

"SAN JERONIMO"

TOMO III

NUEVO TESTAMENTO I

Dirigido por:

RAYMOND E. BROWN, S S

JOSEPH A. FITZMYER, S J

ROLAND E. MURPHY, O. CARM

EDICIONES CRISTIANDA



COMENTARIO BIBLICO «SAN JERONIMO»

Dirigido por

RAYMOND E. BROWN, SS
Union Theological Seminary, Nueva York

JOSEPH A. FITZMYER, SJ
Fordham University, Nueva York

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.
Duke University, Durham, N. C.

TOMO III



EDICIONES CRISTIANDAD.

Huesca, 44

MADRID

© Copyright universal de esta obra en
PRENTICE-HALL, INC. - ENGLEWOOD CLIFFS, N. J.

publicada con el título
THE JEROME BIBLICAL COMMENTARY

* * *

Traductores de este volumen
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ
JESUS VALIENTE MALLA
y
JUAN JOSE DEL MORAL

Supervisor de la edición española
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ

Imprimatur:

RICARDO, Obispo Auxiliar
Madrid, 7 de julio de 1972

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD - MADRID, 1972

Depósito legal: M. 27.627.—1971 (III)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID

NUEVO TESTAMENTO

I

Dirigido por
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

CONTENIDO DE ESTE TOMO

40. <i>El problema sinóptico</i> [Frederick Gast, ocd]	11
41. <i>Crítica moderna del Nuevo Testamento</i> [John S. Kselman, ss]	25
42. <i>Evangelio según san Marcos</i> [Edward J. Mally, sj]	59
43. <i>Evangelio según san Mateo</i> [John L. McKenzie]	163
44. <i>Evangelio según san Lucas</i> [Carroll Stuhlmueller, cp]	295
45. <i>Hechos de los Apóstoles</i> [Richard J. Dillon y Joseph A. Fitzmyer, sj]	421
46. <i>Vida de san Pablo</i> [Joseph A. Fitzmyer, sj]	547
47. <i>Las epístolas del Nuevo Testamento</i> [Joseph A. Fitzmyer, sj]	565
48. <i>Cartas a los Tesalonicenses</i> [J. Terence Forestell, csb] ...	575
49. <i>Carta a los Gálatas</i> [Joseph A. Fitzmyer, sj]	597
50. <i>Carta a los Filipenses</i> [Joseph A. Fitzmyer, sj]	623

M A P A S

El mundo del Nuevo Testamento (en las dos guardas)	
Palestina en el Nuevo Testamento	81
Viajes de san Pablo	561

EL PROBLEMA SINOPTICO

FREDERICK GAST, OCD

BIBLIOGRAFIA

1 GENERAL. J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (NovTSup 7; Leiden, 1963); Bultmann, HST; J. Cambier y otros, *La formation des Évangiles* (Rech. Bibliques 2; Lovaina, 1958); A. G. da Fonseca, *Quaestio synoptica* (Roma, 1952); W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (Nueva York, 1964); A. M. Farrer, *St. Matthew and St. Mark* (Londres, 1954); F-B 33-60; F. Grant, *The Earliest Gospel* (Nueva York, 1943); G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford, 1946); W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* (2 vols.; Cambridge, 1953); X. Léon-Dufour, *Concordance des Évangiles synoptiques* (París, 1956); *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona, 1966); *Études d'Évangile* (París, 1965); F. McCool, *Revival of Synoptic Source-Criticism* TS 17 (1956), 459-93; R-F 2, 250-81; R-T 1, 563-80; P. Parker, *The Gospel Before Mark* (Chicago, 1953); W. Sanday (ed.), *Studies in the Synoptic Problem* (Oxford, 1911); B. F. Streeter, *The Four Gospels, a Study of Origins* (Londres, 1924); V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (Oxford, 1926); *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres, 1935); L. Vaganay, *Le problème synoptique* (Tournai, 1954); Wik, INT 176-96.

2 SINOPSIS. En griego: K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum* (Stuttgart, 1964); B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels* (Leiden, 1959), en forma matemática. En español: J. Alonso Díaz, *Evangelio y evangelistas* (Bilbao, 1966); J. Leal, *Sinopsis concordada de los cuatro Evangelios* (Madrid, 1961). En francés: P. Benoit y M.-E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles en français* (2 vols; París, 1965).

3 CONTENIDO

El problema (§ 4-10)

I. Semejanzas

- A) Contenido (§ 5)
- B) Disposición (§ 7)
- C) Lenguaje (§ 8)

II. Diferencias

- A) Contenido (§ 9)
- B) Disposición (§ 10)

Distintas soluciones (§ 11-25)

- I. Tradición oral (§ 12)
- II. Interdependencia literaria
 - A) El orden Mt-Mc-Lc (§ 14)
 - B) Mc como fuente de Mt y Lc (§ 15-18)
- III. Hipótesis documentarias
 - A) Un solo documento como base de la triple tradición (§ 20)
 - B) Un documento complementario como base de la doble tradición (§ 21-22)
 - a) Teoría de las dos fuentes (§ 21)
 - b) Teoría de L. Vaganay (§ 22)
 - C) Documentación múltiple como base de todo el conjunto de los evangelios (§ 23-24)
- IV. Resumen (§ 25)

EL PROBLEMA

4 Los tres primeros evangelios, debido al gran parecido de sus materiales, pueden disponerse en columnas paralelas a fin de facilitar la comparación. Esta disposición recibe el nombre de sinopsis. En consecuencia, Mt, Mc y Lc son conocidos con el nombre de evangelios sinópticos, y sinópticos es el término con que se designa a sus autores.

La semejanza, junto con una serie de notables diferencias que esa disposición pone de relieve en el material de los tres primeros evangelios, da lugar al llamado problema sinóptico. ¿Cómo explicar esta sorprendente mezcla de coincidencias y divergencias en Mt, Mc y Lc?

5 I. Semejanzas.

A) Contenido. En conjunto, los tres primeros evangelios refieren los mismos hechos y palabras de Jesús. Los milagros, las parábolas, las discusiones y los principales episodios de su vida son los mismos. Los pasajes comunes a los tres sinópticos reciben el nombre de «triple tradición». La «doble tradición» está constituida por los pasajes que aparecen en dos sinópticos. «Tradiciones simples» son las contenidas en un solo testigo: Mt, Mc o Lc. Las tradiciones que aparecen dos veces en un mismo evangelio se denominan «duplicados».

El más breve de los tres sinópticos es Mc. Casi la totalidad de su material aparece también en Mt o en Lc o en ambos. Mc tiene muy poco material en exclusiva (por ejemplo, 7,33-36; 8,22-26, relatos que Mateo y Lucas parecen haber juzgado desconcertantes). De hecho, Mt contiene sustancialmente unos 600 versículos de Mc, o sea, el 90 por 100; Lc contiene más de la mitad del material de Mc y sustituye la mitad del resto con material paralelo. Por otra parte, el material peculiar de Mt constituye aproximadamente el 30 por 100 de la totalidad de Mt, mientras que el material peculiar de Lc es casi la mitad de su totalidad.

Las cifras indicadas a este respecto por los distintos especialistas no coinciden, porque la crítica textual no está de acuerdo sobre la genuinidad de algunos versículos de cada evangelio. Las comparaciones numéricas se complican además por el hecho de que la materia que constituye un versículo en un evangelio puede ocupar dos en otro. El siguiente esquema ofrece una estadística bastante aproximada.

	Mt	Mc	Lc
Total de versículos	1070	677	1150
Tradición simple	330 (aprox. 1/3)	70 (aprox. 1/10)	520 (aprox. 1/2)
Doble tradición	170-180 (Mt y Mc)	170-180 (Mc y Mt)	230 (Lc y Mt)
	230 (Mt y Lc)	50 (Mc y Lc)	50 (Lc y Mc)
Triple tradición	350-370	350-370	350-370

6 ESQUEMA COMPARATIVO DE MC Y LC

Mc	Lc
	EVANGELIO DE LA INFANCIA (caps. 1-2)
INTRODUCCION (1,1-14)	INTRODUCCION (3,1-4,13)
1,1-11 Bautismo de Jesús	Bautismo de Jesús (3,1-22) Predicación social del Bautista Genealogía (resto del cap. 3)
1,12-13 Tentación	Tentación (4,1-13)
COMIENZO DEL MINISTERIO EN GALILEA (1,14-3,6)	COMIENZO DEL MINISTERIO EN GALILEA (4,14-6,11)
1,14-20 Vocación de los primeros discípulos (cf. Lc 5,10-11)	Repulsa en Nazaret (4,14-30) Día típico en Cafarnaúm (4,31-44)
1,21-39 Día típico en Cafarnaúm (cf. Lc 4,31-44)	Vocación de los discípulos, pesca (5,1-11)
1,40-45 Curación de un leproso	Curación de un leproso (5,12-16)
2,1-3,6 Controversia con los fariseos	Controversia con los fariseos (5,17-6,11)
CUMBRE DEL MINISTERIO EN GALILEA (3,7-6,13)	CUMBRE DEL MINISTERIO EN GALILEA (6,12-9,17)
3,7-12 Las turbas siguen a Jesús (cf. Lc 6,17-19)	Vocación de los Doce (6,12-16)

Enseñanza de los Doce (cf. 3,14)	→ 3,13-19	Vocación de los Doce (cf. Lc 6,12-16) (Omisión del sermón del monte; cf. 3,13)	Las turbas siguen a Jesús (6,17-19) Sermón del llano (resto del cap. 6)	9,30-32	<i>Segunda predicción</i> de la Pasión	<i>Segunda predicción</i> de la Pasión (9,44-45)	
			Esclavo del centurión } (7,1-8,3) Viuda de Naím } Hechos Discípulos del Bautista } acacidos Unción de los pies } en Seguidores galileos } Galilea	10,1	Viaje al otro lado del Jordán	<i>Viaje a Jerusalén - Gran adición lucana</i> (9,51-18,14)	
		3,20-21	Sus parientes van a prenderle	10,2-12	Los fariseos y el divorcio	Los niños (18,15-17)	
		3,22-30	Interludio de Beelzebul	10,13-16	Los niños	El joven rico; posesiones (18,18-30)	
		3,31-35	Llegan sus parientes (cf. Lc 8,19-31)	10,17-31	El joven rico; posesiones	<i>Tercera predicción</i> de la Pasión (18,31-34)	
		4,1-34	<i>Parábolas</i>	10,35-45	<i>Tercera predicción</i> de la Pasión Ambición de los hijos de Zebedeo	(cf. 22,24-27)	
		4,34-5,43	<i>Milagros</i> (cuatro)	10,35-45	Abandonan Jericó; el mendigo ciego	Ante Jericó; el mendigo ciego (18,35-43)	
		6,1-6	Repulsa en Nazaret (cf. Lc 4,14-30)	10,46-52		En Jericó: Zaqueo (19,1-10)	
		→ 6,7-13	Misión de los Doce			Doble { las minas } parábola { el hombre ele- } (19,11-27) gido rey	
		MINISTERIO FUERA DE GALILEA (6,14-8,26)			TRES DIAS EN JERUSALEN (caps. 11-13)		EN JERUSALEN (19,28-21,38)
	6,14-29	<i>Introducción</i> : Herodes y el Bautista	Interludio: Herodes y el Bautista (9,7-9) Retirada; comen 5.000 (9,10-17)	Día 1.º	11,1-11	Entrada	Entrada (19,28-40)
	6,30-44	Comen 5.000		Día 2.º	11,12-14	Maldición de la higuera	Lamento por Jerusalén (19,41-44)
	6,45-54	Cruzan a Betsaida (cf. 8,22) No han entendido			11,15-19	Purificación del templo	(cf. 13,6-9)
	6,53-56	Desembarco; llegan enfermos (cf. 8,22)		Día 3.º	11,20-25	La higuera seca	Purificación del templo (19,45-48)
	7,1-23	Contra los fariseos (cf. 8,11-13)			11,27-33	La autoridad de Jesús	La autoridad de Jesús (20,1-8)
	7,24-30	A Tiro y Sidón (cf. 8,27); curación			12,1-12	Parábola: Pérfidos viñadores	Parábola: Pérfidos viñadores (20,9-19)
	7,31-37	Curación de un sordomudo con saliva	<i>Gran omisión de Lc</i> Mc 6,44-8,27 (Mc 8,11-13 = Lc 11,26-29) (Mc 8,14-15 = Lc 12,1)		12,13-17	Fariseos: Tributo al César	Fariseos: Tributo al César (20,20-26)
	8,1-9	Comen 4.000			12,18-27	Saduceos: Matrimonio en los cielos	Saduceos: Matrimonio en los cielos (20,27-40)
	8,10	Cruzan a Dalmanutá			12,28-34	El mayor mandamiento	Jesús ataca a los fariseos (20,41-47)
	8,11-13	Contra los fariseos (cf. 7,1-23)			12,35-40	Jesús ataca a los fariseos	El óbolo de la viuda (21,1-4)
	8,15-21	No han entendido			12,41-44	El óbolo de la viuda	Discurso escatológico (resto del capítulo 21)
	8,22	Cruzan a Betsaida (cf. 6,45-54)			13,1-37	Discurso escatológico	
		Llegan enfermos (cf. 6,53-56)			PASION Y MUERTE (caps. 14-15)		PASION Y MUERTE (caps. 22-23)
	8,23-26	Curación de un ciego con saliva					No hay unguidora
	8,27	A Cesarea de Filipo					Influjo de Satán en Judas; en el huerto
	HACIA JERUSALEN (8,27-10,52)		HACIA JERUSALEN (9,18-19,27)				Orden pascual en el relato de la cena
	8,27-30	Confesión de Pedro	Confesión de Pedro (9,18-21)				Cena: Los discípulos discuten sobre su prioridad
	8,31-38	<i>Primera predicción</i> de la Pasión	<i>Primera predicción</i> de la Pasión (9,21-27)				Cena: Las dos espadas
	9,1-8	Transfiguración	Transfiguración (9,28-36)				Proceso ante el Sanedrín <i>por la mañana</i>
	9,9-13	Pregunta sobre Elías					Mujeres que lloran en el camino del Calvario
	9,14-29	Curación de un niño mudo	Curación de un niño mudo (9,37-43)				Tres palabras de Jesús en la cruz
							Preparación de aromas el viernes
							RESURRECCION (cap. 24)
							(→ Evangelio Lc, 44:175)
							RESURRECCION (16,1-8)
							(Apéndice de Mc 16,9ss)

7 B) Disposición. El curso de la vida de Jesús y su actividad son presentados de manera semejante. Aparece el Bautista, Jesús es bautizado por él y se adentra en el desierto de la tentación. Después de ésta comienza su vida pública. La mayor parte de la actividad de Jesús se centra en Galilea y en las regiones próximas (Decápolis, territorio de Filipo). Su viaje a Jerusalén y su proceso judicial son narrados de manera parecida. Los tres relatos terminan con su crucifixión y resurrección. El siguiente esquema lo expresa gráficamente.

	Mt	Mc	Lc
Preparación del ministerio	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
Ministerio en Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
Viaje a Jerusalén	19,1-20,34	10,1-52	9,51-18,43
Pasión y resurrección	21-28	11-16	19-24

Los sinópticos no se proponen presentar propiamente una biografía de Jesús. Tampoco procuran describir su personalidad. Su deseo es más bien referir en lengua popular las palabras y obras de Jesús y la impresión que ellas produjeron en quienes le rodeaban. Estos evangelios constan, por tanto, de unidades independientes, narrativas o discursivas, que parecen completas en sí mismas. Tales unidades se suceden a menudo sin ninguna conexión temporal o espacial. También hay secciones en las que se han reunido materiales análogos; por ejemplo, relatos en torno al sábado, parábolas. Los sinópticos contienen asimismo frases independientes y características de Jesús, breves discursos y fragmentos de discursos. Es evidente cierta predilección por las parábolas. En muchos de estos puntos se diferencian radicalmente de Jn.

8 C) Lenguaje. Numerosos pasajes muestran una sorprendente coincidencia en el lenguaje e incluso en las palabras. A veces los tres presentan igual una cita del AT que difiere del TM y de los LXX. Las palabras de Jesús son frecuentemente idénticas en griego. En ocasiones los tres sinópticos, o al menos dos, emplean construcciones griegas desusadas o coinciden en el uso de términos griegos relativamente raros. Incluso se da el caso de frases o grupos de frases que se corresponden prácticamente palabra por palabra.

9 II. Diferencias.

A) Contenido. Algunos acontecimientos son narrados sólo por dos evangelistas, otros son exclusivos de uno solo. Pero sucede que en ocasiones difieren los dos relatos de un mismo hecho. Así, por ejemplo, Mt y Lc ofrecen la historia de la infancia de Jesús, mientras que Mc la omite por completo; pues bien, los dos relatos de Mt y Lc difieren considerablemente. Lo mismo sucede con las genealogías de Jesús que ellos presentan (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38). Mt y Lc narran las mismas tres tentaciones de Jesús, pero el orden es distinto (Mt 4,3-12; Lc 4,3-12). Incluso los relatos de la resurrección reflejan una tradición divergente (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:153).

10 B) Disposición. Aunque en general hay coincidencia en la disposición de los materiales evangélicos, es de notar que existen algunas diferencias. A veces un autor agrupa un material que en otro aparece diseminado por toda su obra. La sección de las parábolas es común a los tres, pero cada uno tiene un número distinto de parábolas. Aunque Lc y Mt tienen en común muchos dichos de Jesús que no aparecen en Mc, los organizan de manera diversa. En Mt las palabras de Jesús están agrupadas en cinco grandes discursos (→ Evangelio Mt, 43:2,16), mientras que en Lc gran parte de este material aparece durante el largo viaje de Jesús a Jerusalén (9,51-18,14). Hay divergencias hasta en una misma sección. Los ejemplos más claros de este hecho son el número de peticiones del padrenuestro (Mt 6,9-15; Lc 11,2-4) y el número de las bienaventuranzas (Mt 5,3-11; Lc 6,20b-22).

Lc sigue el orden de Mc mucho más de cerca que Mt. Quizá la mejor manera de resumir las semejanzas y diferencias de contenido y disposición entre los sinópticos es ofrecer una detallada comparación de Lc y Mc. Un estudio cuidadoso de esta comparación ayudará al lector a entender el distinto método de ambos evangelistas y a ver la complejidad de sus mutuas relaciones. (El anterior esquema comparativo de Mc y Lc [→ 6, *supra*] es obra de R. E. Brown).

DISTINTAS SOLUCIONES

11 El problema sinóptico tal como lo conocemos no surgió hasta mediados del siglo XVIII (→ Crítica moderna del NT, 41:21) y no fue estudiado a fondo hasta comienzos del XIX. Los antiguos Padres de la Iglesia no trataron explícitamente la cuestión. San Agustín fue consciente de algunas dificultades. En su libro *De consensu evangelistarum* consideró la relación literaria de los distintos evangelios. Esta obra no era mucho más que una armonía de los mismos evangelios y tendía a conciliar las dificultades de una forma un tanto ingenua. Sin embargo, los principios de san Agustín sobre las diferencias de los sinópticos eran de hecho bastante más liberales que las armonías literalistas de épocas posteriores, como la de Osiander en el siglo XVI. (H. K. McArthur, *The Quest Through the Centuries* [Filadelfia, 1966], 51, 93).

12 I. Tradición oral. Según los defensores de esta teoría, la notable concordancia que presentan los tres evangelistas obedece a un primitivo evangelio oral. En su forma extrema, esta solución excluye toda dependencia literaria común de un evangelio escrito. La predicación primitiva alcanzó una forma estereotipada ya en época muy antigua. Esta predicación se repetía constantemente. Así se explican las semejanzas de los textos escritos; las diferencias se explican por la diversificación de que fue objeto la misma catequesis en las distintas regiones. Para apoyar la existencia de esa catequesis primitiva se invoca la extraordinaria memoria de los orientales. En 1818, J. Gieseler dio forma a esta hipótesis.

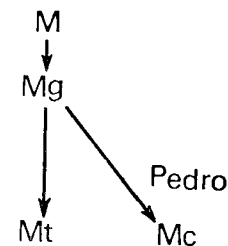
Crítica. Sin duda, nuestros evangelios escritos fueron precedidos por un período de tradición oral. La crítica moderna admite casi unánimemente la primacía e importancia de la tradición oral en los evangelios. Pero la suposición exclusiva de una tradición oral no explica el complejo problema de las semejanzas y diferencias que presentan los textos escritos. En muchos pasajes se da una exacta coincidencia verbal, especialmente entre Mc y Lc. La tradición oral puede explicar las divergencias de los evangelios, pero no sus semejanzas. Estas parecen exigir además cierta dependencia literaria. La teoría de la tradición oral es, por tanto, insuficiente como respuesta única al problema sinóptico.

13 II. Interdependencia literaria. Según esta hipótesis, conocida también como «teoría de la mutua dependencia», cada evangelista (excepto el primero) depende de su predecesor o predecesores. Del evangelio que fue escrito en primer lugar se derivan los otros dos. Esto explicaría las coincidencias de los tres evangelios. Hay varias posibilidades de dependencia, cada una de las cuales ha tenido sus defensores en un momento y otro. Pero sólo dos de esas posibilidades (véanse en el diagrama que sigue) tienen cierto fundamento: Mt-Mc-Lc y Mc como fuente de Mt y Lc.



14 A) El orden Mt-Mc-Lc. Este orden fue aceptado por san Agustín y por la mayoría de los exegetas católicos hasta época relativamente reciente. Es una solución que se basa en datos tradicionales. Sus defensores actuales suelen presentarla en forma modificada, haciendo depender a Mc de un estadio preliminar de Mt. Hoy la defiende todavía B. Butler (CCHS 760-64; *The Originality of St. Matthew* [Cambridge, 1951]).

Papías, un antiguo obispo de Hierápolis, en Frigia, Asia Menor, afirmó que Mt reunió los *logia* de Jesús en lengua hebrea y cada cual los tradujo como pudo (Eusebio, *Hist.*, 3.39,16; GCS 9/1:292). De esta afirmación se concluyó que tuvo que existir un evangelio arameo de origen apostólico. Este evangelio arameo (M) sería traducido al griego (Mg), y la traducción sería utilizada por los tres sinópticos de distintas maneras. Además, los evangelios canónicos de Mt y Lc hicieron uso de Mc. Según esta teoría, Mt canónico sería el mejor testigo de M, puesto que Mc abrevió M y le añadió algunas tradiciones orales precedentes de Pedro y de su predicación en Roma. El siguiente diagrama ilustra la teoría.



Crítica. Este empleo de la tradición de Papías es un tanto abusivo. Si se entiende a Papías literalmente, él no se refiere al Mt griego canónico que ha llegado hasta nosotros. Utilizar a Papías para probar la prioridad de Mt encierra la suposición de que Mt está relacionado de algún modo con la colección aramea de *logia* de Jesús a que se refería Papías, y esto es sencillamente una suposición gratuita. No tenemos por qué estar de acuerdo con quienes afirman que Papías se equivocó y que nunca existió tal colección aramea hecha por Mateo, pero sí debemos confesar el carácter puramente especulativo de la cadena M-Mg-Mt. Por fidelidad a los decretos que la PCB publicó en 1911 y 1912, los católicos han tendido a defender esta solución del problema sinóptico; pero hoy, estando garantizada una completa libertad con respecto a tales decretos, se han reconocido honestamente las limitaciones de semejante solución (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:28, 25). Recientemente, el especialista protestante W. R. Farmer ha defendido tenazmente la prioridad de Mt (*The Synoptic Problem*). Sobre el significado de *logia*, cf. ETL 41 (1965), 530-47.

15 B) Mc como fuente de Mt y Lc. Este orden es el que hoy defienden generalmente los investigadores, tanto no católicos como católicos. La prioridad literaria de Mc se ha convertido casi en un dogma de la crítica.

El Evangelio de Mc es ciertamente independiente de Mt y de Lc. Si Mc abrevió a Mt, como afirman algunos críticos, ¿qué explicación tienen las innumerables adiciones? Además, los relatos de Mc presentan una forma mucho más viva que los estilizados de Mt.

16 No hay pruebas decisivas de que Mt haya tomado nada de Lc, ni viceversa; ambos son independientes el uno del otro. Cuando Mt o Lc no siguen a Mc, difieren con respecto a la disposición de sus materiales comunes y al modo de expresión. Si Mateo escribió teniendo delante la obra de Lucas, ¿cómo explicar la omisión de tanto material interesante? Tiene que haber otra explicación para las coincidencias que se advierten. Sobre esto volveremos luego.

17 Se ha discutido mucho la cuestión de si Lc y Mt dependen de Mc. Generalmente se acepta que Lc depende de Mc. Sin embargo, no se ha llegado a un acuerdo en cuanto a la naturaleza y extensión de esta dependencia. El problema se plantea con los duplicados que aparecen en Lc:

una vez se encuentran en una sección en que Lc sigue a Mc, y otra en una sección en que Lc presenta material independiente (v. gr., Lc 8,16 y 11,33). Tal fenómeno hace pensar en otra fuente paralela a Mc. Pero tanto Mt como Lc omiten detalles que aparecen en Mc. Vaganay llama a estas omisiones «coincidencias negativas». Así, pues, no basta suponer que Lc depende de Mc. Esto llevó a suponer la existencia de un proto-Mc, hipótesis generalmente abandonada en la actualidad: Lc no habría utilizado el Mc canónico, sino una forma más primitiva del mismo. (Sobre la hipótesis de un proto-Lc, → Inspiración, 66:62). Vaganay ha propuesto que Lucas tuvo ante sí la obra de Mc y una traducción griega de M arameo (no idéntico al Mt canónico) y que utilizó la primera sin seguirla servilmente.

La dependencia de Mt con respecto a Mc está ampliamente admitida, pero también es objeto de discusiones. La hipótesis de la prioridad de Mt no ha sido nunca totalmente excluida por la crítica. En Mt hallamos el mismo problema de los duplicados que en Lc; v. gr., Mt 5,29s y 18,8s.

18 *Crítica.* La prioridad de Mc es hoy casi una doctrina común entre los especialistas. Parece responder perfectamente a los problemas planteados y es una buena hipótesis de trabajo. Por lo que se refiere a la dependencia de Mt y de Lc con respecto a Mc, todavía no se ha propuesto una teoría que resuelva satisfactoriamente los problemas. En todo caso, hay que afirmar que Mc ha influido en Lc y, muy probablemente, en Mt.

J. P. Brown, *An Early Revision of the Gospel of Mark*: JBL 78 (1959), 215-27; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres, 1953), en especial sobre el proto-Mc; H. G. Wood, *The Priority of Mark*: ExpT 65 (1953-54), 17-19.

19 **III. Hipótesis documentarias.** Estas constituyen un tercer intento de explicar los problemas que plantean los datos de los sinópticos. Las teorías centradas en la interdependencia literaria suponen que dos de los sinópticos dependen del tercero, es decir, de un evangelio existente; aun cuando se hable de un M arameo (→ 14, *supra*), se supone que éste coincidía sustancialmente con el Mt canónico. En cambio, las tres teorías que vamos a examinar suponen dependencia con respecto a una fuente hipotética que no ha llegado hasta nosotros ni coincidía con ninguno de los evangelios canónicos. Estas teorías son concebidas unas veces para sustituir anteriores explicaciones del problema sinóptico; otras veces se las combina con las explicaciones que hemos descrito, como el influjo de la tradición oral o el de Mc.

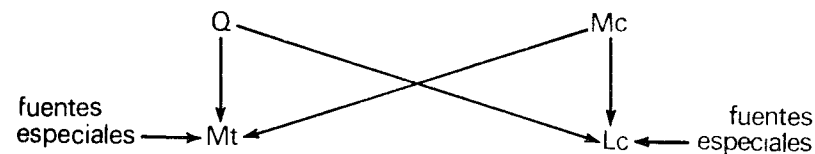
20 **A) Un solo documento como base de la triple tradición.** Esta teoría, conocida como «hipótesis de un evangelio primitivo», y presentada por G. E. Lessing a finales del siglo XVIII, sugiere que los tres sinópticos tomaron su material de un primitivo evangelio arameo que se ha perdido. En la forma que le dio J. Eichhorn, la teoría supone que los sinópticos actuaron independientemente, teniendo ante sí un documento que contenía toda la vida de Cristo. Este documento fue compuesto en arameo en fecha muy temprana y luego fue traducido al griego y revisado varias

veces. Los sinópticos habrían utilizado esas revisiones al componer sus evangelios.

Crítica. Esta teoría, que parecía tan sencilla, pero que se fue complicando poco a poco, no tuvo éxito y ha sido abandonada. Si la teoría fuera un hecho, los sinópticos presentarían una uniformidad mucho mayor en su contenido, disposición y lenguaje. No obstante, la hipótesis significó un avance, pues preparó el camino para reconocer que nuestros evangelios canónicos representan la culminación de un proceso literario; por su parte, la suposición de una fuente común para Mt y Lc fue el primer paso para afirmar la existencia de una fuente o documento que contenía fundamentalmente «palabras» de Jesús.

21 **B) Un documento complementario como base de la doble tradición.** Esta teoría intenta explicar el origen del material común a Mt y Lc. Es conocida con el nombre de «teoría de las dos fuentes».

a) **TEORÍA DE LAS DOS FUENTES.** Esta hipótesis goza de amplia aceptación entre los protestantes y, en una forma modificada, también entre los católicos. A pesar de la mutua independencia de Mt y Lc, presentan una serie de coincidencias frente a Mc que parecen exigir una fuente griega anterior a Mc. Esta fuente, cuya existencia es meramente conjetural, contenía casi exclusivamente palabras o dichos de Jesús. El primero en mencionarla fue F. Schleiermacher en 1832, y se la conoce como Q (del alemán *Quelle*, «fuente»). Los dos últimos sinópticos habrían tomado gran parte de su material de esta fuente más Mc, adaptándolo a los diferentes círculos a que se dirigían. El siguiente diagrama es un resumen de la teoría.



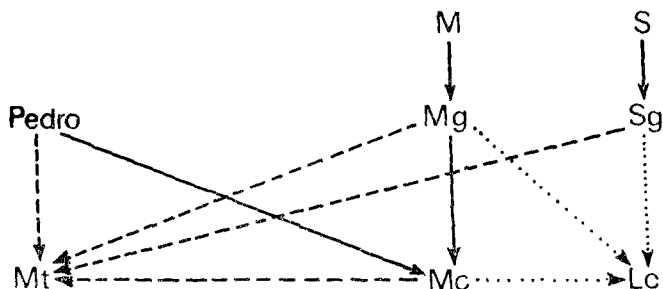
Hay que tener en cuenta que quienes pretenden identificar este documento Q con el evangelio arameo de Mateo (M) o con su versión griega (Mg) a fin de defender la prioridad «tradicional» de Mt, lo hacen arbitrariamente.

Crítica. La teoría de las dos fuentes ha sido objeto de numerosas modificaciones que la han ido complicando. Uno de sus grandes problemas insolubles es que los fenómenos que postulan la existencia de Q no sólo aparecen en las secciones discursivas, sino también en las narrativas. El material de Q ha sido considerado siempre como una colección griega de material discursivo, no como un conjunto de relatos. Además, esta teoría clásica no tiene en cuenta la tradición oral. Los evangelios pueden no ser simplemente el resultado de un proceso literario.

C. K. Barrett, *Q—a Re-examination*: ExpT 54 (1942-43), 320-23; E. L. Bradby, *In Defence of Q*: ExpT 68 (1956-57), 315-18; F. Bussby, *Is Q an Aramaic Document?*:

ExpT 65 (1953-54), 272-75; A. M. Farrer, *On Dispensing with Q*: SGL 55-88; S. Petrie, «Q» is Only What You Make It: NovT 3 (1959), 28-33; T. R. Rosché, *The Words of Jesus and the Future of «Q» Hypothesis*: JBL 79 (1960), 210-20; V. Taylor, *The Elusive Q*: ExpT 46 (1934-35), 68-74; *The Order of Q*: JTS 4 (1953), 27-31; B. H. Throckmorton, *Did Mark Know Q?*: JBL 67 (1948), 319-29.

22 b) **TEORÍA DE L. VAGANAY.** Vaganay introdujo una teoría que tenía presente la tradición oral como una realidad existente en arameo y en griego. Esta tradición fue puesta por escrito en pequeñas colecciones de palabras y hechos. Tales colecciones se reunieron en M arameo, no idéntico con el Mt canónico. Otra colección primitiva, que consistía en palabras y discursos, y que él llama S (= *source*, «fuente», o suplemento), fue escrita también en arameo. Pero ambas fueron traducidas al griego. El evangelio canónico más antiguo, Mc, utilizó como fuentes Mg (la traducción griega de M) y la tradición oral de la predicación de Pedro, pero no S. El Mt canónico utilizó Mc, Mg y Sg (S traducido al griego), más algunos elementos de la predicación de Pedro. Según Vaganay, las fuentes de Lc fueron Mc, Mg, Sg y diversos elementos de la tradición oral. El siguiente esquema es una síntesis de la teoría.



Vaganay introdujo S como elemento de solución porque entendía que M arameo traducido al griego era insuficiente para explicar toda la tradición sinóptica. Según él, esta fuente no tiene nada en común con Q.

Crítica. Las críticas dirigidas contra la teoría de Vaganay han señalado que su sistema es muy complicado. En su deseo de rechazar la hipótesis de las dos fuentes, ha construido una teoría semejante, sustituyendo Q por S. Hay unos sesenta pasajes que los especialistas suelen atribuir a Q; más de cuarenta de ellos se asignan ahora a S. ¿Qué diferencia real existe entonces entre S y Q? Vaganay no aduce ninguna razón sólida que explique por qué se escribió Mc.

23 **C) Documentación múltiple como base de todo el conjunto de los evangelios.** Esta teoría supone la existencia de una documentación más bien variada en el origen de los evangelios sinópticos. Algunos estiman que está a medio camino entre la visión simplista de la tradición oral y la rigidez de las interrelaciones literarias. En su forma original, propuesta por Schleiermacher, supone que las palabras y los hechos de Jesús no

fueron reunidos en un solo libro, sino que se recogieron en varios documentos que circularon entre los fieles de numerosas comunidades. Schleiermacher sugirió que este hecho obedeció a las necesidades de la vida misionera de la Iglesia, pues dichos documentos servirían para ayudar la memoria de los predicadores y catequistas. En ellos encontrarían los hombres implicados en esa tarea un material que luego acomodarían a las necesidades de sus oyentes. Tales documentos se reunirían en pequeñas colecciones. Más tarde éstas fueron utilizadas por los sinópticos. (Existe un importante estudio moderno que analiza, en relación con los evangelios, una técnica catequética semejante utilizada por los rabinos: B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* [ASNU 22; Lund, 1961]; cf. también el análisis que de este libro hace J. A. Fitzmyer, TS 23 [1962], 442-57).

Los modernos intérpretes de esta teoría no insisten tanto en las fuentes escritas cuanto en la tradición fragmentaria, escrita u oral, que se desarrolló de acuerdo con las exigencias históricas. En esta época tardía sería imposible distinguir entre el núcleo y las adiciones.

24 La teoría de la documentación múltiple ha sido adoptada, con algunas variaciones, por L. Cerfaux y X. Léon-Dufour. En el origen del material evangélico tuvo lugar una unificación de los materiales arameos, a la que siguieron muchas tradiciones parciales. Todo esto fue traducido al griego en fecha temprana. (Se trataría del M arameo o proto-Mt traducido al griego). La tradición oral siguió su curso, y ese evangelio fue incrementado y modificado por ella. Así, pues, los evangelios canónicos son un resultado de estas tradiciones particulares. No se supone la existencia de ninguna otra fuente documental.

Crítica. Esta teoría combina la tradición oral con un único evangelio escrito procedente de una documentación múltiple. Pero ambos elementos son insuficientes para explicar el problema sinóptico. Las coincidencias de los sinópticos parecen exigir un proceso literario y no un proceso oral; tales coincidencias no pueden reducirse a un solo documento. No obstante, esta teoría tiene en cuenta la intervención de tradiciones orales y escritas. Quizá no ha sido todavía suficientemente elaborada. Teniendo presentes las perspectivas de las otras teorías y elaborando ulteriormente los detalles de ésta, se podría lograr una mayor aproximación al verdadero trasfondo de los sinópticos.

L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers Évangiles*, en *La formation des Évangiles*, 24-33; X. Léon-Dufour, en R-F 2, 251-81.

25 **IV. Resumen.** Una vez expuestas algunas de las soluciones más fundadas que se han dado al problema sinóptico, podemos sintetizar los puntos más salientes del conjunto.

a) La tradición oral debe ocupar un lugar destacado en toda solución al problema sinóptico. Pero la tradición oral sola no es suficiente: no puede explicar las semejanzas de los textos escritos.

b) Tanto los católicos como los protestantes aceptan en general la

prioridad de Mc sobre Mt y Lc; por tanto, Mt y Lc dependen literalmente de Mc; Mc ha de considerarse como el más antiguo de nuestros evangelios en griego.

c) El Mt canónico fue compuesto muy probablemente en griego y no es una traducción *directa* de un original arameo.

d) No hay que olvidar que las fuentes Q (en griego) y S (en arameo) son meras conjeturas. Además, no hay razones para suponer que Q o S sea M arameo o Mg.

e) Toda solución puramente literaria que prescinda por completo de la tradición oral no hace justicia a los hechos.

f) Quizá lo más próximo a la verdad sea la hipótesis de una documentación múltiple que tenga en cuenta la existencia y el influjo de una continua tradición oral hasta la cristalización final de nuestros evangelios. La moderna insistencia en la historia de las formas y de la redacción (tema que cae fuera de nuestro artículo) es una sana reacción frente a los intentos de solucionar el problema sinóptico a base de teorías literarias y documentales (→ Crítica moderna del NT, 41:42).

Conclusión. Todo el tiempo y el esfuerzo dedicado al problema sinóptico durante el siglo pasado y la mitad de éste no ha sido vano. Cada intento de solución —aunque deficiente en algún punto— ha aportado cierta luz y nos ha aproximado a la solución completa. Sin embargo, es difícil llegar a una idea cabal sobre el origen de los sinópticos, dado que se remontan a muchos siglos atrás. Estamos todavía muy lejos de una respuesta totalmente satisfactoria. Quizá el problema no se solucione nunca por completo. Pero está planteado y seguirá mereciendo la atención de los especialistas.

41

CRITICA MODERNA DEL NUEVO TESTAMENTO

JOHN S. KSELMAN, SS

BIBLIOGRAFIA

1 H. Anderson, *Jesus and Christian Origins* (Oxford, 1964); D. Fuller, *Easter Faith and History* (Grand Rapids, 1965); R. Fuller, *The New Testament in Current Study* (Londres, 1963); W. F. Howard, *The Romance of New Testament Scholarship* (Londres, 1949); A. M. Hunter, *Interpreting the New Testament 1900-1950* (Londres, 1951); A. Jülicher, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York, 1904), 8-30; W. G. Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Munich, 1958); J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao, 1961); H. K. McArthur, *The Quest Through the Centuries: The Search for the Historical Jesus* (Filadelfia, 1966); H. S. Nash, *The History of the Higher Criticism of the New Testament* (Nueva York, 1901); S. Neill, *La interpretación del Nuevo Testamento 1861-1961* (Barcelona, 1967); R-F 2, 151-70; R. Schnackenburg, *La teología del Nuevo Testamento* (Bilbao, 1966).

2 CONTENIDO

De la época precrítica al siglo XIX (§ 3-13)

I. Introducción

A) Período precrítico (§ 3-4)

- a) Precursores en la Iglesia antigua (§ 3)
- b) La Reforma (§ 4)

B) Estudios críticos anteriores al siglo XIX (§ 5)

- a) R. Simon
- b) H. S. Reimarus

II. Nacimiento de la crítica del siglo XIX

A) Escuela de Tubinga (§ 6-8)

- a) D. Strauss (§ 7)
- b) F. C. Baur (§ 8)

B) Reacción frente a Tubinga (§ 9-13)

- a) J. B. Lightfoot (§ 10)
- b) B. F. Westcott (§ 11)

- c) F. J. A. Hort (§ 12)
- d) A. von Harnack (§ 13)

Transición al siglo xx (§ 14-31)

I. Estudios sobre lenguaje y ambiente

- A) El lenguaje del NT (§ 14-16)
 - a) C. von Tischendorf (§ 15)
 - b) A. Deissmann (§ 16)
- B) Ambiente del NT (§ 17-20)
 - a) E. Hatch (§ 18)
 - b) R. H. Charles (§ 19)
 - c) W. M. Ramsay (§ 20)

II. Evangelios sinópticos: crítica y formación

- A) Prioridad de Mc y teoría de las dos fuentes (§ 21-23)
 - a) K. Lachmann (§ 22)
 - b) C. H. Weisse (§ 23)
- B) Crítica científica de las fuentes (§ 24-25)
 - a) H. J. Holtzmann (§ 24)
 - b) B. H. Streeter (§ 25)
- C) Origen de los evangelios: el problema arameo (§ 26-31)
 - a) G. Dalman (§ 27)
 - b) C. C. Torrey (§ 28)
 - c) C. F. Burney (§ 29)
 - d) J. Jeremias (§ 30)
 - e) M. Black (§ 31)

La crítica en el siglo xx (§ 32-75)

I. Nuevas orientaciones

- A) Abandono de la preocupación liberal por el Jesús histórico (§ 33-35)
 - a) W. Wrede (§ 34)
 - b) A. Schweitzer (§ 35)
- B) Primera reacción católica frente al estudio crítico (§ 36-38)
 - a) M.-J. Lagrange (§ 37)
 - b) A. Loisy (§ 38)
- C) Escuela de la historia de las religiones (§ 39-41)
 - a) R. Reizenstein (§ 40)
 - b) W. Bousset (§ 41)
- D) Nacimiento de la historia de las formas (§ 42-45)
 - a) K. L. Schmidt (§ 43)
 - b) M. Dibelius (§ 44)

II. Crítica y teología: la obra de R. Bultmann (§ 46-52)

- A) Bultmann y la historia de las formas (§ 49)
- B) Bultmann como teólogo (§ 50-52)
 - a) Desmitologización del NT (§ 51)
 - b) Bultmann sobre Juan (§ 52)

III. Reacciones frente a Bultmann (§ 53-63)

- A) Reacción alemana (§ 55-58)
 - a) K. Barth (§ 56)
 - b) O. Cullmann (§ 57)
 - c) W. Pannenberg (§ 58)
- B) Reacción inglesa (§ 59-63)
 - a) E. Hoskyns (§ 60)
 - b) V. Taylor (§ 61)
 - c) R. H. Lightfoot (§ 62)
 - d) C. H. Dodd (§ 63)
- C) Reacción de la escuela de Bultmann: los posbultmannianos (§ 64-70)
 - a) E. Käsemann (§ 65)
 - b) E. Fuchs (§ 66)
 - c) G. Bornkamm (§ 67)
 - d) H. Conzelmann (§ 68)
 - e) J. M. Robinson (§ 69)
 - f) G. Ebeling (§ 70)

IV. Renacimiento de la investigación crítica católica

- A) En Francia (§ 72)
- B) En Bélgica (§ 73)
- C) En Alemania (§ 74)
- D) En los Estados Unidos (§ 75)

DE LA EPOCA PRECRITICA AL SIGLO XIX

3 I. Introducción. La aplicación al NT de los principios de la crítica literaria (estudio del contenido del NT) y de la crítica histórica (estudio del NT como documento histórico) tiene una historia que va desde el siglo II hasta el presente.

A) Período precrítico. Aunque la crítica de la Biblia es una empresa típicamente moderna, ya en la Iglesia antigua hubo estudiosos que dieron los primeros pasos hacia un estudio científico del NT.

a) PRECURSORES EN LA IGLESIA ANTIGUA. El primero de ellos es Marción (*ca.* 150), un hereje que rechazó el AT y el judaísmo y propuso un canon mutilado del NT que se ajustara a su doctrina. Esta actitud hizo que la Iglesia propusiera un canon ortodoxo del NT (→ Canonicidad, 67:58, 81). Taciano (*ca.* 175), un sirio convertido al cristianismo, fue otro precursor del siglo II que hizo un intento de crítica del NT. Su *Diatessaron* era la primera armonía de los cuatro evangelios, presentados en una sola narración seguida.

El máximo especialista de la Iglesia antenicensa fue Orígenes (*ca.* 185-254), jefe de la famosa escuela de Alejandría. Orígenes hizo dos notables aportaciones a los estudios bíblicos. Una fueron sus *Héxaplas*, el primer ensayo cristiano de crítica textual del AT (→ Textos, 69:68). La otra consistió en la importancia que concedía a la hermenéutica; aunque excesiva, su interpretación alegórica de la Escritura fue un serio intento de

acercarla y hacerla inteligible a sus contemporáneos (→ Hermenéutica, 71:38).

