antes de bajar a la ascesis práctica, Pablo apuntala aún más el valor intrínseco de la “superciencia” cristiana, desdoblándola en dos vertientes del conocimiento a lo divino: la “sabiduría” y la “ciencia”.

La “sabiduría” es el conocimiento de los caminos de Dios, de su objetivo, de su plan; indica al cristiano la dirección en que debe caminar, las normas a las que debe adaptar su vivir.

La “inteligencia” o “ciencia” es el conocimiento crítico, el discernimiento entre lo bueno y lo malo.

Una y otra son el resultado no del esfuerzo humano, sino el fruto sabroso del Espíritu, presente en cada uno y en toda la comunidad.

Apoyada en esta fuerza inquebrantable del Espíritu, ya puede la Iglesia crecer y multiplicarse, sin miedo a las duras hostilidades del mundo circundante; por eso, se traen inmediatamente a colación estas dos virtudes: la “resistencia activa” (*hypomonè*) ante la irrupción de las fuerzas contrarias, y la “paciencia” (*makyozyamia*) en tolerar heroicamente lo inevitable.

La oración se abre después en una gozosa acción de gracias por la puesta en marcha del reino de Dios. Como la tierra prometida no fue fruto de un esfuerzo guerrero de los israelitas, sino una pura dádiva de Dios que se la asignó como lote en propiedad, así también el nuevo reino mesiánico se debe únicamente a la voluntad del Padre, que ha capacitado a los hombres para participar del lote de los bienes de la redención (cfr Lc 10,32).

Se trata del reino de la luz, opuesto al reino de las tinieblas. De este último “nos libró el Padre y nos trasladó al reino del hijo de su amor”. Como en otros pasajes del NT, “reino” (“*basileia*”) no tiene una significación estrictamente geográfica: más que “reino” es “realidad”. Y no es una mera realidad escatológica, ya que el “Padre nos ha trasladado” ya a él. El reino de Dios ha irrumpido en la historia y la condiciona en un sentido determinado. Aquí está la tarea específica de la Iglesia.

La tragedia de Cristo no fue puramente romántica

1,15-20 (1,12-20).

Se ve que la predicación indirecta de Epafras no ha logrado presentar a los de Colosas toda la grandiosidad del “Evangelio” de Pablo. Por eso éste se emplea a fondo en presentar un cuadro —maduro y reflexivo— de Cristo Salvador en el marco impresionante de todo el contexto cósmico y a lo largo de toda la historia de la creación.

Pablo, en su predicación, siempre ha partido cronológicamente del acontecimiento de la resurrección de Cristo. Aquí tampoco suprime este punto de partida: Cristo es “el comienzo, el primogénito entre los muertos”. Es la misma expresión de las precedentes cartas (1 Cor 15,20-23; Rom 1,14); Cristo es el “comienzo”, las “primicias” de la resurrección y, por consiguiente, de todo el nuevo orden restaurado. Con Cristo ha empezado ya la nueva “etapa”, que llegará a su plenitud decisiva en la hora escatológica.

Ahora bien, este acontecimiento salvador no es algo que Dios ha improvisado sobre la marcha de la historia. Todo lo contrario: pertenece al primitivo proyecto creacional. Pablo se acuerda de la narración del Génesis y vuelve a repetir implícitamente su comparación de Cristo con Adán (1 Cor 15,45-48; Rom 5). Cuando, según el Génesis (1,26-27), Dios crea al hombre “según su imagen y semejanza”, está ya proyectando la existencia de Cristo —el verdadero Adán—, que realizará completamente esa semejanza. La única semejanza verdadera con el “Dios vivo” solamente la puede ofrecer un hombre que ha superado definitivamente la muerte.

Por eso Cristo es el “primogénito de toda creatura”, el primero y lo primero que aparece en el proyecto creacional de Dios y que lo condiciona totalmente.

En este proyecto Cristo no es un ser solitario y aislado, sino íntimamente implicado en todo el contexto cósmico, que encuentra en él —en su gesto salvador de resucitado— la verdadera plenitud. El es el “pleroma”: el “completamente lleno” y el “absolu-

tamente llenador” de todo. Por Cristo el hombre y las cosas alcanzarán la plenitud, a la que fueron destinados ya desde el principio.

Sin embargo, este “gesto salvador” de Cristo no ha sido realizado desde la plataforma inmaculada de una postura puramente angelística, sino que misteriosamente el Salvador se ha comprometido con la misma miseria humana y mundana, participando totalmente de ella y sucumbiendo también a todas sus consecuencias. Es el tema obsesivo de Pablo sobre la “redención por la encarnación”, que tanto costaba comprender, sobre todo a los cristianos de origen helenista.

Los “herejes” de Colosas insistían demasiado en el aspecto *trágico* de la redención de Cristo. Cristo fue víctima de la muerte. Pablo igualmente está ahora preso y derrotado en la cárcel imperial de Roma.

Pero no se daban cuenta de que esta “inmersión en la tragedia” no era un puro gesto romántico para participar solidariamente de la miseria ajena, sino un gesto auténticamente salvador. Cristo murió *para* resucitar. Los cristianos son bautizados *para* incorporarse a la muerte resurreccional de Cristo (Rom 6).

Este himno cristológico podría considerarse como la carta magna de lo que, con una apariencia de paradoja, podríamos llamar el “materialismo cristiano”. Y así se explica que la teología griega, fuertemente impregnada del espiritualismo y evasiónismo platónicos, hubiera hecho una lectura abstrusa de un texto tan simple y tan aseque al hombre de cualquier tiempo.

Cristo es la garantía de la permanencia de esta realidad material, a la que tanto nos aferramos. ¿La muerte? ¡Misterio insondable! Pero el cristiano *espera* un cielo y una tierra nueva. En él está *ya* ese personaje misterioso y entrañable que se llamó Jesús de Nazaret. Por eso, la ética y hasta la mística cristianas nunca deberían ahuyentar eso que recientemente hemos llamado el “compromiso con las realidades terrenas”.

Reconciliar es buscar una situación nueva

1,21-23.

Terminado el himno cristológico, en el cual se ha subrayado en forma obsesionante la supremacía absoluta de Cristo en el orden universal de la salvación, desciende ahora Pablo al plano que podríamos llamar horizontal.

La supremacía de Cristo es tan absoluta, que agota, por así decirlo, la posibilidad de que unos se alcen contra los demás. Y así se explica que los que antes eran los “otros”, los de fuera, los no iniciados, ahora se hayan convertido en los “iguales”, poseedores de los mismos derechos e incluso con las mismas posibilidades de fallo que los otros.

Esto es lo que Pablo quiere decir con la “reconciliación” (“*apokataállassein*”). Esta palabra griega quiere decir, en su raíz, “hacer otros”. La paz que Dios ofrece al mundo, a través de Cristo, no deja al mundo tal como está, o sea dividido en seres “diversos”, sino que tiende a superar esta situación y a crear una completamente nueva.

Por consiguiente, todo tipo de reconciliación que implique la sumisión de unos a otros no proviene de Dios. La reconciliación exige, en primer lugar, un diálogo. Ahora bien, el diálogo es precisamente lo que dice la misma palabra: “*légein diá*”, o sea conversar atravesando. Ambos componentes del diálogo se arriesgan a buscar juntos una nueva situación más allá de aquella en la que estaban cuando se inició el diálogo.

A veces los mismos responsables de la Iglesia han entendido la reconciliación como un falso apretón de manos entre dos tipos humanos socioeconómicamente distintos. Y así se ha querido bautizar la moral y la mística del “interclasismo”: la Iglesia serviría de intermediaria para que los amos no abusaran de su poder y para que los esclavos no emprendieran un verdadero proceso de liberación.

La reconciliación, de la que aquí habla Pablo, va más allá de lo que existe: hay que estar dispuestos a crear una situación nueva, en donde todos sean por igual hijos del único Amo, que es Dios.

El servicio pastoral no es una ruta triunfalista en silla gestatoria

1,24-2,3 (1,24-28/1,24-29/1,22-29).

Lo difícil de este texto paulino es el sentido de la frase “sufrimientos de Cristo”. Se han excogitado tres interpretaciones:

1.^a) Los sufrimientos del Cristo personal. En este caso, Pablo afirmaría que él, con su padecer apostólico, continúa o complementa lo que Cristo empezó a sufrir. La pasión de Cristo estaría de alguna manera incompleta.

La gran objeción que se hace a esa exégesis es que en Pablo la palabra “sufrimientos” (“zlipis”) nunca se aplica a la pasión de Cristo, sino a las tribulaciones del creyente o del apóstol.

2.^a) Las tribulaciones del Cristo místico. Aquí Pablo no trataría del Cristo físico, sino del Cristo místico, de la Iglesia. La objeción sería que se hace a esta exégesis es el planteamiento del mismo presupuesto: ¿existe en Pablo un uso de “Cristo” colectivo, o sea que no signifique el Cristo personal? Parece que no.

3.^a) Los sufrimientos de Pablo. Si podemos hablar de un acuerdo en un amplio sector de la exégesis, es precisamente en la interpretación de los “sufrimientos” de Cristo como “sufrimientos de Pablo”. Los sufrimientos de Pablo son sufrimientos de Cristo en virtud de esa intercomunidad mística entre la vida de Cristo y la de los cristianos. En virtud de su resurrección Cristo proyecta causalmente su propio vivir sobrenatural en aquéllos que tienen comunión en él. El cristiano es una reproducción mística o misteriosa de Cristo.

Ahora bien, si en el proceso vital de cualquier cristiano hay una reproducción del vivir completo de Cristo, en el apóstol queda marcada, como constitutivo esencial, una dimensión específica del ser de Cristo: el padecer redentivo. Para Pablo, el apóstol es el hombre que, en su incorporación mística a Cristo, destaca aquella faceta: el hombre que padece y sufre para construir la Iglesia.

En segundo lugar, hay que determinar el sentido de la frase “completar lo que queda a los sufrimientos de Cristo”. La frase tiene un fuerte matiz comercial, como se deduce de análogas

expresiones helenísticas, contenidas en papiros de la época. Se trata de “completar un déficit”. Pablo, como apóstol, había recibido, según la economía divina, un cupo determinado de “sufrimientos de Cristo”, con los cuales habría de contribuir a la edificación de la Iglesia (He 9,16). De ese cupo ya Pablo en su vida apostólica ha realizado una gran parte, y sólo le queda un “déficit”, que él se goza en ir cancelando con estos nuevos sufrimientos de la prisión romana.

El servicio pastoral no es una ruta triunfalista en silla gestatoria, sino una serie de luchas dolorosas en favor de la humanidad a la que sirve, edificando con ello la verdadera Iglesia.

El fatalismo es profundamente anticristiano

2,6-15 (2,12-14).

La influencia de los innovadores no pasaba de ser, por entonces, una sorpresa peligrosa. Pablo les habla a los colosenses en un tono paternal y comprensivo: los colosenses no tienen más que seguir adelante en la misma línea en que empezaron: “tal como recibisteis a Cristo, caminad en él”. Cristo no es solamente el punto de partida, sino el único camino para llegar a la plenitud.

Es curioso observar que Pablo pone en guardia contra los “trampantojos de la filosofía, cuyo origen es puramente humano”. Aquí la palabra “filosofía” no tiene el sentido técnico que ha recibido a través de la historia de la cultura humana, sino otro más genérico que más o menos puede equipararse a lo que hoy llamamos “ideología”. Pablo no está en contra de la ideología con tal de que se presente como lo que es; pero no tolera que se introduzca de matute una determinada visión del mundo y del hombre con apariencias científicas o con supuestas referencias a la propia revelación judeocristiana. Ahora bien, esta filosofía o ideología tenía como punto de referencia a los “Elementos del mundo” y no a Cristo. Probablemente los “Elemen-

tos del mundo” serían como una especie de seres superiores semidivinos que gobernarían el cosmos terrestre o celeste. Quizá habría una adaptación judía de esta cosmovisión, según la cual los “Elementos” serían una especie de ángeles guardianes de la Ley.

Como vemos, se trata de un sincretismo entre ciertas ideologías de las religiones de misterios y el judeocristianismo. Lo que Pablo critica de esta ideología es lo que en el fondo tenía de idolátrica. Efectivamente, entre Dios y los hombres habría unos seres casi divinos que de alguna manera mediatizarían e instrumentalizarían la acción directa de Dios sobre el hombre. Pablo, como buen judío, no admite más absoluto que a Dios: debajo de Dios todo lo que existe es pura creatura y, por consiguiente, puede ser manipulada por el hombre. El hombre no debe arrodillarse nada más que ante Dios.

¿Y Cristo? Cristo es precisamente Dios: “en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente”. O sea, la realidad humana de Cristo es el único lugar de la creación donde se realiza el misterio de la encarnación de Dios. Entre Cristo y el hombre no hay mediadores superiores, ya que el propio Cristo “anuló la nota de deuda en contra nuestra escrita en los mandatos (la cual era desfavorable a nosotros) y la arrancó de allí, clavándola en la cruz”. Pablo piensa en la Ley, a la que llama en Ef 2,15 conjunto de “mandatos”. La Ley, así concebida, era como una acusación al hombre, lanzada desde el mundo suprahumano de los “Elementos”.

Ahora ya no es necesario este complejo de temor frente a unos posibles seres superiores —“principados y potestades”— que “Cristo ha exhibido en público espectáculo, incorporándolos en su cortejo triunfal”. Habrá, sí, realidades que envuelvan al hombre, pero no son divinas y, por lo tanto, pueden ser combatidas si impiden al hombre realizarse. El fatalismo es profundamente anticristiano.

Discriminar a los hombres es traicionar el Evangelio

3,1-11 (3,1-4/3,1-5.9-11/3,1-10.[12-17]/3,8-10.[12-17]).

Pablo deriva inmediatamente su tesis del conmorir y conresucitar con Cristo al terreno de lo moral. La traducción de “nekroō” por “mortificar” no reproduce adecuadamente el pensamiento paulino. En todo caso, “mortificar” no podrá aquí significar “aflijir el cuerpo con austeridades y privaciones”; este procedimiento sería contrario al pensamiento de Pablo, que acaba de condenar positivamente aquellas abstinencias (2,23) y “rigores corporales” como “cosas sin valor” (2,23). Aquí se trata de la gran antítesis “hombre viejo-hombre nuevo”, que a continuación va a explicitar detalladamente.

El complemento de “mortificar” es algo desconcertante: “los miembros que están sobre la tierra”. Creemos, con muchos exegetas, que esta exhortación paulina está en la misma línea de pensamiento que aquellas otras: “*Si con el espíritu matáis las acciones del cuerpo, viviréis*” (Rom 8,3); “*los de Cristo crucificaron la carne con sus pasiones y concupiscencias*” (Gál 5,24).

En este caso, “los miembros sobre la tierra” sería una expresión equivalente a “cuerpo de carne”. Se trata del hombre empecatado, del “hombre viejo”, que ha de morir místicamente para que de sus cenizas salga el radiante fénix del “hombre nuevo”, del “hombre en Cristo”.

A continuación viene una doble enumeración de vicios que hay que extirpar. La primera serie comprende pecados que se desarrollan en una órbita individual y suponen la satisfacción inmoderada de un hidrópico placer.

A estos pecados de tipo sexual añade la “sed de lucro”, vicio que junto con los sexuales estaba tan extendido entre los paganos. A esta “sed de lucro” Pablo le llama “idolatría”, ya que implica una plena consagración al dios-dinero, y en esta demasia está precisamente su inmoralidad.

La segunda serie de pecados se refiere a la convivencia con el prójimo; son pecados que hacen la vida social imposible: “la ira, la animosidad, la malignidad, la lujuria, la grosería”. Todos

estos vicios los condena en uno solo: la “mentira mutua”. Los cristianos forman un solo cuerpo, y la falta de verdad mutua abriría una lamentable brecha en la unidad de ese cuerpo. Esto exigiría un pluralismo ideológico dentro de la Iglesia y una verdadera libertad de expresión sin miedo a represalias, pongamos por caso, canónicas.

La meta de la ética cristiana es la superación de toda discriminación artificial entre los hombres: “griego-judío, siervo-libre”. Y al propugnar esta superación de la discriminación se está condenando equivalentemente esa falsa convivencia “espiritualista” que algunos quieren establecer entre griegos y judíos, esclavos y libres, sin igualar realmente el estatuto de unos y otros. En una palabra, si en Cristo no hay libre ni esclavo, es inadmisibles un estado de esclavitud. Y, traducido al lenguaje moderno, si en Cristo no hay clases económico-sociales, es inadmisibles una estructura que las mantenga. El interclasismo es la traición cristiana de turno al eterno programa del Evangelio.

Solamente Jesús es el Señor

3,12-21 ([3,1-10.]12-17/[3,8-10.]12-17/3,9b-17/3,12-15/3,12-17/3,14-15.17.23-24/3,15b-17).

Después de haber enumerado el conjunto de vicios que forman el hombre viejo, pone Pablo a continuación la serie de virtudes positivas que constituyen el acto de investidura del hombre nuevo. Pero no se trata de la dimensión individual, sino más bien de la comunitaria: “entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, tolerancia mutua”.

Y por encima de todo “el amor”, que es “un vínculo de perfección”.

Una interpretación muy común supone que “perfección” significa la vida cristiana completa en su aspecto moral; y así el amor es el lazo que une en un solo haz todas las virtudes. Sin embargo, el contexto parece inclinar a otra interpretación: el

amor es el lazo o vínculo no ya de las virtudes, sino de los propios creyentes. En este caso “perfección” tiene un sentido casi comunitario, como en el caso de “caridad” o “amor” (cfr Flp 1,9) en Ignacio de Antioquia, que significa “comunidad”, o de “verdad” en la “Epístola ad Jacobum” del Ps. Clemente (c 2,17), también en un significado análogo: “sociedad de la verdad”. En este caso, “perfección” sería la iglesia como sociedad de la perfección.

Para que estas virtudes comunitarias sean una realidad, Pablo exhorta a los colosenses a “que se pongan a dar gracias”, o sea que celebren la Eucaristía. Durante ella debe campear la palabra de Dios abundantemente entre la mutua enseñanza y exhortación en medio de los himnos y de los cánticos. Es curioso observar cómo la celebración eucarística se presenta en una forma completamente horizontal sin destacar a los “ministros” que de una manera u otra monopolizarían la dirección de la Acción de Gracias.

Termina Pablo con unas exhortaciones coyunturales, que a primera vista parecen contradecir su pregón de indiscriminación humana. En efecto, ¿cómo se explica que las mujeres tengan que estar sometidas a los hombres y que los hijos tengan que obedecer a los padres? Realmente hay un “decalage” entre el pregón de la igualdad humana y estas exhortaciones concretas. Ello se explica fácilmente. La meta —la indiscriminación total— está todavía lejos. Mientras tanto, hay que buscar unas fórmulas de compromiso: el estado de la evolución social no permitía otra cosa.

Sin embargo, hay que observar que Pablo añade expresamente la frase “como conviene en el Señor”. A saber: la sumisión de la mujer al marido y del hijo al padre no es absoluta y arbitraria; tiene un límite: el Señor.

Solamente Jesús es el Señor. Por eso, partiendo de esta concientización se irá llegando a un equilibrio que permita acercarse lo más posible al ideal proclamado: “En Cristo no hay judío ni griego, varón ni hembra, amo ni esclavo” (Gál 3,28).

PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES

En la primera parte de la carta (1,2-3,13) Pablo, lleno de alegría por haber podido reanudar sus relaciones con la comunidad de Tesalónica, da gracias por la obra de Dios, en la que él y sus compañeros han colaborado; pero al mismo tiempo se defiende contra las interpretaciones malignas que se hicieron de su salida repentina (2,1-12.17-20).

En la segunda parte (4,1-5,22), respondiendo sin duda a exigencias concretas de los dirigentes de la comunidad, recuerda las exigencias morales del Evangelio en el ámbito de la vida sexual primero (4,3-8), para después exhortar a la comunidad a progresar todavía más en el amor fraterno y a llevar una vida honorable incluso a los ojos de los paganos (4,9-12).

Los tesalonicenses estaban intranquilos sobre la suerte que hubieran podido correr los miembros de su comunidad que habían muerto sin haber participado en la “venida” o “parusía” del Señor. Pablo los tranquiliza advirtiéndoles que la muerte no separa al creyente de la participación en el día del triunfo del reino de Dios (4,13-18).

Pero en todo caso —continúa el Apóstol— los creyentes deberían afrontar en estado de alerta y con sangre fría el día del Señor que se les echaba encima (5,1-11).

La Carta termina con exhortaciones que se refieren a restablecer buenas relaciones entre la Iglesia y sus dirigentes, y a animar a estos últimos a que cumplan su tarea con amor y sabiduría (5,12-22).

Una comunidad cristiana no la convoca un hombre, sino Dios

1,1-5b y 1,5c-10 (1,2b-5.8b-10).

Cuando Pablo y sus compañeros dicen: “Siempre estamos dando gracias a Dios por todos vosotros”, muy probablemente se refieren a la celebración eucarística (“dar gracias” = “ajjaristain”). Con esto quieren significar que el elemento aglutinante de la asamblea cristiana es precisamente la eucaristía, la cual no puede considerarse solamente de una manera vertical —unión con Dios—, sino también y muy principalmente de una manera horizontal: solidaridad entre todas las comunidades cristianas. Ahora bien, para que entre las comunidades cristianas haya una solidaridad es previamente necesario una información mutua. Una comunidad que se encierre en sí misma con el pretexto de que únicamente le interesa su relación con Dios empieza por ello mismo a dejar de ser cristiana.

La información que Pablo tiene sobre la comunidad de Tesalónica es valorada de una manera concreta: “la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y el aguante de vuestra esperanza”. La “fe” para san Pablo no es simplemente un asentimiento intelectual, sino toda una actitud vital del hombre, que incluso abarca su dimensión comunitaria, hasta tal punto que algunas veces “fe” equivale a “comunidad de creyentes” (2 Cor 1,24).

El amor igualmente no es meramente un suspiro romántico, sino que implica todo un esfuerzo para realizar una situación donde no exista el odio, la explotación y la opresión.

Igualmente la esperanza no es una mera *espera*, puramente pasiva, sino un esfuerzo continuado por mejorar el mundo en el que vivimos: para ello indudablemente hace falta mucho “aguante”.

El porqué de esta espléndida situación de la comunidad tesalónica se debe al hecho de que las cosas pasaron como debían pasar: “el evangelio no llegó a vosotros sólo con palabras, sino, además, con poder del Espíritu Santo y convicción profunda”. Una comunidad cristiana no se convoca por la ini-

ciativa de un hombre, sino por el hecho misterioso de la llamada de Dios.

Este hecho de la convocatoria divina no agrada, en punto de partida, a los ordinarios poderes humanos. Así se explica que el cristianismo, en sus primeros tiempos de difusión, no pudo contar con las facilidades que para la época efrecían los medios de comunicación oficiales. Sin embargo, el Evangelio —como dice Pablo— “corría de boca en boca”, con esa celeridad con que transitan misteriosamente las palabras de liberación dentro de un compacto sistema de opresión.

No podemos, pues, olvidar que el Evangelio fue desde el principio una especie de literatura clandestina que pudo transmitirse por la cuenca del Mediterráneo gracias a la audacia y valentía de aquellos pequeños comerciantes —como el propio Pablo— que aprovechaban su incesante itinerario por las costas y el interior para ir llevando de un lado para otro no solamente la Buena Noticia del Evangelio, sino las buenas noticias de su fácil y rápida propagación entre los ambientes de las clases bajas principalmente.

El día que el Evangelio tenga que pactar con los fuertes poderes constituidos para obtener de éstos las facilidades técnicas para la difusión tendrá que verse obligado a pagar una fuerte franquicia que pondrá en peligro la pureza misma del Mensaje de Cristo.

Por eso, habría que examinar constantemente la utilidad de que la Iglesia como tal se embarque en empresas publicitarias y renuncie al viejo cauce del “cuchicheo” clandestino o semiclandestino.

Efectivamente, nunca ha tenido tanta, tan rápida y tan barata difusión una homilía religiosa que cuando ha sido considerada como peligrosa para el orden (o desorden) establecido. Todos se la pasan de mano en mano, y la palabra de Dios corre con aquella misma celeridad, con que corría en tiempos de la primera evangelización eclesial, de la que nos habla aquí san Pablo en su carta a la comunidad de Tesalónica.

Imagen del pastor: un hombre desinteresado

2,1-8 y 2,9-13 (2,2b-8/2,7b-9.13).

Aquí Pablo, en breves y certeras pinceladas, describe cuál debe ser la actitud de un pastor cristiano frente a su comunidad.

En primer lugar, pone de relieve lo difícil que fue la penetración del Evangelio en Tesalónica. Efectivamente, según narra Lucas (Hechos 17,1-7), cuando Pablo, procedente de Filipos, llegó a Tesalónica, se dirigió según la costumbre a la sinagoga, anunciando la buena noticia de Cristo. Algunos de los judíos se dejaron persuadir y se fueron con Pablo y Silas, así como una gran muchedumbre de prosélitos griegos y no pocas mujeres principales. Envidiosos de esto los judíos, reunieron a unos cuantos vagabundos, maleantes y revoltosos, y amotinaron la ciudad. Situados ante la casa de Jasón, intentaban entregarlo al populacho. Pero como no los encontraron, arrastraban a Jasón y a algunos hermanos ante las autoridades de la ciudad, vociferando: “Estos son los agitadores del mundo entero, que han llegado hasta aquí, y los hospeda Jasón; todos ellos actúan contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey: Jesús”. Y así alborotaron a la multitud y a las autoridades de la ciudad que oyeron esto. Pero, una vez que Jasón les dio la fianza requerida, los dejaron libres.

De la narración de Lucas se observa cómo el motín fue un puro montaje de un grupo determinado (en este caso, los judíos), que no soportaba el contenido del mensaje evangélico. Por eso, Pablo subraya que fue imposible probar otra cosa, ya que ellos no tenían motivos turbios ni se apoyaban en engaños, sino que simplemente comunicaban a los demás el contenido de una fe, de una fe que procede de Dios por pura iniciativa de Este.

La manera de comprobar *post factum* esta pureza de la predicación es muy sencilla: no había “adulación ni codicia disimulada”. La adulación pretende “el honor de los hombres”: Pablo y sus compañeros podrían haberse apoyado en su condición de mensajeros de Cristo para revestir su tarea de la pompa y oropel que a tal embajada corresponderían. Nada de eso: “como apóstoles

de Cristo, podíamos haberos hablado autoritariamente; por el contrario, os tratamos con delicadeza, como una madre cuida de sus hijos”. Con esto Pablo no intenta decir que en aquel caso concreto “apeó el tratamiento”, sino que siempre y en toda ocasión un apóstol jamás debe presentarse con rostro autoritario, sino con afecto *maternal* (más que *paternal*).

Con esta actitud del apóstol llega incluso a estar dispuesto “no solamente a entregar a la comunidad el Evangelio de Dios, sino hasta la propia persona”. Un pastor no es un simple “maestro”, sino eso: un *pastor*. Por eso, la postura de un responsable eclesial que todo lo subordina a su propia estabilidad, bajo el falso pretexto de la “prudencia pastoral”, traiciona su condición más esencial.

Esto es más visible en el mecanismo de la propia función pastoral. Pablo y sus compañeros creen que la mejor manera de obtener estos esenciales resultados de la predicación evangélica es la independencia económica total: “trabajamos día y noche para no serle gravoso a nadie en la proclamación del Evangelio de Dios”.

Más tarde, en el capítulo 9 de su primera Carta a los Corintios, Pablo desarrollará todo su pensamiento referente a la retribución de los hombres de Iglesia. En un principio, reconoce que la comunidad tiene el deber de “liberar” a sus predicadores, para que, a expensas suyas, puedan dedicarse a las tareas propias de su función. Sin embargo, Pablo siempre ha preferido (salvo rarísimas excepciones) trabajar con sus propias manos y dedicarle el tiempo libre a las tareas de evangelización.

En todo caso, no podemos olvidar que la alternativa que ofrece Pablo es o la comunidad eclesial o los ingresos propios del predicador. Jamás se plantea el problema de que una entidad extraña a la Iglesia (como pudieran ser el Estado o ciertas instituciones conectadas con el poder civil) financiara la evangelización. Según el pensamiento paulino, esto entrañaría un gravísimo peligro para la libertad de evangelización.

El pastor no solamente da, sino que recibe

3,7-13 y 3,12-4,2.

El pastor de una comunidad no es solamente un hombre *que da* a los demás, sino que también *recibe* de ellos: “vosotros con vuestra fe nos animáis”. Es una constante en la pastoral de Pablo, sobre todo tal como la desarrolla en el capítulo 12 de la primera a los Corintios. En un cuerpo no hay ningún miembro inútil; y hasta los miembros que parecerían de menor categoría *son necesitados* por aquéllos que se consideran de mayor categoría: “el ojo no puede decirle a la mano: “No tengo necesidad de ti”; ni tampoco la cabeza a los pies: “no tengo necesidad de vosotros”. Muy al contrario, los miembros que parecen más débiles, son indispensables” (1 Cor 12,21-22).

Cuando a continuación Pablo desea “remediar las deficiencias de la fe” de los tesalonicenses, no parece que se refiere al contenido teológico de la fe. Por el contrario, muchas veces en las cartas paulinas (como más tarde en los Padres Apostólicos) ciertas palabras abstractas —como “agape”, “amor”— son utilizadas para indicar con ellas la comunidad religiosa. Y así Pablo pudiera aquí referirse, al hablar de la “fe” de los tesalonicenses, a su “comunidad de creyentes”, como es probablemente el caso de 2 Cor 1,24. Además, la palabra “deficiencias” (“hysterémata”) tiene en Pablo (como en el griego helenístico) una clara connotación económica (2 Cor 8,13; 8,14; 9,12; 11,9; Fil 2,30). Por consiguiente, Pablo aquí lo que desea es poder contribuir económicamente a las indudables deficiencias económicas de una comunidad tan pobre como la de Tesalónica. Claro está que Pablo cuenta también con los donativos ofrecidos por otras comunidades que se solidarizan con la tesalonicense.

Pablo termina este trozo de su carta remitiéndose, como siempre, a Dios: “Que el Señor os colme y os haga rebosar de amor mutuo”. Y es que un pastor es solamente un intermediario, jamás un sucedáneo del Cristo resucitado y realmente presente en las comunidades de fe.

La mujer es una persona, no un objeto

4,1-8 y 4,9-11 (4,1-3a.7-12).

En este texto Pablo da unas normas generales referentes, sobre todo, a la moral sexual.

Lo primero a lo que exhorta es a “apartarse del desenfreno”. La palabra original —“porneia”— significa en general toda relación sexual profunda fuera del matrimonio. Las exigencias del cristianismo eran, a este respecto, muy rigurosas, incluso comparadas con las de la propia moral judía.

La segunda exigencia se refiere a las motivaciones de la opción de mujer: “no por pura pasión, como hacen los gentiles”. Era éste el primer peldaño para instaurar la elevación de la mujer. En efecto, en la moral pagana era frecuente considerar a la mujer únicamente como puro objeto de pasión, y por eso era compatible la búsqueda ardorosa de una hembra con el más cruel sadismo asesino. Pablo, por el contrario, quiere que el cristiano “sepa procurarse mujer santa y respetuosamente”: la mujer es como algo sagrado; y en la valoración realizada por el varón no bastan los motivos de mutua atracción física (eso sí, por la sola parte del mismo varón), sino que habría que integrar estas motivaciones sagradas, derivadas de la consideración de la mujer como persona portadora de los mismos derechos que el varón.

Así se explica que a continuación Pablo fulmine la rivalidad grosera entre diversos varones que se disputan a la mujer, como si fuera un objeto que sería poseído por el más fuerte. Igualmente, habría que condenar severamente el engaño, o sea cuando un “hermano” (un “cristiano”) utilizara medios indirectos para llevarse la mujer relacionada ya con un compañero.

Pero lo más interesante de la exhortación es su alta motivación: el amor fraterno. Pablo no predica una moral sexual represiva, ni mucho menos; sino simplemente una moral del amor mutuo, una moral de la elevación de la mujer a una categoría paralela a la del varón.

Toda moral sexual que pierda de vista este trasfondo del amor

fraterno puede fácilmente degenerar en una seudomoral de la represión sexual.

La parusía no es un final discontinuo

4,13-18 (4,12-17/4,13-14.17).

Pablo habla aquí un lenguaje sencillo y lleno de imágenes. La razón de ello es que como quiera que el centro de su predicación lo había constituido el anuncio apremiante de la "parusía" de Cristo, los tesalonicenses creyeron que se trataba de algo inminente, de un acontecimiento en el cual ya no tomarían parte los miembros de la comunidad que habían ya fallecido desde la ausencia de Pablo. El mismo no podría asegurar si la "parusía" sería un acontecimiento inminente o lejano: "en cuanto a los tiempos y a los momentos, no necesitáis, hermanos, de que se os escriba algo. Bien sabéis que el día del Señor llegará como un ladrón en plena noche" (1 Tes 5,1-2).

Es verdad que el propio Pablo se incluye entre los que pudieran estar presentes en el momento de la "parusía"; pero ¿qué generación cristiana, a través de los siglos, ha sido impedida de soñarse a sí misma en los umbrales de la consumación? Después de dos mil años, a pesar de que vemos que se va retrasando el día del Señor, seguimos teniendo derecho a imaginarnos inminente este acontecimiento final, al que tiende toda la historia, preñada del Reino de Dios por la acción fecundadora de la evangelización.

Así, pues —continuó Pablo—, los fieles, conscientes de la inseguridad de ese momento, estarán siempre alerta, unidos a Cristo en la fe, en la esperanza y en el amor: es la manera de recibir la salvación que Jesús les ha logrado por su muerte, abierta a la resurrección (5,1-11).

Entre los consejos que a este respecto imparte, Pablo insiste en el concepto de la "continuidad" del acontecimiento parusíaco. Este final de la historia, que desemboca en resurrección, no

será independiente y discontinuo de ese trabajo lento de gestación que va realizando la humanidad por medio de su esfuerzo de dominación progresiva de la materia a base del trabajo: "Os exhortamos vivamente, hermanos, a que reprendáis duramente a los que se niegan a trabajar" (5,14).

Una eucaristía debe ser siempre profética

5,1-6.9-11 y 5,16-24 (5,1-6).

Pablo insiste en la imprevisibilidad del día del Señor, y para ello utiliza imágenes que nos son familiares por otros textos del Nuevo Testamento (Mt 24,43 ss.; Ap 3,3; 16,15): Dios se comporta, en sus apariciones al hombre, como un ladrón. Es imprevisible y no se deja controlar por ninguna máquina programadora. La fe en la "parusía" relativiza la actitud del cristiano frente a todas las grandes realizaciones históricas. Por eso, cuando estén diciendo: "paz y seguridad, entonces de improviso les sobrevendrá la ruina". En una palabra los cristianos, aun alegrándose de las victorias humanas sobre sus múltiples alienaciones, nunca juzgarán definitiva una época histórica, sino que siempre adoptarán frente a ella una actitud crítica y de espera. El cristiano, de suyo, es siempre un aguafiestas en todos los momentos estelares de los grandes triunfos humanos.

La causa, por la que los cristianos adoptan esta actitud crítica, "es porque no viven en tinieblas, sino que son hijos de la luz". En el ámbito de una iglesia habría que luchar contra el peligro del letargo, producido quizá por la monotonía de unos rezos sin contenido verdadero y desconectados de la realidad ambiente. La oración del cristiano es una oración que, como la de Jesús, mira con un ojo al Padre de los cielos y con el otro a los hombres que reman fatigosamente en el mar proceloso de la historia (cfr Mc 6,47-48).

Este estado de alerta no es solamente de orden intelectual, sino también moral: "estemos vigilantes y vivamos sobriamente".

Para obtener esta alergia contra el letargo, los cristianos deben ser constantes en la "Acción de Gracias" o celebración de la eucaristía, que, por lo tanto, no debe ser evasiva, sino tremendamente comprometida con la realidad actual. Por eso, Pablo exhorta a "no apagar el Espíritu ni despreciar el don de profecía"; las eucaristías deben ser proféticas, de otra manera no corresponden al designio de Cristo. Así solamente las comunidades cristianas serán fermentos positivos, en el curso de la historia, poniendo proa a la parusía del Señor.

SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES

Como en todas las cartas, Pablo empieza por dar gracias a Dios por el progreso de los tesalonicenses en la fe. Su constancia en la persecución recibirá la debida recompensa en el día de la venida ("parusía") del Señor, que castigará debidamente a los perseguidores (1,3-12).

El trozo contenido en 2,1-13 tiene un carácter doctrinal. En él se rectifica una afirmación sobre la inminencia de la "parusía", que al parecer había soliviantado a los miembros de la comunidad. Pablo temple la cosa advirtiendo que "el día del Señor" debe ser precedido por la "apostasía" y por el "descubrimiento del impío". Ahora bien, esta manifestación del impío no puede realizarse debido a un obstáculo que se lo impide: Pablo habla en clave, suponiendo que sus lectores saben muy bien a lo que se refiere. El obstáculo es a la vez masculino ("el que detiene") y neutro ("lo que detiene"). Finalmente la venida gloriosa del Señor acabará con el triunfo del impío y llevará a cabo el juicio (o condenación) de todos los que se hayan dejado seducir por él.

A continuación se leen acciones de gracias, ruegos y exhortaciones, para terminar condenando a los que abandonan el trabajo.

La Carta termina con un saludo de Pablo que rubrica con su propia mano.

El cristianismo nunca debería encajar perfectamente en la sociedad civil

1,1-5.11b-12.

Aquí se refleja el clima adverso con que desde el principio tropezó la proclamación del Evangelio.

Pablo afirma que en sus “eucaristías” conmemora siempre —en unión de toda la asamblea— el vigor de la fe de los tesalonicenses, ya que “permanece constante en medio de todas las persecuciones y luchas que sostienen”.

La palabra original “zlipsis” (que algunos traducen por “tribulación”) tiene en el corpus paulino un significado mucho más pleno (Rom 5,3; 12,12; 2 Cor 1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 8,2.13; Ef 3,13; Fil 1,16; 4,14; Col 1,24; 1 Tes 1,6; 3,3.7). Partiendo del Antiguo Testamento, se refiere a las opresiones y represiones de que es víctima el pueblo de Dios por parte de poderes superiores que quisieran reducir los ámbitos de la amplitud profética a los estrechos límites de la conveniencia exigida por la “razón de Estado”: “Cuando nos ocurra una calamidad —espada, inundación, peste o hambre— nos presentaremos ante ti en este templo, porque en él estás presente; te invocaremos desde nuestras luchas (“apò tês zlipseos”) y tú nos escucharás y nos salvarás” (2 Cor 20,9).

A las “tribulaciones” o “luchas” incesantes de Israel en el Antiguo Testamento han sucedido en el Nuevo las necesarias “tribulaciones” de la Iglesia. En este sentido, las primeras son un preanuncio de las segundas.

Junto con las “tribulaciones” de la comunidad y juntamente con ella, también Pablo sufre su “zlipsis”, que de alguna manera es inevitable: “pues para eso estamos” (1 Tes 3,3).

Con esto se indica que una auténtica comunidad eclesial no puede medir su progreso por su pacífica inserción en la sociedad civil, a la que pertenece; sino, de alguna manera, por todo lo contrario, o sea por las inevitables dificultades que la evangelización introduce en medio de un clima humano, del que el cristia-

nismo afirma que está *originalmente* contaminado por las tres grandes tentaciones (Mt 4,1-11).

Un mensaje divino no es a fecha fija

1,11-2,2/1-3a.13-16 y 2,15-3,5.

En la comunidad de Tesalónica, como vamos viendo, preocupaba mucho el problema de la inminencia de la “parusia” de Cristo. El mismo Pablo ha reconocido que no tiene una fecha segura: él mismo es como otro cristiano más que siempre espera (y espera para siempre) ese momento cumbre del itinerario que conduce al reino de Dios. Pero quiere advertir que la fijación de fechas no es cosa importante y crucial en el mensaje evangélico que él ha transmitido. Por eso, pone en guardia contra el grave peligro de la “rumorología”: “no os desconcertéis tan pronto, perdiendo el buen sentido, ni os alarméis, sea con motivo de una inspiración o de una declaración o de una carta que se nos atribuya, sobre la inminencia del Señor”.

En una palabra, todos los mensajes que los cristianos creen haber recibido de una inspiración auténtica deben estar despojados de esa ridícula pretensión de “almanaque zaragozano” de fijar para un día o una fecha determinada algún acontecimiento que se estima importante, tanto en sentido positivo como negativo.

Las inspiraciones auténticas de Dios dejarán siempre libre la gran afirmación de Pablo a los tesalonicenses: “el día del Señor vendrá como ladrón en plena noche” (1 Tes 5,2).

El ritmo normal de una comunidad cristiana discurre por otros cauces, nada tremendísticos: “orad por nosotros, para que la palabra del Señor siga su carrera”, ya que los predicadores no son más que meros transmisores de esa palabra divina que irrumpe gratuitamente sobre los hombres.

Al mismo tiempo, los cristianos saben que tienen enemigos y no pecan de ingenuidad: “...para que podamos vernos libres de

los hombres malvados y perversos". Estos "hombres malvados y perversos", según el contexto inmediato de la Carta, son los causantes de las "zlipseis" o represiones dirigidas contra las comunidades cristianas. Un cristiano habrá de ser puro como las palomas, pero al mismo tiempo prudente como las serpientes (Mt 10,16).

Contra la epidemia de los "beatos"

3,6-12.16 (3,6-10.16-18/3,7-12).

Aquí Pablo condena tajantemente una imagen de "cristiano" que desgraciadamente quedará tipificada a lo largo de la bimilenera historia del cristianismo. Es la imagen del "beato".

Es un hombre que utiliza la religión casi como un "hobby" y sueña con los privilegios que le puede conceder su condición (imaginada por él) de militante secreto.

En primer lugar, se dedica a "dar vueltas", a ir de un lado para otro, trayendo y llevando chismes, en vez de dedicarse a un trabajo que lo independice de esta innoble tarea de alcahuete "espiritual".

Pablo insiste en que un predicador, un pastor, puede aceptar la condición de "liberado por la comunidad"; pero sólo en última instancia y en casos excepcionales. Lo normal en las comunidades cristianas debería ser que los responsables vivan de su trabajo y que puedan ofrecer gratuitamente el mensaje evangélico que gratuitamente también han recibido de Cristo.

Pablo, al llegar aquí, es tajante: "a estos tales les ordenamos y exhortamos en el Señor Jesucristo a que, sin perturbar a los demás, trabajen y coman su propio pan".

Y aquí viene la segunda dimensión del "beato": la capacidad de "perturbar a los demás". En las comunidades cristianas podrían fácilmente integrarse las inevitables tensiones que producen los diferentes temperamentos y las diversas visiones, si no existieran estos perturbadores "profesionales" que abultan estas

diferencias y enconan lo que simplemente sería una respetuosa divergencia entre hermanos.

Pablo termina su carta pidiendo a Dios que dé la paz a sus comunidades, liberándolas de este tipo de perturbación producido por la molesta existencia, en su seno, de los "beatos" y "beatas".

CARTAS PASTORALES

En el siglo XVII se dio el título de “pastorales” a las cartas dirigidas a Timoteo y a Tito, que se encuentran en el “corpus paulino”. A este respecto se diferencian de las demás cartas paulinas, que, a excepción de la dirigida a Filemón, están dirigidas a comunidades y no a personas determinadas.

Las Pastorales han sido consideradas como de Pablo a partir de la segunda mitad del siglo II, ya que fueron utilizadas por Teófilo de Antioquía e Ireneo de León; y además figuran en el “Canon de Muratori”. Tertuliano dice que los gnósticos Basíldes (año 130) y Marción (año 140) las rechazaban, pero en todo caso las conocían. Según Jerónimo, Taciano (año 170) solamente aceptaba la carta a Tito. ¿Fueron realmente escritas por el mismo Pablo?

Ciertamente, el estilo de las Pastorales es el de una exhortación un tanto monótona. Comparadas con las demás de Pablo, contienen más fórmulas abstractas y menos imágenes y metáforas; las conjunciones son raras.

En cuanto al vocabulario, es absolutamente homogéneo. Entre todas, contienen 3.482 palabras, que representan un vocabulario de 901 palabras. Este vocabulario comprende 306 que no figuran en el resto del epistolado paulino: o sea, se trata de un 33 %. Hay 335 palabras que no figuran en el resto del Nuevo Testamento en su conjunto.

En las Pastorales nos encontramos (Tit 1,12) con una cita de

Epiménides, y quizá con alusiones a Eurípides, Píndaro y Menandro.

La situación histórica implicada en estas cartas no coincide en nada con lo que se puede deducir de las otras cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles, aún cuando hay que reconocer que existen ciertos paralelos.

Por lo que se refiere a la vida de la Iglesia, las Pastorales reflejan una situación que parece posterior a la que se encuentra en las grandes cartas paulinas. Efectivamente, en Efeso y en Creta hay semi-gnósticos (1 Tim 6,20), cuyo género de vida recuerda mucho el de los judíos (Tit 1,10): "se adhieren a fábulas judías" (Tit 1,14), "a fábulas y a genealogías interminables" (1 Tim 1,4; cf 4,7; Tit 3,9); aspiran a ser doctores de la ley (1 Tim 1,7). Proclaman una especie de "escatología realizada", ya que pretenden que la resurrección ha tenido ya lugar (2 Tim 2,18); se inclinan al celibato y a la alimentación vegetariana (1 Tim 4,4). Todo esto nos recuerda lo que leemos en las cartas de Ignacio de Antioquía.

Por otra parte, esto recuerda asimismo ciertos elementos del pensamiento de los adversarios de Pablo en Corinto y en Colosas. En realidad, ignoramos cuándo y cómo apareció este "inicio de gnosticismo", y por eso, no podemos estar seguros de que Pablo chocó con él.

La organización de las comunidades es algo diferente de la que reflejan las grandes cartas paulinas, donde la palabra "presbítero" no se encuentra jamás, y donde los "obispos y diáconos" no se mencionan sino en Flp 1,1.

En las Pastorales, cada comunidad tiene un obispo (1 Tim 3,1-4; Tit 1,7) y varios diáconos (1 Tim 3,8-13). Hay también presbíteros: en Creta han sido nombrados por Tito (1,5); algunos de ellos "dirigen bien" (1 Tim 5,17). Están encargados de mantener el orden. Timoteo, por ejemplo, ha sido encargado de presidir en la comunidad de Efeso, porque una "profecía" lo había designado (1 Tim 1,18), pero este don le ha sido transmitido "por profecía, con la imposición de manos de la asamblea de presbíteros" (1 Tim 4,14). El mismo no debe imponer las manos a cualquiera "con precipitación" (1 Tim 5,22). Esto quie-

re decir que él, como los otros presbíteros, también podía ordenar.

Parece que todos los obispos hubieran sido presbíteros, mientras que todos los presbíteros no eran obispos.

Tenemos, pues, la misma situación que en He 20,17-18 o en la Primera Carta de Clemente de Alejandría. La cuestión, pues, es saber si las cosas iban por ese camino en vida de Pablo. Para responder a esta pregunta, los solos argumentos con que contamos se encuentran en las propias Pastorales.

Efectivamente, no podemos negar que el tono de las Pastorales es diferente de las cartas anteriores; pero los elementos estadísticos no constituyen un absoluto criterio de autenticidad; también podrían indicar que las preocupaciones de Pablo han variado, y que los romanos y los gálatas no son los únicos destinatarios de sus cartas.

Los que no creen que Pablo haya podido escribir las Pastorales tienen que tener presentes estas consideraciones elementales: 1.º) la dificultad de probar, por estadísticas, el carácter apócrifo de un texto; 2.º) las grandes lagunas que existen en nuestra información sobre el cristianismo del siglo I; 3.º) la prudencia que nos aconsejan casos paralelos ocurridos con la literatura clásica.

Efectivamente, hace un siglo el sabio alemán Otto Ribbeck sugirió la hipótesis de que una media docena de las sátiras más recientes no eran de Juvenal, sino de un anónimo que supo imitar su estilo, pero no captar su espíritu. Este sabio tenía razón, pero el imitador había sido el propio Juvenal, que había copiado sus propias obras después que se hubiera apagado la pasión primera que las inspiró.

Igualmente, cuando se reconsideran las "adquisiciones definitivas" de la exégesis neotestamentaria de la última generación, no es raro que lo que parecía definitivo entonces se vea hoy sometido a cautión.

Sin embargo, los que atribuyen las Pastorales a Pablo no deben olvidar los problemas que plantean: 1) su estilo y su vocabulario; 2) su contexto histórico, y 3) su punto de vista teológico.

Si fueron escritas por Pablo, se trataba de un Pablo ligera-

mente diferente del autor de las grandes cartas: quizá habría envejecido mientras tanto. En todo caso, nos es lícito sugerir una hipótesis de trabajo.

Esta hipótesis se apoya en la vacilación con que siempre se mueven los exegetas al analizar estos tres documentos: por una parte, se ve en ellos un gran fondo paulino, tanto en el contenido como en la expresión; pero, por otra, se notan claramente unas diferencias de estilo y de organización eclesial.

Partiendo de aquí, podríamos suponer que tanto Timoteo como Tito sobrevivieron mucho a la muerte de Pablo, y que uno y otro poseían recuerdos personales suyos, como podrían ser algunos textos escritos por el mismo Apóstol. Ya en su vejez, Timoteo y Tito comentarían frecuentemente esos textos y esos recuerdos de Pablo en sus homilias dirigidas a sus respectivas comunidades de Efeso y de Creta.

Estas homilias podrían haber sido recogidas por la comunidad efesia y por la comunidad cretense, y haber entrado en la lista o "canon" de los libros cristianos primitivos como "cartas de Pablo a Timoteo y a Tito".

Esta hipótesis da razón de las muchas alusiones personales que ofrecen las Pastorales, y que de ninguna manera hubieran sido necesarias para que un anónimo las tuviera que hacer pasar por cartas escritas directamente por Pablo.

PRIMERA CARTA A TIMOTEO

La jerarquía debe renunciar al monopolio del trigo

1,1-2.12-14 y 1,15-17 (1,12-17).

El comienzo de la carta subraya algo muy esencial en toda la eclesiología paulina: los ministerios provienen de la voluntad de Dios; la iglesia no es una reunión puramente democrática, donde el origen del ministerio se deba a una mera delegación de la comunidad en aquél que lo ejerce. Al contrario, siempre habrá un hecho misterioso, proveniente de Dios, que es la última razón de la responsabilidad eclesial.

Este origen divino de los ministerios en la Iglesia no quiere decir que los "responsables" tengan que presentarse siempre como los puros e intocables ante la comunidad y ante los de fuera. Todo lo contrario. Es curioso observar que —en el caso de que las Pastorales hubieran sido redactadas tras la muerte de Pablo— la figura del gran Apóstol no había sido mitificada. Se presenta como el antiguo "blasfemo, perseguidor y ultrajador". Solamente por la "gracia" de Jesús pudo realizarse aquel sorprendente cambio. Pablo se presenta a sí mismo como pecador redimido por el gesto gratuito de Cristo. En una comunidad eclesial no se deberían oír jamás elogios a ningún responsable humano, por alta que fuera su jerarquía: solamente "al rey de

los siglos, inmortal, invisible, único Dios, honor y gloria por los siglos de los siglos”.

Partiendo de esta visión, nunca estallaría en la comunidad el conflicto jerarquía-fieles; conflicto que, por otra parte, se convierte en insoluble, cuando una de las dos partes contendientes pretende tener el monopolio, ya sea del trigo, ya de la cizaña (Mt 13,24-30.36-43). Según la parábola evangélica, la Iglesia es un campo donde hay trigo y cizaña mezclados; y la cizaña no puede ser arrancada “antes de la consumación de la historia”. En todo el NT aparecen las jerarquías y los fieles indistintamente asimilados al trigo o a la cizaña.

Por consiguiente, en un determinado contexto, en que las jerarquías aparecen identificadas al trigo, y solamente a los fieles se les atribuye la cizaña, se ha cometido una especie de herejía práctica. Es triste observar frecuentemente cómo las jerarquías eclesiásticas tienden a presentarse como invulnerables, dando a entender que “los jefes siempre tienen razón” y echando siempre la culpa a los subordinados. Desde una eclesiología neotestamentaria, este “monopolio del trigo” a favor de las jerarquías es un error sustancial y un auténtico “escándalo” o tropiezo mortal para el pueblo de Dios.

Por el contrario, la reacción de los subordinados es muchas veces radical, invirtiendo los términos del monopolio. Al monopolio del trigo a favor de las jerarquías sucede bruscamente la pretensión de la base a monopolizar el trigo y a atribuir brutalmente al vértice el monopolio de la cizaña. En una palabra, el propio Pablo urge a la Iglesia toda —vértice y base— a convertirse en una *Iglesia penitente*, donde sean precisamente las jerarquías las que inicien el buen ejemplo de confesar públicamente sus culpas y pedir humildemente perdón por ellas, superando así la actitud hipócrita de teatralizar litúrgicamente una confesión de culpas (“peccavi nimis cogitatione, verbo, opere et omissione”), sin que a esta “comedia cultural” siga una auténtica praxis penitencial, sino un orgullo de clase, que defiende para sí y para los demás componentes del vértice una especie de “santidad”, que no es otra cosa que el sacrilegio “monopolio del trigo”.

Bajo esta luz podemos enjuiciar el fenómeno de la “contesta-

ción”, que ciertamente puede ser reprobable y anarquizante; pero no podemos olvidar que es un fruto lógico y natural de la actividad monopolista del vértice.

Hasta que este último no confiese, *en cuanto tal*, sus pecados y fallos y renuncie al monopolio del trigo, no tendrá fuerza moral para encararse con el arduo problema de la siempre creciente “contestación” radical de la base eclesial en nuestros días.

Orar por el César no al César

2,1-8 (2,5-8).

La actitud orante de la comunidad reunida no reconoce más superior absoluto que el mismo Dios. Y precisamente por ello se recomienda a los cristianos que “oren por *todos* los hombres”. Esto era una novedad peligrosa en el seno de los “mores et instituta” del Imperio romano. Efectivamente, había una expresa “liturgia imperial”, a través de la cual no se oraba *por* el César, sino *al* César. Por el contrario, orar por aquéllos que entre los hombres se encuentran en una posición elevada equivale a situarlos bajo la autoridad y la dependencia de Aquél que es el único “elevado” por encima de los hombres, y, por consiguiente, negarles toda pretensión a divinizarse.

Así, pues, al orar por las autoridades de este mundo, la Iglesia, sin dejar de reconocer el legítimo ejercicio de sus funciones y la necesidad de su institución, recuerda a los que detienen el poder que no deben atribuirse ningún prestigio o gloria personal, ya que no hacen más que ejercer la autoridad como un servicio, cuyos límites están fijados por el mismo Dios y dentro del cuadro de su proyecto salvífico del mundo. Se trata, pues, de una *oración crítica*, que introduce en las conciencias de los orantes el parámetro superior y último del proyecto de Dios, o sea: la autoridad en tanto lo es en cuanto sirve a los proyectos de Dios. Por lo tanto, un orante cristiano, si lo es como aquí requiere san Pablo, debe adquirir en su oración una actitud crítica y relati-

zadora frente a toda autoridad y “elevación” (“hyperojé”, v.2). Ahora bien, la comunidad, al orar así por las autoridades, no se sale de su propio círculo vital: “... para que podamos llevar una vida tranquila y pacífica con toda religiosidad y dignidad”. Se trata de la supervivencia física de la misma Iglesia, ya que, a diferencia de Israel, ella no es —no debe ser— una nación teocrática con sus reyes, sus jefes y sus leyes; sino que su condición humana, histórica, consiste en estar dispersa en el mundo entero, entre todas las “naciones”. Por eso, no tiene que reivindicar ninguna nacionalidad, ninguna territorialidad, ninguna legislación o realeza de este mundo. La Iglesia no habla una lengua particular, sino “toda lengua”. A través de la diversidad y de los particularismos de las comunidades humanas, atestigua la universalidad de la salvación para todos.

Ahora bien, esta condición peregrinante, en lugar de garantizarle seguridad humana, la despoja de ella y deja sin defensa, sin armas, sin estatuto.

Ella no puede literalmente sobrevivir y, por lo tanto, cumplir su misión apostólica, si la sociedad “civil” y sus poderes no le aseguran su mínimo vital. Cuando, a lo largo de los siglos, la Iglesia pretenda *ser ella misma* un poder determinado, un pueblo determinado, una cultura determinada, perderá la posibilidad de la evangelización universal.

El obispo está dentro de (y no por encima de) la Iglesia

3,1-13 (3,8-13).

La palabra “obispo” (“episkopos”) tiene una vieja resonancia en la literatura griega. Se trata de un tipo de “custodia responsabilizada” que se ejercía en diferentes ocasiones y por muy diversos motivos. En el NT no hay una neta distinción entre “presbítero” y “episcopo”, como se deduce del discurso de san Pablo referido en Hechos 20,28. En todo caso, hay una clara vinculación entre la función “episcopal” y la noción de “pastor”, de tal

manera que en 1 Pe 2,25 el propio Cristo es definitivo “pastor y episcopo” de los miembros de la comunidad cristiana.

En todo caso, lo cierto es que en las primeras comunidades los difusores carismáticos del Evangelio —apóstoles, profetas y maestros—, que se desplazaban de un lugar a otro, jamás eran llamados “obispos”. Esta adjetivación aparece allí donde se forman comunidades locales y en ellas se ejercen ciertas funciones estables.

De la simple lectura de este texto se deduce que la comunidad proponía varias candidaturas para ejercer esta función episcopal, y que trabajar la propia candidatura no era considerado como nada malo: todo lo contrario.

La designación de obispo se hacía por elección popular. No sabemos si en esta designación actuaba toda la asamblea o solamente un grupo de dirigentes, como pudieran ser los que posteriormente fueron llamados “presbíteros”. No se trata aquí de la cuestión del *origen* de la función episcopal, sino de los *procedimientos* que se utilizaban para que el obispo o presbítero fuera designado. En todo caso, había una íntima relación entre la comunidad y el que iba a ejercer el cargo.

Para que la “candidatura episcopal” fuera válida se requerían cualidades normales: que se tratara de un buen cristiano. La excelencia y la importancia de la función exigían la excelencia y la competencia del “funcionario”: que fuera irreprochable en todos los sentidos. El hecho de gobernar la Iglesia no lo situaba por encima o fuera de ella, sino que seguía formando parte de la comunidad como cualquier otro miembro. Aún más, las responsabilidades que asume lo hacen más vulnerable a las tentaciones del diablo (dos veces nombrado en los vv. 6 y 7). En efecto, sería diabólico ver a un obispo con la pretensión orgullosa de elevarse por encima de la comunidad, separándose así de ella.

Precisamente por esta amenaza (la misma que denuncia 1 Pe 5,3: “comportarse como un señor entre los fieles”), el Apóstol recomienda a la atención de Timoteo las medidas que había que tomar para la elección de un obispo. En este sentido, pero solamente en este sentido, es justo decir que el orden y la estructura gubernamental pertenecen al “ser” de la Iglesia, ya que habría

que considerar como una perversión de la Iglesia, una tentación diabólica y un atentado contra la unidad del Cuerpo de Cristo el hecho de que un día el episcopado, esa "tarea excelente", cediera a la tentación de la ceguera y del orgullo, erigiéndose en autoridad *autónoma*, sin tener en cuenta la necesaria vinculación a la comunidad real a la que está ligado.

De los "diáconos" se exigen condiciones parecidas; e incluso parece que en este sector eran admitidas las mujeres, como también se deduce de Rom 16,1.

El "misterio" es Jesús

3,14-16.

Este trozo de la carta constituye, por así decirlo, el meollo de su más profunda teología. Como siempre en el Nuevo Testamento, la eclesiología corre pareja con la cristología.

Efectivamente, la Iglesia es "la casa de Dios". Aquí "casa" tiene una significación de estructura vital y humana, más que de alusión topográfica. Por aquella época los cristianos no habían constituido todavía "templos" especiales para constituirlos en lugares de culto. En 1 Cor 3,9 se dice que los cristianos son "la casa que Dios edifica", y la Carta a los Efesios asigna como meta a toda la vida cristiana "la edificación del cuerpo de Cristo" (cf Ef 2,21;4,12.16).

Ahora bien, esta comunidad eclesial es la que soporta la superestructura de la "verdad". Aquí "verdad" no tiene ese sentido abstracto de la filosofía griega, sino el más concreto que aparece a lo largo de todo el NT: "autenticidad". Pero esta "autenticidad" consiste fundamentalmente en reconocer "el misterio de la religión". No se trata, pues, de una investigación puramente racional o científica, sino de la aceptación de la palabra de Dios: una palabra que es anterior a todo razonamiento humano. Es "el misterio de la religión".

Este "misterio", más que un conjunto de verdades abstractas,

es una realidad histórica, plasmada en una persona tangible: Jesús. Así se explica que la palabra "mysterion", que en griego es de género neutro, vaya seguida después por un relativo de género masculino: Jesús es el misterio.

El misterio-Jesús tiene una trayectoria histórica: "manifestado en carne", o sea la realidad de Jesús de Nazaret tal como fue conocida por sus contemporáneos e inmediatamente narrada a la posteridad. "Justificado en espíritu": a pesar de ser "carne" (total condición humana), Jesús vivió siempre envuelto en el "espíritu", o sea la presencia de Dios. No se trata, como siempre en el NT, de la contraposición platónica "cuerpo-alma". "Carne" quiere decir todo el hombre en su condición mortal; y "espíritu" se refiere también a este hombre total, pero en cuanto asumido por una realidad sobrenatural que lo eleva hacia unas metas insospechadas por la mente. Este era Jesús: un hombre total, asumido totalmente por el Espíritu.

"Aparecido a los ángeles": anterior a toda manifestación de Dios.

"Proclamado en todos los pueblos": no se trata del mesías "nacional" que esperaban unos judíos de vista estrecha.

"Creído en el mundo": a las alturas de aquellas comunidades, Jesús era ya objeto de fe a lo largo y a lo ancho de buena parte de aquel mundo.

"Ascendido en gloria": la resurrección sigue siendo una creencia fundamental en aquellas comunidades de fin de siglo.

En una palabra: el "misterio" sigue siendo una serie de acontecimientos históricos, dinámicos, y no un conjunto de verdades abstractas y modificadas.

La institución eclesial es ya carismática

4,12-16.

Aquí se nos hace una completa definición de lo que en la tradición cristiana llamamos "ministerio". A veces se han distingui-

do los “ministerios” (en lo que tienen de “institucional”) de los “carismas”, que vendrían a ser como las improvisaciones del Espíritu presente en la comunidad al margen e incluso por encima del “ministerio institucional”.