El primer historiador de la Iglesia, Eusebio (ca. 260-340), ha conservado en su *Historia eclesiástica* (326) un cúmulo de noticias antiguas sobre el NT. También dividió los evangelios en pequeñas secciones numeradas (impresas todavía en el NT griego de Nestle) y proyectó una serie de esquemas para mostrar los lugares paralelos de los distintos evangelios (H. K. McArthur, CBQ 27 [1965], 250-56).

San Agustín (354-430), el gran teólogo de la Iglesia occidental, formuló en su *De consensu evangelistarum* (400) los principios que, durante más de un milenio, presidieron el estudio de las diferencias de los sinópticos; fue consciente de que el orden de los relatos evangélicos no responde siempre a una cronología histórica y las palabras de Jesús son reproducidas no al pie de la letra, sino más bien en cuanto al sentido.

Aunque la Edad Media, especialmente el gran período de la escolástica, contribuyó a una mejor comprensión de la Escritura (→ Hermenéutica, 71:41-42), las aportaciones a una crítica efectiva del NT fueron de escasa importancia. (Sobre las implicaciones críticas de las vidas de Jesús escritas en la Edad Media, cf. McArthur, *The Quest Through the Centuries*, 57-84).

4 b) LA REFORMA. En el siglo XVI, la Reforma aumentó el interés por la Biblia, especialmente en las Iglesias reformadas, si bien era un interés más dogmático que crítico. Una importante figura de este período fue A. Osiander (1498-1552), uno de los primeros reformadores luteranos, quien publicó en 1537 una armonía de los evangelios que fijó el estilo para las armonías protestantes de siglos posteriores. Su enfoque era mucho más rígido que el de san Agustín, y para él las pequeñas diferencias de orden o detalles dignifican acontecimientos distintos. (Cf. McArthur, *op. cit.*, 93ss).

5 **B) Estudios críticos anteriores al siglo XIX.** En el contexto del racionalismo y la Ilustración, el siglo XVIII asistió al nacimiento del método científico. La aplicación de este método al estudio de la historia, y en particular a la historia bíblica, significó el comienzo de la crítica histórica de la Biblia.

a) R. SIMON. El oratoriano francés Simon (1638-1712) fue el primero que aplicó el método crítico al NT en los tres volúmenes de su *Histoire critique* del NT (1689-92; → Crítica moderna del AT, 70:6). J. D. Michaelis (1717-91) se basó en la obra de Simon para escribir la primera introducción realmente histórica y crítica al NT (1750). (→ Crítica moderna del AT, 70:12).

b) H. S. REIMARUS. Como indica el título de la obra de A. Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede*, Reimarus (1694-1768) es una figura clave en la historia de la crítica del NT. En 1778, a título póstumo, se publicaron algunos extractos de su obra *Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger* (Sobre la intención de Jesús y sus discípulos). En esta obra Reimarus distinguía entre el Jesús histórico (un judío revolucionario que fracasó en su intento de establecer un reino mesiánico en la tierra) y el

Cristo que aparece en los evangelios y fue predicado por la Iglesia (un fraude creado por los discípulos, que robaron del sepulcro el cuerpo de Jesús e inventaron las doctrinas de la resurrección y la parusía). Aunque influido por el prejuicio racionalista contra lo sobrenatural, Reimarus fue el primero que intentó llegar al Jesús real de la historia a través del dogma cristológico de los evangelios, preocupación que no ha perdido nada de su urgencia en el siglo XX.

6 **II. Nacimiento de la crítica del siglo XIX.** Partiendo de la obra de sus predecesores, los investigadores del siglo XIX prosiguieron el estudio del NT en dos direcciones: críticamente, en torno al problema del valor histórico del NT; teológicamente, en el análisis de su significado. Estas dos direcciones configuraron la historia posterior de la crítica neotestamentaria.

A) Escuela de Tubinga. Pocos investigadores han influido tanto en la interpretación del NT como el grupo que tomó su nombre de la Universidad de Tubinga. Los problemas formulados por los principales representantes de esta escuela y sus intuiciones fundamentales han sido determinantes para toda la crítica del NT.

7 a) D. STRAUSS. En 1835, Strauss (1808-74), discípulo de F. C. Baur, publicaba su *Vida de Jesús*, que suponía una reinterpretación de los datos evangélicos sobre Jesús. Las anteriores vidas de Cristo habían sido interpretaciones ortodoxas que aceptaban la intervención de lo sobrenatural en la historia humana o bien explicaciones racionalistas de unos acontecimientos sólo en apariencia sobrenaturales. Strauss añadió una tercera alternativa: la interpretación mítica. Según él, los evangelios nos ofrecen un fundamento histórico transformado y embellecido por la fe de la Iglesia. Strauss terminaba su obra confesando la imposibilidad de escribir una vida de Jesús, porque los evangelios no consideran a Jesús simplemente como un elemento de la historia y porque ofrecen tan sólo una serie de fragmentos inconexos, cuyo orden es obra de los evangelistas.

La obra de Strauss influyó profundamente en otros dos escritores del siglo XIX. B. Bauer (1809-82) eliminó la base que había mantenido Strauss y dejó solamente el mito, concluyendo que Jesús y Pablo eran ficciones literarias no históricas. E. Renan (1823-92), en su *Vida de Jesús*, identificó lo sobrenatural con lo irreal y presentó a sus lectores un Jesús meramente humano.

8 b) F. C. BAUR. Uno de los más destacados estudiosos del NT en el siglo XIX fue Baur (1792-1860), cabeza indiscutible de la escuela de Tubinga. Aunque hoy se aceptan pocas de las soluciones que propuso, Baur planteó cuestiones de valor permanente y elevó la crítica del NT a un nivel realmente científico.

Según la perspectiva hegeliana de Baur, la historia del cristianismo desde ca. el año 40 al 160 fue una historia de tensión, lucha y posterior reconciliación. La lucha se libró entre el *liberalismo paulino*, con su mensaje de libertad frente a la ley y de universalismo en la misión de la Iglesia, y el estrecho *legalismo judaico*, representado por los primeros apóstoles.

toles con Pedro a la cabeza, que insistía en las supuestas prerrogativas del judaísmo. De esta tesis-antítesis surgió la Iglesia católica y el canon del NT, que eliminaron las diferencias poniendo a Pedro y a Pablo en pie de igualdad, proceso que se advierte en Act. Esta síntesis tuvo lugar en el siglo II como consecuencia del gradual enfriamiento de las hostilidades y la aparición de la común amenaza del gnosticismo.

El efecto de las hipótesis de Baur en la formación y datación del NT fue de gran importancia. Antes del año 70 sólo existían las epístolas «auténticas» de Pablo (Rom, 1-2 Cor, Gál). El judaísmo de Mt era un argumento en favor de su prioridad; el paulinismo de Lc frente al judaísmo de Mt dio por resultado la síntesis de Mc; Act y Jn debían datarse a mediados del siglo II.

La estricta aplicación de los principios hegelianos y el exagerado énfasis en la influencia del judaísmo dentro del cristianismo primitivo eran claros defectos en la obra de Baur. Pero sus aportaciones a los estudios del NT fueron estimables. La primera y más importante es que estudió el NT como parte de la historia del cristianismo, presentándolo como producto de la historia de la Iglesia primitiva y como testimonio del espíritu de una época determinada. Además, esa misma penetración histórica le llevó a ver que el estudio del NT debe comenzar por los datos más antiguos, los escritos de Pablo. En tercer lugar, concedió un merecido relieve a Pablo y a su teología. Finalmente, hizo una clara distinción entre los sinópticos y Jn. (Cf. W. F. Howard, *The Romance of New Testament Scholarship*, 33-44; P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology* [Nueva York, 1966]).

9 B) Reacción frente a Tubinga. Después de la obra crítica de Strauss y Baur no parecía haber más que dos alternativas: una ingenua sacralización de la Biblia y una oposición fundamentalista a someterla a un estudio crítico, o una aceptación de la crítica alemana, que parecía significar la destrucción del cristianismo ortodoxo. La tarea de la investigación neotestamentaria en la segunda mitad del siglo XIX fue presentar otra alternativa: una aceptación del método histórico-crítico, pero sin los presupuestos y conclusiones de Baur. En Inglaterra se ocuparon de ello «los tres de Cambridge»; en Alemania, A. von Harnack.

La respuesta de los tres grandes investigadores de Cambridge fue el proyecto de un comentario crítico a todo el NT, un comentario histórica y filológicamente preciso que tuviera en cuenta el ambiente de su propia época y se basara en una edición crítica del NT griego. Aunque este comentario no se llegó a terminar, sería difícil exagerar la aportación de los tres de Cambridge a los estudios del NT. (Cf. Howard, *op. cit.*, 55-83; S. Neill, *La interpretación del Nuevo Testamento*, 45-77).

10 a) J. B. LIGHTFOOT. Consciente, como Baur, de que un estudio crítico del NT debe comenzar por Pablo, la primera tarea a que Lightfoot (1828-89) se dedicó fue una serie de comentarios a las epístolas de Pablo: Gál (1865), Flp (1868), Col y Flm (1875). La obra de Lightfoot en torno a Pablo le hizo ver en toda su gravedad el problema de datar el NT. Los críticos del NT habían admitido en gran parte las fechas tardías asignadas

por Baur a los distintos libros. Pero las teorías de Tubinga se derrumbarían si fuera posible fijar una fecha temprana para algunas obras posteriores al NT. Lightfoot halló un punto de partida en las cartas de Ignacio de Antioquía y en la epístola de Clemente de Roma, escritos que aluden a muchos libros del NT. Los resultados de su trabajo en torno a Ignacio aparecieron en 1885, y su edición de Clemente fue publicada póstumamente en 1890. Gracias a la minuciosa investigación histórica de Lightfoot, la fecha de la epístola de Clemente fue fijada a finales del siglo I, y las siete cartas auténticas de Ignacio fueron asignadas a principios del siglo II. Además de establecer una fecha a partir de la cual se pudiera datar el NT, estas obras nos ofrecen un cuadro de la vida de la Iglesia a fines del siglo I y comienzos del II en tres grandes centros: Antioquía, Efeso (Ignacio) y Roma (Clemente). Y lejos de presentar indicios de un amargo y prolongado conflicto entre un partido paulino y otro petriano, tanto Ignacio como Clemente unen los nombres de los dos grandes apóstoles, práctica que, según Baur, no tuvo lugar hasta mediados del siglo II.

11 b) B. F. WESTCOTT. El verdadero exegeta de los tres era Westcott (1825-1901). Su comentario a Jn, una excelente combinación de crítica y teología, fue publicado por primera vez en 1880 y ha conocido numerosas ediciones hasta 1958. Sus *Epistles of St. John* fueron reeditadas en 1966.

12 c) F. J. A. HORT. Entre las escasas obras publicadas por Hort (1828-92), son particularmente notables dos libros sobre la historia de la Iglesia primitiva: *Judaistic Christianity* (1894) y *The Christian Ecclesia* (1897). Contribuyó al referido comentario con su obra sobre 1 Pe 1,1-2,17 (1898).

Sin embargo, la fama de Westcott y Hort no se funda en las obras mencionadas, sino en su gran edición crítica del NT griego (→ Textos, 69:130). Hasta entonces, el estudio del NT tenía que hacerse sobre el *textus receptus*, que era sustancialmente el preparado por Erasmo en el siglo XVI, impreso en 1516 y basado en manuscritos de escaso valor (→ Textos, 69:123-24). Después de establecer un método auténticamente científico de crítica textual, Westcott y Hort publicaron en 1881 el texto crítico del NT con una importante introducción sobre la ciencia de la crítica textual.

13 d) A. VON HARNACK. Quizá el máximo teólogo protestante del siglo XIX fue Harnack (1851-1930). Este científico universal destacó en estudios bíblicos, patristica, historia de la Iglesia y teología sistemática. Lo mismo que Baur, Harnack llegó a los documentos del NT como historiador de la Iglesia primitiva. Pero, a diferencia de Baur, lanzó a la nueva ortodoxia de Tubinga un reto al grito de «¡vuelta a la tradición!». No se trataba de una invitación a abandonar los métodos histórico-críticos ni de una ingenua aceptación del NT simplemente por la autoridad de las anteriores épocas de la Iglesia. Por el contrario, empleando seriamente el método crítico, Harnack examinó los datos y concluyó que Baur había rechazado con demasiada prisa y sin espíritu crítico los puntos de vista tradicionales sobre el origen y la formación del NT.

Un ejemplo del método de Harnack lo constituye su gran trilogía sobre los escritos de Lucas: *Lucas el médico* (1906), *Los Hechos de los Apóstoles* (1908) y *La fecha de los Hechos y de los Evangelios sinópticos* (1911). En estas obras, Harnack defendió la idea tradicional de que el autor de Lc y Act fue Lucas, compañero de Pablo, posición que había sido abandonada durante sesenta años a causa de la crítica de Baur. (Cf. Howard, *op. cit.*, 44-54).

Pero la obra más famosa de Harnack no es ninguno de sus muchos estudios críticos, sino una serie de conferencias populares publicadas bajo el título de *Das Wesen des Christentums* (1890), la exposición clásica del protestantismo liberal. Según Harnack, la esencia del cristianismo consiste en un conjunto de verdades éticas predicadas por Jesús: la paternidad de Dios, la fraternidad de los hombres, el valor infinito del alma humana. Esa fue la posición que atacaría Schweitzer con su tesis de que Jesús no predicó una serie de principios atemporales, sino el fin inminente de este orden terreno. (Cf. ExpT 66 [1954-55], 100-103).

TRANSICION AL SIGLO XX

14 I. Estudios sobre lenguaje y ambiente. Como consecuencia de las ideas de Baur y de las obras de Harnack y de los tres de Cambridge, el problema teológico del significado religioso del NT se hizo cada vez más grave. Pero antes de que esta cuestión pudiera recibir un tratamiento adecuado tenía que progresar el prosaico estudio del lenguaje y ambiente del NT.

A) El lenguaje del NT. En una conferencia pronunciada en 1863, Lightfoot afirmaba que, si fuera posible recuperar cartas que reflejasen cómo hablaba y escribía corrientemente la gente del siglo I, aumentarían muchísimo nuestras posibilidades de entender el lenguaje del NT. La suposición de Lightfoot fue profética: los manuscritos y papiros antiguos descubiertos en la segunda mitad del siglo XIX fueron de gran utilidad para los estudios del NT.

15 a) C. VON TISCHENDORF. En 1859, Tischendorf (1815-74) logró uno de los hallazgos más importantes en la historia de los estudios bíblicos. En un monasterio del monte Sinaí descubrió uno de los más antiguos manuscritos bíblicos que poseemos, el Códice Sinaítico, que incluye todo el NT (→ Textos, 69:120, 129). La aportación de Tischendorf al estudio del texto del NT es tan importante como la de Westcott y Hort. (Cf. Howard, *op. cit.*, 84-92).

16 b) A. DEISSMANN. A finales del siglo XIX comenzó el hallazgo de numerosos papiros en Egipto, donde el clima seco los había preservado de la destrucción. Estos papiros eran en su mayoría documentos populares —cartas, facturas, recibos—: exactamente el material que Lightfoot había deseado. Los documentos estaban escritos en *koiné*, el griego popular hablado en la época del NT. El primero en aplicar al NT los resultados de tales hallazgos fue Deissmann (1866-1937). El subtítulo de sus *Bibel-*

studien (1895) es un buen resumen de la obra: «Aportaciones de los papiros e inscripciones a la historia de la lengua, la literatura y la religión del judaísmo helenístico y del cristianismo primitivo». Este libro fue seguido por otro que se proponía la misma finalidad, *Licht vom Osten* (1908), que todavía es una buena introducción a la materia. (Cf. Howard, *op. cit.*, 117-28; → Epístolas del NT, 47:4).

17 B) Ambiente del NT. Aparte el progreso de los estudios lingüísticos, en este período de transición el estudio del NT se benefició del continuo avance que lograban los conocimientos del mundo en que surgió el NT: su historia, geografía, gobierno, religión, formas de pensamiento y géneros literarios, es decir, todo aquello que puede clasificarse bajo el título de ambiente.

18 a) E. HATCH. El nombre de Hatch (1835-89) irá siempre unido al de H. A. Redpath, con cuya colaboración preparó una monumental concordancia a los LXX, publicada en 1897. Pero ahora nos interesa una obra menos conocida, publicada en 1889 (y reeditada en 1957), cuya importancia fue advertida inmediatamente por Harnack. En esta obra, titulada *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, Hatch examinaba un tema de perenne interés para los especialistas en NT: el problema de la interacción del cristianismo y su entorno helenístico y de la distinción entre los elementos helenísticos y semíticos en la fe y en el pensamiento cristianos. La importancia de este tema puede verse por el impacto que produjo en la teología bíblica de la época (donde se convirtió en lugar común la diferencia entre la mentalidad semítica y la griega) y en la escuela de la historia de las religiones, uno de los factores decisivos en el pensamiento de R. Bultmann.

19 b) R. H. CHARLES. La apocalíptica es un género literario ajeno al siglo XX, pero es imprescindible entenderlo para interpretar el NT, que surgió en un mundo en el que pululaban las categorías y la literatura de la apocalíptica judía. Charles (1855-1931) fue el gran estudioso de la literatura apocalíptica y, en general, de la literatura apócrifa judía. Fue director y colaborador principal de los dos volúmenes de *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (1913), que todavía constituye un instrumento indispensable para el estudio del trasfondo del NT. Charles aprovechó sus amplios conocimientos de la apocalíptica cuando, en 1920, escribió para el ICC su importante comentario en dos volúmenes sobre el AT. (Cf. Howard, *op. cit.*, 105-10).

20 c) W. M. RAMSAY. Arqueólogo, historiador e infatigable explorador del Asia Menor, sede primitiva del cristianismo, Ramsay (1851-1939) es conocido especialmente por dos importantes libros, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen* (1895) y *The Cities of St. Paul* (1907), en los que estudia el trasfondo histórico, político y geográfico de Act. Aunque Ramsay se había mostrado escéptico sobre el valor histórico de Act, su estudio histórico y arqueológico del Asia Menor que Pablo conoció y recorrió le convenció de la exactitud y credibilidad de Lucas como historiador de su época: a la luz de los datos arqueológicos, los escritos de Lucas reflejan realmente la situación de la segunda mitad del siglo I. Los

estudios de Ramsay sobre Pablo y el mundo grecorromano en que se movió nos presentan al Apóstol como un ser de carne y hueso.

Menos conocido, pero importante para el estudio de Ap, es su libro *Letters to the Seven Churches in Asia* (1904), que subrayaba la importancia del culto al emperador como marco para la persecución de la Iglesia en el Asia proconsular y el influjo de la geografía histórica en la descripción de las siete iglesias de Ap 2-3. (Cf. Howard, *op. cit.*, 138-55).

21 II. Evangelios sinópticos: crítica y formación. En la interpretación del NT había dos problemas cruciales y relacionados entre sí que no estudió adecuadamente el siglo XIX: el problema sinóptico y las cuestiones relativas a los relatos neotestamentarios de la vida y muerte de Jesucristo. Ambos temas iban a ocupar la atención de los investigadores del siglo XX.

A) Prioridad de Mc y teoría de las dos fuentes. Mc había sido el evangelio menos estudiado en la historia de la interpretación del NT. San Agustín lo había considerado como un resumen de Mt. En el siglo XIX, en respuesta al ataque de Strauss contra el fundamento histórico del cristianismo, los especialistas en NT comenzaron a fijarse en Mc a fin de mantener el cristianismo como religión histórica, fundada en la persona histórica de Jesús de Nazaret. El método histórico-crítico fue empleado como un instrumento para descubrir las fuentes subyacentes a los relatos del NT sobre Jesús. Una importante preparación para esta búsqueda fue la obra de J. J. Griesbach (1745-1812), quien señaló la diferencia existente entre Jn y los tres primeros evangelios. Este mismo autor vio la posibilidad de presentar a Mt, Mc y Lc en una sinopsis, así como la imposibilidad de estructurar una armonía, dado que los evangelistas no se preocuparon, al parecer, por el orden cronológico.

22 a) K. LACHMANN. Un efectivo avance se registró en 1835, cuando Lachmann (1793-1851) publicó un estudio titulado *De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*, en el que proponía la prioridad literaria de Mc y afirmaba que este evangelio estaba más próximo a la tradición originaria que los demás. De este modo, Mc pasaba a ser la fuente básica para todo intento de remontarse a los orígenes del cristianismo.

23 b) C. H. WEISSE. En 1838, Weisse corroboró la hipótesis de Lachmann añadiendo otra fuente, común a Mt y Lc, que contenía palabras de Jesús (y que posteriormente fue denominada «fuente Q»). Así, en 1838 se habían establecido las líneas principales de la clásica «teoría de las dos fuentes» (→ Problema sinóptico, 40:21).

24 B) Crítica científica de las fuentes. Lachmann y Weisse habían procedido por intuición. El siguiente paso de la crítica del NT sería comprobar científicamente sus teorías.

a) H. J. HOLTZMANN. En 1863, Holtzmann publicó los resultados de su minucioso estudio para verificar científicamente la teoría de las dos fuentes, *Die synoptischen Evangelien*. Concluyó que Mc era el documento apostólico original y que detrás de Mt y Lc había otro documento escrito, una antiquísima colección de palabras y enseñanzas de Jesús, que incluía probablemente algunos relatos (por ejemplo, los del bautismo y las tentaciones).

25 b) B. H. STREETER. Pasamos ahora al siglo XX y al autor que dio a la crítica de las fuentes su forma clásica. Streeter (1874-1937) trabajó con dos ventajas: la edición del NT preparada por Westcott y Hort y la obra de Holtzmann. Contando con una aceptación casi universal de la hipótesis de las dos fuentes, Streeter propuso una matización de esta teoría en *The Four Gospels: A Study of Origins* (1924). Su razonamiento era el siguiente: si Roma contaba con un ciclo de tradiciones sobre Jesús conservadas en Mc, escrito ca. 65-60, ¿no era probable que los otros tres grandes centros cristianos del siglo I tuvieran también sus tradiciones locales? Trabajando sobre esta hipótesis, Streeter asignó Q (ca. 50) a Antioquía; el material peculiar de Lc (ca. 60) tenía su origen en Cesarea, y Jerusalén era la cuna de la tradición especial de Mt (ca. 65). Sobre esta base, Streeter dató Lc en su forma final ca. 80, y Mt, ca. 85.

La importante aportación de Streeter consistió en mostrar, mediante una minuciosa investigación, que detrás de los evangelios sinópticos hay cuatro fuentes en vez de dos. Lo discutible es su idea de cuatro documentos escritos. Actualmente, los especialistas tienden a hablar más de ciclos de tradición oral que de documentos escritos. La obra de Streeter fue la última palabra sobre crítica de las fuentes en dos sentidos, pues para el momento en que él publicó su libro los investigadores trasladaban su atención de la crítica de las fuentes a la historia de las formas. (Cf. ExpT 72 [1960-61], 295-99).

26 C) Origen de los evangelios: el problema arameo. El tema de las influencias semíticas y griegas sobre el NT ha seguido llamando la atención de los críticos. Quizá el mayor indicio de este perenne interés lo tenemos en el comentario al NT preparado por H. L. Strack y P. Billerbeck a base de fuentes rabínicas, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (5 vols.; 1922-55; índices, 1961); también J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Roma, 1955); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres, 1955).

Sobre el tema del origen arameo en particular, la crítica de las fuentes había señalado que en los evangelios hay muchas cosas de carácter arameo. En la fuente Q, por ejemplo, los críticos habían descubierto un original arameo traducido al griego. Lo cual no tiene nada de extraño: dado que el arameo fue la lengua de Jesús y de sus primeros discípulos, el trasfondo arameo de los autores y de sus escritos se refleja constantemente en el griego del NT.

27 a) G. DALMAN. El adelantado en este terreno fue Dalman (1855-1941), un gran aramaísta, representante de la posición conservadora con respecto a la influencia aramea en el NT. Su libro más importante fue *Die Worte Jesu* (1898). Aunque no era imposible la hipótesis de un original arameo subyacente a la tradición sinóptica, Dalman afirmó que Jesús habló, indudablemente, en arameo a sus discípulos; las palabras de Jesús conservadas en los evangelios muestran un claro influjo arameo.

28 b) C. C. TORREY. La teoría de un amplio influjo arameo en los evangelios halló un hábil defensor en Torrey (1863-1956). En dos obras,

The Four Gospels (1933) y *Our Translated Gospels* (1936), afirmó que los evangelios eran traducciones de unos escritos arameos primitivos. Su tesis no llegó a convencer al conjunto de los especialistas.

29 c) C. F. BURNEY. Burney (1868-1925) centró su atención en Jn, al que se había supuesto el más helenizado de los evangelios, y proporcionó a los bíblicos el servicio de puntualizar las peculiaridades semíticas del NT en *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922). Con una visión exagerada, como la de Torrey, sostuvo que Jn era una traducción de un original arameo.

30 d) J. JEREMIAS. Discípulo de Dalman, Jeremias (nacido en 1900) es un aramáista de gran competencia. Su interés por el substrato arameo de los evangelios se revela especialmente en *Las parábolas de Jesús* (edición alemana, 1947; española, 1971) y *Die Abendmahls Worte Jesu* (1949). En ambas obras, Jeremias intenta captar los *ipsissima verba Christi* reconstruyendo, a partir de los textos griegos que nos ha legado la Iglesia primitiva, el arameo original hablado por Jesús. (Cf. ExpT 66 [1954-55], 46-49; ExpT 74 [1962-63], 115-19).

31 e) M. BLACK. En 1946, Black (nacido en 1908) publicó su importante resumen de toda la cuestión aramea: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1967). En esta obra suaviza los extremos de Torrey y Burney y adopta una posición media. Dado que los aramaismos son muy marcados y frecuentes en las palabras de Jesús, hay que admitir detrás de la tradición sinóptica una fuente aramea de material discursivo, sea escrita u oral.

S. Brown, *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question: CBQ* 26 (1964), 323-39. Es una exposición completa con amplia bibliografía.

LA CRITICA EN EL SIGLO XX

32 **I. Nuevas orientaciones.** En el siglo xx, los estudios neotestamentarios presentan un panorama complejo, influido como está por su herencia de trabajos históricos y críticos y por los fenómenos del mismo siglo xx (pensemos, por ejemplo, en el impacto que la moderna tecnología científica ha producido sobre la hermenéutica de Bultmann). El tema dominante en la crítica del siglo xx es, sin duda, la serie de problemas históricos derivados de los relatos neotestamentarios sobre la vida y la muerte de Jesús. La pregunta crucial es ésta: ¿hasta qué punto la fe de la Iglesia ha matizado o configurado la historia? Se trata, evidentemente, de una pregunta teológica e histórica, pues la respuesta, escéptica o positiva, que demos al problema histórico determinará en gran medida el significado que asignemos a esa historia. Cuando la historia de las formas busca y analiza «el evangelio subyacente a los evangelios», intenta dar una respuesta sincera a dicha pregunta.

La teología ha alcanzado un merecido éxito en los estudios bíblicos del siglo xx. En el campo de la interpretación del NT, el gran signo de

los tiempos es indiscutiblemente el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, comenzado en 1932 bajo la dirección de G. Kittel (1888-1948) y todavía no concluido. Entre sus colaboradores figuran todos los especialistas alemanes de importancia. Aunque esta diversidad hace que los artículos no sean todos de la misma calidad, la obra constituye el más valioso arsenal de teología bíblica producido en este siglo. Por fortuna, se piensa al fin traducirlo al español.

Para comprender el estado actual de los estudios neotestamentarios, en especial la alianza de la crítica y la teología, debemos comenzar por oír algunas de las voces proféticas que se alzaron a principios de siglo.

33 **A) Abandono de la preocupación liberal por el Jesús histórico.** El intento de Strauss de escribir una vida de Jesús fue, según propia confesión, un fracaso, como lo será por fuerza —según el mismo Strauss— todo intento de ese tipo, dada la naturaleza de las fuentes. Con un símil que luego elaboraría la escuela de la historia de las formas, Strauss creyó que las perícopas, los relatos y frases de que se componen nuestros evangelios son, al igual que un collar de perlas sin hilo para ensartarlas, una serie de fragmentos a los que los evangelistas han dado un orden artificial.

Semejante escepticismo pareció gratuito a finales del siglo xix. Primero, el descubrimiento y la afirmación científica de la teoría de las dos fuentes hizo pensar que estaban al alcance de la mano dos estratos, Mc y Q, muy cercanos a la tradición original de los apóstoles. Luego, la escuela liberal, con Harnack a la cabeza, creyó que, con el empleo del método histórico-crítico, se podía cercenar el dogma cristológico subrayado por Reimarus en los evangelios y llegar al Jesús histórico que estaba detrás del Cristo de la fe proclamado en el NT.

En consecuencia, la última mitad del siglo xix contempló la aparición de un torrente de vidas de Jesús basadas en los hechos afirmados por la crítica de la época: dos fuentes primitivas que podían ser despojadas de sus ropajes dogmáticos.

34 a) W. WREDE. El primer ataque serio contra esos supuestos hechos fue obra de Wrede (1859-1906). En su clásico estudio *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (El secreto mesiánico en los evangelios), publicado en 1901, Wrede empleó el mismo método crítico utilizado por los liberales para demostrar el carácter anticristiano de la imagen de Jesús que ellos habían elaborado. Afirmó además que Mc, como los demás evangelios, no era una simple biografía, sino una profunda interpretación teológica sobre el significado de Jesús. Literalmente desde las primeras palabras de su Evangelio, Mc nos muestra no un Jesús humano, sino completamente divino. La tesis de Wrede sobre la mesianidad es tajante: el Jesús histórico nunca pretendió ser Mesías. Sólo después de su resurrección comprendieron los discípulos que Jesús era el Cristo. Entonces ellos remontaron la mesianidad a la vida terrena de Jesús y crearon el «secreto mesiánico» (Jesús encubrió su mesianidad) para explicar el hecho de que su mesianidad les fuera desconocida, a ellos y a los judíos, antes de su muerte. Por tanto, el secreto mesiánico era una tradición creada por la

comunidad cristiana primitiva y recogida por Mc, quien escribió no como un historiador objetivo, sino desde el punto de vista de la fe cristiana.

Wrede asestó así el primer golpe al optimismo de los liberales en su búsqueda del Jesús de la historia. El golpe de gracia se lo daría, pocos años después, el famoso libro de Schweitzer. (Cf. ExpT 65 [1953-54], 246-50).

35 b) A. SCHWEITZER. En 1901, Schweitzer (1876-1965) publicó otro estudio sobre el secreto mesiánico, titulado *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* (El secreto de la mesianidad y de la pasión), donde defendía la historicidad del secreto mesiánico, sosteniendo que no era una creación de la Iglesia, sino una convicción de Jesús.

Pero la obra más memorable de Schweitzer fue *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia de los estudios en torno a la vida de Jesús) (1906), una exposición exhaustiva de los trabajos realizados sobre esta cuestión desde Reimarus a Wrede. Después de criticar duramente el retrato liberal de Jesús como maestro de moral, tan atractivamente presentado por Harnack en *Das Wesen des Christentums*, Schweitzer reconstruye lo que considera ser el verdadero retrato del Jesús histórico. Siguiendo las líneas que había marcado J. Weiss (1863-1914) en *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (La predicación de Jesús sobre el reino de Dios; 1892), Schweitzer subrayó el elemento escatológico y apocalíptico en la vida y en la enseñanza de Jesús. El Jesús que Schweitzer encuentra en el evangelio es una figura heroica, un fanático noble, pero iluso, convencido de que era el Mesías, que predicó un mensaje apocalíptico sobre el fin inminente del mundo y murió por llevarlo a cabo.

Aunque pocos aceptarían la imagen del Jesús histórico forjada por Schweitzer, nadie niega que su obra significó la muerte de la búsqueda liberal en pos del Jesús de la historia y que destacó la importancia del trasfondo apocalíptico de la enseñanza de Jesús. (Cf. ExpT 65 [1953-54], 206-209).

36 B) Primera reacción católica frente al estudio crítico. Hasta el siglo xx, la crítica bíblica no tuvo apenas repercusión en los estudios católicos; la tradición crítica que habían puesto en marcha un Strauss y un Baur era mirada con suspicacia. Todos, excepto unos cuantos avanzados, adoptaron posturas típicamente defensivas de indiferencia, cuando no de abierta hostilidad. De hecho, hasta que Pío XII publicó en 1943 su encíclica sobre los estudios bíblicos, la *Divino afflante Spiritu*, los escurritistas católicos no comenzaron a ocupar un puesto en la vanguardia de la investigación sería del NT (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20-23).

37 a) M.-J. LAGRANGE. El principal precursor de los estudios bíblicos católicos fue el dominico Lagrange (1855-1938; → Crítica moderna del AT, 70:35). Mientras estudiaba lenguas orientales en la Universidad de Viena, entró en contacto con la crítica alemana. En 1890, casi sin ayuda material ni económica, fundó en Jerusalén la *École pratique d'études bibliques* (conocida corrientemente como *École Biblique*). El objetivo fundamental de la Escuela era promover el estudio de la Biblia no sólo como palabra inspirada de Dios, sino también como obra literaria susceptible

de ser examinada con ayuda del método histórico-crítico que se había desarrollado en el siglo xix. En 1892, Lagrange fundó la «Revue biblique», la primera y actualmente la más destacada revista católica de estudios bíblicos. En 1902 dio comienzo a *Études bibliques*, una serie de comentarios bíblicos de tipo doctrinal y científico. En resumen, Lagrange consiguió elevar los estudios católicos a un terreno antes dominado por la investigación protestante, a veces racionalista y escéptica, demostrando así que la utilización del método histórico-crítico no era necesariamente contraria a la fe.

B. Ahern, *Père Lagrange: «Worship»* 36 (1962), 242-48; F.-M. Braun, *L'oeuvre du Père Lagrange* (Friburgo, 1943); R. Murphy, *Père Lagrange: BT* 8 (1963), 478-83.

38 b) A. LOISY. Loisy (1857-1940), otro gran investigador, cuya carrera terminó por desgracia en el modernismo, fue un filólogo y exegeta de talento. Destacó como profesor de Escritura en el Instituto Católico de París desde 1884 hasta 1893. Durante esta época redactó su tesis doctoral sobre la historia del canon del AT, que completó en 1890 y en la que se podía advertir el influjo de la crítica. Loisy aceptaba en su obra los principios y conclusiones de la escuela crítica y pronto comenzó a inclinarse hacia el ala hipercrítica y escéptica de la escuela. Su vinculación al modernismo y sus consiguientes choques con la autoridad eclesiástica dieron por resultado su excomunión en 1908. La obra de Loisy fue sumamente perjudicial para la exégesis católica, pues fue ocasión de que se alzaran sospechas contra algunos investigadores y eclesiásticos ortodoxos como Lagrange.

La obra más importante de Loisy fue *L'Évangile et l'Église* (1902), respuesta a *Das Wesen des Christentums*, de Harnack. En este libro Harnack había afirmado que la esencia del cristianismo es la experiencia interior e individual de Dios en el alma humana y que, por tanto, el cristianismo no tiene necesidad de Iglesia; es más, la Iglesia podría ser un obstáculo y una deformación del auténtico cristianismo. Frente a esta posición, Loisy defendía que la Iglesia es una verdadera mediación entre Dios y los hombres, pero negaba que la Iglesia hubiera sido fundada por Cristo en la forma que adoptó posteriormente. Aunque la Iglesia se desarrolló de acuerdo con los designios de Dios, Jesús no pudo prever ese desarrollo. Loisy amplió estas ideas en otras dos obras, *Le quatrième évangile* (1903) y *Les Évangiles Synoptiques* (1908), donde disocia al Jesús histórico, inconsciente de su divinidad, del Cristo de la fe y afirma que la comunidad cristiana primitiva es una cortina entre el creyente y los acontecimientos.

39 C) Escuela de la historia de las religiones. Esta escuela (en alemán, *Religionsgeschichtliche Schule*) aplicó los principios de las religiones comparadas al estudio del cristianismo primitivo y consideró el cristianismo como un fenómeno religioso más en el decadente Imperio romano. Algunos paralelos, como los lavatorios rituales, los banquetes sagrados, el culto a un dios que muere y resucita, la certeza de una vida eterna conseguida mediante la unión con la divinidad, hacían pensar en

un proceso gradual de sincretismo y mutua penetración entre el cristianismo y las populares religiones místicas de Oriente. Este enfoque centrado en la historia de las religiones afectó a la interpretación del NT, especialmente a través de Bultmann y su escuela. (Cf. una buena exposición de ese enfoque en Neill, *op. cit.*, 189-225).

40 a) R. REITZENSTEIN. Una de las doctrinas clave en la escuela de la historia de las religiones halló un importante adalid en Reitzenstein (1861-1931). En *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1910), Reitzenstein describía ese supuesto proceso de helenización a lo largo de la historia cristiana primitiva y presentaba tres conclusiones importantes para el estudio del NT: primera, que la religión helenística y oriental ejerció un profundo influjo en la teología del NT, especialmente en la de Pablo; segunda, que la predicación y el culto de la Iglesia primitiva dependió de las religiones místicas y del gnosticismo; tercera, que la primitiva idea cristiana de redención por la muerte y resurrección de Cristo fue tomada de un mito gnóstico precristiano que hablaba de un redentor.

41 b) W. BOUSSET. El autor más influyente de la escuela fue, sin duda, Bousset (1865-1920). Su principal obra es *Kyrios Christos* (1913), un resumen del desarrollo del pensamiento cristiano hasta Ireneo. La intuición fundamental de Bousset era su idea sobre la importancia del culto en la Iglesia primitiva. Según Bousset, Pablo o sus sucesores transformaron el cristianismo primitivo en un culto místico. Muchos de los primeros grupos cristianos del mundo helenístico habían estado adheridos a los misterios y ahora, sencillamente, adoraban a un nuevo dios, Jesús, como *Kyrios*, título que se solía aplicar al dios-héroe en el culto y el ritual de los misterios.

Dada su frecuente aparición en los estudios neotestamentarios, especialmente en la escuela bultmanniana, resumiremos aquí las tesis fundamentales de la escuela de la historia de las religiones: 1) el cristianismo depende de un mito de redención existente en una forma de gnosticismo supuestamente precristiana; 2) existe un cristianismo típicamente gentil (*Heidenchristentum*), independiente de las tradiciones de la Iglesia judía y sometido a la influencia sincretista de ciertos grupos religiosos no cristianos con los que aquéllas entraron en contacto; 3) incluso en el canon del NT se pueden ver indicios de un «catolicismo primitivo» (*Frühkatholizismus*), la aparición de una Iglesia institucional como mediadora externa y visible de salvación (*Heilsanstalt*), proceso que constituye una deformación del auténtico cristianismo paulino.

42 **D) Nacimiento de la historia de las formas.** La crítica de las fuentes fue el logro característico de la investigación neotestamentaria en el siglo XIX. Entre sus principales aportaciones figuraban la demostración de la prioridad de Mc, la identificación de Q y la utilización de estas fuentes en Mt y Lc. Pero la crítica de las fuentes no podía ir más lejos, pues estaba reducida por definición al estudio de los documentos disponibles. La crítica del siglo XX planteó una nueva cuestión: ¿es posible llegar, más allá de los documentos escritos, al período que media entre

los acontecimientos y su primera puesta por escrito (*ca.* 30-60), cuando la tradición de las palabras y obras de Jesús circulaba en arameo?

Tal es la finalidad de la historia de las formas o crítica formal (*Formgeschichte*), que intenta investigar y analizar el origen y la historia preliteraria de la tradición oral que sirve de base a nuestros evangelios. La premisa fundamental de la historia de las formas es que los evangelios se componen de numerosas perícopas menores que circularon como unidades aisladas en las comunidades cristianas antes de que fueran escritos los evangelios. La historia de las formas estudia los módulos o esquemas de esos relatos y sentencias, así como las razones de su conservación en los evangelios actuales. El primer promotor de este estudio fue el gran especialista en AT H. Gunkel, quien había utilizado diversas técnicas en la exégesis veterotestamentaria para descubrir las tradiciones orales subyacentes a los documentos y el *Sitz im Leben* (la situación existencial) de tales tradiciones (→ Crítica moderna del AT, 70:38). Aplicada la intuición de Gunkel al NT, nos permite distinguir tres niveles en la formación y conservación del material evangélico. Primero, el *Sitz im Leben* de Jesús es el contexto y significado de cada relato o sentencia en su vida terrena, siempre que se pueda conocer ese contexto. Segundo, el *Sitz im Leben* de la Iglesia es la situación o el contexto de un determinado relato o sentencia de Jesús en la vida de la Iglesia primitiva. ¿Qué movió a la comunidad primitiva a conservar ese recuerdo particular de la vida de Jesús y qué significado le dio la misma comunidad? Tercero, el *Sitz im Evangelium* (la situación en el evangelio) es el contexto de un relato o sentencia de Jesús en el mismo evangelio. ¿Qué intentó enseñar el evangelista al consignar tal hecho en tal contexto? Esta pregunta señala el paso de la historia de las formas a la historia de la redacción (→ Hermenéutica, 71:30).

43 a) K. SCHMIDT. La era de la historia de las formas comenzó en 1919 con la publicación, por Schmidt (1891-1956), de *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (El marco de la historia de Jesús). Según Schmidt, los sinópticos son un mosaico de breves episodios de la vida de Jesús que circularon como unidades independientes en el período de transmisión oral y pocos de los cuales tienen una indicación de tiempo o lugar. La única excepción importante es el relato de la Pasión, que parece haber existido muy pronto como narración seguida y coherente. En Mc, el evangelista proporcionó a esas unidades separadas e independientes un entramado de fórmulas de engarce y «pasajes-puente» (*Sammelberichte*, resúmenes o sumarios genéricos como Mc 1,14-15.21-22; 2,13, etc.). Este entramado obedece a las preocupaciones teológicas de Mc más que a la realidad de la vida de Jesús. En términos técnicos, Mc no refleja el *Sitz im Leben* de Jesús, sino el de la Iglesia. La primitiva comunidad cristiana en cuyo seno escribía Marcos y a la que destinaba su evangelio conservó y adaptó un conjunto de relatos que eran importantes para su vida, su culto, su actividad pastoral y misionera.

44 b) M. DIBELIUS. El año 1919 fue también testigo de la publicación de *Die Formgeschichte des Evangeliums*, obra de Dibelius (1883-1947). Su punto de partida era que la actividad y las necesidades misio-

neras de la primera Iglesia fueron determinantes en la configuración de la tradición primitiva. En su estudio de la tradición propuso dos principios que fueron aceptados como axiomáticos por los posteriores partidarios de la historia de las formas: primero, que los sinópticos no son obras literarias en sentido estricto, sino *Kleinliteratur*, una literatura destinada al consumo popular; segundo, que los evangelistas sinópticos no fueron verdaderos autores, sino más bien compiladores de un material preexistente. La actual tendencia crítica ha reaccionado contra este segundo principio con la *Redaktionsgeschichte*, es decir, el estudio de la redacción efectuada por los evangelistas como fecundos teólogos y no como simples compiladores despersonalizados. Este es el punto de vista adoptado por G. Bornkamm en su *Überlieferung und Auslegung in Matthäus-Evangelium* (1960) y por H. Conzelmann en *Die Mitte der Zeit* (→ 68, *infra*; a propósito de la obra de Dibelius sobre Act, cf. ExpT 67 [1955-56], 343-45).

45 El personaje que completa el gran triunvirato de pioneros en la historia de las formas es, naturalmente, R. Bultmann, cuyo estudio crítico de la tradición sinóptica será analizado más adelante (→ 49). Ahora nos limitaremos a resumir los principios generales con que trabaja la historia de las formas. Como hemos dicho, los representantes de este método suponen un período de transmisión oral anterior a los evangelios escritos, durante el cual los relatos y las sentencias de la tradición circularon como unidades separadas. Estas unidades pueden descubrirse en los evangelios y clasificarse de acuerdo con su forma o género literario. El factor determinante de su conservación ha de buscarse en las necesidades y los intereses de la comunidad cristiana. Tales tradiciones poseen poco valor histórico. Los críticos dedicados al estudio de las formas suponían además que los primeros cristianos no tenían ningún interés por la historia. De ahí que los evangelios no sean biografías —no nos ofrecen una descripción histórica y coherente de la vida de Jesús—, sino reflejos de la fe y la vida de la Iglesia primitiva. De hecho, los primeros cristianos tenían tan escaso interés por la historia que apenas si distinguieron entre la historia terrena de Jesús y su historia posterior a la resurrección y consiguiente presencia en la Iglesia, a la que seguía hablando por medio del Espíritu. Sin las imposiciones de la historia y con su seguridad de la presencia de Jesús, la Iglesia primitiva pudo adaptar libremente la tradición e incluso añadirle algunos elementos creados por ella misma, si sus necesidades de predicación, apologetica, culto, etc., así lo requerían.

Esas son las principales conclusiones a que llega el estudio de la historia de las formas. El lector que desee una mayor información y crítica puede consultar Neill, *op. cit.*, 290-357; Guthrie, NTI 3, 178-94; V. Taylor, ExpT 75 (1963-64), 356-58.

46 **II. Crítica y teología: la obra de Rudolf Bultmann.** Bultmann (nacido en 1884) es, sin lugar a dudas, la figura más influyente en los estudios neotestamentarios del siglo xx: combina una inmensa erudición con una profunda preocupación pastoral por predicar a sus contemporáneos, en un mundo donde ya no es fácil creer, un mensaje que tenga sen-

tido y repercusión. Es difícil resumir la obra de Bultmann. La Universidad de Marburgo, escenario de su carrera docente, se ha convertido en una moderna Tübinga por el influjo que ha ejercido en la teología protestante del siglo xx. En términos simplemente cuantitativos, la obra de Bultmann se extiende a lo largo de cincuenta años y ha provocado una biblioteca de literatura en pro y en contra. La vitalidad contemporánea de su pensamiento se revela en el hecho de que sus seguidores siguen dominando la escena teológica alemana. (Cf. ExpT 76 [1964-65], 300-306).

En el pensamiento de Bultmann se pueden distinguir varias influencias dominantes. De Strauss ha tomado el concepto de mito como clave para la interpretación del NT. Ha aceptado la idea de Wrede sobre el carácter no mesiánico de la vida de Cristo y el genio creador de la primitiva comunidad cristiana. La escuela de la historia de las religiones le ha proporcionado su visión sincretista de los orígenes cristianos y la suposición de una influencia arrolladora del gnosticismo en el mundo del NT. La historia de las formas ha sido una de las causas de su falta de interés por el Jesús histórico. Pero al lado de esos elementos y dando unidad a todos ellos, en el núcleo del pensamiento de Bultmann y en el conjunto de su obra podemos hallar dos influencias principales: un luteranismo acérrimo y el existencialismo de M. Heidegger (nacido en 1889).

47 El luteranismo es una constante en el trasfondo y en la orientación del pensamiento de Bultmann. Se puede detectar fácilmente por el énfasis que pone en la palabra predicada. Pero su luteranismo es mucho más profundo. Bultmann ha entendido su propia empresa teológica como una conclusión lógica de la doctrina de la Reforma sobre la justificación sólo por la fe. Ahí reside la razón teológica de su falta de interés por el Jesús histórico, pues buscar una base histórica a la fe sería traicionar el principio de la *sola fides*. Así, el recelo de Bultmann ante la búsqueda de una base objetiva para la fe es la raíz de su profundo escepticismo sobre la historicidad de los relatos evangélicos y de su consiguiente deshistorización del kerigma. Según su opinión, la única historia que hallamos en el kerigma es el *Dass*, el simple hecho de la existencia y muerte en cruz del hombre Jesús de Nazaret. Por tanto, la palabra que interpela al hombre en el kerigma es el fundamento de la fe a la vez que su objeto. La definición bultmanniana de la fe en términos de opción y decisión personal, como acto de la voluntad más que del entendimiento, deriva tanto de Lutero como de Heidegger. El concepto de Bultmann sobre la Iglesia como poco más que el escenario en que se predica y escucha la palabra tiene sus raíces en el individualismo de Lutero.

48 Heidegger y Bultmann fueron colegas en Marburgo de 1923 a 1928, y Bultmann admite abiertamente la influencia que ejerció sobre su teología el pensamiento de Heidegger, particularmente en la versión de *Il ser y el tiempo* (en alemán, 1927; en español, 1951). No vamos a analizar ahora el impacto del pensamiento de Heidegger sobre Bultmann. Un buen estudio sobre este tema, recomendado por el propio Bultmann, es el de J. Macquarrie, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann* (1955). Un ejemplo de tal influencia es la interpretación

que hace Bultmann de la teología paulina mediante el concepto heideggeriano de transición de la existencia inauténtica a la auténtica. Tanto Heidegger como Bultmann distinguen entre la existencia inauténtica, la vida humana sometida a la ilusoria seguridad de un mundo perdedero y la existencia auténtica, que para Heidegger se logra mediante la decisión personal. Para Bultmann, la existencia auténtica es un don de Dios que se logra abandonando la adhesión al mundo y abriéndose a la palabra de la gracia que perdona tal como se anuncia en el kerigma. Podemos concluir indicando que entre los discípulos de Bultmann la filosofía de Heidegger sigue siendo un tema actual. (Sobre este punto, cf. J. M. Robinson y J. Cobb [eds.], *The Later Heidegger and Theology*: NFT 1 [1963]; → Hermenéutica, 71:50).

49 A) Bultmann y la historia de las formas. Partiendo de las conclusiones de Schmidt y Dibelius, Bultmann aplicó el método de la historia de las formas a los sinópticos en *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). Frente a la actitud más conservadora de Dibelius, las investigaciones de Bultmann no eran simplemente un medio de clasificación literaria, sino que entrañaban juicios sobre la historicidad de los relatos y la autenticidad de las sentencias contenidas en la tradición. Su escepticismo con respecto al crédito histórico se hace patente en que atribuye la mayor parte del material de la tradición a la imaginación creadora de las primeras comunidades cristianas. El material genuino lo encuentra principalmente en las palabras de Jesús. Pero esa genuinidad no se extiende a los contextos de tales palabras en los evangelios, al *Sitz im Evangelium*, que es obra de la tradición posterior, especialmente de los mismos evangelistas.

50 B) Bultmann como teólogo. La más notable aportación teológica de Bultmann se refiere al campo de la hermenéutica. Aunque muchos rechacen violentamente las soluciones que propone, todos admiten que Bultmann ha afrontado un problema real: la dificultad de comunicar el mensaje cristiano en el siglo xx. La principal preocupación de Bultmann como teólogo es que el mensaje del NT debería ser un reto para el hombre moderno en vez de impedirle, por su lenguaje mitológico, que haga una decisión existencial. (Sobre la *Teología del Nuevo Testamento* de Bultmann, cf. ExpT 66 [1954-55], 15-19).

51 a) DESMITOLOGIZACIÓN DEL NT. El manifiesto de Bultmann, *El Nuevo Testamento y la mitología*, apareció en 1941. Desde entonces, este ensayo programático ha sido el centro de un continuo debate, a menudo acompañado de malentendidos. A este propósito conviene hacer dos observaciones de principio. Primera: Bultmann no entiende por mito un relato imaginario o una especie de cuento de hadas, sino el empleo de imágenes para expresar el más allá en términos intramundanos. Segunda: es preciso reconocer la intención profundamente pastoral que se encierra en la llamada de Bultmann a la desmitologización, es decir, a interpretar el NT en términos existenciales. Para Bultmann, la desmitologización no es una reducción del NT, sino el único modo de lograr que su mensaje salvífico sea asequible al hombre moderno.

Bultmann sostiene que es necesaria una interpretación porque el hombre moderno encuentra increíble la vieja visión mitológica del mundo que tiene el NT. Por tanto, si se quiere que el kerigma impulse al hombre a una decisión, hay que desmitologizar el NT; hay que interpretar la estructura mitológica del NT para exponer la concepción de la vida humana que en él se contiene. Bultmann encuentra en el existencialismo de Heidegger un instrumento a propósito para tal interpretación del NT.

Además, para Bultmann esa interpretación es válida no sólo porque la exige la misma naturaleza del mito, sino porque este proceso se inicia ya en el NT, especialmente en Pablo y Jn. Un ejemplo de tal desmitologización neotestamentaria es la «escatología realizada» de Jn, es decir, su énfasis en una vida eterna que tiene lugar aquí y ahora, no en un futuro distante.

Por último, el aspecto pastoral de la desmitologización aparece claro si se tiene en cuenta que la eliminación de la innecesaria piedra de escándalo de la mitología ayuda a Bultmann a presentar la verdadera piedra de escándalo, la proclamación evangélica de que la acción escatológica de Dios «por nosotros y por nuestra salvación» tuvo lugar en la vida y la muerte de Jesucristo.

La reacción más clarividente frente a Bultmann (a diferencia de la reacción fundamentalista) no ha ido dirigida contra la necesidad fundamental de reinterpretar, descifrar o «desmitologizar» una serie de imágenes míticas del NT (→ Hermenéutica, 71:49), sino contra el juicio de Bultmann sobre lo que es imagen inaceptable o mito. Así, por ejemplo, la resurrección de entre los muertos y el elemento milagroso, que han perdido todo significado, a juicio de Bultmann, para el hombre moderno, siguen siendo realmente significativos según otros especialistas. (Cf. R. Fuller, *The New Testament in Current Study*, 9-19).

52 b) BULTMANN SOBRE JUAN. Bultmann empezó a escribir sobre Jn en 1923; su obra maestra es el comentario de la serie «Meyer Kommentar», *Das Evangelium des Johannes* (1941). Este comentario, que contiene la más aguda exégesis crítica sobre Jn que se haya publicado, confirma a Bultmann como uno de los exegetas más influyentes en la historia de los estudios bíblicos, aun cuando muchos no estén de acuerdo con sus conclusiones.

Según Bultmann, el primer paso en la formación de Jn es la obra del *evangelista*, probablemente un gnóstico convertido a la fe cristiana. Este autor tomó su material evangélico de tres fuentes principales e independientes entre sí: 1) una colección de milagros (*Semeia-Quelle*), más simbólicos que históricos, atribuidos a Jesús; 2) una colección de discursos revelatorios (*Offenbarungsreden*) poéticos de origen gnóstico oriental; 3) un relato de la pasión y resurrección, paralelo a la tradición sinóptica, pero independiente de ella.

Una vez muerto el evangelista, comienza la obra del *redactor*, cuyo trabajo consistió principalmente en organizar y armonizar. La organización era necesaria porque el redactor halló un terrible desorden en la obra del evangelista. Este personaje hizo lo que pudo para dar cierto orden

al material, pero no lo consiguió del todo. Bultmann piensa que su propio intento de reconstruir el orden originario de Jn es una continuación de la obra del redactor.

Dado que el redactor conocía la tradición sinóptica, procuró armonizar la obra del evangelista con esta tradición. Y lo que es más importante: tuvo que armonizar la obra del evangelista con la enseñanza corriente en la Iglesia a fin de hacerla aceptable por la Iglesia ortodoxa; cosa que logró añadiendo, por ejemplo, algunas referencias sacramentales a la obra anti-sacramental del evangelista, o bien la escatología tradicional para contrapesar y corregir la escatología desmitologizada del evangelio. Esta armonización teológica era necesaria a causa de la tendencia gnóstica del evangelista. Bultmann opina que el evangelista, un convertido del gnosticismo, empleó unos conceptos gnósticos desmitologizados para interpretar el significado de Cristo a sus contemporáneos. El mito gnóstico de un redentor queda desmitologizado al ser aplicado a la persona histórica de Jesús de Nazaret; el dualismo gnóstico queda asimismo desmitologizado al pasar de dualismo metafísico a ético.

Bultmann insiste en presentar a Jesús como el revelador cuya revelación no consiste en comunicar secretos gnósticos sobre el mundo superior, sino simplemente en la persona del mismo Jesús. De este modo, lo importante en Jn no es la acción salvífica realizada por Jesús, sino sus palabras: él es la verdad, la luz y tiene que ser aceptado. Todos los que le *conocen* se salvan. Ya no hay necesidad alguna de historia de la salvación, pues Jesús proporciona siempre a los hombres aquí y ahora la oportunidad de decidirse.

R. E. Brown, *The Gospel According to John I* (Nueva York, 1966), xxix-xxxiii (fuentes de Jn), lvi-lvii (gnosticismo); D. M. Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (New Haven, 1965), lúcido análisis de la postura de Bultmann ante Jn. Cf. un resumen de la teología de Jn según Bultmann en su TNT (Nueva York, 1955), 3-92.

53 III. Reacciones frente a Bultmann. Una medida de la influencia de Bultmann en los estudios neotestamentarios es la amplitud de las reacciones —favorables y hostiles— suscitadas por su obra. Estas reacciones recorren todo el espectro del pensamiento cristiano, desde un conservadurismo fundamentalista que rechaza totalmente su obra hasta el liberalismo protestante representado por F. Buri, quien acusa a Bultmann de no ir suficientemente lejos en su programa de desmitologización porque mantiene la realidad de la acción de Dios en Cristo. En Europa, algunos católicos como L. Malevez y G. Hasenhüttl han llegado a ser notables autoridades en teología bultmanniana.

54 En particular, la escuela escandinava de la historia de la tradición ha aportado algunas importantes rectificaciones al negativismo con que Bultmann utiliza la historia de las formas. La aplicación de dicho método al AT es bien conocida por los trabajos de investigadores como S. Mowinckel (→ Crítica moderna del AT, 70:45-46); la escuela de Upsala ha comenzado a aplicarlo al NT, como es el caso del importante estudio de

B. Gerhardsson (nacido en 1926), *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (1961). Gerhardsson sostiene que los relatos evangélicos no son el resultado de un proceso de creación, sino de conservación, llevado a cabo por una institución que en la Iglesia primitiva se encargaba de transmitir la tradición evangélica; así sucedía en el judaísmo de la época, en el que una institución rabínica cuidaba la transmisión de la torah escrita y oral. La obra de Gerhardsson es una buena alternativa frente al juicio negativo sobre la historicidad que caracteriza en gran parte a los estudios de la historia de las formas (J. A. Fitzmyer, TS 23 [1962], 442-57).

Sin embargo, las reacciones que han suscitado mayor interés se centran en la discusión mantenida en Alemania entre los primeros discípulos de Bultmann y en las alternativas propuestas al radicalismo del mismo Bultmann por otros teólogos alemanes e ingleses más conservadores.

55 A) Reacción alemana. La teología de Bultmann ha chocado en Alemania con la oposición de quienes no aceptan su exagerado escepticismo y consideran que la clave hermenéutica del NT no está en el existencialismo de Heidegger, sino en la misma Biblia.

56 a) K. BARTH. Más teólogo sistemático que especialista en NT, Barth (1886-1968) fue al principio aliado de Bultmann. La primera guerra mundial le hizo ver la insuficiencia de la teología liberal y expresó su decepción en su memorable y sólido comentario a la epístola a los Romanos (*Kömerbrief* [1918]), que se centraba en el significado teológico de Rom, en la importancia que concede a la palabra de Dios. El estudio histórico-crítico es a lo sumo un estadio preliminar de la verdadera tarea de la exégesis teológica, «pneumática». Mientras los estudios de Bultmann se interesaban por la vertiente humana de la relación Dios-hombre (cómo puede el hombre recibir la revelación), Barth subrayaba la vertiente divina (Dios como fuente de la revelación). Bultmann fue al principio defensor de Barth, con quien estaba de acuerdo en sus líneas generales, aunque no en la metodología. Pero la desmitologización y la hermenéutica existencial de Bultmann no hallaron buena acogida por parte de Barth. (Cf. bibliografía de Barth y sobre Barth en su *Faith of the Church* [Nueva York, 1958]).

57 b) O. CULLMANN. Cullmann (nacido en 1902), de la Universidad de Basilea, es el más destacado paladín de la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*) como clave para comprender el NT. Ha propuesto esta alternativa a la escuela de Bultmann en dos importantes libros: *Cristo y el tiempo* (en alemán, 1946) y *La historia de la salvación* (en alemán, 1965; en español, 1967). La concepción histórico-salvífica considera la historia como una serie de épocas salvíficas con el acontecimiento Cristo como punto central de una línea de tiempo que incluye un período previo de preparación, el actual estadio de la Iglesia y el futuro escatológico. Toda la historia bíblica está marcada por la permanente tensión entre promesa y cumplimiento, entre el «ya» y el «todavía no». En contra de los bultmannianos, Cullmann sostiene que la historia de la salvación no es una distorsión de Lucas, sino que está enraizada en la enseñanza de

Jesús. La historia de la salvación es así una característica de todo el NT, desde el mismo Jesús hasta Jn. Cullmann afirma que la historia de la salvación es un precioso instrumento exegético para descubrir el significado original del NT, dado que Jesús y la Iglesia primitiva se alimentaron del AT y de su visión de la historia.

También hemos de mencionar la importante aportación de Cullmann a la teología bíblica, su *Christologie du Nouveau Testament* (1958). En esta obra Cullmann intenta exponer la cristología de la Iglesia primitiva tal como aparece en el NT, sin las desarrolladas interpretaciones de la teología posterior. Examina diez títulos aplicados a Jesús en el NT, referentes a la obra terrena de Jesús, a su futura obra escatológica, a su obra actual en la Iglesia y a su preexistencia. Cullmann destaca exclusivamente el aspecto funcional de la cristología y evita, como algo que excede los límites de la exégesis, las categorías estáticas de la teología grecorromana con sus precisas nociones de persona y naturaleza.

Como un ejemplo de su método podemos fijarnos en el título de Señor (*Kyrios*), que Cullmann estudia en el capítulo de la obra actual de Cristo en la Iglesia. Admite, de acuerdo con Bousset, que la experiencia de la Iglesia concedió gran relieve a este título en el culto a la presencia de Jesús como Señor; pero, en contra de Bousset, muestra que este importante título cristológico tiene sus raíces en el cristianismo palestino y no procede del contacto de la Iglesia con los cultos místéricos del helenismo. (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:5-7; sobre Cullmann, cf. ExpT 77 [1965-66], 4-8).

58 c) W. PANNENBERG. El reto más prometedor lanzado a la escuela de Bultmann es el de la actual escuela de Pannenberg (nacido en 1928), joven teólogo de la Universidad de Munich. En *La revelación como historia* (en alemán, 1961; en español, 1972) y *Grundzüge der Christologie* (Rasgos esenciales de la cristología, 1964), Pannenberg propone una alternativa al desinterés por la historia característica de la teología barthiana de la palabra y al intento bultmanniano de centrar la revelación en el kerigma y no en la historia. Según Pannenberg, la autorrevelación de Dios llega a los hombres no inmediatamente (como sostenían Barth y Bultmann) ni a través de una historia salvífica especial (como propone Cullmann), sino mediata e indirectamente, reflejada en los acontecimientos de la historia. Dado que la historia se convierte en el lugar de la revelación, ésta es verificable por los métodos de la investigación histórica. Y si la historia de la revelación se puede conocer por la razón, entonces la fe no es causa de un conocimiento racional, sino que lo presupone. La fe no nos proporciona el significado interno de los acontecimientos de la historia pasada, sino que se orienta en la esperanza hacia el futuro, hacia el término definitivo de la historia universal anticipado en el acontecimiento Cristo.

C. E. Braaten, *The Current Controversy on Revelation: Pannenberg and His Critics*: JRel 45 (1965), 225-37; *History and Hermeneutics* (New Directions in Theology 2; Filadelfia, 1966); D. Fuller, *Easter Faith and History*, 177-87; *A New German*

Theological Movement: ScotJT 19 (1966), 160-75; J. M. Robinson y J. Cobb (eds.), *Theology as History* (NFT 3; Nueva York, 1967).

59 B) **Reacción inglesa.** Tradicionalmente más conservadores que los alemanes en teología y exégesis, los investigadores británicos se opusieron al radical escepticismo de Bultmann y a su hermenéutica existencial. En cambio, la historia de las formas fue acogida con mayor simpatía, y los especialistas británicos en NT no tardaron en sacar buen partido de ella.

60 a) E. HOSKYNs. El hombre que más hizo por dar a conocer en Inglaterra la crítica y la teología alemanas fue sir Edwyn Hoskyns (1884-1937). El mismo tradujo al inglés el comentario de Barth a Rom. En *The Riddle of the New Testament* (El enigma del NT, 1931) atacó la noción liberal de que la crítica podía descubrir una imagen no teológica de Jesús en la tradición primitiva. Al igual que los representantes de la historia de las formas, Hoskyns vio que el problema crucial del NT, el «enigma», era la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia primitiva cristiana. Pero él tenía más confianza que aquellos en la capacidad de la crítica científica para descubrir al Jesús histórico detrás de los evangelios. Pero su principal obra fue su comentario a Jn, publicado póstumamente por F. N. Davey, *The Fourth Gospel* (1940), un comentario que se sitúa en la mejor tradición inglesa de crítica sólida e interpretación profundamente teológica.

61 b) V. TAYLOR. Otro investigador no menos consciente que Hoskyns de la importancia alcanzada por la teología del Continente, y en especial de la influencia de Bultmann, es Vincent Taylor (nacido en 1887). Poco después de aparecer el *Riddle* de Hoskyns, Taylor publicó *The Formation of the Gospel Tradition* (1933), juicio magistral de los valores y excesos de la historia de las formas. Esta obra, que constituye todavía una excelente introducción al tema, es un estudio eminentemente objetivo que critica las conclusiones demasiado negativas de la historia de las formas, pero acepta sus aportaciones positivas. Taylor vio que este método, lejos de llevar necesariamente al escepticismo, podía proporcionar una valiosa confirmación de la historicidad fundamental de la tradición evangélica. Taylor reconoce plenamente la naturaleza teológica de los evangelios y es un decidido defensor de su credibilidad histórica como fuentes para conocer lo que hizo y dijo realmente Jesús.

Esta confianza es evidente en sus tres obras sobre cristología del NT: *The Names of Jesus* (1953), *The Life and Ministry of Jesus* (1954) y *The Person of Christ in New Testament Teaching* (1958). Aunque Taylor, lo mismo que Bultmann, ve la importancia del Cristo predicado, del Señor exaltado de la fe cristiana, admite también que el Jesús histórico es indispensable para la cristología.

La obra más famosa de Taylor es, sin duda, su comentario *The Gospel According to St. Mark* (1952), donde utiliza todos los recursos de la ciencia bíblica para ofrecer una alternativa al escepticismo de Wrede sobre la historicidad de Mc, escepticismo que todavía tiene sus adeptos.

Este comentario (cuya versión española publicará en breve Ed. Cristianidad) fue revisado en 1966 y es ya una obra clásica en los estudios de los sinópticos. (Cf. ExpT 75 [1963-64], 164-68).

62 c) R. H. LIGHTFOOT. Lightfoot (1883-1953), mucho más simpático con la exégesis alemana que sus colegas ingleses, fue el paladín de la historia de las formas en Gran Bretaña. El título del estudio que publicó en 1935, *History and Interpretation of the Gospels*, revela su punto de vista: los evangelios son más una interpretación teológica que una biografía de Jesús de Nazaret. La actitud de Lightfoot en *The Gospel Message of St. Mark* (1950) es una significativa excepción en la trayectoria británica de aceptar la historicidad de Mc. Finalmente, Lightfoot escribió un hermoso y emocionado comentario a Jn, *St. John's Gospel*, publicado póstumamente en 1956.

63 d) C. H. DODD. El interés contemporáneo por destacar el mensaje del NT no ha sido exclusivo de la escuela de Bultmann. Ya en los años treinta, Dodd (nacido en 1884) propuso que se pusiera fin a la atomización crítica del NT, condición indispensable para llevar a cabo tal estudio, y él mismo dio los primeros pasos hacia una síntesis. Aunque Dodd no pertenecía a la escuela de la historia de las formas, hizo una preciosa aportación a nuestro conocimiento del evangelio subyacente a los evangelios en *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936), donde estudia la primera predicación de la Iglesia, especialmente en Act y Pablo. En este primitivo kerigma apostólico descubre Dodd la unidad fundamental del NT, postura en la que ha sido seguido por muchos exetágrafos católicos.

No menos influjo ejerció su libro *The Parables of the Kingdom* (1935), un intento, con frecuencia logrado, de llegar a través de las parábolas tal como aparecen en los evangelios (el *Sitz im Evangelium*) a las parábolas tal como fueron pronunciadas originariamente por Jesús (el *Sitz im Leben Jesu*). Jeremías, en su estudio sobre las parábolas, se reconoce deudor de la obra de Dodd. En este libro Dodd propone también su discutida teoría de la «escatología realizada», el hecho de que el reino predicado por Jesús en las parábolas era una realidad más presente que futura (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:69).

Los estudiosos de Jn tienen motivos para estar agradecidos a Dodd, pues ha contribuido a los estudios joánicos con dos brillantes libros. El primero de ellos, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), no es un comentario, sino un estudio del trasfondo, los conceptos fundamentales y la estructura de Jn. Una crítica que se ha hecho contra este libro es que exagera la influencia del pensamiento helenista en Jn, postura que necesita una seria revisión a la vista de los descubrimientos de Qumrán. Diez años después, Dodd publicó *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), donde estudia las relaciones entre Jn y los sinópticos y defiende la credibilidad histórica de Jn, que se basa, a juicio de Dodd, en una tradición paralela a la de los sinópticos, aunque independiente de ella, y merece al menos el mismo respeto histórico. En toda su obra, Dodd hace gala de una gran competencia histórica y teológica, rasgo que distin-

gue la mejor investigación inglesa sobre el NT. (Cf. ExpT 75 [1963-64], 100-102).

64 C) **Reacción de la escuela de Bultmann: los posbultmannianos.** La reacción más conocida frente a las ideas de Bultmann es ciertamente la que ha surgido entre sus propios discípulos. A pesar del individualismo de estos primeros alumnos de Bultmann, la reacción ha sido suficientemente concreta para introducir una nueva fase, posbultmanniana, en la exégesis alemana. Dos campos en que los posbultmannianos han continuado la obra del maestro, sólo para revisar críticamente algunas de sus tesis fundamentales, son todo el problema del Jesús histórico y la importancia de la última filosofía de Heidegger para la exégesis y la teología. Dada la complejidad de esta segunda cuestión, nos limitaremos a considerar la nueva búsqueda del Jesús histórico, remitiendo al lector, por lo que se refiere a la cuestión heideggeriana, al artículo de Brown y a los dos volúmenes de la serie NFT citados en la bibliografía con que se cierra esta sección.

Para Bultmann, la naturaleza kerigmática del evangelio hace imposible todo intento de llegar al Jesús histórico a través de la fe de la Iglesia primitiva en Cristo como Señor resucitado. En su opinión, la Iglesia primitiva no tenía ningún interés biográfico por Jesús de Nazaret, sino que se fijaba únicamente en el Cristo de la fe predicado en el kerigma. Así, pues, el Jesús histórico carecería de importancia para la fe cristiana.

Pero, a pesar de su escepticismo teórico ante cualquier estudio histórico que vaya más allá del kerigma, en *Die Geschichte der synoptischen Tradition* y en *Jesus* (1926) Bultmann hace un gran esfuerzo por verificar las palabras y acciones de Jesús. Esta dirección de la obra de Bultmann es la que los posbultmannianos dicen proseguir en su nueva búsqueda del Jesús histórico. M. Kähler (1835-1912) fue un viejo precursor de esta nueva búsqueda en *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (El llamado Jesús histórico y el Cristo del relato bíblico, 1892), libro reeditado en 1956, durante las etapas iniciales de la reacción posbultmanniana.

65 a) E. KÄSEMANN. La nueva búsqueda fue iniciada formalmente en 1953 por Käsemann (nacido en 1906), de Tubinga, en un artículo titulado *El problema del Jesús histórico*. Käsemann formula en este artículo tres tesis fundamentales: 1) Si no existe conexión alguna entre el Señor glorificado de la fe cristiana y el Jesús terreno de la historia, entonces el cristianismo resulta ser un mito ahistórico. Käsemann indica a este respecto el peligro inherente a la deshistorización bultmanniana del kerigma: el peligro de un kerigma docetista, ahistórico. 2) Si la Iglesia primitiva tenía tan poco interés por la historia de Jesús, ¿por qué fueron escritos los cuatro evangelios? Los evangelistas estaban seguros de que el Cristo que predicaban era el Jesús terreno de la historia. 3) Aunque los evangelios son fruto de la fe pascual y es, por tanto, difícil llegar al Jesús histórico, nuestra fe exige confianza en la identidad del Jesús terreno con el Señor exaltado del kerigma.

Junto a esta defensa teórica de la necesidad con que se impone la

nueva búsqueda, Käsemann nos presenta los principios metodológicos a que ésta puede ajustarse. En primer lugar, para determinar la autenticidad de un dicho o hecho de Jesús debemos eliminar todo el material evangélico que tiene tono kerigmático. Esas palabras eliminadas no son necesariamente inauténticas, pero por su semejanza con la proclamación de la Iglesia no pueden alegarse como expresiones auténticas de Jesús. Su *Sitz im Leben* podría ser una situación pospascual o de fe. En segundo lugar, debemos excluir todo lo que pueda tener un paralelo en el judaísmo de la época —por ejemplo, en la tradición rabínica o en la apocalíptica judía— como no demostrable en su autenticidad. Un tercer principio confirmatorio es que las palabras auténticas de Jesús deben tener rasgos arameos. Así, pues, Käsemann modifica la postura de Bultmann en el sentido de que sustituye su gnosticismo por la apocalíptica judía como trasfondo de la teología cristiana primitiva. Después de una rigurosa aplicación de tales criterios, Käsemann encuentra en la enseñanza de Jesús elementos que proceden indiscutiblemente de él. (→ Canonicidad, 67:94-96).

66 b) E. FUCHS. En 1956, Fuchs (nacido en 1903), de Marburgo, publicaba en ZThK, la revista que se ha convertido en el órgano de expresión de los posbultmannianos, un artículo titulado *La búsqueda del Jesús histórico*, en el que proponía sus cánones para tal búsqueda. Fuchs encuentra en la conducta de Jesús algo que es histórico e importante para la fe. Especialmente en su trato misericordioso con los excluidos de la sociedad, comiendo y bebiendo con los pecadores, Jesús vivió efectiva y autoritativamente lo que predicaba en las parábolas: la presente actividad salvífica del Dios cercano. Esta declaración del amor de Dios hacia los pecadores era autoritativa porque, al recibir a los pecadores, Jesús se ponía en el lugar de Dios, identificando su voluntad con la divina. Así, en la conducta de Jesús hallamos la clave para entender su personalidad y su misión: era el representante escatológico de Dios entre los hombres. La confianza de Fuchs en la historicidad de las noticias evangélicas sobre la actividad de Jesús se funda en la convicción de que la Iglesia tendría más dificultad en modificar los hechos que las palabras de Jesús. (→ Hermenéutica, 71:50).

67 c) G. BORNKAMM. Treinta años después del *Jesus* de Bultmann, Bornkamm (nacido en 1905), de Heidelberg, publicó *Jesus von Nazareth* (1956), el primer estudio posbultmanniano del Jesús histórico. Lo mismo que Käsemann y Fuchs, Bornkamm considera la inigualable autoridad de Jesús como históricamente válida e importante para la fe cristiana. Para Käsemann, esta autoridad se manifestó en la enseñanza de Jesús; para Fuchs, en su conducta. Bornkamm afirma que en los evangelios lo que más impresiona es la autoridad inmediata y sin igual de Jesús, una autoridad absoluta que está presente en sus palabras y en sus obras, que tiene su fuente en el Jesús histórico y no es producto de la fe. Aunque la fe la reconoció y proclamó, no era suficientemente fuerte para crearla.

Además de esta autoridad podemos establecer los siguientes hechos en torno al Jesús histórico. Jesús era judío, hijo de José el carpintero, de Nazaret, en Galilea. Predicó en las ciudades que bordean el lago de

Galilea, realizó curaciones y otras obras buenas, y chocó con la oposición de los fariseos. Por fin fue crucificado en Jerusalén. Pero más importante que estos simples hechos históricos sobre el ministerio de Jesús fue su significación existencial: el hecho de que en su ministerio se hizo presente la hora crucial y escatológica invitando a los hombres a una decisión. El encuentro histórico con Jesús era, por tanto, un encuentro escatológico con Dios. (Cf. ExpT 76 [1964-65], 379-83).

68 d) H. CONZELMANN. Entre todos los posbultmannianos, Conzelmann (nacido en 1915), de Gotinga, es probablemente el más adicto a la reacción de Bultmann contra la nueva búsqueda del Jesús histórico (cf. el artículo del mismo Bultmann en la bibliografía que aparece al final de esta sección). Conzelmann es autor del largo artículo *Jesus Christus* en la tercera edición (1959) de RGG (3, 619-53), que, como el libro de Bornkamm, constituye una síntesis más bien positiva de lo que, según él, podemos conocer del Jesús histórico. Para Conzelmann, Jesús es la confrontación del hombre con Dios; durante su ministerio, la predicación de Jesús sobre la venida del reino de Dios es algo que compromete ya a los hombres. Su palabra es la palabra definitiva de Dios; el reino de Dios se hace presente en sus obras.

La obra de Conzelmann *Die Mitte der Zeit* (1953) proporciona un panorama de la *Redaktionsgeschichte* practicada por los posbultmannianos. Conzelmann sostiene que Lucas tenía un punto de vista teológico muy concreto a cuya luz escribió de nuevo la historia de Jesús y añadió un volumen suplementario sobre la historia de la Iglesia primitiva. Según Conzelmann, los primeros cristianos pensaban que la venida de Jesús significaba absolutamente el fin de la historia y, por tanto, que el período entre la resurrección-ascensión y la parusía sería muy breve. Con el retraso de la parusía, la Iglesia primitiva hubo de revisar toda su teología. En esta labor de revisión, afirma Conzelmann, Lucas modificó deliberada y radicalmente la perspectiva escatológica de Jesús y de las fuentes anteriores (por ejemplo, Mc), introduciendo la perspectiva de la historia de la salvación en la teología cristiana de los orígenes y colocando el ministerio público de Cristo como un período intermedio entre Israel y la Iglesia. Conzelmann y los posbultmannianos en general consideran el concepto de Lucas como secundario y erróneo, como una falsificación y distorsión del evangelio original. Aquí es donde Cullmann se opone a los posbultmannianos, afirmando que la visión lucana de la historia tiene carácter primario y está enraizada en la enseñanza de Jesús, cuya orientación escatológica ha sido seriamente exagerada por Conzelmann.

69 e) J. M. ROBINSON. Robinson (nacido en 1924), representante americano de la escuela posbultmanniana, sostiene que hay dos caminos para llegar a la persona de Jesús. Además del kerigma, la historiografía existencial desarrollada por el filósofo alemán W. Dilthey (1833-1911) y por R. G. Collingwood (1889-1943) en su obra póstuma *The Idea of History* (1946) nos ofrece la posibilidad de encontrarnos con el Jesús histórico, quien renunció por completo al apoyo de este mundo presente a fin de vivir sólo para Dios. Esa filosofía existencial de la historia hace

que la nueva búsqueda no sólo sea posible, sino también legítima. (Cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* [SBT 25; Londres, 1959]).

70 f) G. EBELING. Ebeling (nacido en 1912) cultiva la historia de la Iglesia, la teología sistemática y la investigación bíblica. Su preocupación se centra en el problema de la fe en sus múltiples ramificaciones: la importancia del Jesús histórico para la fe y la teología, el problema de la transición del Jesús de la historia a la fe en Jesús como Señor exaltado y la enseñanza de Jesús sobre la fe.

En la enseñanza de Jesús, Ebeling distingue como históricos los siguientes elementos: la proximidad del reino de Dios, que constituye el centro de su mensaje; la identificación de su voluntad con la de Dios, de modo que, en vez de apelar a Moisés (como los rabinos) o a Dios (como los profetas), emplea expresiones que no tienen precedente: «Yo os digo»; una obediencia a la voluntad de Dios que libera a los hombres del legalismo y la casuística; una invitación a la conversión y al seguimiento gozoso.

Para la reacción de Bultmann a la nueva búsqueda, cf. su artículo *The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*, en C. E. Braaten y R. A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (1964), 15-42. Sobre el trasfondo filosófico de la escuela posbultmanniana, cf. J. M. Robinson y J. Cobb (editores), *The Later Heidegger and Theology* (NFT 1; Nueva York, 1963) y *The New Hermeneutic* (NFT 2; Nueva York, 1964); también J. M. Robinson, *Basic Shifts in German Theology*: Interpr 16 (1962), 76-97. Exposiciones con amplia bibliografía: R. E. Brown, *After Bultmann, What? - An Introduction to the Post-Bultmannians*: CBQ 26 (1964), 1-30; J. Cahill, *Rudolf Bultmann and Post-Bultmannians*: CBQ 26 (1964), 153-78; J. Jeremias, *The Present Position in the Controversy concerning the Problem of the Historical Jesus*: ExpT 69 (1957-58), 333-39 (este artículo fue considerablemente ampliado y publicado con el título *The Problem of the Historical Jesus* [Filadelfia, 1964]); V. A. Harvey, *The Historian and the Believer* (Nueva York, 1967), 164-203. Algunas nuevas aportaciones de Bultmann fueron publicadas en *Theology and Proclamation: Dialogue with Bultmann* (Filadelfia, 1966).

71 **IV. Renacimiento de la investigación crítica católica.** Los primeros cuarenta años del siglo xx, desde los días de la crisis modernista y de Lagrange y Loisy (→ 37, 38, *supra*) hasta la publicación de la *Divino afflante Spiritu* en 1943 (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20), fueron una época oscura para la investigación bíblica católica (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:5-6). Sólo después de la encíclica pontificia resurgió con cierto impulso la crítica del NT. Esta nueva investigación católica, aunque ha sido vista con bastante recelo dentro de la Iglesia y sólo a duras penas fue tolerada (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:7-8), muestra en general una tendencia decididamente moderada, mucho más en línea con los estudios de Cullmann, Taylor y Dodd, por ejemplo, que con las escuelas bultmanniana o posbultmanniana. No obstante, es de notar que hay varios importantes estudios católicos sobre Bultmann.

La moderna investigación católica del NT ha consistido principalmente en una discreta selección y combinación de los elementos más aceptables de la investigación protestante, no en la creación de nuevos

caminos propios. Ha conseguido convencer a muchos católicos inteligentes de que ya no es posible mantener las posiciones ultraconservadoras del pasado; pero ahora se enfrenta con la difícil tarea de estudiar objetiva y científicamente los problemas concretos de exégesis neotestamentaria que tienen graves implicaciones dogmáticas, como son las limitaciones del conocimiento de Jesús sobre sí mismo, sobre el futuro y la Iglesia; el valor de Act como fuente para conocer el origen histórico de la Iglesia; la dosis de creatividad que intervino en la formación de la tradición evangélica; la historicidad de los evangelios de la infancia. Podemos estar seguros de que tal estudio, al margen de sus resultados, provocará una fuerte oposición; algunos dicen que no debería permitirse una discusión científica porque se filtraría inevitablemente en la prensa popular y perturbaría a los fieles. Sin embargo, la libertad y objetividad de esta discusión y el sentido de responsabilidad con que se lleve a cabo será la verdadera prueba de madurez de los estudios bíblicos católicos en la Iglesia posterior al Vaticano II.

A continuación recordamos brevemente los nombres más destacados en la investigación católica del NT.

72 **A) En Francia.** El hecho de que los franceses hayan sido los más activos entre todos los investigadores católicos del NT se debe a la herencia del padre Lagrange, a la Escuela Bíblica de Jerusalén y a RB (→ Crítica moderna del AT, 70:35). Por lo que se refiere al NT, el manto de Lagrange ha caído sobre P. Benoit y M.-E. Boismard. Benoit, probablemente el más conocido de los actuales especialistas católicos en NT, publicó en RB 53 (1946), 489-512, un examen prudente, pero favorable, sobre la historia de las formas. Su nombre es conocido por diversos artículos sobre el sentido pleno (→ Hermenéutica, 71:56), la inspiración (→ Inspiración, 66:50), los relatos de la pasión, la eucaristía, la resurrección y ascensión y el concepto de cuerpo en san Pablo; muchos de tales artículos están reunidos en los tres volúmenes de *Exégèse et théologie* (París, 1961-68). Boismard ha trabajado ampliamente en el campo joánico; por ejemplo, *Le prologue de saint Jean* (París, 1953), *Du baptême à Cana* (París, 1956) y *L'Apocalypse* en BJ. (Sobre sus importantes aportaciones textuales, → Textos, 69:139, 149). Los jesuitas franceses J. Daniélou y H. de Lubac han llevado a cabo notables estudios sobre el sentido espiritual de la Escritura (→ Hermenéutica, 71:47). En Roma, S. Lyonnet ha escrito con acierto sobre san Pablo, especialmente sobre Rom. Los sulpicianos franceses han proporcionado varios escrituristas de relieve (A. Robert, A. Gelín, H. Cazelles; → Crítica moderna del AT, 70:62); en el NT, A. Feuillet destaca por sus estudios sobre la parusía (VDBS 6, 1331-1419), por *Études johanniques* (París, 1962) y *L'Apocalypse* (París, 1963). C. Spicq OP ha publicado unos notables comentarios a Heb y a las cartas pastorales en EBib y un estudio en cuatro volúmenes sobre la *agapē* en el NT (París, 1955-59).

73 **B) En Bélgica.** Mientras la investigación católica se hallaba todavía atemorizada por la fuerte represión del modernismo, la Universidad de Lovaina conservaba su espléndida tradición en las publicaciones de

L. Cerfaux. Sus tres volúmenes de ensayos (*Recueil L. Cerfaux* [Lovaina, 1954-62]) muestran una amplia gama de interés y competencia, pero el nombre de Cerfaux es conocido preferentemente por su trilogía sobre la teología de san Pablo: *La Iglesia en san Pablo* (Bilbao, 1963; ed. original, 1947), *Cristo en san Pablo* (Bilbao, 1963; ed. original, 1951) y *El cristiano en san Pablo* (Bilbao, 1964; ed. original, 1962). Sus alumnos han continuado la tradición de Lovaina; quizá la obra más conocida es *Les justes et la justice* (Lovaina, 1950), de A. Descamps, actualmente obispo y rector de la Universidad. Un jesuita belga del Instituto Bíblico de Roma, I. de la Potterie, ha dedicado su atención a san Juan (cf. su colección de ensayos *La vie selon l'Esprit* [París, 1965]). El dominico F.-M. Braun es famoso por su extensa obra *Jean le théologien* (París, 1959, 1964, 1966). J. Dupont, de la abadía benedictina de St. André de Brujas, ha estudiado las bienaventuranzas (*Les béatitudes* [Lovaina, 1954] y *Act* [*Les sources du Livre des Actes* [París, 1960]; *Le discours de Milet* [París, 1962]; *Études sur les Actes des Apôtres* [París, 1967]).

74 C) En Alemania. El *Regensburger Neues Testament* (publicado en español: *Comentario de Ratisbona al NT*) es quizá, en general, el mejor comentario católico a todo el NT. No tiene la minuciosa crítica de EBib, pero algunos de los volúmenes son más modernos y penetrantes. Los tres volúmenes de Schmid sobre los sinópticos son excelentes. A. Wikenhauser ha colaborado en esta serie con importantes comentarios a Jn y Act, pero es más conocido por su *Introducción al NT* (Barcelona, 1960; tercera edición alemana, 1959), que es todavía la mejor introducción católica de que disponemos. Probablemente el más destacado entre los escrituristas católicos alemanes es R. Schnackenburg, autor de varias obras importantes: *Die Kirche im NT* (1961), *Reino y reinado de Dios* (en alemán, 1959; en español, 1967), *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950), *El testimonio moral del NT* (en alemán, 1954; en español, 1965). En 1965 y 1971 publicó dos tomos de un comentario a Jn que constará de tres en *Herders theologischer Kommentar*, serie en la que también ha colaborado con una buena obra sobre las epístolas de san Juan. De tono más crítico que los franceses, los escrituristas alemanes van ocupando el primer puesto en el movimiento bíblico católico.

75 D) En los Estados Unidos. La aportación norteamericana ha consistido principalmente en artículos y estudios particulares, que a menudo son un trasvase al inglés de las tendencias católicas francesa y alemana. Sólo últimamente han comenzado a aparecer en inglés comentarios al NT totalmente católicos. Aunque podríamos mencionar bastantes nombres (muchos de los cuales aparecen en el presente Comentario), el jesuita canadiense D. Stanley merece especial mención por sus ensayos escritos en los años cincuenta (reunidos en *The Apostolic Church in the NT* [Westminster, Md., 1965]). Estos ensayos llevaron las nuevas tendencias católicas a los lectores de lengua inglesa en una época en que nadie escribía con tal vena crítica en los círculos católicos americanos. Stanley sufrió

los más fuertes ataques de la reacción fundamentalista a las nuevas ideas (reacción que fue particularmente dura en los Estados Unidos de 1959 a 1962). Junto con él, E. Siegman luchó denodadamente por introducir la crítica moderna del NT; como director de CBQ de 1951 a 1958, elevó la revista a un nivel científico y publicó algunos artículos excelentes. El desarrollo del movimiento bíblico norteamericano en los años sesenta ha sido prometedor.

Podríamos mencionar otros grupos nacionales y otros especialistas, pero dejamos esta agradable tarea para las bibliografías especializadas de esta obra. Por lo que se refiere a la investigación americana protestante, cf. R. M. Grant, *American New Testament Study: JBL* 87 (1968), 42-50.