Aquí se nos da una visión contraria. En primer lugar, el “ministerio” es ya de por sí un “carisma”: “un carisma que hay en el ministro y que le ha sido impuesto mediante intervención profética con las imposiciones de manos del presbiterio”. Solamente después, cuando el espíritu jurídicista romano se infiltró en las comunidades cristianas, fue desgraciadamente posible hacer esa distinción entre “iglesia-institución” e “iglesia carismática”. No, la “institución eclesial” es toda ella un carisma, un conjunto de carismas procedentes del Espíritu.

Partiendo de estos presupuestos, vemos aquí los dos aspectos principales del ministerio apostólico en el seno de las comunidades.

En primer lugar, el ministerio —como su mismo nombre lo indica— está en estrecha dependencia con la comunidad de fieles para la que ha sido instituido. El ministro no debería ser una especie de paracaidista que viniera de un cielo extraño y le fuera impuesto a la comunidad desde fuera; sino que le ha sido dado a la comunidad para su edificación (cf Ef 4,11-12), forma cuerpo con ella y le pertenece en el sentido de que no existe nada más que para ella, para los creyentes “que escuchan”.

La segunda característica del ministerio se define por su dependencia con respecto al mensaje revelado. Por encima del ministro está la Palabra de Dios, a la que él debe servir con todo su ser.

Como vemos, aquí se tipifica la eclesiología neotestamentaria de una forma concreta y plástica.

La iglesia está siempre —deberá estar— en esa cuerda floja del equilibrio dinámico entre la institución y el carisma, de suerte que su institucionalización no deje nunca de ser carismática, ni su carisma se convierta en un espontaneismo disolvente.

Quizá la forma de conseguir este equilibrio dinámico esté implícita en estos escritos tardíos del Nuevo Testamento: las comunidades estaban ya bastante organizadas, pero todavía no

se habían contaminado de “sociedad civil” y conservaban, por lo tanto, toda la pureza del mecanismo constructivo.

A Timoteo se le da el consejo oportuno: “vigila sobre ti mismo”. La Iglesia ha dedicado demasiado tiempo a vigilar a los de fuera, incluso a los de dentro del rebaño, pero muy poco a los mismos responsables. La autocrítica —que en lenguaje cristiano se llama examen de conciencia— debería ser patrimonio esencial y permanente de los responsables de la Iglesia: mayor, mientras mayor sea su escala en la jerarquía de responsabilidades eclesiales.

El ministerio eclesial de las “viudas mayores”

5,3-10.

La existencia de las “viudas” era una cuestión seria que se planteaba en el seno de las primeras comunidades cristianas (cf He 6,1).

Es muy probable que la inscripción en la lista y tarea de “viudas” era un uso extendido, ya que nuestra carta fija sus condiciones sin ordenar expresamente su institución.

El libro de los Hechos atestigua también que desde los primeros días de la Iglesia en Jerusalén, la comunidad de los cristianos se expresa a través de la organización del “servicio a las mesas” y de la repartición de bienes, que hace necesaria la institución de los “diáconos”, encargados de este servicio particular y especialmente de velar porque las viudas no fueran descuidadas. Es cierto que estas medidas son significativas: indican la preocupación, no por una intervención de la Iglesia en las estructuras de la sociedad, sino por responder a una necesidad, llenar un vacío y paliar un cierto desorden en un punto preciso de la vida humana.

Si aquellas comunidades primitivas se preocupaban por asistir especialmente a las viudas, es porque la condición de la mujer en aquel tiempo hacía sencillamente imposible la existencia de las que se encontraban sin marido, sin trabajo, sin medios de subsistencia. El que la Iglesia las tomara a su cargo respondía a la mis-

ma condición eclesial, imperada no por la eficacia o el reformismo social, sino por la caridad de Jesucristo, que la empujaba a acoger a los desheredados y a honrar a los débiles y despreciados (1 Cor 12,22 s.).

Es curioso observar las condiciones que se ponen para inscribirse como “viudas”: de setenta años para arriba, mujer de un solo marido y con un buen expediente en las obras de beneficencia de la Iglesia. Sobre las viudas jóvenes se hace otro juicio: lo mejor es que se casen. La acogida de la Iglesia no debería ser para ellas un freno en su impulso por superar las dificultades de la vida. Eso sí, los miembros de la comunidad estarán dispuestos a ayudarlas en lo que necesiten; pero no hay que impulsarlas a ingresar en la “institución”, porque así quedarían constreñidas.

¿Se trata de una institución “ministerial”, como los diáconos, según la cual las “viudas” ejercerían un determinado “ministerio” en la comunidad?

No lo parece. Lo cierto es que esas mujeres de edad madura, precisamente porque se distinguieron a lo largo de su vida por su piedad y su entrega, continuarían llevando a cabo acciones caritativas e incluso tendrían un rango entre las “diaconisas” mencionadas en 3,11.

Pero no se puede decir que estas instrucciones sobre las viudas permitan sospechar la existencia de un orden ministerial de viudas en el seno de la Iglesia primitiva.

La esclavitud: tensión dialéctica entre utopía y praxis

6,2c-12; 6,6-11.17-19 y 6,13-16 (6,11-16).

Esta exhortación a los esclavos cristianos a obedecer a sus amos cristianos ha sido extensamente manipulada por todo tipo de exégesis moral, social y política de todos los tiempos. Sin embargo, una simple lectura del texto nos puede situar en su verdadero sentido, sin mayores pretensiones.

En Gál 3,28 había dicho Pablo: “En Cristo no hay amo ni esclavo”. Era un pregón auténticamente revolucionario. La meta del cristianismo (“en Cristo”) es que en la sociedad no exista esa división jurídica entre amos y esclavos. Pero en un segundo momento venía la praxis: los cristianos comprendieron que las “utopías”, por eficaces que fueran, tropezaban con el muro denso y duro de la evolución social. Los esclavos seguían existiendo y las comunidades cristianas no podían crear unos absurdos enclaves en medio del poderoso Imperio romano. A partir de aquí nacía la casuística, que, sin renegar el principio establecido, tendía a dar una solución coyuntural para la convivencia.

Aún más, el mismo hecho de que los pastores tuvieran que exhortar a los esclavos cristianos a que respetaran a sus amos cristianos quiere decir que se había entendido muy bien que el mensaje evangélico tiende de suyo a la supresión de la esclavitud, es decir a una sociedad sin clases; y, por eso, había esos conatos de superar apresuradamente una institución jurídica que ojalá estuviera caduca, pero que de hecho seguía subsistiendo.

Se trata de la perpetua tensión dialéctica entre la utopía revolucionaria y la estrategia coyuntural para llegar a ella.

A continuación se establecen las reglas fundamentales para distinguir al verdadero del falso catequista. Y, aunque parezca muy simple, se trata de la motivación económica del ejercicio de la catequesis. Hay algunos —se dice— que han hecho de la religión un buen negocio: han profesionalizado su vida a base de una dedicación egoísta e interesada a un tipo de ejercicio de la religión.

Está claro que se trata de lo que pudiéramos llamar la “profesión pastoral”. Se describe el falso “pastor” o “catequista” con pinceladas certeras: “orgullosa, no sabe nada, sino que se dedica morbosamente a disquisiciones y juegos de palabras, que a su vez dan lugar a envidia, riñas, palabras injuriosas, sospechas malignas y altercados sin cuento, como corresponde a gente de mentalidad atrofiada, desprovista de verdad, que toma la religión por negocio”.

Y no es que no se crea que la dedicación plena a la religión no pueda ser un “buen negocio”, pero ha de serlo con moderación:

el predicador o el profesional de la religión puede vivir de ella, con tal de que no caiga en la tentación de la codicia, “raíz de todos los males”. He aquí, pues, la figura del buen “profesional de la religión”, sobre todo el de “plena dedicación”: que esté libre de toda codicia y viva modestamente según los recursos que la comunidad le suministre.

Timoteo es exhortado, finalmente, a conservar ese rostro de “pastor bueno”, tal como lo prometió solemnemente en el acto de su consagración para el ministerio. Este es el punto de partida para una verdadera credibilidad de la proclamación del Evangelio por parte de los responsables de la Iglesia.

SEGUNDA CARTA A TIMOTEO

El profetismo no siempre tiene buena prensa

1,1-8 y 1,6-14 (1,1-3.6-12/1,6-8.13-14/1,13-14;2,1-3/1,8b-10).

Pablo insiste, como siempre, en el origen sobrenatural de su vocación: él es apóstol “por voluntad de Dios”.

Es muy curioso observar que Pablo, al escribir al *judío* Timoteo, le recuerde que “da culto a Dios, como sus antepasados”. Efectivamente, Timoteo era hijo de padre griego y de madre judía (He 16,1-3): ya era cristiano, cuando Pablo lo encontró en Derbe; pero, para evitar un conflicto inútil, lo circuncidó “en atención a los judíos que había en aquellos lugares”. Pablo defendía a capa y espada la no necesidad de pasar por la circuncisión para ser cristiano: la fe en Cristo podía obtenerse simplemente desde la propia situación de pagano. Ahora bien, se había acordado *estratégicamente* que los judíos admitidos al cristianismo procedieran de la circuncisión: el caso de Timoteo estaba claro: su madre era judía y eso bastaba, según la tradición, para considerarlo como tal. Así se explica aquel acto de condescendencia, que nos muestra a un Pablo firme en sus convicciones, pero dotado de la suficiente flexibilidad en un momento concreto de la praxis.

Esta condición de judío la sigue subrayando, cuando a continuación habla de la madre y de la abuela de Timoteo, que debie-

ron ser unas piadosas judías y que a lo mejor no se habían hecho cristianas. Pablo nos da un admirable ejemplo de libertad religiosa y de ecumenismo: su fe cristiana empalmaba directamente con su realidad religiosa anterior, en la cual coincidía también con aquellas piadosas mujeres que siguieron su vieja y ancestral ruta religiosa, sin quizá ingresar en la comunidad cristiana.

A continuación Pablo recuerda a Timoteo que un día le impusieron las manos. Este rito, del que habla ya 1 Tim 4,14, era realizado por la “asamblea de los presbíteros”, entre los cuales estaba el propio Pablo.

Ahora bien, esta imposición de manos trasmitía a Timoteo “un don de Dios”: como vemos, es un lenguaje muy poco jurista. ¿Y en qué consistía primordialmente ese don?

No se trataba de “timidez, sino de fortaleza y de amor y de dominio propio”: probablemente el ambiente de la comunidad de Timoteo está dominado por el temor a las nacientes persecuciones, de las que ya iba siendo víctima el cristianismo primitivo. Un cristiano “ordenado” debe ser un cristiano fuerte y batallador, no un dirigente tímido y excesivamente prudente “según la carne”.

Por eso Pablo recuerda a Timoteo que “no debe avergonzarse del testimonio de nuestro Señor ni de mí, su prisionero”: en un primer momento, la proclamación del Evangelio no estaba rodeada de ningún prestigio; las autoridades imperiales romanas sólo lo presentaban como un puro acto subversivo e incluso criminal. Estaban muy lejos los tiempos en que el “martirio” pudiera considerarse como un acto de heroísmo. Es lo que pasa con los comienzos de toda actitud profética: el “establishment” se presenta revestido de toda honorabilidad; por eso, todo acto que lo ponga en peligro viene considerado, incluso por los mejores, como una locura ingenua o incluso como un intento de socavar el orden y el bienestar de una sociedad bien constituida. El profetismo de los primeros momentos no está acompañado por el clamor y el aplauso de una prensa contestataria, sino por el silencio sepulcral de los buenos y de los mejores. Se trata de un “profetismo inconfesado e inconfesable”.

Aquella era la situación de la comunidad, a cuyo frente estaba el viejo Timoteo. Por eso se explica que evoque con tanta precisión aquellos recuerdos y consejos que antaño le había transmitido su inolvidable maestro.

De este maestro suyo recuerda que, cuando estuvo en la prisión, le decía que “no se avergonzaba del Evangelio, porque sabía perfectamente de quién se había fiado”. Pablo murió en la soledad, sin el menor aplauso de sus “hinchas”. Murió en el terrible y maravilloso islote de la fe.

Esto es lo que recomienda a su discípulo: “que guarde el depósito”. Como es claro, no se trata de un elenco escolástico de afirmaciones religiosas, sino de mucho más: de la propia fe en Cristo resucitado, a pesar de la impopularidad de un gesto semejante.

La teología es, antes que nada, cristología

2,8-15 y 2,22b-26 (2,8-13/2,8-13;[3,10-12]).

Estos textos nos permiten hacer una reconstrucción sumaria, pero bastante aproximativa, de la situación de las comunidades cristianas de Asia Menor en el último cuarto del siglo I. Empezaban a surgir las controversias teológicas, enredadas en multitud de interpretaciones, cada una de las cuales pretendía enlazar directamente con la primerísima tradición y obtener así el monopolio de la interpretación de la fe.

Timoteo evoca y reconstruye los consejos de su viejo maestro Pablo. Antes que establecer una valoración sobre las diversas interpretaciones, hay que partir del único inicio posible en una comunidad cristiana: la persona de Cristo: “Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David. Este es mi evangelio”. Para un cristiano la misma teología está sometida a la cristología: ser cristiano es fundamentalmente creer en Jesucristo, aquel hombre histórico y determinado, cono-

cido por todos, pero que sigue estando misteriosamente presente en la comunidad después de su resurrección.

De nuevo nos tropezamos con la vieja obsesión paulina: la resurrección de Cristo no es simplemente una marcha triunfante a los cielos, sino una vuelta a la realidad cotidiana y trivial de la comunidad creyente. Nadie ni nada podrá considerarse sucedáneo de esta presencia activa y operante de Cristo entre los creyentes.

Por esta presencia de Cristo Pablo, encarcelado y olvidado, soporta las cadenas, seguro de que la palabra de Dios no quedará aprisionada ni ahogada en las mazmorras que él padece. Pablo no se cree necesario e imprescindible. El se irá, pero Cristo sigue estando presente en la comunidad: y esto, de una manera siempre viva y renovada.

Pablo cita un viejo himno litúrgico, en el que afirma el último residuo de la fe y de la esperanza de un cristiano: la participación en las mismas vicisitudes de Cristo. Esta es la única luz que brilla en la mazmorra donde Pablo se consume sin pena ni gloria, olvidado incluso de los suyos...

Esta absoluta primacía de Cristo como único e indiscutido punto de referencia bastaría para curar esa patología de la "rabia teológica", que surge tan fácilmente en todo tipo de comunidad de fe.

Para ello, Pablo aconseja "huir de la fogosidad juvenil". Esta fogosidad se refiere claramente a la fácil tentación del dogmatismo, incluso desde una postura contestataria y aparentemente crítica.

La única manera de no caer en este bloqueo antidialéctico de la reflexión teológica es la búsqueda constante de una praxis honesta y sincera: "practica la justicia, la fidelidad, el amor, la paz con los que invocan al Señor con corazón puro". O sea: antes que la búsqueda de una "orto-doxia" hay que asegurar la realidad de una "orto-praxis".

En un segundo momento, desde esa postura serena —"orto-práctica"— se puede y se debe emprender el diálogo, incluso la discusión, pero hay que guardar unas reglas del juego: "Déjate de especulaciones estúpidas e incultas, que, como bien sabes,

engendran polémicas". Hay temas que de por sí no deben ser abordados, porque no llegan siquiera a la categoría de "problemas": son estupideces, hijas del histerismo.

El buen pastor "no debe polemizar", o sea no debe ser agresivo, aunque sí dialogante: "afable con todos, buen maestro, tolerante, suave al instruir a los contrarios, por si acaso Dios les concede el convertirse al reconocimiento de la verdad".

El "teólogo" cristiano no parte de ninguna seguridad científica, sino de una maravillosa experiencia de fe; por eso, un teólogo débil en la fe o carente de ella es un contrasentido. La acción del teólogo es puramente preliminar... "por si acaso Dios les concede el convertirse al reconocimiento de la verdad". Una teología impuesta desde el poder descaradamente o desde la construcción social es ya, en punto de partida, una negación de sí misma, pues el Dios de Jesucristo solamente se da en don cuando quiere y como quiere.

El Evangelio no garantiza el orden público

3,10-17 ([2,8-13];3,10-12/3,10-12.14-17/3,14-17/3,14-4,2).

Timoteo sigue recordando a su maestro Pablo desde su fundamental y primordial postura: la de la "ortopraxis": "Tú has seguido paso a paso mi enseñanza, mi conducta, mis decisiones, mi fe, mi comprensión, mi amor, mi constancia, mis persecuciones, mis sufrimientos..." Efectivamente, la piedra de toque para discernir la autenticidad de una actitud verdaderamente profética es el hecho difícilmente digerible de la persecución: "Todos los que quieran vivir religiosamente en Cristo Jesús serán perseguidos". El Evangelio deberá ser siempre "un signo de contradicción" (Lc 2,34). Su predicación no garantiza, ni mucho menos, una convivencia apacible entre los hombres, sino todo lo contrario: "No creáis que vine a traer la paz a la tierra: no vine a traer paz, sino espada. Porque vine a enfrentar al hombre con su

padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y serán enemigos del hombre los de su propia casa” (Mt 10,34-36).

Parece que las comunidades cristianas, al filo del último cuarto del primer siglo, experimentaban una especie de desilusión porque no se había producido ya, en la convivencia humana, esa especie de convivencia paradisiaca que muchos habían soñado como inmediata consecuencia de la predicación evangélica.

El anciano Timoteo acude de nuevo a los recuerdos del maestro y quiere empalmar con él, evitando hacer de él un mito inaceptable: Pablo lo pasó mal y murió en la absoluta soledad de su fe y esperanza religiosa. Por eso el discípulo intenta “permanecer en lo que aprendió y aceptó con plena convicción”: Pablo no lo había engañado ofreciéndole un paraíso intrahistórico, ni mucho menos. La esperanza cristiana estaría siempre proyectada más allá de las fronteras de este mundo y de esta historia.

Finalmente la Sagrada Escritura ha de ser leída en este contexto de modestia y de humildad: en ella no hay ningún engaño y señuelo a este respecto. Una utilización de la Biblia a favor de cualquier iluminismo o milenarismo será siempre un abuso intolerable.

Prudencia pastoral no es oportunismo

4,1-8/4,9-17a y 4,6-8.16-18 (3,14-4,2/4,1-5/4,6-8.17-18).

Para introducir una exhortación, que recapitula todas las precedentes, el apóstol utiliza un conjuro solemne: “ante Dios y ante Cristo Jesús que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos”; y este conjuro se hace “por la parusia de Cristo y por su reino”. Esta nueva alusión a la parusia del Señor, bajo cuya autoridad se ejerce el ministerio de la palabra, se destina a recordar al servidor (“ministro”) que tendrá que dar cuenta ante su Señor de la forma como haya empleado el tiempo que se le había confiado.

Ahora bien, la advertencia suprema de la carta es que el ministerio de la palabra de Dios se ejerce en la perspectiva de la

venida del Reino, y esto en un doble sentido: primero, el ministro del Evangelio está él mismo sometido al juicio del Señor en todo lo que declara y enseña en su nombre, y debe, pues, más que ningún otro, saber que “cada uno dará cuenta a Dios de sí mismo” (Rom 14,12); segundo, el tiempo que precede a la venida del Señor es aquél en el transcurso del cual debe anunciarse su palabra en todas partes y a todos.

Y precisamente a causa de esta situación “crítica”, en la que está situado el ministro de la palabra y con él toda la Iglesia, tiene que “tener cuidado de sí mismo y de su enseñanza” (1 Tim 4,16); y esto en doble sentido: por una parte, no dejándose perder la ocasión favorable, predicando “a tiempo y a destiempo”; y, por otra, no hablando a tontas y a locas, sino manteniéndose “sobrio” y conformando su manera de enseñar a la naturaleza misma de lo que enseña, o sea “con toda comprensión y sin cejar en la enseñanza”.

Ahora bien, aquí no se recomienda al ministro que enseñe y exhorte según un “sentido de la oportunidad” ni que adquiera lo que se ha llamado paradójicamente la “prudencia pastoral”: una prudencia así tiene todos los riesgos de transformarse en oportunismo, en orden a justificar “adaptaciones” y cediendo a ese espíritu de “timidez” que de una manera u otra neutralizará o traicionará la palabra de verdad en lugar de servirla.

Por el contrario, el apóstol advierte solemnemente que Jesucristo es el dueño del tiempo, que vendrá al fin de los tiempos para juzgar la obra de sus ministros y que, por lo tanto, no pertenece a ellos la tarea de fijar el tiempo, el momento (el “kairós”), en que la palabra debe proclamarse, enseñarse o proponerse a los hombres. Esto es lo que quiere decir “proclamar la palabra a tiempo y a destiempo”. Lo único que hace “favorable” el tiempo de la proclamación de la palabra, lo que le da su “oportunidad”, es que sea verdaderamente *palabra de Dios*.

Además, vendrá un tiempo —un “kairós”— “en que los hombres no soportarán la enseñanza sana”. Probablemente se trata de los mismos cristianos: se trataría de una Iglesia “que no aguanta ya oír la palabra de Dios”, sino que “se busca sus propios maestros hechos a su medida”. La palabra de Dios les

hacia cosquillas en las orejas; por eso, se buscan sus propios evangelistas. O sea, encuentran que el mensaje cristiano no responde ya a las aspiraciones de su naturaleza o a sus profundas necesidades, o que no va en el sentido de la historia o que contradice demasiado las exigencias de la conciencia o de la ciencia moderna... Pero lo curioso es que esta "nueva teología", que esos cristianos intolerantes se buscarán, no será un progreso, sino un regreso precisamente a los "mitos", o sea a la teología pagana, superada por la fe cristiana. Aquella teología —la teología "cósmica"— estaba hecha a la medida de la razón: Dios había sido empuqueñecido hasta que cupiera en los esquemas humanos.

Todas estas exhortaciones de Pablo no son puramente intelectuales, sino que brotan de una praxis profunda e incluso dolorida: él está ya a punto de ser sacrificado; tiene la conciencia tranquila, porque ha guardado las reglas del combate, tal como las ha expuesto aquí. Es un "ministro" que siempre se ha medido frente al único juez: Jesús en su parusía. Desde esta consideración se soportan todos los fracasos, incluso las deserciones de los amigos. Para un proclamador de la palabra sólo hay un absoluto: *Soli Deo gloria*.

CARTA A TITO

La Iglesia necesita un mínimun de organización

I,1-9 (1,1-5).

A pesar de ser una carta pequeña, está encabezada con una introducción de las más grandes. El título de "esclavo de Dios" no se encuentra en ninguna de las cartas paulinas: Pablo se declara muy frecuentemente "esclavo de Jesucristo" para expresar su dependencia frente al Señor al que pertenece. Al referir aquí a Dios el vínculo de su ministerio, intenta sin duda subrayar que su apostolado no es más que el cumplimiento de un servicio divino al que ha sido llamado como los demás "servidores de Dios", encargados a lo largo de la historia de la salvación de realizar sus planos redentores en favor de su pueblo elegido.

A continuación entra en un tema muy concreto de disciplina pastoral: el "establecimiento de presbiteros de cada ciudad". Sabemos, según He 14,23, que ésta fue la preocupación de Pablo desde los comienzos de su misión, para asegurar en cada comunidad naciente un mínimun de orden y de disciplina. Al principio, los difusores carismáticos del Evangelio —apóstoles, profetas y maestros— no son denominados nunca como "obispos". Este apelativo aparece allí donde se forman comunidades locales y hay que ejercer en ellas ciertas funciones. Para estos

primeros jefes residenciales de la vida comunitaria se usan indistintamente los términos “presbítero” y “obispo”: eran prácticamente la misma función.

Por eso, en las Pastorales se habla del “episcopado” como un cargo al que se puede aspirar (1 Tim 3,1). El que lo quiera lograr debe satisfacer ciertas exigencias morales. La forma concreta con que aquí, como en otros textos de las Pastorales, se enumeran estas exigencias, y el hecho de que para la promoción al cargo episcopal (o presbiteral) no se hable ya del Espíritu Santo, sino solamente de los más elementales presupuestos humanos, revelan que ya esa fase del desarrollo estaba fuertemente determinada por las necesidades de la vida cotidiana.

En todo caso, es muy difícil reconocer entre los presbíteros-obispos de Creta la institución del “episcopado monárquico” que vemos establecida en las Cartas de Ignacio de Antioquia.

**La Iglesia no es una secta de puros,
sino un espacio de contrastes**

2,1-8.11-14 (2,11-14).

El carácter “doméstico” y local del cargo presbiteral-episcopal se refleja en el tipo de exhortaciones morales, que los responsables de la comunidad habrían de hacer a sus “feligreses”.

Este tipo “trivial” de exhortaciones morales supone dos cosas fundamentales. La primera es que no se trataba de clasificar a los miembros de la comunidad según la edad y el cargo: algo así como si hubiera secciones especializadas en ancianos, jóvenes, mujeres, etc. Se trata de la comunidad global, compuesta de personas de todas las procedencias. En la tradición paulina (cf 1 Cor 7,17-24) se combatía fuertemente la tentación de formar comunidades “homogéneas” o monocoloras: de esclavos, de libres, de judíos, de griegos. La comunidad eclesial debe ser un espacio de contraste, donde quepan todos y puedan enfrentarse

para luchar por la unidad humana a la que los cristianos aspiran. En todo caso, ni siquiera habría que establecer una “iglesia del trigo” frente a una “anti-iglesia de la cizaña” (cf Mt 13,24-30). La “sectarización” de la Iglesia es una de las mejores maneras de evitar su influencia evangelizadora.

En segundo lugar, es inútil pretender deducir del lenguaje ético aquí empleado que el cristianismo asume la moral pagana (fundamentalmente estoica) para cristianizarla. No es ésta la misión de la fe en Cristo, según toda la tradición paulina. La finalidad de esta insistencia en obtener de los cristianos una buena “ficha moral” según los usos de la época es doble: en primer lugar, porque solamente así la imagen de la comunidad podrá impresionar a los no creyentes: “... para que así el contrario quede confundido por no tener nada malo que decir de nosotros”. Y en segundo lugar, porque el encuentro con Cristo en su parusia ha de hacerse desde una absoluta limpieza moral: un cristiano es uno que aguarda la aparición gloriosa del gran Dios y Salvador, Cristo Jesús, “el cual se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad”.

En una palabra, el cristianismo no ofrece una moral nueva, aunque puede condicionar cualquier opción ética del hombre.

El cristianismo no es una alternativa de la sociedad civil

3,1-7 (3,4-7).

Esta exhortación corre pareja con la del capítulo 13 de la Carta a los Romanos. Una exégesis directa y desintencionada nos lleva solamente a un mínimo que está claro en toda la tradición paulina, a saber: la comunidad cristiana no tiene pretensiones políticas, como de hecho las tenía la comunidad israelita. Los cristianos *en cuanto tales* no pretenden ofrecer una alternativa al modelo de sociedad civil en la que vivían: por eso, su actitud, en principio, es de sumisión a los poderes constituidos.

Sin embargo, esto no implica que la ética —mejor, la mística— cristiana sea evasiva; ni mucho menos. Por eso, vemos que después de recomendar a los cristianos “que vivan sumisos a los poderes y autoridades y que ejecuten sus mandatos”, se añade expresamente: “que estén dispuestos para toda obra buena”.

Comentando el texto paralelo de Rom 13,1-7, el historiador inglés A. Toynbee, agnóstico, hace esta acotación: “Si las autoridades imperiales romanas hubieran tenido conocimiento de este pasaje de una carta dirigida por un misionero cristiano a su rebaño de la metrópoli, sus sentimientos habrían sido confusos. Habrían sentido que el código privado de conducta de los súbditos cristianos les mandaba hacer cosas correctas, aunque por motivos equivocados. Desde luego, era correcto mandarles obedecer al gobierno; pero equivocado darles esta indicación a causa de que “las potestades que hay, ordenadas son de Dios”. Porque, en efecto, si la autoridad última es un dios que no es la comunidad ecuménica y que ni siquiera ha sido designado por el gobierno ecuménico, sino que se trata de un dios libremente elegido de una sociedad privada, luego este dios superior, que hoy dice a sus adoradores que obedezcan al gobierno, puede muy bien mañana mandarles que lo desobedezcan. La razón valedera para obedecer al gobierno es la de que el Estado no está ordenado por Dios, sino que es idéntico a Dios, o bien amo de El” (*El historiador y la religión*, Ed. Emecé, Buenos Aires 1958, p. 102).

CARTA A FILEMON

M. Goguel ha dicho que el “Saluda” a Filemón es quizá, desde el punto de vista del estilo, la mejor de las cartas de Pablo, verdadera obra maestra de tacto y de corazón.

El juicio de la crítica moderna es más indulgente que ciertas sospechas de los antiguos. Ya Crisóstomo, Jerónimo y Teodoro de Mopsuestia expresaron sus dudas sobre el carácter inspirado de la carta, ya que su contenido sería demasiado privado y familiar para formar parte de una serie de lecturas culturales.

Modernamente, la Escuela de Tubinga la ha declarado inauténtica, porque la situación de Pablo que a través de ella se transparenta sería demasiado novelesca para ser real.

Sin embargo, la crítica interna no puede desvirtuar el hecho histórico innegable de la aceptación de la carta por la Iglesia primitiva y su continuación a través de las etapas posteriores.

Aún más, la ubicación de la carta en el siglo II, como una falsificación para apoyar el cese de la esclavitud tropieza con el grave obstáculo de que en toda ella no se hace alusión a la supresión del estado de esclavo, sino que se le supone existente y jurídicamente válido.

No obstante, T. Preiss, después de E. Lohmeyer, ve precisamente en este carácter tan personal y concreto el mérito de la carta a Filemón.

En efecto, la carta, aun a pesar de tratar de una cuestión muy delicada y de no afectar más que a Filemón, empieza y termina

en "epístola", y asocia a Timoteo con Pablo, y con Filemón a toda la comunidad que se reúne en su casa. Hay en ello algo más que un formalismo epistolar. La razón profunda de este hecho formal es que en el Cuerpo de Cristo los asuntos personales no son exclusivamente privados. Y a la inversa, se podría demostrar que en sus páginas más colectivas e impersonales Pablo permanece muy personal: el tabique que divide la existencia en vida privada secreta y en vida colectiva anónima ha sido rechazado con la vieja "etapa"; el mundo nuevo que ya se anuncia en Cristo es, a la vez, personal y comunitario.

Todas estas consideraciones justifican los datos de la primitiva tradición, que adjudica nuestra carta a la primera prisión romana de Pablo.

Filemón es un rico hacendado de Colosas, convertido por Pablo al cristianismo durante su trienio de permanencia en Efezo, y que fue uno de los pregoneros de la nueva religión en su ciudad natal, hasta convertir a su propia casa en lugar de reunión o "iglesia".

Un esclavo suyo, llamado Onésimo, se le ha fugado. Quizá el motivo de la fuga fuera la sustracción de dinero; pero, en todo caso, le era deudor a su amo del trabajo defraudado.

Huyendo de la policía imperial, había conseguido Onésimo diluirse entre la masa multicolor de la cosmopolita Roma. ¿Cómo conoció a Pablo? Sin duda, desde Colosas sabría el esclavo la existencia de Pablo y su extraña predicación, en la que afirmaba señeramente una absoluta igualdad de consideración para amos y esclavos. Lo cierto es que Pablo lo recibió cariñosamente y lo tomó a su servicio, instruyéndolo en la nueva fe y confiándole el bautismo.

Ahora bien, como Onésimo era esclavo de Filemón, Pablo no quiere conculcar el derecho ajeno y se lo remite a su amo legal con esta carta en la que se contiene una ingeniosa y cálida recomendación, que viene a resultar la mejor puesta en práctica de la doctrina social expuesta por Pablo en las cartas a los Colosenses y a los Efesios.

Buscar el compromiso, sin renunciación a la revolución

7-20 (9b-10.12-17).

Los justos elogios que Pablo hace de la caridad de Filemón le dan pie para no usar de su indiscutible autoridad apostólica. En efecto, en virtud de ésta podría "ordenarle lo oportuno": podría imponerle un mandato expreso. Sin embargo, no cree que ello sea necesario, dada la generosidad de Filemón.

Por eso, en vez de motivos de autoridad, recurre a motivos de amor. Y así ya no es el apóstol y responsable de la comunidad de Colosas el que da unas órdenes imperiosas, sino simplemente "Pablo, anciano, y ahora, por añadidura, prisionero de Cristo Jesús": tres títulos suficientes para poner en acción la caridad de Filemón.

Cargado de estas indiscutibles credenciales, Pablo se atreve a interceder por "su hijo, a quien engendró" para el Evangelio "durante su prisión", a saber, "Onésimo, que en un tiempo fue inútil y ahora es útil tanto para ti como para mí". Pablo juega con la etimología de "Onésimo", que en griego significa "útil, provechoso".

Pablo, delicado de conciencia y respetuoso con la libertad ajena, reconoce que Filemón tiene unos derechos legales de superioridad con respecto a Onésimo; por eso "se lo remite". El bien "hubiera querido retenerlo a su lado", no para que hiciera de esclavo, sino para que ejerciera la única esclavitud digna de un hombre: "el servicio del Evangelio".

Sin embargo, una posterior reflexión inclinó a Pablo a usar de otros procedimientos más moderados y más humanos, y más en consonancia con la generosidad de Filemón. Decidió, pues, "no hacer nada sin contar con el parecer de Filemón, para que la cosa se resolviera no en virtud de un compromiso, sino como fruto espontáneo del amor".

Pablo ve en esto mismo una misteriosa providencia divina: quizá Dios permitiera que Onésimo "se apartara temporalmente, para que Filemón acusara recibo de él eternamente". Pablo usa términos comerciales: si Onésimo no se hubiera fugado,

Filemón hubiera sacado de él el mero provecho temporal de su servicio terreno; sin embargo, esta “separación temporal” ha dado a Filemón la ocasión “de acusar recibo de él eternamente”, o sea de recibir de él un servicio eterno. Este servicio o provecho eterno es la recompensa que Dios da a los que han contribuido a la salvación de un hermano; y de la salvación de Onésimo eran ambos —Pablo y Filemón— responsables solidarios.

Ahora bien, esto suponía y requería que de entonces en adelante Filemón tratara a Onésimo “no como esclavo, sino más que esclavo, hermano queridísimo”, muy querido para Pablo por haberlo engendrado a la fe, pero mucho más para Filemón, con quien le unían no sólo los lazos “del Señor”, sino los vínculos “carnales” de los derechos legales sobre los esclavos.

Pablo sigue adelante la metáfora comercial: “así, pues, si me consideras como socio, admítelo en la sociedad como si fuera yo”. Pablo y Filemón eran “socios” en la misma empresa apostólica de la difusión del Evangelio. Como “socio” podía Pablo nombrar un representante suyo en la sociedad, que habría de ser admitido por los demás miembros. Esto es precisamente lo que hace ahora con Onésimo.

Este, con su fuga, podría haber perjudicado los intereses económicos de Filemón, y para ello Pablo se ofrece como fiador suyo: “si en algo te perjudicó, o algo te adeudó, ponlo en mi cuenta”. Y para formalizar su oferta, Pablo firma con la fórmula usual en el comercio: “Yo, Pablo, firmo de mi puño y letra: yo pagaré”.

Al llegar aquí, Pablo recuerda que si en su “Debe” hacia Filemón puede encontrarse pendiente de pago esta cuenta del fraude de Onésimo, en el “Debe” de Filemón hacia Pablo hay también otro capítulo impagado: “por no decir que tú te me debes a ti mismo”. Filemón, en definitiva, le debía a Pablo el ser ahora un “liberto del Señor”. Esta original contabilidad teológica aparece ya en otros escritos anteriores de Pablo. Entre los miembros del Cuerpo de Cristo se efectúa un intercambio de bienes espirituales y materiales (Rom 15,27; 1 Cor 9,11).

Esta deuda de Filemón a Pablo encontraba una magnífica ocasión para ser saldada. Pablo juega de nuevo con la etimo-

logía de “Onésimo = útil”: Filemón ahora podría ser un verdadero “Onésimo” para su libertador Pablo: “sí, hermano, a ver si saco provecho de ti en el Señor”. “Sacar provecho” (“oninemi”) es un verbo de la misma raíz y significado que Onésimo. El provecho que Pablo le pide a su “liberto” Filemón es que “alivie sus entrañas en el Señor”. “Sus entrañas” eran, en frase cariñosa (v. 12), el propio Onésimo.

Aquí vemos cómo Pablo resuelve un caso concreto de ética social con un tacto y discreción francamente admirables. No renuncia al principio general de la necesidad de suprimir el “status” de esclavo, pero reconoce que es una ilusión el empezar a andar como si la estructura hubiera ya sido superada. Sin embargo, introduce en la conciencia religiosa del amo y del esclavo un principio dinámico que hará saltar la misma estructura esclavista más tarde.

El Evangelio no hace demagogia, pero sí introduce una concientización igualitaria irreversible.

CARTA A LOS HEBREOS

Más que una carta tiene el aspecto de tratado. Ciertamente, al final, encontramos las características propias de una carta, como los saludos; pero, al principio, no hay vestigio alguno del género epistolar: ni presentación del autor, ni destinatarios, ni finalidad que persigue el autor. El comienzo es, más bien, de un tratado. Se remonta, desde la primera línea, a consideraciones teológicas y, por cierto, bien elevadas. Sólo en algunos momentos, a lo largo del escrito, encontramos demostrativos del conocimiento personal entre el autor y los destinatarios. Si seguimos considerándola como una carta, debemos tener en cuenta que se trata de una carta muy especial; es una obra literaria destinada a un público amplio y que adoptó la forma de carta.

Autor

La tradición atribuye esta carta a san Pablo. Pero esta tradición no es unánime. La Iglesia de Occidente no la considera de san Pablo hasta el siglo cuarto. La de Oriente reconoce desde siempre la autenticidad paulina, pero con ciertas reservas en cuanto a la forma literaria de la misma. Las razones de esta fluctuación de la tradición son las siguientes: la elegancia en el decir y la pureza lingüística la distinguen de las demás cartas paulinas; la ausencia del nombre del autor y del preámbulo epis-

tolar; la ausencia casi total de noticias personales; el modo de citar el Antiguo Testamento, que es distinto del utilizado en el resto del epistolario paulino; su doctrina fundamental manifiesta una originalidad distinta, aunque haya coincidencias indiscutibles con el resto de las cartas del Apóstol.

Todas estas razones han hecho pensar a muchos críticos, tanto católicos como acatólicos, que Pablo no es el autor inmediato de esta carta, aunque se siga defendiendo su influencia en la misma, bien sea directa bien sea indirectamente. Esto justificaría suficientemente su inclusión dentro del cuerpo de las cartas de Pablo.

Destinatarios

No son mencionados en la carta, en contra de la costumbre de Pablo. Sin embargo, podemos deducir, con bastante probabilidad, a qué lectores fue dirigida. Parece cierto que se trata de cristianos procedentes del judaísmo. Únicamente así se justifica el uso tan frecuente de la Biblia, que el autor supone conocida de sus lectores, pues alude a ella con fórmulas muy imprecisas; la comparación constante entre la antigua y la nueva alianza hace suponer lo mismo; el autor no alude nunca a una conversión de una religión pagana al cristianismo; la insistencia en el peligro de la apostasía del cristianismo al judaísmo.

El lugar donde se encontraban estos cristianos procedentes del judaísmo no parece, con bastante probabilidad, que sea Palestina. Así lo atestiguan buen número de escritores eclesiológicos de la antigüedad y algunos indicios internos. El título de la carta, "a los Hebreos", que se remonta al siglo segundo, hace suponer lo mismo.

Lugar y tiempo de composición

El saludo final, "los de Italia os saludan" (13,24), parece indicar que el autor escribe desde Italia. Tengamos, sin embar-

go, en cuenta que la perifrasis "los de Italia" puede referirse también a los italianos de origen, aunque vivan fuera de Italia.

Todo nos invita a creer que fue escrita antes de la destrucción del templo y de Jerusalén el año 70. El autor supone existente y funcionando el templo de Jerusalén y el culto que se celebraba en él. Por otra parte, es indiscutible que el autor conoce las cartas de la cautividad; luego su composición debe ser datada después del año 63 y más concretamente hacia el año 67, antes del comienzo de la guerra judía.

Este raciocinio es lógico; no obstante, también es preciso tener en cuenta que el pensamiento de nuestro autor es, más bien, académico. Las alusiones al templo y culto de Jerusalén podrían también justificarse aunque éstos hubiesen desaparecido ya. Sus reflexiones estarían justificadas desde la referencia a la ley de Moisés, que había sido el patrón sobre el que se había organizado todo el sistema cultural judío. Hasta el extremo que el modo concreto como se celebraba el culto en su tiempo, no parece interesarle demasiado. Por otra parte, si fue escrita después de la destrucción del templo de Jerusalén, parece lógico que el autor debiera haber mencionado un acontecimiento tan decisivo en la historia del judaísmo. No dice nada sobre el particular. Pero ya hemos dicho que su pensamiento no es lógico sino académico. Y el argumento del silencio, en este caso, no puede apurarse.

Circunstancias y contenido

Las circunstancias motivadoras de esta carta se deducen fácilmente de su lectura, por muy superficial que ella sea. Los convertidos del judaísmo, especialmente los sacerdotes y levitas, no habían profundizado suficientemente en las realidades cristianas. Su fe era incipiente e imperfecta. Y precisamente por su superficialidad en su nueva fe se hallaban decepcionados. Añoraban el esplendor glorioso de la liturgia que se celebraba en el antiguo templo. Por otra parte, su nueva fe había motivado su persecución. Habían tenido que abandonar la ciudad santa y re-

fugiarse en cualquier parte para escapar de sus mismos compatriotas. Todo ello les traía la tentación de la apostasia, de volver a la antigua religión abandonada.

Ante esta perspectiva desoladora demuestra el autor la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua y anima a los lectores a perseverar en ella. Y presenta la vida cristiana como una peregrinación hacia la patria celeste donde se encuentra el verdadero reposo. En esta peregrinación, Cristo es el guía, superior a Moisés (3,1-6). La persona de Cristo, sacerdote según el rito de Melquisedec, supera con mucho el sacerdocio levítico de Aarón (4,14-5,10;7). La eficacia del sacrificio único de Cristo reemplaza ventajosamente la multitud de sacrificios viejotestamentarios, ineficaces por su misma naturaleza (8,1-10,18). Superioridad de la nueva alianza, que, en definitiva, se basa en la dignidad trascendente de Cristo, Hijo de Dios, rey del universo, superior a los mismos ángeles (1-2).

La exposición de estos temas fundamentales en la carta está entremezclada de exhortaciones continuas a perseverar en la nueva fe. Exhortaciones a la fidelidad en el camino emprendido, en la fe aceptada. Por otra parte, la misma consideración de la historia de sus antepasados debe impulsarlos a seguir por ese camino. Los grandes héroes de su pueblo son los "héroes de la fe" (cap. 11).

El autor sagrado recoge todas aquellas imágenes de la antigua alianza que podían ser consideradas por los nuevos convertidos como símbolos que debían llevar a la realidad plena que ellas simbolizaban: Cristo.

La nueva justicia aportada por Cristo implica mayores exigencias, pero el premio que anuncia es incomparablemente mayor, es infinito. Por eso, las dificultades presentes deben ser superadas con la firmeza de una fe inquebrantable y la certeza de una esperanza gloriosa inconfundible.

Separación de intermediarios

1,1-6

La carta a los Hebreos se abre, sin saludo de ninguna clase, presentando el gran drama de la historia de la salvación. El drama de la revelación de Dios en la historia humana y cuyo centro es el Hijo. La manifestación de Dios al hombre fue paulatina y progresiva. Antes de la venida del Hijo, Dios se había manifestado en multitud de pequeños o grandes acontecimientos; de múltiples formas: mediante sueños, visiones, experiencias, epifanías en la naturaleza o en el corazón del hombre; sirviéndose de muchos intermediarios: los profetas. Entre ellos deben considerarse, sin duda alguna, también a hombres como Moisés y Abraham.

Todos estos modos, formas e intermediarios constituyen una gran riqueza. Pero todo ello habla bien elocuentemente de la insuficiencia de dichas manifestaciones. Nos habla de una revelación parcial y fragmentaria.

La venida de Cristo inaugura una nueva época. Según la concepción judía, el mundo presente sería sustituido por una nueva y gloriosa. Cuando los cristianos descubrieron en el acontecimiento de Cristo toda la importancia salvífica que tenía, no dudaron en utilizar aquella creencia judía. Cristo es quien verdaderamente inaugura esa era nueva. ¿Por qué? Sencillamente porque Cristo nos habla de Dios. Pero nos habla de Dios por alguien que tiene la categoría de Hijo de Dios y que, por tanto, es capaz de transmitirnos una revelación plena y completa.

El Hijo puede comunicar la plenitud de Dios porque es "el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia". Tiene que haber una identidad —al mismo tiempo que una distinción— entre el Hijo y el Padre, para que el Hijo pueda darnos totalmente al Padre. Para describirlo son utilizadas dos imágenes: según la primera el Hijo se relaciona con el Padre como el rayo de luz con la luz de la que procede; según la segunda, se trata de una figura que únicamente puede lograrse por la impresión directa mediante algún objeto para grabar.

Una vez que ha dado la razón última por la cual Cristo puede ser en verdad la plenitud de la revelación, el autor nos introduce en lo que va a ser el tema central de la carta: *después de haber hecho la purificación de los pecados*. La obra de Cristo es descrita sirviéndose de un patrón sacerdotal. Pero debe quedar claro que quien ha llevado a cabo esta obra no es una idea sino una figura histórica. El Hijo no pertenece al mundo de las ideas emanadas de Dios (al estilo como habla Filón); más bien, el Hijo sostiene el mundo con su poder creador.

El esquema en que nos es presentada la obra de Cristo coincide con el de Pablo. Sólo que, en lugar de hablar de la resurrección inmediatamente después de la muerte, nos informa de su exaltación (al estilo de la fórmula utilizada por Pablo en Flp 2,8-9).

La entronización de Cristo a la derecha de Dios se halla en la línea más pura de la primitiva predicación cristiana (He 2,35ss; Rom 8,34). Estuvo motivada por la reflexión sobre el Sal 110,1, palabras dirigidas al rey davídico y que se cumplieron en Jesús. Aquí la entronización de Cristo tiene la importancia de poner de relieve la calidad perfecta e irrepetible de su sacrificio a favor del pueblo. Otra prueba más de estar en el tiempo último, de no tener que esperar nada mejor.

La importancia de acentuar la superioridad de Cristo sobre los ángeles debe verse en lo siguiente: algunos lectores de la carta podían pensar que los ángeles, por su alta categoría entre los seres celestes, podían entrar en competencia con Cristo. Otra razón la tenemos en que al autor le interesa demostrar la superioridad del evangelio sobre la ley. ¿Cómo lo hace? Afirmando que la Ley fue dada por medio de los ángeles (2,3-4), mientras que el evangelio nos fue dado por el Hijo. Ahora bien, los ángeles son inferiores al Hijo como lo demuestra la misma Escritura: a ninguno de ellos se le dijo: tú eres mi Hijo. Las palabras con que Dios se dirige a los ángeles no son comparables con las que dirige al Hijo. Ello prueba la superioridad de Cristo.

Poco menos que los ángeles

2,5-12 (2,9-11).

No bastaba demostrar la superioridad de Cristo sobre los ángeles o sobre todos los poderes inferiores a Dios. También era necesario presentar un Cristo desde abajo, desde la solidaridad plena y completa con aquéllos a quienes venía a salvar. Un Cristo que, además de ser Hijo, y por tanto superior a los ángeles, fuese el Jesús de la historia, el que sufrió y murió. La unión de estos dos aspectos se hace mediante la cita del Sal 8,46.

Según la creencia común de la época, el mundo presente se hallaba bajo la administración de los ángeles o poderes inferiores a Dios. En el mundo futuro —que ya ha comenzado con la venida de Cristo— será verdaderamente el hombre quien sea el rey de la creación. Pero ¿qué hombre es quien tiene el dominio de toda la creación? Si lo vemos simplemente desde el significado de la palabra “hombre”, fácilmente se descubre que esto no es cierto. ¿Ha logrado el hombre someter a sí toda la creación? ¿No hay nada que escape a su control? El Salmo y el autor de la Carta a los Hebreos piensa en un hombre singular o sencillamente en el Hijo del hombre.

A pesar de la afirmación del Salmo, ni siquiera este hombre singular parece poseer estas condiciones de dominio y señorío: a Jesús lo hizo Dios poco menor que los ángeles. Efectivamente. Jesús es superior a los ángeles, pero hubo un periodo en su vida en que aparece *poco menor* que los ángeles: el periodo de su vida terrena que culminó en el sufrimiento y en la muerte. Así lo demostró la experiencia. Así lo demuestra la misma palabra de Dios, que nos es comunicada en la Escritura.

Tampoco esto bastaba. Era preciso contestar otro interrogante: ¿Por qué fue constituido poco menor que los ángeles? Sencillamente por *el principio de solidaridad*. Tenía que representarnos y ser el pionero de la salvación, ofrecerse por todos. Debía, por tanto, participar en todas las condiciones de la humanidad a la que venía a salvar.

La entronización de Jesús a la derecha de Dios —coronado de

gloria y honor— pone de relieve la supremacía de Cristo, pero una vez que gustó la muerte por todos. Y esta muerte no puede interpretarse como un accidente o una tragedia, sino que es debida a la voluntad graciosa y al plan salvífico de Dios.

Cristo es presentado como el pionero, como el autor de la salvación, quien abrió el camino marchando por el cual su pueblo encuentra la salvación y le sigue al cielo. Por eso tenía que ser plenamente solidario de los hombres para poderlos representar. ¿Tiene Cristo esta plena solidaridad con los hombres? La tiene plenamente. Primero, porque el que santifica y los santificados tienen todos un mismo origen, es decir, Dios. Y segundo, así lo prueba la misma Escritura. Se cita el Sal 22,22, recitado por Cristo en la cruz (Mc 15,34). El que habla en el Salmo es Cristo mismo, que dice “anunciaré tu nombre a mis hermanos”.

Cristo es presentado siguiendo el esquema “humillación-exaltación”: poco menor que los ángeles —coronado de gloria y honor (el esquema corriente en la predicación cristiana primitiva). Gracias a la humillación llegó a la exaltación y a la gloria. Y así abrió el camino de la salud que debe ser recorrido por todos aquéllos que él se propuso llevar a la gloria.

Como uno de nosotros

2,14-18.

Sigue el tema de la plena solidaridad de Cristo con los hombres. Los hombres son llamados “hijos de Cristo” (así lo hace el autor de la carta recurriendo a la Escritura, en el v. 13). Pero estos “hijos” son hombres, con la misma naturaleza humana, con la misma carne y sangre, como dice el texto. Por eso, si debe existir una plena solidaridad entre Cristo y los hombres, él debe poseer plenamente su naturaleza, debe haberse encarnado plenamente.

Todos los hombres mueren. La solidaridad de Cristo con los hombres exige que también él muriese. Más aún, la encarnación

del Hijo estaba destinada y ordenada a la muerte. Pero como la muerte siempre es un mal, la muerte de Cristo debía tener una finalidad más alta. Su muerte tenía como finalidad romper el imperio del diablo, que era el señor de la muerte. Cristo es presentado así como el vencedor de la muerte y consiguientemente como liberador del hombre. Porque el hombre, sin Cristo, no puede escapar al poder de la muerte.

Cristo fue enviado para ayudar y salvar a los hombres, no a los ángeles. Ahora bien, nadie llega a pertenecer a la raza humana sino a través de una familia. Cristo llegó a la raza humana a través de la familia de Abraham. Una descendencia que debe ser entendida no sólo de la genealogía física, sino de la pertenencia a Abraham en el pleno sentido bíblico, al estilo como de ello habla el apóstol Pablo (Gál 3,29), los que pertenecen a la familia o línea de Abraham por la fe en las promesas de Dios.

Como es sabido, el tema central de la Carta a los Hebreos es el sacerdocio y el sacrificio de Cristo, presentados desde el patrón del Antiguo Testamento. Aquí aparece ya la idea del sumo sacerdocio de Cristo. Ahora bien si el sumo sacerdote debía representar adecuadamente al pueblo ante Dios, tenía que ser verdaderamente uno de su pueblo y uno con su pueblo. Sólo así podía llevar a cabo la expiación de sus pecados. Se trataba de obtener el perdón removiendo de la vida de Dios estos pecados. Los dos adjetivos con que se describe al Sumo Sacerdote, “misericordioso y fiel”, son los dos atributos mayores por los que se definió Dios en el Antiguo Testamento (ver Ex 34,6). Cristo aparece así como la personificación histórica y concreta de estos dos atributos mayores de Yahveh.

Es capaz de ayudar a los tentados porque él fue tentado. La comprensión del prójimo se hace posible desde la experiencia propia. Cristo puede representar la causa de los hombres ante Dios y procurarles una ayuda efectiva porque, por su propia experiencia, conoció las dificultades y tentaciones de la vida. Su experiencia es la que le hace “simpatizar” (en el sentido original de la palabra) con sus hermanos.

Permanencia en la fe

3,7-14.

Sigue el tema de la fidelidad. La argumentación o motivación fundamental podía expresarse en estos términos: Cristo es fiel, la personificación misma de la fidelidad de Dios; los cristianos son seguidores, discípulos de Cristo; luego deben ser fieles. Este es sustancialmente el raciocinio del autor de la Carta a los Hebreos en este pasaje. Veamos la forma de presentarlo:

El ejemplo del pasado debe convertirse en amonestación para el presente (y para el futuro). El pasado es la experiencia vivida en el desierto en tiempos de Moisés. Muchos se rebelaron contra Moisés y, consiguientemente, quedaron privados de la gracia o de la recompensa de la tierra prometida. Fue un tema frecuente de catequesis entre los primeros cristianos (ver 1 Cor 10,1ss). En estos últimos días —que han comenzado ya con la venida de Cristo— se notaban también signos de desobediencia y de incredulidad. Esta podía llevar igualmente a la privación de los bienes últimos, que se hallan vinculados a la persona de Cristo.

La cita del Salmo 95 describe la suerte que corrieron los israelitas en el desierto, y luego lo aplica como amonestación para sus lectores (vv. 7-11). Existe un “hoy” (vv. 7.13) presente, que es el día de la oportunidad y de la gracia. Mientras dura ese “hoy”, los cristianos no deben endurecer el corazón sino exhortarse mutuamente para permanecer en el camino emprendido. La mutua edificación y ayuda es esencial a la vida cristiana. Nuestro autor destaca la responsabilidad mutua; él no conoce un cristianismo privado, no conoce al cristiano individualmente considerado; destaca el valor pastoral y edificante de la comunidad como tal.

Mientras dura el “hoy” la exhortación se centra en que no haya entre ellos un “corazón malo e incrédulo que se aparte de Dios”. ¿A qué se refiere el autor de la carta? ¿A la tentación que tenían muchos judíos convertidos al cristianismo de volverse a la religión que habían abandonado? Es posible. Pero, en el fondo, esto equivalía a una ruptura con Dios. Para aquéllos que han

recibido la revelación final y la luz en y a través de Cristo, renunciar a ello equivalía a romper con Dios; es un pecado contra la luz (6,4-6); equivale a negarse a marchar por el único camino que les podía llevar a la luz y a la vida.

El hecho mismo de la realidad cristiana, la participación en Cristo, en “su casa”, en la salud y en la vida por él logradas, la participación en el misterio pascual, se halla condicionado por la fidelidad a la palabra dada, a la fe abrazada, a la confesión de Cristo como Señor o como Apóstol y Pontífice de nuestra confesión (ver el comentario a 3,1-6).

El descenso

4,1-5.11.

En medio de la dificultad y de la lucha, entre las exhortaciones a la fidelidad en el camino emprendido a pesar de la tentación de rebelión, abandono o cansancio (ver el comentario a 3,1-6 y 3,7-14), la regla psicológica exigía hablar del “descanso”. *La final no es la lucha sino la victoria o el descanso.*

El desarrollo de este tema del descanso tiene también como telón de fondo el Antiguo Testamento, lo ocurrido a aquéllos que comenzaron a caminar y luego abandonaron el camino comenzado. También aquí el pasado debe ser amonestación para el presente. Amonestación y exhortación. Porque el hecho de haber comenzado a caminar no garantiza la llegada al descanso. Lo mismo que ocurrió a los hombres de la generación del desierto. Caminaron y no llegaron a la tierra de la promesa. Es una invitación al temor; temor ante el desaliento, la fatiga o el abandono.

La argumentación al dirigirse a los cristianos resulta extraordinariamente singular. Dios había prometido y preparado un descanso. Y como aquéllos no llegaron a alcanzarlo, la promesa quedó sin cumplir. Pero, por otra parte, la promesa de Dios no puede quedar sin cumplimiento. Continúa tan fiel como su palabra. Por

consiguiente, aquella promesa de Dios se refiere a nosotros, es válida para nosotros. En la palabra del evangelio se renueva, fortalece y se sublima aquella promesa del Antiguo Testamento. La condición para que se cumpla —lo mismo que antiguamente— es la fe. No basta escuchar la palabra, es necesario ponerla en práctica. El mejor comentario lo tenemos en las palabras de Cristo: Quien escucha mis palabras y no las cumple es como el hombre que edifica su casa sobre arena... (Mt 7,24ss).

Para llegar al descanso es condición indispensable la fe (v. 2). Esperaríamos que en el resto de esta sección se insistiese en algo tan esencial. Pero la insistencia la encontramos, más bien, en la posibilidad de la fe. ¿Por qué es posible? Porque no puede dudarse de la existencia de los bienes prometidos. Sería tanto como dudar de la palabra de Dios, atestiguada en la Escritura. De ahí que el autor de la carta aduzca constantemente la Escritura. Si Dios juró que no entrarían en su descanso, no fue porque tal descanso no exista. Claro que existe. Y existe desde el momento mismo de la creación: “Descansó Dios en el día séptimo”. El mismo juramento divino de que no entrarían en su descanso presupone que tal descanso existe. ¿Por qué, pues, dudar? La fe se apoya sólidamente en la palabra de la promesa de Dios.

¿Cuál es el descanso prometido? La participación en la vida misma de Dios, en su “interminable sábado”, donde existe la paz, la quietud, la felicidad. La vida, en definitiva. Este descanso de la vida eterna no estaba directamente indicado cuando se prometió a los israelitas que entrarían en su descanso. Entonces se pensaba en la tierra prometida. Pero, una vez conquistada y poseída la tierra, se vio que aquello no era lo definitivo. De hecho las palabras siguieron teniendo validez en tiempos de David, a quien es atribuido el Salmo 95. Entonces ya no podía tratarse de la tierra de Canaán. El descanso o la tierra irían espiritualizándose hasta llegar a significar la Jerusalén celeste o simplemente la vida eterna.

Seguridad de la palabra que promete

4,12-16 (4,12-13/4,14-16/4,14-16;[5,7-9]).

Junto a la promesa del descanso (ver el comentario a 4,1-5.11) se nos ofrece la garantía del mismo. La promesa se apoya en la palabra de Dios. Y esta palabra es eficaz. No es como la palabra humana, frágil e impotente, que no merece confianza. La palabra de Dios es eficaz porque Dios mismo se halla operante en ella: “Y dijo Dios... y así fue”. El ejemplo de la eficacia de la palabra de Dios en la creación no puede ser más estimulante y aleccionador. Por otra parte, la misma experiencia del pueblo de Dios podía hablar muy elocuentemente de la eficacia de esta palabra.

Dios está presente y operante en su palabra. Por eso se acentúa otra cualidad de la misma: es penetrante. Lo conoce todo, hasta los secretos más recónditos del corazón. Y esto se aclara con el ejemplo de la espada de doble filo, que corta en todas las direcciones. Así es la palabra de Dios. El más absoluto secreto o misterio humano se halla patente ante ella. De ahí que ella pueda ser el juez más justo e imparcial de lo que ocurre en la conducta y en el corazón.

Esta forma de hablar de la palabra de Dios no es nueva. Tenía ya hondas raíces en el Antiguo Testamento. Ya Isaías la había comparado con la espada (Is, 49,2), y Jeremías la había presentado como una realidad operante por sí misma (Jer 23,29).

A continuación de esta garantía de la promesa, que tenemos en la palabra de Dios, se nos ofrece otra: el sumo sacerdocio de Cristo. El sumo sacerdocio de Cristo nos es presentado como un incentivo más para la perseverancia. La argumentación tiene delante el patrón del Antiguo Testamento. Una vez al año, el gran día de la expiación, el sumo sacerdote judío entraba en el santo de los santos, con la sangre de las víctimas, para llevar a cabo la expiación de los pecados de todo el pueblo. Sobre este patrón familiar a todos los judíos, se describe la función sacerdotal. Allí, ante Dios, ejerce su oficio sacerdotal a favor de todos los hombres.

A pesar de la categoría excepcional de nuestro Pontífice, que es Hijo de Dios, puede, sin embargo, compadecerse de nosotros. No está tan excesivamente alejado de nosotros como para no poder comprendernos. El sabe por experiencia lo que es ser un hombre frágil. Posee nuestra mutua naturaleza y experimentó todas las tentaciones a las que nosotros nos vemos expuestos. Con la única diferencia de que no sucumbió a ninguna de ellas.

La presentación de Jesús, tentado en todo a semejanza nuestra, acentúa un aspecto que en los evangelios es casi pasado por alto. Ciertamente que nos son narradas las tentaciones de Jesús al principio de su vida pública e incluso Lucas nos hace suponer que no fueron las únicas (Lc 22,28), pero este aspecto, que destaca la Carta a los Hebreos, el vivir cercado por la tentación, se pasa por alto en otros escritos del Nuevo Testamento. Aquí se pone de relieve por igual la tentabilidad y tentación de Cristo —por razón de su proximidad a nosotros, gracias a la cual puede perfectamente compadecerse de nosotros y “simpatizar” con nosotros— y su impecabilidad —por razón de su proximidad con Dios ante quien ejerce la función de sumo Pontífice.

La conclusión no puede ser más clara y aleccionadora. El cristiano debe acercarse con confianza al trono de la gracia con la seguridad de encontrar auxilio y misericordia. Presentarnos confiadamente ante Dios cuyo trono es un trono de gracia porque Cristo, en cuanto sumo sacerdote, se ha llegado hasta él. Allí encontraremos el perdón misericordioso por nuestros pecados y la gracia de la fortaleza que nos sustente en la lucha. Lo que el cristiano tiene que agradecer fundamentalmente a Cristo es la comunión con Dios, que es posible para él gracias al ejercicio del sumo sacerdocio de Jesús. Por Cristo tenemos paz con Dios, como lo había formulado claramente san Pablo (Rom 5,1-2), y el acceso a su gracia.

Oficio sacerdotal de Cristo

5,1-10 ([4,14-16;]5,7-9/5,1-6/5,7-9).