EVANGELIO
SEGUN
SAN MARCOS

EDWARD J. MALLY, SJ

BIBLIOGRAFIA

- 1** T. A. Burkill, *Mysterious Revelation* (Ithaca, 1963); J.-B. Colon, *Marc (Évangile selon S.)*: VDBS 5 (1957), 835-62; C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark* (CGTC; Cambridge, 1959); J. Gnilka, *Die Verstockung Israels* (Munich, 1961); E. P. Gould, *The Gospel According to St. Mark* (ICC; Nueva York, 1907); W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (ThHKNT 2; Berlín, 1959); E. Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlín, 1966); J. Huby, *L'Évangile selon S. Marc* (BJ; París, 1961); S. E. Johnson, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark* (BNTC; Londres, 1960); A. Jones, *The Gospel According to St. Mark* (Londres, 1963); E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tubinga, 1950); M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Marc* (EBib; París, 1929); R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Londres, 1950); E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus* (Meyer 1-2; Gottinga, 1963); W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67; Gottinga, 1959); C. F. D. Moule, *The Gospel According to Mark* (CNEB; Cambridge, 1965); D. E. Nineham, *The Gospel of St. Mark* (PGC; Baltimore, 1963); J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* (SBT 21; Londres, 1957); J. Schmid, *El Evangelio según san Marcos* (RNT; Barcelona, 1967); E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1; Gottinga, 1967); H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark* (Londres, 1898); V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres, 1966 [en 1973 aparecerá la versión española, *Evangelio según san Marcos*, en Ed. Cristiandad]); E. Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc* (París, 1963). Wik, INT 132-43; R-F 2, 98-224; Guthrie, NTI 3, 49-83; F-B 60-72; IPLCG 267-95.

INTRODUCCION

- 2 I. Autor, fecha y lugar de composición.** La tradición de la Iglesia primitiva atribuye unánimemente a san Marcos, discípulo de Pedro, el segundo evangelio. El testimonio más antiguo al respecto es el de Papías de Hierápolis, quien, a comienzos del siglo II, cita y comenta otro testimonio aún más antiguo: «También acostumbraba a decir esto el Presbí-

tero: 'Cuando Marcos actuó como intérprete de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, todo cuanto éste recordaba de lo que hizo y dijo el Señor'. Pues él no había escuchado o seguido al Señor, pero más tarde, como he dicho, [escuchó y siguió] a Pedro, quien acostumbraba a adaptar su enseñanza a las necesidades [del momento], pero sin establecer un orden en los oráculos del Señor. En consecuencia, Marcos no cometió error alguno al poner por escrito ciertas cosas tal como las recordaba, pues tuvo mucho cuidado en no omitir o falsear nada de lo que había escuchado» (Eusebio, HE 3.39; GCS 9/1, 290-92). Otros testimonios más tardíos (por ejemplo, el prólogo antimarcionita a Mc; Ireneo, *Adv. haer.*, 3.1, 1; Tertuliano, *Adv. Marc.*, 4.5; Clemente de Alejandría, *Hypotyposesis*, 6; Orígenes, *Comm. in Matt.*; Eusebio, HE 2.15, 1-2; 3.24, 5-8) pueden depender de Papías, pero el hecho de que este evangelio, cuyo autor era un personaje sin relieve por lo demás en la Iglesia primitiva, fuera universalmente aceptado como obra suya puede tomarse como un indicio de lo bien fundada que estaba tal tradición.

El evangelista es identificado corrientemente con el Juan Marcos de Act 12,12.25 y el Marcos de 1 Pe 5,13. El hecho de que lleve un nombre judío (Juan) y otro latino helenizado (Marcos) sugiere que se trataba de un judío perteneciente al mundo de habla griega; de hecho, estaba adscrito a la fracción helenista de la comunidad jerosolimitana. Era primo de Bernabé (Col 4,10) y seguramente es el mismo «Juan también llamado Marcos» (Act 12,12.25; 15,37.39). Pablo y Bernabé «llevaron consigo a Juan como asistente» en la primera misión (Act 13,5); pero él los dejaría luego, regresando a Jerusalén (Act 13,13). Más tarde, en Antioquía, Bernabé quiso llevarse en viaje de misión, pero Pablo no estuvo de acuerdo, y esta divergencia de pareceres motivó que Bernabé se embarcara hacia Chipre acompañado de Marcos, dejando a Pablo (Act 15,37-39). Escribiendo desde su arresto domiciliario en Roma, Pablo dice que tiene consigo a Marcos, el primo de Bernabé (Col 4,10); igualmente en Flm 24 se nombra a un tal Marcos como discípulo y compañero de prisión de Pablo. En 2 Tim 4,11, Pablo da instrucciones a Timoteo para que venga desde Efeso y «tome a Marcos y lo traiga consigo». Finalmente, el autor de 1 Pe envía desde Babilonia (Roma) saludos en nombre propio y de «Marcos, mi hijo» (1 Pe 5,13). Aunque la identificación no sea absolutamente cierta, no hay razones positivas para negar que estos textos se refieran a la misma persona; nada hay en el segundo evangelio que pueda tomarse como indicio de que su autor no fuera discípulo de Pedro o tuviera una relación muy estrecha con Pablo.

3 Según la tradición, Marcos escribió su evangelio después de la muerte de Pedro (64 d. C.). Mc 13 contiene una predicción de la destrucción del templo; pero mientras los pasajes paralelos de Mt y Lc se escribieron después de que sucediera aquélla (70 d. C.), alterando un tanto los términos para adaptarlos mejor a los sucesos ya conocidos, Mc 13 parece ser una predicción anterior a los hechos. En consecuencia, a Mc se le suele asignar una fecha de composición entre los años 65 y 70.

Excepción hecha de san Juan Crisóstomo, que relaciona este evangelio

con Alejandría, la tradición lo conecta con Roma o Italia. Las pruebas internas dejan en claro que Mc se escribió para cristianos no palestinos y de origen pagano: no se nota interés alguno por demostrar la conexión entre el evangelio cristiano y el AT; en cambio, Mc pone cuidado en explicar las costumbres judías (7,3-4; 14,12; 15,42), en traducir los términos arameos (3,17; 5,41; 7,11.34; 10,46; 14,36; 15,22.34), en dar detalles geográficos (1,5.9; 11,1) y en subrayar el significado que el mensaje evangélico entraña para los paganos (7,27; 8,1-9; 10,12; 11,17; 13,10). Más aún: ciertas alusiones a la persecución parecen corroborar el origen romano (8,34-38; 10,38-39; 13,9-13; cf. Wik, INT 142).

4 II. Estructura literaria y contenido. Hasta hace muy poco tiempo, los comentaristas venían aceptando sin discusión el dicho de Papías, según el cual Marcos escribió «cuidadosamente, aunque no con orden». «Toda esta amalgama de milagros e instrucciones es únicamente una colección de recuerdos... cuya secuencia no está regida por ningún principio riguroso histórico o lógico» (A. Loisy, *L'Évangile selon Marc* [París, 1912], 9). Comentaristas más recientes han propuesto una estructura geográfica o histórica.

A) Estructura geográfica. C. H. Dodd (ExpT 43 [1931-32], 396-400) sostiene que la combinación de pasajes-sumario (1,14-15.21-22.39; 2,13; 3,7b-9; 6,7.12-13.20) forma un esquema geográfico, no muy distinto del que se conservó en el kerigma primitivo (cf. Act 10,37-39), en el que Marcos encajó las perícopas tradicionales. Así, V. Taylor (*Mark*, 107-11): el ministerio en Galilea (1,14-3,6), culminación del ministerio en Galilea (3,7-6,13), ministerio más allá de Galilea (6,14-8,26), desde Cesarea de Filipo a Jerusalén (8,27-10,52), ministerio en Jerusalén (11,1-13,37), pasión y resurrección (14,1-16,8). Contra esta concepción puede objetarse que los acontecimientos de la sección de 6,14-8,26 no suceden todos más allá de Galilea; las dos multiplicaciones de los panes tienen lugar cerca del lago de Galilea (6,34.45; 8,10) y en 7,31; 8,22; 9,30.33 se mencionan Galilea o ciudades galileas.

5 B) Estructura teológica. H. Riesenfeld (SEA 18-19 [1953-54], 140-60; cf. IZBG 3 [1954-55], 386) sostiene que los materiales anteriores a Mc estaban ordenados de acuerdo con un criterio geográfico (Galilea, 1-9; viaje a Jerusalén, 10; en Jerusalén, 11-13; relato de la pasión, 14-16), pero que Marcos les superpuso una estructura teológica, haciendo de 1,1-8,26 una proclamación de la mesianidad de Jesús en sus actividades y de 8,27-13,37 una instrucción sobre la verdadera condición de discípulo.

La estructura que aquí se propone (→ 7, *infra*) confirma la intención teológica de Marcos y se funda en determinados indicios literarios. Después del prólogo (1,1-13), Mc abarca dos secciones principales, cada una de las cuales tiene sus propios rasgos distintivos:

a) EL MISTERIO DEL MESÍAS (1,14-8,33). *Estructura:* Esta parte se articula a base de tres afirmaciones-resumen (1,14-15; 3,7-12; 6,6b), cada una de las cuales va seguida de una perícopa referente a los discípulos (1,16-20; 3,13-19; 6,7-13.30) y termina con una noticia de cómo la

verdadera identidad de Jesús fue mal comprendida por los fariseos (3,6), por sus propios parientes y el pueblo (6,1-6a) e incluso por sus discípulos (8,17-21.27-30). *Características:* El acento se carga en los milagros de Jesús; las pocas enseñanzas que se consignan van dirigidas a la multitud, se expresan en parábolas y se refieren a la venida del reino de Dios. Jesús se esfuerza por ocultar su mesianidad (el «secreto mesiánico», 1,33-34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26), aunque reprocha a sus discípulos su incapacidad para entender quién es él (4,13.40; 6,52; 7,18; 8,17-21.33).

b) EL MISTERIO DEL HIJO DE HOMBRE (8,27-16,8). *Estructura:* También esta parte se divide en tres secciones menores: 8,27-10,52; 11,1-13,37; 14,1-16,8. La primera de ellas se articula a base de tres predicciones referentes a la pasión (8,31; 9,30-31; 10,33-34), cada una de las cuales va seguida de una alusión a la falta de comprensión por parte de los discípulos (8,32-33; 9,32-34; 10,35-37) y de una instrucción (8,34-38; 9,35-37; 10,35-45). La segunda sección (11,1-13,37) se refiere a la autorrevelación de Jesús en Jerusalén y termina con el juicio que emite Jesús sobre el judaísmo farisaico. El evangelio finaliza con el relato de la muerte y resurrección de Jesús (14,1-16,8). *Características:* En esta sección escasean las curaciones milagrosas y se carga el acento en la enseñanza de Jesús. Esta va dirigida ahora sobre todo a los discípulos, presupone que ya lo han reconocido como Mesías y se centra ampliamente en la naturaleza de su mesianidad: su misión no habrá de salir adelante por la fuerza o con miras políticas, sino que entrañará un sufrimiento para el mismo Jesús (8,31; 9,39; 10,33-34.45) y para sus discípulos (8,34-38; 10,21.35-44). Esta sección, por consiguiente, constituye una revelación gradual del Mesías en su condición de Hijo de hombre doliente (8,31; 9,9.12.31; 10,33; 14,21) y tiene su culminación en la respuesta de Jesús a la pregunta que le dirige el sumo sacerdote: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14,61-62), y en el reconocimiento por el centurión romano de que «verdaderamente, este hombre era el Hijo de Dios» (15,39).

Estas dos partes empalman en el incidente de Cesarea de Filipo (8, 27-33), cuando Pedro afirma en nombre de los discípulos que Jesús es el Cristo, y Jesús corrige su idea errónea acerca de la mesianidad prediciendo por vez primera que el Hijo de hombre tiene que sufrir y ser rechazado. Este primer vislumbre por parte de unos seres humanos que reconocen su verdadera identidad marca un giro en Mc y provoca un cambio de táctica en Jesús, que sigue ocultando su condición mesiánica a los extraños, pues éstos caerían fácilmente en interpretaciones erróneas, y centra su labor en instruir a sus discípulos acerca de la verdadera naturaleza de esta condición.

Cf. J. Delorme, *Points de vue nouveaux sur l'Évangile selon S. Marc*: AmiCl 65 (1955), 193-203; X. Léon-Dufour, R.F 2, 212-16; E. Trocmé, *op. cit.*, 56-69; H. Simonsen, *Mk 8:17-10:52 i Markus-evangeliets Komposition*: DanTTs 27 (1964), 83-99.

En este comentario se supone que Mc fue el primer evangelio canónico escrito y que sirvió como una de las fuentes utilizadas para Mt y Lc. Hay, sin embargo, determinadas secciones de Mc que parecen reflejar

una elaboración más tardía que en Mt y que podrían derivarse de una tradición utilizada independientemente por los dos evangelistas. Son, por ejemplo, Mc 2,23-28; 6,7-16.31-34; 9,14-29; 10,11. Con todo, no parece que puedan ser aducidas en menoscabo de la posición básica de la teoría de las dos fuentes en el análisis sinóptico.

6 III. Teología de Marcos. E. Schweizer ha señalado diferentes conjuntos de términos que Marcos ha introducido en su redacción de la tradición evangélica y que sirven para caracterizar la posición teológica de este evangelista. Puesto que las ideas correspondientes se explicarán a lo largo del comentario, por el momento bastará con señalar los enfoques teológicos y los textos más sobresalientes.

La era de salvación profetizada en el AT es el tiempo del kerigma, de la proclamación. Esta comienza con Juan Bautista (1,1.4.7), prosigue con Jesús (1,14-15.38.39), continúa con sus discípulos (3,14; 6,12) y se perpetúa en la misión universal de la Iglesia (13,10; 14,9). El kerigma consiste en una llamada al arrepentimiento y en una proclamación de la buena nueva. Es significativo, sin embargo, que Marcos reserve a Jesús la proclamación del reino de Dios (1,15; cf. comentario a 6,12).

Estrechamente relacionada con todo ello está la visión de Marcos sobre el reino de Dios proclamado por Jesús, que no consiste en un cuerpo de enseñanzas doctrinales, sino en un misterio o secreto que encarna el mismo Jesús y que éste revela únicamente a sus discípulos (cf. comentarios a 1,1 y 4,11).

Por consiguiente, el ministerio de Jesús consiste ante todo en una revelación de su propia identidad y de su papel en el reino de Dios, y se desarrolla a través de su «doctrina», noción que Marcos atribuye únicamente a Jesús (sin embargo, cf. comentario a 6,30). Incluso los exorcismos y otros milagros de Jesús son prácticamente indiferenciables de lo que Marcos llama su doctrina (cf. comentario a 1,21). Más aún: la universalidad del mensaje evangélico es subrayada por Marcos con el empleo del adjetivo «todo» (1,5; 2,13; 4,1; 6,33.39.41; 13,10) y «entero» (1,28.33.39; 6,55).

Un tercer grupo de expresiones características de Marcos hace resaltar otra idea propia de este evangelio: que incluso los discípulos más unidos a Jesús eran incapaces de comprender el misterio de su persona y que Jesús debió usar por necesidad una manera enigmática de enseñanza. Estas expresiones incluyen los términos *parabolē* (4,2.10-13.33-34; 7,17; 12, 1.12; cf. comentario a 4,11), «en privado» (cf. comentario a 4,34; cf. 6, 31; 7,33; 9,2.28; 13,3), «comprender» y «sus mentes estaban ciegas» (cf. comentarios a 6,51; 8,17-21). Únicamente con motivo de la primera predicción de su pasión, Jesús «dice las cosas claramente» (8,32), haciendo ver que el misterio de su mesianidad consiste especialmente en su pasión y muerte, un destino que también aguarda a sus discípulos (8, 34-38; 10,21.35-44).

Estas preocupaciones teológicas de Marcos no sólo influyen en la elección de su vocabulario, sino que imponen la misma estructura de su evangelio como una revelación progresiva de la condición personal de

Jesús como Cristo e Hijo de Dios (1,1-8,30) y como Hijo de hombre doliente (8,31-16,9) Una condición que Jesús oculta a propósito durante su ministerio (1,34 44, 3,12, 5,43, 7,36, 8,20 30, 9,9), sólo imperfectamente fue captada por sus discípulos, pero con ocasión de su muerte es reconocida por el centurión romano (→ 5, *supra*)

G H Boobyer, *Galilee and Galileans in St Mark's Gospel* BJRYL 35 (1952 53), 334 48, *The Secrecy Motif in St Mark's Gospel* NTS 6 (1959 60), 225 35, R G Bratcher, *Introduction to the Gospel of Mark* RevExp 55 (1958), 351 66, R C Briggs, *Exposition of the Gospel of Mark* RevExp 55 (1958), 367 92, T A Burkill, *The Hidden Son of Man in St Mark's Gospel* ZNW 52 (1961), 189 213, I de la Potterie, *De compositione Evangelii Marci* VD 44 (1966), 155 69, A M Denis, *Les richesses du Fils de Dieu selon S Marc (1-6,30)* VieSp 41 (1959), 229 39, C E Faw, *The Heart of the Gospel of Mark* JBR 24 (1956), 77 82, E Haenchen, *Die Komposition von Mk 8 27 9 1 Par* NovT 6 (1963), 81 109, L S Hay, *The Son of God Christology in Mark* JBR 32 (1962), 106 14, H Hegermann, *Bethsaida und Gennesar*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom J Jeremias, BZNW 26, Berlin, 1960), 130 40, O Luz, *Das Geheimnistmotiv und die markinische Christologie* ZNW 56 (1965), 9 30, H F Peacock, *The Theology of the Gospel of Mark* RevExp 55 (1958), 393 99, H Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium*, en *Neutestamentliche Studien* (Hom R Bultmann, BZNW 21, Berlin, 1954), 157 64, S Schulz, *Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums* SE 2, 135 45, E Schweizer, *Anmerkungen zur Theologie des Markus*, en *Neotestamentica et patristica* (Hom O Cullmann, NovTSup 6, Leiden, 1962), 35 46, *Die theologische Leistung des Markus* EvT 24 (1964), 337 55, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus* ZNW 56 (1965), 1-8, G Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium* SE 3, 87 104, J B Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark* JBL 80 (1961), 261 68, P Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Zeit und Geschichte* (Hom R Bultmann, Tubinga, 1964), 155 69

7 IV. Contenido. El Evangelio según san Marcos puede dividirse como sigue

- I Prólogo (1,1 13)
 - A) Título (1,1)
 - B) Juan Bautista (1,2 8)
 - C) Bautismo de Jesús (1,9 11)
 - D) La tentación (1,12 13)
- II El misterio del Mesías (1,14 8,33)
 - A) Jesús y las multitudes (1,14 3,6)
 - a) Introducción (1,14 20)
 - i) Sumario de la predicación de Jesús (1,14 15)
 - ii) Vocación de los primeros discípulos (1,16-20)
 - b) Autoridad de Jesús (1,21 3,5)
 - i) Enseñando y sanando (1,21 45)
 - ii) Disputando con los fariseos (2,1 3,5)
 - c) Conclusión la conjura de los fariseos (3,6)
 - B) Jesús y los suyos (3,7 6,6a)
 - a) Introducción (3,7 19a)
 - i) Sumario de los milagros de Jesús (3,7 12)
 - ii) Institución de los Doce (3,13 19a)

- b) Jesús se aparta de las multitudes (3,19b 5,43)
 - i) La verdadera familia de Jesús (3,19b 35)
 - ii) Predicación en parábolas (4 1 34)
 - iii) Milagros (4,35 5,43)
- c) Conclusión Jesús es rechazado por sus paisanos (6,1 6a)
- C) Jesús y sus discípulos (6,6b 8,33)
 - a) Introducción (6,6b 34)
 - i) Sumario (6,6b)
 - ii) Misión y regreso de los discípulos (6,7 13 30)
 - iii) Interludio opiniones acerca de Jesús (6,14 16)
 - iv) Interludio muerte de Juan Bautista (6,17 29)
 - b) Sección de los panes (6,31 8 26)
 - i) Los 5 000 Consecuencias (6,31 7,37)
 - ii) Los 4 000 Consecuencias (8,1 13)
 - c) Conclusión ceguera de los discípulos (8,14 21)
 - d) Apéndice el ciego de Betsaida (8,22 26)
- III Conclusión de la segunda parte y transición a la cuarta parte confesión de Pedro y corrección de Jesús (8,27 33, → 51, *infra*)
- IV El misterio del Hijo de hombre (8,31 16,8)
 - A) Los métodos del Hijo de hombre (8,31 10,52)
 - a) Primera predicción de la pasión y sus consecuencias (8,31 9,29)
 - i) La primera predicción (8,31 32a)
 - ii) Incomprensión de los discípulos (8 32b 33)
 - iii) Instrucción sobre la condición de discípulo (8,34 9,1)
 - iv) Complementos (9,2 29)
 - b) Segunda predicción de la pasión y sus consecuencias (9,30 10,31)
 - i) La segunda predicción (9,30 31)
 - ii) Incomprensión de los discípulos (9,32 34)
 - iii) Instrucción (9,35 37)
 - iv) Complementos catequéticos (9,38 10 31)
 - c) Tercera predicción de la pasión y sus consecuencias (10,32 52)
 - i) La tercera predicción (10,32 34)
 - ii) Incomprensión de Santiago y Juan (10,35 40)
 - iii) Instrucción sobre la grandeza (10,41 45)
 - d) Apéndice curación de Bartimeo (10,46 52)
 - B) Jesús en Jerusalén (11,1 13 37)
 - a) Juicio en acción (11,1 26)
 - b) Juicio en palabras (11,27 12 37a)
 - c) Conclusión Advertencia de Jesús contra los fariseos (12,37b 40)
 - d) Apéndice los dos cuartos de la viuda (12,41 44)
 - e) El discurso escatológico (13,1 37)
 - C) Pasión y resurrección (14,1 16,8)
 - a) La unción en Betania (14,1 11)
 - b) La última Cena (14,12 25)
 - c) Getsemaní (14,26 42)
 - d) Prendimiento de Jesús (14,43 52)
 - e) Juicio y crucifixión de Jesús (14 53 15,41)
 - f) Sepultura y unción de Jesús (15,42 47)
 - g) La tumba vacía (16,1 8)

V. Los finales del Evangelio según san Marcos (16,9-20)

- A) Final canónico (16,9-20)
- B) El final breve
- C) El *logion* Freer

COMENTARIO

8 I. Prólogo (1,1-13). Después de anunciar el título de su obra, Marcos afirma en tres breves pasajes que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios que da cumplimiento a las promesas del AT.

A) Título (1,1). *principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios:* Marcos es el único evangelista que titula su libro *to euaggelion* (la buena nueva, el evangelio). El uso de este término en Mc es similar al de Pablo, para quien puede significar el acto de proclamar la buena noticia o el contenido de ésta: la salvación en Cristo. Al igual que Pablo, Marcos identifica esta noticia con Cristo; en 8,35 y 10,29, sacrificarse o morir por el evangelio es como hacerlo por Cristo; en 13,9-11, la llamada de Jesús a sus discípulos para que sean sus testigos se interpreta como proclamar el evangelio a todas las naciones, lo cual implica que en esa proclamación Cristo se hace presente. En consecuencia, al llamar «el evangelio» a su libro, Marcos entiende que éste no es primariamente un relato acerca de Jesús, sino la proclamación de Cristo resucitado en la que éste se hace de nuevo presente. Lo que sigue es la buena nueva que representa a Jesús, Mesías e Hijo de Dios, en ciertos acontecimientos tomados de la tradición y referentes a su ministerio terreno hasta llegar a su resurrección. Algunos manuscritos y ediciones omiten «Hijo de Dios».

E. Hoskyns y F. N. Davey, *Riddle of the NT* (Londres, 1947), 85-89; W. Marxsen, *Markus*, 77-101; *Einleitung in das NT* (Gütersloh, 1964), 123-24.

9 B) Juan Bautista (1,2-8). Lo mismo que en la predicación de los apóstoles (Act 1,22; 10,37; 13,24), la proclamación del evangelio comienza con el ministerio de Juan en el desierto. Aquí, sin embargo, el ministerio de Juan tiene un puesto dentro del evangelio únicamente en calidad de preludio providencial a la acción salvadora de Dios que se desarrolla en la venida de Jesús el Mesías. Marcos presenta este preludio como una plenitud de la profecía veterotestamentaria. La proclamación llevada a cabo por Juan se refiere a otro más poderoso que ha de venir después.

2. como está escrito en Isaías: La cita isaiana empieza en el v. 3; el v. 2 es una adaptación de Mal 3,1 (cf. Ex 23,20; Mt 11,10; Lc 7,27). *mira, mando mi mensajero:* Identificado como Elías en Mal 4,5, el que ha de venir para purificar a Israel antes del día de Yahvé (*kyrios*). El texto es aplicable a Juan sólo a condición de que Jesús sea el *Kyrios*; siendo así, Juan es su heraldo. Pero Juan rechaza continuamente su identificación con Elías (Jn 1,21) y dice que éste es Jesús (Mt 11,3; 3,10-12). Además, Jesús terminará por invertir los términos, afirmando que «él [Juan] es

Elías» (Mt 11,14). La explicación puede estar en que a comienzos de su ministerio se supuso que Jesús era Elías, el heraldo de Yahvé, quizá fundándose en que Juan había proclamado que Jesús era «el que ha de venir» (cf. 1,7); más tarde, Jesús rechazó la función del duro profeta, prefiriendo representar una función de misericordia y perdón (Mt 11,4-6). Entonces es cuando transfirió aquel título a Juan. La cita de Mal es indudablemente una glosa añadida al texto primitivo de Mc, introducida en la tradición evangélica durante una etapa posterior (cf. J. A. T. Robinson, NTS 4 [1957-58], 263-81). **3. la voz de uno que grita:** Is 40,3 se aplica a Juan en la creencia de que Jesús es el *Kyrios* cuyos caminos se han de preparar. Mc consigna aquí una interpretación cristiana del AT. **5. eran bautizados en el río Jordán, confesando sus pecados:** Tanto el bautismo de Juan como la confesión de los pecados tienen paralelos en LQ (1QS 5, 1.13-14; 1.24-25); sobre la posible conexión del Bautista con Qumrán, → Evangelio Mt, 43:23. **6. vestido con pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura:** Posible alusión a la vestimenta de Elías (2 Re 1,8). Los LXX, sin embargo, interpretan este pasaje en el sentido de que Elías era peludo, como Esau. Según Zac 13,4, un manto hecho de pelo era el indumento habitual de los profetas. Así, este versículo no expresaría originalmente una tipología relacionando al Bautista con Elías (J. A. T. Robinson, NTS 4 [1957-58], 263-64). **7. uno más fuerte que yo:** Elías (Mal 3,1-3; 4,1-6), cuyo papel atribuye inicialmente Juan a Jesús. **8. os bautizará con Espíritu Santo:** Cf. 1QS 4,18-21: «Entonces [es decir, en el tiempo de la visita de Dios] Dios purificará con su verdad todas las obras del hombre y purificará para sí el cuerpo del hombre, erradicando de en medio de su carne todo espíritu de iniquidad y limpiándolo de toda impureza con un espíritu santo. Como aguas de purificación derramará sobre él el espíritu de verdad». Sobre ese trasfondo se explica perfectamente que a este versículo siga inmediatamente el episodio en que el mismo Jesús es bautizado y tentado por Satanás.

E. Best, *Spirit-Baptism*: NovT 4 (1960), 236-43; W. Marxsen, *Markus*, 17-32; J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community*: HarvTR 50 (1957), 157-91; J. E. Yates, *The Form of Mk 1:8b*: NTS 4 (1957-58), 334-38.

10 C) Bautismo de Jesús (1,9-11). **9. bautizado por Juan:** El que Jesús se sometiera al bautismo de penitencia administrado por Juan significó un serio problema teológico para la Iglesia primitiva. Sólo Mc lo afirma directamente, mientras que Mt se limita a mencionar la intención de ser bautizado manifestada por Jesús (3,13), y se refiere a ello como a un hecho ya cumplido (Mt 3,16; cf. Lc 3,21); Jn lo omite en absoluto (1,32-34). **10. vio:** En contraste con Mt y Lc, Mc narra la teofanía que tiene lugar con ocasión del bautismo de Jesús como una visión apocalíptica contemplada por éste únicamente. Cuatro elementos de la visión señalan el significado teológico del acontecimiento: 1) «Los cielos se abrieron» es una alusión a Is 64,1, parte de una plegaria en que se pide a Dios que inaugure el *ésjaton* como un nuevo éxodo. 2) «El espíritu que descende» alude a Is 63,11.14, donde se dice que el espíritu de Dios descendió sobre

los israelitas durante el éxodo, lo mismo que, según Ex 19,11.18.20, Dios descendió sobre el Sinaí para formar su pueblo. 3) «Como una paloma». Esta era un símbolo bíblico de Israel (Os 11,11; Sal 68,13; 74,19; 56,1 [LXX]; Cant 1,15; 2,14; 4,1; 5,2.12; 6,9), que también aparece en los comentarios rabínicos (*Midr. Cant* 1,15 [93b]; 2,14 [101a]) y en los escritos extrabíblicos (2 Esdras 5,24-27). Ello significa que Jesús es designado como el representante del nuevo pueblo de Dios según el Espíritu. 4) «De los cielos salió una voz». Se alude a Is 42,1; es un testimonio de que Jesús es el Hijo único de Dios, el Siervo de Yahvé, ungido con su espíritu profético. Al presentar esta teofanía como una visión que sólo es contemplada por Jesús, Mc hace de la verdadera identidad de Jesús un secreto que sólo es conocido por el lector. No lo conocieron aquellos que estaban presentes en el Jordán. **10. cuando salió del agua:** Posible alusión a Is 63,11. De esta forma, el presente acontecimiento vendría a colmar la esperanza de Isaías, y recuerda al mismo tiempo el paso del mar Rojo, el cruce del Jordán por los israelitas a las órdenes de Josué (= Jesús) y el nuevo éxodo anunciado en Is 40,3-4. Tiene alcance eclesial: Jesús encarna el nuevo pueblo de Dios, que nace en un nuevo éxodo.

I. Buse, *The Markan Account of the Baptism of Jesus and Is 63*: JTS 7 (1956), 74-75; I. de la Potterie, *L'onction du Christ*: NRT 80 (1958), 226-39; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'Évangile selon S. Marc*: CBQ 21 (1959), 468-90; *Le symbolisme de la colombe dans les récits synoptiques du baptême*: RSR 46 (1958), 524-44.

11 D) La tentación (1,12-13). El relato de Mc resulta tan breve, comparado con los de Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13, que ciertos comentaristas piensan que ha sido amplificado en Mt y Lc a base de materiales procedentes de Q o que Mc es un resumen abreviado de un relato más extenso. No hay, sin embargo, pruebas de que la versión Q sea una amplificación de Mc ni de que el evangelista conociera las versiones matizadas de la tentación según Mt y Lc. Habrá que resistir, por consiguiente, la inclinación a interpretar esta escena según los relatos más desarrollados de los otros dos evangelios. Además, la versión de Mc resulta completa en sí cuando se la considera sobre el trasfondo de la creencia, muy difundida entre los judíos, de que en los últimos días el espíritu malo sería derrotado en una gran demostración de poder (1QS 3,13-4,26; cf. T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*, 20-23). La tentación es, según esto, una descripción mitologizante de la obra redentora llevada a cabo por Jesús, que en su condición de Hijo de Dios y portador del Espíritu Santo (1,10-12) derroca el imperio de Satanás.

12. el Espíritu lo arrastró: Hay en estas palabras un matiz de compulsión o violencia, que normalmente se aplica a las expulsiones de demonios por Jesús (1,34.39.43; 3,15.22). *al desierto:* Mt y Lc trazan una clara analogía entre las tentaciones de Jesús y la estancia de cuarenta años en el desierto, durante la cual Israel es puesto a prueba (Dt 8,2), pero en Mc está completamente ausente ese paralelismo. La alusión al desierto se relaciona aquí más bien con la creencia de que los demonios habitaban

en estas soledades (Str-B 4, 515-16). De manera semejante, los cuarenta días denotan simplemente un período más o menos largo de tiempo, sin referencia alguna a Dt 8,2. **13. tentado por Satanás:** La idea de tentación está relacionada con la creencia de que en el mundo había una situación de guerra entre las potestades del bien y del mal, en la que el creyente se veía continuamente expuesto a los ataques del mal. En contraste con Mt y Lc, Mc no indica la naturaleza de las tentaciones sufridas por Jesús ni tampoco que fuese el hambre la ocasión. *estaba con las fieras:* Puede que se simbolice así el principio de la era mesiánica en que se recupera la situación paradisiaca (Is 11,6-9; 65,25; Os 2,18). Las fieras también podrían simbolizar las potestades del mal con las que Jesús entra en combate (cf. Sal 22,13-22; Is 13,21-22; Ez 34,5.8.25). *y los ángeles le servían:* En su lucha contra Satanás. La LQ describe a los ángeles como un ejército que lucha de parte de Dios contra los malos espíritus (1QM 1, 10-11; 12,8.9; 13,10; 17,6). Si bien Mc no expone claramente el resultado de la lucha mantenida por Jesús, queda indicado en 3,27, y las consecuencias de la derrota de Satanás se explicitan suficientemente en los exorcismos de Jesús.

E. Best, *The Temptation and the Passion* (Cambridge, 1965), 3-27; J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*: RB 73 (1966), 30-76; A. Feuillet, *L'épisode de la tentation d'après l'Évangile de S. Marc*: EstBib 19 (1960), 49-73; K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the NT*, en K. Stendahl (editor), *The Scrolls and the NT* (Nueva York, 1957), 94-113; O. Seitz, *Praeparatio evangelica in the Markan Prologue*: JBL 82 (1963), 201-206.

12 II. El misterio del Mesías (1,14-8,33). Habiendo mostrado que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, Mc empieza a narrar cómo fue revelando progresivamente el misterio de su identidad a lo largo de todo su ministerio.

A) Jesús y las multitudes (1,14-3,6).

a) INTRODUCCIÓN (1,14-20).

i) *Sumario de la predicación de Jesús (1,14-15).* Todo Mc está salpicado de sumarios o resúmenes semejantes (1,39; 3,7-12; 6,6b), muchos de los cuales parecen constituir unidades anteriores a él (cf. C. H. Dodd, *ExpT* 43 [1931-32], 396-400), si bien la comparación con Mt parece demostrar que el evangelista los redactó de acuerdo con sus propios enfoques teológicos. Ello es especialmente cierto en el caso de 1,14-15.

14. después que Juan fue entregado: Una premonición del destino que aguarda también a Jesús (9,31; 10,33; 14,10.11.44). *Galilea:* El ministerio en Galilea tiene carácter central en Mc; quizá el evangelista presenta sistemáticamente esta localización por razones teológicas más que a simple título de información: no es sólo el escenario del ministerio terreno de Jesús, sino también el lugar del encuentro con el Señor resucitado (16,7). Quizá Marcos trate de exhortar a la Iglesia de Jerusalén a que vuelva sus miradas a esta «Galilea», reconociendo en el escenario del ministerio terreno de Jesús el punto en que también se situará su parusía inminente (W. Marxsen, *Markus*, 33-77; F-B 64-65). *proclamando las buenas noti-*

cias de Dios: Es posible que el mismo Jesús diera a su mensaje el nombre de «buenas noticias», aludiendo a Is 61,1-2; 40,9; 52,7. Sin embargo, las expresiones «proclamar las buenas noticias» y «las buenas noticias de Dios» son términos cristianos que se encuentran en san Pablo (Gál 2,2; Col 1,23; 1 Tes 2,9). Es más verosímil, por tanto, que esta expresión sea aquí una adición redaccional en que se da un sumario programático de la predicación de Jesús en términos específicamente cristianos (cf. 1,1). De manera semejante, «creer en las buenas noticias» (1,15b) es un compendio y una caracterización del mensaje de Cristo resucitado. **15. el reino de Dios está cerca: arrepentíos**: Cf. Mt 4,17, «arrepentíos, porque el reino de Dios está cerca». Al invertir el orden y empezar con «el tiempo señalado [para la intervención salvífica de Dios] se ha cumplido», Mc subraya el carácter escatológico que reviste la presencia de Jesús en Galilea (cf. Ez 7,12; Dn 12,4,9; Sof 1,12; 1QS 4,18-20; Gál 4,4). (Sobre el reino [o reinado] de Dios, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:99-101; cf. F. Mussner, TTZ 66 [1957], 257-75).

ii) *Vocación de los primeros discípulos* (1,16-20). **16. pasando junto a**: La primitiva Iglesia sabía que algunos de los discípulos habían estado con Jesús ya desde los tiempos de Juan (Act 1,21-23; 10,37); de ahí que Mc sitúe este episodio a comienzos del ministerio en Galilea. Si bien las palabras sugieren un encuentro casi fortuito, los verbos *paragein* y *parerchesthai* (pasar junto a), cuando se predicán de Jesús en los evangelios, aparecen en relatos que tienen carácter de epifanía (Mt 9,27; 20,30; Lc 18,37; Mc 2,14 [Mt 9,9 par.]; Mc 6,48). En el AT, Dios (1 Re 19,11; 2 Sm 23,4 [LXX]), su bondad (Ex 33,19) o su gloria (Ex 33,22) también «pasan junto a», es decir, se manifiestan. Según esto, la expresión ha de tomarse aquí en el sentido de una epifanía en que se muestran los poderes mesiánicos de Jesús para crear discípulos (E. Lohmeyer, NThTij 23 [1934], 206-24; *Urchristliche Mystik* [Darmstadt, 1958], 59-79). **17. venid detrás de mí**: Jesús impone imperativamente una vocación a sus discípulos y da una nueva orientación a su vida. No menos importante es el efecto inmediato de sus requerimientos. **19. vio a Santiago y a Juan**: Marcos combina los episodios de manera que los tres discípulos privilegiados sean también los primeros en ser llamados (en contraste, Lc 5,1-11; Jn 1,37.42.43). **20. dejando a su padre Zebedeo**: Marcos da la impresión de que Pedro y Andrés respondieron a la llamada de Jesús dejando atrás sus medios de vida, mientras que Santiago y Juan contestaron rompiendo los vínculos familiares. Esto puede ser una exageración, pero lo que primariamente interesa a Marcos es demostrar que la condición de discípulo incluye la exigencia de renunciar a las posesiones (cf. 10,21) y a los lazos familiares (10,29).

13 b) AUTORIDAD DE JESÚS (1,21-3,5).

i) *Enseñando y sanando* (1,21-45). Se han unido varios episodios para formar «un día de ministerio en Cafarnaúm», ilustrando así la autoridad mesiánica de Jesús en palabras y obras. **21. Cafarnaúm**: (→ Evangelio Lc, 44:57). *enseñar*: Marcos consigna menos enseñanzas de Jesús que Mateo o Lucas; sin embargo, relaciona más estrechamente que ellos

la actividad docente de Jesús con su autorrevelación. Exceptuando 6,30 y 7,7 (= Is 29,13), es siempre Jesús quien enseña (1,21; 4,1; 6,2.6; 11,17; 12,35; 14,49). Su enseñanza va conectada con su poder de hacer milagros (1,27) y, al igual que éste, causa asombro (1,22.27; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18). Frecuentemente se especifica a quiénes va dirigida la enseñanza de Jesús (el pueblo: 1,22; 2,13; 4,2; 6,34; 10,1; 11,18; 14,49; los discípulos: 8,31; 9,31); pero la materia de sus enseñanzas sólo se detalla en la segunda mitad del evangelio: su pasión y resurrección (8,31; 9,31), el matrimonio indisoluble (10,1), el hijo de David (12,35), el camino de Dios (12,14), guardarse de escribas y fariseos (12,38). En la primera mitad de Mc, Jesús enseña únicamente «el secreto del reino de Dios» (4,10), y esto de una manera velada, por medio de parábolas (4, 10-12.33.34). Resulta así que la sección siguiente consistirá en una revelación velada del carácter mesiánico de Jesús. **22. como alguien que tiene autoridad, no como los escribas**: Es probable que en la tradición primitiva, «autoridad» (*exousia*) tradujese el término hebreo *ršút*, la autoridad de un rabino para imponer con fuerza de ley una decisión (cf. 11,28.29). La palabra «escriba» (*grammateus*) corresponde al hebreo *sōpēr*, un maestro de rango inferior al rabino. Por consiguiente, se señala el contraste que hay entre Jesús y estos otros doctores de rango inferior que no poseían la misma autoridad, *ršút* (D. Daube, JTS 39 [1938], 45-59). En Mc, sin embargo, *exousia* implica la autoridad mesiánica que Jesús ejerce de hecho (2,10; 3,15; 6,7; 11,28-33). Su enseñanza constituía una forma de aquella misma autoridad que demostraba al derrocar el imperio de Satanás.

J. Coultts, *The Authority of Jesus and of the Twelve in St. Mark's Gospel*: JTS 8 (1957), 111-18; E. Schweizer, *Anmerkungen zur Theologie des Markus, in Neotestamentica et patristica* (Hom. O. Cullmann; NovTSup 6; Leiden, 1962), 37-38; J. Starr, *The Meaning of «Authority» in Mk 1:22*: HarvTR 23 (1930), 302-305.

14 α) Curación de un endemoniado (1,23-28). Es significativo que el primer milagro de Jesús sea un exorcismo, una prueba de que en su presencia el dominio del mal queda reducido a la impotencia. El imperio de Dios empieza a imponerse. **23. un hombre con un espíritu inmundo**: En la antigüedad, las enfermedades se atribuían a los espíritus malos. Muchos milagros de Jesús se narran en términos de exorcismo. *gritó*: Rasgo común en los relatos de milagros es la descripción de lo grave que es el dolor del paciente; es lo que se destaca aquí con los gritos desafiantes del endemoniado y los detalles de 1,26. **24. ¿qué nos quieres?**: Cf. Lc 4,34 y Jn 2,4. *¿vienes a perdernos?*: Jesús es reconocido efectivamente como Mesías, ungido con el Espíritu de Dios y en posesión de poderes contra los malos espíritus. *sé quién eres*: Conocer el nombre de un adversario otorgaba un poder mágico sobre él; el demonio nombra a Jesús dos veces: «Jesús de Nazaret» y luego «el Santo de Dios», es decir, un profeta carismático como Eliseo (2 Re 4,9). En este pasaje, como en el resto de Mc (1,34; 3,11-12; 5,7), la verdadera identidad de Jesús es un secreto que permanece oculto a las multitudes, pero que es conocido del

lector cristiano y atestiguado por los demonios. **25. le increpó:** El verbo *epitimán* significa también, usado como término técnico, «exorcizar». En los LXX sirve para traducir *gr*, que significa «increpar» (cf. Zac 3,3; cf. 1QapGn 20,28-29; CBQ 22 [1960], 284).

β) La suegra de Simón (1,29-31). **29. entró en casa:** La mención de un ambiente privado y de los tres discípulos privilegiados puede ser indicio de que este episodio ha sido transmitido por un testigo presencial; es en situaciones parecidas (4,10.34; 5,37-40; 6,31-32; 7,17.24.33; 9,2.28.33; 10,10; 13,3) y en presencia de tres discípulos (5,37; 9,2; 13,3; 14,33) donde Jesús suele hacer importantes autorrevelaciones. **31. la levantó:** Marcos emplea el verbo *egeirō*, que se aplica frecuentemente a la resurrección de Jesús (Mc 14,28; 16,6; 1 Cor 15,4; Act 3,15; 13,37). Es posible que la Iglesia primitiva viera en este milagro una prefiguración de la resurrección escatológica de la humanidad a través de la muerte y resurrección de Cristo. *ella les servía:* Este detalle sugiere que la curación fue completa e insinúa que quienes han sido salvados por Cristo han de entregarse a su servicio (10,43-45). (Cf. P. Lamarche, NRT 87 [1965], 515-26; X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* [París, 1965], 123-48; A. Richardson, *Miracle Stories* [Londres, 1959], 75-76).

15 γ) Jesús hace curaciones por la tarde y se retira de Cafarnaúm (1,32-39). El primero de estos dos relatos (32-34) cierra el ministerio sabático de Jesús en Cafarnaúm y demuestra 1) que sus milagros no se redujeron a unas pocas personas y 2) que constituyeron una manifestación de su mesianidad, aun cuando sólo los demonios fueran capaces de penetrar este secreto. **35. rezó:** La marcha de Jesús fue debida a las falsas esperanzas mesiánicas suscitadas por sus milagros. Las demás ocasiones en que Jesús reza (6,46; 14,32-42) son momentos importantes en relación con la verdadera naturaleza de su mesianidad. **36. Simón y los que estaban con él:** Esta expresión designa ordinariamente a los discípulos de Jesús (3,14; 4,10; 5,18.40; cf. 2,25; 16,10). Es de suponer que Simón está acompañado de Andrés, Santiago y Juan; sin embargo, Marcos evita llamarlos «discípulos», como queriendo sugerir que su manera de comportarse, por el momento, los sitúa más bien en oposición a Jesús. **37. todos te buscan:** En Mt, *zēteín* aparece frecuentemente en contextos que sugieren mala intención (8,11.12; 11,18; 12,2; 14,1.11.55) o al menos una manera de buscar cuyos motivos no son del todo limpios (3,32; 16,6). Simón quiere dar a entender que Jesús debería quedarse en Cafarnaúm y aprovecharse de la popularidad que le han conquistado sus milagros. Pero Jesús se niega a confinar su ministerio a un solo lugar o a alentar las esperanzas mesiánicas de las multitudes.