La última garantía mencionada para que el cristiano se mantenga firme en la lucha y en el esfuerzo que exige la vida cristiana fue el oficio de sumo sacerdote, que Cristo ejerce ante Dios a favor del hombre (ver el comentario a 4,12-16). Pero el sumo sacerdote debía reunir determinadas condiciones. Fundamentalmente dos. Tenía que ser llamado, elegido de entre los hombres, para poder representarlos ante Dios en la presentación de sus dones y en los sacrificios por sus pecados.

Esta primera condición, dentro del pueblo judío, había impuesto la condición al candidato al sacerdocio de pertenecer a la familia o descendencia de Aarón, encargado oficialmente por Dios del oficio sacerdotal. Ahora bien, Jesús no pertenecía a la familia sacerdotal. ¿Cumplía, a pesar de ello, esta primera condición? Evidentemente que sí. Jesús fue llamado directamente por Dios para el oficio sacerdotal. Y lo prueban los dos Salmos citados. Según el Salmo 2,7, Jesús es el Hijo de Dios y, además, sacerdote según el rito de Melquisedec, como lo confirma el Salmo 110,4.

La segunda condición para el ejercicio del sacerdocio era que fuese un hombre semejante a aquellos en cuyo favor ejercía su ministerio, presentando las oraciones y sacrificios ante Dios desde la misma situación de aquéllos a quienes representaba. Por eso se dice de los sacerdotes de la antigua alianza que podían comprender a sus hermanos, porque también ellos eran débiles y necesitaban aplicar su oficio sacerdotal a favor de ellos mismos. ¿Cumplió Cristo esta segunda condición?

Tal vez en ningún pasaje del Nuevo Testamento se hable de forma tan estremecedora de la plena humanidad de Cristo y de su debilidad. Durante su existencia terrena ofreció oraciones y súplicas con grandes clamores... y apremió la obediencia en la escuela del sufrimiento. Esta imagen de Cristo orando de esta forma casi violenta no corresponde a la presentación que nos hacen de Jesús los evangelios cuando le sorprenden haciendo

oración o enseñando a orar. La imagen de Cristo orando de este modo únicamente se corresponde con la escena de Getsemani (ver especialmente Lc 2,39-46). El único inconveniente, aparente al menos, para hacer coincidir esta descripción con la escena de Getsemani es que en nuestro texto se dice que Cristo fue oído. En Getsemani no fue escuchado; al menos no fue liberado de la muerte. El autor de la carta a los Hebreos piensa probablemente en que Cristo fue oído y, aunque no fue liberado de la muerte, sí fue liberado del sepulcro. Tendríamos, por tanto, una referencia a la resurrección. Estaríamos ante el esquema “humillación-exaltación”, frecuente en los primeros cristianos para presentar el hecho de Jesús.

Aprendió la obediencia en la escuela del sufrimiento. Jesús alcanzó la perfección no a través de purificaciones rituales, sino a través del dolor y del sufrimiento. Y ello a pesar de ser Hijo, el reflejo de la gloria de Dios y la imagen estampada de su misma naturaleza (ver 1,3). A pesar de ser Hijo recorrió el camino del sufrimiento, lo mismo que los hermanos a los que venía a salvar. Ya los pensadores griegos habían descubierto que los dioses preparaban a los hombres, a través de este camino, para que alcanzasen la sabiduría.

La obediencia aprendida por el Hijo a través del sufrimiento nada tiene que ver con sus personales desobediencias, ya que su semejanza en todo a sus hermanos tiene una excepción, la del pecado o desobediencia (ver el comentario a 4,12-16). Lo que se quiere decir es que su experiencia en el sufrimiento le enseñó lo que implica para el hombre la obediencia a Dios mientras dura la vida presente, lo que esta obediencia cuesta, el sacrificio y el dolor que implican la fidelidad a Dios. Por eso puede “simpatizar” perfectamente con sus hermanos. Este aprendizaje de la obediencia fue necesario para hacerle “perfecto”, es decir, perfectamente capacitado para ejercer su soberanía y sacerdocio sobre aquellos para quienes es la causa de la salud eterna.

Peligro de apostasía

6,10-20.

Exhortación a la fidelidad, el premio y la garantía del mismo. El autor de la Carta a los Hebreos ha hecho desfilar ya ante nosotros estos temas. Ahora quiere fijarse en el peligro. No sabemos exactamente qué clases de peligros amenazaban a los lectores de la carta. Probablemente viven en medio de la persecución por su fe cristiana. Para comprender la seriedad del momento se hace necesario aducir un texto de este mismo capítulo que no entra dentro de esta perícopa: aquéllos que ya experimentaron en sí mismos los frutos de la redención y cayeron en la apostasía no tienen ya otro medio para alcanzar la salud, porque Jesús no volverá a ser crucificado por ellos (vv. 4-6).

De las palabras citadas parece lógica la deducción de que algunos habían apostatado de la fe. En todo caso existía el peligro de la apostasía. El autor de la carta se dirige a sus lectores llamándoles “carísimos”. Es la única vez que la palabra aparece en la carta. Les habla desde una preocupación por ellos, una preocupación nacida del amor. Intenta fortalecerlos en su fe. Les recuerda todo el esfuerzo que habían desplegado a favor de sus hermanos. Y les asegura que Dios recuerda muy bien todo su trabajo y que lo retribuirá debida y abundantemente: Dios no es injusto, afirma el autor. Más aún, el premio es ya una realidad y la actuación de Dios se ha hecho evidente desde el momento en que ellos no han caído en la tentación del cansancio y la defecación. Esto es, sin duda, gracia y premio.

Lo importante, lo que el autor de la carta desea a sus cristianos, es que continúen como comenzaron sin que se desdibuje ante sus ojos la grandeza de la esperanza cristiana. Únicamente así alcanzarán las promesas que Dios hizo a su pueblo.

El ejemplo de los antepasados debe ser para ellos un fuerte incentivo. Ellos, por la fe y la paciencia (la fe y la paciencia, en el sentido de perseverancia, son inseparables, en esta carta, de la esperanza), ya alcanzaron las promesas. Sin duda se está haciendo referencia a los hombres ejemplares del Antiguo Testa-

mento. Entre los hombres ejemplares del Antiguo Testamento destaca lógicamente Abraham. Dios le hizo una promesa (se refiere a Gén 12,1-3; 15,5; 22,16-17) y la confirmó con juramento. Abraham tardó en verla cumplida, pero al fin tuvo a Isaac; después Isaac se convirtió en un gran pueblo. Esto no lo vio Abraham durante su vida terrena; pero ahora está en Dios y ve confirmada su palabra.

Lo que fue válido para Abraham debe serlo también para los cristianos, porque es imposible que Dios mienta (v. 18). Además nosotros, los cristianos, somos los herederos de las promesas. Las dos cosas, la promesa y el juramento, tienen validez para nosotros. Y esta esperanza segura de que Dios cumplirá su promesa en los que creen y confían gozosamente en él, debe convertirse en principio de optimismo y de coraje para permanecer en la fe, que es *el áncora* del alma. Una bella imagen tomada de la vida marinera.

Cuando las olas sacuden violentamente la barca, nada tan seguro y tranquilizador como echar el ancla. Al unir la barca a la tierra firme, mediante el ancla, las olas no pueden hacerla sucumbir. Esto mismo debe ocurrir con el cristiano cuando, por la fe, está unido a Cristo.

Al llegar a este punto, el autor de la carta, vuelve a su tema favorito: el del sacerdocio de Cristo. Este Cristo es el sumo sacerdote, que ha penetrado más allá del velo —como el sumo sacerdote judío el gran día de la expiación— y está ante Dios (ver los comentarios a 4,12-16 y 5,1-10).

El sacerdocio de Melquisedec

7,1-3.15-17.

Entra directamente en escena la figura misteriosa de Melquisedec. Pero no por sí mismo. El autor de la Carta a los Hebreos se sirve de él como de una figura “funcional”, la utiliza en función de Cristo, para probar y resaltar no sólo su sacerdocio sino la superioridad del mismo sobre el sacerdocio levítico.

La figura de Melquisedec nos es conocida a través del Génesis (el pasaje más importante es Gén 14,17-20). Las características interesantes en orden a destacar la figura sacerdotal de Jesús son las siguientes:

Melquisedec bendijo a Abraham y recibió de él los diezmos. Esto se afirma para demostrar su superioridad sobre Abraham.

El significado de su nombre. Melquisedec era rey, como lo demuestra su mismo nombre: “rey de justicia” y “rey de Salem” (esta segunda interpretación es interesante por lo sugestiva, ya que “salem” es una forma distinta de la palabra “shalom”, que significa paz).

La ausencia de una genealogía. Nada se nos dice en el Antiguo Testamento acerca de sus antepasados, de su nacimiento y de su muerte. Para los intérpretes acostumbrados a buscar los más mínimos detalles del texto sagrado, esta ausencia en la mención de los padres... significaba que no los había tenido (esta lógica no es lo mismo que la nuestra). Así la figura de Melquisedec había entrado en el campo de la leyenda.

La última característica mencionada apuntaba a algo así como su eternidad. El había venido de la eternidad y había vuelto a ella.

Melquisedec había sido rey y sacerdote. Esto planteaba un problema muy serio a los intérpretes judíos, ya que estas dos funciones nunca se vinculaban a la misma persona. El sacerdocio se remontaba a Aarón y había sido regulado por la Ley mosaica. La realeza había sido una creación posterior. Y así el rey no podía tener la pretensión de ser sacerdote.

Hemos dicho que la figura de Melquisedec es “funcional”. A pesar de las dificultades mencionadas, no podía dudarse que Melquisedec había sido rey y sacerdote. Lo afirma la Escritura, por tanto no puede ponerse en duda. Presentar a Jesús como rey, y sobre todo como sacerdote, no tenía menos dificultades para unos lectores que, aun siendo cristianos, seguían teniendo la mentalidad judía. ¿Cómo podía ser sacerdote si no descendía de la tribu de Levi, sino de la de Judá, que no tenía competencia alguna sacerdotal? El caso de Melquisedec aclaraba estas dificultades.

Jesús es sacerdote, no en virtud de una ley (como la de Moisés), sino en virtud de un poder de vida indestructible (v. 16). En virtud de ese poder de vida que Jesús posee por la resurrección. El sacerdocio aarónico se lograba en virtud de una herencia, pero ninguno pudo disfrutar de esta dignidad sacerdotal a perpetuidad. La misma legislación levítica sobre el sacerdocio suponía su carácter transitorio. El nuevo orden de cosas se caracteriza por su sacerdocio eterno y efectivo (el sacerdocio de Cristo).

Por si quedase alguna dificultad, el autor vuelve a citar la Escritura (Sal 110,4): "Tú eres sacerdote para siempre según el rito de Melquisedec". El texto demuestra que, en el futuro, debía aparecer un sacerdocio con características absolutamente excepcionales, al estilo de Melquisedec. El precedente de Melquisedec justificaba plenamente el sacerdocio excepcional de Jesús. Al mismo tiempo justificaba la superación del sacerdocio y la Ley antiguos por un sacerdocio nuevo y una ley nueva, la del evangelio.

El sacerdocio de Cristo

7,23-28.

Uno de los rasgos más específicos del sacerdocio de Cristo es su permanencia, sacerdote eterno. Desde su eternidad resulta fácil demostrar la superioridad de su sacerdocio sobre el de Aarón. La transitoriedad del sacerdocio levítico estaba motivada, en parte, en que estaba encarnado en hombres mortales. Por eso, ninguno entre ellos podía ostentar de modo permanente la representación de los hombres ante Dios.

Intercesión perpetua. Así es presentada la función sacerdotal de Cristo: Siempre vive para interceder por nosotros. Cómo deba imaginarse esta intercesión perpetua es difícil decirlo. Podría hablarse del auxilio, de la gracia de la fortaleza que el creyente recibe de Cristo y gracias a su obra de valor permanente. O imaginarlo al estilo de la oración de Cristo ante el Padre por todos aquéllos que creerían en su nombre (Jn 17,20). Tam-

bién sería posible pensar en una oración especial para los momentos de especial dificultad y más grave tentación. Cristo rogaría por los cristianos, especialmente tentados, al estilo como lo hizo para que no sucumbiera en su fe (Lc 22,23; de esta gracia para el momento oportuno habla, en otro lugar, la Carta a los Hebreos, 4,16).

Como era de esperar, este oficio de intercesión ante el Padre, lo describe nuestro autor utilizando las características del sumo sacerdote judío cuando, el gran día de la expiación, entraba en el santo de los santos con la sangre de las víctimas para expiar los pecados de los pueblos, para la remisión de todos. Jesús realiza de manera perfecta este oficio de intercesión, porque ya ha penetrado más allá de los cielos, es decir, porque se encuentra ante el Padre.

La finalidad que se consigue mediante la función sacerdotal de Jesús es la comunión con Dios. Por él llegar a Dios (v. 25). En eso consistiría esencialmente la salvación (7,19). Esta esperanza de la unión con Dios nos explica la seriedad e importancia que el concepto de Dios tiene en la carta a los Hebreos. Llegar a obtener la paz con Dios, la posibilidad de acceso a Dios, la comunión con Dios... Nos hallamos en el mismo terreno en que se mueven los autores del Nuevo Testamento (por ejemplo san Pablo) para describir la obra de Cristo.

Para lograr una finalidad tan alta se necesita un mediador entre Dios y el hombre, un sacerdote, que tenga unas características personales únicas. Así es, en efecto. Un sacerdote que fuese pecador no podría conseguir metas tan elevadas. El se hallaría atrapado también entre los pecadores. ¿Cómo podría llegar hasta el cielo? Por eso se afirma en nuestro texto la impecabilidad de Cristo. Simplemente se constata; no se defiende ni se demuestra (exactamente lo mismo que en 4,15). A pesar de su plena solidaridad con los hombres, a los que venía a salvar, está por encima de los pecadores, pertenece al mundo de lo divino, "más alto que los cielos".

Este sacerdote, que está ante Dios, ofrece *diariamente* su sacrificio. Aparentemente el autor de la carta desconocería que esta acción sacerdotal no corresponde a la del sumo sacerdote

judío, que la realizaba *una vez al año*. Pero esto sólo es en apariencia. El autor conoce perfectamente esta ley judía (9,7.25; 10,1.3). A pesar de conocerla, al hablar de Jesús, dice que ejerce esta función *diariamente*. ¿Por qué? El no necesitaba ofrecer sacrificios por sus pecados, pues no los tenía. Su sacrificio por el pueblo lo ofreció una vez para siempre, entregándose a sí mismo a la muerte. Esto le hizo posible el acceso al santuario celeste, ante Dios, donde se encuentra siempre, diariamente, en su oficio sacerdotal.

Finalmente, la razón última para la eficacia de este sacrificio único es el juramento hecho por Dios (Sal 110,4). Este juramento instituyó sacerdote no a un hombre cualquiera, sino al Hijo.

Sacerdocio celeste de Cristo

7,25-8,6.

El autor de la Carta a los Hebreos sigue desarrollando sus ideas sobre el patrón del Antiguo Testamento, sobre la forma en que el sumo sacerdote judío llevaba a cabo su oficio de intercesión y de expiación, particularmente el gran día de la expiación. Nos ha dicho que el Cristo es rey y sacerdote. La dificultad, aparentemente insalvable, de reunir estos dos títulos en la misma persona ha sido resuelta por la referencia a Melquisedec (ver el comentario a 7,1-3.15-17). Pero queda otra dificultad. El sacerdocio es un ministerio cuya realización pertenece a la fase terrena. ¿Cómo puede ejercer Cristo un verdadero sacerdocio si está en el cielo?

La respuesta que nos da esta pequeña sección es doble. Por un lado, son acentuadas las cualidades excepcionales de este sacerdote, santo, inocente, sin mancha... (ver el comentario a 7,23-28).

Vamos a fijarnos en la segunda respuesta. Jesucristo se halla ya a la diestra de Dios en el cielo. Lo afirma el mismo Salmo que presenta a Jesús como sacerdote según el rito de Melquisedec (Sal 110,1). Esta condición o estado de Cristo justificaría hablar

de él como rey, pero no como sacerdote, porque el sacerdocio, como ya hemos dicho, se ejerce en la tierra.

Condición fundamental para que el sacerdote realice su ministerio sacerdotal es que tenga un santuario-templo en el que poder actuar. ¿Lo tiene Cristo? Efectivamente, y lo confirma la Escritura. Según el libro del Exodo cuando a Moisés, en el Sinaí, se le ordenó que construyese una tienda en la que morase Dios, le fue dicho: “mira y hazlo según el modelo que te ha sido mostrado en la montaña” (Ex 25,40). Según los intérpretes judíos —al explicar estas palabras del Exodo— existe un “modelo” de santuario ideal, que le fue mostrado a Moisés. De tal modo que lo hecho por Moisés fue simplemente una copia de este santuario ideal que le había sido mostrado.

En la representación de este “santuario ideal” había dos posibilidades, según el fundamento cultural de los intérpretes judíos. Los que estaban influenciados por la cultura y filosofía griegas consideraban que este santuario ideal era el verdadero, una especie de microcosmos del universo. El santuario terrestre era una especie de sombra, figura, imitación imperfecta (es la mentalidad de un “idealismo” que se remonta a Platón y que, en el judaísmo, había sido representado y personificado en Filón de Alejandría).

Los otros intérpretes, más aferrados a su mentalidad semítica y judía, pensaban que el santuario ideal sería construido por Dios mismo en la tierra, cuando llegase la era o época nueva (cuando tuviese lugar la intervención última y definitiva de Dios en nuestra historia).

El autor de nuestra carta sigue una vía intermedia para establecer la relación entre el santuario terrestre y el celeste. Las palabras utilizadas para describir el santuario terrestre —copia, sombra, símbolo, imagen (9,24; 10,1)— proceden del fondo cultural griego a que hemos aludido. Pero la realidad descrita no es filosófica, ya que el santuario celeste no es una abstracción, sino un verdadero santuario con un verdadero sacerdocio. Y en este santuario celeste es donde Cristo ejerce su sacerdocio a favor del pueblo.

Más aún, si Cristo continuase viviendo en la tierra, entonces

no podría ejercer su sacerdocio, ya que él no pertenece a la tribu de Levi (y la Ley únicamente instituía sacerdotes a los miembros de la familia levítica).

Otra condición para ejercer su sacerdocio es que tenga algo que ofrecer. ¿Qué es lo que Cristo tiene que ofrecer? Cristo se ofrece a sí mismo, mediante el sacrificio de la entrega de su vida, que tuvo lugar una vez para siempre. El autor de la carta ha adelantado aquí un tema —el del sacrificio de Cristo—, cuyo desarrollo tiene lugar a partir del 9,12ss.

Alianza superior

8,6-13.

Del sacerdocio de Cristo, que ha polarizado la atención del autor de la Carta a los Hebreos en las secciones anteriores, se pasa inevitablemente, como a una conclusión lógica, al tema de la alianza. Un sacerdocio nuevo implica un nuevo código legal (recuérdese que la Ley antigua regulaba todo lo relativo al sacerdocio levítico). Si ha aparecido un nuevo sacerdocio, necesariamente ha tenido que ser regulado por una ley nueva.

Por otra parte, la Ley era la expresión de la alianza establecida entre Dios y el hombre. Quiere decir que si existe una ley nueva debe existir una alianza nueva. El sacerdocio nuevo y excepcional de Cristo ha hecho surgir una ley nueva y una alianza nueva también. Una alianza que reemplazaría la antigua. Había sido anunciado ya en el Antiguo Testamento. Para exponer este pensamiento nos es ofrecida una larga cita de Jeremías (Jer 31,31-34). El pensamiento del autor es claro: si los profetas miraron hacia el futuro, hacia una alianza ideal y perfecta —porque se dieron cuenta de la insuficiencia de la alianza antigua—, sería ilógico que nosotros continuásemos mirando hacia el pasado —a lo insuficiente e imperfecto— cuando ya ha sido hecha realidad la antigua promesa.

Fijémonos en la contraposición entre las dos alianzas. La experiencia de la alianza antigua fue negativa. En ella el hombre

no obedeció a Dios. Consiguientemente Dios se alejó del hombre. ¿Por qué ocurrió esto? Sencillamente porque las exigencias de la voluntad divina le fueron impuestas al hombre desde fuera. No era un principio interno que determinase al hombre en su actuación. Esto imposibilitaba una verdadera relación cordial y humana.

La nueva alianza fundamenta las relaciones entre el hombre y Dios en una base completamente distinta. Una base nueva que no quiere decir una ética nueva, ya que los preceptos divinos son inalterables. La base nueva consiste en el nuevo principio determinante de la alianza, un principio interno transformante del hombre, el principio de la presencia operante de Dios en el corazón humano —doctrina de la gracia—, principio que logra la verdadera comunión con Dios y, consiguientemente, no es simplemente “normativo” desde el exterior, sino impulsor y creador de la fuerza necesaria, en el interior mismo del hombre, para que puedan ser cumplidas gozosamente las cláusulas de la alianza. Principio de intimidad, de amistad, gracias al cual la relación del hombre con Dios y del hombre con el hombre se hacen posibles, humanas, cordiales. Basadas en un conocimiento amoroso de Dios.

¿Cómo puede lograrse una alianza basada en principio tan distinto, humanizador y divinizador al mismo tiempo? Ya se ve que esto no puede ser iniciativa ni, mucho menos, realización humana. Esto será posible gracias a la misericordia de Dios, que perdona los pecados del hombre. El fundamento último de esta nueva relación religiosa está, por tanto, en la voluntad de perdón, de misericordia y gracia que Dios generosamente ofrece al hombre.

Pero cuando hablamos de esta voluntad de perdón, de misericordia y gracia, por parte de Dios, corremos el riesgo de perdernos en puras abstracciones de la mente, casi en ejercicios filosóficos. El autor de nuestra carta lo ve de forma más concreta y tangible. La voluntad de perdón, de misericordia y gracia adquirieron en el tiempo —y de una vez para siempre— un rostro y un nombre humanos: todo eso es y se llama Jesús. Jesús como mediador de esa alianza “ideal”, que es la actual, la última, la definitiva.

Alianza y templo

9,2-3.11-14 (9,11-15).

La nueva alianza (ver el comentario a 8,6-13) no ha desplazado a la antigua sin rendirla los honores debidos. Había sido un ensayo —aunque a nosotros se nos antoje sumamente imperfecto y defectuoso— de la comunión o presencia de Dios con el hombre. Serviría, además, como pauta para describir la alianza nueva. Por eso, cuando el autor de nuestra carta se refiere a ella lo hace con respeto y veneración. Incluso se apoyará en ella para describir la magnitud y superioridad de la nueva.

La diferencia fundamental entre las dos alianzas es que la antigua giraba en torno a un santuario terreno y, por tanto, limitado y pasajero; la nueva está polarizada en torno al santuario celeste; se trata, por tanto, de una realidad permanente.

Para hacernos tomar conciencia de la magnitud del nuevo templo o alianza, aduce la antigua aludiendo a las dos estancias que la componían. La exterior o “el santo”, a la que se tenía acceso directo desde fuera —y donde estaban los objetos necesarios para la celebración del culto a lo largo del año—, y la interior o “el santo de los santos”, a la que no se tenía acceso desde el exterior sino desde el interior e incluso pasando el velo que la separaba del santo. Este, “el santo de los santos”, era el lugar de la presencia de Dios, donde estaba el arca con las tablas de la Ley, cubierta con el propiciatorio, una plancha de oro, y dos ángeles que la cubrían con sus alas.

Sobre la base de esta descripción nos es presentada la redención perfecta llevada a cabo por Cristo. Comienza con un “pero”, que establece una distinción fundamental entre el pasado y el presente. Jesús llevó a cabo lo que era imposible para los sacerdotes de la antigua alianza. Por eso, es llamado Pontífice de los bienes futuros (2,5), de la ciudad futura (13,14), de la herencia eterna prometida (9,15). Se trata, por tanto, de la plenitud de la salud. Cristo es llamado Pontífice de los bienes futuros porque es el mediador de ellos, nos los acerca, nos proporciona el acceso a ellos, nos hace participar en ellos.

Esto es posible porque él penetró en el santo de los santos, ante Dios, de quien proceden todos estos bienes. El tabernáculo mejor y más perfecto es una imagen para describir la presencia de Dios mismo. Un tabernáculo no hecho por mano de hombre. Esta forma de expresión se remonta a la más antigua enseñanza cristiana, que la tomó del mismo Cristo (Jn 2,19ss; Mc 14,56).

Y entró en el tabernáculo con un medio de expiación y santificación propio, único e incomparable; con su propia sangre. Por eso el éxito fue completo. Llevó verdaderamente a cabo la redención de los pecados. Que la sangre de Cristo tuviese estos efectos extraordinarios lo pone de relieve el autor de la carta por la comparación que establece con los medios utilizados en el Antiguo Testamento, en el culto, para intentar lograr estos efectos. Entre estos medios, además de la sangre de las víctimas que era ofrecida el gran día de la expiación, menciona la aspersion de la ceniza de la vaca roja.

El rito al que se alude lo tenemos descrito en el libro de los Números (Núm 19) y tenía lugar cuando alguien quedaba impurificado por el contacto con un cadáver. Estos medios de expiación o purificación son tomados como punto de comparación. El argumento va de menor a mayor. Aquellos medios “rudimentarios”, ajenos al hombre y distantes de él, tenían una eficacia, podían lograr la pureza “ritual”, es decir, podían hacer que el hombre se mantuviese en la cercanía con Dios, aunque de una forma externa. Pues bien, partiendo de este punto de comparación, ¿qué no podrá lograr la sangre de Cristo?

La sangre de Cristo llega a purificar la conciencia, para que el hombre realmente pueda estar en la verdadera comunión con Dios. La conciencia queda purificada cuando los pecados son perdonados. La obra de Cristo puede lograr esta unión con Dios, porque es una obra estrictamente personal. ¡Se ofreció a sí mismo! Y este auto-ofrecimiento se hizo a través del Espíritu eterno, es decir, del Espíritu de Dios, que determinó su auto-entrega, el Espíritu de Dios, que lo recibió en la eternidad e hizo posible esta redención “eterna”, recibéndolo en el santuario celeste —ante el Padre— donde ejerce eternamente su sacerdocio intercesor.

Necesidad de la muerte

9,15.24-28 (9,24-28).

Cristo, mediador de la nueva alianza, el medio eficaz para, lograda la remisión de los pecados, hacer que el hombre tenga el acceso a Dios y alcance la verdadera comunión con Dios. Para ello era necesaria la muerte de Cristo. ¿Por qué? Para entender la argumentación aducida aquí por el autor de la carta, es necesario recordar que la palabra griega que nosotros traducimos por alianza —la palabra “*diazake*”— puede igualmente significar “última voluntad” o testamento. En nuestro texto debe ser entendida en este último sentido, ya que el testamento sólo adquiere eficacia y entra en vigor después de la muerte del testador. La nueva alianza entró en vigor después de la muerte de Cristo.

Cristo mediador de la nueva alianza. No sólo ni principalmente porque es el intermediario entre las dos partes contratantes: entre Dios y el hombre, como representante de los hombres ante Dios (su Pontífice) y de Dios ante los hombres (su Apóstol) (ver el comentario a 3,7-14), sino, sobre todo, porque es el representante de Dios en la determinación y manifestación de su voluntad —su testamento— para con el hombre. Además, porque confirma y ratifica esta voluntad con su propia muerte. Es el testador y el ejecutor del testamento en una misma pieza. El es también la víctima sacrificial que era necesaria en toda alianza en orden a confirmarla. Víctima sacrificial de la alianza, mediador y garante de la misma.

En el santuario-templo terreno fueron necesarios los sacrificios que establecía la ley mosaica, para lograr aquella purificación legal o ritual, pero si el hombre entero, en su totalidad, debía acercarse a Dios y entrar en estrecha comunión con él, era necesario un sacrificio mejor. Mejor por dos razones: por el lugar donde es ofrecido —el santuario celeste, ante el Padre, de lo cual ya se ha ocupado— y por razón de su necesidad. Cuando una cosa se repite muchas veces, estamos ante un indicio claro de su insuficiencia. Era necesario un sacrificio con eficacia por si

mismo, que no necesitase completarse con una constante repetición.

Este es precisamente el sacrificio de Cristo, ofrecido de una vez para siempre. ¿Fue tan eficaz que no necesitó repetirse? Efectivamente, por él ha logrado el verdadero perdón de los pecados, que sean removidos de la vida de Dios. El autor de nuestra carta lo dice de muchas maneras: “destrucción del pecado” (v. 26), “soportar los pecados de todos” (v. 28), borrar los pecados (10,4), purificación de la conciencia (9,14), santificación (2,11; 9,13-14; 10,10), perdón (9,22; 10,18), redención de los pecados (v. 15).

Además, esta obra de Cristo tuvo lugar en la plenitud de los tiempos (v. 26). Su aparición marca la diferencia entre la edad antigua (ya caducada) y la edad futura (ya presente) (el autor utiliza esta categoría de las dos eras, edades o tiempos, que se había generalizado en su época). Si con Cristo apareció esta edad o esta era nueva no hay otra que esperar. En él se ha realizado la intervención de Dios a favor del hombre en toda su plenitud y profundidad.

Como aclaración de la unicidad del sacrificio de Cristo se aduce la suerte de todos los hombres. El hombre muere una sola vez y después de su muerte tiene lugar el juicio. Así también Cristo murió una sola vez. Conviene precisar, sin embargo, que la muerte de Cristo no fue una muerte “corriente”, sino que tuvo lugar para soportar los pecados de todos (la alusión al siervo de Yahveh, Is 53, no puede ser más clara).

Sigue la comparación teniendo como punto de referencia la suerte de los hombres. Pero ahora establece la diferencia. La muerte, en el hombre, da paso al juicio. La muerte de Cristo es la superación del juicio. Por eso, aquello que hacia terrible la muerte y el juicio —los pecados del hombre— debe ser superado mediante la muerte “vicaria” de Cristo.

Cristo aparecerá por segunda vez. Lo mismo que el sumo sacerdote judío aparecía ante el pueblo después de haber realizado la expiación de los pecados de su pueblo en el gran día de la expiación, así también Cristo volverá a aparecer ante su pueblo (es la parusía), pero entonces “sin pecado”; este “sin pecado”

debe entenderse no en el sentido en que ya se ha hablado de su impecabilidad (4,15), sino que su aparición o manifestación no tendrá ya nada que ver con el pecado. La parusia tendrá lugar para introducir a su pueblo en el disfrute definitivo y eterno de los bienes que su sacrificio nos proporciona.

La ley antigua y la ley nueva

10,1-10 (10,4-10/10,5-10).

El tema de la Ley ha aparecido en la carta de una manera indirecta, a propósito del nuevo sacerdocio, que (a semejanza del antiguo) debe estar regulado por una ley (ver el comentario a 8,6-13). Ahora se aborda este tema de cara y por sí mismo. Por supuesto, en orden a establecerse la superioridad del nuevo estado de cosas o de la nueva ley sobre la antigua.

La primera afirmación es que la Ley pertenece al terreno de las sombras, no de la verdadera realidad. Las sombras únicamente tienen vigencia mientras no ha hecho su aparición la realidad. Una vez llegada la realidad, las sombras desaparecen.

Un segundo argumento de la insuficiencia e impotencia de la Ley lo tenemos en la proclamación de incensantes sacrificios a lo largo del año. La multiplicación de los sacrificios era un argumento bien claro de que ninguno de ellos era suficiente por sí mismo. Cada día —y de modo particular con motivo de la fiesta del gran día de la expiación, celebrada una vez cada año— se repetían las oraciones y súplicas por los pecados. Era el reconocimiento, implícito al menos, de que los sacrificios pasados habían sido ineficaces.

El tercer y definitivo argumento nos lo da la Escritura (Sal 40,6-8).

La palabra de Dios asegura que aquellos sacrificios no le agradaron. El Sal 40 se halla originariamente en boca de un piadoso israelita que da gracias a Dios por haberle liberado “graciosamente” de sus desgracias. Este hombre, verdaderamente piadoso, ha caído en la cuenta de que la mejor forma de dar gracias a Dios es una entrega más personal y una exigencia más

generosa para con Dios, mejor que cualquier clase de sacrificios ofrecidos en el templo.

Pero el Salmo tiene un sentido más profundo, porque ¿quién era el que tenía que venir a este mundo? Evidentemente, el Mesías. Y como el Mesías no había venido todavía, el Salmo debía ser interpretado como una profecía, con esencial referencia al futuro. Pone en su boca las palabras que él pronunciaría en el momento de su aparición en nuestra tierra.

“Me has preparado un cuerpo”. Esta traducción se halla en la línea de adaptación del Salmo al Mesías. Responsable de la traducción fue la versión de los LXX, ya que el texto original decía: “me has dado un oído atento”. La nueva traducción, “me has preparado un cuerpo”, no hace más que ampliar el sentido original del texto: el que escucha atentamente la voz de Dios “con su oído” está dispuesto a cumplir su voluntad con todo el cuerpo (toda la persona) que Dios ha creado para él.

Ya los profetas habían protestado contra un culto excesivamente “ritual”. El mismo Jesús había afirmado, citando al profeta Oseas, “prefiero la misericordia al sacrificio” (Mt 9,13). Pero las palabras del Sal 40, tal como aquí aparecen, van más allá de las protestas proféticas e incluso más allá de las palabras de Jesús. Aquí no se trata de protesta sino de superación, anulación del complejo sistema sacrificial judío e instauración de uno nuevo en orden a establecer la paz con Dios. Se abroga el orden antiguo de cosas y es introducido un orden nuevo, basado en la total entrega de Jesús a la voluntad del Padre. Una entrega sacrificial, gracias a la cual nosotros somos santificados, y no en virtud de determinados sacrificios o prácticas rituales.

Se nos habla de la oblación del “cuerpo” y no de la sangre de Cristo. La palabra “cuerpo” se halla aquí motivada por la misma expresión del Salmo: “me has preparado un cuerpo”. Y esta oblación extiende el ofertorio no sólo al momento de la encarnación —al entrar en este mundo— sino a la entrega de toda la vida al servicio de la voluntad de Dios. Entrega que culminó en la cruz. Tanto cuando se habla del “cuerpo” como cuando es mencionada la “sangre” la referencia se hace a la total auto-entrega de Cristo.

El sacrificio único de Cristo

10,11-18 (10,11-14.18).

Las reflexiones del autor siguen centradas en la superioridad del sacrificio de Cristo sobre todos los sacrificios ofrecidos por el sacerdocio aarónico. El argumento gira en torno a la multiplicidad de los sacrificios antiguos y la unicidad del sacrificio de Cristo. La argumentación se divide en dos partes o, más bien, en dos consideraciones.

Los sacerdotes aarónicos no tienen descanso en su oficio sacerdotal. Tienen que actuar todos los años el gran día de la expiación. Pero, además, tienen que cumplir las prescripciones de la Ley, que les ordena ofrecer sacrificios todos los días. Esto quiere decir claramente que su obra nunca está terminada. Cristo, en cambio, una vez ofrecido su sacrificio, “está sentado a la derecha de Dios”. Este “estar sentado” quiere decir, entre otras cosas, que ha terminado su actuación, ha llevado a cabo su obra, no tiene necesidad de repetirla, su sacrificio fue perfecto. El Sal 110, que habla del sacerdocio de Cristo, habla también de que está sentado a la derecha de Dios.

La entronización de Cristo a la derecha de Dios habla eloquentemente de que su obra es perfecta, no necesita completarse mediante la repetición (al estilo de lo que sucedía en el sacerdocio aarónico). Su auto-entrega fue de una vez para siempre y ella consiguió toda la finalidad que persigue el sacerdocio.

El segundo aspecto o consideración es que esto fue logrado mediante un único sacrificio. Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados. Después de muchos siglos, los sacrificios levíticos se hallaban en el mismo punto del que habían partido; el sacrificio de Cristo purificó a su pueblo de sus pecados, lo colocó en la recta relación con Dios.

Esta finalidad lograda por Cristo, mediante su único sacrificio, había sido ya anunciada por el profeta Jeremías al hablar de la nueva alianza, que nuestro autor ya ha mencionado (8,8-12). Entre las características de la nueva alianza, apuntadas por Jeremías, aquí se hace referencia al perdón de los pecados (Jer

31,34; Heb 10,18). Lo central y esencial de la nueva alianza, en la interpretación que hace de ella nuestro texto, está precisamente en el perdón de los pecados, logrado a través del sacrificio de Cristo. Y ésta es también la enseñanza del Espíritu Santo.

La consecuencia inevitable es que deben cesar los sacrificios prescritos por la ley judía. ¿Para qué servirían? Donde ya existe la remisión, no debe seguir la oblación por los pecados. Es interesante destacar el paralelismo establecido por nuestro autor entre los versos 14 y 18: en uno habla de perfección y santificación, en el otro de remisión. ¿Son conceptos que se adecuan? Según lo expone nuestro autor habrá de contestar afirmativamente. De la misma forma se expresa san Pablo cuando habla de la justificación (Rom 4,5-7). El punto central de la relación religiosa es el perdón de los pecados. Y Cristo lo ha logrado.

El acceso a Dios

10,19-25 (10,22-25).

El autor de nuestra carta ha hecho una exposición exhaustiva —siempre en confrontación con las leyes y costumbres judías— del sacrificio de Cristo, único e irrepetible. ¿Cuál es la conclusión de las consideraciones anteriores? En esta pequeña sección se nos expone la reacción del hombre ante la acción de Cristo.

Tenemos firme confianza de entrar en el santuario. Nuestro acceso a Dios se halla posibilitado por la sangre de Cristo, por su obra a favor nuestro. Este acceso lo tenemos a través de Cristo, que es presentado como el camino nuevo y vivo. Este camino es llamado nuevo y vivo, porque ha sido abierto por Alguien que es sacerdote por el poder de vida indestructible (7,16) y, en definitiva, por Alguien que es el camino.

Este camino fue abierto a través del velo, es decir, de su carne. La expresión resulta misteriosa. Probablemente la carne-humanidad de Cristo es comparada con el velo porque, durante su existencia terrena, la carne une un cierto obstáculo para la

visión de Dios en él. Obstáculo que había sido eliminado por la resurrección. La forma de su existencia terrena era una especie de velo; el velo siempre oculta aquello que es “velado”; se necesita recorrer el velo para tener la visión clara de las cosas.

La exigencia concreta se centra en el ejercicio de la fe, esperanza y caridad. Pero resulta elocuente la presentación que nos ofrece el autor. El cristiano debe acercarse a Dios, al trono de la gracia (4,16), a la casa de Dios con corazón sincero, es decir, con una entrega total, que excluye toda clase de prejuicios y con la total certeza de la fe. Lo realizado objetivamente por Cristo debe realizarse subjetivamente en cada cristiano.

La vida cristiana es descrita también con el patrón del Antiguo Testamento: purificado el corazón de la mala conciencia y lavado el cuerpo. Los sacerdotes eran instituidos en su oficio mediante la aspersión de la sangre y el lavatorio con agua. Los cristianos llegaron a serlo por la aspersión de la sangre de Cristo, es decir, por la aplicación a ellos de la obra de Cristo. Esta aspersión les ha purificado de la mala conciencia, es decir, ha logrado para ellos el perdón de los pecados. El lavado del cuerpo hace referencia, sin duda, al bautismo cristiano.

La segunda exigencia fundamental es la permanencia en la esperanza. Estar seguros de que la palabra de la promesa, por ser palabra de Dios, se cumplirá puntualmente (2,6; 3,1.6). Deben pensar en la fidelidad de Dios (6,12ss). Y estar dispuestos a dar testimonio de esta esperanza a los que carecen de ella (en la línea, por tanto, de 1 Pe 3,15).

La tercera exigencia se centra en la caridad. Los lectores, los cristianos, no son islas. Se hallan insertos en una comunidad en la cual todos son responsables de la unidad y de la permanencia en la unión común. Características esenciales de esta comunidad deben ser la caridad y las buenas obras. Es el alma de la comunidad cristiana. A pesar de ellas siempre son necesarias las amonestaciones y el ánimo para el ejercicio de algo tan esencial. Y el lugar más adecuado para hacerlas es el mismo que tienen para celebrar sus reuniones. Por eso es necesario que todos acudan a ellas.

Una última amonestación: el recuerdo del “día del Señor”; al

estilo profético. Este día del Señor necesariamente debe entenderse del día del juicio último, que está cerca. Fácilmente se advina la intensidad con que ese día era esperado en la primitiva comunidad cristiana.

Estímulo para el presente

10,32-39 (10,32-36).

Esta pequeña sección exhortatoria se construye desde el principio siguiente: el pasado de una fe inquebrantable debe ser estímulo para el presente. Un pasado que es descrito como el momento de la “iluminación”. Podría referirse tanto al momento inicial de la conversión a la fe, que sería presentada como luz, o también a la recepción del bautismo, que encontramos descrito en el Nuevo Testamento como iluminación. Más probablemente se haría alusión a lo primero.

El tiempo de los comienzos en el camino de la fe había sido realmente prometedor. Y ello a pesar de que, externamente, las cosas no fueron bien. Tuvieron que soportar muchos padecimientos. Algunos autores han pensado que el autor tiene en la mente las consecuencias de las persecuciones en tiempos de Nerón (a fines del año 64). No es claro que se haga alusión a aquella persecución. En todo caso, como el autor de nuestra carta tiene tan hondamente clavado el pensamiento de la solidaridad entre los cristianos, podría acentuarse aquí ese sentimiento de unión con aquellos miembros de la comunidad que estaban siendo perseguidos. Los lectores de la carta vivieron en su propia carne la persecución y dificultad ajenas y ayudaron con todas sus fuerzas a mitigarlas.

El autor trae a la memoria el tiempo heroico de la comunidad, recordando la confianza y valentía con que habían superado las dificultades. ¿Serían capaces de arrojar ahora por la borda todo aquel historial brillante? Aquella confianza y valentía del principio deben seguir en el momento presente, teniendo en cuenta que

ellas tienen una gran recompensa. Para llegar a alcanzar la promesa es necesario permanecer fieles en el cumplimiento de la voluntad de Dios, que nos pide fidelidad a la palabra dada.

Su exhortación a la permanencia en la fidelidad a la voluntad de Dios busca apoyo en la Escritura. Y lo encuentra en los dos textos siguientes: “Un poco de tiempo, y el que viene llegará” (Hab 2,3). El profeta, al menos según la versión que los LXX nos dan del texto citado, interpreta “el que viene” del Mesías. Nuestro autor lo aplica a una venida inmediata de Cristo (es la esperanza en una parusia próxima). Se mezcla otra cita de Isaías (Is 26,20, que dice “ocúltate un poco mientras pasa la cólera”). En todo caso, partiendo de estos textos, nuestro autor exhorta a la permanencia en el camino emprendido teniendo en cuenta que ya queda poco tiempo. Como si dijera: habéis soportado lo más, debéis soportar lo menos.

La segunda cita de la Escritura procede también del profeta Habacuc (Hab 2,4). Mi justo vive de la fe. La fe, de la que se habla en el texto, es una actitud personal. En ella se acentúa también la permanencia, la constancia, la fidelidad, de lo que ha hablado ya en otras ocasiones. Esta fe-fidelidad es la que debe determinar la conducta en los tiempos difíciles que están pasando los lectores de la carta.

Por todas estas razones se exhorta a la fidelidad, teniendo en cuenta que “nosotros”, los cristianos a los que escribe, somos valientes, no cobardes, tenemos la certeza de la salud, que no alcanzarán los cobardes, los que se ocultan. Este final tiene los ecos propios de la confianza de los mártires, de la disponibilidad para el testimonio supremo.

Los campeones de la fe

11,1-7 (11,1-2.[8-19]).

Los hombres ejemplares del Antiguo Testamento desfilan en este capítulo, como los grandes campeones de la fe. Es una espe-

cie de “laudes patrum”. Su finalidad es presentarlos como un nuevo incentivo para que los lectores, todos los cristianos, sigan sus huellas y permanezcan de modo perseverante en el ejercicio de la fe.

La primera preocupación de nuestro autor es presentarnos una definición de la fe. Y lo hace diciendo que la fe es la seguridad o certeza firme del cumplimiento de nuestra esperanza. En la fe, tal como nos es presentada por el autor de la Carta a los Hebreos, la esperanza juega un papel preeminente; es sencillamente inseparable de ella. Ella nos garantiza la realidad de lo que todavía no vemos y en pos de lo cual caminamos.

La fe nos es presentada como la elección entre dos alternativas que nos ofrece la vida: entender la vida desde la fe o entenderla desde nosotros mismos. Entendida desde nosotros mismos, la vida se halla determinada por una concepción materialista, basada en la suficiencia humana o en las circunstancias o posibilidades que la vida nos ofrece aquí y ahora. Nada de realidades más allá de las que ven nuestros ojos ni de un futuro en el que las cosas sean mejores que en el presente.

Entendida desde la fe —la segunda actitud o alternativa—, la vida es entendida de forma diferente, como peregrinante hacia una patria mejor, con la seguridad de algo que nos espera y que compensará ampliamente las renunciaciones y sacrificios que la misma fe nos impone.

La primera concepción de la vida, la materialista, estaba ampliamente difundida en el mundo del Nuevo Testamento. Y había adquirido, sobre todo, la forma de estoicismo. Se proclamaba la superación o desasimiento de las cosas de este mundo, pero en orden a lograr una paz interior y una seguridad superior a la que podían dar las cosas de este mundo y su confort. En el fondo se hallaba presente, y en el centro del interés, la suficiencia humana.

La elección del camino de la fe puede verse justificada desde muchos puntos de vista. El apóstol Pablo descubre que la razón para soportar los padecimientos presentes no es el premio en el futuro, sino la intimidad lograda con Cristo, la transformación interna del hombre que, en definitiva, alcanza su premio.

La consideración del camino de la fe, que nos ofrece nuestro autor, es mucho más simple, casi egoísta: Dios impone unas exigencias al hombre. Quien sea fiel a ellas será recompensado por Dios. ¿Cómo justifica esta concepción? Basta mirar a la historia. El Antiguo Testamento está lleno de hombres y mujeres que hicieron en su vida grandes sacrificios para no desobedecer a Dios. La misma historia, como tal, del pueblo de Dios se halla determinada por esta convicción de que las promesas hechas por Dios se cumplirían puntualmente: él aparecería como vengador y retribuidor en el futuro.

El camino del materialismo es el más fácil y tentador. Por eso nuestro autor nos ofrece el modelo de los grandes hombres ejemplares el Antiguo Testamento. Si son recordados, lo son única y exclusivamente por el enfoque e interpretación que hicieron de su vida desde la fe. El autor de nuestra carta podía haber aducido ejemplos tomados de los anales del cristianismo o de los tiempos últimos del judaísmo, donde los había sumamente elocuentes: el tiempo de los Macabeos, en los que, por la fidelidad a la Ley y a las tradiciones patrias, se habían dado auténticos ejemplos de heroísmo hasta el martirio. Pero prefiere remontarse a la antigüedad más remota, para convencer a sus lectores de que la interpretación de la vida desde la fe se remonta a los orígenes y se encuentra en cada una de las páginas de la historia salvífica.

A medida que la historia progresa, la fe se irá perfeccionando y será entendida como la respuesta positiva a una exigencia divina. Pero el autor comienza con la creación. En ella, y más allá de ella, está la acción de Dios. Es el descubrimiento de la fe. Así lo entendieron todos los hombres de fe del Antiguo Testamento. Después comienza a desfilar ante los lectores la lista de los testigos de la fe.

El primero en ser mencionado es Abel. ¿Por qué Dios se agradó en sus sacrificios y no en los de Caín? La afirmación del Génesis podía dar pie a concluir que Dios había sido parcial y arbitrario en la valoración de aquellos sacrificios. Nuestro autor afirma con toda claridad que la oblación de Abel agradó a Dios porque procedía de su fe.

El segundo ejemplo es el de Enoc (Gén 5,24). Una figura misteriosa que entró en el terreno de la leyenda y en ella adquirió su inmortalidad, la creencia de que Enoc no había muerto. La verdadera razón que justifica su desaparición extraordinaria y su estar con Dios fue su fe, sin la cual nadie puede agradar a Dios. Es la interpretación que nos da nuestro autor.

Un tercer ejemplo: Noé. Cumplió la voluntad de Dios. Una voluntad aparentemente caprichosa y absurda, pues le mandaba construir un arca-nave en un país seco. El haber obedecido aquel mandato fue un ejemplo claro y una demostración evidente de su fe en Dios. Gracias a ella se salvó él y su familia.

Laudes patrum

11,13-16 (11,[1-2.]8-19).

Un ejemplo bien elocuente de esta fe, en la que viven los cristianos, y a la que son exhortados a ser fieles, nos lo ofrece la vida de los patriarcas. Esta pequeña unidad literaria hace un resumen de su vida interpretándola desde la fe. En realidad esta sección debe incluir también, y a modo de exposición, los versos 8-12.

La vida de aquellos hombres estuvo determinada por la fe. Más aún, su muerte fue entendida desde la fe y estuvo anclada en ella. En el momento de morir se afianzó su confianza en lo esperado. Y eso a pesar de que murieron sin haber visto cumplidas las promesas. Las vieron desde lejos, como el peregrino que contempla la meta de su caminar sin tener acceso a ella. Así ellos se mantuvieron en la fe.

Una prueba clara de que entendieron así la vida, desde la fe, la tenemos en que ellos se consideraron como huéspedes y peregrinos en la tierra. Abraham lo declara abiertamente a los hititas cuando murió Sara. Solicitó de ellos un terreno para sepultar a su mujer muerta, ya que era "huésped y peregrino en la tierra" (Gén 23,4). Una declaración muy semejante hace Jacob al Faraón (Gén 47,9).

Los hechos tomados de la vida de los patriarcas alcanzan para el autor de la Carta a los Hebreos un significado mucho más profundo. A través de la historia ve toda la dimensión de la misma. Aquellos hombres vivieron en la tierra de Canaán como huéspedes y extranjeros, como desterrados de su patria verdadera. La ciudad o la patria que ellos buscaban era la ciudad celeste que Dios había preparado para ellos. De no ser así —de no haber entendido su vida desde la fe— ellos hubiesen buscado la oportunidad de retornar a su patria terrena, a Mesopotamia. El hecho de no haber buscado la vuelta a su patria terrena demuestra que pensaban en otra desde la que veían justificada su vida.

Los patriarcas obraron así por el deseo de una patria que está más allá del mundo visible. No se volvieron a Mesopotamia, su patria terrena, porque pensaban en la ciudad que Dios había preparado para ellos. Así, el autor de la Carta a los Hebreos ha espiritualizado la conducta de aquellos hombres dándole una dimensión teológica que no encontramos en los textos del Génesis, que nos refiere la historia en la que él se inspira.

Los patriarcas encontraron su patria en Dios, a quien pertenecían por su fe y las promesas que de Dios habían recibido. Dios reconoció y recompensó aquella orientación de la vida patriarcal. Cuando Dios se reveló a Moisés en el Sináí, se presentó a sí mismo titulándose el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Ex 3,15-16). Ellos pertenecían, por tanto, a la patria celeste. En ella tendrán su descanso definitivo. Dios hará que no se avergüencen de su fe.

Ancestrales gloriosos

11,32-40.

Otro maravilloso ejemplo de fe nos es presentado desde la consideración global de otras figuras del Antiguo Testamento. Una consideración “global”, porque la narración pormenorizada de cada una de las personas y hechos aludidos le llevaría a un

desarrollo excesivamente amplio. Y no quiere cansar más a sus lectores.

Toda esta sección se divide en tres partes. En la primera (vv. 32-35a) se alude a gestas gloriosas de héroes nacionales. Nos son referidas en el libro de los Jueces (Gedeón, Barac, Sansón, Jefe) y en los dos de Samuel (Samuel y David). La alusión se hace extensiva a la actividad excepcional de los profetas.

No resulta difícil determinar las personas que realizaron cada una de las obras mencionadas en particular. Se afirma que conquistaron reino, ejercitaron la justicia, recibieron las promesas. Una referencia genérica que incluye a jueces, reyes y profetas. Lo relativo al ejercicio de la justicia sería una referencia más concreta a David, de quien se afirma que administró la justicia a todo su pueblo (2 Sam 8,15). La obstrucción de la boca de los leones tiene delante la historia de Daniel (Dn 6,22). La extinción de la violencia del fuego alude a la historia de los tres jóvenes: Sidraj, Misaj y Abednego (Dn 3,25ss). Escaparon al filo de la espada y desbarataron los campamentos de los enemigos, es tema frecuente en la historia de Israel desde el tiempo de los Jueces hasta los Macabeos. En la frase “se hicieron fuertes” podría estar reflejada la actuación excepcional de Sansón. Convalecieron de la enfermedad y las mujeres recibieron sus muertos resucitados; tienen delante los milagros de los profetas Elías y Eliseo (1 Re 17,23; 2 Re 4,36).

El autor ha hecho desfilar ante el lector, familiarizado con la Biblia, una serie de personas y de las obras que hicieron para demostrar que, en todos y en cada uno de los casos, tenemos una fundamental actitud de fe. Sus gestos extraordinarios nacieron de su fe.

La segunda parte (vv. 35b-38) presenta un aspecto bien diferente. Ahora el desfile no se centra en gestas o heroicidades, nacidas de la fe, sino en martirios y persecuciones. No aparecen nombres concretos. Sin embargo, tampoco resulta difícil la identificación de estas referencias genéricas, al menos en algún caso. Los tormentos, irrisiones y azotes... apuntan claramente al tiempo de los Macabeos y, en él, a Eleazar y la madre de los Macabeos con sus hijos (2 Mac 6,18-7,42); la lapidación a Zacarías

(2 Cr 24,21); entre los que murieron asesinados, la tradición y la leyenda incluyen a Isaías y Jeremías; los pasados a filo de espada serían los profetas muertos por Ajab y Jezabel (1 Re 19,10); errante anduvo, sobre todo, el profeta Elías (1 Re 17,2).

Todos estos hombres dieron testimonio de su fe. Y sacaron las fuerzas necesarias para dar este testimonio de su confianza en Dios, de la fe, de su esperanza confiada en que Dios no puede faltar a sus promesas de salvación.

La tercera parte, a modo de conclusión (vv. 38-40), resume el pensamiento formulado ya anteriormente. Dios no dejó sin recompensa su testimonio y esfuerzo, la confianza que habían puesto en él no quedó defraudada. La tesis es suficientemente clara. Aquí se acentúa simplemente diciendo que su testimonio es tanto más valioso cuanto que la promesa no llegó en ninguno de ellos a su cumplimiento. Nueva motivación para los lectores, porque, si la promesa no llegó a su cumplimiento en ellos, fue en atención a nosotros. Si se hubiesen cumplido en ellos, nosotros, los que hemos venido después, hubiésemos quedado excluidos de ella (el cumplimiento, para nuestro autor y en nuestro caso, significa la conclusión de la historia terrena). Y esto no lo quiso Dios. Porque nos quiso incluidos en la misma promesa. Debemos, pues, permanecer fieles. De lo contrario, aquéllos, los personajes ejemplares de la fe que ha mencionado, hubiesen esperado en vano.

Invitación a la permanencia

12,1-5 (12,1-4).

El ejemplo siempre ayuda, conforta y sostiene. Saber que otros han recorrido hasta el final el mismo camino que nosotros hemos comenzado a recorrer siempre es aleccionador y confortante. Hay una nube de testigos (los mencionados en el cap. 11) que eligieron a Dios y se mantuvieron fieles a él a pesar de las dificultades, persecuciones y problemas. Estas figuras del pasa-

do demuestran, además, que su elección de fe fue acertada. Los cristianos no deben dudar en mantenerse fieles a la decisión de fe que han tomado para atender su vida desde ella.

Esta invitación a la permanencia en el camino emprendido nos es presentada con una imagen tomada de la vida deportiva de la época. Los espectadores de la carrera son todos los testigos de la fe, que han aparecido ante los lectores. Esto debe ser un motivo importante para que corramos con ardor, para que redoblemos el esfuerzo con el fin de ser calificados en el combate (ver 1 Cor 4,9). Ahora bien, el que participa en una carrera, se aligera todo lo posible del peso para encontrarse más ágil. Esto deben hacer también los cristianos. Fundamentalmente deben despojarse del pecado, de todo aquello que contraría la voluntad de Dios.

Siguiendo en la misma metáfora, el que corre no debe mirar ni a la derecha ni a la izquierda. Debe tener puestos los ojos en la meta hacia la que se dirige. En esta carrera la meta es el pionero y el consumidor de nuestra fe. En él tenemos un testigo excepcional. No como los otros, que no alcanzaron las promesas. Jesús inspira nuestra confianza y valor, porque no sólo hizo él la decisión por la fe, sino porque en él la fe adquirió el triunfo máximo, llegó hasta el trono de Dios. Fue así el auténtico pionero en este camino y el perfeccionador de la fe.

El testimonio de Jesús tiene tanta mayor importancia cuanto que las pruebas a las que fue sometido fueron mucho mayores de las que nosotros soportamos. El sufrió la cruz. Y sobre todo soportó el rechazo y las ignominias de los pecadores frente a él, tanto más dolorosas cuanto que procedían de aquéllos por quienes sufría la muerte y los insultos.

Y también su premio fue mayor: está sentado a la derecha de Dios (Sal 110,1). Los cristianos deben pensar en Cristo. Haciéndolo así, no se cansarán en la carrera, ya que lo definitivo en la lucha cristiana es la actitud interior.

Al llegar a este punto, la imagen cambia de dirección. En lugar de una carrera, imagen de la vida deportiva, ahora (v. 4) se habla de lucha, imagen de la vida militar. Nos es presentada toda la seriedad de la lucha a vida o muerte contra el pecado.

Una lucha a muerte en la cual, a veces, es necesario comprometer la vida: lucha hasta el derramamiento de sangre. Jesús lo hizo así. Las pruebas a las que ellos han sido sometidos no han llegado a tanto hasta el momento presente. Aunque han tenido que sufrir, sus sufrimientos no han ido más allá de lo soportable.

Sentido del sufrimiento

12,2-13 (12,4-7.11-15/12,5-7.11-13).

¿El sufrimiento por el sufrimiento? Sería absurdo, porque siempre es privación, algo negativo. Debe tener una finalidad más alta. De esto nos habla el autor de nuestra carta en esta sección. Y antes de entrar en el desarrollo de este pensamiento propiamente dicho, debe quedar claro que ellos, los cristianos a los que se dirige, no han sido sometidos a pruebas insoportables, no han tenido que luchar hasta la muerte, como lo hizo Cristo (recuérdese el comentario a 12,1-4).

Ahora deben quedar claras dos cosas. La primera ha sido ya mencionada: sus sufrimientos no deben ser exagerados o supervalorados, sobre todo si son comparados con los de Cristo. La segunda es que verdaderamente han tenido que sufrir a causa de su fe. Lo que ahora quiere el autor de la carta es que sus lectores descubran la finalidad de sus dificultades y problemas.

El punto de partida para ello se lo ofrece el libro de los Proverbios (Prov 3,1-12): Dios corrige al que ama y aflige al que le es más querido. El dolor tiene una finalidad pedagógica en el designio de Dios. No verlo así hace que el dolor sea infructuoso y estéril.

El sufrimiento es una prueba de que somos hijos de Dios. Los hijos deben ser corregidos por el padre; si nosotros somos corregidos por Dios, estamos ante la prueba de que somos sus hijos. El padre corrige y castiga a los suyos, a sus hijos; no se preocupa, sin embargo, de los ajenos, de los que nada tienen que ver con él. Es un argumento de experiencia universal. Y todos los hijos miramos con respeto a nuestros padres.

Partiendo de esta experiencia, el autor de la carta sigue con su argumentación de menor a mayor. Efectivamente, la corrección de los padres terrenos tiene un valor positivo, aun cuando su preocupación por los hijos se centra en hacer hombres para la vida terrena, hombres honrados y útiles para la vida. ¿No deberemos nosotros gratitud a Aquél de quien no depende solamente nuestra existencia terrena sino que es, además, el Padre de los espíritus? La expresión “Padre de los espíritus” presenta a Dios como autor de una vida espiritual, superior a la vida terrena (parte de la contraposición entre la vida “carnal” o natural y la vida “espiritual” o sobrenatural, que consiste en la participación de la vida misma de Dios). Dios nos corrige para hacernos partícipes de su santidad o de su vida.

Dios utiliza la pedagogía de la corrección y del dolor. El hecho de que venga de Dios no mitiga el sufrimiento que toda corrección implica. Se trata siempre de algo doloroso e incómodo. También para los cristianos el sufrimiento es sufrimiento. Sólo que ellos deben saber valorar el sentido positivo que tiene. Valorarlo como un medio que sacuda —y a veces lo hace con excesiva violencia— nuestra seguridad, comodidad y autosuficiencia en orden a aceptar las exigencias divinas. Es el fruto pacífico de la justicia. Y es que la paz interior del hombre se acrecienta en la medida en que logra una mayor conformidad, en su querer y obrar, con la voluntad de Dios.

Como consecuencia esperaríamos algo así: sufrir con paciencia e incluso con aceptación gozosa. En lugar de eso, el autor exhorta a tomar en serio la responsabilidad por los más débiles de la comunidad. Esta preocupación por los demás, en orden a la edificación mutua, y el apoyarse y sostenerse mutuamente es una de las características bien acusadas de la carta. El autor sabe también que esta invitación a la responsabilidad puede ser captada únicamente por aquéllos que tienen la preocupación por enderezar los propios pasos.

La existencia cristiana

12,18-19.22-24 (12,18-19.22-24a).

El cristiano debe tener conciencia clara de su estado. El estado cristiano lo clarifica el autor de la Carta a los Hebreos mediante la contraposición entre la revelación antigua —la que tuvo lugar en el Sinaí— y la nueva y definitiva, que nos ha llegado por mediación de Cristo. Se sirve de representaciones “espaciales”, simbolizando lo antiguo en el Sinaí y lo nuevo en Sión.

El antiguo pueblo de Dios se encontraba en un monte terreno, tangible con las manos (Ex 19,13), aunque estuviese prohibido tocarlo. En aquel momento hacían su aparición las manifestaciones terribles y estremecedoras de la naturaleza: el fuego, el torbellino, la oscuridad, la tormenta. En el centro de este escenario terrorífico, la voz de la trompeta, la voz de Dios. Todo ello quiere decir que aquella antigua experiencia de Dios estuvo dominada por el terror. ¿Cómo podía el hombre encontrarse a gusto ante esta experiencia abrumadora de Dios? La respuesta judía a esta dificultad había sido la siguiente: Dios había dado la Ley en el Sinaí; obedécela y no temerás el juicio de Dios. Pero esto difícilmente podía eliminar el terror.

En lugar de la respuesta judía, nada tranquilizadora, el autor de nuestra carta presenta como ideal la respuesta cristiana: en lugar del monte Sinaí, nosotros estamos en el monte Sión, la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste, unidos a las miradas de los ángeles, a la asamblea de los primogénitos, a Dios, a los espíritus de los justos perfectos.

El monte en el que los cristianos se hallan instalados no es un monte inhóspito sino el monte Sión, es decir, el lugar de la presencia “graciosa” de Dios, el lugar de la salud (Is 2); no en un monte terrorífico, sino perfectamente habitable, la ciudad de Jerusalén, construida por el Dios vivo (ver 11,10: una ciudad cuyo arquitecto y constructor es Dios mismo). Tanto el monte como la ciudad son símbolos de la salud que nos viene de arriba, de Dios (ver Gál 4,26). Entre los habitantes de esta ciudad se cuentan las miriadas de los ángeles, adoradores de Dios desde el principio.

Entre los habitantes del cielo figuran todos aquéllos que, aun viviendo en la tierra, se hallan inscritos en el libro de los justos (Lc 10,20; Fil 4,3; Ap 3,5; 20,12), todos los miembros de la comunidad cristiana que, gracias al Hijo, han alcanzado la categoría de hijos primogénitos de Dios. Sobre todo, allí está Dios, con su poder judicial para atender el derecho de todos aquéllos que habían sido oprimidos y “atropellados”. También se hallan presentes “los espíritus de los justos perfectos”; se refieren a todos aquellos justos del Antiguo Testamento, los personajes ejemplares por su fe, que han sido mencionados en el cap. 11, y también los cristianos que habían terminado ya el camino de su peregrinación y habían llegado a la ciudad del Dios vivo.

Pero ¿tiene el cristiano acceso a una ciudad tan gloriosa, poblada de habitantes tan distinguidos? ¿No resulta esta ciudad tan inasequible como el monte antiguo, el Sinaí? Al final de esta sección se nos da la razón por la cual el cristiano puede llegar, efectivamente, hasta este lugar tan maravilloso. La razón es que tenemos a Jesús, mediador de la nueva alianza. El es el medio a través del cual podemos llegar a Dios, a la verdadera comunión con él, a la ciudad del Dios vivo. El Sinaí, en el que se dio la Ley, ha sido superado y reemplazado. Jesús fue muerto y su sangre habla mejor que la sangre de Abel. ¿Por qué? Sencillamente porque no pide venganza sino perdón y misericordia. El texto menciona expresamente la “aspersión de la sangre”. Tenemos presente, una vez más, la imagen del ritual judío de la expiación. La aspersión de la sangre se hacía para purificar a otros y admitirlos, puros, a la presencia de Dios. Esta es la finalidad de la sangre de Cristo; por eso, habla mejor que la de Abel.

Virtudes cristianas

13,1-3.14-16.

El autor de la Carta a los Hebreos dirige a sus lectores una serie de exhortaciones, la primera de las cuales es la fraternidad.

Ya anteriormente ha reconocido que la han practicado (6,10). Por eso, la exhortación se centra en que siga operante en medio de ellos. Desde esta fraternidad, son inculcadas dos prácticas particularmente importantes en aquellos tiempos, aunque, por supuesto, lo sean en todos los tiempos.

La primera es la hospitalidad. Virtud altamente estimada, tanto por los judíos como por los griegos. El huésped era persona sagrada y le eran debidas todas las atenciones y cuidados. En tiempos de dificultades y persecuciones la hospitalidad adquiría dimensiones nuevas; equivalía a la protección del indefenso, del perseguido, del buscado por su fe y a quien había que proteger recibéndolo y ocultándolo en casa, aun con todo el riesgo que ello podía suponer.

A los motivos que todos los lectores de la carta conocían para el ejercicio de la hospitalidad, añade el autor otro. Algunos, por practicar la hospitalidad, tuvieron el honor de hospedar en su casa ángeles. Se hace referencia a los relatos del Génesis (Gén 18-19), en los que la solicitud de Abraham y de Lot, al hospedar a aquellos personajes misteriosos, se vio premiada al saber que eran ángeles de Dios.

La segunda está centrada en la atención a aquéllos que están en prisión. Y se recuerda, para justificarlo, la regla de oro que nos proporciona el evangelio: "Haced con los otros lo que quisiérais que hiciesen con vosotros" (Mt 7,12). Es una norma no específicamente cristiana. También fuera del cristianismo tenía y tiene una gran importancia. Incluso figuraba en lugar destacado entre la ética estoica. Y es una de las acciones expresamente mencionadas por Cristo como realizadas a su favor y en su misma persona (Mt 25,31-46).

No tenemos aquí ciudad permanente. Los cristianos son peregrinos en la tierra, lo mismo que los patriarcas (11,9-14), buscadores de la ciudad permanente, de la Jerusalén de arriba (Gál 4,26). ¿Qué situación histórica se presupone en estos versos? Dos parecen ser las posibilidades. Los cristianos, a los que se dirige el autor, procedían del judaísmo; al hacerse cristianos habían sido excluidos de la comunidad judía a la que habían pertenecido. Esto justificaría la exhortación: salgamos, pues, fuera

de la ciudad-campamento, cargados con su oprobio, con la cruz, como hizo Jesús al ser rechazado por su pueblo. La segunda posibilidad es que los no cristianos, judíos por tanto, les echasen en cara que ahora, al haber abandonado la religión judía, no tenían ni templo, ni sacerdocio, ni sacrificios.

La respuesta, que se pone en labios de los lectores de la carta, sería la siguiente: nosotros tenemos todas esas cosas: templo, sacerdocio y sacrificio; sólo que las tenemos de forma distinta a como vosotros, judíos, las pensáis. Tenemos el supremo sacerdocio en la persona de Cristo, un santuario celeste y nuestro sacrificio. Un sacrificio que, al estilo de lo anunciado por los profetas, no consiste en la oblación de la carne y sangre de animales, sino en el sacrificio de alabanza, el fruto de los labios que bendice su nombre (Os 14,3). Un sacrificio que debe ofrecerse no ocasionalmente, sino constantemente; un sacrificio posibilitado por la auto-entrega de Jesús, nuestro Pontífice, a Dios. Y junto a este sacrificio, es mencionada la práctica de la caridad, verdadero sacrificio agradable a Dios (Fil 4,18).

Ética cristiana

13,1-8.

Esta pequeña sección incluye algunos versos que ya han sido comentados (ver el comentario a 13,1-3.14-16). Nos limitaremos aquí, por tanto, a aquellos versos a los que no ha sido hecha ninguna referencia.

La ética cristiana, desde los primeros días, se fijó en dos polos de atención particularmente peligrosos: la relación entre los sexos y la relación con el dinero. Nuestro autor se pronuncia aquí sobre estas dos cuestiones. El matrimonio debe ser tenido por todos en sumo honor, incluso por lo no casados. Partiendo de esta seria amonestación, se evitarían los desórdenes en el ámbito de la vida sexual. No sólo el adulterio, sino otra clase de impurezas a las que el autor se refiere con energía. El adulterio y demás relaciones sexuales ilícitas eran consideradas por los

judíos entre los pecados graves, entre los pecados más abominables que eran cometidos en el mundo pagano. Y era una convicción clara que el juicio de Dios recaería implacablemente sobre los que cometían tales pecados.

En relación con el dinero se condena la avaricia. Para el cristianismo primitivo era como la raíz de todos los males: la raíz de todos los males es la avaricia (1 Tim 6,10; ver Mt 6,19ss; 19,16ss). Una avaricia que se manifiesta en el aferramiento a aquello que se posee y en la búsqueda de más y más. En el fondo, tenemos el afianzamiento de la vida sobre la base de las cosas materiales. Esto significa fundamentalmente la exclusión de Dios y de su providencia del horizonte de toda vida humana que se halle montada sobre esta clase de avaricia. Por eso, Cristo la condena radicalmente. Y no sólo él. La filosofía estoica lo había formulado también diciendo que el hombre debe estar contento con lo que posee. La condenación de la avaricia se halla justificada, además, desde dos textos de la Escritura (Jn 1,5; Sal 118,6).

Otra de las exhortaciones del autor de la carta es que recuerden a sus pastores-dirigentes. Exhortación frecuente entre los primeros cristianos (Gál 6,6; 1 Tes 5,12). Según los versos 7 y 17 estos pastores tenían, sobre todo, el oficio de la predicación y el pastoral. Su muerte es presentada como ejemplo de fe. Probablemente habían sido martirizados por su fe durante la persecución de Nerón. Entonces demostraron —lo mismo que los testigos mencionados en el cap. 11— una fe indestructible. ¿A qué obedeció aquella fe que no pudo ser conmovida por ninguna clase de dificultades y persecuciones?

Aquella fe estaba cimentada en Cristo, que es inmutable, el mismo ayer, hoy y por los siglos. Los jefes cambian, el Jefe permanece; los pastores se suceden, el Pastor permanece el mismo. Estas palabras, con que es presentado Cristo, suenan a un himno litúrgico-confesional recitado cuando los cristianos se reunían en sus lugares de culto. La fórmula, más bien, le pertenece a Dios y a él se atribuye directamente en el libro del Apocalipsis (Ap 1,8). Aquí es transferida directa y totalmente a Cristo, que es presentado así en la misma línea y categoría divinas.

El culto cristiano

13,15-17.20-21.

¿Cuál es el culto específico de los cristianos? San Pablo lo había formulado así: *Que ofrecéis a Dios vuestras vidas como hostia pura, santa e inmaculada*. Este es vuestro culto racional (Rom 12,1). En la misma línea escribe ahora el autor de nuestra carta. Aquellos cristianos, a los que él escribe, habían sido separados y excomulgados de la comunidad judía a la que habían pertenecido antes de convertirse al cristianismo. Habían sido privados o habían renunciado al solemne y fastuoso culto judío. Pero ellos tenían algo mejor que ofrecer. A imitación de Cristo, debían ofrecerse a sí mismos, convertirse ellos mismos en un sacrificio de alabanza.

El sacrificio cristiano no se halla en la línea de los sacrificios reglamentados por la ley judía (Lev 7,11ss). Es un sacrificio para la alabanza de su nombre, que el profeta Oseas había descrito anticipadamente y simbólicamente como un sacrificio que es fruto de los labios (Os 14,3). Un sacrificio que debe ofrecerse, no ocasionalmente, cuando la Ley lo establezca, sino de forma permanente, porque es la vida misma ofrecida al Señor.

Este sacrificio ha sido hecho posible por mediación de Cristo, que se entregó en totalidad a Dios. Junto a este sacrificio de la persona, se destaca también el de los bienes, el ejercicio práctico de la caridad (Flp 4,18), que agrada a Dios. Este culto “espiritualizado”, al que ya aludía el Antiguo Testamento, particularmente el profetismo, es una realidad dentro del cristianismo (ver Is 1,10-17; Jer 7,3-7; Am 5,21-25; Sal 40,7-8; 51,17-18...).

Este culto espiritual es el que dieron a Dios los pastores-dirigentes a los que ellos tienen que agradecer su fe, mediante la predicación del evangelio. Aquellos pastores-responsables habían sido probablemente martirizados por su fe durante la persecución de Nerón, como ya hemos dicho. Ellos deben imitarlos. Aquel cuidado y desvelos pastorales exigen de los evangelizados una gran responsabilidad: la de seguirlos en la confesión y el ejercicio de la misma fe. Además de aquellos pastores,

tienen otros en la actualidad a los que deben obediencia. Ellos, en efecto, tienen una grave responsabilidad; pero no podrán cumplirla sin su propia colaboración.

El autor termina con un deseo, en forma oracional, pidiendo la acción de Dios en ellos. En definitiva, no sólo nuestro obrar, sino también nuestro querer depende de su voluntad (Flp 2,13; 1 Tes 2,13). Esta acción de Dios llega al hombre a través de Jesucristo, el mediador y a quien debemos la salud. Dios es presentado como el Dios de la paz, que la ha logrado para nosotros a través de la sangre de Cristo, que es llamado el pastor de las ovejas. El punto de partida de la comparación es Moisés, que también fue descrito como el pastor del rebaño (Is 63,11), que liberó a aquellas ovejas dispersas de la opresión de Egipto y de sucumbir bajo las olas del mar Rojo. En comparación con Moisés, Jesús es un pastor de mayor categoría, por eso el adjetivo utilizado para describir a este Pastor es el de "grande".

Si Dios ha llevado a cabo esta obra, a través de Cristo, él hará "perfectos en todo bien" a aquellos cristianos a quienes el autor de la carta se dirige. La obra comenzada será completada, llevada a la perfección.

CARTAS CATOLICAS

El Nuevo Testamento, junto a la colección de las cartas "paulinas", nos ofrece otro grupo con el denominador común de cartas "católicas": una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan y una de Judas. Hemos hablado de un denominador común. Sería éste la universalidad de su destino, frente a las de Pablo, que estaban dirigidas a comunidades concretas (Roma, Efeso, Corinto; sin olvidar el problema de la que envió a los Gálatas) o a personas particulares. Pero la universalidad de destino de las cartas católicas es relativa. En algunas, como en la segunda y tercera de Juan, esta universalidad de destino falta por completo. A pesar de todo, el apelativo de "católicas" es válido, porque establece una diferencia entre ellas y las escritas por Pablo. Las que pertenecen al epistolario paulino son cartas estrictamente dichas: suponen un conocimiento entre el que escribe y los destinatarios de su escrito, suponen el conocimiento de unos problemas muy concretos, que el Apóstol soluciona, aplicando los principios generales; en su origen todo es concreto, en dichas cartas paulinas.

Frente a ellas, las "católicas" nos ofrecen un modo nuevo de enseñanza cristiana. Una situación más universal, menos concreta, hace que la enseñanza sea universal también. Naturalmente que abordan un problema concreto o parten de una determinada situación que se ha producido en la Iglesia. Esto podía, en principio, condicionar su enseñanza (situación de persecu-

ción en que se encuentran los cristianos, el retraso de la parusía con el consiguiente problema de crisis para la fe, la presencia de la mentalidad gnóstica en las filas cristianas, la relación entre la fe y las obras...). Pero esto concreto desaparece tras la universalidad de la doctrina enseñada y aplicada.

La forma "epistolar", en que estos escritos nos son presentados, es, más bien, un recurso literario a través del cual se presenta una doctrina general. No son cartas, en sentido propio. Más que cartas son epístolas, algo que tiene más el carácter oficial de tratado que el familiar de la carta.

Estos escritos son atribuidos a apóstoles. En realidad, en pocas ocasiones, esta atribución responde a su auténtica paternidad literaria. En general se trata de obras anónimas, cuyos autores las han atribuido a determinados apóstoles (Santiago, Judas, Pedro...) recurriendo a la pseudonimia, cobijándose a la sombra de la autoridad de los apóstoles mencionados (particularmente importantes a nivel de Iglesia universal o regional) con el fin de que su enseñanza fuese admitida, dada la categoría de la persona que la impartía (a quien se atribuía). Por otra parte, esta atribución a determinados apóstoles tiene como substrato la creencia, generalizada en la primitiva Iglesia, según la cual los escritos "apostólicos" debían ser aceptados sin lugar a discusión ni a duda. Desde este punto de vista, estas cartas católicas fueron también llamadas "canónicas", para distinguir las de otros escritos (como la carta de Bernabé) que tuvieron gran resonancia e influencia entre los primeros cristianos, pero que no pertenecían al canon y, por tanto, no gozaban de una autoridad indiscutible.

Para la determinación de los verdaderos autores de estas cartas deben conjugarse simultáneamente estos tres factores: 1.º el testimonio externo de la carta (el que alguien, por ejemplo el autor de la carta de Santiago, se presente como autor de la misma y se llame Santiago, Sant 1,1); 2.º la tradición de la Iglesia (si esta atribución es unánime, cuándo comenzó, cuándo se generalizó, dudas sobre el particular, atribución a una persona distinta de la que es mencionada en la carta); 3.º el testimonio interno (el deducido de un estudio profundo de la carta, la situa-

ción histórica que supone, los enemigos que tiene delante y de los que pretende defender a sus lectores). Estos tres factores, conjugados simultáneamente, harán que unas afirmaciones o aspectos se vean controlados por otros.

El hecho de que sus autores no hayan sido los apóstoles a los que son atribuidas, no significa que el autor esté engañando a sus lectores. El se coloca en el lugar de uno de los grandes apóstoles y se esfuerza por enseñar, en su época y a sus destinatarios cristianos, lo que alguno de los mencionados grandes apóstoles hubiesen dicho a aquellos cristianos en las especiales circunstancias por las que atraviesan. No obstante, esta cuestión del autor de cada uno de estos escritos es completamente secundaria frente a la situación histórica que lo provocó. Y esta situación histórica no es difícil de descubrir.

La gran y siempre actual enseñanza de estos escritos no obedece solamente a haber recogido, transmitido y defendido los grandes principios cristianos, sino, sobre todo, a la creatividad de unos autores que, desde los principios básicos e inalterables del cristianismo, supieron afrontar las nuevas circunstancias y —lejos de un inmovilismo malsano y antievangélico— ofrecieron la solución del evangelio a las nuevas situaciones creadas con sus correspondientes problemas (que entonces fueron la aparición de la gnosis, que suponía un grave peligro para la fe cristiana, el retraso de la parusía con la consiguiente crisis en la fe, la relación de la Iglesia con el mundo...). Estamos ante unos escritos que ofrecen la gran lección a la Iglesia de todos los tiempos.

para transmitir su mensaje a los cristianos que tiene delante a escribir.

Autor

La atribución de esta carta a Santiago, el hermano del Señor y obispo de Jerusalén, se generalizó hasta hacerse una creencia casi unánime. El simple hecho que sea mencionado su nombre, sin ulterior explicación, habla de una personalidad bien conocida e influyente en la Iglesia. No podía ser otro que Santiago, el hermano del Señor. Sin embargo, esta atribución es tardía, se impuso muy lentamente en la Iglesia, y durante bastante tiempo la carta estuvo en la oscuridad, no fue conocida. Esto se hace difícilmente compatible con un autor tan conocido. Por otra parte, la carta habla demasiado poco de Cristo, para que proceda de uno de los principales dirigentes de la primitiva Iglesia. Finalmente, el estilo, vivo y enérgico, supone una peculiar familiaridad con la lengua griega y tenemos también el uso normal de la versión de los LXX. ¿Se compagina todo esto con un hombre nacido y crecido en Galilea?

Si su autor no fue Santiago, el hermano del Señor, será inútil buscar otros nombres. La carta es anónima. Su autor escondió su nombre y autoridad bajo el nombre y autoridad de otra persona bien conocida en la Iglesia. Así sería más fácilmente aceptada (pseudonimia). Por otra parte, no debe excluirse que el autor de nuestra carta hubiese conocido a Santiago y estuviese familiarizado con su forma de enseñanza. Y utilizó su nombre

Destinatarios

La carta está dirigida a las Doce Tribus de la diáspora. Prácticamente los mismos destinatarios que la Primera de Pedro. En ambos casos el autor se dirige a los que viven en la diáspora. Desde el punto de vista técnico, la palabra designa a los judíos que vivían fuera de Palestina. Pero, por otra parte, es claro que la carta tiene delante unos destinatarios cristianos. Por tanto, la palabra "diáspora" debe ser entendida metafóricamente. Y la metáfora ha sido utilizada para poner de relieve que la Iglesia cristiana es el nuevo Israel, el verdadero sucesor del pueblo o nación judía. Por eso, lo mismo que es posible referirse a la Iglesia llamándola "las Doce Tribus de la diáspora", también era posible considerar a los miembros de la Iglesia como "dispersos, viviendo en una nueva diáspora". ¿Fue dirigida a una comunidad concreta? En todo caso sería una comunidad que viviese fuera de Jerusalén... ¿Galilea? La cuestión no puede decidirse definitivamente. Ni es necesario.

Contenido

Aparte la introducción, nuestra carta no tiene aspecto de tal. Más bien parece una homilía, que se halla estructurada en torno a pequeños núcleos de pensamientos. Estos grupos han sido enumerados y se han descubierto hasta doce. Un número que estaría justificado por los destinatarios: las doce tribus de la dispersión. La Carta de Santiago es el escrito de mayor cuño judío de todo el Nuevo Testamento. En ella se entremezclan constantemente los elementos judíos y los cristianos. Nada sorprendente, por otra parte. Debemos tener en cuenta no sólo que el cristianismo nació del judaísmo, sino que heredó de él una gran parte de su ética. La ética judía y la cristiana giran en torno a tres puntos esenciales, que son como sus denominadores

comunes: Dios, el hombre, el juicio. Actitud, por tanto, a mantener frente a Dios, frente al prójimo, frente al juicio último.

La Carta de Santiago es "católica". Recoge, por ello mismo, verdades de validez universal y que a todos afectan. Mencionemos, a modo de resumen, las siguientes: la devoción y piedad son auténticas únicamente cuando se reflejan en la realidad concreta de la vida. Las apariencias de devoción no satisfacen las exigencias de Dios. La verdadera devoción no es una pura aspiración del alma (falsamente llamada fe) ni una pura palabrería. Solamente es auténtica cuando se traduce en las obras correlativas a esa fe de la que se presume.

Son pensamientos básicos que están en la misma línea de los de Jesús y pueden ser un buen complemento-aclaración de las palabras de Pablo sobre la justicia que proviene de la fe (la fe sin las obras de la Ley). Por eso, la Carta de Santiago conserva un gran valor dentro del conjunto de los escritos del Nuevo Testamento y tiene valores de permanente actualidad para todos los tiempos.

Es evidente que no tenemos en ella todo el evangelio. No tenemos en ella la presentación del misterio pascual —anonadamiento, expiación de los pecados, resurrección. Más aún, nuestro autor no hace referencia al período anterior de la vida del Señor y los ejemplos propuestos a los destinatarios, para estimular su auténtica conducta cristiana, están tomados del Antiguo Testamento: los profetas y Job. Su pensamiento se halla profundamente enraizado en el Antiguo Testamento, que tiene, tanto para el autor como para los destinatarios de su escrito, la máxima significación. Pero todo esto es presentado descubriendo, al mismo tiempo, toda la dimensión de la existencia cristiana.

El tiempo de composición tampoco puede precisarse. Tal vez el punto más sólido de referencia sea el problema de la relación "fe-obras" (2,14-26). Esta cuestión haría pensar en un tiempo posterior al de Pablo; la polvareda levantada por las afirmaciones de Pablo (el hombre se justifica por la fe sin las obras de la Ley) se vería reflejada precisamente en esta región. Nuestro escrito deberá datarse, por tanto, cuando ya el movimiento gnóstico había comenzado a intranquilizar a la comunidad cristiana.

Normas de vida cristiana

1,1-11 (1,2-4.12).

Normas prácticas para la vida cristiana. Este podía ser el título de esta pericopa. Normas absolutamente válidas en cualquier situación vital, particularmente aplicables en tiempos de dificultad y de prueba. Esta pequeña sección no gira en torno a un único pensamiento lógico. Se trata, más bien, de una especie de sentencias prácticas unidas unas a otras por la palabra clave de la sentencia anterior. Ejemplo: la prueba es buena; la prueba engendra la paciencia; la paciencia hace perfectos sin faltar en nada; el que esté falto...

Las tentaciones-pruebas deben ser consideradas como venidas de Dios. No sabemos a qué clase de pruebas se refiere el autor; probablemente no alude a persecuciones sufridas a causa de la fe, sino, más bien, a las dificultades de tipo general que surgen en la práctica de la vida cristiana. Son las pruebas de la fe, que significan el testimonio de la autenticidad en la respuesta a Dios. Porque estas pruebas engendran la "paciencia". La paciencia es palabra frecuente en esta Carta de Santiago. No debe entenderse, sin embargo, en el sentido de resignación pasiva ante lo inevitable. La paciencia significa en esta carta, como casi siempre en el Nuevo Testamento, la permanencia activa, constante y valiente en el camino emprendido, en la fe aceptada.

Tampoco la paciencia es fin en sí misma. Debe llevar a la perfección y a la eliminación de cualquier clase de defecto. La perfección alude a las acciones que surgen como fruto maduro de una fe inquebrantable. Al estilo de la perfección u obra perfecta de Abraham, a la que alude más tarde Santiago (2,22), y que nació de su fe incondicional en Dios. A ejemplo de Abraham, el creyente debe ascender a la perfección a través de las pruebas recibidas de la mano de Dios (Mt 5,48).

La ausencia de todo defecto hace pensar a nuestro autor en la ausencia o falta de sabiduría. El que se halle falto de ella que se la pida a Dios. Esta sabiduría no debe entenderse en el sentido filosófico moderno. La sabiduría de que se nos habla debe com-

prenderse, más bien, desde el significado bíblico de la palabra: la conformidad con la voluntad de Dios, que hace caminar al hombre rectamente. Una sabiduría no conquistada con el trabajo o el estudio, sino concedida por Dios a aquéllos que la desean ardientemente y la piden con fe y sin vacilación. Estamos así en la línea más pura del Antiguo Testamento (Sab 11,9; Prov 2,6; Eclo 1,28; 2,1-5).

Pero es necesaria una fe inquebrantable. Quien duda es comparado a las olas del mar llevadas de un lado para otro. Aquí la imagen procede del mundo literario griego. Describe al hombre vacilante. Este hombre vacilante no debe esperar ningún don de Dios. Su vacilación e irresolución en la oración es como el reflejo de todo su carácter y conducta. No se halla seguro en ninguno de sus pasos. El contraste resulta más violento si se tiene delante la imagen del Dios de Israel, que es “roca” inmovible.

Dice el refrán que las apariencias engañan. Esto es particularmente válido ante Dios. ¿Quién es el rico o el pobre ante él? Evidentemente que en la Iglesia había —siempre ha habido y habrá— ricos y pobres. Pero se trata de una apariencia engañosa cuando se la valora desde Dios. Si ante Dios no hay acepción de personas, menos puede haber acepción de clases sociales. Más aún, el cristianismo ha introducido un cambio radical de valores en la apreciación de las apariencias externas.

Un hombre pobre puede gloriarse en su exaltación o riqueza espiritual, que puede acompañar a la pobreza (según la mentalidad que arranca del Antiguo Testamento esto era lo que debía ocurrir, hasta el punto de que “pobre” era sinónimo de “piadoso”). El rico debe gloriarse en su humillación, en el caso en que perdiese repentinamente sus riquezas. Las riquezas son una posesión bien precaria; por eso, debe gloriarse en su progreso espiritual y moral, que puede provenir de la privación de los bienes (no olvidemos tampoco la mentalidad procedente también del Antiguo Testamento, según la cual “rico” es sinónimo de impío y opresor). La situación precaria de las riquezas es explicada recurriendo a un texto de Isaías (Is 40,6-7). La espléndida vegetación primaveral de Palestina se convierte en aridez desér-

tica al llegar los ardores del verano. Estupenda imagen para describir la transitoriedad de la vida humana, particularmente aplicable a los ricos.

La tentación

1,12-18 (1,17-18.[21b-22.27]).

Genealogía del pecado. Así podía titularse esta pequeña sección o, al menos, la primera parte de la misma. ¿Por qué esta genealogía del pecado? En la sección anterior nos ha hablado de la “prueba”. La prueba que es, sencillamente, lo que la palabra dice, una prueba. Pero puede torcerse oscuramente hacia el mal. Cuando esto ocurre, se convierte en tentación. Una consecuencia lógica sería, pues, la siguiente: si la prueba viene de Dios, también la tentación. ¿Qué hacer en este caso?

Este raciocinio llevaba inevitablemente a un fatalismo, del que tenemos ejemplos elocuentes, tanto en la literatura extra-bíblica (denos Homero) como en la bíblica (ver, como testimonio de esta mentalidad, el rechazo que hace de la misma Eclo 15,11-12). El fatalismo es contrario al judaísmo y al cristianismo. La naturaleza misma de Dios excluye tal pensamiento: Dios ni puede ser tentado ni puede tentar a nadie.

La causa verdadera de la tentación se halla en las concupiscencias o deseos del hombre. Estos deseos conciben el pecado y el pecado engendra la muerte (naturalmente que la muerte se refiere aquí más a la espiritual que a la física).

A continuación se nos expone el contraste violento a lo que hemos llamado genealogía del pecado. Esta genealogía arranca de abajo, del hombre, de sus concupiscencias. Por el contrario, lo que viene de arriba, de Dios, es bueno e inmutable, no sujeto a los cambios o mutaciones humanas. Dios es *el Padre de las luces* (ver Job 38,7.28). Es una frase con la que se describe la pureza y trascendencia divinas. Está por encima de todos, incluso por encima de todos los astros... no se halla sujeto a los cambios y mutaciones que vemos en ellos: ...

Las palabras con que se termina esta sección (v. 18) contienen una extraordinaria densidad. Describen la verdadera naturaleza del ser cristiano. La existencia cristiana supone un nuevo nacimiento (ver Jn 3,3-5). Y este nacimiento únicamente es posible remontándonos a Dios mismo; no es posible por el esfuerzo humano por muy laborioso que éste fuese. Pero, aunque sea un acontecimiento divino, es necesario presentarlo, para hacerlo comprensible, como algo que los mismos cristianos han experimentado, como una realidad ocurrida ya en su vida (1 Pe 1,23). La diferencia entre el nacimiento divino y el humano se pone de relieve en tres afirmaciones:

La nueva vida y la nueva luz han sido originadas por *la palabra de la verdad*. La expresión designa el evangelio en toda su profundidad (Ef 1,13; Col 1,5).

Es Dios quien les ha regalado esta nueva vida a través de un renacimiento del bautismo.

Este nuevo nacimiento es el punto de origen de una nueva humanidad, como “las primicias”, que son los frutos de mejor calidad y los primeros en el tiempo. Después debería venir toda la cosecha. Este tercer pensamiento se halla particularmente en la línea bíblica del Antiguo Testamento. Israel había sido como el hijo primogénito frente a los demás pueblos (Ex 4,22; Ap 14,4); así deben ser también los cristianos, primicias ante Dios, a las que debe seguir el resto de la cosecha de los pueblos. Son el comienzo de una nueva humanidad.

ponerse a la escucha

1,19-27 ([1,17-18.]21b-22.27/1,22-27).

Condiciones para que la palabra de Dios sea eficaz en quien la recibe. Es como el denominador común de esta pequeña sección. Si queremos recibir eficazmente la palabra de Dios o cualquiera de sus dones, debemos tener una disposición recta. Es mencionada la capacidad de escucha y el auto-control de la lengua y de los impulsos del corazón, que buscan la exhibición, el

enfado o la indignación. Todo lo excesivo debe ser equilibrado, y la moderación debe ser particularmente cultivada. Porque la ira del hombre no cumple la justicia de Dios. La frase resulta un tanto desconcertante, pero el pensamiento que contiene es claro. La justicia de Dios, en este pasaje, es aquello que le agrada, lo que él aprueba. Y esto no puede obtenerse en modo alguno por medios violentos.

Acoged con docilidad la palabra que os salva. Esta “palabra” difícilmente podía ser otra cosa que el evangelio. Esta “palabra” ha sido sembrada en el corazón de los cristianos por la predicación (Mt 12,19.23), pero debe ser actualizada constantemente si se quiere obtener la eficacia de su poder salvador. El oír la palabra de Dios alcanzará la eficacia a la que va destinada si se traduce en el cumplimiento práctico de lo oído a través de la acción en las relaciones humanas que nos impone la vida de cada día. El “credo” debe impulsar necesariamente a la acción. De lo contrario es algo estéril. El creyente debe convertirse en practicante de lo oído. Es un pensamiento central de toda la Carta de Santiago. La imagen del hombre que se mira en el espejo es bien elocuente. No sirve de nada contemplar las manchas de la cara en el espejo, si no es en orden a limpiarlas. Lo mismo ocurre con el oyente de la palabra: no le sirve de nada si no le impulsa a la acción (tenemos la mejor ilustración de lo dicho en Mt 7,24-27).

Para que el hombre alcance la aprobación y bendición divinas debe aceptar la ley. La ley que engendra en vosotros la libertad. Ya algunos pensadores judíos lo pensaban así: la ley era un medio para alcanzar la libertad moral y espiritual (los aludidos pensadores judíos habían llegado a esta conclusión bajo la influencia de las corrientes filosóficas, según las cuales la filosofía es causa de la libertad). Pero la mayor parte de los pensadores judíos eran bien conscientes de que la ley era un “yugo” bien pesado. En contraste con esta concepción pone de relieve nuestro autor que la ley cristiana engendra la verdadera libertad. Una ley que es *perfecta*, sencillamente porque se halla en plena conformidad con la voluntad de Dios. Entonces deja de ser una carga pesada y se convierte en guía y norma, que es obedecida libre y gozosamente.

Pero la observancia meticulosa de la ley no es garantía suficiente de la verdadera religiosidad. En este terreno resulta sumamente fácil engañarse. Para evitar este fácil engaño existen dos criterios característicos de la religión cristiana (y que ya lo eran también de la religión judía): la beneficencia y benevolencia frente a los necesitados (los huérfanos y las viudas son mencionados como los exponentes más claros, en la mentalidad y en la realidad de la época, de la necesidad y desamparo humanos) y el esfuerzo serio para llevar una vida limpia en este mundo contaminado y secularizado.

La acepción de personas

2,1-9 (2,1-5).

La acepción de personas es pecado. Este podía ser como el resumen más simplificado de esta pequeña sección. La acepción de personas pertenece a las categorías corrientes de pensamiento del mundo presente. Este hecho sirve como punto de referencia para la consideración de esta pericopa. El final de la anterior había estado centrado en la exigencia de no conformarse con la conducta de este mundo secularizado y contaminado. Uno de los ejemplos claros a evitar, de este mundo contaminado, es la acepción de personas.

La expresión “acepción de personas” procede del campo judicial. Sugiere el favoritismo y la parcialidad del juez que, en lugar de aplicar la ley por igual en todos los casos y personas, se deja influenciar por la condición de las personas a las que debe administrar la justicia. Cuando los cristianos se dejan llevar del favoritismo y la parcialidad en el trato con las personas, están actuando lo mismo que un juez impío y sin conciencia. Es un caso claro en el que se están “conformando” a este siglo, cosa que deben evitar si quieren ser verdaderamente religiosos (ver el comentario a 1,19-27).

La acepción de personas, tal como es criticada y excluida por

Santiago, va en contra de la misma fe que los cristianos han abrazado. En primer lugar deben tener en cuenta que Cristo se humilló y anonadó a sí mismo (Fil 2,5ss). Consiguientemente, los seguidores de Cristo no tienen fundamento alguno para establecer esa distinción entre las personas. Si lo hacen están actuando en contra de lo que hizo Cristo. Se están asemejando al juez sin conciencia, que se deja llevar por parcialidades y favoritismos, al dar sentencias injustas.

El segundo argumento, el básico en esta sección, es que Dios escogió a los pobres según el mundo. Siendo esto así, cuando la Iglesia y los miembros que la integran conceden especiales privilegios y atenciones a los ricos, están reproduciendo la actitud de la sociedad secular y actuando en contra del designio y plan de Dios.

Además de los argumentos bíblico-teológicos hay otros de tipo práctico. Resulta que tenéis en mayor estima, al menos aparentemente, a aquéllos que son *vuestros opresores*. Erán los ricos los que ejercían el oficio de demandantes y fiscales en los procesos judiciales, los que clamaban en contra de los deudores, los que esquilaban a los arrendatarios, los que utilizaban su poder e influencias a su favor incluso en contra de la ley. En todos estos casos los perjudicados generalmente eran los pobres. ¿Cómo distinguir con honores a la persona que nos perjudica? Este es el interrogante que lanza Santiago contra aquéllos que hacen “acepción de personas”.

Queda otro argumento que desarrollar: los ricos blasfeman el nombre invocado por los cristianos. Erán los ricos los que tenían odio al cristianismo. Así como Israel era la propiedad de Dios, porque invocaba este nombre (Deut 28,10; Is 63,19), así los cristianos son propiedad de Jesús porque sobre ellos, en el bautismo, se invocaba su nombre (He 2,38).

Toda esta argumentación admitía una réplica fácil: la regla soberana de la caridad cristiana, el mandamiento del amor. Pero la regla de oro debe aplicarse con objetividad. Una cosa es el amor al prójimo y otra cosa muy distinta es el honor que le es dispensado precisamente por su posición social. La ley de la libertad (ver el comentario a 1,12-18) debe regular la conducta

humana. Incluso los motivos que se ocultan tras de la misma. Ahora bien, el “servilismo” constituye una violación de dicha ley de la libertad y así rompe la misma ley, porque quebrantar un precepto es quebrantar toda la ley.

El amor al prójimo podía ser exigido ya desde la ley antigua (Lev 19,18). Pero esta misma ley obligaba que se observase la justicia (Lev 19,15), sin pervertir la ley.

Fe y obras

2,14-26 (2,14-24.26/2,14-17/2,14-18).

La fe y las obras. La fe sin las obras es algo muerto. Este es el título de la nueva sección. Las afirmaciones tajantes de Santiago hacen pensar en una mentalidad muy difundida y que se guiaba por un principio contrario al que es enunciado aquí. Son como la réplica a alguien que defendiese lo contrario. ¿Contra qué mentalidad se afirma o qué adversarios tiene delante el autor de nuestra carta al pronunciarse tan rotundamente en esta cuestión?

En el mundo contemporáneo a Santiago, quienes pensaban así podían hacerlo bajo una doble influencia. La influencia de múltiples filosofías de origen griego, que centraban toda la atención y el interés en el “conocimiento de Dios” (en el fondo se trataba de una especie de fe) y descuidaban absolutamente el aspecto moral y las buenas obras. La otra influencia podría venir de las afirmaciones del apóstol Pablo, que habían impresionado profundamente a los judíos (y que podían haber sido mal interpretadas): el hombre se justifica ante Dios por la fe, sin las obras de la ley (ver sobre todo Gál 3).

Para demostrar lo absurdo de tales pretensiones, Santiago recurre al procedimiento literario llamado “diatriba”. Consiste en tener delante un adversario —real o posible—, conocer su mentalidad y razones contrarias a las que el autor de un escrito va exponiendo e ir aduciendo unos argumentos que rebatan la

inconsistencia del raciocinio de dicho adversario. Es un procedimiento normal entre los filósofos de la época y que utiliza frecuentemente el apóstol Pablo.

Para demostrar la ineficacia de una fe sin obras, nuestro autor aduce dos argumentos principales. El primero se apoya en una práctica “devocional” judía. Todos los días tenían que recitar la oración “shema”, escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, un Dios único (Deut 6,4). Teóricamente esta manifestación confesional bastaba para la salvación. No serían necesarias las buenas obras para salvarse. A esta manera de discurrir no era difícil contraponer un argumento contundente: también los demonios creen eso mismo (que ésta era una convicción generalizada nos lo hacen suponer varios textos, entre los que merece destacarse Mc 1,24). Pero evidentemente una fe como ésta no podía salvar, no servía para nada.

El segundo argumento lo toma Santiago de la historia misma del pueblo de Israel. En ella tenemos ejemplos múltiples de la necesidad de que la fe sea demostrada por medio de las obras. El ejemplo más elocuente es el de Abraham. Lo que hizo justo a Abraham ante Dios fue *su obra*. Se alude, naturalmente, al sacrificio de su hijo Isaac o a la disponibilidad total frente a la voluntad de Dios hasta el sacrificio de su hijo (Gén 22,9-12). En aquella ocasión un cordero substituyó a Isaac en el sacrificio, pero el objeto del mismo no era la propiciación como tal sino una prueba de la obediencia del hombre frente a la voluntad de Dios.

El autor de nuestra carta explota este aspecto del sacrificio de Abraham apoyándose en la interpretación que habían dado los teólogos de la época de lo hecho por Abraham. Fue aquel gesto lo que le hizo justo ante Dios. San Pablo explotaría otro aspecto, el aspecto de la fe, y se apoyaría en la misma Escritura: antes de hablar del sacrificio (Gén 22) ya había hablado el Génesis de la fe de Abraham, que le había hecho justo ante Dios (Gén 15).

La relación entre fe y obras. Es la vieja discusión que se apoya en afirmaciones diversas, ¿contrarias?, de Pablo y de Santiago. El hombre se justifica ante Dios por la fe, sin las obras de la ley (Pablo). La fe sin obras no sirve para nada (Santiago).

¿Quién tiene la razón? Los dos, pero cada uno desde su punto de vista. El punto de vista de Pablo —frente a los judaizantes— es que la obra de Cristo es completa, no necesita ser completada por las obras de la ley. Aspecto absolutamente válido. ¿Significaba esto rechazar las obras? En modo alguno. Sólo que Pablo las presenta como *fruto de la fe*, no como complemento de la misma. El punto de vista de Santiago es, más bien, de tipo práctico y tiene delante el ambiente al que aludimos más arriba. Y afirma terminantemente que la fe, si no se traduce en obras, es algo muerto.

Así es, en efecto. La relación recta con Dios debe ser demostrada con la conducta (una exigencia fundamental, que es también la de Pablo). La simple profesión de fe no es un salvoconducto para la salvación; lo mismo que el simple deseo de que se remedie una necesidad no elimina dicha necesidad. Es el aspecto en el que, muy justificadamente, insiste Santiago. Repetir un credo y no vivir conforme a él es algo grotesco y estéril; equivaldría a pronunciar palabras mágicas ineficaces. Si la fe es verdadera, tiene que llevar necesariamente la autenticidad de las obras.

Control de la lengua

3,1-12 (3,1-10).

Imposibilidad de controlar la lengua. Parecería el motivo que centra la reflexión de esta pequeña unidad literaria. Pero esto es sólo una apariencia. Todo lo que se dice acerca de la imposibilidad de controlar la lengua está afirmado desde un punto de vista “funcional”. Está en función de una enseñanza más profunda, que se quiere inculcar a los lectores. El objeto de la sección está centrado, más bien, en poner de relieve las cualidades de aquél que quiere erigirse en maestro.

El deseo de sentar cátedra parece innato al hombre. Un deseo del hombre universal. Pero, ¿es tan fácil convertirse en maestro de los demás? Tanto en la Sinagoga como en la Iglesia los

“maestros” fueron tenidos en gran estima. Un prestigio que motivaba que muchos quisiesen la misma profesión para ellos. Santiago se considera entre los verdaderos maestros (la primera persona del plural del verso primero lo afirma claramente). Lo que él quiere poner de relieve es la gran responsabilidad que tal magisterio implica. La gran dignidad que el maestro tenía dentro del judaísmo resultaba de su profesión de ser el intérprete auténtico de la ley (Mt 23,6-7). El cristianismo heredó del judaísmo esta misma veneración y respeto para con estos doctores, que interpretaban la voluntad de Dios (He 13,1; 1 Cor 12,28-29; Ef 4,11; Heb 13,7).

Santiago acentúa la enorme responsabilidad que incumbe al que se constituye en maestro de la ley de Dios (Mt 12,36 se dirige probablemente a estos “doctores” que se pronuncian con tanta convicción como inconsistencia en las materias relacionadas con la religión). Y afirma que el deseo de ser maestro de la ley de Dios no puede estar motivado por el prestigio o la fama que por ello se adquiriría ante los hombres, ni por una presunción petulante. Lo decisivo debe ser el conocimiento de la voluntad de Dios y el deseo y la misión de comunicarla a los demás.

La base de la que parte Santiago en su seria amonestación es la debilidad e imperfección comunes a todos los hombres. Son pocos los hombres perfectos en el dominio de la lengua. Y la común imperfección en este terreno resulta particularmente grave para los que, por profesión, tienen que enseñar. La responsabilidad es mayor y, por tanto, el juicio más severo.

Nuestro autor apoya toda su argumentación sobre la incontrollable de la lengua. De hecho, quien puede controlarla, puede hacer lo mismo con toda su conducta. El autor de la carta aduce una serie de ejemplos que tienen como finalidad demostrar que un pequeño miembro puede tener una influencia decisiva. La misma que tiene el freno sobre el caballo o el timón sobre la nave. Cosas bien pequeñas, insignificantes en comparación con aquello que gobiernan.

Los ejemplos aducidos ¿son realmente probativos de lo que Santiago quería aclarar? Sin duda que sí. Tanto el freno, técnicamente diríamos mejor “el bocado”, como el timón sirven de

auténtico y positivo control. Pero Santiago quería decir que la lengua no tenía control. Entonces, para que su afirmación se vea aclarada con mayor fundamento recurre a otro ejemplo que acentúa mejor el poder destructor de una cosa, insignificante de suyo: una chispa. A su vez esto le lleva a otra serie de imágenes. Y afirma que la lengua no es sólo como un fuego, sino que es *verdaderamente un fuego*. ¿Qué es lo que quema este fuego, el fuego de la lengua? Quema la misma existencia humana. El texto habla del “ciclo” de la existencia humana. La expresión proviene de los ambientes que creían en la re-encarnación del alma en varios cuerpos sucesivos. Así podía hablarse del “ciclo” de la existencia humana. Y el poder destructor de la lengua le viene, porque ella misma es inflamada por el fuego del infierno y así abraza todo el “ciclo” de su influencia. Por eso, sus efectos son contrarios a los del fuego. El fuego, de suyo, purifica; pero éste de la lengua destruye.

Con la misma lengua bendecimos a Dios y maldecimos al hombre hecho a su imagen. Esto habla bien elocuentemente de la monstruosidad de la lengua. Que puedan realizarse dos cosas tan contrarias con la lengua es algo que va contra la naturaleza. Porque la naturaleza demuestra que la misma fuente no puede dar al mismo tiempo agua salada y dulce, y que cada árbol produce frutos conforme a su propia naturaleza. Así la lengua va en contra no sólo de la ley moral sino también en contra de la ley natural.

Verdadera y falsa sabiduría

3,13-18.

Verdadera y falsa sabiduría. La diferencia y contraste entre ambas constituye el objeto de la reflexión presente. Santiago sigue moviéndose en el marco de la amonestación que acaba de dirigir a aquéllos que pretendían constituirse en maestros de la ley de Dios (ver el comentario a 3,1-10).

La tentación, al parecer inevitable, de los neo-conversos, era la de sentar cátedra; la pretensión de tener a mano la solución de todas las cuestiones y de todos los problemas; la convicción de poseer un profundo conocimiento de Dios y del mundo. Nuestro autor pide moderación en este terreno. Ya el apóstol Pablo se había enfrentado con esta clase de peligros de una “sabiduría” puramente intelectual (1 Cor 1). El Apóstol se había centrado en la crítica de la pura sabiduría filosófica; Santiago afirma aquí que la sabiduría no puede ser puramente intelectual.

La verdadera sabiduría es aquella que va acompañada de la conducta adecuada. Por sus frutos los conoceréis. Donde hay envidias y rivalidades, la pretensión de ser sabios es pura ficción. Evidentemente esta clase de sabiduría no procede de Dios, sino que tiene su origen en el mundo, en la carne y en el demonio; sus frutos son el desorden y toda clase de obras malas que trastorran el orden de la comunidad.

En contraste con esta sabiduría fingida, nos es presentada la auténtica, la que viene de arriba, la que tiene su origen en Dios. La verdadera sabiduría es la que nace del evangelio. Tiene como frutos un enfoque sereno y maduro de la vida y una conducta ordenada. Como procede de Dios es *pura*, es decir, se halla en la línea de la pureza divina. Es *pacífica* o, más bien, pacificadora, apacigua las tensiones surgidas de las pasiones y, por ello mismo, es *conciliadora* y condescendiente. Estas tres últimas notas, características de la sabiduría que viene de arriba, son esenciales para la edificación de la comunidad. Santiago las acentúa como rasgos característicos de la sabiduría cristiana frente a la búsqueda y afirmación apasionada y porfiada del derecho propio (una de las notas que caracterizaban el movimiento y la mentalidad de los gnósticos).

A continuación enumera nuestro autor otros dos rasgos específicos de la sabiduría cristiana: es rica en misericordia y buenos frutos. El frente con el que se compara y al que se contraponen esta sabiduría cristiana parece que es, otra vez, el frente gnóstico. Una de las acusaciones más graves que pesaba sobre ellos era la de su infructuosidad, son árboles infructuosos (Jud 12) y la de su ausencia de amor y buenas obras. Por el contra-

rio, la verdadera sabiduría es rica en buenas obras, entre las que se destaca la misericordia. Una ética que había sido altamente valorada también en el judaísmo. Finalmente se menciona su imparcialidad y sinceridad.

El fruto de la verdadera sabiduría es la justicia y la paz (v. 18), así como el desorden y toda clase de obras malas se hallan asociadas con la falsa sabiduría (v. 16). Características parecidas a las aquí mencionadas, las encontramos también en escritos judíos (ver particularmente Sab 7,2-25).

Luchas y tensiones

4,1-10 (3,16-4,3).

La amistad del mundo es enemistad de Dios. Es el pensamiento más acentuado y significativo de esta perícopa. Su punto de partida está en el final del capítulo anterior (ver el comentario a 3,13-18), donde la verdadera sabiduría es caracterizada como pacificadora y condescendiente. Resulta que en la comunidad hay luchas y tensiones. ¿Qué conclusión habría que deducir de este estado en el que se encuentran los miembros de la comunidad? Las apetencias, el desorden, el litigio y el placer son frutos de la falsa sabiduría.

Un principio universalmente admitido en la filosofía moral de la época era que la causa más profunda de los conflictos, guerras y contiendas, estaba en la apetencia desordenada y agresiva de los deseos del cuerpo. Santiago dice lo mismo con otras palabras. Donde falta el amor a Dios y al prójimo falta la seguridad. Como si el hombre —desde sus deseos y concupiscencias— no pudiese soportar al hombre (al prójimo) que posee aquello de lo que él se ve privado y que apetece con todas sus fuerzas. Pero la envidia y los celos, de ella derivados, no solamente son condenables, sino que están destinados al fracaso. ¿Por qué? El fracaso es como la respuesta divina a quien prescinde de Dios. El cristiano verdadero sabe muy bien que la fuente de todo don es Dios

mismo (ver el comentario a 1,12-18). Por lo tanto, el camino para recibirlo es la oración. Ahora bien, ellos no van por ese camino; son hombres divididos, cuyo corazón no pertenece totalmente a Dios. Cuando piden en la oración no se hallan vinculados a Dios sino a sí mismos, a sus pasiones.

Santiago se dirige a sus lectores llamándoles “adúlteros”. ¿Se había extendido la infidelidad matrimonial entre aquellos cristianos? En realidad estamos en la atmósfera del Antiguo Testamento. A partir de Oseas, que presenta las relaciones entre Dios y el hombre bajo la imagen del matrimonio, toda infidelidad en relación con Dios —en particular la apostasía y el culto a otros dioses— es llamada adulterio. En este contexto encuentra su explicación la frase que ha encabezado este comentario: la amistad del mundo es enemistad con Dios. Sin duda alguna que el mejor comentario a estas palabras son otras de Jesús: no podéis servir a Dios y a las riquezas (Mt 6,24). Ellas centran perfectamente el sentido de la frase de Santiago y apuntan la verdadera causa de la misma. Es imposible vivir de acuerdo con los principios del mundo y con los de Dios. Nuestro Dios es un Dios “celoso”, que no acepta alianzas a medias. Es el lenguaje del Antiguo Testamento.

¿Cómo puede el hombre vivir totalmente para Dios? La respuesta se nos da partiendo de una cita de la Escritura (sin que sepamos exactamente a qué pasaje se refiere en concreto). Como consecuencia de la muerte y resurrección de Cristo existe en el interior del cristiano un nuevo principio que le da fuerza para superar los poderes y tentaciones del mal a los que se ve expuesto constantemente. Este nuevo factor es llamado “gracia”. Si el concepto es nuevo, la palabra se halla ya en el Antiguo Testamento (Prov 3,34): Dios da su gracia a los humildes. La cita implica una conclusión: someteos a Dios, manteneos firmes en las tentaciones del diablo y él huirá de vosotros.

Dios nunca vuelve las espaldas a los que se acercan a él (imagen procedente del terreno cultural, del sacerdote que se aproxima al altar y no vuelve sus espaldas al pueblo). Pero este acercamiento a Dios, esta contrición, debe ser verdadera; su sinceridad la pondrán de relieve un nuevo pensar y una actuación nueva,

sin murmuración ni dobleces. Es lo que quiere expresarse al mencionar las manos (el obrar) y el corazón (el pensar).

La perícopa termina con el enunciado de una ley evangélica fundamental: la necesidad de colocarse ante Dios como pequeños y necesitados, deponiendo toda soberbia y autoafirmación. Sólo cuando se cumple esta ley fundamental, se cumple también la promesa divina: Dios colma de sus bienes a los humildes.

Si Dios quiere

4,13b-17 (4,13b-15).

Si Dios quiere. La frase pertenece al lenguaje de cada día entre nosotros. Parece ser que no ocurría lo mismo entre aquellos cristianos a los que se dirige el autor de nuestra carta. Entre ellos se hablaba de mañana o pasado mañana sin el apéndice “si Dios quiere”. Este “mañana o pasado mañana”, sin precisión de ninguna clase, era lo que normalmente se oía en las calles por las que circulaban aquellos cristianos.

Santiago les dice que es preciso añadir “si Dios quiere”. De hecho así se expresaban, al formular sus proyectos, tanto los griegos como los romanos. No era, sin embargo, una expresión corriente entre los judíos. Resulta que aquí Santiago enseña a sus cristianos que deben aprender esta lección, no de sus antepasados judíos, sino de sus vecinos paganos.

¿Tenía importancia esta corrección que Santiago dirige a sus cristianos? El hecho de hacerla habla a favor de su necesidad. ¿Por qué? Sencillamente porque su forma de hablar de modo tan absoluto indica no tener presente la condición esencial de la vida humana. No es de cristianos, ni simplemente de hombres, el pensar que puede disponerse absolutamente del futuro. La seguridad petulante con que se determinan los negocios a realizar, el beneficio a obtener, el tiempo a invertir, el lugar en donde realizarlos, excede los límites dentro de los cuales debe moverse el hombre. Esta disposición absoluta sobre el futuro y las obras a

realizar en él va en contra de la misma transitoriedad de la vida humana. Puede fracasar lo proyectado para mañana, porque es posible que mañana no amanezca para quien había pensado pormenorizadamente lo que iba a hacer en ese día.

Ya el Antiguo Testamento había acentuado la pequeñez y la nada humana frente a la trascendencia de Dios y su poder (Job 4,19; Sal 103,14). La comparación de la vida humana con el humo que se disipa debe llevar al reconocimiento de esta verdad que el hombre debe tener como fundamental en los proyectos que hace para el mañana. Todos los proyectos humanos, para que puedan ser sólidos y estén al cobijo de toda fundamental sorpresa, deben descansar sobre la base de la voluntad omnipotente y omnisciente de Dios.

La fórmula propuesta por Santiago debe hacer caer en la cuenta al hombre de que todas sus acciones y proyectos se hallan condicionados por la voluntad de Dios. Frente a esta fundamental convicción toda fanfarronada está fuera de lugar. Por tanto, el que sabe hacer el bien está obligado a ello (Lc 12,47). La omisión también es un pecado. El saber debe traducirse y reflejarse en la práctica de lo sabido. El saber debe ser el guía para la acción; no tiene sentido si ha de quedarse en saber puro.

Contra los ricos

5,1-6

Invectiva contra los ricos. Sin duda la más fuerte y vehemente que contiene la Biblia en este terreno (pueden citarse como pasajes en la misma línea Is 5,8-10; Jer 22,13-14; Am 5,11; Miq 2,8-9). Aquí —como en otros pasajes de la carta, que lleva el nombre de Santiago, y como en otras ocasiones en la Biblia— los ricos son, al mismo tiempo, impíos. Los pobres son, por el contrario, los temerosos de Dios. Este comentario veterotestamentario se agrandó con la predicación de Jesús. Los ricos contra los que Santiago lanza sus invectivas se hallan —lo mismo que en 1,9-10

y 2,1ss— fuera de la comunidad, es decir, que el autor de nuestra carta no se dirige a una determinada clase de cristianos opulentos.

La invectiva se divide claramente en dos partes. En la primera (5,1-3a) se describe la suerte de los ricos; en la segunda (5,3b-6) se describe su culpa. La suerte desdichada que espera a los ricos se halla motivada porque aquellas cosas en las que confían, sus riquezas, son absolutamente inconsistentes. Toda riqueza es precaria, inconsistente, transitoria. Los vestidos finos son pasto de la polilla. Un insecto insignificante destruye la preciosidad de unos vestidos con los que ellos presumen y desprecian a los demás. Los metales preciosos, como el oro y la plata, guardados cuidadosamente y sin disfrutar de ellos, son atacados por el orín perdiendo así su valor y belleza. Posiblemente estos metales son mencionados como símbolo de la riqueza más apetecida y que más confianza engendra en el hombre. Y ahí está precisamente la fuerza del raciocinio que aplica a los ricos. Se han apoyado en algo terreno, su corazón se ha pegado a algo inconsistente, que no puede dar la seguridad que buscan. La destrucción de aquello en que habían puesto su confianza los ricos es un testimonio contra ellos. Y, además, es como el fuego que los devorará en el último día.

De la suerte que espera a los ricos pasa Santiago a exponer la causa o la culpa que ha motivado esta suerte. El aumento de la riqueza ha sido provocado por el aumento de la pobreza. Cuando el rico se hace más rico es que el pobre se hace más pobre. El aumento de la riqueza implica la injusticia en aquello que con su trabajo las hacen posibles.

El rico es presentado en nuestra carta como un terrateniente. Al estilo de la época. El jornal retenido y escatimado a los obreros que trabajaban en sus campos había sido considerado ya en el Antiguo Testamento como un pecado grave (Deut 24,14; Jer 22,13). La legislación veterotestamentaria pretendía educar al pueblo para que, también en los pobres, viesen hermanos, pertenecientes al mismo pueblo, a pesar de la distancia social existente entre ellos. Por eso era una arbitrariedad condenable el que los ricos se desentendiesen de este deber grave fren-

te a los más necesitados. Pero Dios, que es el defensor y protector de los pobres, prepara la venganza (Lc 18,2ss). El gemido de los segadores, de los oprimidos, ha llegado hasta Dios, lo mismo que había llegado hasta él en otro tiempo la sangre de Abel, pidiendo venganza.

La insensatez de los ricos llega al colmo cuando, ante la proximidad del día el Señor —porque la venida del Señor está próxima (v. 9)—, de lo único que se preocupan es de disfrutar de los placeres que sus riquezas les proporcionan (Mt 24,38-39.49). Están engordando para el día de su matanza (Jer 12,3). Y el disfrute de los placeres está unido a su desprecio por la ley. Les da igual que el hombre justo, todo hombre, tenga unos derechos. Ellos no se les reconocen. Se habla del “justo” en singular, pero se trata de un singular colectivo. Se pone de relieve lo que los pobres, los justos, pueden esperar de los ricos (Is 57,1). Es precisamente el atropello de la ley y de la justicia lo que hace más culpables a los ricos.

Además de la visión y el juicio que el autor de nuestra carta, como moralista, proyecta sobre determinadas situaciones de clara injusticia social, Santiago ofrece la visión profética. Una convicción clara y generalizada era que Dios cambiaría esta situación, que levantaría al pobre y humillaría al rico. La predicación cristiana aumentó esta esperanza y se esperaba, muy a corto plazo, un profundo cambio en la situación social. La situación presente es la misma descrita en el libro de la Sabiduría: “Aplátemos al pobre, a la viuda...” (Sab 2,10-20). Frente a los ricos, el pobre no podía ofrecer resistencia. Pero esta situación —así se pensaba— cambiaría en breve, porque el día del Señor está próximo.

La paciencia, I

5,7-10 (5,7-8.[11.16-17]).

Tened paciencia. En medio de las injusticias y atropellos, los cristianos deben levantar los ojos al cielo hasta que Dios reme-

die su situación cuando aparezca como juez (ver los comentarios anteriores). La exhortación a la paciencia surge de la convicción sobre la segunda venida de Cristo como juez, que introduciría el cambio esperado eliminando todas las injusticias a las que ellos se veían sometidos.

Esta segunda venida del Señor se pensaba y esperaba como algo inminente. La parusía —que todavía no tenía entonces el sentido técnico que adquirirá posteriormente, ver Fil 1,26; 1 Cor 16,16; 2 Cor 7,6— aparece frecuentemente mencionada como una de las razones principales para llevar una vida sobria, vigilante y pura. Aquí Santiago aconseja la paciencia, que debe entenderse no principalmente en el sentido de la permanencia o continuación en el camino emprendido (como ocurre en 1,3 y Heb 12,1-2), sino en el sentido que habitualmente damos a esta palabra de resignación casi pasiva, aunque sea con la esperanza puesta en Dios. Que éste sea el sentido de nuestra exhortación se deduce con claridad del verso 11, donde es mencionada la paciencia de Job.

A estos cristianos, que viven en medio de dificultades, les propone Santiago como ejemplo y estímulo la figura del labrador que espera pacientemente las lluvias tempranas y las tardías. Para entender el ejemplo es necesario recordar las condiciones climatológicas de un país agrícola como es Palestina. Las lluvias tempranas son las que vienen en el otoño, después de un verano largo y totalmente seco. Hasta que no llegan esas lluvias —cosa que no suele ocurrir antes de octubre, aunque puede retrasarse su venida bastante más— el labrador no puede hacer absolutamente nada en la tarea de la sementera. Pasada la temporada de lluvias tempranas el cielo vuelve a despejarse hasta marzo o abril en que se presentan las lluvias tardías, que aseguran la sementera de otoño, y facilitan otras labores y siembras. Es decir, que las lluvias tempranas y las tardías condicionan absolutamente la vida agrícola palestinense. El labrador depende de ellas absolutamente, no puede hacer nada sin ellas. El agricultor palestinense estaba así abierto a esta acción de Dios, que le bendecía con unas lluvias que, después, se convirtieron en proyección.

La exhortación a la paciencia se centra en la necesidad de evitar la murmuración y las protestas. Esto equivaldría sencillamente a negar el mandamiento del amor mutuo. Por otra parte, aquél que les va a salvar es el juez. Y les juzgará teniendo como esencial punto de referencia el mandamiento del amor. Nadie, pues, debe tomar a su cargo el oficio de juez. Nadie se tome la justicia por su mano. No hay más que un juez y su aparición está ya próxima (Lc 12,36; Ap 3,20).

El otro ejemplo que les presenta Santiago está tomado no de la naturaleza, que condiciona totalmente la vida del agricultor palestinense, sino de la historia salvífica. Los cristianos deben tener en cuenta que no son los primeros ni únicos en la soportación de las dificultades y sufrimientos (1 Pe 2,5.9). Ellos son eslabones de una cadena ya larga. Los profetas, servidores inmediatos de Dios, tuvieron que soportar el dolor, la persecución y, a veces, la muerte (Mt 5,12; 23,29ss; He 7,52). Son pocos los testimonios de la Escritura que hablan explícitamente del sufrimiento y persecución de los profetas (el caso de Jeremías, que nos cuenta él mismo la persecución de que fue objeto, su encarcelamiento... es excepcional). Sin embargo, era una creencia unánimemente admitida en la época de Jesús, que transmitía una tradición muy antigua.