δ) Curación de un leproso (1,40-45). **40. un leproso:** Este milagro ilustra el poder que tiene Jesús para salvar incluso a los que estaban excluidos de la comunidad israelita por la ley de Moisés. **41. movido a ira:** La mayor parte de los manuscritos tienen *splagchnistheis*, «movido a compasión». La ira de Jesús iba dirigida probablemente contra el espíritu leproso. **43. lo despidió:** Se refiere al demonio. La forma actual del relato combina probablemente dos narraciones anteriores, una de las cuales se

refería a la compasión de Jesús (1,42) y otra a su ira (1,43). Marcos lo entendió todo referido al leproso curado, añadiendo la orden de guardar silencio (1,44a) de acuerdo con las exigencias del secreto mesiánico. El resto de 1,44 se refiere a Lv 13-14; al poner de relieve el respeto de Jesús hacia la ley mosaica se prepara el ambiente para las controversias de 2,1-3,6. **45. se marchó:** Teóricamente, el sujeto podría ser Jesús o el hombre recién sanado. Es más probable que se trate de este último; Marcos insinúa sutilmente un punto catequético: los que han sido limpiados por Cristo en el bautismo deben «proclamar» y «difundir la palabra», términos técnicos referidos al evangelio y acuñados por la primitiva Iglesia (Mc 4,15-20; 16,20; Act 4,4).

16 II) Disputando con los fariseos (2,1-3,5). Esta sección sirve para poner de relieve la creciente oposición contra Jesús, que conducirá a la conjura tramada por los fariseos en 3,6.

α) Curación de un paralítico (2,1-12). Esta perícopa puede referirse a un solo incidente ocurrido en el ministerio de Jesús o ser el resultado de combinar un relato de milagro (3-5.11-12) y un apotegma o sentencia enmarcada (6-10) en que se asocia el perdón de los pecados a la fe (Act 10,43; 13,38-39; cf. J. Dupont, ScEccl 12 [1960], 156-58; NRT 82 [1960], 942). La mayor dificultad está en 2,10, que contiene un anacoluta con cambio de las personas a quienes se dirige Jesús y que rompe la unidad del pasaje. Además, resulta sorprendente, habida cuenta de cómo presenta Marcos el secreto mesiánico, que Jesús se manifestara tan al principio de su ministerio como Hijo de hombre con autoridad para perdonar los pecados, y más si se considera que esta revelación va dirigida a un grupo de escribas hostiles (cf. 8,11-13). Es posible, sin embargo, que 2,10 no sea un dicho de Jesús, sino un comentario incidental de la Iglesia, dirigido a los lectores cristianos de este evangelio para explicarles el significado de la curación. En este caso, el pasaje formaría una perfecta unidad literaria en que Jesús afirma la eficacia de su palabra de perdón no mediante una declaración verbal, sino con un milagro cuyo alcance sólo es conocido por quienes lo consideran desde el punto de vista de la fe.

4. techo: Cf. Lc 5,18-19. Lo esencial en 2,3-5 es la conexión entre la fe de los personajes y la declaración de Jesús sobre el perdón de los pecados. Si bien las palabras de Jesús podrían significar simplemente «Dios ha perdonado tus pecados» (cf. 2 Sm 12,13; GrBib § 236), los vv. 7 y 10 muestran que aquí se entienden a la luz de la fe pascual de la Iglesia en Cristo como Señor dotado de poderes para perdonar personalmente los pecados. **5. vio su fe:** La fe es requisito necesario para el milagro (5,34; 5,56 [cf. Mt 13,58]; 7,29 [cf. Mt 16,28]; 9,23; 10,52) y constituye una exigencia esencial en la predicación de Jesús (1,15), pero antes de la resurrección no podía entenderse por tal un acto de creer en Cristo como persona divina. Los evangelistas, que escribían en su condición de creyentes cristianos, tienden a colorear la *pistis* con los matices propios de la fe específicamente cristiana (cf., por ejemplo, comentarios a 2,10; 1,15). Durante el ministerio de Jesús, creer significaría mostrar una actitud receptiva con respecto a la palabra salvadora de Dios procla-

mada por Jesús, junto con un confiado abandono de sí en manos de Dios, cuyo poder de salvación se ejercía en y a través de Jesús (P. Benoit, *LumVi* 22 [1955], 45-64). **7. blasfema:** Una anticipación de la condena de 14, 60-64. **10. para que veáis:** Este versículo es un comentario redaccional cristiano sobre el milagro de Jesús; el «vosotros» no puede referirse a los escribas. Alude a los lectores cristianos a quienes se narra el milagro. **11. yo te digo: levántate:** La curación operada por Jesús apoya su pretensión de perdonar los pecados y simboliza al mismo tiempo la salud espiritual comunicada al pecador perdonado. (Sobre el título «Hijo de hombre», → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). **12. se asombraron:** El pueblo estupefacto no alcanza a comprender que el milagro es un signo de los poderes que tiene Jesús para perdonar los pecados (en contraste, cf. Mt 9,8), una razón más para pensar que 2,10 no representa una sentencia pronunciada por Jesús en esta ocasión.

G. H. Boobyer, *Mk 2:10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic*: HarvTR 47 (1954), 115-20; C. P. Ceroke, *Is Mk 2:10 a Saying of Jesus?*: CBOQ 22 (1960), 369-90; J. Dupont, *Le paralytique pardonné*: NRT 82 (1960), 940-58; A. Feuillet, *L'«exousia» du Fils de l'Homme*: RSR 42 (1954), 161-92; R. T. Mead, *The Healing of the Paralytic - A Unit?*: JBL 80 (1961), 348-54.

17 β) La vocación de Leví (2,13-17). Este pasaje combina un relato sobre Jesús (2,13-14) con un apotegma (15-17), referentes ambos a la actitud de Jesús con respecto a los pecadores. **13. enseñaba:** Cf. comentario a 1,21. **14. al pasar:** Cf. comentario a 1,16. *Leví, el hijo de Alfeo:* Mc no sugiere, como lo hacen Mt 9,19; 10,3, que Leví sea el apóstol Mateo (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:166). **15. comiendo en su casa:** Antes de que este relato se uniera al de la vocación de Leví, probablemente significaba que Jesús estaba en su propia casa. En este contexto, sin embargo, parece tratarse de la casa de Leví, reforzando así la idea de que Jesús se juntaba con publicanos y pecadores hasta el extremo de confianza que indica el compartir con ellos su mesa. **17. no necesitan médico:** Lo esencial del relato consiste en la frase proverbial de Jesús, que Marcos entiende más bien como una epifanía de los poderes mesiánicos de Jesús para perdonar los pecados que como un nuevo principio de conducta moral. Jesús invita a los pecadores al banquete mesiánico, sin que la presencia de éstos signifique para él contaminación alguna. *no vine a llamar a los justos, sino a los pecadores:* Interpretación cristiana del proverbio pronunciado por Jesús en 2,17a. No es que los justos según la ley de Moisés queden excluidos de la invitación que dirige Jesús, sino que, de hecho, los judíos que la aceptaron eran en su mayor parte no del grupo de los escribas y fariseos, sino de los que éstos tenían por pecadores (J. Mousson, *ColMech* 43 [1958], 134-39).

γ) Sobre el ayuno (2,18-22). **19. ¿pueden ayunar los amigos del novio?:** La respuesta de Jesús a la acusación de 2,18 adopta la forma de un dicho parabólico basado en ciertos pasajes del AT, como Os 2,16-20; Is 54,5-6; 62,45; Jr 2,2; Ez 16, en los que se describen las relaciones de Dios con su pueblo en la alianza bajo los rasgos de un matrimonio. *mien-*

tras el novio está con ellos: Posiblemente sólo se quiera decir «mientras se celebra la boda» (J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* [Estella, 1971], 65). Pero también puede que Jesús tratara de hacer una alusión alegórica a sí mismo como Mesías-novio (Str-B 1, 969-70; 2, 393). En cualquier caso, la respuesta de Jesús significa que el *ésjaton* ya está aquí y que ése es el motivo de que sus discípulos no tengan por qué ayunar ni guardar luto. *durante todo el tiempo que tengan con ellos al novio, no pueden ayunar:* Se afirma frecuentemente que los vv. 19b-20 son una adición posterior al dicho original de Jesús, pues 1) «el novio» es un rasgo alegórico que no concuerda con la forma semítica de la parábola (C. H. Dodd, *Parables of the Kingdom* [ed. rev.; Londres, 1936], 116-17, n. 2); 2) 2,19b-20 trata de justificar la antigua práctica cristiana del ayuno; 3) contiene una predicción prematura de la muerte de Jesús. Sin embargo, 1) no puede excluirse todo rasgo alegórico de la parábola semítica, incluso tal como la utilizaría Jesús (M. Black, *BJRyL* 42 [1959-60], 273-87; R. E. Brown, *NovT* 5 [1962], 36-45); 2) otros dichos, tales como Mt 6, 16, son prueba de que el ayuno interesaba ya en vida de Jesús; 3) el dicho podría corresponder a una etapa posterior del ministerio de Jesús. En este caso, 2,19b-20 contendría unas palabras genuinas de Jesús. Para Marcos, la perícopa viene a demostrar que la autoridad mesiánica de Jesús tiene más fuerza que la ley mosaica; su sola presencia es fuente de gozo escatológico, y la venida del reino de Dios está relacionada con su persona y traerá consigo un sufrimiento (O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* [Neuchâtel, 1966], 48-62; K. T. Schäfer, *Synoptische Studien* [Hom. A. Wikenhauser; Munich, 1953], 124-27).

Vienen ahora dos dichos parabólicos para subrayar la incompatibilidad de la nueva economía con la vieja economía mosaica; los discípulos de Jesús no pueden atenerse a las costumbres del Bautista sin poner en entredicho su nueva visión de las cosas. **21. remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo:** El vestido podría ser símbolo del universo, que Jesús no viene a recomponer, sino a crear de nuevo (cf. Heb 1,10-12; Act 10,11ss; 11,5ss). **22. vino nuevo en odres viejos:** El vino podría ser símbolo de una nueva era (Gn 9,20; 49,11-12; Nm 13,23-24); Jesús se refiere a sí mismo como dispensador del vino nuevo en el banquete mesiánico (J. Jeremias, *Parábolas*, 147; C. H. Dodd, *Parables*, 117).

18 δ) Las espigas en sábado (2,23-28). **25. ¿nunca habéis leído qué hizo David?:** Jesús responde al estilo rabínico con una contrapregunta y apelando a 1 Sm 21,2-7: hasta el AT hace excepciones en cuanto a sus propios preceptos (Lv 24,9). Marcos no establece comparación alguna entre Cristo y David o el templo, como Mt 12,5-8. David queda excusado de cumplir la ley como lo estaría cualquier otro hombre en sus mismas circunstancias de un hambre extremada. Marcos, en efecto, ha extraído de la controversia sobre el sábado un principio general que se considera superior al precepto puramente positivo de la ley mosaica. **27. el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado:** Esta conclusión, que falta en Mt y en Lc, propone una postura en desacuerdo con el punto de vista judío acerca de la ley, pero refuerza la argumenta-

ción de Jesús ante unos lectores no judíos. En Mc 3,4; 10,11-12; 12,28ss hallamos un procedimiento similar, y de ahí que 2,27 deba atribuirse más bien al evangelista que a Jesús. **28.** *el Hijo de hombre es también señor del sábado:* Esta segunda conclusión no concuerda con el razonamiento de 2,23-27. Jesús justifica ahora la violación del sábado por su propia autoridad como Hijo de hombre independientemente de cualquier circunstancia exigente.

Probablemente Mc 2,23-28 es una redacción secundaria de la controversia sobre el sábado tal como se encuentra en Mt y Lc, que quizá no se sirvieran de Mc como fuente. Mt 12,1-8 constituye, en efecto, una unidad lógica que reconoce la obligatoriedad de la ley, pero argumenta a base de la analogía con David que, *a fortiori*, Jesús como Hijo de hombre puede declararse exento junto con sus discípulos de su cumplimiento; en cambio, Mc 2,23-28 rebaja la obligatoriedad de la ley e invoca un principio más general, no judío, afirmando que en última instancia es el hombre la medida que marca la obligatoriedad de la ley divina positiva. Esto explicaría por qué Mc 2,27 falta en los lugares paralelos de Mt y Lc; no es que éstos lo hayan omitido por su cuenta, sino que Marcos lo añadió a la tradición común porque estaba pensando en una Iglesia formada por gentiles. De manera semejante, la mención de Abiatar (2,26) falta en Mt y Lc no porque éstos cayeran en la cuenta de la discrepancia con 1 Sm 21,1-2, donde se dice que el sacerdote era Ajimélek, y la omitieran por esta razón, sino porque Marcos añadió este detalle sin tomarse la molestia de verificar el dato —que cita erróneamente de memoria— en el correspondiente pasaje del AT. Sin embargo, ya que Mt 12,8 estaba incluido en la tradición común, Marcos lo retuvo; lo unió, en forma un tanto holgada, a su inserción del v. 27 mediante la conjunción «de modo que».

F. Gils, *Le Sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le Sabbat*: RB 69 (1962), 506-23.

19 ε) Curación del hombre con la mano seca (3,1-5). Entre Mc 2, 23-28 y Mt 12,1-8 encontramos las mismas diferencias a propósito de esta nueva disputa sobre el sábado. **4.** *permitido:* Según Mt 12,11, Jesús responde a los fariseos citando la práctica judía y montando una argumentación *a fortiori*: si un animal cae dentro de un pozo en día de sábado, cualquier judío observante lo rescata; «cuánto más valioso es un hombre que un animal». Según Mc, Jesús invoca un principio más general: «¿Está permitido en sábado hacer bien o hacer daño, salvar la vida o matar?». Esta respuesta es menos consistente que la argumentación de Mt, ya que la situación del hombre con la mano seca no era un caso de vida o muerte. Las palabras de Jesús imponen silencio a sus adversarios por la fuerza de la ironía más que de la lógica. *guardaron silencio:* Comentario de Marcos, como en 9,34. **5.** Siguen las críticas antilegalistas de Marcos en este versículo, que también debe atribuirse al evangelista. *echó una mirada a su alrededor:* Una fórmula que sólo aparece en Mc (3,34; 5,32; 9,8; 10,23; 11,11, y una vez en Lc 6,10 [Mc 3,5 par.]). *con ira:* Marcos es el único evangelista que menciona la ira de Jesús (cf. 1,41); esta alusión viene a

reforzar aquí el tono antifariseo del pasaje. *entristecido por su dureza de corazón:* Tema típico de Marcos (6,52; 8,17).

20 c) CONCLUSIÓN: LA CONJURA DE LOS FARISEOS (3,6). Este versículo marca la culminación de la primera sección de Mc. **6.** *los fariseos salieron con los herodianos a deliberar contra él cómo le suprimirían:* Resulta sarcástico ver a los fariseos uniendo sus fuerzas con los renegados partidarios de Herodes Antipas, pero Mc mantiene aquí una actitud polémica antijudía y quiere demostrar que los judíos de todas las tendencias se unieron para conspirar contra Jesús (sobre los herodianos, cf. H. H. Rowley, JTS 41 [1940], 14-29).

21 B) Jesús y los suyos (3,7-6,6a). Esta sección tiene carácter de tránsito del ministerio de Jesús entre las multitudes (1,14-3,6) al que desarrollará con sus discípulos más allegados (6,6b-8,33). Frente a la creciente oposición de que es objeto, Jesús restringe cada vez más el círculo de su ministerio y empieza a concentrar sus esfuerzos en la formación de sus discípulos. La estructura de esta sección es paralela a 1,14-3,6.

a) INTRODUCCIÓN (3,7-19a).

1) *Sumario de los milagros de Jesús* (3,7-12). Este sumario, lo mismo si es creación personal de Marcos que si constituye una reelaboración de materiales anteriores, sirve para dar una impresión de conjunto de la próxima sección. **7.** *Jesús se retiró con sus discípulos:* La mención de los discípulos aquí y en 3,9 se hace en previsión de episodios tales como la elección de los Doce (3,13-19), la explicación que se les da de las parábolas (4,10-20.34) y los milagros realizados en su presencia (4,35-5,43). *una gran multitud procedente de Galilea:* Los nombres de lugar que aparecen en este versículo forman una especie de catálogo de todas las regiones palestinas habitadas por judíos. El que se reúnan en torno a Jesús es el preludio de la creación de un nuevo Israel con la designación de los Doce. **8.** *Idumea:* Forma griega del bíblico Edom, la región montañosa situada al sur de Judea. *Tiro y Sidón:* Las ciudades costeras fenicias, situadas más allá del territorio judío, sirven para demostrar el interés de Jesús hacia el mundo no judío, tema que se desarrolla en 5,1-20; 6,31-8,10. **9.** *una barca:* Este detalle insinúa la localización de una serie de episodios en torno al lago de Galilea (4,1-41; 5,1-21; 6,32-56). **10.** *para tocarle:* Se preanuncian dos milagros en que Jesús sanará con el tacto (5,22-43). **11-12.** *tú eres el Hijo de Dios:* Estos dos versículos subrayan, en un estilo muy característico de Marcos, la identidad de Jesús como Mesías oculto capaz de atar al «fuerte», Satanás (3,24-27). (Cf. L. E. Keck, *Mk 3:7-12 and Mark's Christology*: JBL 84 [1965], 341-58).

22 II) *Institución de los Doce* (3,13-19a). Este pasaje, junto con su correspondiente en 6,6b-13, plantea un difícil problema en el análisis de las fuentes sinópticas, para cuya exposición puede consultarse la bibliografía que aparece al final de este número.

13. *subió a la montaña:* Igual que en Mt 5,1, donde esta misma noticia introduce el sermón del monte, la localización interesa como escenario adecuado para un acto solemne realizado por Jesús. *llamó a los que quería:* Marcos subraya la autoridad con que actúa Jesús. *y fueron con él:*

Reminiscencia verbal de 1,20. Responden a Jesús acercándose para asociarse a él; en el versículo paralelo de Mt 5,1 los discípulos se acercan para escuchar la enseñanza de Jesús. **14. eligió:** Literalmente, «hizo», expresión semítica usada en los LXX para referirse a la elección de los sacerdotes (1 Re 12,31; 13,33; 2 Cr 2,18), de Moisés y Aarón (1 Sm 12,6), y en el NT, de Jesús como Señor y Mesías (Act 2,36; Heb 3,2); cf. Mc 1,17. **doce:** Jesús pretende fundar simbólicamente las doce tribus del Israel escatológico. *para que estuviesen con él:* Esta expresión es utilizada seguramente por Marcos para definir al discípulo de Cristo (2,19; 3,7; 4,36; 5,18.40; 8,10; 9,8; 11,11; 14,17.67; 15,41). Su alcance teológico «se hace también evidente por la frecuencia con que aparece en la comunión de la última noche (14,14.17.18.20.33), rota por Judas 'con una multitud' [v. 43] y por Pedro 'con los guardias' [v. 54], al negar que él hubiera estado 'con Jesús el Nazareno' [v. 67]» (J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, 79-80). **15. para mandarles a predicar y a que tuvieran potestad de echar a los demonios:** Marcos es el único que menciona en este contexto que Jesús iba a transmitir a los Doce sus poderes mesiánicos. El cambio de «ellos» a «él» como sujeto y la violenta sintaxis, así como el hecho de que los otros sinópticos mencionen, con más lógica, estos poderes en relación con la misión de los Doce, son otros tantos indicios de que Marcos añadió estas cláusulas como una anticipación del envío a misionar que se mencionará en 6,7, pasaje al que corresponden más exactamente. **16. designó a los Doce:** Marcos resume 3,14a después del paréntesis sobre sus poderes (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:162-182). *dio a Simón el nombre de Pedro:* Todas las listas ponen primero a Pedro (Mt 10,2; Lc 6,14; Act 1,13); Marcos es el único en sugerir que el cambio de nombre se realizó en esta ocasión. **17. Boanerges, es decir, hijos del trueno:** No se ve claro a qué expresión hebrea o aramea pueda responder esta transcripción griega que propone Marcos. La explicación corriente es que debe reflejar *b^enê regeš*, que podría significar «hijos de tumulto». También se ha sugerido que puede corresponder a *b^enê r^egez*, «hijos de ira», es decir, de temperamento fuerte. No se ha dado aún una explicación satisfactoria sobre el cambio vocálico al principio de la palabra, que resulta oscuro (cf. G. Bardy, RSR 15 [1925], 167-77; RSR 18 [1928], 344). *Andrés:* Un nombre griego del que, por otros testimonios, sabemos que lo llevaba algún otro judío. Marcos lo coloca en cuarto lugar, después de los dos hermanos privilegiados, que, al igual que Simón, también recibieron de Jesús nombres descriptivos. *Simón el Cananeo:* «Cananeo» es una transcripción poco afortunada del arameo *qan'anāy*, que Lc 6,15 traduce correctamente por «el zelota», miembro del partido nacionalista y belicoso formado por los enemigos de la presencia romana en Palestina. Los restantes nombres varían en las diferentes listas (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:162-171). Ello ha hecho que algunos consideren la elección de los Doce como un relato inventado por los cristianos en apoyo de su pretensión de constituir el nuevo Israel; sin embargo, la existencia del colegio apostólico es un dato seguro y primitivo en el NT (Mt 19,28;

Lc 22,28-30; 1 Cor 15,5), y no hay motivos para pensar que su creación no sea debida a una designación hecha por el mismo Jesús.

W. Burges, *De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus*: ETL 36 (1960), 625-54; L. Cerfaux, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*: ETL 27 (1951), 369-89; 28 (1952), 629-47; J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*: «Orient Syrien» 1 (1956), 267-90, 425-44; J. Giblet, *Les Douze. Histoire et théologie*, en *Aux origines de l'Église* (RechBib 7; Lovaina, 1965), 51-64; L. Vaganay, *L'absence du Sermon sur la Montagne chez Marc*: RB 58 (1951), 5-46; N. van Bohemen, *L'institution des Douze*, en *La formation des Évangiles* (RechBib 2; París, 1957), 116-51.

23 b) JESÚS SE APARTA DE LAS MULTITUDES (3,19b-5,43). Esta sección narra una serie de episodios en que Jesús intenta, sin lograrlo muchas veces, apartarse de las multitudes. En estos incidentes van surgiendo nuevas acusaciones contra Jesús.

1) *La verdadera familia de Jesús (3,19b-35).* El episodio se abre con una reacción frente a Jesús por parte de sus más próximos parientes. **19. entró en casa:** Literalmente, «entra en casa» (pres. hist.). **20. no podían ni comer:** Literalmente, «comer pan», lo que significaría que no podían tomar alimento de ninguna clase (cf. Gn 3,19). **21. su gente:** Literalmente, «los en torno a él», que puede significar «amigos, parientes, domésticos» (Prov 31,21). El v. 31 especifica que son familiares de Jesús. *está fuera de sí:* Ello equivale a acusarle de estar poseído por el demonio (cf. Jn 7,20; 8,48). **22. poseído:** Si bien 3,31-35 podía seguir originalmente a 3,21, Marcos narra aquí la acusación que parte de los dirigentes religiosos. La yuxtaposición de las dos acusaciones sugiere que la animosidad personal de los parientes de Jesús era, en el fondo, de la misma clase que la oposición de los jefes que conseguirían darle muerte. *por Beelzebub:* La Vg. lee «Beelzebub» («señor de las moscas»), que es en el TM de 2 Re 1,2.3.6.16 el nombre execratorio del dios filisteo de Ecrón. Este nombre era una corrupción de *ba'al z^ebūl*, «señor de la morada» o «Baal el príncipe». El texto griego del NT ha conservado el nombre original. Pero en la literatura precristiana no siempre está atestiguado como nombre de un demonio (cf. W. Foerster, ThDNT 1, 605-606). **23. ¿cómo puede Satanás arrojar a Satanás?:** Jesús arguye que sus exorcismos son prueba de que se está hundiendo el imperio de Satanás, lo que hace necesario explicar sus obras por un poder distinto del demonio, pues éste no es tan insensato como para actuar en contra de su propio reino. **27. a menos que ate primero al fuerte:** Es decir, a Beelzebub. Jesús es «el más fuerte» (1,14), que ha irrumpido en la casa de Satanás y está ahora en condiciones de saquearla. **28. todos los pecados serán perdonados:** Jesús afirma al mismo tiempo la universalidad del perdón divino y la imposibilidad de que se perdone el pecado contra el Espíritu Santo. **29. quien quiera que blasfeme contra el Espíritu Santo:** Parece contradecir al v. 28. El pecado imperdonable consiste en atribuir las obras de Jesús al poder de alguien que no sea el Espíritu Santo de Dios, que se manifiesta en la victoria de Jesús sobre los demonios. Cf. comentario a Mt 12,31.

discípulos preguntasen a Jesús no sobre sus parábolas en general, sino sobre la del sembrador en particular. 3) Dentro de este conjunto, el evangelista introdujo una segunda respuesta, de tono más general (vv. 11 y 12), mediante la fórmula típica *kai elegen autois*, cambiando en consecuencia el singular «parábola» por el plural «parábolas» (v. 10). Finalmente introdujo otras dos sentencias parabólicas en los vv. 21-23, 24-25. «Además, Marcos ha elaborado también el marco: *palin, ērxato, synagetai* [pres. hist.], *kai elegen autois, didachē* [vv. 1s] son características lingüísticas de Marcos; también ha amplificado los detalles referentes al auditorio del v. 10 mediante la adición de los vv. 11s; también el v. 34 puede ser suyo, ya que la frase *chōris de parabolēs* es una referencia al v. 11b [sin embargo, cf. comentario a los vv. 33-34, *infra*]. Las tres etapas de la tradición [Jesús... la Iglesia primitiva... Marcos] son bien perceptibles a lo largo de todo el Evangelio de Marcos, pero en ningún lugar aparecen tan claros como en el cap. 4» (J. Jeremías, *Parábolas*, 18, n. 12).

G. H. Boobyer, *The Redaction of Mk 4:1-34*: NTS 8 (1961-62), 59-70; F. D. Gealy, *The Composition of Mk 4*: ExpT 48 (1936-37), 40-43; W. Marxsen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus*: ZThK 52 (1955), 255-71; D. W. Riddle, *Mk 4:1-34: The Evolution of a Gospel Source*: JBL 56 (1937), 77-90.

25 α) El sembrador (4,1-9). **1.** *otra vez se puso a enseñar junto al lago*: Esta noticia empalma con el relato de 3,7-12 después de la interpolación hecha por Marcos en 3,13-35. **2.** *en parábolas*: Sobre la naturaleza, intención y género literario de las parábolas, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:131-145. **3.** *salió un sembrador a sembrar*: Si bien la parábola comienza sin una fórmula introductoria, la intención es enseñar que «con el reino de Dios ocurre lo que con un sembrador que...» (J. Dupont, BeO 6 [1965], 247-53). **4-8.** *a lo largo del camino... en lo pedregoso... en las zarzas... en tierra buena*: La parábola consiste esencialmente en el contraste entre los tres tipos de suelo estéril y la tierra buena en que la semilla crece hasta alcanzar madurez. El acento recae sobre esta última (cf. el fariseo y el publicano, Lc 18,9-14). El reino de Dios, al igual que una cosecha abundante (cf. Sal 76,17; Os 6,11; Is 27, 6), llegará a pesar de los diferentes obstáculos que el sembrador ve oponerse a su obra. Esta lección coincide con una etapa más avanzada del ministerio de Jesús, cuando la realidad parecía desmentir las esperanzas del pueblo, que aguardaba una gran purificación antes del *ésjaton* (cf. Mt 3,10-12 par.). La parábola de Jesús viene a dar una seguridad: a pesar de todas las desilusiones provocadas por el curso que ha seguido su ministerio, éste no es otra cosa que la etapa preparatoria del reino de Dios. «Entre su ministerio, aparentemente tan modesto, y la venida gloriosa del reino de Dios, Jesús establece una relación de causa a efecto, comparable a la que se da entre sementera y cosecha» (J. Dupont, *Assemblées du Seigneur* 23 [1964], 41). **8.** *treinta por uno, sesenta, ciento*: Un veinte por uno ya se hubiera considerado una gran cosecha. Las cifras sorprendentemente grandes que emplea Jesús tienen la intención de subrayar lo

prodigioso del reino de Dios que aún está por venir. En la interpretación alegórica (vv. 13-20) de la parábola se saca también la lección secundaria de que es preciso estar preparados para la venida del reino de Dios mediante una vida justa, lo que significa una seria advertencia implícita. **9.** *el que tenga oídos para oír, que oiga:* Este versículo, añadido a la parábola como fórmula introductoria a su interpretación (vv. 10.13-20), supone que no todos son capaces de entenderla.

26 β) La intención de las parábolas (4,10-12). Marcos ha insertado tres versículos, o al menos los vv. 11-12, entre la parábola y su interpretación. Dodd defiende que estas palabras son obra de la Iglesia primitiva para dar respuesta a la pregunta de qué impidió a la Iglesia ganar a los judíos para Cristo. Sin embargo, Schmid, Jeremias y Cerfaux consideran que se trata de palabras auténticas de Jesús, dado su carácter fuertemente semítico. Además, la cita de Is 6,9-10 en Mc 4,10 no sigue ni el TM ni los LXX, sino que responde a una versión aramea entonces en uso. Estas palabras pueden ser un *logion* auténtico que fue aislado de su primitivo *Sitz im Leben Jesu* y atraído a este contexto por la palabra de engarce *parabolē*.

10. *cuando se quedó solo:* Cf. comentario a 1,29. *los que estaban con él y los Doce:* Una expresión pesada para referirse a los discípulos (así, Mt 13,10; Lc 8,9; cf. Mc 10,10) o posiblemente a «los que estaban con él y pertenecían al grupo de los Doce» (R. P. Meye, SE 2, 211-18).

11. *a vosotros... a los de fuera:* La última expresión podría aludir originalmente a los mencionados en 3,32 (J. Coutts, *Those Outside:* SE 2, 155-57). Considerada en relación con el resto de Mc, esta expresión presupone la división entre los judíos que, por haber rechazado a Jesús, han perdido sus privilegios y la nueva comunidad que sustituye al antiguo Israel (cf. Mc 12,9). En medio de un Israel obcecado, Jesús reúne una nueva comunidad destinada a recibir el secreto del reino de Dios. *se os ha dado:* «Dios ha dado» (reflexivo teológico, cf. GrBib § 236). La comunicación de este secreto adopta la forma de una *epilysis*, una «explicación» de lo que no entienden; cf. 4,34. *el secreto del reino de Dios:* Mt y Lc utilizan el plural *mysteria*, «los secretos», expresión probablemente más original que el singular de Mc (cf. Dn 2,28; 1QM 16,11; 1QpHab 7,4-5,8; 1QH 4,23-24; Henoc 46,2; L. Cerfaux, NTS 2 [1955-56], 241).

El contenido del «secreto» puede determinarse, en primer lugar, por los paralelos de los pseudoepígrafos y la LQ, donde el término *rāz* se refiere a «la divina providencia y sus obras en relación con la salvación del hombre» (R. E. Brown, Bib 39 [1958], 430). Más específicamente, el término se usa aquí connotando la idea de que «el mal puede estorbar al bien en el mundo... hasta el juicio de Dios» (por ejemplo, 2 Baruc 81,4). Esta misma connotación se encuentra en las alusiones de Jesús al suelo pedregoso y a las zarzas que impiden fructificar la semilla. «No constituye, pues, una novedad para el pensamiento hebreo el que el reino de Dios conozca diferentes destinos sobre la tierra y que ello constituya un misterio divino» (*ibid.*). Dentro ya de Mc, el contenido del «secreto»

puede precisarse aún más por aquellos pasajes en que los discípulos muestran no comprender lo que Jesús les revela acerca de sí mismo (4,13-20. 36-41; 6,45-52; 7,14-15; 8,14-21; 9,31-32; 10,2-12; 13,3). Así, *to mystērion* consiste en el conocimiento de que el reino de Dios ya ha irrumpido con Jesús, Mesías oculto, y de que su venida trae consigo una inversión de las valoraciones. *sólo en parábolas:* Como *parabolē* puede significar también «enigma», «símbolo», etc., y como Jesús habla de «todo» *en parabolais*, algunos comentaristas como Masson (*Les paraboles de Marc IV* [Neuchâtel-París, 1945], 28), Lohmeyer (*Markus*, 83-84), Jeremias (*Parábolas*, 21-22), Schmid (*Markus*, 93-94), Schnackenburg (*Reino y reinado de Dios* [Madrid, 1967], 168s) y Gnllka (*Die Verstockung Israels*, 24-28) creen que el dicho de Jesús no se refería originariamente sólo a la intención de las parábolas, sino al efecto de su ministerio en general: «Para los de fuera, todo se les vuelve un enigma». El evangelista, sin embargo, tomó el término *parabolē* en su sentido más restringido de «parábola». **12.** *de modo que:* Puesto que las palabras siguientes son una cita libre de Is 6,9-10, no deja de ser razonable completar el pensamiento de Marcos de esta forma: «a fin de que [como está escrito] puedan ver...». Según esto, la intención de Jesús no sería utilizar las parábolas precisamente para ocultarles la verdad a los de fuera (sobre la intención o significado de la partícula *hina*, cf. GrBib § 412-14, 426). Por otra parte, es posible que Marcos esté tratando de dar una imagen exacta de la pedagogía de Jesús, pues era idea tradicional que Dios oculta su revelación a los pecadores (Nm 12,8; 2 Baruc 48,2-3; 2 Esdras 12, 36-37; 1QS 4,6; 9,17.22). Más aún: dos tercios de las parábolas de los sinópticos (41 entre 63) son explicadas por Jesús, pero rara vez a los no discípulos, y las que se explican a éstos no tienen relación con el núcleo esencial del mensaje evangélico, el reino de Dios. De ahí que sea difícil atribuir únicamente al evangelista esta «teoría de la parábola» (J. A. Baird, JBL 76 [1957], 201-207; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:139). *no sea que [quizá] se conviertan:* Jeremias (*Parábolas*, 21) sostiene que el término original arameo, *dil'mā*, podría significar «a menos que se conviertan». Con ello quedaría suprimida la severidad de esta afirmación, pero es muy discutible si el griego *mēpote* puede tener esta significación.

T. A. Burkill, *The Cryptology of the Parables in St. Mark's Gospel:* NovT 1 (1956), 246-62; T. W. Manson, *The Purpose of the Parables: A Re-Examination of Mk 4:10-12:* ExpT 68 (1956-57), 132-35; E. F. Siegman, *Teaching in Parables:* CBQ 23 (1961), 161-81.

27 γ) Interpretación de la parábola del sembrador (4,13-20). Tanto el estilo, ajeno al hebreo, como el vocabulario y los rasgos alegóricos de este pasaje sugieren que se trata de una interpretación dada por la primitiva Iglesia más que procedente del mismo Jesús (J. Jeremias, *Parábolas*, 95-98). Pero aún es más significativo el detalle de que pasa por alto la principal intención de Jesús, que era de orden escatológico, y al centrar la atención en los diferentes tipos de suelo improductivo saca una lección

moral de perseverancia en la tentación y la persecución. «La palabra», que aparece ocho veces en estos versículos, es un término cristiano para designar el mensaje evangélico (Act 6,7; 12,24; Col 1,6.10; 1 Tes 1,6; 1 Tim 1,8; 1 Pe 2,8; Sant 1,21). **20. dan fruto:** La presencia de este tema sugiere un *Sitz im Leben* de instrucción bautismal como origen de este pasaje (cf. Mt 3,7-12; 13,3-8.18-23; Rom 6,21-22; 7,4-6; Gál 5,22-24; Flp 1,11; Ef 5,8-11; Col 1,10-13; R. J. Dillon, *Bib* 47 [1966], 21-33).

δ) Sentencias sobre el ocultar y el revelar (4,21-25). Aquí reúne Marcos una serie de *logia* inconexas formando con ellos una doble parábola: 21-23 y 24-25. **21. ¿caso se saca la luz para ponerla debajo de una vasija?:** Esta sentencia y su explicación en el v. 22 corresponden a 4, 11-12; las parábolas ocultan la luz a los de fuera, pero la verdad terminará por ser revelada. **24-25. con la medida con que midáis se os medirá:** Corresponde a 4,13-20. Estas sentencias son una advertencia para que se escuche atentamente la palabra de Dios.

28 ε) Parábola de la semilla (4,26-29). 26. como cuando un hombre esparce semilla en la tierra: Al igual que la del sembrador, esta parábola es esencialmente un contraste entre la inactividad del labrador después de la sementera y la cosecha (la plenitud del reino de Dios). El reino llegará con toda seguridad, porque ya ha irrumpido en el mundo a través del ministerio de Jesús y, lo mismo que la semilla, también él dará su cosecha inevitablemente. Esto es exactamente lo que se expresa en el v. 29: cuando el grano está maduro, entonces se mete «la hoz, porque la cosecha está a punto»; cf. Joel 3,13. Parece, sin embargo, que los detalles del desarrollo de la semilla también son esenciales en la parábola. **27-28. el grano brota y crece, sin que él sepa cómo:** Jesús, por consiguiente, afirma que el reino de Dios no viene repentinamente, sino que va creciendo de manera inexorable a partir de unos comienzos ocultos. Esta afirmación adicional significa que Jesús, originalmente, aseguró con esta parábola que la venida del reino de Dios es inevitable y, al mismo tiempo, hizo una apología de sus métodos al no tratar de establecer este reino mediante una intervención violenta. Tal cosa sólo hubiera servido para marchitar prematuramente el fruto de la semilla.

ζ) El grano de mostaza (4,30-32). **31. la más pequeña de todas las semillas:** Realmente no es así, pero no es este detalle lo que interesa. Jesús pone en contraste sus comienzos insignificantes con el tamaño sorprendente del arbusto plenamente desarrollado. **32. se hace el mayor de todos los árboles:** El árbol como imagen del dominio de Dios aparece ya en Jue 9,15 y en 1QH 6,14b-17; 8,4-9, donde, lo mismo que en nuestro pasaje, la comparación se funda en Dn 4,7-9.11.17-19; Ez 17,23; 31,1-9; cf. F. Mussner, *BZ* 4 (1960), 128-30. **las aves del cielo anidan a su sombra:** Alusión a Dn 4,21 (Teodoción), donde se compara el reino de Dios con el de Nabucodonosor, cuyo imperio alcanzó los confines de la tierra, englobando a todos los pueblos. Tanto el contraste entre la pequeña semilla y el árbol plenamente desarrollado como la idea de su crecimiento son elementos esenciales en la parábola. Simbolizan la continuidad orgánica entre el ministerio de Jesús, tan descorazonador según las expec-

tativas de Israel, y el futuro reino de Dios, que acogerá a los gentiles lo mismo que a Israel.

29 η) Conclusión (4,33-34). 33. les decía la palabra según eran capaces de oírla: Es decir, en la medida en que podían comprenderla. Este versículo presupone que el pueblo entendió las parábolas, al menos en cierta proporción; sin embargo, esto no parece concordar del todo con lo que se dice en el v. 34. **no les hablaba sino en parábolas, pero a sus discípulos se lo explicaba todo en privado:** Este versículo parece indicar que las parábolas resultaban ininteligibles, a menos que fueran «resueltas», y que esta solución se reservaba a sólo los discípulos. Muchos comentaristas sostienen que el v. 33 refleja la intención de Jesús al servirse de las parábolas, revelar la verdad, y que el v. 34 expresa una suposición de Marcos: que las parábolas tenían la intención de ocultar la verdad a los de fuera. Pero es igualmente posible que ambos versículos sean anteriores a Marcos y sirvan para indicar que el verdadero sentido de una parábola es inasequible, a menos que ésta vaya acompañada de una explicación como la de 4,13-20. En este caso, el «explicaba todo» podría significar que «revelaba el sentido alegórico de todas las parábolas». El punto de mira del evangelista, sin embargo, es diferente. Quiere decir no sólo que los discípulos recibieron una solución a las parábolas, sino que se les dio a conocer el secreto del reino de Dios, y esto no sólo mediante las explicaciones de las parábolas, sino en todo el curso de las instrucciones que Jesús les hacía. En consecuencia, la explicación de las parábolas era tan sólo un momento dentro del proceso en que Jesús inició a sus discípulos en el secreto del reino de Dios. No hay, pues, discrepancia entre el v. 33 y el v. 34, sino entre el sentido de ambos tal como los entendía la fuente de Marcos y tal como suenan ahora sobre todo el trasfondo del Evangelio de Marcos (cf. J. Gnllka, *Verstockung*, 62-64, 82-83).

30 ι) Milagros (4,35-5,43). Después de las tres parábolas, Marcos narra tres milagros realizados en beneficio de los discípulos.

α) La tempestad calmada (4,35-41). Se ha asegurado frecuentemente que esta perícopa se basa en una narración recogida por Pedro. Sin embargo, el acontecimiento ha sido tan reelaborado en su transmisión que resulta ya absolutamente imposible aislar el hecho bruto de su interpretación en la fe de la Iglesia. G. Schille (*ZNW* 56 [1965], 30-40) ha aislado el texto básico consistente en cuatro estrofas triádicas (4,37.38a.39.41a), que constituyen una primitiva confesión cristiana de fe en los poderes taumatúrgicos de Jesús. Luego sería amplificada a base de 4, 35-36.38b.40.41b. La mención de la barca en 35.36.38b.40 introduce un matiz eclesial. El énfasis en la tempestad y en la necesidad de tener fe (38b.40) constituye una lección de perseverancia en medio de las dificultades; el uso del presente *hypakouei* (obedecen, v. 41b) indica que los poderes de Jesús se mantienen activos en la Iglesia. Prescindiendo de los dos versículos introductorios, la perícopa podría presentarse esquemáticamente como sigue:

Confesión primitiva

- 37 Se hizo una gran tempestad de viento,
y las olas chocaban contra la barca,
de modo que ya se llenaba la barca.
- 38 Y él estaba en la popa,
durmiendo en la almohadilla,
y le despertaron,
- 39 Y levantándose increpó al viento,
y dijo al mar: «¡Silencio! ¡Estate
quieto!».
Y el viento se calmó, y vino una
gran bonanza.
- 41 Y se llenaron de temor,
y se decían unos a otros:
«¿Quién, pues, es éste

Adiciones posteriores

- y le dijeron: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?»
- 40 Y les dijo: «¿Por qué tenéis miedo? ¿Aún no tenéis fe?»
que hasta el viento y el mar le obedecen?».

35. ese día, anochecido: Esta noticia, en su contexto, puede tener un significado simbólico. Cf. comentario a 5,20. **36. como estaba:** Este detalle redaccional de Marcos sirve para unir estrechamente el milagro con el contexto que sigue (cf. 4,1). **dejando a la gente:** Este milagro y los siguientes son realizados en beneficio de los discípulos. *otras barcas iban con él:* Esto es un indicio de que, originalmente, el milagro interesó a un grupo mayor que el de los Doce (cf. también 5,20 y la mención repetida de las multitudes en 5,21-43). **37. la barca:** Sobre la barca como imagen de la Iglesia, cf. H. Rahner, *Navicula Petri*: ZKT 69 (1947), 1-35; E. Hilgert, *The Ship and Related Symbols in the NT* (Assen, 1962); K. Goldammer, *Navis Ecclesiae*: ZNW 40 (1941), 76-86. **38. la almohadilla:** Más exactamente, el asiento del timonel, colocado sobre la popa elevada, donde Jesús estaría más al resguardo de las salpicaduras de las olas. *le dijeron:* La señal de que esta parte del versículo es una adición a la primitiva confesión está en el vocativo «Maestro». En Mc siempre aparece en pasajes catequéticos (9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1), y cuando se inserta en relatos de milagros es por un interés catequético (por ejemplo, cf. comentarios a 1,26; 2,10). **39. increpó al viento:** Como si se tratase de un demonio; cf. 1,25. *dijo al mar: ¡Silencio! ¡Estate quieto!:* Literalmente, «quédate callado». El alcance religioso de este milagro se entiende mejor sobre el trasfondo del AT, donde se describe la obra de Dios en la creación como una victoria sobre el mar o el dragón del mar (Gn 1,2; Sal 89,10; Job 9,8; 26,12-13), que tiene su paralelo en la liberación de Israel (Sal 74,12-14; Is 51,9; Ex 15,8; Is 63,12-13). Aquí demuestra Jesús igual dominio divino sobre el mar en su ministerio de redención. **40. ¿por qué tenéis miedo? ¿Aún no tenéis fe?:** Algunos manuscritos dicen: «¿por qué no tenéis fe?», que no deja tan en claro que se trata de tener fe en Jesús. El hecho de que los discípulos no sean simplemente «hombres de poca fe» (Mt 8,26), sino que no tengan fe, no parece estar

muy en consonancia con una situación anterior a la etapa de la resurrección. Parece como si el evangelista hiciese aquí un comentario personal, aludiendo veladamente a la falta de fe de los discípulos cuando ocurrió la muerte de Jesús. **41. que hasta el viento y el mar le obedecen:** La adición de estas palabras a la pregunta de los discípulos en el v. 41a hace que la expresión equivalga ya a una respuesta: éste es Dios (cf. comentario al v. 39, *supra*). Esta manera de darse a sí mismo la respuesta a una pregunta referente a Jesús es característica de la amplificación catequética (cf. Mc 1,27; 2,7). El uso del presente «obedecen» demuestra que este acontecimiento fue narrado no tanto en calidad de incidente histórico pasado, sino como un símbolo del poder permanente de Jesús para librar a su Iglesia de la tribulación (cf. P. Achtemeier, *Interpr* 16 [1962], 169-76).