Gracias a su paciencia viven hoy dichosos. Santiago aduce finalmente el ejemplo clásico de la paciencia: Job. Pero, al aducir el ejemplo de Job, el autor de nuestra carta quiere acentuar el resultado final de su paciencia: Dios cambió su suerte, le llenó otra vez de riquezas. Y es que Dios se apiada siempre de los suyos, es compasivo y misericordioso.

La paciencia, II

5,9-12 ([5,7-8.]11.[16-17]).

Exhortación a la paciencia. Continúa el tema comenzado en la sección anterior (ver el comentario a 5,1-10). Añadiremos

aquí únicamente lo que es nuevo en la perícopa, lo que no aparece en la lectura anterior.

Pero, ante todo, hermanos míos, no juréis ni por el cielo... Al leer estas palabras podemos recibir la impresión de que se trata de lo más serio y urgente que Santiago pide a sus lectores. Pero esta primera impresión no responde a la realidad. Porque, de hecho, esta exhortación se halla aislada no sólo en el contexto inmediato en que se encuentra —sin conexión alguna con el tema que está desarrollando—, sino en el contexto general de la carta. El autor simplemente llama la atención de sus lectores sobre el peligro que entraña el juramento. Para comprender este peligro habrá que tener presente la mentalidad judía (no olvidemos que el fondo veterotestamentario es muy importante en esta carta).

Dentro del judaísmo, el juramento era una cosa muy seria. El juramento era como el argumento supremo de la verdad que fuese afirmada recurriendo a él. Aquél que afirmaba con juramento una cosa, necesariamente debía ser creído. Si se descubría que la afirmación hecha con juramento no era verdadera, que no respondía a la realidad —en definitiva, cuando se había cometido perjurio y éste podía ser demostrado—, el castigo era muy serio.

Por otra parte, existía una especie de tendencia natural al juramento. Algo así como ocurre en nuestros días. Y el juramento se hacía invocando el nombre de Dios (Deut 6,13). Tenía el mismo valor si se juraba por el cielo o por la tierra (particularmente vinculados a Dios por ser su trono o la obra de sus manos), pero esta segunda fórmula o cualquier otra, en la que el nombre de Dios fuese mencionado sólo indirectamente, era considerada como menos solemne y seria. Como consecuencia había surgido en el judaísmo una verdadera casuística sobre el juramento. Tenemos vestigios bien elocuentes en el evangelio (ver Mt 5,33-37).

Dada la seriedad y trascendencia del juramento, todo aquél que lo utilizaba se exponía inevitablemente a un proceso de investigación sobre la verdad de lo afirmado. El recurrir al juramento era el argumento supremo de la verdad, pero esto no significaba que el que recurría a él necesariamente dijese la verdad o que fuese fidedigno. De ahí que su afirmación jurada quedase

abierta a la investigación. Por eso, por la seriedad y trascendencia del juramento, y al mismo tiempo por las consecuencias que podían derivarse de él, lo mejor era no jurar en absoluto, sino decir “sí” o “no”. La fórmula utilizada aquí por Santiago es diferente de la que utiliza Jesús (ver Mt 5,33-37). No obstante es evidente que el autor de nuestra carta está dependiendo directamente aquí de las palabras de Jesús.

La razón por la cual insiste Santiago en evitar el juramento es “para no incurrir en condenación”. Ha hecho desfilar ante sus lectores la figura de Jesús poniendo de relieve su aspecto o función judicial: “No protestéis unos contra otros, hermanos, para que no seáis condenados. Mirad que el juez está a las puertas” (v. 9). Este pensamiento del juicio de Dios es el que motiva la sobriedad y la discreción en el empleo de su nombre.

Recurrir con ligereza al juramento significaría una devaluación del nombre de Dios o de Dios mismo. Equivaldría a poner a Dios al servicio del hombre. Por otra parte, esto quitaría seriedad a la vida y la confianza necesaria para la misma. La afirmación o negación del cristiano, su “sí” o su “no” deben responder con seriedad a lo que piensa, afirma o niega; debe tener, desde el punto de vista de la fiabilidad de su palabra, la misma categoría que lo afirmado o negado con juramento. El juramento, desde este punto de vista, debería ser innecesario (2 Cor 1,17-18).

La oración

5,13-20 (5,[7-8.11.]16-17/5,13-16/5,13-18).

El nombre de Dios no debe ser invocado en vano (ver el comentario a 5,9-12). Pero Dios debe estar siempre presente en la vida cristiana, sobre todo recurriendo a él en la oración. Y esto en las situaciones más diversas en que el hombre se encuentre. En las situaciones difíciles, en lugar de reaccionar con la murmuración y la protesta (v. 9), el hombre debe invocar a Dios

(Job 22,27; Sal 91,14; 2 Cor 12,8). En las situaciones alegres debe volverse hacia él alabándolo en la oración (Eclo 17,27).

La unción de los enfermos. Cuando alguien se encuentra enfermo debe buscar la ayuda de lo alto, no fiarse de los medios humanos de curación. Esta afirmación del autor de nuestra carta es necesario comprenderla dentro del contexto general de la mentalidad judía. En el judaísmo —es la misma línea del Antiguo Testamento— la enfermedad era considerada como una consecuencia del pecado (Jn 9,2). Consiguientemente, la única posibilidad de curación había que verla desde la acción misericordiosa de Dios sobre el pecador. La curación, por tanto, de la enfermedad estaba en la línea de lo religioso-cultural. Sólo tardíamente comienza a ponerse alguna confianza en los médicos. El único testimonio a su favor nos lo ofrece el libro del Eclesiástico (Eclo 38,1-15, escrito en el siglo segundo antes de Cristo). Y también aquí el diagnóstico y la curación se hallan asociados con la oración.

Evidentemente la Iglesia heredó esta mentalidad. Como también la costumbre —que era deber grave— de visitar a los enfermos. El enfermo debía llamar a los representantes o responsables de la comunidad (He 9,37ss; Mc 16,18), que debían orar sobre él ungiéndolo con óleo (Mc 6,13). También en esto la Iglesia aceptó la costumbre judía, y de la época en general. Se consideraba que el óleo poseía poder curativo (Lc 10,34; Is 1,6). En esta mentalidad y contexto se inserta la práctica de la Iglesia cristiana. A la práctica de la oración y la unción con óleo, añadió la invocación del nombre del Señor. La salud, por tanto, se espera del Señor. El rito externo más la invocación del Señor para que confiera la salud (en el sentido pleno de la palabra) hacen el sacramento. Estaríamos ante la praxis eclesial del sacramento de la unción de los enfermos.

El enfermo debe confesar sus pecados (Sal 41,4-5; Eclo 38,10). Seguimos en la misma mentalidad del Antiguo Testamento. Confesión que se hacía en orden a obtener de Dios el perdón (Mt 18,15-18). La curación iba, por tanto, más bien en la línea de la salud espiritual (Is 6,10; 1 Pe 2,24). La confesión de los pecados era esencial para que la oración fuese eficaz. Pero

era igualmente necesario que la oración procediese de un hombre justo. La oración hecha por un hombre justo, el que se encontraba en la recta relación con Dios, tenía un poder singular. Para todos los judíos era de sobra conocida la historia de Elías, que no era un superhombre, sino un hombre igual a nosotros; pero su oración, hecha con devoción y confianza en Dios, hizo que los cielos obedeciesen su petición.

El último problema al que hace referencia es el de los desviados del camino de la salvación. Fue un problema grave en la Iglesia naciente (1 Cor 5,1; Heb 10,26-31). Problema que posteriormente sería formulado con esta frase: fuera de la Iglesia no hay salvación. Volver al verdadero camino a alguien que se hubiese separado de él es la expresión máxima de la verdadera fraternidad. El “conquistado” vuelve a ingresar en la comunión con Dios y en la comunidad de los hermanos. Pero un acto tan importante no puede quedar sin recompensa (Lc 7,47). Y como es el acto supremo de servicio, la recompensa será la mayor que se puede esperar. Le serán perdonados sus pecados (Prov 10,12).

PRIMERA CARTA DE PEDRO

La primera carta de Pedro se abrió paso por sí misma. Su densidad teológica, los pensamientos básicos que recoge sobre lo constitutivo del ser cristiano y las exigencias implicadas en ellos son tan objetivos y atractivos, que este escrito atrajo siempre las miradas de cuantos pensaban en serio su fe.

El autor

En el encabezamiento de la carta es atribuida a Pedro, apóstol de Jesucristo. El testimonio de la Iglesia coincide con esta atribución. Un testimonio tan antiguo como uniforme, procedente incluso de la zona a la que fue dirigido el escrito. Hoy se han descubierto una serie de dificultades, provenientes, sobre todo, del análisis interno de la carta. Mencionamos las siguientes. El autor maneja un griego elegante y utiliza la versión griega de los LXX al emplear la Escritura. Dificultades que pueden solucionarse recurriendo a la hipótesis de un secretario, Silvano (5,12), que habría dado forma a la carta.

Otro obstáculo procedería de su parecido con las cartas de Pablo; pero esto podría explicarse desde la influencia de la misma catequesis sobre ambos. Era la forma generalizada de la catequesis de la época. También suele aducirse, como dificultad para la atribución a Pedro, un testimonio de la misma carta que

habla de "sufrir por el mero hecho de ser cristiano" (4,15-16). Esto no ocurrió antes de Trajano; la carta, por tanto, no podría ser en modo alguno de Pedro. Pero el argumento no resulta convincente, ya que el sufrir por el mero hecho de ser cristiano no necesariamente supone un decreto oficial de persecución. Podía referirse a cualquier clase o tipo de persecución nacida de la iniciativa privada.

Otras dificultades propuestas no excluyen absolutamente la paternidad de Pedro. Probablemente la cuestión deba resolverse diciendo que Pedro está detrás de la carta como su responsable último. Pero debe tomarse igualmente en serio lo que en ella se nos dice, "os he escrito por Silvano" (5,12). La expresión "por Silvano" no le rebaja a la categoría de simple copista-amanuense, ni al de cartero que debía hacerla llegar a sus destinatarios. Supone la labor personal de haberla dado la forma en que hoy la tenemos.

Unidad de la carta

La carta presenta un serio problema en cuanto a su unidad. Parece constar de dos partes, la primera de las cuales terminaría en 4,11 con una doxología y el amén correspondiente. A partir de 4,12 la situación cambia y la persecución es una realidad ante la que es necesario mantenerse firmes en la fe. ¿Solución? La más extendida es la solución llamada litúrgica. Según esta solución, la primera parte de la carta sería una liturgia bautismal, cuyo contenido y dimensión doctrinal habrían sido profundizados al convertirse en una carta. Esta parte iría destinada a los nuevos cristianos, para que supiesen profundizar el alcance del acontecimiento del que se habían visto beneficiados al recibir el bautismo cristiano. La segunda se dirigiría a todos y tendría presente la nueva situación de persecución. Otros autores piensan que la carta tiene estas dos partes sencillamente porque, al ir dirigida a varias iglesias, habría que tener en cuenta su situación de forma más genérica, ya que unas iglesias eran perseguidas y otras no.

Contenido

Ante una situación difícil, de persecución, para los cristianos, se les recuerda aquello que les sitúa por encima del mundo, su unión con Dios y con Cristo les obliga a un esfuerzo constante de santificación. Su lejanía del mundo les hace que estén separados de él, aunque vivan en su medio. Y la esperanza cristiana debe mantenerlos firmes en el momento presente. Como ejemplo les es propuesto Cristo, que padeció en su carne. Ejemplo que debe servirles para estimular su valentía y confianza. No pueden odiar a las autoridades por razón de la sumisión que les deben. Y frente a todos los hombres deben permanecer fieles en el bien obrar.

El cristiano no se considera como dependiente de los hombres, ya que su verdadera dependencia es de Dios. De este pensamiento proceden otros que el autor expone en relación con la alegría que deben tener aun en medio del sufrimiento y de la persecución. La unión con Cristo garantiza la victoria.

En cuanto al tiempo y lugar de composición. Si el autor es Pedro, debe haber sido escrita antes del año 64, en Roma. En caso de no ser Pedro, habría que pensar, más probablemente, en el tiempo de Trajano.

Alabanza por la acción de Dios

1,3-9.

Un himno de alabanza. Esta pequeña sección podría incluso ser calificada de una manifestación profunda de fe cristiana. Una especie de credo abreviado del pueblo de Dios. Nuestra sección comienza con una alabanza dirigida a Dios. Al estilo judío. Estilo judío heredado por la Iglesia naciente. Tenemos un buen ejemplo de ello en Pablo (2 Cor 1,3; Ef 1,3). Esta costumbre tenía la ventaja de poner de relieve que la iniciativa en orden a la salud proviene de Dios. Para los cristianos era una forma eficaz de suscitar en ellos fuerza y optimismo, al saber que Dios les antecedia en el esfuerzo que la vida diaria les imponía para ser fieles a Dios. Su esfuerzo siempre será respuesta, reacción a la acción previa de Dios.

La alabanza es aquí fruto de la reacción ante el hecho fundamental cristiano: la resurrección de Cristo y lo que ello significa para el cristiano, un nuevo nacimiento (Rom 6,1-14). Por la resurrección de Cristo hemos sido engendrados por Dios a una nueva vida. Por ella participamos verdadera y realmente de la nueva vida del Resucitado (Rom 6,3ss). Se ha abierto un nuevo horizonte en la vida humana. La vida no se agota en la salud corporal ni en las relaciones sociales interpersonales. La resurrección de Jesús descubre el suelo firme en el que se asienta la verdadera vida y nos hace caminar por él, dándonos el derecho de ciudadanía en la nueva patria (Flp 3,20).

La nueva vida, el nuevo nacimiento (Jn 1,13; 3,3-15; 1 Jn 2,29), es debida únicamente a la acción de Dios. Acción de Dios en Cristo para nosotros. Lo mismo que el niño no ha influido ni siquiera asistido a su generación ni nacimiento, así ocurre en este nuevo nacimiento. El autor de la carta piensa sin duda alguna en la realidad y significado del bautismo cristiano (Tit 3,5). Una realidad nueva lograda por la resurrección de Cristo. La asociación del bautismo con la resurrección de Cristo es uno de los pensamientos más profundos de nuestra carta (ver 3,21 y

Rom 6,3-11). Mediante el hecho de Cristo, el hombre ha sido elevado por encima de su propia pequeñez; elevación por encima de lo terreno.

Esta re-generación nos abre una nueva esperanza. La vida cristiana es una vida construida sobre la esperanza, que nos eleva por encima de las realidades visibles. La esperanza pone ante nosotros una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible. Al expresarse así Pedro parte de las categorías judías en las que la herencia juega un papel decisivo. La herencia que, en un principio, fue la posesión tranquila y pacífica de la tierra de Palestina. Herencia que, al evolucionar progresivamente su concepción religiosa —y gracias también a las privaciones e incluso al verse desterrados de ella en tiempos del destierro babilónico—, fue espiritualizándose hasta significar el último propósito de Dios para sus elegidos. Lo que hoy llamamos la Jerusalén celeste, la vida eterna, el cielo.

La herencia cristiana, en oposición a aquella en la que pensó —al menos originariamente— Israel, no se halla expuesta a los peligros de los enemigos, es segura porque “se halla reservada para nosotros en el cielo”. Los adjetivos con los que Pedro describe esta esperanza —que es tema fundamental de este escrito (1,13.21; 3,5.15)— pretenden afirmar la seguridad de la misma.

El cristiano no tiene derecho alguno para dudar de la seguridad de esta herencia. Porque la concesión de la misma depende de Dios, que nos la tiene reservada para darnos su posesión definitiva el último día. Además la motivación en la misericordia y el amor de Dios. Ante las dificultades de la vida presente debe aumentar, desde la fe, la seguridad en la posesión de esta salud última y definitiva.

Consecuencia de lo que Dios ha hecho en Cristo para nosotros es el gozo, la alegría. Es como la segunda parte de esta pequeña sección. El momento de la alegría y el gozo pleno nos está reservado para el futuro. Pero la seguridad de lo venidero (Rom 8,18) irrumpe en el presente dándole fuerza y eliminando una concepción pesimista de la vida. Una alegría victoriosa en medio de las dificultades de la vida presente, porque las dificultades y problemas proceden de los hombres, mientras que la segu-

ridad y el consiguiente gozo nos vienen de Dios, ante quien los hombres no tienen acceso para despojarnos de ellos.

Las dificultades y aflicciones mencionadas por el autor de nuestra carta ¿proceden de la persecución establecida por las autoridades romanas? Probablemente sí. En todo caso se trata de infundir ánimo a aquellos cristianos. El argumento principal ha sido expuesto ya. Quedan otras motivaciones creadoras de ánimo y optimismo, que vamos a mencionar.

Las tribulaciones son medio de purificación. Como el oro es purificado por el fuego, a pesar de tratarse de un metal precioso y que todos tienen en gran estima. Es interesante que se compare la existencia cristiana con el oro, el metal "impreceder"; pues bien, la existencia cristiana es muy superior al oro.

Otro motivo es que aman a Jesucristo, aun sin haberlo visto. Parece como una limitación que Pedro establece frente a aquellos que le vieron y oyeron mientras vivió en Palestina. Pero esta separación se halla superada por la fe y el amor. La unión personal con Cristo no se ve impedida por las fronteras del tiempo y el espacio. (A pesar de esto la frase nos habla de la importancia del Jesús histórico; cuestión en el candelero en nuestros días).

El último motivo es la seguridad de alcanzar la salvación del alma. Al expresarse así nuestro autor no se refiere al alma en cuanto distinta del cuerpo y contrapuesta a él, sino al "yo" total (1,22; 2,11.25; 4,19). Todo el hombre será salvado.

Certeza de la salud

1,10-16 (1,8-12).

La seguridad de la salud, de la salvación plena, de la vida inextinguible, ha sido ya expuesta y suficientemente garantizada en la sección anterior (ver el comentario a 1,3-9). En esta nueva sección siguen ofreciéndose nuevas garantías de la misma.

Los profetas del Antiguo Testamento habían anunciado la

existencia, el valor y la grandeza de esta salud. Las afirmaciones proféticas (Dn 9,20ss) que miraban hacia el futuro se han hecho ya realidad en el acontecimiento y experiencia cristianos. Llama la atención la forma como Pedro se expresa: el Espíritu de Cristo estaba en los profetas, obra en ellos y les proporcionaba el conocimiento y las noticias que anunciaban que se cumplirían en el futuro. Esta extraña forma de expresarse (ver 1 Cor 10,4) habla elocuentemente de la convicción profunda de la fe según la cual toda la revelación, toda la manifestación y comunicación de Dios constituyen una unidad. Cristo no es una novedad absolutamente nueva y radical frente a todo lo ocurrido antes de su aparición, frente a todas las manifestaciones anteriores de Dios. El mismo Espíritu que hablaba en Cristo habló también a través de los profetas del Antiguo Testamento. La revelación divina es un organismo vivo en el que coincide el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los primeros cristianos fueron plenamente conscientes de esta realidad y, por ello, para descubrir el alcance y toda la dimensión del hecho de Jesús investigaron las Escrituras y encontraron en ellas la clave del misterio cristiano. Los predicadores cristianos, los evangelistas en particular, lograron descubrir esta clave que ofrecen a los lectores del evangelio para introducirlos en el misterio de Jesús. Incluso los ángeles, que, según la tradición, tenían acceso a los secretos más íntimos de Dios, no lograron comprender la clave de la historia —de la historia en particular— que ahora es posesión clara de los cristianos.

Por eso, la expresión introduce una especie de conclusión práctica para la vida (ver Rom 12,1). Las obligaciones y exigencias de la vida cristiana surgen de la posesión de esa esperanza viva de la que Pedro ha estado hablando. Las características de la vida cristiana en esta pequeña sección son la obediencia (v. 14) y la santidad, (vv. 15-16).

El cristiano ha sido llamado a participar en la vida de Dios. Este hecho impone la exigencia de encauzar toda la vida a la luz de esta esperanza. Se trata, por tanto, de verdaderas exigencias que nacen de la fe y de la esperanza. Quien no quiera falsear la esperanza cristiana, debe hacer que su vida o conducta no contradigan dicha esperanza. No debe dejarse "atrapar" por el

devenir constante de los acontecimientos y realidades en medio de las cuales se mueve en la vida de cada día. Tampoco debe actuar desencarnándose de la vida en un angelismo inconsciente, que únicamente mira al futuro. La vida presente debe enfocarse desde la plena manifestación ocurrida en Cristo (v. 7). Apoyarse en la gracia, pero con la exigencia de una constante vigilancia y de una sobriedad completa.

Vida de obediencia filial. Las exigencias éticas del cristiano nacen de su dignidad de hijo de Dios. Su aspiración y esfuerzo deben girar siempre en torno al deseo de ser hijo obediente del Padre. Una filiación que exige la ruptura frente a todo aquello que al hombre le separa de Dios (Rom 12,2). Una exigencia que nace de la conciencia de la propia dignidad. Anteriormente a ella lo que existía era ignorancia. Esta forma de expresarse el autor —describir el estado anterior a abrazar la fe como un estado de ignorancia— nos hace suponer que los destinatarios primeros de esta carta eran paganos convertidos. De un judío —que poseís la Ley, las promesas, la alianza— no podía decirse que viviese en ignorancia antes de abrazar la fe cristiana.

El cristianismo nos es presentado como un nuevo estado de vida. Estado nuevo de vida totalmente distinto del paganismo, pero también con diferencias radicales del judaísmo. Y eso aunque muchas de las exigencias y obligaciones éticas del cristiano hayan sido heredadas del judaísmo. Por otra parte, el cristianismo original aceptó todo lo bueno que el paganismo había descubierto. Pero, como es natural, la influencia mayor fue la del judaísmo. De él había heredado —téngase en cuenta que al decir judaísmo incluimos en él también al Antiguo Testamento— una preocupación por lograr la “santidad” en los cristianos.

Vida de santidad. Una vida que deriva de la santidad de Dios. La santidad de Dios habla de su trascendencia, elevado por encima del mundo, el totalmente Otro (Is 6,3). Será llamado santo todo lo que a Dios pertenece (sacerdotes, levitas, lugares y cosas sagradas... todo lo separado del uso profano). Israel es santo porque ha sido elegido por Dios. Santidad nacida de la elección. La santidad pretenderá, en el fondo, hacer que el hombre viva más cerca de Dios y más conforme con sus exigencias.

Acción y reacción

1,17-21 (1,13-23).

Presente, pasado y futuro. En pocos pasajes del Nuevo Testamento se juntan estos tres momentos de la vida cristiana con tanta claridad y profundidad. El momento presente de una vida de relación filial con Dios. Invocar a Dios como Padre es posible gracias a la revelación de Jesús y a la acción del Espíritu en el corazón de los creyentes (Rom 8,15). Forma íntima de designar a Dios con la misma palabra, *abba*, con que los niños, al comenzar a hablar, se dirigían a sus padres terrenales. Esta gran revelación, este extraordinario descubrimiento, ¿no implicaba el riesgo de una confianza excesiva que pasase por alto las exigencias que esta invocación implicaba?

La respuesta a este interrogante la tenemos con la máxima claridad en el texto, que la enfoca desde Dios y desde el hombre. Desde Dios, que es imparcial, y juzga según las obras de cada uno (Rom 2,11). Ante él no existe la acepción de personas, y desaparece toda clase de privilegios personales. Sólo existe el valor de cada uno ante él (He 10,34-35) y el obrar como expresión del ser. Desde el hombre porque, siendo Dios como es, toda la vida cristiana debe estar acompañada del temor de Dios (Flp 2,12), un temor encuadrado dentro del contexto de la piedad y la devoción (3,2; 4,16). El temor debe ser manifestativo de las exigencias, por un lado, y de la gran esperanza cristiana, por otro.

Este presente esperanzador en que vive el cristiano está anclado y justificado desde el pasado. El pasado de la acción de Dios en Cristo a nuestro favor. Una acción presentada como el rescate o la compra que Dios hizo de nosotros para que le pertenezcamos. La imagen de la compra tiene profundas raíces bíblicas. Hace alusión a la redención que, mediante un precio, debía hacerse de los primogénitos o de aquellas personas que legalmente pertenecían a otros señores como esclavos; la redención significaba, desde un punto de vista metafórico, la liberación del peligro o de la opresión. Se aplicaba en particular a la liberación que Dios había hecho de su pueblo sacándolo de la opresión de Egipto y de la esclavitud en que habían vivido en Babilonia.

Las exigencias morales impuestas a los cristianos —Pedro las tiene siempre delante— nacen ahora de esta compra, redención o rescate que Dios ha hecho de ellos a través de Cristo. El precio que ha pagado por ellos ha sido muy elevado: la sangre de Cristo, cordero inmaculado. ¿Podía menospreciarse este precio llevando una vida inmoral, en desacuerdo con el esfuerzo que su redención había costado? La paz cristiana había sido lograda por la sangre de Cristo. La sangre equivale aquí a su muerte. Una muerte que puede ser entendida desde dos puntos de vista diferentes: como compra-redención-rescate por la humanidad y también como el sacrificio del cordero sin mancha, es decir como el sacrificio perfecto por los pecados de los hombres.

Este cordero inmaculado había sido *predestinado* ya desde la creación del mundo para llevar a cabo esta misión. *Predestinado* desde la eternidad y *manifestado* en el tiempo. Los dos verbos subrayados fueron utilizados por los primeros cristianos para completar el misterio completo de Jesús (1 Tim 3,16). Y se afirma que el último período de la historia comenzó con la encarnación.

El presente, y su fundamentación en el pasado, abren las perspectivas del futuro. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos y lo glorificó. Partiendo de este hecho no puede quedar duda alguna de que Dios está de nuestra parte, a favor nuestro. Y esto, a su vez, es el argumento más sólido y más convincente de nuestra fe y de nuestra esperanza. La resurrección de Cristo no tiene sentido sin el pensamiento de la nuestra. Dios le resucitó para que tengáis en Dios vuestra fe y vuestra esperanza. Por eso nuestro presente camina hacia ese futuro esperanzador.

Fraternidad universal

1,18-25.

La primera parte de esta sección comprende gran parte de lo expuesto en la sección anterior. En concreto todo lo relativo a la compra-redención-rescate llevado a cabo por Cristo y que moti-

va una conducta moral adecuada al alto precio que por ellos fue pagado. También la presentación de Cristo como *predestinado* desde la eternidad y *manifestado* en la historia —momento de la encarnación— para llevar a cabo esta misión. Finalmente, la resurrección como argumento sólido de nuestra fe y esperanza que nos abren las perspectivas del futuro (ver el comentario a 1,17-21).

Después de haber puesto la mirada en Dios y en lo que hizo en Cristo a favor del hombre, se pasa al amor fraterno que hace dirigir la mirada a los hombres, los hermanos. El ser mismo del cristiano se mantiene en la medida en que se mantiene el precepto del amor. Lo demás son palabras vacías. Y esto porque la conversión significa una fundamental purificación del alma, es decir de toda la persona entregada a Dios en totalidad. En consecuencia, implica un caminar, una conducta ajustada a las exigencias divinas (1 Jn 3,3; Sant 4,8). Al hacerse cristianos dejaron tras de sí un mundo contaminado, en el que reina la polución irrespirable de un corazón manchado por el egoísmo, el egocentrismo y el odio. Por eso el cristiano, en cuanto tal, no puede permitir que su conducta esté dominada por sus propias apetencias egoístas. Debe obedecer la palabra de Dios, determinada por el amor y creadora de un círculo de amor en el que el cristiano ha entrado. Debe respirar constantemente esta atmósfera y vivir constantemente en un ejercicio de amor. Porque también el amor puede degenerar, aflojar y morir.

Ejercicio constante del amor, exigido por la verdad del evangelio al que han jurado obediencia una vez obtenida la purificación de la que nos habla el autor. Aunque tal vez sea más exacto considerar ambos actos como simultáneos y no como sucesivos. Pero hay otra razón que el autor expone a continuación. Es la experiencia del nuevo nacimiento, que los cristianos ya han tenido. A partir de esta fundamental realidad, los cristianos no deben considerarse simplemente como miembros, incluso hermanos, de la gran comunidad humana. El nuevo nacimiento les ha hecho hijos de Dios. Unos para otros son hermanos en la fe (1 Jn 4,7.12.16). Este nuevo vínculo debe dar una fuerza nueva a su amor.

El nuevo nacimiento ha tenido lugar a través del bautismo; pero este aspecto ya ha sido puesto de relieve por Pedro. Ahora nos ofrece un nuevo principio general de esta nueva vida: la palabra de Dios recibida en el interior del corazón y creadora de esta nueva vida. Porque la palabra de Dios, por su misma naturaleza, supera el mundo terreno y participa de las características divinas (Dn 6,27), es vida (Heb 4,12 y ver el comentario que allí hicimos), es decir es operante y, en contraposición con todo lo terreno, es permanente. Esto explica que, al acercarse al hombre y ser recibida por él, engendre en él esa nueva vida.

Pedro ha hecho una serie de afirmaciones. Para concluir su desarrollo aduce la prueba indiscutible, que es la palabra de la Escritura. Una palabra que sirvió a Israel de consuelo en el tiempo de su deportación a Babilonia —que es tanto como decir, en el tiempo de su lejanía de Dios o en el tiempo de la alienación humana (Is 40,6-7; 54,10). Pedro traslada aquellas palabras —sin preocuparse de las circunstancias históricas que pudieran condicionarlas— a la situación de los cristianos a los que escribe y dice lo siguiente: el evangelio es esa palabra que engendra esa vida permanente. Así nos es presentado el misterio y la fuerza vivificadora del evangelio.

El vestido nuevo

2,2-5.9-12 (2,4-5.9-10/2,4-9).

Nacimiento, re-generación, vida nueva. Este ha sido el aspecto fundamental desde el que Pedro nos ha presentado el misterio de la existencia cristiana y las exigencias prácticas que esta nueva realidad impone para la vida. Esta categoría fundamental con la que ha trabajado hasta ahora trae a su pluma una nueva imagen, la del niño cuyo alimento es todavía la leche materna.

El rito bautismal —tal como era practicado entre los primeros cristianos— exigía que el bautizado fuese vestido con un vestido nuevo. Este rito debía significar la novedad de una vida que se

estrenaba. Fundamentalmente una vida nacida del amor y con la exigencia ineludible del amor.

Todos los defectos y pecados mencionados por Pedro al comenzar este capítulo segundo tienen un denominador común: son negación del amor; por eso deben ser evitados. Y para evitarlos deben tener una fuerza especial, que no viene de sí mismos sino de Dios (una leche “espiritual”). La imagen no es original del cristianismo. En el mundo griego, la leche y la miel eran consideradas como el alimento de los dioses. En el judaísmo se pensaba que eran el alimento del paraíso. Así la imagen que Pedro utiliza se halla más cargada de sentido, más enriquecida, desde el entorno cultural.

Por otra parte, nada tiene de particular —desde el contexto mencionado— que al hablar de la leche espiritual lo haga con la intención de ver simbolizado a Cristo en ella. Efectivamente, así nos lo hace suponer el verso tercero. Es él quien debe fortalecer los pasos vacilantes de quienes comenzaron a caminar. Naturalmente, el autor da por supuesto que los cristianos han saboreado lo bueno que es el Señor. Parte, por tanto, de la experiencia fundamental cristiana (Mt 11,30), experiencia de la bondad del Señor como un hecho vivido. Y alude a esta experiencia citando unas palabras del Sal 34,9. Existe una diferencia entre las palabras del Salmo y el uso que Pedro hace de ellas. En el Salmo las palabras son imperativas, exigencia, *gustad* lo bueno que es el Señor. Pedro las cita como *vivencia*, son descriptivas de la misma.

Unirse a Cristo significa incorporarse a una comunidad que le pertenece, que participa de su misma elección y que es el templo vivo en el cual Cristo constituye la piedra fundamental. Sobre ella, sobre él, se construye la verdadera comunidad, el pueblo de Dios (Ef 2,20ss). Cristo es presentado como la piedra “viva”. A partir de la resurrección posee la vida en plenitud y puede comunicarla a los hombres. También ellos, al unirse a él, participan de esa vida convirtiéndose, a su vez, en piedras “vivas”. Con esta imagen nuestro autor está presentando a la Iglesia como el nuevo templo, sus miembros son piedras vivas y los sacrificios que ofrecen son sacrificios espirituales. Es la gran sustitución. La

Iglesia reemplaza al antiguo Israel con todo su complejo sistema cultural y sacrificial. Esta gran sustitución es otro motivo para la adhesión de los cristianos a Cristo. No deben dejarse arrastrar por los hombres que rechazaron esta piedra fundamental.

Desde el pensamiento de esta sustitución, que se tiene delante de los ojos, es lógico que se atribuyan a la Iglesia los rasgos más característicos y gloriosos del antiguo pueblo de Dios. Ellos son el pueblo “elegido” de Dios. La elección divina, que parecía poseer en exclusiva Israel, ha pasado a ellos (Is 43,20-21; 45,4ss). Han entrado a participar de las promesas y bendiciones divinas (Col 3,12; Tit 1,1). Son el sacerdocio real (Ex 19,6; Is 61,6). La realeza se había encarnado en el antiguo pueblo de Dios en determinadas personas, que representaban a todo el pueblo. Ahora el privilegio se extiende a todos los miembros del pueblo de Dios, que pueden acercarse directamente a Dios. No deberán quedarse a la puerta mientras el sacerdote entra en el santuario (como ocurría en el ritual judío). Es el sacerdocio común de todos los creyentes. La característica, por tanto, no es la distancia que los separa de Dios, sino la proximidad que les une con él. Y un día participarán plenamente del reinado de Cristo (Ap 1,6; 5,10; Mt 19,28).

Son una “nación santa” (Ex 19,6), una comunidad o comunión de hombres que debe su existencia a Dios y que vive de él y para él. Lo que debió ser Israel y no lo fue. Un “pueblo adquirido en posesión” (Is 43,21), por eso ningún poder enemigo podrá arrancarlos de su dueño (Jn 10,28). Privilegios singulares que implican la obligación del testimonio, de dar a conocer la gesta divina a favor del hombre.

Una dificultad. ¿Cómo era posible que estos “privilegios de Israel” fuesen atribuidos a cristianos procedentes del paganismo? ¿Cómo podía justificarse este “traspaso”? Una vez más la respuesta fue hallada en la Escritura. Lo había predicho ya el profeta Oseas. La infidelidad de Israel había hecho que Dios llamase su pueblo al que antes no lo había sido.

La consecuencia es que deben abstenerse de los pecados de la carne. La “carne” indica aquí no el cuerpo como distinto del alma, sino el hombre entero en su alienación de Dios, mientras

que “el alma” describe al hombre como ser individual, como el “yo”. La vida de los cristianos debe ser testimonio para los que los calumnian. El día de la visita del Señor puede entenderse de la que haga a los cristianos, con su misericordia, liberándoles de sus persecuciones; o de la que haga a sus calumniadores o abriéndoles los ojos para que reconozcan la verdad o castigándoles. También puede hacer referencia de modo general al día del juicio.

Invitación de Cristo

2,20b-25.

El siervo no es más que su señor. Es el pensamiento que ahora quiere expresar nuestro autor. El sufrimiento y el dolor, no causados por la culpa de quien los sufre, sino provocados por la profesión de fe y el consiguiente bien obrar, debe ser valorado también como gracia, como una ocasión para el ejercicio de la fe y de la permanencia en la gracia recibida. Su situación es la misma de Cristo y, a través de las circunstancias difíciles en que viven, deben acercarse más al Señor.

Cristo como ejemplo a seguir. La idea del seguimiento de Cristo —los cristianos deben seguir el ejemplo de Jesús— se hizo común en la enseñanza y predicación de la Iglesia. Aquí estamos ante uno de los pocos y más claros casos en que el Nuevo Testamento destaca este aspecto. Los primeros escritores cristianos —destacando san Pablo como el primer teólogo de la Iglesia— buscaban y apoyaban las exigencias de la vida cristiana en el misterio pascual, en la muerte y resurrección de Cristo y en las implicaciones que ellas esconden para toda la vida creyente. El autor de nuestra carta pone como ejemplo el primero de los aspectos del misterio pascual, el de la muerte, y se fija, sobre todo, en lo sufrimientos de Jesús.

La presentación que hace de Cristo recoge los rasgos más salientes del siervo de Yahveh (Is 53): no cometió pecado, no se

encontró engaño en él, llevó nuestros pecados, por sus heridas hemos sido sanados... Si los cristianos quieren seguir el ejemplo de Cristo, deben tener en cuenta la forma como él se enfrentó con el sufrimiento.

A los rasgos más salientes del siervo de Yahveh, el autor de nuestra carta añade otros, que no figuran en la descripción de Isaías: “afrentado no devolvía el insulto; atormentado no amenazaba sino que lo dejaba en manos del que juzga con justicia”. Son detalles de la vida de Jesús que Pedro conocía muy bien.

En lugar de la cruz, aquí se nos habla del madero. La razón es que la cruz no es mencionada en el Antiguo Testamento como instrumento de suplicio. Lo es, sin embargo, el madero (Deut 21,23). Así la muerte de Cristo, incluso el modo de la misma, la cruz, estaba predicha en el Antiguo Testamento. El misterio desconcertante de la muerte de Cristo es iluminado desde el principio de la plena solidaridad con la familia humana. Al estilo de la satisfacción vicaria llevada a cabo por el siervo de Yahveh. La muerte de Cristo tiene que ver, y de modo esencial, con los pecados de los hombres. No fueron sus pecados los que, a modo de castigo, lo llevaron a la muerte, sino los pecados de la humanidad a la que representaba y sustituía. Lo que cada uno debía pagar, lo soportó él llevando la carga de todos. Con su muerte, el pecado quedó fundamentalmente destruido (Gál 3,13).

La razón por la cual Jesús llevó a cabo la obra que acaba de ser descrita por nuestro autor, es que éramos como ovejas descarriadas. Por eso apareció el pastor y guardián de nuestras almas. La metáfora de las ovejas descarriadas significa un pueblo que ha perdido el sentido de la orientación moral. También se halla presente en Is 53. Lo contrario a las ovejas dispersas es la imagen de un rebaño que camina unido tras de su pastor (ver Jn 10; Heb 13,20). Una imagen muy familiar entre los primeros cristianos.

Jesús es llamado también “guardián” de nuestras almas. La palabra griega subyacente, y que nosotros traducimos por “guardián”, es *episcopos* y designa el orden más alto del ministerio existente en la Iglesia. Pero la palabra tiene tras de sí una larga historia. Fue aplicada a Dios mismo cuando quería acentuar-

se la providencia y el cuidado que tenía de su pueblo. Jesús, el pastor, ha tomado a su cargo el título de obispo-guardián y la realidad significada en el título: cuida de su propio pueblo.

Exhortación a los cónyuges

3,1-9.

Exhortación dirigida a los cónyuges. Primero, y con mayor amplitud, a la mujer. Después, más brevemente, al marido. La mayor extensión que nuestro autor da a su exhortación al dirigirse a la mujer se explica probablemente porque tiene delante el caso frecuente de los matrimonios mixtos. En estos casos la mujer cristiana, esposa de un marido no cristiano, se hallaba en mayor dificultad para una convivencia pacífica en la vida matrimonial que el marido cristiano, esposo de una mujer que no lo fuese. Naturalmente, que esta mayor dificultad o facilidad respectivamente obedecía, a su vez, a la situación social en que la mujer se encontraba.

El cristianismo había abierto una profunda brecha estableciendo las bases de la igualdad de la mujer con el hombre. Igualdad fundamental ante Dios, ante quien no hay judío ni gentil, esclavo ni libre, hombre o mujer (Gál 3,28). Pero esta igualdad ante Dios, dentro de su Reino, contrastaba violentamente con su situación dentro de la sociedad; su subordinación al varón no podía ponerse en tela de juicio. Esto, a su vez, condicionaba sustantivamente la concepción del matrimonio. Situación que aún se agravaba cuando se trataba de matrimonios mixtos, cuando la parte cristiana era la mujer y el marido se manifestaba hostil o simplemente cerrado a las nuevas ideas cristianas (1 Cor 7,12ss).

En la exhortación dirigida a la mujer, Pedro no la sustrae de su sumisión al marido. No por razón de esclavitud, sino porque no quiere levantar bandera revolucionaria frente al derecho entonces establecido. Se necesitaba tiempo para que la semilla evangélica llegase a producir el fruto apetecido, reconociendo la

dignidad de la mujer en el matrimonio. La sumisión de la mujer al marido fue un tópico en la predicación primitiva (casi hasta nuestros días), Ef 5,21ss; Col 3,13; 1 Tim 2,9-15; y junto a la sumisión la insistencia en cultivar su belleza interior más que la exterior.

A estas razones comunes añade nuestro autor otra muy particular, la del testimonio o apostolado, ¿mudo?, frente a su marido. En el caso en que el marido no fuese cristiano —cosa muy frecuente, como hemos dicho— la actitud recomendada a la mujer podía servir para ganar al marido.

Otra razón podría llamarse bíblica. Así como son llamados hijos de Abraham a aquéllos que se le parecen por mantener la misma actitud de fe ante Dios que él mantuvo, así también las mujeres cristianas debían imitar a Sara, la mujer de Abraham. Ella se distinguió por la sumisión a su marido, a quien llega a llamar “mi señor”. Este argumento no conviene en absoluto. Entre otras razones porque esta obediencia de Sara a su marido no puede deducirse de la Escritura. El único pasaje en todo el Antiguo Testamento en que Sara es presentada manifestándose frente a su marido, no destaca precisamente por la sumisión o la obediencia (Gén 18,12). Probablemente este tópico pertenece a las tradiciones o leyendas posteriores. Pero Sara, lo mismo que otras mujeres del Antiguo Testamento, es presentada como modelo de virtud.

En la exhortación a los maridos, lo más llamativo —sorprendente para nosotros— es la afirmación de que también los maridos tienen obligaciones para con sus mujeres. Para ellos era inaudito e inadmisibles. De momento bastaría afirmar que no pueden obrar caprichosamente con ellas. ¿Se hubiese podido decir más? La mayor debilidad de la mujer obliga al marido a tenerla en mayor consideración. Lo contrario equivaldría a quebrantar el mandamiento del amor. El otro argumento es la dignidad de la mujer ante Dios. Desde aquí surgirá una nueva obligación para el marido, que debe tener a su esposa en honor. Así se habían establecido ya unas bases que condenaban la tiranía doméstica.

A modo de conclusión y resumen, nuestro autor termina con

una exhortación general, dirigida a todos los miembros de la comunidad. Deben amarse mutuamente. Todos han sido llamados por Dios en Cristo; todos están destinados a poseer la misma herencia. No pueden, por tanto, responder al mal con el mal. El cristiano no debe considerarse aislado sino en camino con los demás, a los que debe ayudar y fortalecer.

Persecución por la justicia

3,14-17 (3,15-18).

Se abre esta pequeña pericopa declarando dichosos a aquéllos que tienen que sufrir precisamente por la justicia, por hacer el bien. No sabemos exactamente cuál era la situación en que vivían los destinatarios inmediatos de la carta. Pero sí conocemos un contexto general que, probablemente, puede ser el que se supone en las afirmaciones de nuestro autor. La práctica de la religión cristiana fue considerada, en algunas circunstancias, como un crimen. Ello significaba la obligación impuesta a los ciudadanos no cristianos, que descubriesen a quien practicase la religión cristiana, de denunciarlos y establecer los procesos legales pertinentes contra ellos. Es norma general que quien practica y defiende la justicia no debe sorprenderse al verse perseguido por la injusticia.

Por otra parte, el cristiano no puede ser asimilado por la sociedad en que vive hasta el extremo de pasar totalmente desapercibido. Más aún, esto iría en contra de su misma existencia cristiana. Obligada a dar testimonio de su fe a través de una determinada conducta. Esto llega a complicar, a veces seriamente, la vida. ¿Cuál debe ser la actitud ante las complicaciones y persecuciones originadas por la práctica de la fe?

La respuesta no era difícil porque había sido anticipada por Jesús en el evangelio (Mt 5,12). El premio prometido por Jesús a aquéllos que sufren por la justicia debe ser un estímulo para permanecer en la práctica de la misma a pesar de las dificultades

que de ellos se deriven. Ante la persecución resulta fácil que el hombre, por miedo a los hombres, se olvide o reniegue de Dios. Porque piensa en quien le hace sufrir y en lo que le hace sufrir. Ahí queda su pensamiento, sin remontarse a las causas y motivaciones últimas del mismo. Nuestro autor quiere eliminar este peligro de sus lectores. Para ello, después de haber citado las palabras de Jesús, vuelve sus ojos al Antiguo Testamento y encuentra otras de Isaías (Is 8, 12ss). Isaías anima a los israelitas a no dejarse contagiar del pánico de sus jefes, que estaba motivado por el miedo y la disponibilidad ante cualquier clase de compromiso.

El cristiano debe tratar santamente a Cristo, el Señor, en su corazón. Dando a Cristo el lugar que le corresponde en el corazón humano, se tendrá la valentía necesaria para resistir la oposición de los hombres. El miedo a los hombres es el primer paso que lleva a la negación de Cristo. El caso de Pedro era bien conocido y elocuente (Mt 26, 73). Pero, por supuesto, no se trata de evitar las cuestiones que los enemigos puedan plantear al cristiano sobre su fe. Quien está profundamente convencido de algo, tiene que tener la suficiente valentía para defenderlo ante quien sea. Por otra parte, defender la propia fe significa el ejercicio de un apostolado o misión exigidos desde la entraña misma del ser cristiano (Flp 1, 13-14). Significa abrir las puertas del Reino a quienes se encuentran bien dispuestos. Es importante que las cuestiones planteadas a los cristianos versasen sobre su esperanza. Los paganos se veían sorprendidos por la alegría con que vivían. Una alegría que nace esencialmente de su esperanza.

Pero la defensa de la propia fe debe hacerse con dulzura y respeto, motivados por el mandamiento del amor y la responsabilidad ante Dios. No deben “rebajarse” al nivel de sus interlocutores recurriendo a la agresividad. La buena conciencia que tienen debe hacerlos hablar con la libertad de los hijos de Dios, con valentía y serenidad, con claridad y caridad. Esta forma de la defensa de la fe puede preparar el terreno para que sus enemigos reconozcan el error en que viven.

El autor termina diciendo que Dios quiere que el hombre se aparte del mal, no del bien, aunque la práctica del bien origine el

sufrimiento. La religión cristiana rechaza el mal, no el sufrimiento. Sabe muy bien que, en este mundo de injusticia, el sufrimiento es un fácil y casi inevitable acompañante de la justicia.

El sufrimiento cristiano

3, 18-22

La vida cristiana únicamente puede explicarse desde Cristo; pero no sólo la vida como tal o la existencia, sino también las incidencias, las circunstancias que la acompañan. Una de ellas es el sufrimiento o la persecución que el cristiano debe soportar (de esto ha hablado ya nuestro autor en 3, 14-17). También en este terreno, y particularmente en él, Cristo es el ejemplo. Teniendo delante su ejemplo, los sufrimientos y dificultades se hacen más tolerables. También él, y sobre todo él, era inocente y no mereció que le tratasen como lo hicieron. Un estímulo para el cristiano cuando se halla en aprietos.

El dolor de Cristo supera con mucho al del cristiano. Porque él, no sólo fue inocente, sino que lo soportó por nosotros, sufrimiento “vicario” que demuestra su amor infinito por el hombre. En este servicio de amor el camino elegido fue el de la muerte corporal —muerto según la carne—. Pero, al estar poseído por el Espíritu, su muerte no significó para él la corrupción o la aniquilación. Fue vivificado por el Espíritu, que le regaló una vida cuyo principio es el mismo Espíritu (Rom 1, 3).

Una vez resucitado, Cristo fue a predicar a las almas en cautividad. Hemos entrado en el terreno de lo incomprensible (vv. 19-20). La fe cristiana formuló esta misma creencia diciendo “descendió a los infiernos”. Pero ¿qué significa la expresión? El texto se halla totalmente condicionado por la concepción precientífica del mundo, así como por la mentalidad mitológica. La concepción precientífica divide el mundo en diversos estratos: el de arriba, el lugar de la habitación de los dioses; el intermedio, la tierra en que vive el hombre; el inferior, hades o infierno, lugar en que

viven los espíritus, las almas de los que ya murieron... Cristo, al morir, bajó a este lugar, lo mismo que todo ser humano. Pero, por otra parte, él no era igual a los demás seres humanos. Tuvo que llevarlo allí una misión particular, que no podía ser distinta a la que había traído a la tierra: anunciar la palabra, el Reino...

La concepción mitológica vendría a completar el punto de referencia. En la antigüedad se halla muy difundida la creencia o el mito del descenso de la divinidad a los infiernos (mito que tiene su punto de apoyo en el descenso del sol bajo el horizonte). Una mitología que, debidamente suavizada, se había introducido también en el judaísmo.

Tenemos suficientes vestigios para creer que este descenso de Cristo "a los infiernos" fue importante para los primeros cristianos (Ef 4,8-10; Rom 10,7). Pero, para no perdernos en especulaciones, lo único importante debe ser el intento de descubrir el mensaje o enseñanza teológica implicada en este artículo de fe. Se trata de establecer como un puente entre la convicción básica de que la salud del hombre es absolutamente dependiente de la fe en Cristo y el interés por los hombres que vivieron antes de Cristo. La respuesta es que la gracia de Dios se ofrece absolutamente a todos, incluso a los más impíos; por eso son mencionados aquí los hombres de la generación de Noé (que pasaron a la historia bíblica como prototipos de la impiedad).

La acción de Noé al construir el arca, en que se salvó él y su familia, se convirtió en el tipo del bautismo. En ambas ocasiones la salvación se logra a través del agua. Estamos ante la convicción generalizada de que las realidades veterotestamentarias eran tipo, sombra, figura o símbolo de las cosas futuras (ver 1 Cor 10). Esto legitima la contraposición entre el diluvio y el bautismo. Pero se acentúa también las diferencias entre aquellas realidades —y los paralelos que podían aducirse del mundo judío y extrajudío sobre los bautismos y baños sagrados— y el bautismo cristiano. Este tiene toda su eficacia gracias a la resurrección de Cristo. En ella está la garantía de que la muerte de Jesús fue realmente expiatoria de los pecados (Rom 4,25) y de que Cristo, que está ya a la derecha de Dios, puede verdaderamente comunicar la vida. Por su resurrección ha sido colocado por encima

de todos los poderes angélicos. Tiene una soberanía y un señorío con el que nadie ni nada puede entrar en competencia. Estos seres son mencionados aquí porque, según se creía, ellos tenían el dominio en este espacio intermedio entre Dios y el mundo, dominando también el mundo humano. Ahora el único Señor es Cristo.

El amor cristiano

4,7b-11 (4,7-13).

Esta pequeña sección nos ofrece una buena imagen de la comunidad cristiana primitiva. Amor, hospitalidad, servicio. Tres palabras clave que aparecen frecuentemente en las cartas de san Pablo. Argumento claro de que constituían un constante objeto de atención y de predicación en aquellos primeros tiempos de la Iglesia.

Desde la perspectiva de un fin próximo, se exhorta a la sobriedad y a la oración. Cuando el encuentro con el Señor se ve como inmediato, se nos proporciona el mejor presupuesto para un encuentro previo en la oración. Y para una vida sobria que condena todos los excesos.

La ordenación cristiana de la vida debe tener como punto básico el mandamiento del amor fraterno. Un amor que debe ser constante, que no debe cansarse ni con el ritmo de la vida ni con el desplante o desprecio del prójimo. Lo característico de nuestro autor al recordar el mandamiento del amor es que añade otra razón: la caridad cubre la muchedumbre de los pecados. Esta expresión y creencia debió ser importante entre los primeros cristianos (Sant 5,20). Originariamente procede del Antiguo Testamento (Prov 10,12) y su sentido puede ir en varias direcciones: si vuestro amor por los hermanos es real, debéis estar dispuestos a perdonar una y otra vez; vuestro amor cubriría, disculparía o excusaría los pecados ajenos. Si amáis verdaderamente a los hermanos, Dios cubriría, perdonaría la multitud de vuestros pecados. Debéis amar a vuestros hermanos y perdonarlos porque Dios os ha amado y perdonado.

Resulta difícil pronunciarse ante todas estas posibilidades. Pero, en todo caso, creemos que se trata de estimular a los cristianos haciéndoles pensar en el premio y la recompensa que Dios concederá a los que aman al prójimo. Quien ama al prójimo será amado y recompensado por Dios (Mt 5,17; Lc 7,47; Sant 2,13). Ahora bien, una prueba del amor es la hospitalidad. La constante intercomunicación entre las distintas comunidades hacia particularmente interesante y urgente la práctica de la hospitalidad.

Administradores de la multiforme gracia de Dios. La conversión y la entrega al evangelio habían despertado unas posibilidades anteriormente inexistentes (1 Cor 12,27ss; 14,1ss), los diversos carismas. La pluralidad de estos dones (1 Cor 12,4ss) demostraba la riqueza de Dios y era motivo de alegría para la comunidad cristiana. Las diversas aptitudes o carismas no deben ser nunca consideradas aisladamente. Son funcionales. Tienen como finalidad la edificación de la Iglesia, lo mismo que cada miembro, dentro del cuerpo humano, tiene una función específica que cumplir. Desde esta "funcionalidad" deben ser corregidos todos los excesos, abusos, auto-valoración... En definitiva, todos los carismas deben ser controlados por el mandamiento fundamental del amor fraterno. Se trata de carismas, de gracias recibidas; deben, por tanto, "administrarse" conforme a la voluntad de quien las concede.

Dos ministerios son mencionados como particularmente importantes: el de la palabra y el de la atención a los necesitados. El anunciador de la palabra debe poner en el centro del interés a Dios y no buscar el propio lucimiento. Anunciar el poder de la cruz con la brillantez expositiva buscada puede llevar al fracaso de la palabra anunciada. El ejemplo del apóstol Pablo sobre el particular es sumamente elocuente. El anunciador de la palabra debe cumplir su ministerio profundamente impregnado de la responsabilidad del mismo, íntimamente convencido de que su actitud, finalidad... pueden desvirtuar la palabra de la cruz, hacerla ineficaz.

En definitiva, la multiforme gracia de Dios, el don peculiar de cada uno no debe redundar en la propia gloria sino en la de

Dios, que, por Cristo, ha enriquecido tan extraordinariamente a la comunidad de Cristo. A él debe ir dirigida toda alabanza (1 Cor 10,31).

Persecución de los cristianos

4,12-19 (4,13-16).

Resulta sorprendente que Pedro vuelva aquí sobre el tema del sufrimiento, que ya había sido tratado por él (3,13). ¿Lo hace porque anteriormente lo había tratado solamente desde un punto de vista teórico-doctrinal y ahora quiere hacerlo desde el punto de vista experiencial, de lo que están viviendo? ¿Han surgido nuevas circunstancias, que aconsejaban añadir este aspecto a la carta, que ya había sido terminada? La sección anterior ha terminado con un "amén" que tiene todo el aspecto de ser conclusivo. (Veáse la introducción a la carta y en particular el problema de la unidad de la misma que allí hemos apuntado).

La exhortación comienza hablando del incendio que se ha producido entre ellos. ¿Se refiere a la persecución de Nerón, que llegó a quemar vivos a los cristianos? Al menos como posibilidad no debe ser descartada. El hecho cierto es que aquellos cristianos están viviendo en una situación difícil y que ha sido provocada por su fe, precisamente por ser cristianos. Pedro expone unas motivaciones fundamentales, que deben tener presentes para enjuiciar e incluso valorar positivamente aquella situación adversa.

Es un medio de purificación para su fe, lo mismo que el fuego purifica incluso el metal más precioso e imperecedero, el oro (Sal 66,10; Sant 1,2-3.12).

Es un medio para participar en los sufrimientos de Cristo (Flp 3,10; Col 1,24...). No deben creerse, por tanto, abandonados o rechazados por Dios.

La participación en el dolor de Cristo implica, a su vez, la participación en su gloria (Rom 8,17). Por eso, en el sufrimiento

cristiano hay un motivo de alegría. Si sufrimos con él, reinaremos con él (2 Tim 2,12).

Están siendo objeto de la bienaventuranza que Cristo ha prometido (Mt 5,11). Y se hallan bajo la influencia y protección del Espíritu, que Cristo prometió (Mc 13,11).

La cuestión fundamental en este tema es que los sufrimientos no hayan sido provocados por su culpa, sea la que fuere. Que en la Iglesia primitiva existieron desórdenes graves no puede ponerse en duda. Por eso, los casos graves mencionados aquí pueden muy bien responder a la realidad de lo ocurrido. Tampoco debieran meterse, aunque lo hicieran con la mejor voluntad del mundo, en asuntos que no son de su incumbencia.

La persecución beatificada es la que ha sido provocada pura y simplemente por el hecho de ser cristianos. Por el contexto parece que el autor se refiere a una persecución "oficial" decretada contra los cristianos y por el simple hecho de serlo. En este caso debe ponerse la vista en Dios.

Como consuelo ante esta situación difícil de persecución es mencionado el juicio de Dios. Como consuelo y llamada a la responsabilidad, porque este juicio comenzará por su propia casa. Es un pensamiento que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento (Mal 3,1-5). El juicio comenzará, por tanto, por su Iglesia. Por otra parte, el juicio será mucho más duro, como es lógico, para aquéllos que no han creído en el evangelio. Esto debe ser otro estímulo para que permanezcan fieles en la prueba a pesar de sus dificultades y persecuciones. Lo que ellos sufren no es nada en comparación con lo que espera a los impíos. La prueba debe ser considerada como un medio para unirse más confiadamente a Dios. Todo lo que ellos deben hacer es permanecer incondicionalmente en la práctica del bien (2,20).

Pastores del rebaño

5,1-4.

A los pastores del rebaño. A ellos se dirige ahora el autor de nuestra carta, como en otros momentos se ha dirigido a otros

sectores bien delimitados dentro de la comunidad cristiana, por ejemplo a los esposos (ver 3,1-9). En muchas de las ciudades greco-romanas del Asia Menor se organizaban asociaciones de "ancianos" y de "jóvenes". Parece que la misma costumbre existió en la Iglesia. La responsabilidad en la dirección siempre recaía en los ancianos, los presbíteros, tanto en las asociaciones profanas como dentro de la Iglesia. Precisamente por eso cuando los ancianos, los presbíteros, son mencionados en el Nuevo Testamento, es para destacar la responsabilidad que tienen dentro de la Iglesia.

Cuando nuestro autor se dirige ahora a los ancianos, lo hace dando a la palabra el sentido específico y técnico de presbíteros, no sólo hombres entrados en años (ver la contraposición de estos dos sentidos en el v. 5). El autor de la carta se llama a sí mismo "co-presbítero". Su autoridad para escribirla obedece a una posición de respeto y veneración dentro de la Iglesia. Pero, en lugar de su autoridad, se sitúa en el terreno de la corresponsabilidad con los demás presbíteros. Si el autor de la carta es Pedro, esto encajaría perfectamente. Lo mismo que se justificaría plenamente el que se presente como testigo de los padecimientos de Cristo (aunque la palabra testigo, "martyrs", no necesariamente supone que se trate de un testigo ocular). Igualmente encajaría el que se presente como participante de la gloria que ha de manifestarse. Se referiría a la transfiguración de Jesús, de la que él había sido testigo.

Estos presbíteros son presentados como pastores del rebaño de Dios, que a ellos ha sido encomendado. Deben ejercer su oficio con fidelidad, preocupación constante, responsabilidad y entrega a su ministerio. La imagen del pastor está tomada del Antiguo Testamento y se halla extraordinariamente enriquecida con las enseñanzas de Jesús (Jn 10, "Yo soy el buen Pastor"...). El modelo para el ejercicio de este "pastoreo" era la figura del Buen Pastor. Pero el oficio era duro y la responsabilidad seria. Algunos tenían que ser impulsados a ejercerlo e incluso ser retribuidos por ello. Esto podía dar pie a que se aceptase el cargo por razones egoístas, económicas y que entonces el oficio se convirtiese en negocio. Por otra parte, el oficio implicaba un ascen-

diente sobre la comunidad. Esto podía dar pie a un trato brusco o despótico sobre los que se ejercía una autoridad.

El autor de la carta conoce los peligros concretos y por eso les exhorta a mencionar aquéllos en los que más fácilmente podrían caer. El verdadero pastor debe entregarse plenamente a su oficio a imitación de Cristo (Jn 10,10-13), y de Dios mismo, el pastor supremo (Is 40,11; Ez 34,11ss). El motivo determinante al aceptar este oficio de pastor del rebaño de Dios debe ser el celo por su casa, por el rebaño. El único privilegio, que es obligación, es el de ser ejemplo por su conducta ejemplar (Flp 3,17; 1 Tim 4,12); responsabilidad del ejemplo frente a los miembros menos maduros e inconstantes que forman parte de la comunidad encomendada a los presbíteros.

Labor dura la de estos pastores, pero sumamente valiosa. Se deduce de la recompensa que les espera cuando se manifieste el Pastor supremo, que premiará su trabajo. El Señor, como Pastor supremo (Heb 13,20), aparecerá pronto. La corona de justicia prometida y esperada (2 Tim 4,8; Ap 2,10) será el reconocimiento, por parte del Señor, al trabajo realizado por el siervo fiel y prudente que ha entregado su vida por el rebaño a él encomendado. A ejemplo de Cristo.

Recomendaciones generales

5,5b-14.

El autor de nuestra carta termina su escrito con amonestaciones generales, dirigidas a todos los miembros de las comunidades cristianas. Comienza por lo que podía llamarse el principio fundamental que debe caracterizar y determinar las relaciones entre todos los miembros de la Iglesia: la humildad. La humildad, muy recomendable ya en el Antiguo Testamento (Prov 3,34), pero que se convertirá en el principio general de las relaciones humanas sólo en la Iglesia. Un principio que condena y destierra de la comunidad cristiana (Flp 2,3) toda lucha por el poder y los honores, por sobresalir y ocupar los primeros pues-

tos. Un principio que establece como base la disponibilidad verdaderamente servicial frente al prójimo. Sólo así se responde a la exigencia de nuestro Dios, que resiste a los soberbios.

Ante Dios la única actitud posible es la aceptación humilde de todo lo que nos viene de él. Un principio que es particularmente aplicable a los momentos de dificultad y prueba. Principio aceptable de forma general, pero además por sus motivaciones. Porque no se trata de una resignación pasiva y sin esperanza; no es un fatalismo que obligue a aceptar lo inevitable, sino que tiene como base sólida la esperanza en la exaltación y en la gloria (Sant 4,10). La contrariedad no durará siempre. Aquéllos que ahora participan en la humillación o sufrimientos de Cristo participarán en su gloria cuando tenga lugar la parusía. Mientras tanto debe ponerse la confianza en Dios (Sal 55,23) no como huida de la propia responsabilidad en el esfuerzo o como pensando que Dios resolverá de modo mágico los problemas haciendo de él un "Deus ex machina", sino como ejercicio de fe profunda ya que a Dios no le es indiferente la suerte de los que confían en él (Mt 6,25ss).

En el caminar cristiano hacia el fin se exige la sobriedad y la vigilancia. En la época en que escribe Pedro se hacía particularmente urgente ya que el fin se esperaba como inminente. Por otra parte, la mentalidad judío-cristiana esperaba para el tiempo que antecede al fin grandes tribulaciones (Mt 24,22; Ap 3,10). Tiempo particularmente peligroso porque el demonio utilizaría estas tribulaciones como arma poderosa contra los creyentes. Satanás es comparado aquí como un león rugiente que está dando vueltas en torno a la pieza que ha descubierto. Nadie está seguro y a salvo. El peligro es permanente y la vida cristiana se halla en tensión constante.

Ante el peligro es necesaria la vigilancia. En la lucha es imprescindible la fe, que será la fuerza para la lucha y la garantía de la victoria (1 Jn 5,4). Una ayuda y un gran estímulo es saber que uno no se encuentra sólo en el campo de batalla; los cristianos saben que forman con sus hermanos dispersos por el mundo entero como un ejército de combatientes en el frente de la tribulación, del dolor y la persecución.

El consuelo último lo ofrece el autor de todo consuelo que es Dios. Dios no abandona a los suyos en el campo de batalla. El es el autor y dador de toda gracia; por eso no deben temer. En última instancia se apoyan no en sí mismos, sino en la fortaleza y el poder divinos. Si los ha llamado, no les va a dejar en la mitad del camino (Flp 1,6). Después de los padecimientos de la vida presente les espera una gloria eterna (1 Tes 2,12). El mismo Dios de la gracia presente y de la gloria futura, es el Dios de la fortaleza en el momento de la lucha (Ef 6,10). La debilidad humana será sostenida por la fortaleza divina.

SEGUNDA CARTA DE PEDRO

El autor

La carta se presenta como escrita por Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo (1,1). Y quiere mantener esta creencia a lo largo de la misma: el autor se declara testigo de la transfiguración (1,16ss); recuerda a sus lectores que ya les escribió otra carta (3,1) y se presenta como "hermano" de Pablo (3,14). A pesar de todas estas afirmaciones la carta no puede ser atribuida a Pedro. No fue recibida definitivamente en la Iglesia antes del siglo V. Ahora bien, esto sería inadmisibile si procediese de una autoridad como la de Pedro. Por otra parte, la carta misma nos ofrece indicios suficientes en contra de su atribución a Pedro. El tiempo en que fue escrita supone ya un canon de libros inspirados del Nuevo Testamento, en el que figuran las cartas de Pablo (3,15-16); esto nos habla de un tiempo muy posterior al año 64, en que murió Pedro. Este tiempo más tardío está aconsejado por una concepción de la Iglesia, que es presentada como guardián de la fe recibida, fe recogida en las Escrituras (entre las que figuran, como ya hemos dicho, las cartas de Pablo) y que, partiendo del Señor, ha llegado hasta nosotros a través de los apóstoles. Otras razones son: el estilo, diferente de la primera; la preocupación que refleja por el retraso de la parusia...

De los argumentos, internos y externos, debe concluirse que el autor de la carta no fue Pedro. Quién haya sido no podemos

saberlo. El autor ha recurrido a la pseudonimia, cobijándose a la sombra de Pedro, para que su mensaje fuese más fácilmente aceptado. Probablemente estamos ante el último escrito del Nuevo Testamento, y que debería ser datado a principios del siglo segundo.

Finalidad y contenido

Nuestra carta parte de la grandeza de la esperanza cristiana (1,3-4), que debe estimularlos a permanecer en su esfuerzo de santificación (1,5-11). La certeza de la esperanza cristiana la garantiza él como testigo que fue de la transfiguración del Señor (1,12-18). Certeza garantizada también por los escritos del Antiguo Testamento (1,19-21). La misma esperanza cristiana debe preservarlos de los falsos doctores, que no respetan ninguna ley, llevan una vida totalmente inmoral y, como consecuencia, están abocados al juicio. Tampoco deben hacerles caso cuando hablan despectivamente del juicio último. Y no es que se retrase el Señor. El período que transcurra entre la primera y la segunda venida de Jesús debe ser entendido, más bien, como el tiempo de la paciencia de Dios, que desea la conversión y que llegue a todos la oportunidad de recibir la gracia (3,1-13). Ellos deben llevar una vida pura y sin mancha en medio de un mundo manchado (3,14ss).

La importancia de la carta hay que verla desde el modo como resuelve los problemas planteados en la Iglesia de su tiempo. Ante una falsa interpretación del retraso de la parusia, recurre él a la fe de la Iglesia y habla del tiempo de la paciencia de Dios. Hace teología desde la historia que tiene delante. En un tiempo de crisis recurre a la esperanza de los origenes para descubrir la voluntad de Dios en orden a resolver las dificultades que la crisis planteaba. Y afirma terminantemente que el cómputo divino, en relación con el tiempo, es muy distinto al humano. No siempre el hombre es capaz de rastrear los caminos de Dios. Esto, sin embargo, no nos exime del esfuerzo de intentarlo. La

solución presentada al problema planteado puede que no sea la única ni la definitiva, pero basta con que sea una solución. Como le pasó a nuestro autor con los problemas que tuvo que abordar.

Unico principio de salvación

1,1-7.

La segunda carta de Pedro se abre con la afirmación terminante y el principio general que ve en Jesús la causa única de la salvación del hombre. Por eso desea a sus lectores la gracia y la paz. Dones que proceden de Jesús y liberan al hombre de la culpa y de la angustia. Dones que son concedidos al hombre por el recto conocimiento (2,20; 3,8) de Dios y de Jesús, nuestro Salvador.

¿Cómo han sido hecho posibles estos dones? Lo afirma a continuación. Todo lo relativo a la vida y a la piedad nos ha sido regalado por Jesús (en contra de lo que se pensaba en los ambientes gnósticos, que creían que todo esto podía conseguirlo el hombre por sí mismo). Pero el regalo únicamente puede alcanzar a aquél que se halla personalmente vinculado a Cristo. Lo peculiar aquí es que esta unión no es descrita con la palabra “fe” sino “conocimiento” (un detalle más del entorno en el que se mueven los lectores, entorno gnóstico en el que el conocimiento lo era todo, el único medio de la salud).

El autor de nuestra carta quiere inculcar a sus lectores la seguridad absoluta de las promesas recibidas de Dios. Para ello insiste en que estas promesas no descansan en la palabra de Cristo (como si la palabra de Cristo no fuese argumento suficiente), sino en el ser mismo de Cristo. Las promesas no se refieren a un futuro lejano, son realidad presente. Y la realidad presente se llama ahora participación en la naturaleza divina. La expresión tiene delante no el terreno bíblico, sino el pensamiento griego, en el que se contraponen fuertemente los dos mundos, el de lo divino-espiritual y el de lo humano-terreno. La máxima aspiración del hombre era arrancarse, liberarse del mundo de lo terreno, material y humano, y trasladarse al mundo de lo divino.

El proceso para escapar de la *corrupción*, de este mundo de abajo, y llegar a participar en el ser mismo de Dios era el objeto que se proponían muchas filosofías de cuño religioso esparcidas por el mundo dominado por el pensamiento griego. El autor de

nuestra carta, frente a todas estas aspiraciones y pretensiones, afirma que este salto al mundo de lo divino nos ha sido posible por Cristo. En el cristiano se ha producido un profundo cambio interior al recibir esa participación en el ser mismo de Dios (1 Jn 3,2). Lo que después se llamó la divinización del hombre y en lo que ha querido verse la esencia del evangelio.

El hombre hecho partícipe de la naturaleza divina. Consiguientemente su vida debe marchar por los caminos que su dignidad le impone. El camino de la virtud. Nos es ofrecido un catálogo de virtudes, siete en concreto, cuyo objetivo es demostrar en la práctica la dignidad que en teoría ha sido afirmada. Catálogos de virtudes como éste se encuentran tanto en el mundo judío como en el griego.

El principio fonal de toda virtud es la fe. Como la caridad es la coronación de todas. Por eso una y otra son colocadas al principio y al final del catálogo. Desde el momento en que la fe es entendida como la unión con Dios, debe derivarse de ella, como consecuencia lógica, la fortaleza. A la fortaleza se une la ciencia. No olvidemos que estamos moviéndonos en el terreno de la gnosis, donde la ciencia es ciencia adquirida mediante una revelación, no adquirida por el estudio, como entre nosotros. Por eso aparece la ciencia junto a la fe y la fortaleza, como una especie de llamada de atención para tomar conciencia que es esta ciencia o conocimiento (ciencia o conocimiento que traduce la palabra “gnosis”), en cuanto nos viene de Dios, lo que nos proporciona la salud.

A la ciencia se junta la templanza, moderación o auto-dominio. Una virtud particularmente apreciada en el mundo griego. En el Nuevo Testamento es mencionada pocas veces (Gál 5,23; He 24,25; Tit 1,8). La escasa cabida que da a esta virtud el Nuevo Testamento —en contraposición a la importancia que tenía en el mundo griego— obedece a la convicción profunda de que todas las posibilidades ético-morales del hombre nacen de su unión con Dios (Gál 5,22). Para nuestro autor es importante señalarla aquí precisamente por este mismo pensamiento: el hombre debe reconocer sus limitaciones y acentuar que sus posibilidades le son concedidas por Dios.

El autodomínio, moderación o templanza es seguido, en esta lista, por la paciencia, en el sentido de permanencia en el camino emprendido. A continuación es mencionada la piedad, la recta y debida relación con Dios sin la cual degeneraría la vida cristiana. Finalmente la corona de todas las virtudes, la caridad, el amor a los hermanos dentro de la esfera de la comunidad cristiana (1,22; Heb 13,1), que después se ampliará, ya que es imposible retenerla dentro de determinadas fronteras.

Unión personal con Cristo

1,3-11.

Esta sección presenta a Jesús como la causa de la salud. Una salud realizada en el hombre por la participación en la naturaleza divina. Esto supone, naturalmente, la unión del creyente con Cristo. Unión personal que, en otras ocasiones, nos es presentada lográndose a través de la fe. Aquí, en lugar de la fe, se nos habla del conocimiento. La realidad lograda por Dios en Cristo es, sin embargo, objeto de constante realización. En esta perspectiva encaja el esfuerzo personal en el ejercicio de la fe y de las demás virtudes que aquí son enumeradas. La mayor parte de esta sección ha sido comentada ya (ver el comentario a 2 Pe 1,2-7). Vamos a fijarnos en la peculiaridad de los últimos versos (vv.8-11).

El hombre es hecho partícipe de las promesas y dones divinos teniendo en cuenta la propia naturaleza humana que realiza su vida en la actividad y la decisión. Se condena la pasividad humana al entrar en contacto con las realidades divinas que le son regaladas. El hombre en modo alguno debe quedar inactivo. La palabra correspondiente en el texto griego es utilizada para describir a los obreros parados o las propiedades improductivas. El creyente no puede ser así; su vida debe ser eficiente y fecunda. Y, por si no quedase suficientemente claro, se añade el "sin fruto". Actividad y fecundidad precisadas por su objeto específico:

"el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo". No se menciona en qué consiste exactamente este conocimiento, pero él describe admirablemente el progreso del creyente en la vida espiritual, en la vida de piedad propia de los hijos de Dios, de aquéllos que han sido hechos partícipes de su naturaleza divina. Debe aumentar la inteligencia espiritual del creyente (Col 1,10), lo cual supone necesariamente el ejercicio de las virtudes teologales y morales.

Resulta inconcebible la pasividad humana junto a la gracia divina. De ahí que nuestro autor considere ciego o miope, que para el caso es lo mismo (recuérdese que el significado etimológico de la palabra "miope" es "aquél que ve cerrando los ojos"), a quien no se esfuerza en la adquisición de las virtudes que han enumerado y que desembocan en un mejor conocimiento de nuestro Señor Jesucristo. Ceguera o miopía que contrastan violentamente con la realidad misma de la vida cristiana, que es esencialmente iluminación (He 6,4; no olvidemos que el bautismo cristiano fue llamado "iluminación" y que Cristo es la luz). La alusión al bautismo la tenemos también en otra palabra del mismo verso: "purificado" de sus pecados. El bautizado es "purificado" de sus pecados (Tit 3,5; 1 Pe 3,21).

Partiendo de que la realidad cristiana es objeto de constante realización y puede ser desvirtuada por la pasividad y desinterés humanos se hace comprensible la urgencia y trascendencia de la amonestación siguiente: "esforzaos por afirmar vuestra vocación y elección" (v. 10). Se trata de ratificar, mediante el esfuerzo humano, de hacer válida y segura (utiliza aquí un término jurídico propio de los contratos y alianzas, Heb 3,14;9,17) la vocación a la salud (v.3), que ha sido recibida gracias a la gratuita y misteriosa elección eterna de Dios (Rom 8,30; Ef 1,4). La posesión última y definitiva de la vida, la entrada en el cielo, se halla implicada en las virtualidades de la gracia bautismal, que el hombre debe explotar para lograr la vida eterna.

Finalmente, expuesto el camino —el esfuerzo humano en la práctica de las virtudes cristianas, que nuestro autor ha enumerado—, expuesta la realidad que hace posible dicho camino —la obra de nuestro Señor Jesucristo—, concluye el autor escribiendo

la meta última: así se os concederá la entrada en el Reino. Estamos ante la afirmación absoluta de la esperanza cristiana. El reino de nuestro Señor y Salvador Jesucristo indica evidentemente el estado feliz del futuro. Consecuencia de la conjunción necesaria del esfuerzo humano con la vocación y elección divinas. Se acentúa, no obstante, mediante la construcción pasiva, que la felicidad eterna es un don de Dios: “se os concederá” (Cuando aparecen estas construcciones en forma pasiva siempre se supone como sujeto a Dios). Recompensa los esfuerzos (v.5), pero muy por encima de los méritos. Lo pone de relieve nuestro autor al presentar la entrada en el Reino como “espaciosa”, como corresponde a la abundancia y magnificencia divinas.

Los testigos inmediatos de Jesús

1,16-19.

La presentación del misterio cristiano, la predicación apostólica tiene una base sólida en los acontecimientos que los apóstoles protagonizaron como testigos de la manifestación de Jesús. Testigos oculares de su manifestación gloriosa. Se refiere a la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8 y par.). Que nadie piense, por tanto, que se trata de fábulas o mitos, al estilo de los que cuentan los gnósticos y que son puras invenciones humanas sin ninguna clase de fundamento histórico.

Siempre que en el Nuevo Testamento aparece la palabra mito (1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14) es para rechazarlo. Son presentados como fruto de la imaginación humana en abierto contraste con el evangelio, que se enraiza profundamente en la historia. La diferencia que existe entre lo histórico y lo fabuloso es la que existe entre el cristianismo y la gnosis. Y fue su aferramiento a lo histórico lo que salvó a la Iglesia de entonces de degenerar en una especie de secta gnóstica. Tal vez estemos hoy ante un peligro parecido.

Los apóstoles fueron testigos del poder y de la venida de nues-

tro Señor Jesucristo. ¿A qué se refiere? Por el contexto de la carta sabemos que los falsos doctores discutían sobre la naturaleza del poder divino actual de Cristo como Salvador y Señor, y sobre la esperanza en su segunda venida. Teniendo esto en cuenta, el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo se refieren al poder actual de Cristo resucitado y exaltado, que resulta de su categoría de Señor, vivificador por su vida divina, y a su segunda venida, en la que se manifestaría plenamente el señorío de Cristo.

Los apóstoles fueron testigos oculares de cómo lo celeste, el mundo de arriba, de lo divino, irrumpió en el mundo de lo terreno y de lo humano: esto fue lo que ocurrió en Jesús. Es mencionado en particular el suceso de la transfiguración en la que Pedro jugó un papel muy importante (Mc 9,2.5). Jesús manifestó, a través de la luz, la gloria, su participación en el mundo de lo divino o que el mundo de lo divino estaba en él (no se trata de atenuantes de su divinidad, sino de utilizar el mismo vocabulario con que el problema era enjuiciado en la época, y precisamente para demostrar que lo que era impensable en el mundo de la gnosis —la verdadera unión del mundo de lo divino con el mundo de lo humano— había sido una realidad en Jesús). Es lo mismo que el cuarto evangelio formula con la frase: “el Verbo se hizo carne”. Y no sólo lo mismo, sino por las mismas razones. También él tiene delante al elegir esa formulación el entorno gnóstico.

Junto al testimonio ocular o además de él, es mencionada como argumento de credibilidad la profecía (Rom 4,16; Heb 2,2). Ya los profetas habían hablado de la venida del reino de Dios, en el que Dios se manifestaría claramente, como en el mundo celeste (Is 37,27; 48,35; Ap 21,3). Después de haber tenido la experiencia de la transfiguración crece la seguridad de que las promesas proféticas no son sueños o puros deseos humanos. Por eso, las profecías deben ser consideradas como una luz, mientras vivimos en un mundo rodeado de tinieblas, hasta que despunte el día. Este día se refiere, sin duda, al de la parusía o segunda venida de Cristo. El autor de nuestra carta quiere decir que la profecía es a la parusía lo que una lámpara (con lo que la

luz, que disiparía totalmente las tinieblas) en medio de las tinieblas.

La transfiguración es presentada, además, como una especie de anticipación y garantía de la parusia. Cuando ésta tenga lugar, se habrá levantado el lucero matutino en vuestros corazones. Quiere decir que se habrá acabado la oscuridad que circunda el misterio de Dios y de Cristo.

La segunda venida del Señor

3,8-14.

Los cristianos esperaron la segunda venida de Cristo como algo inminente. Un gran acontecimiento del que ellos serían testigos. A veces nos es descrito como una magna procesión o peregrinación, integrada por todos los miembros de la comunidad cristiana, que saldrían gozosamente al encuentro del Señor (1 Tes 4,14ss). Pero el acontecimiento se retrasaba, no se veían signos anunciadores de esta venida solemne y gloriosa. Y el retraso produjo, como todo retraso, primero desasosiego y después crisis de fe. Era necesario afrontar la crisis y resolverla. La solución al problema que el retraso de la parusia había planteado se dio desde distintos ángulos o puntos de vista. Aquí nos ofrece Pedro una de estas soluciones ensayadas. ¿Solución teológica? Consiste sencillamente en afirmar que el módulo del tiempo aplicable a Dios —para poder hablar de retraso en el tiempo— es distinto del manejado por los hombres: un día suyo equivale a mil años nuestros y viceversa. ¿Para qué perderse entonces en cálculos necesariamente abocados al fracaso?

Hay más. En lugar de calcular el tiempo divino, que se rige por una escala distinta a la utilizada por nosotros, debiera pensarse, más bien, en la finalidad del tiempo que Dios concede. Este tiempo demuestra el gran amor de Dios, que quiere conceder a todos la posibilidad de convertirse, aprovechando la oportunidad de la gracia que El concede (1 Tim 2,4). No es, por tan-

to, la previsión humana, sino la intencionalidad divina la que debe tomarse como punto de referencia para emitir juicios en este terreno.

Hay que reconocer que, en todo caso, la solución propuesta por el autor de nuestra carta no resulta convincente. Fue una salida de emergencia válida —y puede seguir siéndolo a nivel individual— mientras no hubo otra o mientras otra no fuese conocida. Porque ya entonces circulaba la solución propuesta por Lucas (que tiene en cuenta los dos volúmenes de su obra: Evangelio y Hechos de los Apóstoles), que introduce el tercer tiempo en su consideración de la historia salvífica, el tiempo de la Iglesia en la que el Señor está ya presente (y por tanto pierde importancia la urgencia de su segunda venida). Pero sería el cuarto evangelio quien diese la solución definitiva a este problema, presentando una escatología “realizada”, aunque no consumada, una escatología en trance de realización y en la que la parusia pierde igualmente importancia y urgencia. Constituiría un objeto de esperanza, pero, en modo alguno, de preocupación.

El autor de nuestra carta añade, además, que los cálculos sobre la parusia son antievangélicos. El Señor vendrá como ladrón (es la misma imagen que había utilizado Jesús para describir la repentinidad e imprevisibilidad de esta segunda venida). Al fin y al cabo esta repentinidad e imprevisibilidad son el presupuesto esencial de las múltiples exhortaciones a la vigilancia. No se sabe a qué hora de la noche vendrá el esposo y el ladrón no pasa tarjeta para anunciar su visita.

Las categorías utilizadas para describir el fin del mundo —que según la mentalidad judía debía coincidir con el juicio último de Dios— son las de la época. Tanto para las religiones orientales como para las filosofías occidentales, el mundo sería destruido por el agua y por el fuego. Uno de estos elementos ya había intervenido con ocasión del diluvio. Faltaba el otro, el fuego, como elemento destructor del mundo.

Pero en todo caso, la intención de nuestro autor no es científica —no pretende reseñar cómo sería causado el fin del mundo, aunque esto no quiere decir que él no lo pensase así— sino catequética. Ante los acontecimientos próximos el cristiano debe

deducir las consecuencias prácticas y oportunas para la regulación de su vida. La vida debe enfocarse desde la luz de lo que va a venir. La devoción, confianza y entrega a Dios deben aumentar por la inminencia y la responsabilidad ante el juicio. Más aún, siguiendo en el contexto de la mentalidad judía, una conducta moral digna, adecuada con su dignidad de cristianos, podía adelantar ese día esperado por ellos (citamos una expresión del Talmud: si los judíos hiciesen verdadera penitencia un solo día, ese día vendría el Mesías).

Si Dios destruye el mundo viejo o envejecido, es para crear uno nuevo (los nuevos cielos y la tierra nueva) donde reine la justicia (Mt 19,28; Ap 20,11; 21,1). De esta forma describe la nueva creación de Dios; recurre a los elementos visibles para el hombre (los cielos y la tierra) para inculcar la acción invisible de Dios. Ya se ve que el autor está recurriendo a imágenes, de cuyo contenido él mismo nos ofrece la pauta: la belleza de los cielos nuevos y de la tierra nueva está en la justicia que habrá en ellos, es decir, el cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios.

La vida moral

3,12-15a.17-18.

La venida del Señor puede ser apresurada, para que aparezcan los cielos nuevos y la tierra nueva donde reine la justicia. Estas afirmaciones eran las conclusivas de la sección anterior y no nos detenemos en ellas (ver el comentario a 3,8-14).

La fundamentación de la esperanza cristiana da pie a nuestro autor para las exhortaciones en orden a llevar una vida moral ajustada a lo que el cristiano espera. Esta gran esperanza debe dar ánimo y fuerzas al creyente para llevar una vida sin mancha en un mundo manchado, para evitar todo aquello que les puede impurificar. Esto logrará en su conciencia la paz; y esta paz les dará seguridad para poder presentarse con tranquilidad ante el juicio de Dios.

La preocupación que había surgido entre los cristianos por el aplazamiento o retraso de la segunda venida de Cristo no debían entenderla, por tanto, como despreocupación de Cristo por sus fieles. Más bien lo contrario. Este aplazamiento debe ser interpretado desde el mismo deseo, por parte de Dios, de salvarlos. Es la misma doctrina del apóstol Pablo, a quien nuestro autor cita sin referirse a ninguna de sus cartas en particular.

Al final de la carta son mencionados los "rebeldes", ante cuyo error deben estar en guardia. Esta carta, así como las de Pablo, deben proporcionarles la enseñanza sólida de la que no deben apartarse, ni dejarse seducir por los libertinos. Una amonestación que nace de la peligrosidad del error. Pero la exhortación a permanecer en la doctrina y en la recta enseñanza es insuficiente. Se requiere, como más eficaz, el crecimiento en la gracia y el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo. Un crecimiento espiritual (1 Pe 2,2) en la gracia, que es el principio de todos los demás dones espirituales y un conocimiento mayor de Jesucristo (1,2-3.8), que les lleve a descubrir su verdadera naturaleza. Este conocimiento les dará la seguridad frente a las doctrinas esparcidas por los gnósticos.

PRIMERA CARTA DE JUAN

El autor

La cuestión no debe enjuiciarse independientemente de la relación que existe entre esta carta y el cuarto evangelio. Creemos que ambos escritos proceden del mismo ambiente, suponen la misma escuela, la misma mentalidad, los mismos o parecidos problemas. Todo ello nos hace pensar que los dos escritos proceden del círculo joánico, de la escuela y discípulos de Juan entre los que hay que buscar el autor literario que puso por escrito lo que era patrimonio común de dicha escuela o círculo de discípulos. Para un enfoque y precisión más concretos remitimos a lo dicho en relación con el autor del cuarto evangelio. En relación con esta cuestión se halla también la del tiempo de composición. La carta es conocida muy a principios del siglo segundo. El tiempo, por tanto, más probable, para datar su composición puede oscilar entre los años 90-110. El lugar de composición deberá buscarse también en el entorno cultural en que surgió el cuarto evangelio. Por eso remitimos a lo dicho entonces.

Contenido

Después del prólogo (1,1-4), en que se describe la realidad de la vida divina, manifestada a través del Logos encarnado y

regalada a los creyentes a los que introduce en la comunión con Dios, la carta gira en torno a tres grandes círculos de pensamiento, que pueden formularse así:

Caminar en la luz y confesar que Jesús es el Cristo (1,5-2,27). Esta primera parte acentúa la necesidad de caminar en la luz —lo cual no significa la impecabilidad del cristiano—; como característica del conocimiento de Dios y de Cristo se aduce el cumplimiento de los mandamientos y el amor fraterno debe ser la prueba de que se camina en la luz; se acentúa, como una necesidad para preservarse del mundo y de los errores cristológicos que ya circulaban, la necesidad de confesar que Jesús es el Cristo.

Hacer la justicia y confesar que Jesús es el Cristo (2,28-4,6). Este segundo círculo de pensamiento está centrado en describir las características de los hijos de Dios: practican la justicia y aman al prójimo. El amor fraterno y la fe en Cristo constituyen la garantía de la comunión con Dios. Y la recta confesión cristiana de la fe, “Jesucristo vino en carne”, es el signo de ser nacidos de Dios. Por el contrario, quien comete el pecado es hijo del diablo.

El tercer gran círculo gira en torno al “amor y la fe” (4,7-5,13). El amor colocado sobre el fundamento de la fe y la fe, que fundamenta el amor, como signo distintivo del ser nacidos de Dios. La certeza de poseer la vida debe impulsar a la oración, a la permanencia en las verdades fundamentales, a no pecar, como consecuencia de la filiación divina, a guardarse de los idólos.

Finalidad

La carta nació como una advertencia dirigida a los cristianos en contra de los herejes que habían surgido dentro de la misma comunidad cristiana y a los que Juan llama anticristos y seductores. Los cristianos han luchado contra ellos, pero dada la peligrosidad de sus enseñanzas, nuestro autor les dice que su influjo

no ha cesado y que deben permanecer fieles a lo que oyeron desde el principio.

Estos enemigos son los gnósticos. Se caracterizan por presumir de conocer a Dios, de estar por encima y más allá del pecado, de amar a Dios y de vivir en comunión con él. Junto a esto despreciaban la moral, no reconocían los principios éticos más elementales y prescindían del amor fraterno.

Frente a ellos el autor de nuestra carta se centra en dos puntos esenciales, aunque él no los expone sistemáticamente.

El primer punto es el de la doctrina. Lo dogmático-cristológico, en que el autor centra su enseñanza, gira en torno a la confesión cristiana de la fe que afirma que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, venido realmente en o a la carne. Se establece la identidad entre Jesús y Cristo. Esta doctrina supone el error gnóstico que negaba dicha identidad y afirmaba que el Cristo era un ser celeste que se había unido momentáneamente a Jesús y lo había acompañado desde el bautismo hasta el momento antes de su muerte. En el momento de la muerte lo abandonó sencillamente porque el Cristo no podía morir.

En cuanto a la moral todo el esfuerzo está orientado a demostrar la necesidad de la relación entre la fe y la vida. Las pruebas de la fe son la observancia de los mandamientos, la práctica de la justicia, el amor fraterno y el auxilio a los necesitados. No se puede presumir de conocer a Dios ni de vivir en comunión con él, si esto no se ve rubricado por estas exigencias que acabamos de exponer como pruebas de la fe. En otras palabras, no puede separarse la doctrina de la moral. Quien desprecia o prescinde de los principios ético-morales más elementales, como hacían los gnósticos, demuestra que son falsas todas las pretensiones de conocer a Dios, vivir en comunión con él.

La comunión con Dios

1,1-4.

Lo más esencial es establecer, desde el principio, el tema fundamental de esta pequeña sección introductoria, que es también el tema de toda la carta. Se trata de anunciar la comunión con Dios, que es y concede la vida eterna. Una comunión con Dios, que ha sido hecha posible y sigue dependiendo de la encarnación de Cristo, el Hijo del Padre. Insistencia, además, en el amor mutuo entre todos los que constituyen la fraternidad o comunidad eclesial de los discípulos.

El tema particular de esta sección introductoria es la palabra de la vida. Para comprender la expresión es necesario estar familiarizado con el evangelio de Juan. En él Jesús ha sido presentado como la palabra y como la vida. Su misión está justificada desde el deseo de comunicar esta vida a los hombres, como sus mismas palabras lo atestiguan: He venido para que tengan vida y la tengan en plenitud (Jn 10,10). El anuncio cristiano y el deseo de agregar a otros hombres a la Iglesia implicaba la necesidad de una exposición sobre el significado de la palabra de la vida.

El autor de la carta quiere hablar a sus lectores fundamentalmente de Jesús. Pero hay muchas maneras de presentar su figura. Los evangelios han insistido en recordar su actuación mientras estuvo en la tierra. Incluso toda la teología o reflexión teológica hecha por los evangelios —y posibilitada por el acontecimiento de la resurrección— se halla vinculada a Jesús de Nazaret. El autor de nuestra carta quiere dar un paso más. Quiere afirmar que aquel Jesús, del que nos hablan los evangelios, es el mismo que vive en la Iglesia. Su presentación no se centrará tanto en el aspecto histórico de una persona cuya historia necesariamente pertenece al pasado, cuanto en el aspecto teológico de una experiencia constante de la presencia de Cristo en la fe de la Iglesia. No menciona a Jesús por su nombre, sino que pretende poner de relieve su significado para el hombre.

Por supuesto, nos es presentada una experiencia de Cristo en

la fe, que está enraizada esencialmente en la persona histórica de Jesús. De ahí que esta carta sea particularmente interesante en nuestros días, ya que se halla en el candelero la cuestión del Jesús histórico y del Cristo de la fe.

Al no referirse simplemente al pasado de Jesús, sino al presente de Cristo, las afirmaciones que hace adquieren un necesario tinte de abstracción. Por eso se centran en la palabra de la vida y no en Jesús. Al autor de la carta le interesa destacar que esta experiencia de la palabra de la vida, de la que vive actualmente la Iglesia, no es la novedad última del tiempo en que vive. Es la misma experiencia tenida *desde el principio*. Este principio se refiere al momento en que se logró la fe plena en Cristo; a partir de la resurrección y de los encuentros-apariciones de Jesús con sus discípulos.

La experiencia actual es la misma que tuvo la Iglesia desde el principio. Ahora bien, aquella experiencia del principio estaba bien sólidamente fundada. Se hizo visible, palpable. De ello dan testimonio sus testigos oculares, testigos de la vida eterna aparecida entre los hombres y para los hombres. No especifica quiénes fueron dichos testigos, pero evidentemente se refiere a los apóstoles. Pero no sólo a ellos. Al tratarse de una visión creyente de Cristo, en cuanto palabra de la vida, debe incluir a todos los creyentes de primera hora. En todo caso, lo importante no es precisar el nombre de aquéllos que vieron sino poner de relieve lo que vieron. Y vieron que Dios se había manifestado y comunicado en Jesús. Manifestación y comunicación de Dios. No simplemente en orden a iluminar su inteligencia con nuevos conocimientos, sino en orden a enriquecer su vida con la participación en la vida de Dios. Por eso hablan de la vida como quienes están disfrutando de buena salud, como quienes están participando de dicha vida.

Y hablan de la vida para que la suerte que les ha alcanzado a ellos pueda ser participada por aquéllos que aceptan su testimonio y viven en comunión con ellos. Es una presentación muy profunda del cristianismo. Se trata de una unión y vivencia comunitarias. Esta vida une fuertemente a todos aquéllos que participan de ella. Únicamente queda excluido el "mundo", en

cuanto describe la realidad humana cerrada en sí misma, en su autosuficiencia, y que no se abre a esta realidad que Dios regala. La vida cristiana es teocéntrica y cristocéntrica. Unión con Dios y con Cristo, o con Dios a través de Cristo, en una comunicación vital, que debe desbordarse hasta crear una comunión de vida con los hermanos, la comunión o comunidad de fe.

Que vuestro gozo sea completo. El gozo o alegría cristiana que tiene su fundamento en aquello que excluye las causas de la tristeza, en la garantía del perdón de toda culpa, en la exclusión de la amenaza de una muerte definitiva, de una necesidad irremediable. En definitiva, en la comunión con Dios, que supera todas las causas que se oponen a una alegría profunda y duradera.

Dios es luz

1,5-2,2 (1,5-9/1,6-7.9/1,8-2,2).

Dios es luz. Caminemos en la luz. La dignidad de Cristo ha sido expuesta en los versos precedentes. Ahora bien, la dignidad de una persona obliga a aceptar su mensaje. Y Jesús ha traído este mensaje fundamental: que Dios es luz y, consiguientemente, que debemos caminar en la luz.

La luz alegre e ilumina; pero esto es lo de menos en nuestro caso. La luz es símbolo de todo lo bueno y lo puro (Jn 3,19-20). Lo contrario, lo malo, se halla simbolizado en las tinieblas. Pero el autor de nuestra carta no pretende adentrarse en especulaciones sobre la naturaleza de Dios. Únicamente establece las bases necesarias para deducir las implicaciones morales que el ser de Dios impone al cristiano. Luz-tinieblas, bueno-malo, verdad-mentira, gracia-pecado... son incompatibles, no pueden unirse en el mismo sujeto. Esto debe aplicarse a la vida cristiana. La unión con Dios, esencia de la vida cristiana, le impone la necesidad implacable de ser consciente de las exigencias que esta unión implica. Si el hombre se mueve en las tinieblas, es un mentiroso cuando habla de su unión con Dios. El principio es universal-

mente válido. Juan lo expone dirigiéndose directamente a los gnósticos, que hablaban mucho del conocimiento y de la unión con Dios y desconocían prácticamente las exigencias ético-morales que esta unión lleva consigo. ¿Cómo hablar de la unión con Dios sin romper con el pecado? Aquella actitud gnóstica es igualmente condenable en los cristianos que pueden verse contagiados por la misma mentalidad. A ello alude al decir "andamos en tinieblas". Obrar con verdad o hacer la verdad significa obrar en conformidad con la verdad de Dios manifestada en Cristo (Jn 3,21).

Al andar en tinieblas se opone el caminar en la luz. Y el andar en la luz significa vivir en comunión con Dios y con los hermanos. Sólo el pecado rompe esta comunión. ¿Cómo puede garantizarse que el pecado no rompa esta unión incluso en aquel que quiere caminar en la luz? Porque son muchas las experiencias que el creyente tiene del pecado en su propia vida. La única seguridad ante esta experiencia amarga del pecado en la propia vida nos la ofrece la sangre de Cristo (2,2;4,10). La expresión tiene profundas raíces veterotestamentarias: la expiación por la sangre. El mismo principio fue aplicado a la muerte de Cristo (Is 53; Jn 1,29; Ap 7,14). La liberación del obstáculo a esa comunión con Dios la tiene el hombre no por sí mismo —él tiene, más bien, la experiencia de su impotencia frente al pecado—, sino le es regalada por Dios en Cristo.

Tener la comunión con Dios y andar en la luz no son sinónimos de poseer la impecabilidad. También el cristiano peca y tiene conciencia de ello. No reconocerlo sería un engaño; la verdad no estaría en él. También aquí las afirmaciones de nuestro autor parecen tener delante la mentalidad de los enemigos gnósticos que decían poseer el espíritu y estar totalmente libres del pecado. Esta pretensión se halla contradicha por la misma experiencia cristiana y por la naturaleza del hombre. La novedad de la vida cristiana no elimina la vieja condición humana con su propensión al pecado. Se necesita, por el contrario, confesar los propios pecados. Es la actitud que Dios exige del pecador para derramar su gracia sobre él. Dios es presentado aquí como justo y fiel. Una vez más demostrará su proverbial fidelidad a la alianza y la

justicia que debe hacer a la sangre de su Hijo derramada a favor del pecador.

La Iglesia no es una comunidad de puros y perfectos que nunca hayan pecado, sino una comunidad que cree que sus pecados no son un obstáculo permanente para poder acercarnos a Dios. Hay algo que puede convertir la lejanía en proximidad.

Quien dice que no tiene pecado no sólo es un mentiroso, que se engaña a sí mismo (esto ya lo ha dicho Juan), sino que hace mentiroso también a Dios (en este sentido, al volver sobre el mismo tema, el pensamiento ha progresado). Precisamente la revelación de Dios en Cristo da a conocer lo que es el pecado. Más aún, esta revelación afirma terminantemente que todos, sin excepción, participan del mismo denominador común de culpabilidad (la Carta a los Romanos tiene como punto esencial de partida esta culpabilidad universal, a remediar la cual salió al paso Dios en Cristo; ver sobre todo Rom 3,20b; Gál 3,22.24). La palabra misma de Dios contradice la pretendida inocencia humana. El pensar en la propia inocencia equivale a marchar por los propios caminos, no por los de Dios.

El pecado es una realidad en la vida cristiana. Una realidad sombría únicamente superable por la acción de Dios en Cristo. Pero, precisamente desde ella, surge el imperativo de la lucha contra el pecado: no pequéis. La comunión con Dios puede ser rota por el pecado. Cuando esto ocurre, el cristiano debe recordar que Jesucristo es su intercesor y defensor ante el Padre. Más aún, Cristo es el medio de expiación por los pecados cometidos.

El conocimiento de Dios

2,3-11 (2,1-5a).

El conocimiento de Dios y las exigencias que implica. Es el tema desarrollado en esta perícopa. Tema que debe entenderse desde el contexto histórico en que escribe Juan. El conocimiento de Dios era lo más característico de la gnosis (gnosis = ciencia,

conocimiento). Fue una filosofía religiosa de tipo popular ampliamente difundida en el mundo greco-romano, y que llegó a infiltrarse en el judaísmo y en el cristianismo. Pretendía lograr la liberación o salud del hombre a través del conocimiento de Dios. Según ella, el verdadero objetivo de la vida humana era la liberación del mundo visible a través del conocimiento de Dios. Una doctrina que, posteriormente, cuajaría en el sistema filosófico al que se aplicó la etiqueta de gnosticismo.

Según los principios de la gnosis, el conocer a Dios llevaba consigo el ser salvos. Una salvación que consistía fundamentalmente en levantarse por encima de la esfera de las cosas humanas al conocimiento de las cosas más puras y divinas. Esta forma de entender la salvación llevaba consigo el considerar el cuerpo, con sus pasiones y pecados, como absolutamente irrelevante, carente por completo de importancia. La consecuencia era una total y práctica despreocupación por la moral. El pecado no entraba dentro de sus categorías de pensamiento. Esta corriente es la que tiene en la mente nuestro autor, como amenaza muy seria para la Iglesia.

La separación entre dogma y moral, entre conocimiento de Dios y praxis cristiana, entre religión y moral, era absolutamente inadmisibles desde la consideración de la palabra revelada. El verdadero conocimiento de Dios tiene que ser autenticado por la observancia de los mandamientos. La verdadera religión es obediencia a Dios. Esta afirmación era tan elemental dentro del judaísmo, que, prescindir de esta obediencia, significaba renunciar a la religión. Al fin y al cabo, Dios se había manifestado a los hombres entregándoles una Ley que debían obedecer. Toda la religión judeo-bíblica posterior había sido el desarrollo constante de aquella Ley inicial.

Quien confiese estar en relación con Dios, tiene que demostrarlo cumpliendo su voluntad, observando sus mandamientos. Es la única garantía de la verdad que afirma. La enseñanza de Jesús continuó y perfeccionó esta convicción general del Antiguo Testamento y del judaísmo. Ahí están, como testimonio, los cuatro evangelios.

La fuente de inspiración para los lectores de esta primera car-

ta de Juan no era ni el Antiguo Testamento ni el judaísmo. Necesitaban algo más cercano y consistente para ellos. Por eso, es aducido el ejemplo de Jesús: el que dice que permanece en él, debe comportarse como él se comportó (v.6). Ahora bien, la esencia de su ejemplo es el amor. Así nuestro autor ha pasado, de modo casi imperceptible, del terreno del puro conocimiento al terreno del amor. Jesús dio a sus discípulos un mandamiento nuevo (Jn 13,34, ver el comentario que allí hicimos). Un mandamiento que, para los lectores de la carta, podía ser calificado de “antiguo”, porque se halla en los orígenes mismos del cristianismo. Un mandamiento que, considerado desde estos dos puntos de vista —el punto de vista al ser enunciado por el Maestro y el punto de vista desde el que lo expone Juan—, es nuevo y viejo a la vez. El mandamiento del amor, que existió *desde el principio*.

Hablar del principio supone un nuevo comienzo, una nueva era. La era nueva inaugurada por el cristianismo. La era nueva cuya característica es la luz. Una nueva era en la que las tinieblas de un mundo alejado de Dios o viviendo al margen de El, pasan ya y la luz es una realidad presente. Nuestro autor recurre al mandamiento y a la praxis del mutuo amor fraternal como criterio del discernimiento de los espíritus: nadie puede estar en la luz y odiar a su hermano. Quien se conduce así frente al prójimo está en las tinieblas. El amor fraterno es el argumento decisivo de que el hombre ha ajustado su voluntad a la de Dios, ya que Dios es amor (4,8).

Padres e hijos

2,12-17.

El autor de nuestra carta se dirige a sus lectores llamándoles “hijos”. Es el denominador común aplicable a todos sus destinatarios. Después establece una distinción entre ellos: se dirige a los padres y a los jóvenes. Es el mismo esquema que repite dos veces. Con la única diferencia que la primera vez utiliza el verbo

en presente, “os escribo”, mientras que la segunda lo hace en pasado, “os he escrito” (estas diferencias no siempre son perceptibles en las versiones que utilizamos habitualmente).

No sabemos por qué utiliza este esquema. Lo que recuerda a cada grupo no es tan específico que no pudiera afectar o aplicarse al otro. Lo que se dice de los padres puede aplicarse a los jóvenes y viceversa. Tampoco existe razón alguna para el cambio de tiempo en el verbo “escribir”. Su utilización en el tiempo pasado no hace referencia a una carta anterior (como se ha dicho muchas veces y que supondría que nuestra actual Segunda Carta de Juan les habría sido dirigida con anterioridad a ésta). Se trata de un cambio de tiempo simplemente en orden a romper la monotonía. Por otra parte, esto se explicaría si el autor se sitúa en el tiempo en que sus lectores ya hubiesen recibido la carta.

¿Qué es lo que nuestro autor menciona? Recuerda, de modo general a sus “hijos” (no se entienda de “niños”, como que éstos constituyesen un tercer grupo en la exhortación de Juan), que les han sido perdonados sus pecados. El primer recuerdo se refiere, por tanto, al estado actual de la salud cristiana en la que ellos viven actualmente: el perdón de los pecados. En la segunda parte del esquema (cuando se dirija también de modo general a ellos) añadirá que han conocido al Padre.

Recuerda, en particular, a los padres que han conocido al que es desde el principio (repite lo mismo en las dos partes del esquema, al dirigirse a los padres), es decir, a Jesús (ver 1,1; Jn 1,1). Le han conocido, al menos, en su palabra (tal vez algunos lo hubiesen conocido mientras vivió su existencia terrena, y esto justificaría más este recuerdo). En todo caso, se trata de un conocimiento muy profundo, que es mencionado como argumento de fidelidad. No deben dejarse seducir por los engaños o apariencias del mundo.

Recuerda, en particular, a los jóvenes que han vencido el Mal. La decisión de su fe, al haber dicho “sí” a Jesús, significa su renuncia, el haber dicho “no” al Malo, a satanás. En la segunda parte del esquema este recuerdo se halla ampliado: es mencionada su fortaleza espiritual y la permanencia de la palabra de Dios

en ellos, palabra santificadora, que excluye la posibilidad de pactar con el enemigo (aquí, al mencionar su fortaleza, podríamos tener una razón un tanto convincente de los dos grupos en que nuestro autor divide a sus lectores: los jóvenes, al tener pasiones más fuertes, han obtenido una victoria más resonante sobre el enemigo).

Hasta aquí el recuerdo fundamental, basado en la salud que Dios ofrece al hombre y de la que ellos participan ya. Pero este recuerdo, en la mente de nuestro autor, es como el punto de partida en el que se apoyará nuestro autor para trazar el programa de su vida espiritual. A continuación les recordará este programa con la exigencia fundamental que implica: su separación del mundo. Dios y el mundo son dos realidades que mutuamente se excluyen. Permanecer en Dios significa alejarse del mundo. La frase y la mentalidad del autor deben captarse en toda su profundidad y desde lo característico de su pensamiento y de su teología.

El pensamiento del autor se ha empequeñecido y empobrecido, incluso tergiversado, al entender la palabra mundo desde nuestras categorías. No se trata en la mente de Juan (y esto se hace particularmente visible en el cuarto evangelio) del mundo en cuanto que significa la creación, la obra de Dios de la que se dice que es muy buena (Gén 1) y que ha sido encomendada al dominio del hombre. No es este mundo del que debe separarse el cristiano. El mundo del que se exige una lejanía al cristiano es el símbolo de todo aquello que excluye a Dios (Jn 17,25). Este mundo designa la realidad humana en su absoluta autoafirmación excluyendo a Dios y sus exigencias. La palabra "mundo" en Juan designa exactamente lo contrario al "reino de Dios". Este es el aspecto fundamental que justifica el que Dios y el mundo sean presentados como dos realidades que se excluyen mutuamente.

De este mundo recuerda Juan los tres aspectos fundamentales de los que debe alejarse el cristiano. La concupiscencia de la carne, es decir, los apetitos sensuales entre los que destaca en primer lugar la apetencia y el desorden sexual. Frente a ellos la existencia cristiana debe caracterizarse por el predominio de una

lucha en la que el impulsor decisivo sea el Espíritu de Dios. El Espíritu luchando contra la carne. La concupiscencia de los ojos, apetencia excesiva de los bienes terrenos sobre los cuales piensa el hombre asentir y edificar su vida dándole seguridad. Dios invita al hombre a algo más alto, a poner en él sus ojos, a establecer la comunión con él. Finalmente, el orgullo de la vida, es decir, la pretensión materialista con el desprecio petulante de Dios.

La lejanía frente al mundo está exigida por la oposición a Dios, que se halla en la misma entraña del mundo. Hay, además, otra razón. Esta lejanía se halla también motivada por la transitoriedad del mundo (1 Cor 7,31). El argumento tenía más fuerza entre aquellos lectores que entre nosotros, ya que ellos pensaban en un fin próximo.

El mundo nuevo

2,18-25 (2,18-21).

La presente sección se halla fuertemente condicionada por la mentalidad de la época en que escribe nuestro autor. Teniendo en cuenta la creencia —generalizada entre los primeros cristianos— que el mundo presente llegaba a su fin, que Dios inauguraría una era nueva, se habían vinculado a esta concepción las especulaciones judías sobre los signos anunciadores y las características que acompañarían la inauguración de esta nueva era. Tendría lugar el ataque violentísimo del enemigo del pueblo de Dios. Serían tiempos sumamente difíciles, de persecuciones y tribulaciones, que servirían de criterio de discernimiento sobre quiénes eran fieles al Señor. A este contexto cultural pertenece también la personificación de esas fuerzas del mal (en monstruos terribles), desatadas para perseguir al pueblo de Dios.

La Iglesia primitiva, a ejemplo de Jesús, utilizó estas categorías judías (provenientes en su mayoría de la apocalíptica) y las utilizó como vehículo de expresión de la fe cristiana. Puesto

que Cristo había inaugurado el reino de Dios, no podía estar lejos la plena realización del mismo, la era nueva, objeto de la esperanza judía. De ahí que fuesen aplicadas, para describirla, las categorías judías a las que hemos aludido. Todos los que se oponían a la Iglesia caerían, por tanto, dentro de esa categoría de las fuerzas hostiles desatadas contra el bien. Sería sencillamente el Anticristo. Hay, no obstante, una diferencia esencial. El Anticristo es aquí personificación de los errores, de los herejes.

La palabra “anticristo” era nueva; pero el concepto se halla en la línea ya apuntada de la mentalidad judía: personificación de las fuerzas del mal levantadas contra Cristo. Esta figura del Anticristo debe ser entendida, por tanto, no como descripción de una persona concreta, un emperador romano... sino tipo o símbolo de las fuerzas contrarias a Cristo. Nuestro autor lo aplica a los herejes: ahora han surgido ya anticristos.

Estos anticristos demuestran que ha llegado la última hora (hemos mencionado la mentalidad judía, según la cual la última hora se caracterizaría por especiales dificultades, luchas, persecuciones...).

Demuestran, además, que no todos los que estaban entre nosotros, los que parecían pertenecer a la Iglesia, eran de los nuestros. Nuestro autor contrapone a éstos, que no eran de los nuestros, aquéllos que tienen la unción que viene de lo alto. ¿A qué se refiere? Probablemente se refiere al bautismo —expresado metafóricamente como una unción o “crisma”— gracias al cual entraron en solidaridad con Cristo, el Ungido (2 Cor 1,21); más aún, a través del bautismo, recibieron el Espíritu que enseña la verdad completa (Jn 14,26).

¿Cuál puede ser la verdad completa que ellos, los cristianos verdaderos, conocen y aceptan, y que es negada por “los que salieron de nosotros” porque no eran de los nuestros? El criterio que debe aplicarse es cristológico: la recta o errónea interpretación de Jesús es el criterio recto para el discernimiento de los espíritus. Los herejes negaban que Jesús fuese el Cristo, el Hijo del Padre y enviado por él. Lo sorprendente es cómo teniendo estos principios o criterios pudiesen llamarse cristianos. Del contexto general de la carta parece que la cuestión deba enfocarse

así: Aquellos hombres —anticristos— creían que Cristo había venido. Pero creían igualmente que Cristo era una figura mitológica, simplemente indicadora de una realidad espiritual. La verdadera humanidad de Jesús no constituía una parte esencial de su fe. Negaban que las realidades elevadas del mundo de lo divino pudiesen afirmarse como presentes en Jesús. Sin duda alguna que dicha mentalidad herética está delante de Juan, cuando, en su evangelio, afirma categóricamente: El Verbo se hizo carne.

Para una mentalidad griega, influida por la corriente gnóstica (ver el comentario a 2,3-11), resultaba imposible admitir que el mundo de arriba, de lo trascendente y divino, el mundo de Dios, llegase a tocar el mundo de abajo, el de lo inmanente y humano (sencillamente porque este mundo era malo; precisamente por eso entendía la salvación como una pura y simple liberación de la materia). Esta mentalidad es la que justificaba su herejía. Pero ella se oponía directamente al evangelio. Al ir contra el evangelio van contra la Iglesia y quedan excluidos de la verdad. Por el contrario, los que permanecen en el evangelio, permanecen en la Iglesia, o los que permanecen en la Iglesia permanecen en el evangelio. Vosotros, los que habéis oído y conserváis este principio de discernimiento de los espíritus.

Lo divino en lo humano

2,22-28.

Seguimos en el mundo y mentalidad de la gnosis. Desde ella surgió la primera herejía cristológica. Lo deducimos a través de las afirmaciones de esta primera carta de Juan, así como de la forma de presentar la encarnación del Verbo en el evangelio que lleva su nombre. Además, lo constatan los Padres de la Iglesia desde la primera hora. San Ireneo habla de Cerinto para quien Jesús había sido algo así como un recipiente o receptáculo que, momentáneamente, había albergado al ser espiritual y celeste llamado Cristo. La concepción gnóstica del mundo no podía

imaginarlo de otra manera. Era imposible que el mundo de lo divino pudiese irrumpir realmente en el mundo de lo humano. Que el mundo trascendente y sobrenatural, el Verbo, se hubiese acercado al mundo de abajo, en Jesús, era un escándalo absolutamente inadmisibile en la mentalidad gnóstica.

Nuestro autor se dirige directamente contra esa mentalidad. Y afirma categóricamente que lo humano, Jesús, fue expresión y reflejo perfecto de lo divino, lo mismo que el Hijo lo es del Padre (Jn 14,9). No se trata de la habitación momentánea y transitoria del ser celeste, llamado Cristo, en el ser terrestre, llamado Jesús. Quien niegue la verdadera unión de lo divino y lo humano en Jesús es un mentiroso, el anticristo (ver el comentario a 2,18-25), niega al Padre y al Hijo, porque quien niega al Hijo no puede poseer al Padre, mientras que quien confiesa al Hijo tiene también al Padre.

Frente a los “innovadores” —los gnósticos—, que enseñaban una doctrina nueva, los lectores cristianos deben permanecer en lo que oyeron y aprendieron desde el principio, es decir la resurrección de Cristo, en que la fe descubrió todas las dimensiones del misterio cristiano. Esta permanencia en “lo que oísteis desde el principio” es la que garantiza la comunión con Dios y con Cristo. La insistencia con que nuestro autor acentúa la necesidad de permanecer en lo recibido desde el principio, pone de relieve el problema planteado por la distancia existente entre los creyentes y los acontecimientos o el acontecimiento central en el que creen. Esta distancia crea la necesidad de nuevas formulaciones del misterio o del acontecimiento determinante de la vida cristiana. Esto es lógico. Nace del esencial destino que la palabra de Dios tiene, destino a unos hombres con su mentalidad y categorías culturales que deben ser siempre tenidas en cuenta.

Este principio de adaptación a destinatarios nuevos es tenido presente por el autor de nuestra carta. Pero siempre debe mantenerse lo esencial, lo que desde el principio aparece como esencial en la confesión cristiana de la fe. No para repetirlo en un inmovilismo anti-neotestamentario, sino como un esfuerzo permanente de auto-comprensión desde la inmutabilidad de la palabra, desde la que nace la comunión con el Padre y con el Hijo. No se trata

simplemente de “conservar” la palabra pronunciada, sino de lograr, a través de esa palabra (que puede escribirse también con mayúscula), la permanencia en Dios y en Cristo.

La promesa que se realiza como consecuencia de permanecer en la palabra recibida es la vida eterna. Porque, a través de Cristo, ha llegado al hombre la vida misma de Dios. No olvidemos la concepción vetero-testamentaria sobre la vida. Dios es la vida misma y principio de la vida (Gén 2,7; Sal 36,10;104,29). El pensamiento helenista, bajo la influencia del mundo oriental, acentuaría la sobrenaturalidad de esta vida. Nuestro mundo, el mundo de los humanos, sobre todo por su vinculación a la materia, es un mundo en el que reina la muerte. Dios, como realidad sobrenatural, sobrepasa y supera la muerte. Y el deseo innato en el hombre es participar de esa vida inextinguible. Esta es precisamente la realidad que Cristo ha traído para el hombre. Superando sustantivamente las mismas apetencias y deseos humanos.

La insistencia del autor en la “sana doctrina” está provocada por aquéllos que pretenden seducirlos. Ellos conocen la verdad, porque han recibido la unción del Espíritu (alusión al bautismo, ver el comentario a 2,18-25). La fuerza motriz en la comunidad cristiana y en el verdadero conocimiento de Dios es el Espíritu. El cuarto evangelio insiste con toda la fuerza posible en este punto esencial (Jn 16,13-14). De ahí que nuestro autor insista en la necesidad de permanecer en él.

Confianza ante el juicio

2,29-3,6 (3,1-2/3,1-3).

¿Qué ventajas tiene el cristiano por su esfuerzo de permanecer en aquello que recibieron desde el principio? Cuando Cristo se manifestó —expresión con la que se designa el juicio final, que, para los cristianos, coincidía con la plena manifestación de Cristo—, ellos podrán estar tranquilos, asistir con plena confianza a un juicio en el que el juez estará de su parte. Y ello porque

el juez es justo, es decir, porque actúa de acuerdo con las exigencias de la voluntad de Dios. Aquéllos que actúan conforme a sus exigencias, que permanecen en él, son también justos: “el que practica la justicia ha nacido de él”. Su esfuerzo ético-moral es un criterio que da a conocer que verdaderamente han nacido de Dios. Seguridad y confianza frente a la inevitable angustia que el trance aludido necesariamente comporta.

En el desarrollo de estos pensamientos debe destacarse el gran amor de Dios, que ha hecho posibles estas realidades cristianas. Entre ellas menciona expresamente la filiación divina. Se trata de una auténtica y gozosa realidad, no de un bonito nombre o de un adorno precioso. El cristiano es verdaderamente hijo de Dios. Por el nuevo nacimiento, el Espíritu ha creado algo nuevo en el corazón humano, que antes no existía. Y gracias a esta “novedad” radical existe una nueva relación con Dios, hecha posible por la obra de Cristo. No es obra del esfuerzo humano, sino efecto de la gracia de Dios. Más aún, esta filiación divina es una realidad “aquí, ahora y para mí”.

Por supuesto que la nueva realidad cristiana (la filiación) no es cognoscible al exterior. No es visible al mundo, como no lo fue en Jesús, sino que se desarrolla en la más profunda intimidad del corazón (la visibilidad únicamente puede tener lugar a través de los efectos, la conducta...). Pero esta nueva filiación tendrá su plena manifestación. Una mayor semejanza con Dios, que es descrita como la visión de Dios (Mt 5,8).

La visión de Dios, objetivo último de la gnosis y de las religiones de los misterios —y que en esta vida es sencillamente imposible, como afirma reiteradamente Juan (4,12; Jn 1,18), se realizará el día de la manifestación de Jesús. Los hijos de Dios estarán entonces en una relación inmediata con él (Jn 12,26). La “visión” es una expresión para indicar la inmediatez, el trato o relación inmediata, no impedida por obstáculos internos o externos, una visión que se hace posible por la presencia directa ante el objeto o persona que contemplamos (Jn 6,48;8,38).

La dignidad del cristiano excluye el pecado. En las manifestaciones siguientes nuestro autor parece afirmar cosas contrarias: el hijo de Dios no peca —impecabilidad del cristiano—; el que

peca obra la iniquidad —pecabilidad del cristiano—. ¿Justo y pecador, gracia y pecado, impecabilidad y pecabilidad simultáneamente? El misterio de la existencia cristiana tiene que hacer justicia a estas dos realidades contradictorias, al menos aparentemente. La explicación debe verse, probablemente, en que el cristiano, como tal, no se halla sujeto al poder del pecado (porque el principio determinante de su vida es el Espíritu, Dios, no el pecado; los dos “señores”, según la teología paulina, que solicitan y determinan la vida humana); por otra parte, tenemos la dolorosa realidad cotidiana, el cristiano sigue pecando, como los que no lo son.

La explicación a esta antítesis y tensión dolorosa debe verse desde la convicción siguiente: los pecados del cristiano —aunque fuesen más graves que los cometidos por los que no lo son— pueden ser superados, perdonados, por Cristo. No se nos dice ahora cómo se logra este perdón. A pesar de todo, nuestro autor es suficientemente explícito: El es puro, en él no hay pecado, apareció para quitar los pecados... Quien no tiene esto en cuenta ni toma conciencia de la seriedad del pecado ni ha llegado a conocer a Cristo ni lo que significa la comunión con Dios o la filiación divina.

El hombre justo

3,7-10 (3,1-24).

El que obra la justicia es justo. Un principio elemental cuya mención no se ve justificada a primera vista. ¿Cuál fue la circunstancia histórica que lo motivó? San Pablo había enunciado el principio de que la abundancia de la gracia se manifiesta con ocasión del pecado. Ya él se había adelantado a rechazar una concepción errónea que podía deducirse de este principio: siendo esto así, pequemos más para que la gracia tenga mayor oportunidad de manifestarse. ¿Era una conclusión que Pablo intenta evitar desde la simple teoría o que había sido deducida ya por

alguien? El interrogante parece que no pueda ser contestado, satisfactoriamente al menos. Lo que sí puede ser constatado —no olvidemos que es el frente que tiene delante nuestro autor— es que tenían la convicción que ellos, el verdadero gnóstico, no podían pecar (no se preocupaban en absoluto de la moral).

Frente a estas corrientes afirma Juan que el criterio distintivo de los hijos de Dios es su conducta recta y justa. Solamente quien practica la justicia, quien se ajusta en su vida a lo que Dios quiere, es verdaderamente justo; lo mismo que Jesús practicó la justicia aceptando en plenitud las exigencias divinas.

En las afirmaciones siguientes, el punto de apoyo de sus declaraciones es la filiación divina, de la que ya ha tratado en los versos anteriores. Aquí nos presenta el contrapunto de la misma. El pecado contradice tan radicalmente a Dios, que el que peca no puede ser su hijo, sino hijo del diablo (Jn 8,3.44), que pecó desde el principio, es decir, rechazó la voluntad de Dios desde el principio. Esto constituye como su misma esencia. Nuestro autor expone, de forma paralela, la filiación divina y la filiación diabólica. Así como la primera nace de la acción de Dios en el corazón creyente, así la segunda surge de la influencia del diablo en el corazón de quien rechaza a Dios.

El cristiano debe tomar conciencia clara de la oposición e incompatibilidad radicales entre el pecado y Jesús. Nada mejor para acentuar esta oposición e incompatibilidad que el recuerdo de la misión que trajo al mundo a Jesús: para esto se manifestó el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo (v.8). Jesús vino para inaugurar el reino de Dios, destruyendo el reino de Satanás.

Esta actitud de incompatibilidad frente al pecado se acentúa igualmente en el cristiano. Hasta el punto de recurrir al principio de la impecabilidad. ¿Cómo se explica este principio? Sencillamente porque en el cristiano está la semilla de Dios (Jn 3,5; Rom 8,14; Tit 3,5), porque ha nacido de Dios. Pero ¿resulta así de sencillo? El principio de la impecabilidad demuestra hasta qué punto la filiación divina es una realidad verdadera, no un nombre bello o un adorno gracioso. El principio genético que le ha dado la vida y que debe ser el principio determinante de la

misma hace del cristiano lo más opuesto al pecado. No puede pecar, no puede dar marcha atrás sin traicionar al Espíritu, la semilla de Dios, el nacimiento de Dios. Esta es la realidad objetiva. La otra, la que ocurre en el corazón del hombre y que se traduce en la experiencia dolorosa de cada día, la constatación del pecado, no debiera ser. En todo caso, nuestro autor ha tratado ya la tensión entre estas dos experiencias (nosotros remitimos al comentario a 2,29-3,6).