31 β) El loco furioso de Gerasa (5,1-20). Este es uno de los relatos de milagros más difíciles de interpretar, porque (aparte la realidad del hundimiento de la piara en el mar) no se ve su conexión con la curación del loco furioso. Explicar el incidente como una anécdota sobre la ceguera de los gentiles, que prefieren sus animales impuros en vez de tener consigo a su Salvador (A. George, *BulComEt* 5 [1961], 396-97), es eludir el problema. Más convincente, aunque no menos conservador, es el punto de vista sustentado por A. Richardson, para quien «el relato enseña que el mal se destruye a sí mismo; no puede existir por sí mismo, sino en cuanto que se apoya en el bien» (*Miracle Stories*, 72-74). Sin pronunciarse sobre su realidad, T. A. Burkill piensa que el relato circulaba originalmente «en las comunidades primitivas como una explicación de la forma en que Jesús fue adquiriendo fama en un país extranjero, y no es imposible que el gesto final del hombre curado (5,18) fuera considerado como una especie de anticipación de la tarea que habrían de llevar a cabo más tarde los misioneros» (ST 11 [1957], 166). H. Sahlin cree que se trata de un midrash, es decir, de un relato elaborado sobre la base de un dato original tomado de la realidad, cuya intención era presentar a Jesús como Salvador de los gentiles, a la luz de Is 65,1-5. Sin admitir que realmente se trate de un midrash, esta explicación resulta plausible 1) porque el tema de las relaciones de Jesús con los gentiles se desarrollará más ampliamente en Mc 7,24-37; 8,1-10, y 2) porque la comparación con otros episodios propios de Mc hace sospechar que ciertos detalles, habitualmente considerados como otros tantos indicios de descripciones gráficas de un testigo presencial, quizá no sean realmente sino una forma de interpretación religiosa. Por tanto, explicar la presente perícopa de esta forma no sería negar su base histórica, sino reconocer simplemente que determinados detalles pueden ser una amplificación literaria en apoyo de la intención teológica primaria del relato: que el enfrentamiento victorioso de Jesús con el poder de los demonios no carecía de interés para quienes no pertenecían al judaísmo.

1. el país de los gerasenos: Gerasa (Yeráš) está situada unos 53 kilómetros al sudeste del lago de Genesaret, lo que hace de ella un escenario poco concorde con lo que se dice en 5,13. Las lecturas variantes son «ga-

darenos» (de Gadara, a unos 10 kilómetros al sudeste del lago) y «gergesenos» (de Gergesa, lugar no identificado). De cualquier forma, Jesús está en territorio de paganos, y su presencia en él lo refleja Is 65,1. **2. de los sepulcros:** Este detalle vuelve a subrayarse en los vv. 3 y 5; cf. Is 65,4. *nadie le podía atar ya:* Mc se detiene gráficamente en la imposibilidad de dominar al loco, quizá viendo en él una imagen del pueblo rebelde de que se habla en Is 65,2. **7. ¿qué me quieres?:** Cf. comentario a 1,24. *Hijo del Altísimo:* El adjetivo *hypsistos* (= en hebreo, *‘elyôn*) es una típica designación gentil aplicada al Dios de Israel (Dn 3,26; 4,2). La insistencia del loco en que Jesús se mantenga a distancia puede ser una alusión a Is 65,5a. **9. ¿cómo te llamas?:** Se describe a Jesús dominando a su enemigo mediante el recurso de apoderarse de su nombre; cf. comentario a 1,24. *Legión:* Jeremías sugiere que el original arameo diría *ligyônā* (soldado); según esto, la expresión equivaldría a «mi nombre es ‘Soldado’, porque nosotros [los demonios] somos una gran hueste [y nos parecemos unos a otros como los soldados se parecen entre sí]». Un traductor entendería el término arameo en su significado alternante, «legión», y, pensando que éste indicaba una pluralidad de demonios, añadió los vv. 12-13 (*Jesus' Promise to the Nations* [Londres, 1958], 30-31). Esto explicaría por qué, fuera de los vv. 10.12.13, no hay indicación alguna de que el hombre estuviera poseído por más de un demonio. **11. una gran piara de cerdos:** Cf. Is 65,4, donde se dice que las gentes están en los sepulcros, pasan las noches en cavernas y comen carne de cerdo. **13. la piara se echó al agua: unos dos mil cerdos, que se ahogaron en el lago:** Según la hipótesis de Sahlin, se trataría de una imagen de la aniquilación a que están condenadas las potestades que mantienen cautivos a los gentiles (cf. la matanza de los profetas de Baal por obra de Elías en 1 Re 18,40). **15. se aterraron:** Esta expresión tiene todos los visos de ser el final primitivo del relato original. De ser ello cierto, los vv. 16-17 se añadirían para proponer un motivo que explique la retirada de Jesús al otro lado del lago (5,21). **18-20.** Estos versículos pudieron formar parte de la narración original, completando la reacción de la gente, tal como se menciona en el v. 15: Jesús se muestra tan humano como impresionante (Burkill). Sin embargo, el estilo y el vocabulario revelan la mano del evangelista, así como su interés por presentar este relato como una imagen de los gentiles que buscan a Cristo. **19. se negó:** Carece de sentido especular sobre los motivos que indujeron a Jesús a impedir que este hombre le siguiera en calidad de discípulo. Lo importante es que aquí no impone Jesús el «secreto mesiánico», como cuando se trata de judíos (1,43-44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26), y que el hombre se marcha «proclamando» lo mucho que Jesús ha hecho por él.

T. A. Burkill, *Concerning Mk 5:7 and 5:18-20:* ST 11 (1957), 159-66; H. Sahlin, *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums:* ST 18 (1964), 159-72.

32 γ) La hija de Jairo (5,21-24.35-43) y la hemorroísa (5,25-34). En otros cuatro lugares de Mc aparece la inclusión de un relato en otro:

3,19b-21 (22-30) 31-35; 6,6b-13 (14-29) 30; 11,12-14 (15-19) 20-25; 14,53 (54) 55-65 (66-73). **22. uno de los principales de la sinagoga:** La actitud confiada de Jairo ante Jesús ofrece un vivo contraste comparada con la hostilidad de los escribas (2,6.16.24; 3,6.22). **23. ven a imponerle las manos:** La curación por la imposición de las manos no se menciona en el AT ni en los escritos rabínicos. Aparece, sin embargo, en 1QapGn 20,28-29. Los verbos utilizados en este caso, *smk* y *gr*, se traducen en los LXX por *epitithēmi* (imponer) y *epitimaō* (increpar), que aparecen en las curaciones y exorcismos del NT (Mc 6,5; 7,32; 8,23-25; 16,18; Lc 4,40-41; 13,13; Act 9,12.17-18; 28,8; quizá también en Mc 1,31; 9,27; Mt 9,29; cf. J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (Roma, 1966), 124-25. *para que se cure y viva:* Los verbos empleados son típicos de la catequesis cristiana y significan, en un nivel más profundo, «que se salve y posea la vida [eterna]».

25. una mujer que padecía flujo de sangre: Una pérdida de sangre uterina que la hacía ritualmente impura (Lv 15,19.25). **27. lo que se decía de Jesús:** La expresión *ta peri tou Iēsou* alude frecuentemente a la proclamación pascual de Cristo (cf. Lc 24,19.27.44; Act 13,29; 18,25; 23,11; 28,31). **28. me curaré:** Cf. comentario a 5,23. La actitud humilde de esta mujer, así como la de Jairo, se presentan como paradigma de las disposiciones para acercarse a Cristo en la fe. **30. fuerza:** Se describe a Jesús como si poseyera algo parecido a una potencia mágica para curar, que operaría automáticamente sólo con tocarle. En consecuencia, los versículos siguientes quieren corregir cualquier malentendido, mostrando que la fe es la disposición necesaria, al menos para que el milagro produzca también aquella acción salvadora profunda que simboliza. **33. aterrada y temblorosa:** Esta expresión sólo vuelve a aparecer en Pablo, cuando éste describe los sentimientos específicamente cristianos (1 Cor 2,3; 2 Cor 7,15; Ef 6,5; Flp 2,12). **34. tu fe:** Cf. comentario a 2,5. *te ha curado:* O «te ha traído la salvación». *quédate curada de tu enfermedad:* *Mastix* (enfermedad; cf. 3,10; 5,29; Lc 7,21) significa literalmente «azote» o «látigo» y sugiere que la enfermedad se consideraba como castigo por algún pecado (Sal 38,11; 2 Mac 7,37; cf. Mc 1,30).

35. tu hija ha muerto: Esta noticia plantea la cuestión de la fe de Jairo no sólo en el poder de Jesús para curar (5,23), sino también para resucitar a un muerto. *¿para qué vas a molestar ya al Maestro?:* Las palabras de los mensajeros revelan la falta de fe de éstos. **36. no temas:** Cf. comentario a 6,50. *cree nada más:* Cf. comentario a 2,5. **37. Pedro, Santiago y Juan:** Cf. comentario a 1,29. Mc subraya intencionadamente la presencia de los discípulos de mayor confianza (cf. 5,21); Jesús realiza sus milagros de 4,35-5,43 sobre todo con vistas a la instrucción de éstos. **38. el tumulto y los que lloraban y daban grandes alaridos:** Jesús no concede valor alguno a tales lamentaciones, sino que se dispone a dar una lección, en palabras y acciones, acerca del verdadero sentido de la muerte. **39. duerme:** Es imposible decidir si Jesús habla en sentido literal o teológico (es decir, que su muerte sería tan sólo un sueño). La proyección pascual del evangelio, sin embargo, deja en claro que, para Marcos, los

milagros de Jesús simbolizan el paso de la muerte (sometimiento al pecado y al demonio) a la nueva vida. **40.** *ellos se reían de él*: El verbo *katagelan* sólo aparece aquí y en los pasajes paralelos de Mt y Lc. En Act 17,32 la alusión de Pablo a la resurrección de los muertos recibe una acogida burlesca semejante. **41.** *talitha koum[i]*: Como ocurre en otros lugares, Marcos conserva las palabras arameas o hebreas (3,17; 7,11,34; 11,9-10; 14,36; 15,22,34), pero las traduce en beneficio de sus lectores gentiles. *levántate*: Lit., «resucita»; cf. comentario a 1,31. **42.** *se levantó*: El verbo *anistēmi* y el sustantivo *anastasis*, con él emparentado, se aplican a la resurrección de Cristo (Mc 8,31; 9,9,31; 10,34; Act 1,22; 2,24,31,32; 4,33; 10,41; 13,33,34; 17,3,31; Rom 1,4). *y se quedaron entonces con gran estupor*: En este pasaje se emplean unas expresiones de asombro desacostumbradamente fuertes; es significativo que en este pasaje y en 3,21, donde los parientes de Jesús acusan a éste de estar fuera de sí, se empleen el mismo verbo y el nombre emparentado con él (*existēmi, ekstasis*). De esta forma, toda la sección de 3,19b-5,43 queda unida mediante una «inclusión».

33 c) CONCLUSIÓN: JESÚS ES RECHAZADO POR SUS PAISANOS (6,1-6a). **1.** *su ciudad natal*: Se supone que es Nazaret (cf. 1,9). Pero *patris* puede significar también «su tierra», de modo que la repulsa opuesta por los nazarenos a su paisano viene a ser como una prefiguración de la repulsa final por todo el pueblo. **2.** *enseñar*: Cf. comentario a 1,21. Hay cierta semejanza entre este pasaje y 1,21-27; pero mientras la primera aparición de Jesús en la sinagoga es acogida con entusiasmo por su doctrina y milagros, aquí el entusiasmo da paso al escepticismo (v. 3a), a la oposición (v. 3b) y después a la incredulidad (v. 6a). *¿de dónde le viene esto?*: Todo Mc está jalonado de interrogantes parecidos (1,27; 2,7; 4,41) conforme Jesús va dando a conocer cada vez con más claridad quién es y qué misión trae. **3.** *el carpintero, el hijo de María*: Sin explicación alguna, la extrañeza se cambia en hostilidad resentida. Mc 6,3 es el único texto del NT que llama a Jesús «el hijo de María». Entre los judíos era costumbre referirse a un hombre como hijo de su padre (cf. Lc 3,23; 4,22; Jn 1,45; 6,42). Así, pues, «hijo de María» ha de entenderse como un insulto (R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels* [Nueva York, 1934], 187-88). Pero teniendo en cuenta la afirmación de Orígenes (*Contra Celsum*, 6,36) de que los evangelios nunca llaman a Jesús carpintero, y el hecho de que el papiro Chester Beatty (P⁴⁵), así como los manuscritos minúsculos de la familia 13, leen «el hijo del carpintero», igual que Mt 13,55, es posible que también «el hijo de María» sea una lectura defectuosa. *hermano... hermanas*: Cf. comentario a 3,31. *de Santiago*: No se trata de uno de los Doce; probablemente es el primer obispo de Jerusalén (Eusebio, HE 2,23, 1), que quizá fue uno de los «apóstoles» agregados adicionalmente (→ Carta Gál, 49:15). Los otros hermanos, José, Judas y Simón, son desconocidos. *se escandalizaron*: Por la época en que escribía Marcos, *skandalizomai* y *skandalon* eran términos usados para describir técnicamente el efecto causado en Israel por la muerte de Cristo (Rom 9,33; 1 Cor 1,23; Gál 5,11). **4.** *un profeta no deja de ser*

honrado: Este refrán se ha conservado, en una forma más cercana a la expresión de Lc, en el *Evangelio de Tomás*: «Ningún profeta es aceptado en su pueblo; ningún médico cura a los que le conocen». **5.** *no pudo hacer allí ningún milagro*: Ilustración perfecta de la sentencia pronunciada al final del v. 4. El poder milagroso de Jesús queda ineficaz por la incredulidad de sus paisanos. Mt 13,58 cambia el «no pudo» por «no hizo». Posiblemente la intención de Mc no fue indicar «que Jesús fuese impotente ante la desconsideración de sus compatriotas, sino ilustrar de manera impresionante... [que] quienes no demuestran el respeto y el honor que se deben a un profeta divino impiden necesariamente que lleguen a ellos los maravillosos beneficios que aquél podría dispensarles» (Burkill, *Mysterious Revelation*, 139). *excepto*: Como en 12,41-44, Marcos se apresura a señalar que no todos sus paisanos rechazaron a Jesús. **6.** *su falta de fe*: Al igual que *skandalon* (v. 3), *apistia* sirvió también para designar la incredulidad de Israel (cf. Rom 3,3; 11,30).

Es evidente el significado de este episodio: se trata de un final trágico y dramático del ministerio de Jesús en Galilea, que prefigura la posterior repulsa de todo Israel. Al mismo tiempo marca el comienzo de una nueva etapa ministerial en que los Doce tendrán un papel más activo (6,7-13,30), como anticipación de la misión apostólica de toda la Iglesia, especialmente en cuanto que irá dirigida a los de fuera del judaísmo (cf. comentarios a 7,1-23,24-30; 8,1-10).

T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*, 137-40; R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, 182-205.

34 C) Jesús y sus discípulos (6,6b-8,33).

a) INTRODUCCIÓN (6,6b-34).

i) Sumario (6,6b). *anduvo enseñando por las aldeas de alrededor*:

Con este sumario se inicia una nueva fase del ministerio de Jesús. Rechazado por sus propios parientes y convecinos, se dedica a sus discípulos, cuya misión se va preparando así. Marcos cuida de puntualizar que Jesús predicaba por las aldeas (1,38; 5,14; 6,56); en contraste, Mt 9,35. *enseñando*: Cf. comentario a 1,21.

ii) *Misión y regreso de los discípulos* (6,7-13,30). Comparando este episodio con los materiales que nos ofrecen los sinópticos en los pasajes paralelos, resulta probable que Marcos y Lucas utilizaran un relato anterior que incluía como una unidad 1) la institución de los Doce (Mc 3, 13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16), 2) la misión de los discípulos (Mc 6,7, 12-13; Mt 10,5-42; Lc 9,1-2,6; 10,1) y 3) un discurso de Jesús a los misioneros antes de su partida (Mc 6,9-11; Mt 10,5-42; Lc 9,3-5; 10, 2-16). Marcos ha separado 1) de 2) y ha abreviado 3). La consecuencia de estos retoques redaccionales en Mc es que la misión de los discípulos se presenta menos como un relato de la predicación realizada por éstos que como una preparación para que Jesús se autorrevele a ellos como Mesías. **7.** *llamó a los Doce*: Una comparación rigurosa demostrará que Marcos compuso 6,7,12-13 como un paralelo de 3,13-19 e, indirectamente, de 1,17-20. El separar la institución de los Doce del envío a misionar

es un recurso literario que sitúa este último episodio después de que Jesús diera comienzo a su predicación en parábolas. Mateo está quizá más cerca de los hechos al situarlo antes de ese momento en el ministerio de Jesús, pues éste, al parecer, no empezó a servirse de parábolas hasta que hubo sentido cierta decepción por la actitud de las multitudes. De hecho, el empleo de ese método de enseñanza significó en cierto modo una manera de distanciarse de ellas. **8. les encargó:** En Mt se emplea este mismo verbo para introducir el discurso de la misión en 10,5; en Mc, sin embargo, sólo quedan leves indicios de tal discurso, e incluso aparecen ciertas diferencias en las instrucciones que Jesús les da.

Mt 10,9-10

No os procuréis oro ni plata,
ni dinero en vuestras fajas,
ni alforjas para el camino,
ni dos mantos, ni sandalias,
ni bastón;
porque el trabajador merece
que se le alimente.

Mc 6,8-9

Y les encargó
que no tomaran nada para el camino
sino un solo bastón; ni pan,
ni dinero en sus fajas,
sino calzar sandalias
y no llevar dos túnicas.

Marcos ha modificado las instrucciones de Jesús al introducir varias excepciones que apuntan a una etapa posterior de la actividad misionera: la que correspondería a la Iglesia fuera de Palestina. Por esta misma razón omite Marcos la prohibición de ir «entre los gentiles o a cualquier ciudad samaritana» (Mt 10,5). *ni pan:* Tiene sentido enfático y sirve de preparación para los milagros de 6,35-44 y 8,1-9, en que Jesús mismo se encargará de proporcionar pan. **10. les dijo también:** Fórmula de enlace habitual en Marcos. *cuando entréis en una casa:* La instrucción contenida en este versículo viene a ser una especie de resumen de lo que más ampliamente consigna Mt en 10,11-14. El resultado es poner de relieve la idea de que los discípulos serán aceptados o rechazados más que la lección escatológica de Mt 10,15. Esta última queda tan sólo apuntada en las palabras de Marcos «en testimonio contra ellos», es decir, en prueba de que son condenados por haber rechazado a los discípulos. **12. que se convirtieran:** Según Lc 9,2; 10,9, los discípulos proclaman que el reino de Dios está al llegar; según Mc, esta proclamación queda reservada a Jesús, mientras que los discípulos y el Bautista predicán el arrepentimiento (1, 4,15; cf. Mt 3,2) como preparación para que Jesús proclame el reino (cf. comentario a 4,10-12). **13. echaban muchos demonios:** Prolongación de la misma actividad mesiánica de Jesús (1,34.39.43; 3,22-23; 7,26). *ungían con aceite a muchos enfermos:* Los poderes curativos de los discípulos son también prolongación de los que poseía Jesús (1,34; 3,2.10; 6,5). En la unción con aceite ve la Iglesia una prefiguración de la unción de los enfermos. Marcos no parece relacionarla explícitamente ni con una práctica del mismo Jesús ni con mandamiento alguno dado a los discípulos, aunque seguramente se trata de una costumbre de Palestina (Sant 5, 14-15; cf. P. Hoyos, RstaB 25 [1963], 34-42).

35 III) Interludio: opiniones acerca de Jesús (6,14-16). En Mc se dan noticias más amplias (acerca de la opinión de Herodes sobre Jesús) que en Mt 14,1-2; 6,14b-15 (acerca de las opiniones que tenían los demás) es una anticipación de 8,28. Se carga el acento en esta adición y se fija así el tema dominante hasta 8,30: ¿quién es Jesús? **14. el rey Herodes:** Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (→ Historia de Israel, 75:140). *se enteró:* No se explica de qué se enteró. Posiblemente se trata de los milagros realizados por los discípulos (6,12-13), o de la fama que iba adquiriendo Jesús (6,14a), o de ambas cosas a la vez, ya que la actividad de los discípulos redundaría en prestigio de Jesús. *y se dijo:* Los manuscritos B y D y la VL emplean el plural *elegon*; una importante variante es *elegen*, «él [Herodes] decía». Muchos comentaristas prefieren la primera, pues en este pasaje Marcos centra su atención no en lo que pensara Herodes, sino en la opinión del «pueblo», «los otros» (15a) y «otros más» (15b). *Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos:* Esta idea sólo pudieron hacérsela quienes nunca habían visto juntos a Jesús y Juan, cuando éste vivía aún. La identificación es también prueba de que se tenía a Jesús por el profeta escatológico (O. Cullmann, *Christologie du NT*, 33-38). *por eso se manifiestan en él los poderes:* La identificación de Jesús como Juan *redivivus*, fundada en la semejanza de conducta observada por ambos, presupone que también Juan hizo milagros. El plural *dynameis* tiene un eco pagano que bien podría ser reflejo de las ideas dominantes entre los súbditos de Herodes. En el NT, los milagros de Jesús reciben a menudo el nombre de *dynameis* (Mc 6,2; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:114; cf. W. Grundmann, ThDNT 2, 301-303). **15. Elías:** Cf. 1,2; 9,11-13. *un profeta como los [antiguos] profetas:* Así numerosos manuscritos; pero según el manuscrito D, «es uno de los profetas [vuelto a la vida]». En cualquier caso, la presencia de Jesús se interpreta como un signo del *ésjaton*, pero es significativo que nadie le reconozca como Mesías. **16. es Juan, el que yo decapité, que ha resucitado:** Marcos vuelve a Herodes, como para introducir el pasaje siguiente; la ironía de esta opinión se ve claramente en 6,29.

36 IV) Interludio: muerte de Juan Bautista (6,17-29). Marcos la presenta como un drama en tres escenas.

Escena 1.^a **17. había mandado apresar a Juan y le había encadenado en la cárcel:** Según Josefo (*Ant.*, 18,5, 2 § 116-19), Herodes había encarcelado a Juan en la fortaleza de Maqueronte, situada en la orilla este del mar Muerto, donde se le daría muerte más tarde. *por causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo:* (Sobre las relaciones entre Herodes y este «Filipo», → Historia de Israel, 75:140). **18. no te está permitido:** Los evangelios suponen que la causa de la muerte de Juan fue esta represión a Herodes por causa del adulterio cometido por éste; ello no impide que también influyera la otra razón aducida por Josefo, el miedo de Herodes a que Juan instigara cualquier día una sublevación contra él. **20. Herodes temía a Juan:** Lo mismo que los discípulos (4,41; 9,32), el pueblo (5,15), la mujer curada (5,33) y hasta los sumos sacerdotes y los

escribas (11,18) sentían temor ante Jesús. En esta escena hay cierta relación tipológica entre Juan y Jesús. *hombre justo y santo*: Antigua fórmula cristiana aplicada a Cristo (Act 3,14). *le escuchaba con gusto*: Lo mismo que «a las masas del pueblo les gustaba oír» a Jesús (12,37).

Escena 2.^a El Bautista queda en segundo plano, mientras que la atención se fija en Herodes, engañado por la hija de Herodías. Una serie de alusiones verbales indica que se narra la muerte del Bautista a la luz de la historia de Ester. **21. Herodes dio un banquete**: Cf. Est 1,3 (LXX): «[El rey Jerjes] dio una fiesta a sus amigos, y a las otras naciones, y a los notables de los persas y los medos, y al jefe de los sátrapas». **22. y la hija de Herodías entró**: Cf. Est 2,15.16. *gustando mucho a Herodes y a sus invitados*: Cf. Est 2,9. **23. hasta la mitad de mi reino**: Cf. Est 5,3; 7,2. Las frecuentes alusiones a Herodes con el término «el rey» (6,22. 25.26.27) recuerdan la misma manera de aludir a Jerjes en Est.

Escena 3.^a **27. mandó un verdugo con orden**: Cf. Est 1,8; 8,11. **29. sus discípulos fueron a buscar su cadáver y lo pusieron en un sepulcro**: Prefiguración de la sepultura de Jesús (15,45-46). Este versículo final responde al inicial, 6,16b. Ambos versículos juntos anticipan 16,6 y, aludiendo así a la resurrección de Jesús, descubren la ironía que entraña la afirmación de Herodes en 6,16a.

En resumen, Marcos ha presentado la historia de Juan Bautista coloreada según el relato de Ester; desarrollando el paralelismo entre Juan y Jesús pone de relieve, como anticipándolo, cuál será el destino de Jesús. Sobre otros casos de análogo paralelismo, cf. 1,2-14; 9,11-13.

37 Regreso de los apóstoles (6,30). Este versículo cierra la sección iniciada en 6,7. Sobre la inclusión de un relato en otro, cf. comentario a 5,21. Este es el único pasaje de Marcos en que se llama «apóstoles» a los Doce, ya que Marcos los llama de ordinario «discípulos». Pero como acaba de referirse a «los discípulos [de Juan]» en 6,29, ahora se ve obligado, para mayor claridad, a emplear un término distinto refiriéndose a los Doce, y como en 3,14 y 6,7 Jesús «los envía» (*apostellei*), Marcos los llama aquí *apostoloi*. El término significa aquí «enviados» más que «apóstoles», pues éste había adquirido, para cuando escribía Marcos, un sentido técnico que no puede aplicarse plenamente a los Doce hasta después de Pentecostés (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:172-178). *y le contaron todo lo que habían hecho y enseñado*: 6,30 falta en Mt, donde 14,12-13 presenta una secuencia de acontecimientos más natural. La retirada de Jesús al desierto tiene una clara motivación en la muerte de Juan por Herodes; por añadidura, la noticia de que los discípulos habían «enseñado» es una variante de la tradición sinóptica con respecto a la naturaleza de su misión, que consiste en proclamar el arrepentimiento (Mc 6,12-13) y la llegada del reino de Dios (Mt 10,7; Lc 9,2; 10,9). Mc 6,30b representa un punto de vista posterior a la resurrección (cf. Act 4,2.18; 2,42).

38 b) SECCIÓN DE LOS PANES (6,31-8,26). Esta sección está basada en una unidad presinóptica, llamada por L. Cerfaux «la section des pains». Se estructura sobre las dos multiplicaciones de los panes (6,31-44;

8,1-9) y un pasaje que sirve para recordar ambos milagros (8,14-21), de donde resulta la siguiente organización:

- | | |
|---|---|
| 1) Los 5.000 alimentados (6,31-44) | Los 4.000 alimentados (8,1-9) |
| 2) Travesía del lago (6,45-52) | Travesía del lago (8,10a) |
| 3) Desembarco en Genesaret (6,53-56) | Desembarco en Dalmanutá (8,10b) |
| 4) Controversia con los fariseos (7,1-23) | Controversia con los fariseos (8,11-13) |
| 5) Diálogo sobre el pan con la mujer siro-fenicia (7,24-30) | Diálogo sobre los milagros del pan con los discípulos (8,14-21) |
| 6) Curación de un sordomudo (7,31-37) | Curación de un ciego (8,22-26) |

39 i) *Los 5.000. Consecuencias* (6,31-7,37). La siguiente serie de episodios, construida en torno a la primera multiplicación de los panes, tiene una conexión muy floja con lo que precede.

α) Las 5.000 personas saciadas de pan (6,31-44). R. Bultmann ve en este pasaje un «relato de milagro», al paso que V. Taylor (*Mark*, 321) piensa que «todavía no ha alcanzado la plena forma de un relato de milagro en sentido propio, sino que se acerca más al estilo del testimonio». **31. venid vosotros a solas a un lugar desierto**: Sólo Marcos subraya el detalle de que Jesús está a solas con los Doce, lo que presagia una revelación de Jesús a ellos (cf. 1,29). *y descansad un poco*: Mt 14,13 sugiere que la retirada de Jesús al desierto obedeció a que Herodes había matado a Juan; Marcos pone el «descanso» como razón de este retiro. El tema del «descanso» aparece en el AT aludiendo a la entrada de los israelitas en la tierra prometida después de los cuarenta años de peregrinación por el desierto (Dt 3,20; 12,10; 25,19; Jos 1,13.15). Conecta muchas veces con la imagen de Dios como pastor que proporciona descanso a su rebaño (Is 65,10; Ez 34,15 [ambos en los LXX]; Sal 23,2). De esta forma, 6,31 introduce el tema de Jesús como pastor escatológico. **34. como ovejas que no tienen pastor**: Este motivo de la misericordia de Jesús recuerda la alegoría del pastor en Ez 34,5. *se puso a enseñarles*: Cf. comentario a 1,21. La misericordia mueve a Jesús a calmar el hambre espiritual del pueblo sin pastores, ofreciendo a la gente la revelación de Dios. **35. este sitio está despoblado**: Lit., «un lugar desierto». El énfasis en el desierto (6,31.33.35), la comida (6,31.36.37.42-44) y el pan (6, 37.38.41.44) recuerda el milagro del maná (Ex 16,12-35). **39. les mandó sentarse**: Se subraya el significado universal de este milagro mediante el empleo repetido de la expresión «todos» (6,33.39.41.42). *sentarse*: Lit., «reclinarse», como si estuvieran a la mesa. *en grupos*: Lit., «banquete por banquete». *sobre la hierba verde*: Este detalle, que muchas veces se ha interpretado como un rasgo que delata al testigo presencial y que situaría el milagro en la proximidad de la Pascua, al comienzo de la primavera (Jn 6,4), puede que sólo sea una alusión a Sal 23,2, en la misma línea que las imágenes del pastor y del banquete. **40. grupos de ciento y de cincuenta**: Quizá sea una alusión a la distribución que hizo Moisés de los israelitas en grupos de mil, cien, cincuenta y diez personas

(Ex 18,25, Dt 1,15) Según 1QSa 1,14 15, 2,11 12, en el banquete mesiánico se haría esta misma distribución

41. tomó los cinco panes El relato original sobre los gestos de Jesús ha sido amplificado a base de detalles pertenecientes a la institución de la eucaristía (14,22) Para un análisis detallado, cf B van Iersel, NovT 7 (1964), 167 94 **42. todos ellos comieron y se saciaron** Fórmula vetero testamentaria que recuerda el milagro del maná (Sal 78,29, 105,40) y la promesa de la futura abundancia en la era mesiánica (Is 49,10, cf 65, 10 11, Sal 132,15) **43. doce canastos** Las sobras, signo de los dones superabundantes de Dios (Ex 16,19 24, 2 Re 4,43 44), bastarían para alimentar a las doce tribus del nuevo Israel Faltan al final de este milagro las acostumbradas muestras de asombro, lo que viene a corroborar la impresión de que Marcos lo presenta menos como un milagro que como un signo mesiánico cuya intención es revelar a los Doce el secreto de la persona de Jesús (8,19)

G H Boobyer, *The Eucharistic Interpretation of the Miracle of the Loaves in St Mark's Gospel* JTS 3 (1952) 161 71, *The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St Mark's Gospel* ScotJT 6 (1953), 77 87, L Cerfaux, *La section des pains, en Synoptische Studien* (Hom A Wikenhauser, Munich 1954) 64 77, H Clavier, *La multiplication des pains dans le ministere de Jesus* SE 1, 441 57, G Friedrich, *Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mk 6 31 34, 8 1 9* TZ 20 (1964), 10 22, A G Hebert, *History in the Feeding of the Five Thousand* SE 2, 65 72, A Heising, *Exegese und Theologie der alt und neutestamentlichen Speisungswunder* ZKT 86 (1964), 80 96, J Knackstedt, *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium* NTS 10 (1963 64), 309 35 H Montefiore, *Revolt in the Desert?* NTS 8 (1961 62), 135 41, A Richardson *The Feeding of the 5000* Interpr 4 (1965), 144 49, A Shaw, *The Marcan Feeding Narratives* ChQR 162 (1961), 268 78, G Ziener, *Die Brotwunder im Markusevangelium* BZ 4 (1960), 282 85

40 β) Jesús camina sobre el mar (6,45 52) Los tres relatos (Mc, Mt, Jn) sitúan este milagro a continuación del de los panes, cuando la popularidad de Jesús en Galilea alcanza su punto culminante La misma atmósfera de plena expectación mesiánica que menciona Jn 6,15 se sugiere sutilmente en Mc, como dato esencial para entender este episodio **45. mandó a sus discípulos subir a la barca** Hay un fuerte contraste entre Jesús y los Doce, se sugiere aquí en la renuencia de éstos a marchar *a la otra orilla, hacia Betsaida* Noticia confusa, ya que Betsaida estaba en la parte nordeste, al extremo del lago de Genesaret, no en la orilla de enfrente Es posible que los Doce trataran de navegar hasta Betsaida, distancia más reducida (8,22, a Cafarnaúm, según Jn 6,17), pero en realidad fueron arrastrados por la corriente hacia Genesaret (6,53) **46. a rezar** El que Jesús se retire de los Doce para rezar (cf 1,35) sugiere que el fervor mesiánico suscitado por su último milagro constituía para él una verdadera tentación **47. la barca estaba en medio del mar** «25 o 30 estadios» (Jn 6,19) La expresión de Marcos procede de los LXX, donde se refiere al paso del mar de las Cañas (Ex 14,16 22 23 27 28 29, 15,8, Neh 9,11) **48. el viento les era contrario** Ninguno de los restantes relatos alude específicamente a una tempestad *hacia la cuarta vela de la noche* entre las tres y las seis *caminando sobre el mar* Vista sobre el

trasfondo del AT, la acción de Jesús equivale a una teofanía divina (Sal 77,19, Job 9,8, 38,16, Eclo 24,5, Is 43,16) *iba a pasar junto a ellos* Cf comentario a 1,16 Hay un vivo paralelismo con Job 9,11, donde se dice que Dios «pasa junto a» (es decir, se manifiesta) pisando sobre las olas del mar **49. pensaron «Es un fantasma»** Igual que en las apariciones pascuales de Jesús, cf Lc 24,37 39 **50. se aterrorizaron** La palabra griega alude al pánico provocado por una visión o mensaje preternatural (Mt 2,3, Lc 1,12 29) *habló con ellos* En los LXX, *lalein meta* se refiere frecuentemente a la revelación de Dios a los hombres (Gn 35,13 14 15, Nm 11,17, Jue 6,17, Ex 3,10), esta expresión viene a realzar el carácter epifánico de este milagro *¡ánimo!* La expresión aparece en contextos teofánicos de Ex 14,13, 20,20, Sof 3,16, Act 23,11 *soy yo* Las palabras de Jesús vienen a ser su respuesta a la pregunta de los discípulos en 4,41 Es una «fórmula de revelación» (lit, «yo soy») que en los LXX sólo se atribuye a Dios (Ex 3,14, Dt 32,39, Is 41,4, 43,10) y que en el contexto de redención del Dt Is subraya la trascendencia de Dios y su fidelidad a las promesas de salvación De esta forma, Jesús se designa a sí mismo como realizador trascendente de la salvación divina (J Brinktrine, TGI 47 [1957], 34 36, W Zimmermann, BZ 4 [1960], 54 69) *no tengáis miedo* Otra expresión que también se encuentra en contextos teofánicos de los LXX (Gn 15,1, Jos 8,1, Dn 10,12 19, Tob 12,17) **52. no habían comprendido lo de los panes** La conclusión de Marcos es totalmente diferente de la de Mateo (14,53), el evangelista subraya intencionadamente que los discípulos eran incapaces de comprender el secreto de la identidad de Jesús (4,13 40, 7,18, 8,17 21) El verbo *synienai* (entender) se emplea en los LXX referido al entendimiento de las visiones y misterios revelados por Dios (Dn 1,17) Si hubieran comprendido el misterio de aquel milagro, habrían caído también en la cuenta de quién era el que se acercaba ahora caminando sobre el mar *su corazón estaba endurecido* Este tema del NT, habitualmente referido a los judíos (Mc 3,5, 4,12, 7,14 23, 8,11 13, Jn 12,14), se aplica ahora a los discípulos (8,17 21, cf 4,13, 7,14 18) para describir su incapacidad para percibir el más profundo sentido de la autorrevelación de Jesús en parábolas y signos

L Cerfaux, «L'aveuglement d'esprit» dans l'Évangile de S Marc Mus 59 (1946), 267 79, G F Dowden, *The Significance of Mk 6* ChQR 158 (1957), 39 48, R H Lightfoot, *A Consideration of Three Passages in St Mark's Gospel in In Memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart, 1951) 110 15, J Rennie, *Une antilogie évangélique (Mk 6 51 52, Mt 14 32 33)* Bib 36 (1955), 223 26

41 γ) Curaciones en Genesaret (6,53 56) **53. atracaron en Genesaret** La presencia de Jesús en la orilla occidental después del milagro de los panes y de la travesía del lago se menciona de nuevo en Mc 8,10 22 y en Jn 6,24 25 Pero varía el nombre de la localidad Dalmanutá (Mc 8, 10), Betsaida (Mc 8,22), Genesaret (Mc 6,53), Cafarnaúm (Jn 6,24) El resto del pasaje es una construcción sintética del evangelista, que utiliza tradiciones aisladas recogidas de forma más completa en otros pasajes *en seguida fue reconocido* Las entusiasmadas multitudes de galileos ofre-

cen un vivo contraste con la hostilidad de los dirigentes jerosolimitanos (7,1-23). El sujeto es siempre «ellos»; no se dice nada de que Jesús enseñara o predicase. **56. cuantos tocaban [la orla de su manto] eran curados:** Incluso las curaciones se mencionan en forma pasiva, dando la impresión de que Jesús seguía buscando inútilmente evadirse de las multitudes.

42 δ) Más enseñanzas de Jesús (7,1-23). Esta sección contiene dos apotegmas (1-8; 9-13) y una sentencia parabólica de Jesús (14-23), todos los cuales vienen a demostrar su oposición al código de prescripciones no escritas que tan minuciosamente observaban los fariseos. Junto con la sección anterior (6,31-53) y la siguiente (7,24-8,26) forma una unidad en que prosigue la automanifestación de Jesús como Mesías cuya misión se extiende más allá del judaísmo y está en oposición al legalismo y al espíritu particularista de los dirigentes farisaicos.

ε) Sobre la purificación de las manos (7,1-8). **1. los fariseos y algunos escribas venidos de Jerusalén:** Al igual que en 3,22, la alusión a Jerusalén muestra que los escribas representan la postura oficial de los más importantes dirigentes judíos con respecto a Jesús. **2. comían con las manos impuras:** Se discute si el lavatorio de las manos antes de comer obligaba a todos los judíos o sólo a los sacerdotes; posiblemente era una práctica piadosa observada por algunos judíos, fariseos o no (cf. V. Taylor, *Mark*, 338-39). En cualquier caso, se esperaba que la observaran los discípulos de Jesús, «algunos» de los cuales no la observaron de hecho. La palabra «alimento» significa literalmente «panes» (*artous*), palabra de engarce que une esta sección con la anterior. **3. sin lavarse las manos:** A diferencia de Mt 15,1ss, escrito para lectores procedentes del judaísmo, Marcos añade una larga explicación sobre tal costumbre en beneficio de los cristianos procedentes de la gentilidad. El texto griego contiene también el término adicional *pygmê* («con el puño»), que también puede significar «con la mano haciendo hueco» (S. M. Reynolds, *JBL* 85 [1966], 87-88). **5. la tradición de los antiguos:** Término rabínico para designar el conjunto de leyes no escritas que los fariseos consideraban tan obligatorias como la Torah escrita (cf. Gál 1,14; → Historia de Israel, 75:120). **6. bien profetizó Isaías sobre vosotros:** Jesús no responde directamente a esta acusación, sino que cita a Is 29,13 (LXX), que difiere del TM en que añade «enseñando como doctrinas los mandatos de los hombres» (en vez de los de Dios). Taylor piensa que el TM, aun sin la cláusula añadida, ofrece amplia base a la réplica de Jesús en el sentido de que el culto tributado a Dios por los fariseos es en gran parte una hipocresía. Otros comentaristas creen que el texto hebreo, utilizado seguramente por Jesús, no hace al caso, y de ahí que los cristianos de habla griega añadiesen la cita al relato original de la acusación de Jesús contra los fariseos. En Col 2,22; Tit 1,14 se alude a esta misma forma del texto de Is 29,13 (B. Lindars, *NT Apologetics* [Londres, 1961], 165-66). **8. abandonando el mandato de Dios:** Aun cuando Jesús no hubiera citado Is 29,13, este versículo representa plenamente su estilo y actitud, y puede ser muy bien la respuesta de Jesús a una pregunta semejante a la de 7,5.

ζ) Sobre el corbán (7,9-13). **9. les dijo también:** Esta típica cláusula de unión une otra afirmación aislada al pasaje anterior para mostrar concretamente cómo la observancia de tradiciones no escritas va en contra de la obediencia que se debe a los mandatos de Dios. **10. Moisés dice:** Cita Jesús el cuarto mandamiento (Ex 20,12 = Dt 5,16) y Ex 21,16, mostrando que acepta la obligatoriedad de la ley mosaica. **11. lo que habrías recibido de mí es corbán (o sea, ofrenda sagrada):** En los escritos rabínicos posteriores, *qorbān* era una fórmula de juramento; y a falta de paralelos contemporáneos, los comentaristas sugieren a menudo que Mc 7,11 debe traducirse por «juro solemnemente que nada mío te servirá a ti» (S. Zeitlin, *JQR* 53 [1962], 160-63). Sin embargo, en 1955 se encontró una inscripción cerca de Jerusalén sobre un osario del siglo I d. C. donde *qorbān* se emplea exactamente en el sentido de la declaración de Mc. Se trata de una fórmula dedicatoria que ofrece a Dios el contenido del osario, a fin de que quien lo encuentre no pueda dedicarlo a usos profanos (cf. J. A. Fitzmyer, *JBL* 78 [1959], 60-65; J. T. Milik, *Francla* 7 [1956-57], 232-39). Jesús, por consiguiente, se refiere a una práctica según la cual un individuo podía eludir el cumplimiento de la ley escrita, que le obligaba al sustento de sus padres, mediante el recurso de consagrar sus bienes a Dios, declarándolos sagrados al pronunciar sobre ellos la fórmula *qorbān* (término arameo que significa «don» ofrecido a Dios), ficción legal que permitía a la persona retener la posesión de su dinero. **13. anulando la palabra de Dios con la tradición vuestra:** Un juicio que se opone tajantemente a tales prácticas tradicionalmente aceptadas.

43 η) Parábola sobre la impureza legal (7,14-23). Hay una estrecha semejanza estructural entre este pasaje y 4,1-20:

4,1-2	La multitud (<i>ochlos</i>)... y les dijo	7,14	La multitud (<i>ochlos</i>)... y... les dijo
4,3	«Escuchad»		«Escuchadme»
4,3-8	Parábola	7,15	Parábola
4,9	y dijo: «El que tenga oídos...»	7,16	«Si alguno tiene oídos...»
4,10	Una vez a solas con los discípulos, preguntan a Jesús el significado de sus parábolas	7,17	Una vez a solas con sus discípulos, preguntan a Jesús el significado de sus parábolas
4,13	Y les dice: «¿No habéis entendido...?»	7,18	Y les dice: «¿No tenéis, pues, vosotros tampoco ningún entendimiento?»
4,14-20	Jesús explica la parábola.	7,18b-23	Jesús explica la parábola.

14. oídme todos y entended: Marcos ha amplificado el «escuchad» de 4,2 1) mediante el complemento «a mí»: Jesús quiere que la atención vaya dirigida más explícitamente a su persona; 2) mediante el vocativo «todos vosotros», indicando así la universalidad de su doctrina; 3) mediante el imperativo adicional *synete* (cf. 6,51b), dando a entender que cuanto sigue constituye una revelación misteriosa. **15. no hay nada fuera del hombre que entre en él y que pueda impurificarle; lo que sale del hombre es lo que le hace impuro:** El paralelismo antitético de estas pala-

bras es un rasgo semítico que aboga por la autenticidad de la sentencia. La verdad que en él se expresa debió de resultar chocante a los judíos, a juzgar por el hecho de que en la literatura rabínica no aparece nada paralelo (Str-B 1, 719). Sus consecuencias sólo se vieron claras cuando la Iglesia se hubo de enfrentar al problema de si los conversos de la gentilidad estaban o no obligados a observar las prescripciones judías relacionadas con los alimentos (Act 10,14ss; 15,28-29; Gál 2,11-17). **16.** Este versículo falta en los mejores manuscritos griegos. **17. cuando entró en casa, dejando a la gente:** Según Mc y Mt 15,15, se pide a Jesús que explique su parábola; pero en Mc esta explicación asume el carácter de una revelación secreta: 1) porque se da en privado a los discípulos (cf. 4, 10-12.32-33); 2) porque Jesús reprende la incapacidad de éstos para entender; 3) porque Marcos cita a Jesús de manera más enigmática (comárese Mc 7,18b-19 con Mt 15,17-18), y 4) porque en Mc el contenido de la sentencia se amplía más allá de la cuestión de comer con las manos sin lavar (contraste con Mt 15,20). Al restringir las instrucciones de Jesús a los discípulos, Mc prosigue con el tema de que Jesús les revela el misterio del reino de Dios: no sólo su irrupción en la persona de Jesús, sino también la inversión de valores que trae consigo. **18. ¿también vosotros estáis sin inteligencia?:** En griego se emplea el adjetivo *asynetoi*, compuesto de *synienai*; cf. comentario a 6,52. **19. así declaraba puros todos los alimentos:** Comentario redaccional del evangelista, que saca las consecuencias de las palabras pronunciadas por Jesús. **20. lo que sale del hombre:** Pensamientos y palabras que brotan de su más profunda intimidad. **21-22.** Catálogo de vicios. Las listas de vicios no sólo eran corrientes en el mundo helenístico (Aristóteles, *Eth. a Nic.*, 2,7; Sab 14,25-26), sino que también se utilizaron en Palestina (cf. 1QS 4,2-6.9-11); cf. A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (NTAbh 16/4-5; Münster, 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (BZNW 25; Berlín, 1959). Cf. Gál 5,19-21; Rom 1,29-31; 1 Pe 4,3.

44 δ) La mujer siro-fenicia (7,24-30). Esta perícopa es prolongación del tema universalista desarrollado en la sección de los panes, y en ella se muestra que Jesús es el Salvador de los gentiles tanto como de los judíos. Una comparación con Mt 15,21-28 demuestra que, en la tradición evangélica, la curación de la muchacha se convirtió en un relato que servía de marco a una declaración sobre la fe, mientras que el diálogo entre la mujer y Jesús quedó prácticamente sin alteración alguna.

24. se marchó de allí: Mc utiliza también esta fórmula en 1,35 y 10,1 para señalar un nuevo escenario del ministerio de Jesús. Ahora marcha a la «región de Tiro», en la provincia costera de Fenicia o territorio de gentiles. *entró en una casa:* Cf. comentario a 1,29. *pero no pudo estar oculto:* Prosigue Marcos con el tema del secreto mesiánico, pero anunciando que muy pronto se conocerá quién es realmente Jesús. **25. fue a echarse a sus pies:** Esta escena recuerda otras en que se reconocen los poderes de Jesús (1,40; 3,11; 5,22-23), si bien no se le considera todavía como Mesías. **26. una griega, siro-fenicia:** Aparece en contraste con Jairo, que era el «jefe de la sinagoga» (5,22). Mc subraya con más energía que

Mt el hecho de que esta mujer es una gentil tanto por religión como por nacimiento. La lectura «siro»-fenicia no está universalmente atestiguada; P.-L. Couchoud (JTS 34 [1933], 120-21) prefiere leer *chêra phoinikissa*, «una viuda fenicia», como la viuda de Sarepta, cuyo hijo fue resucitado por Elías (1 Re 17,9ss). *le pidió que expulsase al demonio de su hija:* Estas peticiones suelen ser consignadas por Mc en estilo directo; en este relato (vv. 26.29-30) faltan los acostumbrados toques gráficos; la atención se centra principalmente en el diálogo de los vv. 27-28. **27. no está bien tomar el pan de los hijos y echarse a los perrillos:** La conexión entre este pasaje y el tema de los panes se establece mediante la mención del pan (*ton arton*). Es difícil explicar la conexión de este diálogo con el milagro, pues las palabras de Jesús se aplicarían mejor a sus enseñanzas que a una curación (cf. Mt 7,6). Decir que ambas cosas se combinaban en la tradición evangélica no resuelve la dificultad, pues Jesús, que empieza rechazando la petición de la mujer, termina por acceder a ella. Los «hijos» son los judíos (Ex 4,22; 14,1; Is 1,2; Os 1,10; Rom 9,4). A los gentiles se les llamaba vulgarmente perros (Str-B 1, 724-25; O. Michel, ThDNT 3, 1104); Jesús, sin embargo, suaviza la expresión diciendo «perrillos». Sus palabras revelan, sin embargo, cierto particularismo (cf. Jn 4,22); a pesar de todo, es significativo que presente a los perrillos y a los hijos viviendo bajo el mismo techo y comiendo de la misma mesa. Lohmeyer ve en estas palabras un tema joánico: Jesús es el padre que dispensa a sus hijos el pan de la vida, y, si bien se niega en principio a dar de comer a los perrillos hasta que se hayan saciado los hijos, su negativa va seguida, como en Jn 2,4; 4,48, de un milagro. Jesús termina por alimentar a todos. Esta idea concuerda con el universalismo de la sección de los panes (cf. comentario a 8,1-9). **28. también los perrillos, debajo de la mesa, comen las sobras de los hijos:** La mujer replica audazmente que, al comer lo que rechazan los hijos, los perrillos no hacen nada que esté fuera de lo normal. **29. por esas palabras, ve: el demonio ha salido de tu hija:** Ningún otro milagro es narrado tan concisamente por Marcos; como en el caso de los demás gentiles curados por Jesús (Mt 8,5-13 par.; Lc 7, 1-10; Jn 4,46-54), esta vez también sucede todo a distancia.

45 τ) Curación de un sordomudo (7,31-37). Este relato de milagro es exclusivo de Marcos, cuyas adiciones redaccionales resultan evidentes en los vv. 31 y 36. Aparte estos dos versículos, el relato consta de cinco sentencias tripartitas dispuestas en quiasmo: en los vv. 32 y 37 el sujeto es «ellos» (la multitud); los vv. 33 y 35 hablan de Jesús y el sordomudo; el versículo central (34) recuerda la curación (Lohmeyer). El pasaje debe estudiarse a la luz de 8,22-26.

31. Tiro, por Sidón, hacia el mar de Galilea, cruzando la Decápolis: Esta ruta geográfica, difícil de aceptar sin alguna reserva, tiene más bien el objeto de conectar el episodio con el pasaje anterior, presentando un escenario gentil para el siguiente milagro (8,1-9). **32. un hombre mudo e incapaz de hablar correctamente:** El término *mogilalos* aparece únicamente en este pasaje y en Is 35,6, donde traduce el término hebreo que significa «mudo». La alusión a Is 35,6 en Mc 7,37 quizá sugiera que el

hombre era totalmente incapaz de hablar, pero el hecho de que esta curación lo deja en condiciones de «hablar bien» (7,35) justificaría la traducción de *mogilalos* como «incapaz de hablar correctamente». Es posible que Marcos tomara la palabra de Is 35,6: «En este caso, considerando el episodio como cumplimiento de la profecía, e influido por el sentido literal del término griego, dio por supuesto que el milagro consistió en hacer que el hombre hablara 'correctamente' (v. 35)» (D. E. Nineham, *Mark*, 202). *que le impusiera las manos*: Cf. comentario a 5,23. **33. apartándole de la gente, a solas**: El hecho de realizar la curación a solas, como un eco de 1 Re 17,19 y 2 Re 4,33 (LXX), tiene que ver con el tema del secreto mesiánico (cf. 7,24; → 6, *supra*). *le metió los dedos en los oídos, y le tocó con saliva la lengua*: Los gestos de Jesús tienen carácter «sacramental» porque realizan lo que significan: la apertura de los oídos y la soltura de la lengua. Tanto los gestos como el empleo de una palabra extraña (v. 34) eran corrientes entre los curanderos contemporáneos, y hasta sugieren una especie de rito mágico. Es posible que se consignaran estos detalles en la tradición evangélica como orientación para los cristianos que ejercían el ministerio de las curaciones en la Iglesia primitiva (M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* [Londres, 1934], 86), pero también es cierto que tales rasgos, junto con la ausencia de toda mención del diablo o de la fe, van muy de acuerdo con el ambiente pagano en que se desarrolla esta sección de Mc. **34. miró al cielo**: Un gesto no tanto de oración cuanto de intimidad con Dios (cf. 6,41; Jn 11,41; 17,1). *gimió*: Signo de la profunda emoción que siente Jesús ante el estado miserable de aquel individuo o, como sugiere Lohmeyer, de la trascendencia de Jesús, que se siente oprimido por las limitaciones humanas, que le resultan extrañas. *effatá*: Marcos conserva la palabra aramea (*ʿep̄p̄taḅ* < *ʿet-p̄taḅ*) y la traduce: «ábrete». El verbo *dianoigō*, relativamente raro en el NT, aparece 33 veces en los LXX; muy significativo resulta que uno de estos lugares sea Ez 24,27: «Tu boca se abrirá, y hablarás y ya no estarás mudo». **35. sus oídos** [lit., *sus facultades de oír*] *se abrieron*: Mc consigna los resultados del milagro en términos desacostumbradamente solemnes; puede que haya aquí una alusión a Is 48,8. *habló correctamente*: Cf. Sab 10,21. **36. cuanto más se lo encargaba, más [lo] proclamaban ellos**: El verbo «proclamar» (*kēryssein*), que Marcos reserva normalmente para la predicación de Jesús y sus discípulos, se aplica aquí a la multitud (cf. 5,20). Es un típico término cristiano, fuertemente conectado con la predicación del evangelio (1,14; 13,10; 14,9); si bien no se especifica el objeto de la proclamación de este hombre, la orden de guardar silencio y el contenido del siguiente versículo dan a entender suficientemente que se trata de la buena noticia de Jesús como Mesías. **37. rebosantes de admiración**: Nunca había señalado Marcos con tanta fuerza la reacción de la muchedumbre, prueba de que en este caso tiene un significado muy especial. *todas las cosas las hizo bien*: Muchos comentaristas ven en estas palabras una alusión a Gn 1,31, dando a entender que Jesús ha llevado a cabo una nueva creación. *hace oír a los sordos y hablar a los mudos*: Con esta alusión a Is 35,5-6 se pone de relieve la

lección teológica que entrañaba la curación: con Jesús ha llegado la era de la salvación mesiánica anunciada por Isaías.

46 II) *Los 4.000. Consecuencias* (8,1-13). Ya hemos indicado (→ 38) la relación que hay entre este pasaje y el de los 5.000 saciados de pan, así como sus consecuencias.

α) El pan multiplicado para 4.000 personas (8,1-9). Este pasaje (que en adelante llamaremos B) es con toda probabilidad una nueva versión del mismo milagro narrado en 6,34-44 (que llamaremos A). Desde el punto de vista de la historia de las formas, es un relato de milagro, narrado de nuevo porque prefigura la eucaristía cristiana, esta vez como alimento destinado también a los gentiles, mientras que A era el signo para los judíos. **1. esos días**: A diferencia de A, B tiene una conexión muy floja con el relato que precede inmediatamente. Jesús se encuentra todavía en el distrito pagano de la Decápolis (7,31; 8,10). *hubo otra vez mucha gente*: Cf. 6,34. *no tenían qué comer*: En B se subraya más el hambre física de la muchedumbre que en A (8,1.2.3.4). *llamando a sus discípulos*: Cf. 6,35, donde son los discípulos, no Jesús, quienes primero advierten el hambre de la multitud. En B se da mayor relieve al papel desempeñado por Jesús, mientras que los discípulos pasan a un lugar secundario. **2. me dan compasión estas gentes**: El mismo motivo de la compasión que en 6,34; pero mientras allí la compasión de Jesús era de orden teológico (son como ovejas sin pastor), ahora es porque «ya hace tres días que están conmigo y no tienen qué comer». En A todo ocurre en el espacio de una tarde.

3. si les mando a su casa en ayunas: Este detalle, que no tiene paralelo en A, viene a subrayar aún más el hambre de la multitud. El raro vocabulario (*prosmenein*, «permanecer con», y *nēsteis*, «en ayunas», etc.), así como el panorama general de este pasaje, indican que surgió en una comunidad helenística como versión más catequética del mismo milagro narrado en A. *se desmayarán*: En el NT, el verbo *eklyō* (debilitarse, desmayarse) sólo aparece en este pasaje, en el paralelo de Mt 15,32 y en Gál 6,9; Heb 12,3 (Heb 12,5 = Prov 3,11), donde incluye la idea de fallar en la fe cristiana. *algunos de ellos son de lejos*: En 6,36 la gente se hallaba lo bastante cerca de las aldeas como para poder comprar pan en ellas. Aquí se insiste en el motivo de la distancia porque tiene una proyección teológica. En el AT, los judíos de la diáspora después del exilio son aquellos que han venido «de lejos» (Is 43,6; 49,12; Jr 30,10; 46,27); la expresión se aplica también a los gentiles (Jos 9,6.9; 2 Cr 6,32; Tob 13,11). La expresión de Mc en 8,3, por consiguiente, quiere destacar el hecho de que la acción de Jesús va dirigida en especial a los gentiles que se encuentran entre la multitud (F. W. Danker, JBL 82 [1963], 215-16). **4. de dónde puede uno saciarles con pan**: La pregunta de los discípulos sería inexplicable si acabaran de presenciar otra multiplicación de los panes; pero centra la atención del lector en Jesús, el único capaz de satisfacer aquella necesidad. *desierto*: Esta es la única mención del desierto en B; en A es elemento esencial, mencionado tres veces (cf. comentario a

6,35). *para satisfacer el hambre de esta gente*: De nuevo el énfasis en su necesidad física, con el verbo «satisfacer» anticipando el resultado del milagro en 8,8. **5. cuántos panes tenéis**: Se presta menos atención aquí que en 6,38 a la función de los discípulos. Sobre la diferencia de números entre A y B, cf. comentario a 8,9. **6. mandó a la gente que se sentara en tierra**: Los detalles mesiánicos y escatológicos de 6,39-40 se suprimen por carecer de sentido para unos cristianos no judíos. *tomó los siete...*: Los detalles esenciales de este versículo aparecen al pie de la letra en el relato «griego» (es decir, no palestinese) de la institución de la eucaristía en 1 Cor 11,24, corroborando así la hipótesis de que B procede de una iglesia de la gentilidad. *para que los repartieran*: Alusión a la primitiva práctica observada en la celebración de la eucaristía, cuando los diáconos distribuían los elementos recibidos de manos del obispo presidente (V. Taylor, *Mark*, 359-60). **7. unos pececillos**: Un rasgo secundario, ya que toda la atención se centra en el elemento eucarístico del pan. *los bendijo*: La variante del manuscrito D, «dando gracias», es una armonización con el versículo anterior. Entre los judíos se «bendice» a Dios por sus dones; Jesús bendice aquí directamente los peces, de acuerdo con la práctica de los cristianos de la gentilidad (cf. Lc 9,16). **9. siete canastos de restos**: El término *sp(h)yrídes* aparece con mucha frecuencia en los papiros griegos para significar un canasto en que se llevan comestibles; en 6,4 se emplea la palabra *kophinoi*, que designa los cestos empleados por los judíos para llevar alimentos. Hay una simetría más estudiada en B (siete panes, siete canastos) que en A (siete panes, dos peces, doce canastos). *eran unos cuatro mil*: No se especifica, como se hizo en A, que sólo se contaron los hombres. *les despidió*: Esta noticia final (*apelysen*) forma una «inclusión» con 8,3 («si los despido», *apolyso*); es como la despedida litúrgica al final de una celebración eucarística.

47 β) Consecuencias: un signo rechazado (8,10-13). **10. Dalmanutá**: Lugar aún no identificado. **11. una señal del cielo**: A pesar de los muchos milagros de Jesús, los fariseos no se sienten impresionados y reclaman un portento apocalíptico como respaldo de las pretensiones de aquél. Desde su punto de vista, podría considerarse justificado esta petición (C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, vol. 1 [Londres, 1909], 186-88); pero los cristianos del siglo I sólo podían interpretarla como un signo de ceguera voluntaria. *para ponerle a prueba*: La actitud clásica del hombre que tienta a Dios —la incredulidad de la generación que vivió el éxodo (Ex 17,7; Nm 14,11-12)— se repite en esta generación, que también reclama un signo. **12. esta generación**: Fundándose en textos como Dt 32,5 y Sal 95,10, «esta generación» adquiere un sentido condenatorio en el NT para designar a todos aquellos que desconfían de Jesús y reclaman signos inequívocos de su misión divina (Mt 11,16; 12,39.41.42.45; Mc 9,19, etc.). *en verdad os digo, [malhaya] si a esta generación se le va a dar ningún signo*: La respuesta de Jesús es mucho más que una simple negativa a dar un signo; tácitamente exige aceptar que Dios no dará en modo alguno signos como el que le exigen. La expresión es típicamente semítica para negar con energía; cf. GrBib § 400. La pasiva es

«teológica»; cf. GrBib § 236. **13. les dejó**: Se fue al lado opuesto de Dalmanutá, aunque no sabemos adónde.

48 c) CONCLUSIÓN: CEGUERA DE LOS DISCÍPULOS (8,14-21). En este pasaje combina Marcos una advertencia sobre la levadura de los fariseos y de Herodes con un fuerte reproche a los discípulos por no haber comprendido la multiplicación de los panes. **14. se olvidaron de llevar comida**: De nuevo la mención del pan (cinco veces en este mismo pasaje) sirve para unir esta perícopa con las secciones precedentes. *sólo tenían un pan en la barca*: Parece que esta frase fue añadida por Marcos para centrar la atención en Jesús, Pan de Vida (cf. Jn 6,51). **15. guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes**: Esta sentencia aislada de Jesús se relaciona con todo lo anterior mediante la asociación de levadura y pan. Rompe la secuencia natural de los vv. 14 y 16; la levadura no figura en todo el resto del pasaje. Por otra parte, rompe la simetría contrastante de la perícopa: 14 y 16, queja de los discípulos; 17-21, respuesta de Jesús. Lc 12,1 ha situado la sentencia en un contexto más lógico de discusión con los fariseos. Hasta qué punto ayuda esta sentencia a entender el pasaje es cosa que sólo podrá determinarse una vez que se haya estudiado el resto de la sección. **16. ellos discutían entre sí porque [o sobre el hecho de que] no tenían panes**: Su preocupación por el alimento natural les impedía comprender que Jesús, que acababa de alimentar milagrosamente a las muchedumbres, es el Mesías capaz de nutrirles con el pan de vida.

La reacción de Jesús se expresa en siete preguntas con que reprende a los discípulos por no haber captado el sentido del alimento milagroso y trata de abrirles los ojos para que lo entiendan. **17. qué andáis discutiendo**: Jesús recoge al pie de la letra las palabras de los discípulos en 8,16; es su malhumor por la falta de pan, más que el no haber entendido las palabras de Jesús sobre la levadura, lo que demuestra que sus mentes están a ciegas. *todavía no entendéis ni comprendéis*: Alusión a 6,52. Nótese, sin embargo, que el evangelista expresa aquí y en 9,32 un hecho que Jesús expone en forma de pregunta para suscitar el conocimiento por parte de los discípulos (así también en 4,13.40; 7,18). *tenéis cerrado vuestro corazón*: Cf. 6,52. En la siguiente pregunta de Jesús hay una constante alusión a Jr 5,21 y Ez 12,2. **18. teniendo ojos no veis**: A la luz de 4,11-12, la pregunta de Jesús prueba que en Mc los milagros del pan tenían la intención de revelar a los discípulos «el secreto del reino de Dios». *no os acordáis*: El recuerdo es en el AT uno de los cauces más importantes de la revelación de Dios y puede llegar a constituir incluso un elemento esencial de la alianza (cf. comentarios a Dt 4,9-15; Jos 24, 2-13). Especialmente en Dt se urge a los israelitas que recuerden las pasadas misericordias de Dios como base para su fidelidad presente a la alianza (Dt 4,32-40; 5,15; 6,20-25; 7,6-11; 8,2-6; 9,1-7; 29,1-8; 32,7). La pregunta de Jesús, por consiguiente, es una invitación a reflexionar sobre sus dos milagros del pan multiplicado; esto llevará a los discípulos a entender quién es él. **19. cuando repartí los cinco panes**: Marcos resume lo esencial del primer milagro (6,41.43-44). **20. y los siete para cuatro**

mil: Marcos resume aquí 8,5-9. En ambos casos se subraya el simbolismo eucarístico de los milagros al aludir a ellos con la idea de la fracción del pan (cf. Act 2,42.46; 20,7.11). **21. todavía no entendéis**: La última pregunta de Jesús, resumen de la que hizo antes (8,17), expresa todo el contenido esencial de este episodio: trata de suscitar la fe de los discípulos en Jesús como Mesías, reconociéndole por tal en los dos milagros del pan. Teniéndolo presente podemos pasar a explicar el sentido del dicho sobre la levadura en 8,15.

Mt 16,12 interpreta la levadura como «la doctrina de los fariseos y los saduceos», y Lc 12,1 como la «hipocresía» de éstos. Ambas interpretaciones tienen por base el punto de vista judío, que considera la levadura como un principio simbólico de corrupción (1 Cor 5,6.7.8; Gál 5,9; Str-B 1, 728ss). Originalmente, la sentencia tuvo que referirse a la actitud hostil de los fariseos, que les impidió comprender el mensaje y la persona de Jesús. Sugerir que Jesús advierte a los discípulos para que no se dejen contaminar de esa misma ceguera, si bien está de acuerdo con la afirmación categórica de Mc 6,52 y 9,32, no concuerda con 4,11-12, donde Jesús dice que los discípulos no se cuentan entre «los de fuera», cuyas mentes están ciegas. Además, la cerrazón de los discípulos no procede de una falta de buena voluntad, como es el caso de los fariseos, sino de una falta de visión. Al hablar ahora de la levadura de los fariseos «y de Herodes», Jesús nos obliga a interpretar la levadura en el sentido de un poder corruptor común a ambos y capaz de contagiar también a los discípulos. Sólo puede tratarse de su visión nacionalista y política del Mesías esperado, visión que tampoco era extraña a los discípulos y que en la presente ocasión les impide reconocer el verdadero carácter de la mesianidad de Jesús. En este contexto, sin embargo, las palabras de Jesús acerca de la levadura son a la vez una enérgica amonestación a los discípulos contra unas esperanzas mesiánicas corrosivas y una invitación a reconocer el modo de la auténtica mesianidad. Todo el pasaje, por consiguiente, es un final muy adecuado a la sección de los panes y lleva con toda naturalidad al reconocimiento de Jesús como Mesías por los discípulos en 8,27-30.

J. Gnlika, *Die Verstockung Israels*, 36-39; J. Manek, *Mk 8:14-21*: NovT 7 (1964-65), 10-19; T. W. Manson, *Mk 8:14-21*: JTS 30 (1928-29), 45-47; D. H. Smith, *An Exposition of Mk 8:14-21*: ExpT 59 (1947-48), 125-26; G. Ziener, *Das Bildwort vom Sauerteig*: TTZ 67 (1958), 247-48.

49 d) APÉNDICE: EL CIEGO DE BETSAIDA (8,22-26). Este relato de milagro cierra el segundo ciclo de la sección de los panes, lo mismo que la curación del sordomudo (7,31-37) ponía fin al primero. Ambos milagros son exclusivos de Marcos y presentan notorias semejanzas de estructura y vocabulario (cf. V. Taylor, *Mark*, 368-69). También hay ciertas afinidades con la perícopa siguiente (8,27-30) y con la curación del ciego de Jericó (10,46-52).

22. Llegaron a Betsaida: Esta noticia tiene su paralelo en la introducción al relato del sordomudo (7,31). La curación tiene lugar fuera de Galilea, en la tetrarquía de Filipo, lo mismo que la del sordomudo ocurrió en

el distrito de Transjordania llamado Decápolis. La alusión a la populosa Betsaida con el nombre de «aldea» (8,23) hace pensar que la localización de este milagro es un comentario redaccional propio de Marcos. *le trajeron un ciego, rogándole que le tocara*: Hay un fuerte paralelismo con 7,33, excepto en la inversión de los verbos «tocar» e «imponerle la[s] mano[s]». **23. tomando de la mano al ciego, le llevó fuera de la aldea**: Hay una evidente semejanza con 7,33; en este caso no tenemos ninguna de las acostumbradas expresiones de Marcos para indicar un escenario privado en que se revele el secreto de Jesús (→ 6, *supra*). Se encuentra una mayor semejanza en el hecho de que Jesús se lleve lejos al enfermo, así como en la aplicación de la saliva y en la imposición de las manos; al igual que en 7,31ss, la situación de este individuo no se atribuye a intervención demoníaca ni se menciona para nada la fe. *¿ves algo?*: Esta es la única curación de todos los evangelios en que el enfermo va sanando gradualmente, en dos etapas; en todos los demás casos, las palabras de Jesús operan una curación instantánea. Esto, junto con el hecho de que los gestos rituales presentaban alguna semejanza con ciertas prácticas paganas, puede explicar la omisión de estos dos milagros por los otros evangelistas. **24. empezando a ver**: Cf. 7,34. *veo a los hombres, que me parecen al andar como árboles*: El texto griego resulta aquí complicado, con cierta fluctuación de la tradición textual, pero la idea está clara: el hombre ha empezado a recuperar la visión, pero todavía no puede distinguir netamente todos los objetos. **25. vio completamente y quedó curado: lo veía todo de lejos**: Como en 7,35, Marcos enumera los efectos de la curación en tres frases coordinadas. **26. al mandarle a casa**: Es evidente el paralelismo con 7,36. *no entres en el pueblo*: Una variante bien atestiguada lee: «No digas [esto] a nadie en el pueblo», con lo que tendríamos un paralelismo aún mayor con el anterior milagro (7,36).

Debido a este fuerte paralelismo con 7,31-36, Bultmann (HST, 213) cree que 8,22-26 «ha de tomarse, con toda probabilidad, como una variante» del milagro anterior. Ahora bien, aparte las notables diferencias que hay entre ambos relatos y el hecho de que las palabras de 8,24 sean «un detalle sumamente característico que da a la narración un sello de autenticidad» (V. Taylor, *Mark*, 369), también es cierto que «a menos que Jesús curara realmente a algunos ciegos, sería muy difícil entender cómo pudo haberse elaborado en tan corto espacio de tiempo toda una interpretación de milagros suyos consistentes en devolver la vista» (A. Richardson, *Miracle Stories*, 86). Es muy probable que Marcos quisiera que este segundo milagro sirviese de complemento al anterior para demostrar que en el ministerio de Jesús se cumplen ciertas profecías del AT, tales como Is 29,18; 35,5-6, donde la recuperación de la vista y del oído se presenta como signo de la era mesiánica.

El paralelismo con 8,27-30 está principalmente en la semejanza entre la recuperación gradual de la vista y el reconocimiento progresivo de la mesianidad de Jesús por los discípulos. En ambos casos repite Jesús su gesto o su pregunta antes de que se produzca el efecto deseado. La aclamación que sigue al milagro del sordomudo (7,37) falta en la curación

paralela, pero a ésta sigue la confesión de Pedro (8,29). Resulta, pues, que este milagro es un gesto profético de Jesús en que se simboliza el hecho de que los discípulos van abriendo los ojos a su mesianidad.

Hay también semejanzas con la curación de Bartimeo, en 10,46-52, porque 1) ambos milagros marcan el final de unas secciones de enseñanza sobre la mesianidad de Jesús, y 2) el reconocimiento de Jesús como Mesías (8,30), simbolizado en la primera curación, tiene su paralelo en la aclamación de Jesús como Hijo de David.

R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, 90-91; D. E. Nineham, *Mark*, 216-20; A. Richardson, *Miracle Stories*, 81-90, 98-99.

50 III. Conclusión de la segunda parte y transición a la cuarta parte: confesión de Pedro y corrección de Jesús (8,27-33). Este pasaje es un punto decisivo en Mc, pues culmina la autorrevelación de Jesús con el primer reconocimiento de los discípulos, que le aceptan como Mesías. Introduce también el tema del Mesías doliente, que se irá desarrollando en los capítulos sucesivos. La confesión de Pedro y la primera predicción de la pasión forman en Mc una unidad lógica y estructural que no se rompe, como ocurre en Mt 16,17-19, con la interpolación de la promesa a Pedro. En realidad, esta sección empalma con la anterior y con la que sigue, pues marca el clímax de los caps. 1-8 y la transición a los siguientes; de ahí la forma de presentarla en el contenido.

En historia de las formas se ha clasificado este episodio como un relato sobre Jesús. La confesión de la mesianidad de Jesús sería una especie de leyenda nacida de la fe pascual. Pero, como V. Taylor (*Mark*, 375) observa, «es preciso reconocer que la confesión de Pedro y la enseñanza que le sigue son decisivas. Joseph Klausner... reconoce su carácter histórico y llega a afirmar que 'negarlo haría incomprensible toda la historia del cristianismo'. El relato no puede interpretarse como si nunca antes se hubiera insinuado en la mente de los discípulos ninguna sospecha de que Jesús pudiera ser el Mesías. Sin un presentimiento de su grandeza y sin alguna esperanza de que en él podían tener cumplimiento las antiguas promesas no es verosímil que lo hubieran dejado todo para seguirle».

27. Cesarea de Filipo: La antigua ciudad de Paneas (la moderna Baniyas) había sido reconstruida por el tetrarca Filipo, recibiendo el nuevo nombre de Cesarea en homenaje al emperador romano. Situada a unos 40 kilómetros al nornordeste del lago de Galilea, se la llamó Cesarea de Filipo para distinguirla de la Cesarea Marítima, situada en la costa. *¿quién dicen los hombres que soy yo?:* El significado de la expresión *hoi anthrōpoi* debe juzgarse de acuerdo con el empleo que Mc hace de ella en otros lugares, donde alude claramente a los que caen fuera del círculo formado en torno a Jesús (1,17), sus enemigos (9,31), o los «seres humanos» por contraste con Dios (7,7). Este significado precisamente es el que aparece en el último versículo del pasaje que nos ocupa (8,33); en el v. 27 tiene probablemente el primer significado. **28. Juan el Bautista; Elías:** Cf. 1, 2-8; 6,14-15; 9,11-13. *uno de los profetas:* Cf. 6,15. **29. y él mismo les preguntó: Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?:** Se presenta enfática-

mente la segunda pregunta de Jesús; está claro que los Doce («vosotros») aparecen en contraste con los «hombres» de 8,27. El «vosotros» señala aquellos a quienes ha sido confiado el secreto del reino de Dios, en contraste con los «de fuera», para quienes todo ello constituye un enigma (4,11). *tú eres el Mesías:* Pedro es el primer hombre que reconoce, o al menos que reconoce abiertamente, a Jesús como el liberador esperado. Se trata, en efecto, de un acto de fe en la mesianidad, pero aún no en la divinidad de Jesús. (Sobre la noción de Mesías aplicada en este pasaje, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:8, 24). **30. les conminó a que no hablaran de él a nadie:** Es digna de atención la respuesta de Jesús por varios motivos: 1) por vez primera se refiere a su misma persona la prohibición de hablar claramente (en contraste con 1,44; 5,43; 7,36; 8,26 [variante]; la única excepción es 3,12, pero aquí la orden va dirigida a los espíritus inmundos); 2) si la confesión de Pedro es correcta (y largo tiempo esperada) como reconocimiento de la identidad de Jesús, ¿por qué le impone éste el silencio? De hecho, Jesús acepta la confesión mesiánica de Pedro, pero sólo con la importante matización de 8,31, reacción típica de Jesús ante los títulos mesiánicos populares. Cf. Mc 14, 61 par.; Jn 18,37, donde Jesús acepta el título que le atribuye el que le interroga, pero añadiendo inmediatamente una importante corrección.

51 IV. El misterio del Hijo de hombre (8,31-16,8). Si bien 8,27-33 forma una unidad indivisible, la segunda parte de Mc empieza con la primera predicción de Jesús sobre sus futuros padecimientos (8,31), que constituye el final de la primera unidad. Una ojeada al contenido (→ 7, *supra*) bastará para darse cuenta de que las tres predicciones siguen el mismo esquema (predicción, malentendido, instrucción), de manera que sería imposible separar 8,27-33 de la primera parte del evangelio como lo es de la segunda. El episodio constituye el engarce que articula las dos mitades de este evangelio.

52 A) Los métodos del Hijo de hombre (8,31-10,52). Esta sección de Mc comprende los episodios que giran en torno a las tres predicciones de la pasión.

a) PRIMERA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y SUS CONSECUENCIAS (8,31-9,29).

i) *La primera predicción* (8,31-32a). Este pasaje ha de considerarse en relación con 9,31 y 10,33-34. Su importancia en Mc no debe exagerarse, ya que su interés radica esencialmente en la intención de corregir cualquier idea falsa que pudiera afectar a la mesianidad que acaba de reconocerse en la confesión anterior. No se puede negar que la formulación de ésta y de las otras dos predicciones está matizada por los mismos hechos. Sin embargo, sacar de ahí la conclusión de que todo ello se reduce a puro artificio literario, a un *vaticinium ex eventu*, no sería correcto e iría más allá de los datos con que contamos. Después de todo, la principal afirmación de estas secciones es que Jesús trató de dar a sus discípulos alguna idea de lo que le esperaba en un próximo futuro. Es indudable que sólo después de que todo hubo sucedido fue posible entender el alcance de aquellas insinuaciones y dar al relato y a las mismas predicciones su

formulación definitiva. **31.** *y empezó a enseñarles:* Las palabras de Jesús (citadas en forma indirecta por el evangelista) son como un comentario al reconocimiento expresado por Pedro; constituyen además una instrucción acerca de cómo ha de entenderse su condición de Ungido, de Mesías. Siguen lógicamente a la prohibición de divulgar nada acerca de esta materia. No es que los otros no fueran a entender nada en el caso de que los discípulos les dijeran que Jesús era el Mesías, sino que ellos mismos aún no habían comprendido el punto esencial: que el Mesías es el Hijo de hombre que debe sufrir y morir. *es preciso:* El término griego *dei* alude al cumplimiento de las Escrituras (cf. 9,11 en relación con Mal 3,23; 4,5 y Sal 118,22 [LXX]). *el Hijo de hombre:* Exceptuando los versículos secundarios 2,10.28, ésta es la primera vez que aparece tal título (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). A partir de este momento, este título se repetirá en Mc referido a la venida gloriosa del Hijo de hombre (8,38; 13,26; 14,62), a la vida humilde de Jesús (10,45) o a su pasión y muerte (9,9.31; 10,33; 12,31; 14,21), es decir, en instrucciones dadas a los discípulos acerca de la naturaleza de su mesianidad. Lo que en realidad hace Jesús es modificar la noción que entonces se tenía acerca del Hijo de hombre, juez escatológico glorioso, fundiéndola con la del Siervo doliente de Yahvé (Is 52,13-53,12; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:22). *sufrir mucho y ser repudiado... y muerto y resucitar después de tres días:* Tal como se nos presenta, este versículo es una predicción de los malos tratos, la condena, la muerte y la resurrección de Jesús. Los signos de predicción *post eventum* no son aquí tan claros como en 10,33, donde hallamos una declaración detallada; no obstante, se advierte el rastro de una elaboración cristiana posterior. En el NT, el verbo *paschein* (sufrir) no se aplica a los dolores padecidos por Jesús antes de su muerte; a lo sumo, se aplica a ésta (por ejemplo, Lc 17,25; 22,15; 24,26.46; Act 1,3; 3,18; 17,3). Por consiguiente, si bien en el contexto de Mc 8,31 «padecer un gran sufrimiento» se refiere a los acontecimientos que precedieron a la condenación del Viernes Santo (cf. 10,33), en boca de Jesús esta misma expresión serviría para caracterizar el resto de su ministerio como el del Siervo doliente de Yahvé. *repudiado:* En este contexto se refiere a la sentencia capital que recaerá sobre Jesús (cf. 10,33: «lo condenarán a muerte», *katakrinousin... thanatō*). Aquí, sin embargo, el término empleado es *apodokimasthēnai*, de carácter más religioso que jurídico, con el que se indica cómo los necios, que se apoyan en la sabiduría humana, rechazan a Dios (Jr 8,9; Sab 20, 20), o cómo Dios rechaza a Israel por su locura o infidelidad (Jr 6,30; 7,29; 14,19). Usado por Jesús, aludiría al hecho de que su ministerio iba a desembocar en un «repudio» por parte de los hombres, idea afín a la expresada por Is 53,3. *por los ancianos y los príncipes y los sabios:* Al añadir estas palabras, la idea originalmente teológica de Jesús se convierte en una predicción específica de su condenación a muerte que subraya la culpabilidad de los dirigentes judíos. (Sobre estos tres grupos como parte del consejo o sanedrín de Jerusalén, cf. J. Blinzler, *El proceso de Jesús* [Barcelona, 1959], 126-31). *muerto:* La fórmula kerigmática usual es

apethanēn, «murió» (1 Cor 15,3; Ap 1,18; 2,8), mientras que el verbo «matar», en relación con la muerte de Jesús, aparece en contextos polémicos antijudíos (Act 3,15; 1 Tes 2,15; frecuentemente en Jn, por ejemplo, 5,18; 7,1.19.20.25; 11,53; Mt 23,27). Esta parte del versículo, por consiguiente, es con toda probabilidad una adición cristiana al dicho original de Jesús; el mismo tono polémico puede reconocerse en la frase que incluye a los ancianos, los príncipes y los sabios. *resucitar después de tres días:* Muerte y resurrección van siempre juntas en el kerigma, lo que puede explicar suficientemente que se mencione la resurrección después de mencionar la muerte de Jesús. Además, como en la más antigua tradición se proclama que Cristo «ha sido resucitado de entre los muertos por Dios» (por ejemplo, Rom 4,25; 6,4.9), el empleo de «resucitar» en forma activa delataría un uso cristiano más tardío, así como la influencia de Os 6,2 (LXX). **32.** *claramente:* Esta palabra viene a poner de relieve la publicidad de la revelación de Jesús (por ejemplo, Jn 7,13.26; 10,24); en Act significará la audacia con que los apóstoles proclaman que Jesús es Señor (Act 4,13.29.31; 28,31). Se sugiere que Jesús deja ya de manifestarse veladamente para hablar de sus sufrimientos y su repudiación en términos claros e inequívocos.

53 II) *Incomprensión de los discípulos* (8,32b-33). **32b.** *Pedro empezó a reprenderle:* Aquí tenemos la prueba de que, si bien Pedro ha reconocido a Jesús como Mesías, todavía no comprende que esta función lleva consigo el sufrimiento y la muerte de Jesús. **33.** *volviéndose a mirar a sus discípulos:* Este detalle gráfico de Mc indica que la respuesta de Jesús, dirigida a Pedro, ha de ser escuchada también por los demás. *quédate detrás de mí, Satanás:* Pedro representa el papel del diablo al sugerir que Jesús debe comportarse como el libertador político de las esperanzas populares. *no piensas en lo de Dios, sino en lo de los hombres:* En las palabras finales de Jesús va implícita la idea de que él ha elegido seguir la voluntad de Dios, mientras que Pedro y los otros, al preferir las cosas «de los hombres», se han alineado contra el plan salvífico de Dios. La alusión a «sus discípulos» y a los «hombres» vuelve a utilizar las fórmulas de 8,27, reforzando la unidad de la perícopa mediante esta «inclusión».

O. Cullmann, *L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu*, en *NT Essays* (Hom. T. W. Manson; Manchester, 1959), 94-105; E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort*, en *Zeit und Geschichte* (Hom. R. Bultmann; Tübinga, 1964), 127-53; F. Hahn, *Christologische Hobeitstitel* (Gotinga, 1963), 226-30.

54 III) *Instrucción sobre la condición de discípulo* (8,34-9,1). Aquí agrupa Marcos una serie de sentencias aisladas sobre el compromiso cristiano. **34.** *venir detrás de mí [opisô mou]:* Jesús acababa de decir a Pedro «sígueme» (*opisô mou*); ésta es la expresión clave que une la presente sección con la anterior. Las palabras se dirigen ahora a «la multitud con sus discípulos» y se refieren al verdadero compromiso. *niéguese a sí mismo:* Estas palabras refuerzan el sentido originario de las palabras de Jesús; hay que arriesgar la propia vida por amor a los bienes escatológicos que ya están al alcance de la mano. *tome su cruz:* Para el lector cristiano,

la cruz de Cristo es un símbolo de sus sufrimientos redentores, que todos los que quieran seguirle han de llevar sobre sí. Es dudoso, sin embargo, que en este momento pensara Jesús en su propia crucifixión; fuera de la literatura cristiana, esta forma romana de la pena capital no era una imagen del sufrimiento. Entre los judíos, sin embargo, existía la práctica de ungir o marcar a una persona con el signo de la cruz (+ o ×, la forma antigua de la letra hebrea *tau*) en señal de arrepentimiento, o para expresar que se «marcaba a fuego» al individuo como posesión de Dios (Ez 9,4-6; SalSl 15,6-9). Esta acción iba muchas veces conectada con ritos penitenciales o bautismales y está en la base del tema neotestamentario del sello bautismal (2 Cor 1,21-22; Gál 6,17; Ef 1,13; 4,30; Ap 3,12; 7,2-8; 9,4; 14,1). Es posible que la expresión original de Jesús fuese: «Quienquiera que no cargue [se marque a sí mismo] con su + [es decir, que no se arrepienta y se entregue por entero a Dios] no puede ser mi discípulo» (Lc 14,27).

E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21; Berlín, 1954), 110-29; A. Fridrichsen, *Sich selbst verleugnen*: ConNeot 2 (1936), 1-8.

35. salvar su vida: Lit., «salvar su *psychē*», término que en los LXX traduce el hebreo *nepeš* (aliento, principio vital, y también «ser viviente», «persona» [Gn 2,7]). Las palabras de Jesús significan que hay una fase escatológica en la existencia humana y que ningún sacrificio resulta excesivo con tal de alcanzarla. *el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará:* Al amplificar la expresión «por mí» mediante la añadidura de «y por el evangelio», Marcos quiere insinuar que Cristo está de alguna manera presente y que se identifica con la proclamación evangélica (cf. 1, 1; 10,29; 13,9-11). Además delata una situación en que la Iglesia sufre persecución por causa del evangelio. **38. entre esta generación adulta y pecadora:** Cf. comentario a 8,12. En el AT, la infidelidad a Dios se califica frecuentemente de adulterio (Jr 3,3; Os 2,2). *el Hijo de hombre se avergonzará de él:* Jesús exige una fidelidad que marca una separación entre sus discípulos y «esta generación» y es requisito necesario para salvarse. Al parecer, la Iglesia primitiva tomó una sentencia que originalmente se refería a la retribución escatológica (cf. Lc 12,8; Mt 10,32) y la convirtió en una predicción sobre la parusía, añadiéndole «cuando venga en la gloria de su Padre con los ángeles santos». **9,1. algunos de los que están aquí no gustarán la muerte:** La analogía del tema escatológico —la venida del reino de Dios en poder— ha hecho que esta sentencia aislada se una a 8,38. Es una predicción «de la instauración cierta e inminente del dominio de Dios sobre la tierra —la Iglesia— por el poder de Dios» (J. Huby, *Marc*, 54). Se ha interpretado también como una alusión irónica con que se reprende a los que aún no se han decidido a emprender el arduo programa presentado a los discípulos en 8,34-38: incluso entre mis discípulos hay algunos que se limitarán a no aceptar riesgo alguno hasta que tengan las pruebas irrefutables de que el reino de Dios está irrumpiendo en medio de ellos (E. Trocmé, SE 2, 259-65).

55 iv) *Complementos* (9,2-29). Siguen tres episodios complementarios.