Al final de esta sección vuelve a recordar el principio esencial de discernimiento con el que se abrieron sus palabras en esta sección. Así lo hace resaltando el aspecto negativo: el que no practica la justicia no es justo, no es de Dios. Ahora añade como criterio, esencial también, el del amor fraterno. Es el mandamiento recibido también desde el principio.

El amor fraterno

3,11-21 (3,14-16/3,14-18/3,18-24/3,1-24).

El que obra la justicia es justo, el que no practica la justicia no es justo. Así había comenzado y terminado la sección anterior. Esta forma de expresarse sobre la incompatibilidad entre ser hijo de Dios y no practicar la justicia, podía dar la impresión que esto era lo verdadera y únicamente importante. Pero, por otra parte, el mandamiento fundamental cristiano es el del amor fraterno. Precisamente por eso, nuestro autor, al finalizar la sección anterior, había introducido este tema sobre el que ahora vuelve.

El mandamiento del amor fraterno se halla en el origen mismo del cristianismo. Y lo opuesto a este mandamiento no es llamado pecado, sino odio. Exactamente lo contrario al amor fraterno es el odio fraterno. Ahí está como primer ejemplo el caso de Caín, que era del Malo, no de Dios, y mató a su hermano. Amor-odio. Es la antítesis radical que se halla en la línea de la radicalidad de

toda la Biblia, que no conoce matices intermedios. La Biblia está escrita, como se ha dicho muchas veces, en blanco y negro. Pero, ¿no hay posibilidad alguna intermedia de elección? Para nuestro autor parece que no exista otra alternativa que ésta: amor-odio. Lo confirma el caso aducido de Caín. En el relato del Génesis no se nos dicen los motivos por los cuales Dios no aceptó los sacrificios de Caín y se agradó en los de Abel. Esta laguna la llenaría la tradición judía —que es la que sigue así nuestro autor—: aquello había ocurrido porque las obras de Caín eran malas y las de su hermano eran buenas. Desde el punto de vista de Juan, el caso de Caín demuestra perfectamente su tesis: Caín era pecador, hijo del Malo (3,8).

El segundo ejemplo o argumento es el odio del mundo a los cristianos. Un odio con el que se debe contar, que nada tiene de sorprendente (Jn 15,18-19). Era un argumento profundamente impresionante en la época en que nuestro autor escribe su carta. Existía una profunda separación entre la Iglesia y el mundo. Los cristianos eran perseguidos y muchos habían sido ya martirizados. Otra vez aparecía la antítesis radical amor-odio. Dentro de la Iglesia, el mandamiento original del amor; fuera de ella, el odio por los cristianos hasta la muerte y el exterminio (como en el caso de Caín y Abel).

Frente a los efectos del odio —que llega hasta la muerte— los del amor. En el cuarto evangelio —recordemos que tenemos en él la misma mentalidad que en nuestra carta— la vida cristiana había sido experimentada como un cambio radical frente a la vida anterior. Una diferencia tan radical y profunda que podía ser comparada con la que existe entre la vida y la muerte. Ahora, aquí, se emplea la misma imagen. Los cristianos hemos pasado de la muerte a la vida. El mundo, que no mantiene una relación con Dios, se halla fuera de su esfera, que es la de la vida; por tanto, se halla en el ámbito de la muerte.

Por el contrario, el cristiano, por su unión con Dios, participa de su vida, en él existe la vida de Dios, ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24). Y el principio de discernimiento de esta vida es el amor fraterno. Dios es amor; por tanto la participación en su vida debe ser cognoscible por el amor. E igualmente es válido el

aspecto contrario: el que no ama permanece en la muerte, no ha llegado a Dios, que es el autor de la vida, continúa en el ámbito del mundo, donde reina la muerte.

El odio es la negación rotunda del amor fraterno, la plena contradicción a lo que Dios quiere. Quien odia se halla, por tanto, totalmente privado de la vida de Dios, quiere eliminar a aquella persona a la que odia, es un homicida. De nuevo nuestro autor dibuja con blanco y negro, sin colores ni matices intermedios. Sencillamente porque no quiere presentar atenuantes que justifiquen la disminución del amor. Quiere insistir en lo esencial, en lo que Dios y Cristo han mandado y en lo que han prohibido. Quiere evitar la ausencia de amor en que vive el mundo.

¿Cuál es la característica del amor? El autor la expone aduciendo —en contraposición a Caín, que es la mejor ilustración del odio— el ejemplo de Cristo. Jesús entregó su vida por los hermanos. Este es el ejemplo y la ilustración característica de lo que significa el amor. Pero el amor cristiano no revestirá necesariamente un carácter tan sensacional. La entrega de la vida hasta la muerte no será la condición normal en las relaciones con el prójimo. Se manifestará ordinariamente en la vida de cada día frente a la necesidad ajena. Pero, en definitiva, es la entrega el termómetro del amor. El amor no consiste en bellas palabras (Sant 2,15-16), sino en la acción eficaz ante la necesidad ajena. Las palabras bellas sobre el amor son apariencia, mentira, degeneración de lo que es el verdadero amor.

Desde el terreno de los principios desciende el autor de nuestra carta al terreno de la conciencia. La conciencia puede verse atormentada, intranquilizada. ¿Dónde existe un principio tranquilizador? El principio que ha venido desarrollando, el del amor fraterno. Esto es un argumento “de que estamos en la verdad”. Por encima de la conciencia está Dios. Cumpliendo su mandamiento, la conciencia debe retirar sus acusaciones. Dios es más grande que nosotros, conoce nuestra debilidad, limitaciones y dificultades. Así la subjetividad del juicio de la conciencia se halla completada y fundamentada por el juicio objetivo de Dios. La realidad del amor fraterno es como la última apelación de la conciencia para lograr su tranquilidad.

Oración confiada

3,22-4,6.

La sinceridad, la tranquilidad de la conciencia, lograda en el cumplimiento de la voluntad de Dios y que puede ser comprobada desde el mandamiento del amor fraterno, es la que posibilita una oración confiada y sin reservas. No podríamos decir en verdad “Padre nuestro” si el mandamiento del amor fraterno no fuese determinante de la vida cristiana. Porque el fundamento último de la oración está en la correlación paternidad-filiación, que no puede sentirse a nivel puramente aislado, desconectado de los demás.

Nuestro autor resume para sus lectores el contenido esencial de la voluntad de Dios. La formulación es breve y no parece demasiado exigente. Sin embargo la pequeña fórmula contiene en germen todas las exigencias de la vida cristiana: la fe en Cristo y el amor fraterno. Y a continuación (v.24) nos ofrece las consecuencias del cumplimiento de este mandamiento esencial: la comunión con Dios.

El Nuevo Testamento nos ofrece el testimonio unánime de la convicción de los cristianos de la actuación del Espíritu en ellos. En la misma línea del Antiguo Testamento, la presencia del Espíritu se manifestaba en la acción del hombre, que no podía explicarse desde el hombre, sino desde la acción de Dios en él. Este hombre, bajo la acción del Espíritu, podía interpretar el sentido de los acontecimientos presentes y anunciar los futuros. Nos referimos, particularmente, al profeta. Sus palabras tenían la autoridad de Dios.

Lo mismo ocurrió en el Nuevo Testamento. El Espíritu demuestra una gran actividad, inspirando las más diversas actividades y funciones en la Iglesia. Las palabras pronunciadas por el hombre, que se hallaba bajo la acción del Espíritu, no podían ponerse en duda. Y, sin embargo, estas palabras podían ser ambiguas y a veces hasta perniciosas. Por eso, lo mismo que en el Antiguo Testamento, se establecen como unos criterios para discernir los verdaderos de los falsos profetas (Deut 13,1-4); así debió hacerse también en la Iglesia.

El criterio que establece nuestro autor para el discernimiento es el siguiente: el que afirme cosas contrarias a la fe de la Iglesia no debe ser oído. Y esta fe se halla resumida en la proposición siguiente: Jesucristo vino en carne. Una versión del cristianismo que niegue o ponga en tela de juicio la verdadera y plena humanidad de Cristo o que niegue que Jesús es el Cristo no debe ser aceptada. Quien la presente así, no tiene el verdadero Espíritu, no es verdadero profeta. Y ésa era precisamente la versión que los gnósticos daban del cristianismo (2,22). Por eso los gnósticos no son de Dios, sino del anticristo.

Frente a éstos que se han desviado del camino de la verdad —basta aplicar el criterio o principio de discernimiento para vencerse de ello— nuestro autor asegura a sus lectores que ellos sí son de Dios. Y la lucha que tienen que soportar en contra de los enemigos está decidida de antemano. Ellos vencerán con seguridad porque Dios está en ellos, y Dios es más fuerte que el anticristo. Para nuestro autor el argumento no puede estar más claro. La superioridad misteriosa del cristianismo se pone de relieve por el simple hecho de haber vencido o salido adelante e ileso en medio de tantos poderes hostiles de todos los tipos, sobre todo los de tipo cultural-religioso. Se hacía evidente que quien salvaba al cristianismo —para no degenerar, por ejemplo, en una secta de tipo gnóstico— era el poder del Espíritu de Cristo.

Los enemigos, que quieren presentar una versión diferente del cristianismo, son del mundo y, por eso, el mundo los escucha. Al fin y al cabo es la ley de todos los tiempos. El mundo acepta la moral más fácil y cómoda; pero este éxito fácil demuestra ya por sí mismo la incoscienza de la falsa doctrina. Por el contrario, Juan se presenta a sí mismo y a sus lectores como siendo de Dios. Este ser de Dios hace que aquéllos, que también le pertenecen, abran el oído a su enseñanza y, por el contrario, cierren sus oídos a las enseñanzas del mundo. Esto es lo que establece una división entre los hombres: el principio de la verdad y del error. La verdad centrada en la confesión esencial de la fe, que nuestro autor ya ha mencionado, y la mentira centrada en la negación del acontecimiento esencial cristiano.

El amor como respuesta al amor

4,7-16 (4,7-10/4,7-12/4,9-15/4,11-16).

Dios es amor. Dios nos ha amado primero. Amémonos los unos a los otros. Son los pensamientos centrales de esta sección. ¿Por qué vuelve nuestro autor al tema del amor fraterno, al que ha dedicado ya un espacio amplio en su carta? (3,11.15.22). El mandamiento del amor fraterno había sido expuesto desde el punto de vista negativo: el que no ama comete pecado, y el pecador no puede conocer a Dios. Ahora expone el mismo pensamiento, pero desde el punto de vista positivo: el amor es necesario, porque Dios es amor, porque el amor viene de Dios.

Afirmar que “Dios es amor” no es lo mismo que decir “el amor es Dios”. Si Dios es amor, quiere decir que el medio para llegar a Dios es amar. Pero también esto puede ser mal entendido y nuestro autor sale al paso de una posible tergiversación. O mejor, de una tergiversación, no puramente posible, sino que estaba dándose ya entre aquéllos que nuestro autor tiene siempre delante, los gnósticos. En los círculos gnósticos existía un movimiento según el cual podía decirse que el hombre amaba a Dios. El hombre sentía la urgencia de conocer a Dios, de buscarlo y experimentar la satisfacción de sentirlo próximo. Esto podía ser llamado “amar a Dios”. En este sentido los gnósticos podían estar perfectamente de acuerdo con nuestro autor. Pero, es precisamente frente a ellos por lo que él quiere precisar la naturaleza del amor.

El amor que el hombre tiene a Dios siempre es respuesta. El amor de Dios ha sido demostrado en lo hecho, históricamente, por Dios en Cristo para la salvación del hombre. Un amor histórico, electivo y creador, como el que Dios había demostrado ya en el Antiguo Testamento. Ya en el Antiguo Testamento, los atributos de Dios, particularmente su amor, fueron definidos y alabados por su referencia a las intervenciones concretas de Dios a favor del hombre, no por sus perfecciones abstractamente consideradas. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento. El

amor de Dios ha sido demostrado por su intervención suprema en la historia, en la persona y en el acontecimiento de Jesús. El amor del hombre por Dios siempre es respuesta y consecuencia del amor de Dios por el hombre.

Por otra parte, la acción de Dios en Cristo demuestra al hombre en qué consiste el verdadero amor. Amor de entrega, no motivado ni condicionado, no egoísta. Amor liberador, adecuado al remedio que el hombre necesitaba, ordenado a la expiación de sus pecados. Este amor de Dios presentado como el motivo determinante de nuestras relaciones con los hermanos. De él nace como consecuencia lógica el mandamiento del amor fraterno.

Juan pasa del tema que está desarrollando al de la invisibilidad de Dios. No es un paso lógico, desde nuestro modo lógico de razonar. El paso pudo haber estado motivado por la actitud y afirmaciones de los gnósticos. Ellos, que no practicaban el mandamiento del amor, se preciaban de ver a Dios. Era su experiencia característica y lo consideraban como su máxima gloria. Frente a estas pretensiones afirma Juan que Dios es invisible, que lo conoce verdaderamente quien lo ama y que el camino del amor pasa necesariamente por los hermanos. El amor del hombre por Dios es inseparable del amor por los hermanos. Estamos ante la doctrina más ortodoxa del evangelio. ¿Cuál es el mayor de los mandamientos? (Mc 12,29ss).

El autor de nuestra carta ha hablado ya de que Dios permanece en nosotros (3,24). Esta misteriosa y maravillosa realidad cristiana no puede justificarse únicamente desde el amor fraterno, que, en última instancia, puede caer en el subjetivismo. Es necesario fundamentarlo en algo objetivo, en algo fuera de nosotros o que viene a nosotros desde fuera de nosotros. Y esta realidad objetiva es la del Espíritu. El cristiano es consciente de una vida nueva en su interior, una nueva visita que le ha sido regalada por Dios. Esto es lo que les da la fuerza interior que poseen.

Otra prueba de esta objetividad es el encuentro original de los cristianos con Jesús. Ellos —él, los apóstoles, todos los que le vieron con esa visión creyente— vieron en él la gloria de Dios (Jn 1,14) y descubrieron en él al salvador del mundo. Solamente

quien confiesa toda esta realidad en Jesús, en el Jesús histórico, puede recibir de él la vida eterna.

El autor resume todo su pensamiento diciendo que ellos —los cristianos, en definitiva— han conocido el amor de Dios en y a través de Cristo. Quien quiera tener la misma experiencia debe volverse a Jesús. Dios se vuelve con amor hacia los hombres y quiere que el hombre se vuelva también así hacia Dios y hacia sus hermanos.

Dios es amor

4,11-18 (4,16-21).

Gran parte de esta sección ha sido comentada ya en la anterior (ver el comentario a 4,7-16). Nos limitamos aquí a aclarar los pensamientos que no han aparecido anteriormente. Comencemos por acentuar, como lo hace Juan, el pensamiento central: Dios es amor; por consiguiente, permanece en Dios aquél que permanece en el amor. No hay otro medio. Quien quiera poseer a Dios no tiene otro medio para lograrlo que el del amor (3,10).

Lo sorprendente y desconcertante es el argumento para demostrar la perfección del amor en nosotros. El argumento es que tengamos confianza en el día del juicio. Para comprender este argumento es necesario partir de la imagen tradicional del juicio último. El hombre se presenta ante Dios, que es absolutamente trascendente y santo, con el complejo de su distancia, de su pequeñez, de su pecado; anteriormente al dictamen judicial, él se sabe ya condenado, sin posible defensa ante Dios, sin ningún título justificativo que hable a favor. Esta era la imagen tradicional del juicio final.

Pero supongamos que esta imagen tradicional no responde totalmente a la realidad. Vamos a pensar que Dios no sea el totalmente Otro, sino que haya un punto de unión entre él y nosotros. Supongamos que existe en común el amor con que nos amó y el amor con que respondemos a su amor, el amor con que él amó a los hermanos y el amor con que nosotros amamos a los

hermanos. Esto, que es común a él y a nosotros, es lo que justifica la afirmación de Juan: “Como es él, así somos nosotros en este mundo”. Consecuencia: en el juicio final no nos presentamos ante el totalmente Otro, terrible y trascendente, sino ante Alguien con quien tenemos algo en común. Por eso, la perfección del amor es que tengamos confianza en el día del juicio.

Este pensamiento de la confianza en el día del juicio parece contradecir la conciencia y la experiencia del pecado (que nuestro autor ya ha mencionado), pero a pesar de todo, este tema de la confianza es como la culminación lógica de los pensamientos principales que ha desarrollado para sus lectores: comunión con Dios, filiación divina, permanencia en Dios, vida común en el amor... La conclusión lógica de todos estos pensamientos es la confianza que debemos tener en el día del juicio.

En esta confianza con que el creyente se presenta ante el juicio de Dios, el temor desaparece. El temor surge ante el pensamiento del castigo; él mismo es parte del castigo. El temor es la actitud del pecador ante el juicio de Dios. Precisamente por eso, aquel que vive en comunión con Dios, consciente de su filiación y de las exigencias que la dignidad cristiana impone, escapa de la Ley del temor. Por eso puede decir nuestro autor que el amor y el temor se excluyen mutuamente. También por eso, es un signo de imperfección en esa comunión con Dios la existencia del temor.

Amaos los unos a los otros

4,19-5,4 (5,1-5).

Mandamiento del amor fraterno. Una vez más el autor vuelve sobre él. Ahora lo hace de forma sistemática, estableciendo en primer lugar la exigencia del amor fraterno y justificándola luego con los argumentos siguientes.

Argumentos teológicos. El nos amó primero. El amor en el que el cristianismo debe ejercitarse no es motivo de gloria o autosuficiencia. El amor fraterno es respuesta. La iniciativa es

de Dios. No es el hombre el que se ha conquistado a Dios por su amor. Fue Dios quien conquistó primero al hombre por el amor histórico que le demostró en el hecho de Cristo.

Argumento psicológico. Quien no ama al prójimo a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Una tentación frecuente en quienes quieren responder a las exigencias divinas es refugiarse en el amor de Dios, desligarse de todo y de todos para vivir únicamente centrados en Dios y abstraídos del ambiente en que viven. Esta era también la mentalidad de los gnósticos: entrar en la zona de lo divino y desentenderse de todo lo humano (por eso se desentendían también de los principios morales). Esta concepción del amor es desenfocada. Cristo unió íntimamente los dos mandamientos: el segundo es semejante al primero (Mc 12,29ss). Quien omite el deber más fácil (el amor al prójimo) no es pensable que cumpla el más difícil (el amor a Dios).

Argumento bíblico. Calificamos así el mandamiento de Cristo: el que ama a Dios, que ame también a su hermano (Mt 22,36ss; Jn 13,34-35). Jesús unió inseparablemente los dos mandamientos. La perfección de la vida cristiana es impensable sin el cumplimiento de ambos.

Argumento de analogía. Quien ama al padre debe amar también a sus hijos. Un argumento de analogía, que no es muy convincente, ya que se puede amar a una persona sin conocer a sus hijos o sin saber incluso si los tiene. Pero el argumento parece de la unión inseparable que existe entre el padre y los hijos. Ahora bien, los cristianos son hijos de Dios; por tanto, quien ama a Dios, el Padre, debe amar también a sus hijos.

El último argumento tiene como punto de partida lo que hemos llamado el criterio de discernimiento de los espíritus: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (que era negado por los enemigos gnósticos). Pasa inmediatamente del terreno de la fe al del amor. Quien confiesa esta fe en Cristo, debe amar a los hermanos. Precisamente porque, por medio de la fe, se crea la gran familia de los hijos de Dios. Y como el amor es obligado, casi inevitable, entre aquéllos por cuyas venas circula la misma sangre, así también el amor a Dios debe reflejarse en el amor al prójimo, amor a todos aquéllos que han sido engendrados por él.

Al explicar el argumento nos encontramos con una afirmación ilógica, al parecer. Nos ha dicho antes que el amor a Dios se demuestra por el amor al prójimo: quien no ama al prójimo a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Ahora el argumento parece suponer lo contrario: amamos a los hijos de Dios porque amamos a Dios. La dificultad que tal argumento entraña debe resolverse desde la unión que el autor establece entre el amor a Dios y el cumplimiento de sus mandamientos. Sencillamente porque el amor fraterno no nace de una fuente de humanitarismo. El amor cristiano nace del mandamiento esencial de Cristo y este mandamiento sólo puede cumplirse desde un amor real y profundo a Dios.

Nuestro autor lo dice con la máxima claridad: amar a Dios es cumplir sus mandamientos. Esta era también la mentalidad judía. Se amaba a Dios si se cumplían todos los preceptos de la Ley. Hay una diferencia que salta a la vista: el cumplimiento de todos los preceptos de la Ley era una carga muy pesada, insostenible. Nuestro autor dice que no son pesados. ¿Por qué? Sencillamente, porque el cristiano participa ya de la victoria de Cristo. Se trata de una convicción profunda entre los primeros cristianos y que se halla recogida en el evangelio: Cristo venció al príncipe de este mundo o simplemente al mundo (Jn 16,33). Aquéllos que creen en él, participan de su victoria. Por eso los mandamientos no son pesados.

Victoria frente al mundo

5,1-6 (5,1-5).

Parte de esta sección se halla comprendida en la anterior (ver el comentario a 4,19-5,4). En ella se ponen de relieve los efectos de la encarnación: nos introduce en la gran familia de los hijos de Dios. Capacita a los creyentes para superar las influencias nefastas del mundo. Como consecuencia de estos dos efectos se acentúa que el creyente debe amar a Dios y a los hermanos.

Además, y como prueba de dicho amor, que debe cumplir los mandamientos, que no son pesados porque la ley del amor los aligera. De estos pensamientos, el autor de nuestra carta pasa a desarrollar otros dos pensamientos fundamentales.

El primero es el medio para lograr la victoria frente al mundo. Este medio es la fe. Hablar de victoria supone la lucha interna y la externa motivada por la exigencia de cumplir la voluntad de Dios expresada en unos mandamientos. Se trata de establecer una armonía entre el mandamiento divino y la voluntad humana. Para lograr dicha armonía, el creyente debe mantenerse en una lucha constante contra todo lo antivitino. Dios y el mundo son dos realidades que se excluyen mutuamente.

El medio para lograr la victoria en esta lucha es nuestra fe. Porque la lucha contra el mundo surge desde la vida y una fuerza que provienen de Dios. Una vida y un poder distintos de los del mundo, contrarios a él, y que necesariamente, por su esencial antagonismo, no pueden coexistir simultáneamente sino que se hallan en constante oposición. La lucha contra el mundo, en otras palabras, está provocada por la fe. Pero es una lucha en la que el creyente tiene garantizada la victoria. ¿Por qué? Porque la vida procedente de Dios es superior a la que proviene del mundo (Jn 16,33), al ser superior lógicamente tiene que vencerla. Es el más fuerte en lucha contra el más débil.

No se atribuye la victoria al esfuerzo humano, a la potencia humana, sino a la fuerza de los que han nacido de Dios, porque participan de su vida, que equivale a participar de su poder. Quiere decirse que esta superación del mundo se hace únicamente posible desde la unión con Dios. Es la unión con Dios la que causa la victoria. Es nuestra fe.

El segundo pensamiento desarrollado por Juan viene a ser como una explicación o concreción del anterior. Esta fe, que vence al mundo, gira en torno a la persona de Jesús. Porque la fe es fundamentalmente entrega a otro y confianza en él. No puede, por tanto, hablarse de la fe sin mencionar la persona o el poder al que alguien se dirige o entrega. Pues bien, esta fe, que vence al mundo, tiene su centro en Jesús, el Hijo de Dios. Jesús como Hijo de Dios, como órgano, instrumento y portador de lo

divino, en quien habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 1,19;2,9).

Esta esencial referencia al Jesús histórico se nos pone de relieve en las frases siguientes, frases que pertenecen a un lenguaje distante del nuestro y distinto de él: "el que vino por agua y sangre". Es un lenguaje simbólico. Solamente puede ser entendido partiendo desde la confesión cristiana de la fe, tal como era vivida en la Iglesia. Y no sólo partiendo de la entraña misma de la fe, sino del conocimiento de la clave en que únicamente es inteligible el lenguaje joánico.

Se necesitaba precisar con exactitud la naturaleza de la fe que garantiza la victoria cristiana. Una fe en Jesucristo. Debe notarse la unión de los dos nombres, que constituyen una confesión cristiana de fe: Jesucristo = Jesús es el Cristo (afirmación hecha contra los gnósticos). Se acentúa, por tanto, la inseparabilidad entre Jesús y Cristo. Cuando se habla de la fe y teniendo en cuenta que se trata de una persona a la que nos entregamos en la misma fe, debemos tener claridad de quién es esa persona. Pues bien, esa persona es Jesucristo. Se trata del mismo que se sometió al bautismo administrado por Juan, y que significaba como una introducción a su vida mesiánica (Mc 1,11; Jn 1,33). Y del mismo que sufrió la muerte de cruz, derramando su sangre como expiación por los pecados de la humanidad (1,7; Jn 1,29). (La insistencia en la vida terrena de Jesús y en la plenitud de su existencia humana se hallan, una vez más, afirmadas contra los enemigos gnósticos). Esta vinculación a la historia es la que garantiza al cristianismo contra toda disolución en puras especulaciones doctrinales o fantasías puramente imaginarias.

Pero este Jesucristo, que vino por agua y sangre, sigue viniendo por el agua y la sangre. Intentemos ahora penetrar en la clave del lenguaje joánico al que antes hicimos referencia. El agua y la sangre indican las dos realidades más profundas con que estaban familiarizados aquellos primeros cristianos; con las que deben estar familiarizados todos los cristianos. El agua simboliza aquí el bautismo; el rito que les hizo cristianos. El agua y el Espíritu que produjo en ellos el nuevo nacimiento. La sangre alude a la muerte sacrificial de Cristo, pero no la considera

como un acontecimiento pasado sino tal como era actualizada y apropiada por los cristianos en la eucaristía.

Quien da testimonio de esto es el Espíritu, que es quien garantiza la verdad y la eficacia salvadora de la fe. Una verdad y una fe que no son simplemente experiencias puramente espirituales; se hallan enraizadas en los dos acontecimientos históricos anteriormente mencionados, el bautismo de Jesús y su muerte en la cruz. Los dos acontecimientos se verificaron en Jesucristo. Nuestro autor tiene delante a sus enemigos gnósticos, con su mentalidad herética, que reverdeció frecuentemente en los primeros siglos de la Iglesia; según dicha mentalidad, el Cristo divino se unió al hombre Jesús en el bautismo; pero la crucifixión afectó sólo al hombre Jesús, ya que el Cristo divino no podía padecer. De ahí la insistencia de Juan en que Jesucristo no vino sólo por el agua, sino por el agua y la sangre.

El testigo actual de estas realidades es el Espíritu, lo mismo que de lo ocurrido en la vida terrena de Jesús dan testimonio su bautismo y su muerte. El Espíritu sigue dando su testimonio en la Iglesia, después de la partida de Jesús (Jn 14,26;15,26;16,8ss.13ss).

Testigos de Cristo

5,5-6.8-13 (5,4-8).

Para el contenido de los versos 5-6 remitimos al comentario anterior. El bautismo y la eucaristía son el eco prolongado y eficaz de la muerte redentora de Cristo. Y estos dos testimonios, junto al que permanentemente da el Espíritu en la vida de la Iglesia, deben sumarse, a modo de continuación, al testimonio apostólico, que nos pone de relieve la acción redentora de Cristo. El autor de nuestra carta concluye a la veracidad de cuanto ha escrito para sus lectores ya que se halla garantizado por un testimonio triple: el Espíritu, el agua y la sangre. Testimonio triple y concorde. Si esto es suficiente para garantizar la verdad a un

nivel humano y en un proceso humano, ¡cuánto más debe serlo a un nivel superior en el que Dios mismo toma la iniciativa ofreciendo también un testimonio triple y concorde!

Nuestro autor ha hablado del testimonio considerándolo desde la objetividad de algo que nos viene dado y como impuesto desde fuera. Ahora quiere adentrarse en la interioridad; quiere exponer el medio por el cual este triple testimonio concorde y objetivo puede ser posesión interna del hombre. El medio para lograrlo es la fe en Jesús. Quien vive en comunión con él, experimentará como verdadero ese testimonio de Dios, que se dirige a él. Aquello que al hombre le parece extraño y lejano, tal vez incluso inadmisibles, se le hace cercano, próximo y familiar por medio de la fe (Jn 6,68-69). El valor y el significado que tiene Jesús para el hombre no deberá ser aceptado simplemente por la autoridad de las personas que lo afirman, será algo experimentado y vivido en el interior (Jn 4,42).

Por otra parte, estamos ante un testimonio en el que la aceptación o rechazo no se queda en el nivel de lo intrascendente. En este caso, no aceptar el testimonio, significa una injuria formal para quien lo ha dado. Y quien lo ha dado ha sido Dios mismo. Equivaldría a decir que Dios es mentiroso (Jn 5,32.36-37). Quien rechaza la fe en Cristo, rechaza a Aquel que ha dado testimonio sobre él. En esta afirmación se manifiesta, además, la razón última por la cual Dios envió al mundo a su Hijo. Le envió para salvar al mundo y conceder al mismo tiempo al hombre la fuerza o la gracia necesarias para que esto sea aceptado desde la fe. Quiere decir esto que cuando el hombre se encuentra con Cristo, se encuentra también con el testimonio que Dios ha dado sobre él.

El verso 11 expone la consecuencia de la aceptación o rechazo de Jesús. Consecuencia tan seria como poseer la vida o no poseerla. Cuestión de vida o muerte. La vida que es el tema mayor de la carta. Con ella comenzó (1,1) y prácticamente con ella termina. Y esta vida eterna, expresión y resumen de la salud cristiana, depende de la unión con el Hijo. No es logro humano sino don de Dios. Una vez más es preciso acentuar que la posesión de esta vida no se logra por una absorción extática y des-

personalizante en la divinidad. Se logra por la unión con Jesucristo, figura plenamente humana y desplegada de la más alta personalidad, ya que la unión con él no puede lograrse sino a través de la fe. Ahora bien, quien habla de la fe habla de una decisión personal (junto a la gracia; sin la cual no sería posible), comprometedor de toda la existencia humana. Y esta realidad de la vida eterna es la que poseen los cristianos. La finalidad de la carta pretendía garantizar esta posesión a sus lectores cristianos.

Oración universal

5,14-21.

Después de haber firmado que la vida eterna —objeto último de la carta— es posesión de los que creen en Jesucristo (y es lo que el autor de la carta garantiza a sus lectores), la carta podía haber terminado. Pero Juan añade un apéndice sumamente interesante y, a veces, difícil de comprender. Un apéndice que pretende contestar un interrogante que seguramente flotaba en el ambiente. Después de haber insistido tanto en el amor fraterno, ¿no podría hacerse nada por aquéllos, gnósticos u otras personas, que no participaban en la misma fe que los lectores?

Ya había hablado del poder de la oración (3,22). El cristiano debe estar seguro de la eficacia de la misma (Jn 14,13; 16,23). Aquí se establece el principio fundamental para su práctica: debe responder y ajustarse a la voluntad de Dios, no limitarse a la satisfacción de los propios deseos. Pero rogar por uno que es culpable resulta inútil. Aquí la palabra “culpable” es sinónima o de negar la encarnación o de apostasia (recuérdese la creencia de los gnósticos).

Pecados que llevan a la muerte y pecados que no son de muerte. ¿A qué se refiere el autor? Es una expresión que ha hecho correr mucha tinta.

Ya el Antiguo Testamento distinguía entre el que había ofendido a Yahveh deliberadamente (Núm 15,30) y el que lo hacía

inadvertidamente (Lev 4,2). El primero debía ser borrado del pueblo. También los rabinos distinguían entre pecados graves (idolatría, impureza, derramamiento de sangre) y los leves. En la misma línea, la Iglesia distinguió los pecados especialmente graves (homicidio, apostasia, adulterio...), apoyándose en este texto de la primera carta de Juan.

El punto de partida para la solución de esta dificultad debe ser la misma carta. Para nuestro autor, el tema mayor es el de la vida en comunión con Dios. Por tanto, pecados que llevan a la muerte son todos aquéllos que rompen de manera consciente, total y decidida la comunión con Dios y con Cristo. Los que no llevan a la muerte son los demás, en los que no hay ese rechazo definitivo de Dios y de Cristo. Partiendo de este principio, se explica el que nuestro autor niegue la intercesión para aquéllos que han pecado con pecado que lleva a la muerte (lo mismo que dijo Jesús: no ruego por el mundo, Jn 17,9). No son, por ello, condenados sino dejados al juicio de Dios. Por lo demás debe intercederse para que de nuevo se inserten en la comunión con Dios y con Cristo.

Para concluir la carta nuestro autor resume lo que quería decir a sus lectores en tres afirmaciones, introducidas solemnemente con el “sabemos” que indica una certeza absoluta. Primera, la superioridad del Hijo de Dios sobre el pecado (3,6.9). Superioridad basada en la unión con Dios. Estamos en la misma línea de la victoria de la fe (5,4, ver el comentario que allí hicimos). Segunda, es la pertenencia del creyente a Dios y como consecuencia la oposición del mundo (5,4; 4,3-4; Jn 17,14). Diferencia esencial, por tanto, entre pertenecer a Dios y pertenecer al mundo (Jn 8,23). Consiguientemente la imposibilidad de unir los caminos de Dios y los del mundo. Dios y el mundo son dos realidades que se excluyen mutuamente.

La tercera nos descubre la posibilidad de escapar del mundo y entrar en comunión con Dios. Posibilidad hecha realidad gracias a la venida del Hijo de Dios. Gracias a él podemos llegar al verdadero conocimiento de Dios (Jn 17,3). El conocimiento de Dios, mencionado aquí como la tercera gran verdad, que nuestro autor resume para sus lectores, se refiere al conocimiento o

inteligencia que puede tenerse de Dios desde la propia experiencia de Dios, de la comunión con él. El conocimiento que ha sido posibilitado a través del Hijo, de Jesucristo (de nuevo aparece el nombre completo con la intención que ya hemos señalado, la de afirmar que Jesús es el Cristo).

Finalmente, la adhesión al Hijo debe evitar el culto a los ídolos. El culto a los ídolos era el pecado más horrible que los judíos veían en sus vecinos paganos y de cuyo contagio se cuidaban con todas las precauciones posibles. La misma precaución existió en la primitiva Iglesia ante las imágenes de los ídolos, que se hallaban en todas las ciudades greco-romanas, en las que comenzaba a abrirse paso el cristianismo. La posesión de la verdad debe ahuyentar de ellos toda mentira y apariencia, toda idolatría.

SEGUNDA Y TERCERA CARTA DE JUAN

El autor

Las dos cartas tienen el mismo autor. Hablan la misma lengua y se presentan escritas por el presbítero. El interrogante es saber quién es ese "presbítero". Tal vez para contestarlo haya que partir del hecho que el estilo, la lengua y la mentalidad de estas cartas las hace particularmente próximas al mundo del cuarto evangelio y de la primera carta de Juan. Remitimos, por tanto, a lo dicho con ocasión de la cuestión del autor del cuarto evangelio. Estos escritos nacieron en el círculo de los discípulos de Juan a quien, en última instancia, se remonta la tradición que dichos escritos recogen. En cuanto al tiempo de composición debemos conformarnos con datarlas entre los años 90 y 110, como la primera carta. Y el lugar de composición también nos resulta imprecisable.

Contenido

La segunda carta escrita por el presbítero a la señora "electa" (nombre con el que designa a la Iglesia, acentuando el sentido de "elegida") es una exhortación a caminar en la verdad y en el amor. Junto a esta exhortación aparece la advertencia frente

a los “seductores” que no admiten que Jesucristo vino en la carne, que no admitían la identidad entre Jesús y Cristo.

En la tercera carta el presbítero escribe a una persona llamada Gayo. Después del saludo, el autor manifiesta su satisfacción porque en aquella comunidad hay verdaderos cristianos, que caminan en la verdad. La exhortación se centra en la hospitalidad y en la necesidad de ejercitarla sobre todo con aquellos hermanos en la fe que son anunciadores del evangelio. La carta polemiza contra Diotrefes, jefe de aquella comunidad, que no acogió con la hospitalidad cristiana debida a aquellos predicadores del evangelio y, además, ha desprestigiado al presbítero.

Forma, destino y finalidad

En cuanto a la forma se trata de verdaderas cartas. Ningún otro escrito del Nuevo Testamento tiene tan acusadamente las características de una verdadera carta como éstos; sin embargo, no tratan asuntos personales o particulares, sino temas referentes a la fe y a la vida de las comunidades cristianas.

La segunda carta fue escrita a una comunidad, a pesar de que por dos veces sea mencionada la “señora” (v. 1.5). Esta “señora” se halla unida por los vínculos del amor con todos los que conocen la verdad; sus hijos, lo mismo que los del presbítero (3 Jn 4), no son hijos carnales, sino espirituales. Los problemas a los que alude no son problemas familiares, sino los de la vida cristiana, tal como los experimenta una comunidad concreta (v. 7 ss).

La tercera carta se dirige a Gayo, de quien no sabemos nada en concreto. Puede afirmarse que había sido convertido por el presbítero (v. 4) y que vive en una comunidad en la que un tal Diotrefes está actuando tiránicamente, que no admite al presbítero y que no ha tratado con hospitalidad cristiana a los anunciadores del evangelio que, procedentes de la comunidad en que vive el presbítero, habían llegado hasta aquella comunidad. La comunidad es distinta a la que se tiene delante en la segunda

carta, en cuyo cuadro armónico no encaja la actitud de Diotrefes.

El fin de ambas cartas es bien distinto. La segunda es una amonestación a aquella comunidad para que no se deje seducir por el error de aquéllos que niegan que Jesucristo vino en carne. Se trataría de una herejía con características casi idénticas a las de la primera carta. También en ésta son llamados anticristos y manda a los miembros de aquella comunidad que no mantengan ninguna clase de relación con aquella gente.

En la tercera el autor avala a Gayo por su hospitalidad con los hermanos misioneros y les insta a que siga haciendo lo mismo a pesar de la oposición de Diotrefes, que rechazaba al presbítero y hablaba mal de él.

Otras cuestiones que a veces se plantean en torno a estas cartas están fuera del interés de esta introducción. Sigue flotando en el ambiente el interrogante sobre quién es el “presbítero”. ¿Se trata del mismo “presbítero” del que nos habla Papias y otros, como guardián y transmisor de la tradición apostólica?

SEGUNDA CARTA DE JUAN

Caminar en la verdad

4-9.

Comienza la carta, después de un saludo, con una manifestación de alegría porque en la comunidad a la que escribe ha encontrado auténticos cristianos, hombres que caminan en la verdad. Caminar en la verdad es una expresión semítica. El cuarto evangelio la utiliza también. Hacer la verdad o caminar en ella significa la aceptación práctica de la revelación divina. Aceptación de la verdad traída por el Revelador: “Yo soy la verdad”, y reflejarla en la conducta concreta de la vida.

Junto a la alegría por el encuentro de auténticos cristianos en aquella comunidad, se nota su preocupación ante el peligro que corren. El autor supone y se mueve en el mismo ambiente que existe en la comunidad o comunidades que tiene delante la primera carta de Juan. El pretende dar ánimo a sus lectores para que continúen caminando en la verdad. Y lo hace recordándoles que ése es el mandamiento que tenemos desde el principio. Dios quiere que la religión no sea una pura abstracción, sino que esté estrechamente unida a la vida, que se traduzca en las relaciones fraternales entre los hermanos. Deben, pues, permanecer en este mandamiento del amor que existe *desde el principio*. Esta precisión, lo mismo que hace la primera carta de Juan (1 Jn 2,7; 3,11), tiene delante los mismos enemigos gnósticos, que, con su conducta, negaban su pertenencia a Dios, que la defendían con sus palabras. No caminaban en la verdad.

Nuestro autor insiste en el precepto del amor fraterno. Es el principal. Amor fraterno que es todo lo contrario a una vinculación a lo terreno, más bien es obediencia concreta al mandamiento de Dios (1 Jn 5,3). El cristianismo no quiere la huida de las relaciones terrenas, sino que éstas discurran por el camino trazado por Dios. Y el mandamiento original de Dios al cristiano es el del amor fraterno. Sólo la religión que se traduce en esta práctica es la auténtica.

La insistencia en el amor fraterno está hecha como exhortación contra los enemigos gnósticos que descuidaban este precepto fundamental cristiano y propugnaban un “conocimiento de Dios” abstracto, aéreo, desencarnado, sin vinculación a la tierra o a los hombres. Su segundo error fundamental era cristológico. Negaban la verdadera encarnación del Redentor.

Por su doctrina son llamados seductores (1 Jn 2,26). Los verdaderos cristianos deben separarse decididamente de ellos. Aquellos “seductores” veían en Cristo un ser espiritual, que había vivido unido a Jesús desde su bautismo hasta el momento anterior a su muerte. En el momento de la muerte lo había abandonado, porque el Cristo no podía padecer (1 Jn 5,6). Para ellos lo único importante era Cristo en cuanto ese ser espiritual (¿algo parecido a como piensan algunos autores de nuestros días en la cuestión del Jesús histórico?). La doctrina es tan grave que necesariamente tiene que proceder del anticristo (ver 1 Jn 2,18,22).

Era un error dogmático, cristológico en concreto. Pero su doctrina tenía derivaciones prácticas para la vida concreta y para la moral. Porque si no había identidad entre Jesús y Cristo, si para ellos lo único importante era el ser espiritual llamado Cristo, esto quería decir que se desentendían absolutamente de todas las exigencias éticas de Jesús. Eso pertenecía al terreno de la ley judía, que Jesús había enseñado como cualquier otro rabino de su tiempo. Las derivaciones que esta mentalidad tenía en relación con el mandamiento original cristiano nacían de este mismo principio.

Los verdaderos cristianos, que caminan en la verdad, deben evitar a esos seductores para que su esfuerzo ético-moral no quede sin recompensa. La recompensa o el premio total, al que alude nuestro autor, es la comunión con Dios y la filiación divina en su grado más elevado. La visión de Dios cara a cara, sin obstáculos internos ni externos (ver al respecto el comentario que hicimos a 1 Jn 3,1-3).

No deben “sobrepasarse”. La palabra entrecomillada pretende definir a los gnósticos como progresistas que van más allá de lo permitido. Afirma, como contrapunto, la inmutabilidad e intangibilidad de determinados principios y doctrinas cristianas (en

particular tiene delante aquéllos que eran negados por los gnósticos). Tenemos aquí, lo mismo que en las Pastorales, una seria preocupación por conservar intacta la doctrina de la Iglesia frente a determinados pensadores lanzados a la aventura de sus especulaciones desenraizándose de los hechos cristianos básicos a los que es imposible renunciar. El progreso cristiano sólo es sano cuando se edifica sobre esos hechos irrenunciables, cuando se mantiene la fidelidad a la palabra de Cristo y a Cristo como Palabra. Entonces es sano, legítimo y necesario. Porque este progreso se halla exigido por los destinatarios a quienes se dirige la palabra (En la "revelación" es tan esencial su origen divino como su destino humano). Fidelidad a la palabra, que es todo lo contrario a inmovilismo, como nos lo demuestran todos los escritos del Nuevo Testamento sin excepción alguna.

Finalmente nuestro autor afirma que pierde a Dios quien no permanece en la doctrina de Cristo. Quien no ama no permanece en la doctrina de Cristo, está en la muerte, no puede poseer a Dios. Por el contrario, el que permanece en la doctrina de Cristo, la doctrina del amor, él tiene a Dios, al Padre y al Hijo. Quiere decir que la división o separación entre religión y moral destruye la esencia misma del cristianismo.

TERCERA CARTA DE JUAN

Misioneros cristianos

5-8.

La tercera carta de Juan es como una tarjeta que el presbítero envía a Gayo agradeciéndole su comportamiento cristiano con los que habían llegado a la comunidad, a la que pertenecía, como servidores de la palabra de Dios. Debe seguir ayudándolos, pagarles el viaje.

En la vida de las primeras comunidades cristianas las cartas de este tipo eran necesariamente frecuentes. Y la hospitalidad sumamente recomendada. Un cristiano buscaba hospitalidad entre los hermanos en la fe. Sobre todo cuando se trataba de un viaje misional. Este era el caso que provocó el presente escrito. La misión organizada en aquella comunidad debía ser sostenida por los cristianos, no por los paganos a los que se iba a evangelizar. Era la trayectoria de la Iglesia, que se apoyaba en el mandato de Cristo y en la costumbre de la Iglesia (Mt 10,8; 2 Cor 12,14; 1 Tes 2,9). Teniendo en cuenta el mandato de Cristo y la costumbre de la Iglesia, los misioneros viajaban sin recibir nada de los paganos. Así podían anunciar más libremente la palabra de Dios. Sin que pudiese surgir en los evangelizados la sospecha de lucros en los evangelizadores. Pablo fue tan extremista, en este terreno, que no recibía nada de nadie. Cuanto necesitaba para su asistencia personal se lo procuraba con el trabajo de sus manos.

Por otra parte, dice nuestro autor, este apoyo y la hospitalidad que se ejerce con los anunciadores del evangelio, nos hace colaboradores de la verdad. La verdad, al estilo joánico, es la plena revelación de Dios en Cristo. Sería, por tanto, sinónimo de afirmar que este apoyo y hospitalidad, sustento... hace de quien los practica verdaderos colaboradores en la misión de Cristo. Es necesario recordar aquí las palabras de Jesús: "Quien os recibe a vosotros, me recibe a mí..." (Mt 10,40). Y "hay más felicidad

en dar que en recibir" (He 20,35, un logion de Cristo que se ha conservado en este lugar de los Hechos). El apoyo a los anunciadores del evangelio ha sido sentido siempre desde la conciencia misionera de la Iglesia, ya desde primera hora.

La otra razón, muy parecida a la que acabamos de exponer, es que aquellos misioneros habían ido hasta aquel lugar por su *Nombre*. Habían emprendido no un viaje de placer o de negocios. El motivo determinante del mismo había sido el Nombre. El Nombre, sin ulterior precisión, designaba entre los judíos a Yahveh. Entre los cristianos, el Nombre designaba a Cristo.

La presencia de aquellos anunciadores del evangelio había provocado un cierto malestar en el que, aparentemente al menos, el responsable era el jefe de aquella comunidad, llamado Diotrefes. Tal vez por una mala interpretación de aquel viaje misionero. ¿Tenía derecho el presbítero a organizar una misión en el terreno de su jurisdicción? Por lo visto la cuestión de las competencias es tan vieja como el cristianismo y las susceptibilidades tan antiguas como el hombre. Como consecuencia de ello, Diotrefes no había atendido debidamente a los misioneros. Más aún, esto produjo una tensión entre el jefe, en cuya "parroquia" se había organizado la misión, Diotrefes, y el jefe de la comunidad de la que habían sido enviados los misioneros, el presbítero. Desconocemos las verdaderas relaciones entre ambos. El presbítero era, sin duda, una autoridad en su iglesia, pero ¿lo era también en la comunidad de la que Diotrefes era el responsable?

CARTA DE JUDAS

El autor

No se presenta como apóstol, sino que remite a sus enseñanzas (v. 17). Se presenta como siervo de Jesucristo y hermano de Santiago. Se piensa, sin duda, en Santiago el hermano del Señor. Nuestro autor escribe al final del tiempo apostólico (v. 17). El mismo tiempo tardío aconseja la presentación de la fe como la herencia recibida de los santos (v. 3).

La vida libertina contra la que quiere preservar a sus lectores cristianos hace suponer que se dirige a cristianos procedentes del paganismo. Todo esto hace sospechar que el autor no es Judas, el hermano de Santiago, sino que estamos ante un autor desconocido. Colocó su autoridad a la sombra de este nombre, sencillamente porque la doctrina que él combate se halla en la misma línea de la rechazada por Santiago (Sant 3,15). Nuestra carta supone el mismo ambiente que la segunda de Pedro e incluso el autor de la segunda de Pedro se halla influido por esta carta de Judas. Nos hallamos, por tanto, en el tiempo posapostólico.

Los errores y la doctrina

La carta resulta incomprensible si no tenemos en cuenta los errores que tiene delante nuestro autor y contra los que previene

a sus lectores. Se trata del error gnóstico. Sus defensores se presentaban como “seres espirituales” (v. 19), que estaban por encima de las reglas morales, sin freno alguno en el terreno sensual y sexual (v. 16); con su vida desprestigian la gracia de Dios (v. 14); se consideraban, a pesar de todo esto, como cristianos y participaban en sus ágapes (v. 12); eran principio de división en la comunidad (v. 19).

Estos gnósticos establecen una ruptura entre lo material y lo espiritual, como si Dios no fuese el creador de todo y el hombre, en su totalidad, no le perteneciese. Como si en la vida humana pudiesen establecerse parcelas, una de las cuales le perteneciese, quedando la otra al arbitrio del capricho humano. Como si pudiese separarse lo espiritual de lo material y negar toda interrelación entre ellos. La santificación del hombre incluye a éste en su totalidad (1 Tes 5,23; 1 Cor 6,12-13).

Actualidad

La carta de Judas, aun pasados los condicionamientos históricos que la motivaron, conserva su actualidad. Porque el tema que aborda siempre es actual: la armonía del hombre en quien no puede introducirse esta clase de división que separa lo espiritual y lo material. El hombre no puede entregarse a Dios “espiritualmente”, debe hacerlo tal y como el hombre es, en su “yo” único, que no puede considerar lo sensible como de libre disposición, frente a lo “espiritual”, que sería el terreno en el que Dios tiene competencia.

Permanencia en la fe

17.20b-25

La carta de Judas es una exhortación dirigida a la comunidad cristiana para que se mantenga en la fe a pesar de las falsas doctrinas que entre ellos se propagan. Y lo primero que les dice —limitándonos a nuestro texto— es que se mantengan fieles a la doctrina de los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo. Esto supone que el autor de la carta no era apóstol, sino que pertenece a una generación posterior. Estas palabras introductorias tienen una importancia excepcional. El tiempo posterior se apoyó en los testigos de primera hora. Se apoyó en ellos y consideró obligación suya mantener la doctrina que habían enseñado. No se alude a ninguna persona en particular ni a ninguna palabra o enseñanza concreta. Más importante es la actitud general. Lo que, tal vez, hoy cayese bajo el nombre de criterio de apostolicidad.

Después de presentar un panorama de libertinaje, procedente de aquéllos que se habían introducido entre ellos, y que es totalmente incompatible con el ser cristiano, dirige a los creyentes una serie de amonestaciones. La vida cristiana debe edificarse sobre la fe, calificada de “santísima” (Col 2,7). Es santísima porque es la que procura y asegura la verdadera unión con Cristo. Sólo ella garantiza la pureza del evangelio. A continuación son mencionados los tres protagonistas de la historia de la salvación (aparte del hombre, que es quien responde y, por tanto, también protagonista): el Espíritu, Dios y Cristo. El Espíritu, que debe impulsar siempre a la oración (Rom 8,26), desde la que se descubre el amor de Dios, que es nuestro Padre y nosotros sus hijos; en definitiva, desde la que se descubre el esfuerzo necesario para mantenerse en el amor de Dios. Un amor que ha tomado la delantera, ya que suya ha sido la iniciativa en el diálogo de amor con el hombre (Rom 5,8). Aguardando, finalmente, la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna. Es decir, manteniéndose firmes en la esperanza cristiana, cuyos horizontes nos ha descubierto la fe en Cristo. Por otra parte, la

esperanza cristiana debe ser un incentivo en el esfuerzo de llevar una vida moral digna del cristiano, exigida por su dignidad.

Pero el hombre no es una isla. No puede desentenderse de aquéllos en medio de los cuales vive, aunque no piensen como él, aunque sean "libertinos". Cuando se aborda este tema o este problema se descubre una trayectoria uniforme en los escritos del Nuevo Testamento (lo acentúan especialmente Santiago y la Primera Carta de Juan). Se establece una distinción entre los que han rechazado decididamente el único camino de salud, a Cristo, los que han pecado con pecado que lleva a la muerte (que dice la Primera Carta de Juan) y aquéllos que pueden volver al buen camino. A éstos Judas los llama "vacilantes", "los que pueden ser arrancados del fuego". El que vacila puede ser influenciado por el que está seguro y firme. Por eso, no puede ser excluido ni descuidado. Son como troncos que han comenzado a ser chamuscados por el fuego, pero que pueden ser salvados de él. Pero es urgente que sean retirados.

Otra clase de personas están desahuciados, no queda esperanza de que retrocedan del camino emprendido. La única actitud posible frente a ellos es la de la compasión. Pero una compasión ejercida con precaución, para evitar el contagio.

El autor termina con el deseo de que Dios les mantenga sin pecado e intachables ante él. Y una alabanza al Dios único (Rom 16,27; 1 Tim 1,17). Una alabanza expresada en el título, tan frecuente y querido de aquella época, "nuestro Salvador" (1 Tim 1,1), que realizó su obra de salvación a través de su Hijo Jesucristo.

APOCALIPSIS

El "Apocalipsis de Juan" es el último libro que aparece en el canon del NT. Su autor se llama a sí mismo "Juan" (1,1.4.9;22,8). San Justino, hacia el año 150, lo identifica con el apóstol Juan. A través de los siglos II y III fue aceptada esta identificación por san Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, el Canon de Muratori e Hipólito de Roma. En la segunda mitad del siglo II Dionisio de Alejandría, sin poner en duda su canonicidad, opina que el autor del Apocalipsis no es el apóstol Juan, sino otro Juan, cuya identidad no ha llegado a conocimiento de la tradición. Dionisio se funda, sobre todo, en la diversidad de estilo y lenguaje que existe entre el Apocalipsis y el evangelio y cartas de Juan el apóstol. Esta opinión fue después seguida por Eusebio de Cesarea, y hoy día es seguida comúnmente por los exegetas del NT.

Sobre la fecha de la composición del libro parece lo más razonable el testimonio de san Ireneo (Adv. Haer, V,30,3): el libro habría sido redactado al final del reinado de Domiciano (81-96). Efectivamente, Domiciano había erigido estatuas propias en muchos lugares del Imperio —por ejemplo, en Efeso—, ante las cuales había que rendir culto al emperador. Sabemos también que la persecución de los cristianos fue muy dura bajo el reinado de Domiciano, a quien Tertuliano llamó "portio Neronis in crudelitate".

Muy frecuentemente se encasilla el Apocalipsis en un género literario llamado precisamente "apocalíptico", que se desarrolló

en el tardío judaísmo palestinese, como para rellenar el vacío dejado por la ausencia de un profetismo vivo. Es verdad que existen libros con estas características, como son el mismo Apocalipsis de Daniel, el Apocalipsis de Enok, el Libro de los Secretos de Enok, el Libro de los Jubileos, la Asunción de Moisés, la Ascensión de Isaías, el Apocalipsis de Abraham, el Testamento de Abraham, el Cuarto Libro de Esdras, el Apocalipsis de Baruc, los Apocalipsis de Sofonías y Elías.

Las características del género apocalíptico son: un excesivo empleo del simbolismo y el recurso de la pseudoepigrafía. En cuanto al empleo de los símbolos, la apocalíptica parte de los mismos profetas del AT, sobre todo Ezequiel y Zacarías. Por otra parte, muchos símbolos están relacionados con la antigua literatura profética e incluso con las mitologías babilónicas e iranianas. Se habla mucho, en estos símbolos, de una guerra entre Dios y ciertas fuerzas y poderes opuestos. Para describir esta lucha se recurre a un material simbólico que se deriva del viejo mito babilónico de Marduk y Tiamat. El juego simbólico a veces se convierte en enigmático, cuyo conocimiento exacto solamente es accesible a los destinatarios contemporáneos que conocían el lenguaje cifrado, al que había que recurrir por miedo a los poderes criticados en esos libros. En segundo lugar, los libros apocalípticos recurren al artificio del seudónimo, no con intención de engañar a los lectores (que sabían bien lo que se trataba), sino para poner su obra bajo el patronazgo de un personaje pasado.

Sin embargo, es injusto encasillar totalmente el Apocalipsis entre los libros "apocalípticos", distinguiéndolos de los libros "proféticos". El mismo Apocalipsis se define a sí mismo como "profecía" (1,3;19,10;22,7;10,18;22,19), y realmente lo es en grado máximo. En este sentido empalma con la gran tradición profética del AT, asumiendo la tarea de presentar la "revelación" de Dios. Ahora bien, ¿qué se entiende en el AT por "revelación de Dios"?

Yahveh, al ser verdaderamente Dios, es un "dios escondido" (Is 45,15), el Dios del misterio, que se manifiesta solamente como quiere. Esta "revelación" o "desvelamiento" se realiza en

primer lugar, como punto de partida, en su condición de Señor de la historia.

El hecho fundamental para la religión del AT es siempre la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. Al Faraón recalcitante y a su poder Yahveh reveló, en forma poderosa, su magnificencia: "para que sepan que yo soy Yahveh" (Ex 14,18). Con esta acción poderosa tomó a Israel de entre todos los pueblos y se lo llevó consigo en forma incomparable (Ex 19,4 ss.). También los profetas vuelven constantemente sobre este acontecimiento básico (Am 2,10; Os 11,1; Jer 7,22;32,20; cfr Deut 4,34). Pero Israel no debe engañarse y hacer de esto un título de mérito (Am 9,7). Ante Yahveh los pueblos son todos iguales. El los domina a todos y a todos los lleva a la meta que El les ha destinado. Pero, bien entendido, el gobierno de Yahveh en la historia es un elemento constitutivo del pacto con Israel. La religión de Israel se desarrolla en la historia, y así está caracterizada por la determinación histórica. Esencial para la concepción bíblica no es lo que existe en todo tiempo, sino lo que se verifica. La historia —lo que acontece— es obra de Yahveh.

Yahveh no solamente guía con mano poderosa la historia de su pueblo, sino también la de todos los pueblos. El hace surgir y declinar los reinos, aniquila los soberbios proyectos de los reyes (Is 7,1-9;8,1-4). Los imperios deben realizar sus mandatos. El llama, y como tábanos y abejas, acuden en enjambres los ejércitos, para ejecutar contra Israel el juicio tantas veces amenazado (Is 7,19 s). Sobre las murallas de Jerusalén se quebranta la potencia de los asirios cuando quiere Yahveh (Is 10,28 ss.). El llama a Ciro por su nombre, para que realice sus órdenes y devuelva a Israel la tierra de sus antepasados (Is 45,1 ss.).

Basta esto para mostrar cuál es, según el AT, la esencia de la "revelación"; no se trata de comunicar un saber sobrenatural, ni siquiera un despertar sentimientos numinosos. Ciertamente puede darse también un saber, y está necesariamente acompañado por sentimientos numinosos (Ex 19,16;Is 6,5 etc.). Pero la revelación propiamente consiste en una acción de Yahveh, que manifiesta el misterio esencial de su naturaleza y se ofrece a sí mismo a la comunidad.

El Apocalipsis se inscribe en la vieja tradición profética de Israel, seguida ininterrumpidamente por Jesús y por Pablo. Toda la obra es un "panfleto", escrito en una determinada forma poética de viejas reminiscencias bíblicas, dirigido contra el Imperio Romano.

El filósofo de la historia Arnold Toynbee, agnóstico, describe los datos del conflicto: "El conflicto religioso planteado entre la iglesia cristiana y el imperio romano, lo mismo que el conflicto planteado entre Sócrates y Atenas, se definió con toda nitidez; y en ambos casos por la misma razón. Igual que Sócrates, los cristianos se comportaban como buenos ciudadanos en lo tocante a cumplir todos los deberes cívicos, siempre que su conciencia no se lo prohibiera. A pesar de las permanentes percusiones que las autoridades imperiales romanas emprendían contra el cristianismo y a pesar de que en el Evangelio estuvieran contenidos textos revolucionarios, los cristianos eran en la práctica súbditos respetuosos de la ley del Imperio ecuménico en todas las cuestiones ordinarias de la vida cotidiana. En esta práctica normal los cristianos obraban de acuerdo con otros textos contenidos en el Evangelio, textos que procuraban inculcar la obediencia al régimen político establecido. "Dad al César lo que es del César" (Mt 22,21) es una exhortación a pagar los impuestos; en la Carta de san Pablo a los Romanos hay una exhortación a obedecer la ley en todas las cosas, y esto por tres motivos: "No hay potestad que no sea de Dios; y las que hay, ordenadas son de Dios; el que resiste, pues, a la potestad, resiste a la ordenación de Dios" (Rom 13,1-7). Si las autoridades imperiales romanas hubieran tenido conocimiento de este pasaje de una carta dirigida por un misionero cristiano a su rebaño de la metrópoli, sus sentimientos habrían sido confusos. Habrían sentido que el código privado de conducta de los súbditos cristianos les mandaba hacer cosas correctas, aunque por motivos equivocados. Desde luego, era correcto mandarles obedecer al gobierno; pero equivocado darles esta indicación de que "las potestades que hay, ordenadas son de Dios". Porque, en efecto, si la autoridad última es un dios que no es la comunidad ecuménica misma y que ni siquiera ha sido designado por el gobierno ecuménico,

sino que se trata de un dios libremente elegido de una sociedad privada, luego este dios superior, que hoy dice a sus adoradores que obedezcan al gobierno, puede muy bien mañanear mandarles que lo desobedezcan. La razón valedera para obedecer al gobierno es la de que el Estado no está ordenado por Dios, sino que es idéntico a Dios, o bien amo de él" (El historiador y la religion, Emecé, Buenos Aires, 1958, pp.98-102).

El Apocalipsis es una protesta severa contra el culto imperial; pero no se trataba solamente de un problema meramente religioso, sino de una enorme trascendencia política. La atroz reacción del Imperio contra las pretensiones, sociológicamente modestísimas, de las comunidades cristianas no se explica sino porque el Imperio, tan tolerante y amigo del derecho, percibió con su fino instinto que aquella actitud religiosa de los cristianos minaba la poderosa solidez de la "pax romana". G. van der Leeuw analiza muy bien esta situación: "El nacionalismo siempre es religioso... Nacionalidad y autoridad forman, juntas, un único objeto: el Estado, que con ello cobra carácter religioso. El Estado no sólo posee a sus propios dioses, sino que él mismo es dios. Carl Schmitt ha demostrado de manera convincente que la ideología del Estado, la razón del Estado, no es sino teología secularizada: sea que se trate de legislación, poder ejecutivo, policía, beneficencia, justicia o última instancia con petición de gracia, el Estado aparece siempre en el camino: "la omnipotencia del legislador moderno no sólo se ha tomado verbalmente de la teología"; también es éste el motivo de la permanente enemistad entre religión y política, Iglesia y Estado: una controversia que hace que se enfrenten no dos poderes extraños, sino dos magnitudes numinosas. Por lo que podemos ver, el conocido conflicto tiene su origen en la Babilonia de Hammurabi, en donde se levantaba el "palacio" frente al "templo", dos poderes adversos. El cristianismo ha originado también la gran ruptura y, al predicar sobre el reino de Dios, ha vuelto a asignar al Estado su propio terreno, donde ejercer su poder. La comunidad primitiva o de la antigüedad apenas conoce este dualismo: su religión es colectivo-social, la fuerza política tiene carácter religioso-divino. Cuando los cristianos rehusaron ofrecer sacrificios al genio del

emperador, dieron la señal para una ruptura; la idea religiosa tiró el guante al imperium romanum y a la unidad de la Iglesia y el Estado. Los primitivos cristianos rompieron el mundo y así justificaron la frase de su Señor: "Mi reino no es de este mundo"; eso les granjeó el reproche de que nutrían un odium generis humani y que enseñaban una prava superstitio. No pudieron impedir que el conflicto se propagase en los tempora christiana: pronto el papa pretendió el poder temporal, mientras que el emperador defendía sus funciones sagradas. Un Estado verdaderamente vivo tendrá siempre consciencia de ser un imperio en el sentido religioso de la palabra (la última aparición de esta vocación religiosa del Estado conmovió las vidas de todos nosotros con la revolución de la Alemania de Hitler), mientras que una Iglesia que realmente vive, siempre será consciente de su misión en el mundo y de su responsabilidad frente a éste" (Fenomenología de la religión, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1963, pp. 261 ss.).

El Apocalipsis no es una edición bíblica de la "buena ventura"

1,1-4; |2,1-5a|1,5-8 y 1,9-11a.12-13.17-19.

Una cierta exégesis ha pretendido encasillar el último libro de la Biblia en un género literario, llamado apocalíptico, para distinguirlo de la profecía. Esta exégesis es claramente de tendencia burguesa, ya que la "profecía" es molesta por lo que tiene de denunciadora de toda clase de opresión y explotación humanas. Sin embargo, una supuesta "apocalíptica" se referiría a unos misteriosos acontecimientos que ocurren en un cielo imaginario y que no rozan para nada la problemática de la tierra, en donde Cain podrá seguir matando a Abel.

Ahora bien, aparte de la propia confesión del autor, vemos que todo el tenor del libro es profundamente profético, como ya se presenta en este primer capítulo introductorio.

"La adivinación —escribe A. Krämer— tiene su punto de partida en el hombre, en su vida psíquica vinculada a la tierra; debe su origen, ya sea a una morbosa concentración de poder espiritual humano, ya sea, por el contrario, a una debilitación artificialmente provocada y que llega hasta el desvanecimiento en el éxtasis. La ciencia de las religiones y el estudio atento de los fenómenos metapsíquicos demuestran con mayor claridad cada día que la adivinación supone un fenómeno psicológico que se puede desconectar totalmente de la fe; tan lejos está de la profecía como el paganismo del Reino de Dios. Para suscitarla, hay que recurrir a medios artificiales; por lo menos, excitar la sensibilidad enfermiza del medium. El hombre toma la iniciativa de penetrar en la esfera divina. La adivinación implica una fractura, no un don. Solamente es posible en el plano del egoísmo, no del amor. No procede de la obediencia, sino de la curiosidad. Quiere saber, no adorar. Lleva a glorificar al hombre y rebaja a Dios a ser instrumento de nuestra propia felicidad. Es atea, a pesar de sus pios oropeles; su itinerario va de abajo a arriba, mientras que la profecía camina en sentido inverso. Su esencia es anticristiana; no es más que idolatría. El Apocalipsis no es una computadora, en virtud de la cual podríamos calcular el

futuro. El Apocalipsis no lleva a la comprensión interna de los caminos de Dios para su Iglesia y para el mundo, comprensión que impulsa a la humilde adoración”.

El Apocalipsis, pues, no es una edición bíblica de la “buena ventura” *ad usum delphini*. Es una profecía que anuncia al Señor como Señor de la humanidad e impide que ésta esté entregada a fatalismos históricos hábil y secretamente manipulados por unas oligarquías dominantes.

El futuro no está prefabricado en detalle, sino que es como materia blanda y maleable en manos del único Alfarero, que es Dios.

Desde aquí podemos considerar algunos detalles de este primer capítulo.

Se dice expresamente que la profecía no está relacionada con un infinito temporal, “ya que el tiempo está cerca”. Esto quiere decir que el contenido de la profecía impacta a la sociedad dentro de la cual se movía el profeta y los miembros de la comunidad a la que iba dirigida la denuncia profética.

La profecía se emite en nombre de Jesucristo, “el testigo (mártir) fidedigno, el primogénito de los muertos, el soberano de los reyes de la tierra”. Esta es una característica cristiana en medio de las religiones toleradas en el seno del Imperio romano: Jesucristo, el fundador de aquellas comunidades cristianas, que es reconocido como el único “Señor”.

Otra observación importante: Cristo es presentado como Dios; pero podría parecer que se trata, como en la mitología griega, de unos héroes históricos que tras su muerte fueron divinizados. No, el Dios cristiano es “el alfa y el omega, el que es, el que era y el que ha de venir”. Lo específicamente cristiano es considerar a Dios como “el que ha de venir”: la presencia o “revelación” de Dios en la historia no está agotada ni mucho menos. Los cristianos tienen que estar siempre alerta porque Dios será siempre para ellos un misterio y una sorpresa. La soberanía de Dios podría ser manipulada por los hombres, reduciéndola al ámbito puramente pasado o presente; pero la sorpresa de un futuro divino no programado impide una actitud de instalación por parte de los fieles.

El profeta de Patmos describe su “visión” con toda la riqueza de la fantasía bíblica, para indicar con ello que Jesús es realmente Dios y hay que hablar de él con el mismo lenguaje con que el AT habla de Yahveh. Pero en un segundo momento pone sordina a su brillante fantasía: “No temas”. O sea, la visión cristiana de Dios no debe apartar al hombre de su quehacer cristiano: ya no hacen falta templos fastuosos como en Jerusalén. En su lugar, hay comunidades modestas, esparcidas por diferentes lugares de la geografía mediterránea, por donde se movía el vidente de Patmos. El “misterio de las siete estrellas” es simplemente el conjunto de estas comunidades cristianas desprovistas de todo el viejo oropel de la liturgia antiguotestamentaria.

Las comunidades cristianas se degradan y dividen primordialmente por motivos económicos

2,1-5 y 2,8-11 ([1,1-4;]2,1-5a.).

Las siete cartas de los capítulos 2 y 3 se pueden referir a 1) siete iglesias con las que Juan tenía especiales relaciones o de las que era responsable; 2) comunidades, en las que se planteaban especiales problemas, como fue el caso de las comunidades paulinas; 3) ciudades, en las que de modo particular se practicaba el culto imperial.

Todo esto es posible; pero una ojeada al mapa de la religión reafirma la explicación, ya clásica, de Ramsay: las siete ciudades se encuentran en la gran carretera circular que unía las zonas más pobladas, opulentas e influyentes de la región. Las distancias de una a otra ciudad eran más o menos iguales; por eso era fácil el envío a través del correo imperial.

La primera carta va dirigida al “ángel” de la comunidad de Efeso. Es muy probable que “ángel” sea una traducción griega del hebreo “shaliah” = “enviado”. Concretamente se trataría del responsable de la comunidad aunque es muy difícil decir que se trata del “obispo” en el sentido moderno de la palabra.

Efeso, fundada el año 1100 a. C., con sus 300.000 habitantes, ocupaba el primer rango en el Asia Menor (“lumen Asiae”). Siendo así que en la propia Roma costó tiempo y trabajo en imponerse el culto imperial, en Efeso estaba ya floreciente el año 29.

Parece que la comunidad de Efeso pretendía ser la mejor organizada de la región y ejercer por ello una especie de imperialismo sobre el resto de las comunidades de las otras ciudades de la provincia. A esta iglesia, elegantemente orgullosa, el Señor le recuerda que él es el único que ocupa el lugar central, y que no permite que una comunidad, por muy bien organizada que esté, usurpe su puesto de único Señor de todas y cada una de las comunidades.

El profeta de Patmos nos da un ejemplo de denuncia profética. En primer lugar, reconoce la realidad en todo lo que tiene de positivo: era una comunidad muy bien organizada y con mucho capital espiritual en su haber. Un profeta debe siempre empezar por ahí: por reconocer todo lo que existe y valorar todo lo positivo que hay en la persona o institución que va a ser sometida a la denuncia. Si hay algo claro a través de toda la Biblia, es este concepto de la “ambigüedad de la historia”: la historia no es pura y hay que asumirla tal como es, aun cuando haya que luchar denodadamente contra sus impurezas.

En una palabra, el profeta pretende ser puro, pero nada puritano.

En segundo lugar, el profeta es claro en denunciar la corrupción en la que había caído la comunidad: “has dejado tu amor primero”. A través de los siglos se sucederán en el seno de la Iglesia múltiples instituciones que nacieron puras en el amor; pero después, sometidas a la tentación de la burocratización, perdieron su pureza original. Y aquí viene el gran peligro: confundir el elogio que indudablemente hay que hacer a la institución, a sus fundadores y a sus primeros momentos con la realidad histórica que se tiene por delante: una realidad histórica que ha abandonado la pureza de los comienzos.

Todas las conmemoraciones de personas e instituciones deberían ser rigurosamente proféticas y no caer en la tentación

de justificar la impureza posterior con la indudable pureza de los comienzos.

La comunidad de Esmirna era humilde y modesta; pero tenía demasiado miedo a los judíos. En el Apocalipsis, “judío” es un título de honor. Parece que la sinagoga de Esmirna denunciaba a los cristianos ante los tribunales imperiales.

Cuando el Señor dice a esta comunidad perseguida “yo conozco...”, estas palabras evocan claramente al Exodo (3,7), donde Dios dice: “*He visto el sufrimiento de mi pueblo en Egipto; he oído los gritos que sus opresores les hacen proferir...*” Se dice expresamente de la comunidad que es “pobre” en el sentido material de la palabra, aunque en un sentido sublimado sea “rica”. Quizá a la clásica rivalidad entre cristianos y judíos se superpusiera la lucha de clases: los judíos eran la clase patronal, mientras que la mayoría de los cristianos pertenecían al proletariado. Y como tantas veces después, la lucha de clases se enmascara tras la apariencia de una polémica religiosa.

Esta es una de las lecciones más importantes de la “profecía” del último libro de la Biblia: las polémicas que surgen dentro de los mismos grupos religiosos no están solamente ni principalmente dominadas por motivos específicamente religiosos, sino que en el trasfondo hay siempre una motivación de tipo socio-económico.

Si se hace un estudio detallado de las herejías cristológicas de los primeros seis siglos del cristianismo, se encuentra fácilmente detrás de la polémica religiosa la motivación socio-económica. A ello se debe el que con suma facilidad las mujeres de los reyes o emperadores cristianos abandonaran su “confesión” cristiana anterior para asumir la del marido imperante.

¿Podríamos decir que, al menos en el subconsciente de Recaredo, operó poderosamente esta motivación para que abandonara el arrianismo y asumiera lo que entonces se entendía por catolicismo?

Recientemente hemos visto cómo buena parte de la derecha liberal de Europa abandonó su “laicismo” y abrazó el “catolicismo” que militaba precisamente en el sentido de sus propios intereses de clase.

Burocracia, sí; burocratización, no

3,1-6.14-22 y 3,11-13 (3,14-22/3,14b.20-22).

Sardes, como Efeso, tenían una buena prensa en su plenitud dominadora. Pero el profeta de Patmos no se deja engañar por las apariencias, y la condena directamente: “estás muerto, aun- que tengas la etiqueta de vivo”.

A través de la carta no se concreta en qué consiste la deficiencia de la comunidad, pero parece que se trata del pecado de “burocratización”: todo aparentemente marcha bien, los archivos están a punto, pero la realidad deja mucho o casi todo que desear. O sea: una iglesia *juridicamente* impecable, pero *pastoralmente* muerta.

Es curioso observar que en este último libro del NT se repiten machaconamente los mismos conceptos clave de los primeros, como podrían ser el segundo evangelio y la Carta de Pablo a los Gálatas.

En este caso se trata de lo que allí se denuncia como “alienación legal”: hacer de la ley una especie de absoluto, que de forma casi mágica y automática resuelva toda la problemática de una comunidad creyente. Jesús luchó directamente contra esta “sabatización” de la Iglesia (“el sábado está en función del hombre, y no el hombre en función del sábado”); y Pablo llegó a decir que “Cristo nos ha liberado de la tiranía de la ley” (Gál 3).

Con ello no se pretendía la acracia, ni mucho menos, sino la superación del legalismo. Una comunidad deberá estar organizada, y bien organizada; pero la ley está en función de unos imprevistos que se resisten a encerrarse en una rígida computadora.

Dios mismo y su representante —el “prójimo”— es fundamentalmente un “futuro”, cuya irrupción en la comunidad creyente se compara expresamente a la venida insospechada de un ladrón (Mt 24,43-44).

En una palabra: burocracia, sí; pero burocratización, no.

Estas palabras pertenecen a la carta que el profeta envía a la comunidad de Filadelfia.

Se trata de una modesta ciudad a cuarenta y cinco kilómetros al sudeste de Sardes, en el valle del Gógano, afluente del río Her- mo.

Era una comunidad compuesta de gente más bien humilde y de muy poco relieve social e intelectual. Algo parecido a la descripción que de la comunidad de Corinto hace Pablo: “*Fijaos, hermanos, quiénes habéis sido llamados; no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de noble cuna. Todo lo contrario: lo que para el mundo es necio, lo escogió para avergonzar a los sabios; y lo que para el mundo es débil, lo escogió Dios para avergonzar a los fuertes; y lo plebeyo del mundo y lo despreciable, lo que no cuenta, Dios lo escogió para destruir lo que cuenta*” (1 Cor 1,26-28).

Sin embargo, la comunidad de Filadelfia es precisamente la que no merece reproches del profeta, porque no ha cambiado la palabra de Dios en nombre de Cristo por los “alimentos terrestres”, que de todas partes le ofrecían. No ha pretendido mixtificar la fe cristiana, mezclándola con otras doctrinas y prácticas incompatibles con ella. Por eso, el Señor le abre la puerta de su reino. Como vemos, la vieja teología de la gratuidad, tan subrayada por Pablo, siguió vigente en las comunidades de Asia Menor, donde el recuerdo del apóstol estaba tan vivo.

Una comunidad cristiana debe estar totalmente relajada para recibir la palabra de Dios, sin prejuzgarla con ninguna clase de presupuestos racionales o científicos. Un creyente le firma a Dios un cheque en blanco y es punto de partida, no le pone a Dios la condición de que la fe sea “reaccionaria” o “revolucionaria”. Después, cuando la Palabra ha tomado posesión de los creyentes, se ve claramente que impulsa a una lucha liberadora: a la búsqueda de una “ciudad nueva” y de un “nombre nuevo”.

Laodicea, la última de las siete ciudades, a cuya comunidad cristiana se dirige el profeta, dista sesenta y cinco kilómetros al sudeste de Filadelfia. Está situada sobre un pequeño contrafuerte rocoso en medio de un paisaje montañoso en el valle de Lico, no lejos de la confluencia del Meandro.

Colosas está a diez kilómetros al este, y Hierápolis a seis km. al norte, por la otra parte del valle. Las aguas termales de Hierá-

polis fluyen por encima de unas rocas frente a Laodicea, y son imbebibles por su estado de tibieza.

Laodicea era conocida por su industria textil, sobre todo por sus alfombras de lana negra, pero también por sus bancos, que tanto celebra Cicerón, y por su academia de medicina. Esta escuela formaba oftalmólogos célebres. Plinio llama a Laodicea “celebérrima urbs”. A pesar de diversos terremotos, rehusó en el año 60 p. C. la ayuda de Roma. “Yo soy rica, no tengo necesidad de nada”, fue su breve respuesta.

La influencia del ambiente sociológico es muy fuerte en las comunidades cristianas; pero el profetismo nunca debería apagarse en su seno para ayudarles a ir contra corriente. El fallo de la comunidad cristiana de Laodicea era precisamente el “centrismo”, la estúpida ilusión de creer que una iglesia puede permanecer neutral. Naturalmente, esta pretensión la suelen tener las iglesias ricas, autosuficientes y bien instaladas. Y es que ya han hecho su opción decidida por la “derecha”.

El lenguaje del Apocalipsis es todo él profético; por eso, no se exige de una iglesia el que sirva de sucedáneo o de rival de un movimiento político en lo que éste tiene de técnico. Se trata de una actitud ética: la “aurea mediocritas” del poeta romano Horacio es una opción, para llegar a la cual hay que pasar por la conculcación de los derechos elementales de personas e instituciones inferiores que no tienen la posibilidad de defenderse.

En una palabra: una comunidad cristiana frente al fenómeno socio-económico-político nunca será neutral. Pero su mayor pecado será pretender serlo.

En el ámbito de lo inmanente no hay ningún “dios”

4,1-11 (4,10-11).

El “Dios vivo”, que aparece en el Apocalipsis, como en toda la Biblia, no está aislado en su esplendor, como el “dios de los filósofos y de los sabios”.

Unos seres celestiales lo rodean en un orden perfecto.

Los “veinticuatro ancianos” dan la impresión de un “senado”, pero en esa corte Dios es el único árbitro, y los senadores no hacen más que adorar. Y es que Dios tiene el monopolio de la autocracia: por eso, cuando un ser humano pretende mandar autocráticamente, está cometiendo un sacrilegio, usurpando una función exclusivamente divina.

Los veinticuatro pudieran ser, en su intención simbólica, doce-más-doce, o sea, los doce patriarcas y los doce apóstoles, como un signo de la universalidad de la historia de la salvación.

Los cuatro seres vivientes recuerdan las cuatro constelaciones: toro, león, escorpión (antiguamente o a veces bajo los rasgos de un hombre) y águila.

El número “cuatro” significa los cuatro puntos cardinales; el trono divino es el firmamento. Las estrellas como ojos de Dios son su viejo símbolo. La interpretación, que desde san Ireneo (s. II) ve aquí a los cuatro evangelistas, no se sostiene de ninguna forma. Más bien se trata de los representantes de la creación.

El cántico de los veinticuatro “tú eres digno...” lleva consigo un acento exclusivo. Las glorias usurpadas por los hombres —dignatarios políticos, culturales o religiosos— son restituidas a aquél que es verdaderamente “digno de recibir *la* gloria, *el* honor, *el* poder...” No hay aquí ningún vestigio de panteísmo ni de una teología natural a la medida del espíritu humano. Nada de confusión, nada de escalada, nada de orgullo.

La mirada, con la que Dios lo ve todo, es comunicada a los seres inteligentes de la creación, concretamente aquí al profeta Juan.

Como es lógico, el profeta no pretende describir fotográficamente una realidad, sino transmitir un mensaje a través de unos símbolos poéticos, muy comprendidos por sus lectores.

Y el mensaje es claro: la oposición al culto imperial. Cuando el emperador entraba en Roma montado en un carro triunfal, la turba lo iba acompañando con estas aclamaciones: “Tú eres digno, señor nuestro y dios nuestro...” Según cuenta Marcial, Domiciano se hacía atribuir los títulos siguientes: “santo, gloria de la tierra, poder, señor y dios nuestro, señor de la tierra, señor del mundo...”

La liturgia cristiana es de suyo subversiva: frente a cualquier imperialismo

5,1-10 y 5,11-14 (5,6-12).

El Apocalipsis, como toda la Biblia, es el polo opuesto de una concepción fatalista de la historia: La historia es un libro escrito libremente por las mismas voluntades humanas. Pero para descifrar la internacionalidad del proyecto global concerniente a toda la historia humana, hay que estar dentro de ella, pero no basta: al mismo tiempo hay que situarse fuera y por encima de ella.

Así se explica el interrogante del ángel: “¿Quién es digno de abrir el rollo y de soltar sus sellos?” Este grito del ángel no está destinado a abatir psicológicamente a los hombres, haciéndoles sentir el peso de su impotencia. Dios no ha suscitado a su creación para que se quede en objeto pasivo de sus disposiciones, ni tampoco ha convocado a la humanidad, para que ignore deliberadamente su voluntad. La pregunta angélica nos recuerda nuestra nobleza original y el objetivo supremo de toda vida: la colaboración espontánea, con conocimiento de causa, en la obra de Dios.

Pero tras la pregunta del ángel no se levanta nadie. El profeta empieza a llorar: es la constatación frecuente de la falta de sentido de la vida y de la historia humanas. El ángel le dice al profeta que no debe llorar, porque hay quien desde dentro de la historia humana puede dar un sentido a la vida: se trata de alguien cuya partida de nacimiento y cuya ubicación espacio-temporal es fácilmente constatable.

Cristo, como clave de la historia, es siempre presentado en el Apocalipsis bajo la figura de un “cordero degollado”: es la misma cristología del “hijo del hombre”, que aparece en el evangelio de Marcos.

Ahora bien, la expresión “hijo del hombre” es de origen apocalíptico, concretamente del cap. 7 de Daniel. Allí, frente a los “monstruos” del poder opresor, aparece el “hijo del hombre”, o sea, alguien con rostro humano. El Cristo y el pueblo por él con-

vocado tienen como misión intrahistórica la de ofrecer un rostro humano a la inevitable tendencia “bestial” o “monstruosa” del ámbito del poder.

El capítulo termina con un himno litúrgico: “Digno es el Cordero...” No parece que Juan haya tomado deliberadamente elementos de la liturgia imperial. Como vemos, esta liturgia de la entronización del hijo del hombre está construida a partir de Daniel. Pero el profeta es consciente de que esta liturgia tiene de hecho un paralelo en las ceremonias en honor del emperador. Así, pues, para el profeta, es el culto imperial el que imita, copia y usurpa las ceremonias reservadas a Dios y a su Cristo. No es él, Juan, quien iría a copiar una liturgia demoníaca para atribuir-la a Cristo. Al contrario, es el demonio quien ha copiado la liturgia celestial de Jesús resucitado.

Para comprender mejor todo el trasfondo de esta liturgia celestial del Cordero entronizado, es conveniente tener a la vista un resumen de lo que significa la liturgia terrestre del emperador entronizado y el gran “shok” que produjo en el tolerante imperio romano la obstinación de las iglesias cristianas en su negativa de participar en la liturgia del culto imperial. El culto imperial se extendió, bajo el reinado de Augusto, en las regiones orientales del imperio. Este culto provenía de las creencias orientales sobre el carácter divino del monarca. Era muy tentador integrar una liturgia imperial en las manifestaciones de lealtad hacia Roma y al emperador. Por otra parte, se trataba de un elemento de unificación para todo el Imperio: por encima de las diversidades nacionales y religiosas habría una creencia común que ligara a todos los habitantes del Imperio.

Sobre estas bases Augusto aceptó el desarrollo de la religión imperial, especificando que esta religión estaba dirigida a *Roma et genius principis*. Cada soberano posee un elemento divino (*genius*), y esto es lo que se adora en Italia, y no la persona física del soberano.

En todos los casos que nos son conocidos, el gobierno republicano y más tarde los emperadores no intervienen nunca contra una religión o contra una doctrina mágico-religiosa en cuanto tal; ellos actúan siempre con la intención de salvaguardar el

orden público amenazado y ordinariamente cuando se habían producido escándalos o agitaciones. Por eso había una gran tolerancia con respecto a las diversas religiones; eso sí, con una excepción: con respecto a los grupos religiosos capaces de provocar agitaciones en la opinión pública: *ex quibus animi hominum moveantur*.

Este era el caso indudable del cristianismo, incluso comparado con la “docilidad” demostrada por las sinagogas que poblaban el Imperio. Efectivamente, frente a la vida social, política y jurídica, las iglesias tomaron desde el principio sus disposiciones: ciertos oficios eran prohibidos a los cristianos (actor, sacerdote, escultor, maestro de escuela: éste para no verse obligado a enseñar la mitología; aquéllos para no reproducir a los dioses).

El Estado tomó frente a las iglesias una actitud a veces de persecución, a veces de indiferencia. Estas persecuciones se debían ya al hecho de monarcas crueles que encontraron en los cristianos víctimas fáciles (Nerón, Domiciano), ya al hecho de monarcas serios, organizadores y justos (Trajano, Septimio Severo, Marco Aurelio), que no podían tolerar a los cristianos porque constituían un cuerpo extraño en el Imperio, rehusaban adorar al emperador y a los dioses nacionales, tenían asociaciones ilícitas, ya al hecho de emperadores, que, en presencia de catástrofes nacionales, buscaban culpables (Valeriano, Aureliano).

En una palabra: según el Apocalipsis, la liturgia cristiana era ya de por sí subversiva, en cuanto que implicaba una actitud de protesta frente al totalitarismo del Imperio.

Los cristianos no creen en un absoluto intrahistórico

7,2-4.9-14 y 7,9-17 (7,9.14b-17/7,9-10.14b-17/7,9-10.15-17/7,9-14).

Para comprender bien este pasaje del Apocalipsis, hay que hallar la clave del símbolo de los “sellos” y los “sellados”.

“Abrir los sellos” es lo mismo que revelar un sentido de la historia. Aquí, claramente se trata del Imperio Romano, el gran Imperio de la época, que se presentaba con una apariencia de solidez y de duración casi perpetua.

Las pequeñas comunidades cristianas se atreven a desafiar la solidez del Imperio, *concientizando* a sus fieles con respecto al gran Imperio. Efectivamente, aquella solidez no era eterna: El Gran Imperio era frágil y podía resquebrajarse en el momento menos pensado. La mística imperial, al divinizar al Emperador y a la Metrópoli (Roma), se demostraba necesaria e imprescindible para ir manteniendo el mito: por eso se toleraba cualquier religión nueva y extraña, con tal de que se insertara dentro de esta mística imperial del apoteosis. Pero esto es lo que no aceptaban las comunidades cristianas. Se trataba, pues, de un acto inicial de rebeldía, cuya fuerza fue captada perfectamente por las autoridades imperiales.

El profeta-poeta se solaza describiendo imaginativamente los secretos males que amenazaban al Imperio: los partos, simbolizados por un jinete sobre caballo blanco y con el arco en la mano; la guerra civil o fratricida; la desigual repartición de los bienes de consumo; las epidemias, que dejarán de ser patrimonio de los pueblos subdesarrollados y amenazarán al Gran Imperio bajo formas inesperadas.

Ante esta visión, más bien pesimista, era lógico que los creyentes se preguntaran sobre el porqué de la historia humana: ¿no será todo un absurdo? El profeta responde con la única respuesta posible para el creyente: con la fe y con la esperanza. Eso sí, a la pregunta sobre el momento concreto, no hay respuesta: la fe no es un calendario de fechas determinadas. Pero a los creyentes se les da una “túnica blanca”: la esperanza y la caridad. Una esperanza luchadora, no con fines egoístas, sino en función de todos los que deambulan por la historia. Se trata de un proyecto global que abarca todas las naciones y todos los tiempos.

En todo caso, estos textos del Apocalipsis no pretenden darnos una fecha concreta, sino servir de contrapunto a los poemas elogiosos del Imperio con la entonación del “Dies irae” de la

justicia divina. Realmente, los cristianos empezaban a convertirse en los aguafiestas de las orgías imperiales.

Sin embargo, los cristianos pretendían ofrecer un cántico de esperanza.

El Gran Imperio no podía satisfacer todas las aspiraciones humanas; y, sobre todo, bloqueaba la posibilidad de la esperanza humana, ya que pretendía presentarse como el absoluto de la historia.

El profeta de Patmos se revuelve contra este dogmatismo y contra estas pretensiones de absolutez, y por eso se demora en describir las ya incipientes plagas que amenazaban la solidez del Imperio. Si de algo pudiéramos acusar a Juan sería de sadismo frente al posible derrumbamiento del Gran Imperio.

Pero frente a esta constatación de la realidad de un régimen que se cree y se presenta como absoluto, se yergue la esperanza cristiana. Por eso el profeta comienza a describir poéticamente el mundo soñado por los creyentes. Por encima de todas las pretensiones humanas es siempre posible la salvación de Dios. Se trata de una salvación transhistórica. La descripción de los 144.000 sellados es un símbolo de la plenitud de los creyentes: “doce” más “doce” es la representación de todo el pueblo de Dios. Ahora bien, “mil” era un factor de plenitud; por eso, 12.000 multiplicado por 12.000 simbolizaba una gran multitud. Es un símbolo de optimismo cara al Futuro Absoluto.

Los cristianos no creen en un absoluto intrahistórico; aún más, lo consideran como un sacrilegio. Por eso el profeta se recrea describiendo una gran liturgia celestial, donde se dice expresamente que “la salvación se debe expresamente a nuestro Dios, al que está sentado en el trono y al Cordero”.

Este pasaje es uno de los primeros del Apocalipsis que nos obligan a descifrar su lectura correcta. Se trata de una lectura dialéctica. Es verdad que aquí —eso sí, en forma dialéctica— se sueña con la vida del más allá; pero de ninguna manera como evasión del más acá, o, mucho menos, como droga para resistir todas las injusticias del Gran Imperio. Aquellas comunidades cristianas que soñaban con ese Futuro Absoluto estaban muy bien informadas de las injusticias que el Gran Imperio albergaba

dentro de su seno. Aún más, tomaban una opción claramente política: política no en el sentido técnico de la palabra, sino en el sentido ético o profético.

Desde Jesús, que resistió a asumir el liderazgo del Movimiento de Resistencia Palestina (los “zelotas”), hasta Pablo, que ordena a sus comunidades “someterse a las autoridades que ejercen el poder” (Rom 13,1), la constante fue siempre la misma: el cristianismo no era un movimiento “político”, que ofreciera una alternativa concreta de los regímenes políticos existentes.

Pero, al mismo tiempo, el cristianismo era fuertemente crítico frente al poder, sobre todo cuando el poder tiene pretensiones de absolutez y sigue entonces la evidente ruta de la opresión y la represión.

Jesús, que criticó severamente todos los estamentos del mundo socio-político, no tuvo una sola palabra de condena para los “zelotas”; incluso parece que entre sus discípulos había miembros, más o menos militantes, del Movimiento de Resistencia Palestina. Esto quiere decir que la actitud crítica, ético-profética de Jesús frente a esta lucha era bien positiva; solamente se opuso a asumir la jefatura del Movimiento.

Igualmente, la actitud de Pablo era profundamente crítica frente al Imperio, ya que reconocía la divinidad del Emperador. Así se explica que, a pesar de su condición de “ciudadano romano”, fuera víctima de la policía imperial, pagando con su vida una actitud claramente profética frente al fenómeno político de su época.

Así, pues, esta esperanza del más allá que se revela aquí, en el Apocalipsis, implicaba una actitud de sorda rebeldía contra un poder que se pretendía absoluto.

La oración cristiana pide a Dios la lucha contra el mal

8,3-4.

El profeta se apresta a describir una serie de fenómenos naturales de la época, que herían la imaginación por sus proporciones excepcionales. Están descritos no sin cierta exageración, muy propia de su poesía.

El Apocalipsis nos indica que los cristianos no se quedaban pura y simplemente en el efecto del pánico suscitado por semejantes catástrofes, sino que sabían descubrir allí los juicios divinos. En concreto, se trata de hacer una lectura de las catástrofes naturales como si fueran signos divinos de la inevitable limitación de un ser humano, por muy emperador que sea.

Esto quiere decir esa visión del ángel que en presencia de Dios coge un enorme incensario y lo llena con el incienso de las oraciones del pueblo de Dios, para arrojarlo después, en forma de fuego devastador, sobre la tierra.

En otras palabras: la visión cristiana de la historia no es fatalista, como si Dios desde su trono inaccesible lo tuviera ya todo previamente fijado. Por el contrario, es el mismo Dios el que quiere la colaboración de los hombres; por eso las oraciones de los creyentes pueden modificar el curso de la historia. “Dios tiene necesidad de los hombres”.

Pero lo más curioso en esta visión es observar que las oraciones del pueblo de Dios son reconvertidas en fuego devastador. Efectivamente, hay la idea frecuente de que los cristianos, en su íntima relación con Dios, han de estar ausentes de las luchas de la humanidad. A lo más, deberían pedir que viniera esa serenidad “letárgica” que produce la impresión de un campo de batalla cuando solamente está lleno de cadáveres enemigos y de vencedores satisfechos que duermen el sueño de su victoria.

Todo lo contrario: las oraciones cristianas deben dirigirse en un sentido combativo; deben pedir a Dios que se levante y gree contra toda clase de injusticia. Y, por supuesto, un pueblo que reza así a Dios no se quedará de mero espectador de las batallas, sino que se comprometerá seriamente con ellas.

El Evangelio siempre será agrí dulce

10,8-11.

En esta visión el profeta-poeta nos presenta un cuadro de lo que hoy llamaríamos “evangelización”.

Aparece un ángel portador de un librito, que se le entrega al profeta. Se trata, por consiguiente, de un mensaje divino. El Evangelio es una buena noticia que Dios ofrece a la humanidad. No es el fruto de una investigación científica ni filosófica. El profeta de Patmos se presenta aquí como creyente: en un primer momento acepta la misteriosa irrupción de Dios; y después acepta el contenido de esta “revelación” de Dios. Es lástima que hoy hayamos invertido el proceso: presentamos el “evangelio” —el contenido— como la causa de la fe. Un creyente no cree *porque* lo digan esos libros venerables que llamamos evangelios; sino, al revés, acepta como venerables esos libros porque primero se ha producido en él ese fenómeno misterioso e incontrolable de la irrupción de Dios: la fe.

El mensaje que el “enviado” de Dios entrega al profeta va consignado en un librito. El profeta recibe el librito con ilusión, pero el ángel le dice expresamente que se lo coma, y que le endulzará el paladar, pero le amargará el vientre.

Es decir: la evangelización —el profetismo— en un primer momento puede parecer una aventura romántica y deseable, pero si se toma en serio y con coherente perseverancia, producirá momentos de mucha amargura.

La iglesia ha tenido siempre la tentación de encuadrar el Evangelio en formas artísticas, o sea, de presentarlo en lo que tiene de atractivo, pero esquivando las desagradables consecuencias que lleva consigo la tarea del profeta denunciador.

Al final del texto se especifica el origen de estas dificultades de la tarea profético-evangelizadora: por eso, al profeta, en el momento de sentir el amargor en el vientre, se le dice claramente: “Tienes que profetizar de nuevo sobre pueblos y naciones y lenguas y reyes numerosos”. En definitiva, no se trataba de una simple ética intimista, válida solamente para los miembros de las

comunidades cristianas, sino de una auténtica denuncia profética frente a las realidades públicas: sociales, económicas, políticas. En ese ámbito se cometen los pecados, de los que constantemente está hablando el libro del Apocalipsis.

Las revoluciones, sí; pero la Revolución es transhistórica

11,4-12 y 11,19a; [12,1-6a.10ab].

Según el Apocalipsis, los profetas realmente constituyen una plaga para el Gran Imperio. En medio de la humanidad Dios se reserva unas zonas determinadas, donde a pesar de todo los creyentes podrán seguir adorando a Dios y superando el contagio de los ídólatras. La idea de inviolable seguridad que los judíos atribuían al templo es reinterpretada por el profeta del Apocalipsis y aplicada a la seguridad espiritual de la comunidad cristiana, y esto a despecho del reino satánico del anti-cristo, que está a punto de manifestarse en las visiones sucesivas.

Zac 4 menciona un candelabro de oro y dos olivos, que son los “dos ungidos que están presentes ante el Señor de toda la tierra”, o sea Zorobabel y el sumo sacerdote Josué. Pero Juan recoge toda esta imaginaria en el AT para tipificar la actitud del profeta evangelizador, al que se le acaba de decir que el buen paladar inicial del Evangelio tendrá consecuencias muy amargas.

Efectivamente, los profetas son incómodos para el Gran Imperio. Acudiendo a los recuerdos de Elías y de Moisés, se describe la intervención profética como dotada de un verdadero dinamismo en el seno de la sociedad. Pero no se trata de un poder mágico, ni mucho menos, ya que “la bestia que sube del abismo” logrará acabar con ellos.

La muerte de los profetas llena de gozo a la sociedad denunciada por ellos, y durante un tiempo se alegran sobre sus cadáveres insepultos: o sea, ni aun después de muertos, puede la sociedad quitárselos de su memoria.

Después de “medio tiempo” (la mitad de siete) los profetas revivirán: esto quiere decir que, aunque el poder temporal consiga en ciertos momentos deshacerse de los profetas incómodos, el Espíritu volverá a suscitar de nuevo la profecía en medio de la Iglesia. La historia de la Iglesia será una sucesión de profetismo muerto y resucitado: las “bestias” del poder intentarán librarse de los profetas: con muertes violentas o con métodos de manipulación, integración e instrumentalización.

La visión, en el fondo, del arca de la alianza tiene un significado coherente con esta ruta profética de que habla el profeta de Patmos. Según viejas tradiciones el arca de la alianza se había perdido y se creía que Jeremías la había puesto en un lugar seguro. No olvidemos que el arca de la alianza era el símbolo de esta ruta profética y liberadora: cuando el pueblo de Israel se ponía en marcha hacia su propia liberación, había una determinada liturgia, en la que el arca de la alianza precedía el itinerario como símbolo y garantía de la presencia de Dios. Según otros escritos tardíos del judaísmo, el arca debería aparecer en los momentos culminantes de la era mesiánica.

Juan termina con todas estas imaginaciones y dice claramente que el arca de la alianza está en el cielo. Esto quiere decir que para los cristianos no hay ningún símbolo en esta irrenunciable marcha hacia la liberación. Es, por así decirlo, una superación del viejo mesianismo judaico.

Los cristianos deberán incorporarse a todas las marchas de liberación que inicien los hombres; pero ellos no llevan una ruta especial precedida por un determinado símbolo de la presencia de Dios. Dios está más allá. Dios no podrá ser jamás identificado con ninguna de las victorias que la humanidad vaya obteniendo contra la opresión y en la que los cristianos deberán estar activamente implicados.

En una palabra: los cristianos deberán comprometerse con todas las revoluciones liberadoras, pero al mismo tiempo lucharán contra el mito de la Revolución intrahistórica: el “arca de la alianza” pertenece al más allá.

**Frente al poder-monstruo,
la “resistencia cristiana”, no la revolución confesional**

[11,19a;]12,1-6a.10ab y 12,7-12a (12,10-12a).

La exégesis es prácticamente coincidente al interpretar la “mujer” como el pueblo de Dios (Israel = Iglesia): se presenta rodeada de una aureola celeste, pero al mismo tiempo contraída por los dolores del parto. Con ello se alude a algo muy común en el Apocalipsis: una visión dialéctica de la Iglesia como conjunto de grandeza y miseria, de luz y de sombra. A una “cristología del hijo del hombre” corresponde siempre en el NT una “eclesiología del hijo del hombre”.

El “hijo varón” es indudablemente el mesías, pero considerado como cabeza y síntesis del pueblo de Dios.

El “dragón”, tal como es descrito, es la imagen corriente del demonio como origen y conjunto de las fuerzas del mal que se ciernen sobre la humanidad. El dragón está al acecho para hacerse con el mesías; y a ello se refieren indudablemente las tres tentaciones mesiánicas, de que habla Mateo (4,1-10). No podemos olvidar que las tentaciones mesiánicas se desenvuelven en el ámbito, por así decirlo, político: utilización de la magia cegadora y dominio imperialista del mundo.

Aquí se repite el fenómeno del evangelio de Mateo: el “dragón” no ha logrado hacerse con el mesías, ya que ha sido arrebatado al cielo: muerte y resurrección de Jesús.

La retirada al desierto hay que entenderla dentro del contexto bíblico de una “espiritualidad del desierto”, que toma su punto de partida en el acontecimiento del Exodo, infraestructura de toda la Biblia. Al desierto se va, no solamente para huir de un peligro inminente e inevitable, sino para organizar la resistencia y la lucha en vista de la obtención de una “tierra prometida”.

Así se explica que a la batalla celestial entre Miguel y el dragón corresponda una batalla terrena: la guerra contra los de su descendencia, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús o sea los “mártires”.

El “martirio”, como sabemos, se dio siempre en el mismo

espacio: los cristianos se negaban a reconocer como “Dominus ac Deus noster” al emperador.

Así se explica que el profeta del Apocalipsis sensibilice la figura casi mística del “dragón rojo” en la “bestia marina” (13,1-10) y en la “bestia terrena” (13,11-18).

La “bestia marina” es claramente el emperador que siempre regresaba de sus victorias por el mar, y en cuya orilla le esperaba la apoteosis de las masas. La “bestia terrena” sería lo que hoy llamamos “medios de comunicación social”. La “tierra” sería el Asia Menor, donde los asiarcas propagaban el culto imperial. El superhombre imperialista necesita, para imponer su tiranía, la aureola de una mística perversa. El profeta llega a decir que el “propagandista” asume incluso la apariencia del “Cordero”.

Es inútil pretender que el Apocalipsis designe a una persona concreta y única con el título de “anticristo”: anticristos son todos aquéllos que pretenden usurpar el “señorío”, que únicamente pertenece a Cristo. No se trata de ningún personaje misterioso que vendrá en un tiempo determinado, sino de muchos que a lo largo de la historia cometerían, desde diversos ángulos, este sacrilegio (cfr 1 Jn 4,1-5).

Sin embargo, a pesar de la actitud francamente resistente que se recomienda a las comunidades cristianas, se les advierte claramente que el Evangelio no debe ser propagado, ni siquiera defendido, por el fuego y por la espada. Basta con la “resistencia y la fe de los santos”. Con esto, naturalmente, no se condena toda defensa legítima en el orden profano, sino la guerra *específicamente* religiosa. Porque, a decir verdad, debajo de toda polémica —e incluso guerra— religiosa hay un cúmulo de intereses egoístas, de orden económico, social y político. Por eso, con la “resistencia de los santos” se contribuye mucho más eficazmente a un proceso de liberación, que con la confesionalización de este último.

La Iglesia se prostituye, cuando se deja violar por el poder

14,1-3.4b-5/14,13 y 14,14-19.

Cuando Elías, desanimado, se creyó el único superviviente de los profetas fieles a Yahveh, se dio cuenta de que Dios “había dejado en Israel siete mil hombres que no se habían arrodillado ante Baal” (1 Re 19,18; Rom 1,4). Aquí también se podía creer que las dos encarnaciones de Satanás —las dos bestias— habrían dado cuenta de los cristianos resistentes.

Juan recibe la noticia de que no hay nada de eso: no solamente Cristo, erigido sobre la roca (y no sobre la arena, como el diablo, cfr 12,17), sigue siendo victorioso, sino que se ha reservado un número considerable, solamente conocido por él, de fieles en este mundo.

La “montaña de Sión” inexpugnable, que cantaron los profetas, no es la antigua Jerusalén entregada a las naciones (“gentiles”), sino la presencia de Cristo “siempre al lado de los suyos hasta el final de la historia”. El signo divino que une el nombre de Cristo con el del Padre, es más eficaz que la marca, la cifra y el nombre, utilizados por el enemigo. Mientras que este último tenía que actuar por seducción y por métodos coercitivos, degradando la dignidad de los hombres, los creyentes han aceptado el nombre divino por un acto de pura voluntad.

Los 144.000 no son ingenuos que han desertado del mundo, ni virtuosos del ascetismo, estóicamente insensibles a toda seducción. Ni tampoco se trata de célibes, en el sentido literal o físico de la palabra, ya que en tal caso se trataría de sólo varones, siendo así que aquí claramente se habla de toda clase de cristianos. Probablemente es un símbolo: aquí se habla frecuentemente de que no se ha prostituido con la Gran Prostituta, Babilonia, o sea la Roma imperial. Los cristianos son vírgenes en este sentido: y aquí, detrás del símbolo, entran claramente hombres y mujeres. A este respecto es curioso observar que dos importantes versiones coptas (sahídica y bohairica), así como la etiope y algunos importantes minúsculos griegos, leen, en lugar de “gynaikôn” en plural, el singular “gynaikôs”: se trataría

entonces claramente de los que no se han dejado seducir por “la mujer”, es decir la Gran Prostituta Babilonia-Roma.

Los 144.000 son rescatados del mundo entero, no seleccionados de entre los creyentes: no se trata de la clase privilegiada de los creyentes “en estado de perfección”. La única selectividad que reconoce el Apocalipsis es la actitud de los cristianos y de sus comunidades frente a la seducción de un poder opresor, explotador y represor. Por eso, el hecho de que a lo largo de los siglos se hayan introducido “clases sociales” dentro de las mismas instituciones eclesiales no puede ser considerado nada más que un abuso.

Y conste que, al hablar de “diversidad de clases”, entendemos una cosa muy concreta, tal como viene expuesta en los manuales elementales de sociología, y no aludimos por supuesto a la necesaria diversidad de funciones e incluso de carismas de la que con tanta frecuencia se nos habla en el NT.

Tampoco insinúa aquí, ni remotamente, el profeta que la *única* virtud del cristiano es su actitud de resistencia frente al poder opresor; ni mucho menos. Pero si quiere subrayar fuertemente que hay que partir de aquí; que es inútil montar una ética de “ghetto”, para la cual sea indiferente que la sociedad, en la que está inserta la comunidad cristiana, esté engañada, explotada u oprimida. Aún más, sería fácil presentar esta ética de “ghetto”, ricamente adornada de todas las virtudes individuales y hasta familiares, pero, en el fondo, haciéndole el juego al “dragón” rojo y a sus encarnaciones históricas “la bestia marina” y la “bestia terrestre”.

Por el contrario, una actitud de resistencia profética a esta trinidad satánica no puede mantenerse si al mismo tiempo no arrastra consigo toda la ética individual y familiar.

El profetismo es eficaz políticamente, cuando no se politiza

15,1-4.

Aquí de una manera expresa se hace alusión a Moisés, evocando su cántico de liberación después de haber vencido al Faraón en el paso del Mar Rojo.

Todo el Apocalipsis ha de ser interpretado desde la misma perspectiva fundamental del Exodo: Dios se “revela” concretamente en el acto de liberar a los oprimidos; por eso, el culto a este Dios y el cultivo de la contemplación y de la oración “concientizan” a los auténticos creyentes en una dirección decidida hacia todo proceso de liberación.

El “mar transparente mezclado de fuego” es una evocación poética del Mar Rojo: se trata, por consiguiente, de la liberación de los humillados frente a los humilladores. Así se explica la explícita alusión a los que tranquilamente deambulan sobre ese mar cristalino soñado por el poeta: son “los vencedores de la bestia y de su imagen y de la cifra de su nombre”. Es una implícita, pero clara referencia a los cristianos que habían resistido al absolutismo del Gran Imperio. Volvemos a repetir: no es que aquellas comunidades cristianas prepararan una “Resistencia” o una “guerrilla” en el sentido técnico-político de la palabra. Ni mucho menos. Ellas se limitaban solamente a algo muy fundamental en su dimensión de creyentes: a reservar únicamente para Dios y para Cristo la absolutez que el Gran Imperio exigía para sí. El Gran Imperio tenía el olfato suficiente para comprender lo tremendamente peligrosa que era la desacralización y la desmitificación de su propia condición “divina”, y por eso actuó con rapidez y crueldad contra aquellas, aparentemente inocuas, comunidades de seguidores de Jesús de Nazaret.

Esta es la esencia del “profetismo”, que, lejos de ser evasivo, infunde el mayor miedo a todo poder absoluto y opresivo. Cuando las comunidades cristianas, por un estúpido complejo de inferioridad, se quieren organizar como grupos específicamente políticos, no comprenden que han dejado de aportar lo mejor de sí mismas para un proceso de liberación realmente eficaz.

En el himno se presenta al pueblo de Dios —indigno beneficiario de las liberalidades divinas— no como el único que adora: con palabras del salmo 86 todas las naciones son invitadas a abrir los ojos finalmente, a abandonar sus caminos de muerte y emprender la gran “operación-retorno” hacia Dios para arrodillarse envueltas en su luz.

El mensaje del Apocalipsis es un mensaje universal: aquí “Israel”, “Jerusalén”, etc., han dejado de ser grupos humanos o lugares concretamente ubicados, para convertirse en símbolos de comunidades universales, “de todo pueblo y nación y lengua”, como constantemente se repite.

Al desierto se va para hablar con Dios y preparar la resistencia

18,1-2.21-23;19,1-3.9a y 19,1.5-9a.

Aquí el profeta-poeta sueña con la caída de “Babilonia”. Detrás del nombre simbólico de Babilonia, “sentada sobre muchas aguas”, se esconde una clara alusión a Roma, que de una manera muy concreta es descrita como “sentada sobre siete colinas” (Ap 17,9). El profeta, en su ardor e indignación, ha perdido un momento el control y señala claramente con el dedo, al margen de toda tipología simbólica.

El profeta ve en el imperialismo romano no solamente el opresor de los demás pueblos, sino el instigador de todos los agentes imperialistas que decididamente colaboran con el vértice del Imperio, incluso a veces so capa de “resistentes” nacionalistas.

La caída de Roma es descrita poéticamente por el vidente de Patmos, que describe el desencanto de todos los que se habían aprovechado del Imperio. Y así, el inventario que en su canto elegíaco hacen los comerciantes, no incluye solamente cosas groseras, sino objetos de exquisito y delicado gusto. Lo que hace condenable todo este comercio internacional es que constituye el precio de la “mercancía humana”. Mientras que Dios sacrificó a su Hijo para conferir a nuestra humanidad su dignidad plena,

Roma con sus atuendos magníficos vilipendia, prostituye y degrada a los propios seres humanos.

En contraste con los tres “ayes”, el cielo es invitado a regocijarse. Es verdad que el Evangelio prevé las explosiones de alegría celestial “por un solo pecador que se convierte”, pero es muy natural que los cristianos se alegren cuando sueñan en la desaparición de un foco infeccioso que oprime a la mayor parte de la humanidad.

Tampoco podemos negar que el profeta como que se relame con un cierto espíritu de venganza; pero el hecho de que fuera un profeta no lo inmunizaba para dejar de sentir algo tan comprensible.

En todo caso, en los vv. 22-23 hay más comprensión hacia Roma que en todas las melopeas de los reyes, comerciantes y navegantes. Juan sabe que la capital no solamente ha conocido la fiebre del lucro y el vértigo de la voluptuosidad, sino el sonido delicado del arpa y de la flauta, el perseverante trabajo de los artesanos, el reflejo íntimo de la lámpara que alumbra y reúne a la familia. El Apocalipsis no es iconoclasta, sino contestatario del imperialismo opresor.

En el cap. 19 el profeta estalla en cánticos de alegría. La utopía, con la que sueña, es descrita de forma profundamente poética. La “Gran Prostituta”, o sea Roma, con la que “se acostaron todos los reyes de la tierra” (Ap 17-2), ha caído definitivamente; la caída de Roma provoca una alegría inmensa en el cielo, donde resuenan cánticos de victoria.

El hecho de que se describa esta liturgia celestial —este “Te Deum”— por la imaginada caída de Roma significa que la religiosidad —incluso la liturgia— de aquellas comunidades cristianas no era ni mucho menos evasiva: tomaban postura concreta y determinada frente al hecho político que las circundaba. Para ellas, “orar” era sí irse al desierto, no sólo para hablar con Dios, sino para preparar la resistencia. La policía imperial lo comprendió perfectamente.

· En una palabra: la invitación a las “bodas del Cordero” pasa por una determinada actitud frente al Gran Imperio.

Los “milenarios” son una tergiversación de la esperanza cristiana

20,11-21,1 (20,1-4.11-21,2/20,11-15).

Aquí comienza la quinta parte del Apocalipsis, que, sin duda, ha sido la más manipulada por múltiples intentos de atribuir a la profecía neotestamentaria un carácter evasivo, críptico y, en definitiva, inofensivo.

Sin embargo, una exégesis directa y atenta al sentido inmediato nos va a descubrir precisamente en esta última parte el aspecto históricamente progresivo de la gran utopía cristiana de la resurrección, que impera todo el rito de la historia hasta darle un sentido dentro del marco de una constante e ininterrumpida lucha liberadora, cuya culminación final será eso que únicamente es objeto de la fe: la resurrección final de todos y de todo.

Una visión retrospectiva de la historia, desde la fe en la resurrección, es radicalmente optimista. Será ciertamente una historia “ambigua”, en donde el bien y el mal, el trigo y la cizaña, coexistirán hasta el final de los siglos. Pero el triunfo del mal, por muy aparente que sea, no es el que determinará el desenlace de la historia. Los “mil años” (Ap 20,2) del encarcelamiento de Satanás expresan simbólicamente la plenitud del tiempo fijado por Dios, y contrastan con los mezquinos “tres años y medio” (Ap 12,6.14) concedidos al enemigo. Es verdad que Satanás ha desplegado un esfuerzo gigantesco, pero su cosecha es más bien mezquina: ha invadido el “atrio”, pero no ha ocupado el “lugar santo”; ha atacado a Jerusalén, pero no ha podido impedir que los dos “testigos” (= mártires) pudieran evangelizar e incluso resurgir tras haber sido objeto de una matanza (cap 11); ha fracasado en su atentado contra el Hijo de Dios, no ha podido tragarse al pueblo de Dios (cap 12); ha lanzado a sus dos creaturas, las “bestias”, ha ganado el mundo y ha vencido externamente a los cristianos (cap 13). ¿Victoria total? No, Cristo subsiste con los suyos (cap 14); Dios lleva adelante su plan en el mundo de las naciones (cap 15); después de una serie suprema de plagas (cap 16), Roma, el cuartel general de la rebelión se

derrumba (cap 17-18); la gran conjura internacional contra Dios fracasa rotundamente (cap 19). En una época en que todas las evidencias proclamaban lo contrario, Juan ha anunciado proféticamente el triunfo de Dios.

A través de los siglos, una lectura chata y rastrera de esta maravillosa poesía profética ha intentado ver en este “reinado de mil años” una serie de hechos contingentes de la historia posterior, que cada uno ha descrito según sus sueños y sus intereses.

Juan, por el contrario, está soñando, desde su fe y su esperanza, en el período de la historia que va desde la resurrección de Cristo hasta la resurrección final y definitiva al consumarse la historia. Este “milenio”, esta “resurrección primera”, preanuncio y primicias de la segunda y definitiva resurrección, no es nada más que eso: un preanuncio. Por eso el profeta coloca al lado de la mención del milenio el hecho de la excarceración de Satanás. Es inútil pretender que se trate aquí de una sucesión cronológica de diversos períodos: el poeta-profeta sólo quiere indicar que, por mucho que la influencia del mal impere en el ritmo de la historia, la influencia del bien será mayor y tendrá mayores posibilidades de ir triunfando, hasta llegar al final glorioso.

La descripción del momento X —el momento definitivo y final— es de una sobriedad contrastante con el exceso de imaginación de ciertos intérpretes del Apocalipsis. Como en la visión celestial del cap 4, surge de pronto el Trono divino sin precisar el lugar donde se encuentra. Aquí tampoco se pronuncia el nombre de Dios. No nos encontramos con el brillo de las piedras preciosas, del arco iris de esmeralda, ni de la corte angélica que se desata en alabanzas. Sólo el color blanco del Gran Trono expresa la gloria del Juez. Ante la presencia de Dios parece como si el cielo y la tierra no tuvieran entidad en sí: “desaparecen”.

El juicio divino se realiza en conformidad con la acción plenamente consciente y responsable de los hombres. Los “libros abiertos” no son los de una predestinación ciega. No hay forma de disculparse echando la culpa a las circunstancias, a los astros, a la maldad de los otros o a la corrupción de la sociedad.

La Iglesia se casará con el Cordero más allá de la historia: toda otra unión intrahistórica es adúltera

21,1-5a/21,5-7/21,9b-14 y 21,10-14.22-23 (21,1a.3-5a/21,1-7/21,1-8/21,1-12/21,1-5a.6a-7).

La gran utopía de la resurrección del hombre y del mundo llegará a ser una realidad. El profeta-poeta se la imagina de una manera determinada y, a través de este envase cultural, transmite un mensaje que será siempre valedero para los cristianos de todos los tiempos.

Aquí el profeta describe la renovación total que afecta tanto al cielo como a la tierra. Lo que realmente queda modificado por completo es la relación entre el mundo de Dios y el mundo de los hombres. El mar, con todo lo que su presencia encubre de opacidad y de amenazas, ya no existe. Nuestra tierra no queda sublimada y absorbida en el infinito de Dios, sino purificada, renovada, reconvertida en tierra de Dios, y, al mismo tiempo, vuelta a ser ella misma, ya que había llegado a ser extraña a Dios y a los hombres, tierra de exilio, de pena y de muerte.

La “nueva ciudad” no es nada de lo viejo: ni la Jerusalén israelita ni siquiera la iglesia cristiana; es realmente algo nuevo, que incorpora lo mejor de lo viejo en una especie de continuidad discontinua. Ni la “ciudad terrestre” ni la Iglesia pueden pretender convertirse en el escenario ideal de la humanidad sin cometer automáticamente un sacrilegio. La espera de una nueva ciudad vacuna a los creyentes contra todo peligro de triunfalismo intrahistórico.

Este peligro de triunfalismo puede producirse tanto en el orden civil como en el eclesiástico. La Iglesia debería presentar siempre el aspecto de una peregrina que nunca se instala y que siempre “busca la ciudad futura”.

Igualmente, la mejor aportación de la Iglesia al proceso de liberación humana es la revitalización de todos los movimientos liberadores, ya que nunca habrá una situación intrahistórica que sea el ideal de la humanidad.

Por otra parte, la Iglesia, en su peregrinar terreno, está sola-

mente "prometida" al Cordero: la boda se celebrará en el más allá. Por eso, todo intento, por parte de la Iglesia, de adoptar el traje de bodas antes de tiempo es sacrilego. Efectivamente, el "vestirse de novia" quiere decir que se celebra la boda; por eso, tantas cuantas veces a través de la historia la Iglesia "se viste de novia", o sea, abandona su condición humilde y servicial, pretende celebrar unas bodas. Ahora bien, como quiera que el Cordero es un novio fiel, la Iglesia únicamente podrá hacer experiencias "prematrimoniales" con otros amantes: se trata de un adulterio flagrante. La fidelidad al Cordero exige de la Iglesia una distancia de todos los amantes que la solicitan.

La descripción de la "nueva ciudad" corresponde a Babilonia, que en el ánimo del poeta-profeta queda como símbolo del esfuerzo mayor del orgullo humano, aunque al final se derrumba bajo su propio peso.

Juan se sorprende de que en la nueva ciudad no haya templo. Para un judío la cosa era inconcebible. Aquí, el cristianismo primitivo se opone totalmente al judaísmo tardío, ya que éste una necesariamente la representación de la nueva Jerusalén a la de un templo rico y célebre (Dan 8,14).

Otro aspecto chocante para el estrecho nacionalismo judío es la descripción de la nueva ciudad, no solamente convertida toda ella en un gran templo, sino llena de "naciones" de todas clases: es una alusión directa al universalismo cristiano. Eso sí, en ella "no entrará nada profano", pero ahora lo profano no se mide por criterios nacionalistas, sino por la conducta de cada ser humano.

Esta visión del Apocalipsis implica lo que pudiéramos llamar "secularismo cristiano". Para un judío lo "sagrado", el "espacio de trato con Dios" estaba vinculado a una determinada cultura, a un determinado pueblo, a unas determinadas personas, incluso a unos determinados lugares consagrados.

Para el cristianismo todo el universo es templo: Dios puede aparecerse donde quiera. No hay privilegios de raza, de cultura, de tradición, ni siquiera de religión.

Para un cristiano la historia nunca está "sellada"

22,1-7 y 22,12-14.16-17.20 (22,17.20-21).

Cuando en el Apocalipsis se habla de "acontecimientos inmediatos", no hay referencia a un determinado punto cronológico, ya que el mismo Jesús dijo a los discípulos que le preguntaban por su segunda venida: "No os corresponde a vosotros saber los tiempos o momentos que el Padre ha fijado por su propia autoridad" (He 1,7), y todo el Apocalipsis subraya enérgicamente la iniciativa de Dios en la consumación final de su Reino.

Aún más, constantemente se está presuponiendo que se trata de una historia, a lo largo de la cual la Iglesia está presente.

Cuando al profeta se le ordena "no sellar el libro de las profecias" (22,10), se quiere decir que el mensaje contenido en ellas no es para un futuro lejano, sino que interesa inmediatamente a las comunidades receptoras. Por lo tanto, toda interpretación que aplaque el mensaje del Apocalipsis "ad kalendas graecas" es radicalmente inadecuada. El Apocalipsis es un mensaje dirigido a unos cristianos determinados, que estaban llevando adelante una difícil lucha con las poderosas autoridades del mayor Imperio de la época.

Este sentido de duración histórica se recalca en los vv. 11-12: la historia va a seguir desarrollándose en su inevitable ambigüedad, habrá siempre trigo y cizaña, e incluso no será posible arrancar siempre la cizaña, porque se correrá el peligro de arrancar también el trigo: ¡tan difícil será a veces distinguir lo bueno de lo malo! Y mucho más difícil será poderlo aislar el uno del otro. Solamente al final de la historia se realizará la gran cosecha, durante la cual lo bueno quedará totalmente aislado de lo malo (Mt 13,24-30.36-43). Según, pues, el mensaje del Apocalipsis, el puritanismo es esencialmente impuro e incluso sacrilego, ya que pretende un poder que Dios se ha reservado sólo para el punto final de la historia.

En el v. 13 por primera vez, en forma muy explícita, se reconoce la divinidad de Jesús, ya que se le aplica el título de "Alfa y Omega" (cf Ap 1,8), cosa que en este sentido de universalidad

cósmica ya había hecho san Pablo en Col 2,9. Sin embargo, al mismo tiempo se insiste sobre su indeclinable condición humana, históricamente datable: “la ascendencia y la descendencia de David”. O sea, en cuanto Dios es “ascendiente de David”, y en cuanto hombre “descendiente”: es el mismo tema desarrollado en Mt 22,41-46.

El final es una expresión aramea, que resume y condena todo el optimismo de aquellas modestas comunidades perseguidas y acorraladas: “Marana, za”; el profeta traduce inmediatamente al griego: “Ven, Señor Jesús”. Los cristianos no admiten más “Señor” que a Jesús. Ahora bien, Jesús no ha venido todavía en el pleno uso de su “señorio”. Los cristianos lo esperan: por eso, son al mismo tiempo obstinados y optimistas.

Esta espera del “señorio” de Cristo repercute en dos ámbitos: en el civil y en el eclesial. En el civil, porque los cristianos no pueden inclinarse ante ningún “señor” terrestre; así se explica que en las actas de los mártires se repitiera aquel espectáculo del juez romano que, queriendo salvar al cristiano, le decía: “¿Qué trabajo te cuesta decir solamente: *Kýrios Kaisar*? (El emperador es señor), mientras que el obstinado cristiano respondía animosamente: “*Kýrios Jesús*”.

En el ámbito eclesial repercute la espera del “señorio” de Cristo, obligando a los responsables de la Iglesia a no usurpar las funciones exclusivas de este “señorio”. Así se explica que el mensajero, rechazando el intento de adoración del profeta, le dijera: “No hagas esto: consiervo tuyo soy y de tus hermanos, los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro. A Dios es a quien tienes que adorar” (22,8-9).