α) La transfiguración (9,2-9). Es imposible reconstruir el acontecimiento original, pero este relato se basa en algún incidente real en que, por un instante, los discípulos reconocieron la verdad que entrañaba la revelación de Cesarea de Filipo: si bien la mesianidad de Jesús implicaba el sufrimiento, no por ello dejaba de ser el Hijo de hombre glorioso. El relato de esta experiencia, sin embargo, se ha construido a base de ciertos elementos tomados de la teofanía del Sinaí (Ex 24,15-18; 34, 29-30; 40,34-38): la nube que envuelve, la montaña, la majestad que infunde pavor, la presencia de Moisés, la tienda; también hay rasgos que recuerdan las apariciones apocalípticas del Hijo de hombre (Dn 7; 8; 10; Henoc 14; 60; 71; cf. 2 Esdras 10,25-33; Ez 1-2): la visión, la presencia de Elías, el temor, la vestidura brillante, la orden de guardar secreto, la conversación. La transfiguración es una de las más importantes perícopas mesiánicas y muestra ciertas semejanzas con el bautismo de Jesús (la voz del cielo) y con el relato de Getsemaní (los tres discípulos, la montaña, el grito «Abba, Padre» que responde a la voz del cielo, «Este es mi hijo amado», la importancia atribuida a la persona de Pedro, la incompreensión de los discípulos).

2. seis días después: Si bien este detalle puede tener carácter simbólico (cf. Ex 24,16), sirve para relacionar la transfiguración con los acontecimientos de Cesarea de Filipo (8,27-9,1) y para rubricar de manera dramática la revelación mesiánica y las instrucciones dadas allí. *una montaña alta:* Alusión al tema de Moisés (Ex 24,12-18; 31,18) para demostrar que Jesús es el nuevo Moisés, radiante en la presencia de Dios sobre el nuevo Sinaí. *se transfiguró:* La metamorfosis —el profundo cambio que ha de producirse en el aspecto externo del justo cuando llegue el mundo nuevo— era un tema apocalíptico (2 Baruc 51,3-10; Dn 12,3; cf. 1 Cor 15, 40-44; 2 Cor 3,18). **3. sus ropas se volvieron resplandecientes de blancas:** Las vestiduras blancas son una metáfora apocalíptica muy frecuente para designar la gloria del mundo futuro (Henoc 46,1; 71,10; Dn 7,9; Mt 28, 3; Mc 16,5; Jn 20,12; Act 1,10) y la gloria escatológica de los santos (Ap 3,4.5.18; 4,4; 6,11; 7,9.12). **4. Elías con Moisés:** En los dos interlocutores de Jesús se ha visto siempre a los representantes de la Ley y los Profetas. Ambos están relacionados con el Sinaí (Horeb) —cf. Ex 19, 33-34; 1 Re 10,9-13— y, mediante su presencia sobre el nuevo Sinaí, dan testimonio de que el AT se cumple en Jesús. **5. bueno es que nos estemos aquí:** Su alegría se explica por lo que sigue. *tres tiendas:* O «cabañas» como las que se usaban durante las alegres fiestas de los Tabernáculos. Pedro presente que ha llegado el tiempo en que «os haré morar de nuevo en tiendas» (Os 12,9) y quisiera eternizar esta experiencia escatológica en que Dios se ha hecho presente. **6. no sabía lo que decía:** Al igual que en Getsemaní, a Pedro le faltan las palabras ante el misterio de Cristo (14,40). Marcos nota la simpleza que encierra esta declaración de Pedro, pues poco después (9,7) se ve que Jesús no necesita de tiendas terrenas, y que es la sabiduría celeste hecha carne (Eclo 24,48; Sab 9,7-8) y su

gloria es la misma que llenó el tabernáculo del desierto (Ex 40,35). *una nube*: Imagen del AT para señalar la presencia de Dios (Ex 16,10; 19,9; 24,15-16; 32,9); ahora sirve para relacionar la transfiguración con las antiguas teofanías (Ex 40,34-45; 1 Re 8,10-12) y anticipar la aparición escatológica de la gloria de Dios (2 Mac 2,7-8). *los cubrió*: Otra imagen del AT para designar la presencia de Dios que mora en medio de su pueblo (Ex 40,35). El hecho de que también los discípulos se vean rodeados por la nube demuestra que, lejos de ser meros espectadores, están profundamente comprometidos en el misterio de la glorificación de Cristo, como representantes del nuevo pueblo de Dios. *mi Hijo querido*: Lo mismo que en el bautismo de Jesús (1,11), la voz celeste alude a Is 42,1 y señala a Jesús como el profeta-Siervo de Yahvé. Esta vez, sin embargo, las palabras van dirigidas a los tres discípulos y, situadas en el contexto de la primera predicción de la pasión, constituyen una aprobación divina del papel de Jesús como Mesías-Siervo. *escuchadle*: Jesús es ahora el profeta como Moisés, cuyas enseñanzas deben ser escuchadas so pena de exclusión del pueblo de Dios (cf. Dt 18,15). **8. no vieron ya a nadie más que a Jesús**: Elías y Moisés desaparecen, dejando su puesto a Jesús solo. **9. cuando bajaron**: La bajada de la montaña y la orden de guardar secreto son elementos tomados del esquema veterotestamentario de las teofanías (Ex 32,15; 34,29; Dn 12,4.9) y forman la conclusión de esta perícopa. *hasta que el Hijo de hombre resucitara*: A diferencia de otras ocasiones en que se impone el secreto mesiánico en Mc, esta vez se prevé claramente su término con la resurrección de Cristo. **10. ellos observaron esta palabra**: Continuación del tema apocalíptico del secreto (Dn 7,28; 2 Esdras 14,8; T. Leví 6,2).

G. B. Caird, *The Transfiguration*: ExpT 67 (1955-56), 291-94; A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque Évangéliste dans les récits de la transfiguration*: Bib 39 (1958), 281-301; A. Kenny, *The Transfiguration and the Agony in the Garden*: CBQ 19 (1957), 444-52; X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* (París, 1965), 83-122; H. P. Müller, *Die Verklärung Jesu*: ZNW 51 (1960), 56-65; M. Sabbe, *La rédaction du récit de la transfiguration*, en *La venue du Messie* (RechBib 6; Brujas, 1962), 65-100.

56 β) La venida de Elías (9,10-13). **11. Elías tiene que venir antes**: Es decir, antes de la resurrección de los muertos. La presencia de Elías en la transfiguración y el que Jesús haya mencionado la resurrección de los muertos suscitan la admiración de los discípulos ante la perspectiva de ver a Elías cuando llegue. **12. Elías vendrá antes y restaurará todo**: Jesús alude a Mal 3,2-3; 4,5-6; cf. Eclo 48,1-3. Se suponía que Elías debía aparecer inmediatamente antes del día de Yahvé y de la resurrección general de los muertos. El audaz reformador volvería con la tarea de «convertir los corazones de los padres a sus hijos, y los corazones de los hijos a sus padres». *¿cómo está escrito?*: Jesús plantea una objeción referente a la suposición de que él es Elías (cf. comentario a 1,2): si yo tengo que llevar a cabo la severa purificación de Israel que se espera de Elías, ¿cómo es posible que, en mi condición de Hijo de hombre, deba yo sufrir y morir? Esta suposición se parece mucho a la pregunta dirigida a Jesús

por Juan Bautista (Mt 11,3), sólo que ahora es más acuciante, una vez que el mismo Jesús ha predicho su pasión. Jesús corrige esta suposición errónea en su siguiente afirmación. **13. Elías ha venido**: Concretamente, en la persona de Juan Bautista. «El pueblo lo trató como quiso»; ello no es de extrañar, ya que vino a preparar el día del Señor, es decir, la muerte y resurrección de Cristo. La muerte violenta de Juan es considerada por Jesús como un preludeo muy adecuado de su propia pasión (cf. 1,14; 6,17-29).

57 γ) El muchacho epiléptico (9,14-29). Este pasaje es una composición a base de diferentes relatos. Marcos los ha unificado artificialmente para formar con todos ellos una sola composición que consta de tres escenas, cada una con una parte narrativa y un diálogo (14-19c; 19d-24; 25-29), y presenta a Jesús como debelador del demonio (Léon-Dufour).

14. vio mucha gente: A diferencia de la segunda parte de Marcos, donde la mayoría de los milagros ocurren en privado, los dos que se narran en la cuarta parte (éste y el de 10,46-52) tienen lugar en presencia de una multitud. Ello corresponde al carácter público de las proclamaciones de los poderes mesiánicos que ostenta Jesús. *escribas*: Su presencia nada tiene que ver con la esencia del relato; desaparecen de la escena tan pronto como Jesús reprende a sus discípulos por disputar con ellos. También es posible que Marcos viera en el hecho de que Jesús los despidiese una anticipación del gesto autoritario con que expulsa al demonio. **17. maestro**: Cf. comentario a 4,38. **18. no han sido capaces**: El texto griego también podría significar «no fueron [lo bastante] fuertes». Con la expulsión del demonio demostrará Jesús que él es «el más fuerte» y que supera en poder a Satanás (3,27). **19. generación incrédula**: Cf. comentario a 8,12. La exclamación de Jesús parece fuera de contexto en este lugar, pues no puede aplicarse ni a la gente, ni a los discípulos, ni al padre del muchacho. Añadida originalmente para realzar la trascendencia de Jesús en esta escena, demuestra que sin fe en Cristo se está condenado a sufrir el mismo destino de esta generación incrédula. **20. le llevaron el muchacho**: Es posible que este versículo fuera el comienzo de otro relato independiente, ya que el padre lo había llevado ya ante Jesús (9,17). *al mirarle*: El participio va en masculino (*idōn*) y se refiere al «muchacho epiléptico»; lo mismo ocurre con el participio *pesōn*, «cayendo», y *aphrizōn*, «echando espumarajos»; el sujeto es «el espíritu». El muchacho endemoniado ocupa un puesto secundario en todo el relato; el acento recae más bien en el enfrentamiento de Jesús con el demonio. **21. ¿cuánto tiempo hace que le pasa esto?**: El diálogo entre Jesús y el padre del muchacho no obedece en realidad a un deseo de informarse, sino que viene a poner de relieve la situación extremadamente lamentable del individuo. **22. si puedes hacer algo**: La petición revela una confianza muy deficiente en los poderes de Jesús; pero, ante el mandato de Jesús, el hombre llega a hacer un acto de fe. **25. amenazó al espíritu inmundo**: Cf. comentario a 1,25. **26. como un cadáver**: Al parecer, Marcos ha querido presentar el exorcismo del muchacho como un símbolo de la resurrección de entre los

muertos. Nótese la terminología que aparece constantemente en los vv. 26-27: «como un cadáver... está muerto; lo levantó; y se alzó»; asimismo, la conexión que hay entre este milagro y la predicción de la muerte y resurrección del mismo Jesús (8,31.35-37). **29. nada más que con oración:** Puesto que el demonio era sordo y mudo (9,17.25), los discípulos no habían podido utilizar el método acostumbrado del diálogo con el demonio para conminarle a salir. Se necesitaba para ello una más profunda comunión con Dios. Muchos manuscritos añaden «y con el ayuno», pero estas palabras faltan en los mejores textos (S*, B, P⁴⁵) y generalmente es rechazada por los editores modernos.

Este milagro concluye la sección que comenzó con la primera predicción de la pasión (8,31) y, al igual que las instrucciones de Jesús en 8,34-9,1, va dirigida a la gente. Tiene sentido a la vez cristológico y catequético tanto por su contenido como por su contexto: es una señal del poder de Jesús sobre Beelzebub, un anuncio de la muerte y resurrección del propio Jesús y una llamada a creer en Jesús, el único capaz de liberar al hombre de los poderes demoníacos.

58 b) SEGUNDA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y SUS CONSECUENCIAS (9,30-10,32).

i) *La segunda predicción* (9,30-31). **30. se fueron de allí:** Compárese con la fórmula similar de 7,24. **31. va a ser entregado:** Predicción de la traición de Judas, aunque la frase también podría entenderse en el sentido de que va a ser entregado a la muerte de acuerdo con los designios salvíficos de Dios (Rom 4,25; 8,32). *le matarán:* Cf. comentario a 8,31.

ii) *Incomprensión de los discípulos* (9,32-34). Parece que Marcos ha compilado 9,33-37 a base de elementos diversos tomados de la tradición evangélica con la sencilla intención de guardar la simetría con la primera y tercera predicciones de la pasión.

iii) *Instrucción* (9,35-37). **35. quien quiera ser el primero:** Esta expresión es, al parecer, un resumen de 10,43-44. **37. el que reciba a uno de estos pequeños:** La comparación con 9,42, donde Jesús alude a sus seguidores como «los pequeños», sugiere que este dicho significaba originariamente «quien escucha a uno de mis discípulos me escucha a mí». En Mt 10,40; Lc 10,16; Jn 13,20 encontramos otras versiones de esta misma sentencia en relación con la acogida que se dispense a los discípulos de Cristo. En 9,37 parece que Marcos adapta la frase de manera que resulte una lección acerca de cómo deben tratar los discípulos a los demás.

59 iv) *Complementos catequéticos* (9,38-10,31). Siguen cinco episodios complementarios.

α) El exorcista (9,38-41). **38. uno echando demonios:** Este incidente sirve para abordar un problema surgido en la Iglesia primitiva (Act 19,13), pero que ya el mismo Jesús pudo abordar: ¿qué hacer cuando algunos individuos que no se cuentan en el número de los discípulos arrojan demonios en su nombre? **39. no se lo impidáis:** La autenticidad de esta solución tolerante dada por Jesús ha sido puesta en duda algunas

veces sobre la base de que los discípulos adoptaron una posición más dura con respecto a los no cristianos que hacían milagros en el nombre de Jesús (Act 8.18-24; 13,6-12; 19,13-20). Es posible, sin embargo, que en la Iglesia primitiva se complicara la situación al introducirse algún elemento de hechicería. Resulta difícil imaginar que la Iglesia primitiva hubiera inventado y atribuido a Jesús una solución tan tolerante sin tener para ello ninguna base cierta. **41. un vaso de agua:** Este dicho se ha traído a este lugar simplemente por la palabra de engarce *en onomati*; el contexto resulta mucho más natural en Mt 10,42.

β) Un conjunto de dichos (9,42-50). Este grupo de sentencias catequéticas aisladas, anterior a Marcos, está unido solamente por palabras de engarce. Los vv. 38-45 forman en arameo una unidad poética con fuertes asonancias (cf. Black, AAGA 127-28). **42. el que dé escándalo a uno de estos pequeños:** Todo aquel que trate de debilitar su fe en Cristo; cf. comentario a 6,3. **43. si tu pie te da tropiezo:** Los vv. 43, 45 y 47 contienen tres advertencias paralelas contra el peligro de dejarse seducir por el mal. Estas palabras tendrían un especial interés catequético para los cristianos de Roma durante la persecución de Nerón. *Gehenna:* Un barranco al sur de Jerusalén, llamado *Gē-Hinnom* (o *gē-ben-Hinnom*, «valle del Hijo de Hinnom» [Jos 15,8]), donde antiguamente se habían ofrecido sacrificios humanos a Mólak y en tiempos posteriores se quemaban las basuras. Su fuego constante se convirtió en símbolo de los tormentos que aguardan a los malvados (2 Esdras 7,36; Henoc 27,2; 90, 24-26). **48. donde su gusano no muere:** Las palabras de Jesús se basan en una descripción veterotestamentaria de la Gehenna, con sus inmundicias y su fuego continuo (Is 66,24). **49. salados con el fuego:** Este dicho está atestiguado en tres formas distintas: 1) los manuscritos S, B, L, W: «pues todos serán salados con fuego»; 2) los manuscritos A, C, O añaden: «y todo sacrificio será salado con sal»; 3) el manuscrito D: «porque todo sacrificio será salado con sal». La forma 2) parece ser una combinación de 1) y 3); de éstas, 1) está mejor atestiguada textualmente, mientras que 3) es un reflejo de Lv 2,13. Esta sentencia es independiente de las anteriores; es difícil que aquí «fuego» se refiera al de la Gehenna. La sal y el fuego sugieren la purificación a que se verán sometidos los discípulos a través de la persecución y el sufrimiento. H. Zimmermann (TQ 139 [1959], 28-39) prefiere la lectura 2) y ve en este versículo una espiritualización de Lv 2,13: al igual que los sacrificios del AT, también el sacrificio de sí mismo que hace el cristiano debe salarse con el fuego del Espíritu Santo (cf. Mt 18,3; Mc 8,35; Jn 3,5). **50. buena es la sal:** Estas palabras, lo mismo que Mt 5,13, probablemente van dirigidas a los discípulos; ellos deben purificar el mundo, sin dejarse contaminar por él o por su espíritu. *vivid en paz unos con otros:* Marcos concluye con una alusión a la disputa que ha dado origen a toda esta sección (9,33-34).

60 γ) Matrimonio y divorcio (10,1-12). **1. marchándose de allí:** Cf. comentario a 7,24. *les enseñaba:* Cf. comentario a 1,21. El empleo de este verbo (en contraste con Mt 19,2), junto con el hecho de que en los vv. 10-12 se da una explicación en privado a los discípulos (cf. 1,29),

indica que Mc considera el episodio como una nueva revelación de la autoridad mesiánica de Jesús. **2.** *si está permitido al hombre divorciarse de su mujer:* Mt 19,3 añade «por cualquier motivo», forma de la pregunta que refleja más exactamente el debate que por entonces tenían entablado los rabinos acerca del divorcio. Dt 24,1 implicaba que un hombre está autorizado a divorciarse de su mujer por 'erwat dābār (lit., «la exposición de una cosa»), eufemismo para designar el hecho de que una mujer se ofreciera inmodestamente a las miradas de otro hombre (así, Rabí Šammai; cf. Mishnah, *Gittin*, 9, 10); pero la misma vaguedad de la expresión hebrea dio origen al debate entre los rabinos acerca de si podría significar una «razón» (dābār) cualquiera (así, Rabí Hillel; Mishnah, *Gittin*, ibíd.). La omisión de esta frase en Mc refleja el trasfondo característico de una iglesia gentil no familiarizada con la disputa rabínica y más interesada en formular un principio moral de amplitud universal (cf. 2,23-28). **4.** *documento de repudio:* Cf. Dt 24,3. **5.** *por vuestra dureza de corazón:* Dt 24, 1-4 no es realmente un mandamiento, sino una concesión que regula las relaciones entre un hombre y su esposa divorciada; en el fondo se trata de que una mujer que haya mantenido relaciones sexuales con cualquier otro hombre no puede volver a cohabitar con su marido. **6.** *Dios los hizo hombre y mujer:* Jesús cita Gn 1,27 y, en el versículo siguiente, Gn 2,24 como razón de la indisolubilidad del matrimonio. **7.** *por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre:* En Gn 2,24 la razón aducida no es que Dios crease al ser humano como hombre y mujer, sino que la mujer fue tomada del hombre y es «hueso de mis huesos y carne de mi carne», y ello explica que el hombre deba formar con su esposa una unidad más fuerte aún que la derivada de sus más estrechos vínculos de sangre. Un tipo semejante de argumentación, esta vez contra la poligamia, se encuentra en DD 4,20-5,5 (cf. J. A. Fitzmyer, NTS 7 [1960-61], 319-20). **9.** *lo que Dios ha unido:* Jesús, por consiguiente, invoca la voluntad de Dios en relación con la indisolubilidad del matrimonio, incluso contra la autoridad de Moisés. **11.** *el que se divorcia de su mujer y se casa con otra, adultera con ésta;* **12.** *la que se ha divorciado de su marido y se casa con otro, adultera:* Esta declaración de Jesús es semejante a Mt 19,9; 5,32; Lc 16,18, excepto en que: 1) Marcos no incluye la cláusula con la excepción de Mt 19,9, y 2) al revés que Mt 19,9, supone que una mujer puede promover el divorcio contra su marido. Pero esta posibilidad no se daba entre los judíos, y refleja más bien la situación de una iglesia no judía en que la ley permitía a la mujer divorciarse de su marido. Se considera generalmente que Mc 10,11 está más cerca de las palabras auténticas de Jesús, en el sentido de una prohibición tajante del divorcio, que Mt 19,9 con su cláusula adicional admitiendo una excepción. Pero tiene al menos la misma probabilidad el que la *porneia* mencionada por Mateo signifique «relaciones sexuales prematrimoniales» por parte de la mujer comprometida ya por unos esponsales judíos. Esta conducta era considerada por Jesús mismo como un motivo de divorcio cuando aún no se había consumado el matrimonio, porque en ese caso habría engañado al marido que creyera recibir por esposa a una mujer virgen. En tales casos, el ma-

rido venía obligado por el derecho consuetudinario judío a entablar un procedimiento de anulación del matrimonio contraído. Si se admite que la cláusula de excepción procede del mismo Jesús, el hecho de que Marcos la omita sería únicamente reflejo de un ambiente no judío en que se desconocía o se descuidaban las sutilezas de las costumbres judías (A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple* [Lund, 1965], 127-41).

Los puntos de vista expuestos por Jesús acerca de la indisolubilidad del matrimonio son absolutamente nuevos, sin base en el AT, ni en la literatura rabínica o la de Qumrán. Hay, sin embargo, cierta afinidad con las normas levíticas referentes al matrimonio de los sacerdotes (Lv 21,7) y especialmente con lo preceptuado en Ez 44,22 acerca del matrimonio de los sacerdotes en el nuevo templo de la era mesiánica. Isaksson cree que esta ética proclamada por Jesús tiene una base de pretensiones mesiánicas y perspectivas escatológicas a un mismo tiempo, lo que equivaldría a la afirmación de que ya ha sido erigido «el nuevo templo. Jesús mismo es el Mesías y el cumplimiento de la promesa de un nuevo templo y de una nueva comunión con Dios».

61 δ) Jesús y los niños (10,13-16). **13.** *le presentaban niños:* Posible alusión a la costumbre de llevar a los jóvenes ante los escribas para que éstos les bendijeran en la víspera del Día de la Expiación. *los discípulos les regañaban:* Quizá porque no admitían que los padres trataran a Jesús como si éste fuese un simple escriba. **14.** *Jesús se irritó:* La reacción de Jesús denota que anda en juego algún principio importante; quizá consiste en que los padres de los niños «habían entendido el mensaje mejor que los discípulos» (J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* [Londres, 1960], 49). *no se lo impidáis; pues de los que son como ellos es el reino de Dios:* Sólo los niños pueden «llamar 'Abba' a Dios con infantil confianza, sentirse seguros bajo su protección y tener conciencia de su amor infinito» (J. Jeremias, *Parábolas*, 233). Las palabras de Jesús equivalen a una invitación al arrepentimiento dirigida a sus discípulos; «sólo a aquellos cuya vida toda equivale a un Día de la Expiación, a un hacerse pequeños en presencia de Dios, se les garantiza la entrada en el dominio de Dios» (J. Jeremias, *Infant Baptism*, 49-50). El verbo *kōlyein* (estorbar), que aparece en textos bautismales de Act 8,36; 10,47; 11,17; Mt 4,13-14; *Evangelio de los Ebionitas* (cf. Epifanio, *Panarion*, 30.13, 8); *Homilias pseudoclementinas*, 13.5, 1; 13.11, 2, puede haberse tomado del rito en que se hacía la pregunta: «¿Qué impide que este candidato sea bautizado?». Su aparición en Mc 10,14 ha sugerido a algunos comentaristas que el deseo manifestado por Jesús de tener junto a sí a los niños podría ser una anticipación aprobatoria del bautismo de párvulos. **15.** *el que no reciba el reino de Dios como un niño:* Se encuentran variantes de esta expresión en Mt 18,3; Jn 3,5; Justino, *Apol.*, 1.61, 4; *Constituciones Apostólicas*, 6.15, 5; los tres últimos ejemplos subrayan la idea de que el nuevo principio de vida se recibe en el bautismo. Originalmente, sin embargo, la expresión pudo ser semejante a Mc 9,42.

K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (Londres, 1963), 95-99; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (Londres, 1950), 71-80; J. Jeremias,

Mk 10:13-16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche: ZNW 40 (1941), 243-45; *The Origins of Infant Baptism* (Londres, 1963), 54; Richardson, ITNT 360-61; F. A. Schilling, *What Means the Saying About Receiving the Kingdom of God As a Little Child?*: ExpT 77 (1965), 56-58.

62 ε) Sobre las riquezas y las ataduras terrenas (10,17-31). **17. buen Maestro**: Calificativo raramente aplicado a un rabino, pues, como dice Jesús, «nadie es bueno, sino sólo Dios» (cf. Sal 118,1-4 [LXX]; 1 Cr 16,34; 2 Cr 5,13; Esd 3,11; Rom 7,18). *vida eterna*: Vivir en el *ésjaton*, en el reino de Dios. **19. ya sabes los mandamientos**: El mejor comentario a estas palabras sería Mt 19,17b. Como se verá por lo que sigue, las palabras de Jesús no son propiamente una respuesta, sino un reto al poder salvífico de la justicia mosaica (Mt 5,20). **21. una cosa te falta**: Cf. Mc 12,34, donde Jesús replica en una situación parecida: «No estás lejos del reino de Dios». *ve a vender lo que tienes*: Las palabras de Jesús equivalen a un mandamiento absoluto; en Mt 19,21 tienen sentido condicional: «Si quieres ser perfecto...»; en cambio, Mt 19,17 dice: «Si quieres entrar en la vida...». Mateo introduce la distinción entre lo que es necesario para la salvación y lo que es un consejo con miras a la perfección. La versión de Mc está más cerca de la idea original de Jesús, pues 1) en Mt se propone la perfección moral como una imitación de la perfección divina (Mt 5,48, una idea muy extraña a la mentalidad judía; cf. J. Dupont, SP 2, 152-54); 2) la renuncia absoluta como condición para seguirle está más de acuerdo con el mensaje escatológico de Jesús (Lc 6,20-23; cf. J. Dupont, *Les béatitudes* [Lovaina, 1958], 209-96). **23. qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas**: La negativa de aquel individuo a seguir a Jesús (v. 22) da pie a esta afirmación. Parece desplazar el acento del relato, ya que sólo a modo de paréntesis se mencionan las riquezas del hombre en el v. 22b; la idea esencial es que el único camino para alcanzar la vida eterna es el seguimiento de Jesús. Es posible que la afirmación original de Jesús se refiriese no sólo «a los que tienen riquezas», sino a todos en general (cf. 10,24b). **24. los discípulos se quedaron asombrados**: A causa de la forma autoritaria en que Jesús invierte la idea, común entre los judíos, de que las riquezas son un signo del favor divino.

24b-27. Este pasaje presenta cierta irregularidad en el curso de las ideas, como si originalmente no se hubiera referido a las riquezas, sino a la soberana libertad de Dios, que dispensa la salvación a quien quiere. **25. más fácil le es a un camello**: La paradoja que entrañan las palabras de Jesús ha sido frecuentemente debilitada aceptando la problemática variante *kamilon* (cable) en vez de *kamēlon* (camello), o suponiendo que el «ojo de una aguja» se refería a una puerta muy estrecha de Jerusalén. Pero hay un proverbio rabínico equivalente en que se habla de un elefante (J. Jeremias, *Parábolas*, 237). **26. ¿quién puede salvarse?**: La consternación de los discípulos indica claramente que la comparación del camello se refería originalmente a «los muchos llamados, pero pocos elegidos» (Mt 22,14). Esta idea de Jesús se aclara aún más con el dicho de la puerta estrecha (Mt 7,13-14; Lc 13,23-24), que podría relacionarse con

la comparación del camello y haber constituido originalmente una llamada dirigida a los obcecados para que se arrepintieran. En esta ocasión, sin embargo, la dura expresión de Jesús queda suavizada un tanto por las siguientes palabras. **27. todo es posible por parte de Dios**: La respuesta de Jesús renueva las esperanzas de los discípulos en la salvación mesiánica de Israel. Las palabras son una cita de Gn 18,14 (cf. Lc 1,37), donde se recuerda la omnipotencia de Dios para cumplir sus promesas a Abrahán. Es posible, por consiguiente, que el mismo Jesús anticipara ya la idea paulina de la conversión final de Israel (Rom 11; cf. S. Légasse, NTS 10 [1963-64], 480-87).

28. Pedro empezó a decirle: Los vv. 28-31 son un apéndice para subrayar los premios que aguardan a los que todo lo dejaron por seguir a Jesús. **29. por mi causa y por el evangelio**: Cf. comentarios a 8,35; 1,1. **30. cien veces más**: Estos versículos se complican con tres dificultades: 1) la promesa de una recompensa «ahora, en este tiempo» es cosa des acostumbrada; en todos los demás lugares, las consolaciones quedan diferidas para el futuro; 2) la promesa de prosperidad se contradice con el anuncio de «persecuciones»; 3) la distinción entre la época presente y la vida eterna parece reflejar el pensamiento de la Iglesia primitiva más que el de Jesús. *Es posible, por consiguiente, que todo lo que sigue al «cien veces más» haya sido añadido a las palabras de Jesús.* **31. muchos primeros serán últimos**: Dicho aislado semejante al de Mt 23,12; Lc 14, 11; 18,14 (cf. Mt 20,16; Lc 13,30). En el contexto de Mc viene a confirmar la promesa del versículo anterior: los discípulos, que ahora están en la categoría de los últimos, pasarán a ser los primeros.

M. Goguel, «*Avec des persécutions*»: RHPR 8 (1928), 264-77; N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10:17-31*: ZNW 53 (1962), 206-18.

63 c) TERCERA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y SUS CONSECUENCIAS (10,32-52).

i) *La tercera predicción* (10,32-34). **32**. La predicción comienza en la segunda parte de este versículo; la primera sentencia, más larga, hace de introducción a todo el conjunto de 10,32b-52. *Jesús se les adelantaba*: Era normal que los rabinos caminasen delante de sus discípulos, pero aquí se trata de sugerir la idea de que Jesús estaba impaciente por «subir a Jerusalén» y dar cumplimiento a su destino mesiánico. *estaban asombrados*: Lo que sigue explica bien este asombro y el miedo que sentían. **33. el Hijo de hombre será entregado**: La detallada predicción de 10,33-34 tiene claramente a la vista los acontecimientos de la pasión. Al igual que en las dos anteriores predicciones, es claramente perceptible el tono antijudío; los gentiles aparecen únicamente como ejecutores de la sentencia capital pronunciada por los jefes y los escribas.

ii) *Incomprensión de Santiago y Juan* (10,35-40). **37. concédenos que nos sentemos**: La petición recuerda la promesa de Jesús de que habría para ellos doce tronos (Mt 19,28; Lc 22,28-30); aquí se trata de ocupar los puestos más honrosos (cf. Josefo, *Ant.*, 6.11, 9 § 235). **38. ¿podéis beber el cáliz?**: Imagen típica del AT para significar tanto la prosperidad

(Sal 23,5; 116,13; Jr 16,7) como el infortunio (Sal 75,9; Is 51,17; Jr 25,15-18; Hab 2,15-16; Lam 4,21). Aquí es una figura de la muerte que espera a Jesús (cf. Jn 18,11; Lc 22,20; Heb 9,15) y que ambos hermanos deberán compartir. **39. ser bautizados:** Ser anegados por las calamidades (Sal 42,7; 69,2; Is 43,2) o sumergirse en el fuego del juicio divino (Sal 11,6; cf. G. Dellling, NovT 2 [1957], 92-115). Sin embargo, los paralelos del AT resultan muy débiles, y la formulación de esta sentencia revela el influjo de Mc 14,24.36. **40. no me toca a mí concederlo:** Jesús sólo puede señalar el camino de la gloria mediante su propia muerte; sólo Dios puede conceder esta gloria, al menos hasta que Jesús haya recibido la plenitud de su autoridad mesiánica por medio de la resurrección.

64 III) *Instrucción sobre la grandeza* (10,41-45). **43. el que quiera hacerse grande:** Los discípulos habrán de invertir la práctica de los que están constituidos en autoridad, que gobiernan sirviéndose de la fuerza; para ellos habrá de regir una nueva norma de conducta: hacerse servidores de todos, cosa que será posible gracias a la misma misión de servicio con que se ha presentado Jesús. **45. sino a servir:** El empleo del título «Hijo de hombre», que denota la autoridad de Jesús, refuerza la paradoja de su voluntaria humildad. *dar su vida en rescate por muchos:* Esta expresión, calcada sobre Is 53,10-12, esclarece el sentido del servicio de Jesús como muerte expiatoria por todos los hombres. Las pocas veces que Jesús explica su misión echando mano de Is 53, así como el hecho de que estos textos aparezcan tan sólo en la fuente de Mc, ha hecho suponer a Jeremias que Jesús confió su revelación tan sólo a los discípulos más allegados (J. Jeremias, *The Servant of God* [ed. rev.; Londres, 1965], 99-106). Por otra parte, no es seguro que 10,45b, al igual que 14,24b, sea una expresión auténtica del Señor; posiblemente se trata de una explicación cristiana a 10,45a a la luz de la copa eucarística como participación en la muerte sacrificial de Cristo. Aunque así fuera, ello no debilita el hecho evidente de que Jesús concebía su función mesiánica como la del Siervo doliente de Dios (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:11, 23).

J. A. Emerton, *The Aramaic Background of Mk 10:45*: JTS 11 (1960), 334-35; J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele*: Jud 3 (1947-48), 249-64; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gottinga, 1955), 117-22; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Londres, 1965), 135-38, 202-11; H. Urner, *Der Dienst Jesu Christi*: ComViat 2 (1959), 287-90.

65 d) APÉNDICE: CURACIÓN DE BARTIMEO (10,46-52). Este milagro, junto con la curación del ciego en 8,22-26, encuadra la sección didáctica de 8,27-10,45 y sirve de preludio a la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (→ 49, *supra*).

46. Jericó: Ciudad de Judea situada a unos 28 kilómetros al nordeste de Jerusalén, en el valle del Jordán. El milagro de 8,22-26, simétrico a éste, se introduce también con una puntualización geográfica parecida. *Bartimeo:* Sólo Marcos da su nombre. **47. empezó a gritar:** Este término aparece en conexión con manifestaciones (6,49) o reconocimientos de la

trascendencia de Jesús (1,24; 3,11; 5,7; 9,24.26; 11,9); pero es ésta la primera vez que alguien distinto de un demonio hace tan ruidosa aclamación dirigiendo a Jesús un título mesiánico. *Hijo de David:* Con esta exclamación se designa a Jesús como heredero de las promesas hechas a David a través de Natán (2 Sm 7,12-16; 1 Cr 17,11-14; Sal 89,29-38). **48. muchos le regañaban:** En 3,12 y 8,30 es Jesús el que reprende e impone silencio; pero aquí Jesús no muestra ningún desagrado por la aclamación de Bartimeo. *gritaba mucho más:* La repetición no sólo subraya las aclamaciones, sino que las pone en contraste con la curación gradual del ciego en 8,22-25 y con el reconocimiento progresivo, por parte de Pedro, de la mesianidad de Jesús en 8,27-30. **51. ¿qué quieres que te haga?:** La pregunta que hace Jesús es la misma dirigida a Santiago y Juan en 10,36. La petición hecha por éstos (los puestos de más honor) contrasta con el humilde deseo del ciego; éste ha comprendido mejor que aquéllos la naturaleza de la autoridad de Jesús, que consiste en servir. **52. tu fe:** Cf. comentario a 2,5; 5,34. *y le siguió por el camino:* El texto griego podría significar también «por el camino [del discipulado]». La comparación de las versiones sinópticas de este milagro (→ Evangelio Lc, 44:131) demuestra que Mc carga el acento más en el elogio que hace Jesús de la fe de aquel hombre que en el hecho mismo de la curación; no se narra ningún gesto de sanación (en contraste con Mt 20,24), y al final faltan las habituales expresiones de asombro (en contraste con Lc 18,43).

66 B) **Jesús en Jerusalén (11,1-13,37).** Esta sección se ocupa del ministerio desarrollado por Jesús en la Ciudad Santa de David. Junto con el relato de la pasión, Mc la ha concentrado en el espacio de una semana (cf. indicaciones de tiempo en 11,11.12.19-20.27); pero hay señales de que este tiempo fue en realidad más largo (cf. 14,49: «día tras día»). La primera parte de la sección, que precede al relato de la pasión propiamente dicho, está dedicada principalmente a la enseñanza, y hasta los incidentes narrativos tienen un tono parábólico. En muchos casos tienen carácter genérico, sin especial referencia al próximo desenlace y sin indicios de que Jesús muestre tener conciencia del mismo.

a) **JUICIO EN ACCIÓN (11,1-26).** La primera parte del ministerio de Jesús en Jerusalén está en relación con tres acontecimientos que marcan su llegada a la ciudad, acontecimientos cargados de sentido por lo que se refiere a su autorrevelación, que todavía aparece rodeada de ciertas reservas.

67 I) *La entrada mesiánica en Jerusalén* (11,1-10). La entrada de Jesús en Jerusalén es presentada por todos los sinópticos como un acontecimiento de no pequeña importancia; en Lc reviste un interés especial, dadas las preocupaciones geográficas de este evangelio. En Mc tiene también su interés. Se trata de la entrada de Jesús como Mesías, aun cuando algunos comentaristas se sientan inclinados a negar este aspecto del acontecimiento. La relación con el monte de los Olivos, el encargo de ir a buscar el borrico, la alusión al «reino de nuestro padre David» dan a la entrada un matiz mesiánico implícito. Mc no ha introducido alusiones al cumplimiento del AT como las que encontramos en Mt; ello plantea el

problema de si Mc estuvo realmente influido por Zac 9,9 para esta composición. Pero hay otra cuestión: ¿trató realmente Jesús de producir esa impresión con su entrada en Jerusalén? Es más que probable. El relato de Marcos es muy sobrio, pero lo da a entender suficientemente. «No pudiendo negar que él es el Mesías prometido, trata de mostrar a sus discípulos y a la multitud la clase de Mesías que es: no un hombre de armas, sino un ser humilde, que cabalga sobre un asno. La multitud se queda desconcertada, pero entiende lo bastante su intención como para caer en la cuenta de que no es el Mesías de sus esperanzas» (V. Taylor, *Mark*, 452).

1. Betfagé: Cf. comentario a Mt 21,1. *Betania:* La pequeña aldea situada en la pendiente sudeste del monte de los Olivos, a la que Jesús solía retirarse (cf. 8,22; 14,3). Su nombre actual es el-Azariyeh, por asociación con Lázaro (Jn 11). *ante el monte de los Olivos:* Cf. comentario a 13,3. Es significativo que sea mencionado en este pasaje, ya que había, al parecer, una creencia popular que relacionaba este monte con la venida del Ungido; era la colina del aceite, de la unción (cf. Zac 14,3ss; Josefo, GJ 2.13, 5 § 262; *Ant.*, 20.8, 6 § 169; Str-B 1, 840-41). *envió a dos de sus discípulos:* Más de la mitad de este pasaje está dedicada a narrar los preparativos para la entrada de Jesús en la ciudad; hay una gran semejanza con la preparación de la cena pascual (14,13-16): ambos pasajes ponen de relieve el conocimiento previo que tiene Jesús de los acontecimientos. Parece que la iniciativa de Jesús para disponer su entrada mesiánica, así como la purificación del templo (11,15-18) y la parábola dirigida a sus adversarios (12,1-12), son todo lo contrario de su acostumbrada cautela en cuanto a demostraciones mesiánicas. Sin embargo, y a pesar de que Jesús actúa desde este momento más abiertamente, su autorrevelación como Mesías sigue manteniendo el mismo tono parabólico que tuvo anteriormente. **2. un borrico atado, en el que no ha montado nadie todavía:** Esto sugiere que va a ser empleado en un menester religioso (cf. 1 Sm 6,7; 2 Sm 6,2; 2 Re 2,20; Nm 19,2; Dt 21,3). Marcos no hace alusión específica a Zac 9,9; cf. Mt 21,2-5. **3. el amo lo necesita:** Parece que *kyrios* ha de entenderse aquí como «amo», no como que Jesús se designa a sí mismo con el título de «Señor». **8. muchos echaban por el camino sus mantos:** Gesto que recuerda la aclamación de Jehú como rey (2 Re 9,13). *otros, brazadas de verde:* Esta alusión a Sal 118,27, en que se describe la alegre procesión de la fiesta de los Tabernáculos, subraya el carácter religioso más que político de la aclamación tributada a Jesús. Mateo narra explícitamente la entrada de Jesús como cumplimiento de Zac 9,9-10; Marcos no lo hace así, pero no pudo escapársele la conexión que había entre este oráculo y el gesto de Jesús. *¡hosanna!:* Este grito servía originalmente para pedir ayuda en un momento de grave apuro (2 Sm 14,4; 2 Re 6,16) o para suplicar la lluvia (Sal 118,25). Debido a su conexión con la fiesta de los Tabernáculos, Sal 118 se hizo expresión de esperanzas mesiánicas, pasando el «hosanna» a convertirse en una aclamación litúrgica de homenaje a Dios o al Mesías en su triunfal entrada en Jerusalén. Cf. Mt 21,9, donde se explica el sentido de esta palabra.

bendito sea el que viene en nombre del Señor: Sal 118,26. **10. bendito el reino que viene, de nuestro padre David:** Este grito equivale, dentro del contexto, a una proclamación de Jesús como rey davídico (cf. 10,47.48); en sentido estricto, es sólo una súplica de que la venida de Jesús sea como un anuncio de la próxima restauración del reino davídico, y no señala directamente a Jesús como rey davídico. Son los otros evangelistas los que desvían la atención del «reino de David que viene» a Jesús «el rey» (Lc 13,38), «el rey de Israel» (Jn 12,13), «el hijo de David» (Mt 20,9). La versión de Mc está más cerca de los acontecimientos reales al sugerir que el gesto de Jesús no era expresión de unas aspiraciones personales, sino más bien un indicio de que estaba próxima la instauración del reino de Dios (cf. B. Lindars, *New Testament Apologetic* [Londres, 1961], 112). *hosanna en lo más alto:* O, traduciendo el equivalente semítico, «hosanna a Dios» (cf. Ap 7,10; J. Jeremias, ZNW 50 [1959], 274). La adición de «en lo más alto» a «hosanna» sirve para subrayar el carácter religioso de este suceso, relegando así a un plano muy lejano toda resonancia política. **11. en Jerusalén, entró en el templo:** Después de la entrada triunfal de Jesús seguiría lógicamente la purificación del templo (11,15-19) y el desafío a las autoridades judías (11,27-33). Pero Mc interrumpe esta secuencia al añadir a la purificación del templo el episodio de la higuera maldita: ambas acciones simbolizan el juicio de Dios contra Israel.

T. A. Burkill, *Strain on the Secret: An Examination of Mk 11:1-13:37*: ZNW 51 (1960), 31-46; J. Dupont, *L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem: «Assemblées du Seigneur»* 37 (1965), 46-62; E. Lohse, *Hosianna*: NovT 6 (1963), 113-19; C. W. F. Smith, *Tabernacles in the Fourth Gospel and Mark*: NTS 9 (1962-63), 130-46; P. van Bergen, *L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem: «Questions liturgiques et paroissiales»* 38 (1957), 9-24.

68 II) *La higuera estéril* (11,12-14). **13. al ver de lejos una higuera:** Textos como Jr 8,13; Os 9,10; Joel 1,7; Mc 7,1-6 sugieren que la higuera simboliza a Israel (cf. Lc 13,6-9). **14. nunca más comerá nadie fruto de ti:** La maldición que Jesús lanza a la higuera es una acción parabólica que dramatiza el juicio de Dios contra el Israel estéril. Es posible que la expresión original de Jesús tuviera el sentido de que el *ésjaton* acontecería antes de que la higuera diese algún fruto; más tarde, al diferirse la parusía, así como por una traducción incorrecta del imperfecto arameo por un optativo, pudo interpretarse esta profecía como una maldición (II.-W. Bartsch, *Die «Verfluchung» des Feigenbaums*: ZNW 53 [1962], 256-60).

III) *La purificación del templo* (11,15-19). **15. al entrar en el templo:** No es posible determinar si este acontecimiento tuvo lugar al principio del ministerio de Jesús (Jn 2,13-17) o al final (cf. V. Taylor, *Mark*, 461-62; J. A. T. Robinson, NTS 4 [1957-58], 272). En cualquier caso fue una acción escatológica conforme al espíritu de Mal 3,1-3.8-9, reinterpretada luego como la purificación mesiánica del templo (Ez 40-48). *empezó a expulsar a los que vendían y compraban:* En el contexto de la

maldición lanzada por Jesús contra la higuera, y a la luz de Is 56,8; Ez 40-48; Os 9,15; Mal 3,1; Zac 14,21, la acción de Jesús se presenta como el ejercicio de su autoridad mesiánica, como símbolo del juicio de Dios contra los abusos cometidos en el templo. **17.** *¿acaso no está escrito?:* Jesús cita Is 56,7 y Jr 7,11; el primero de estos pasajes es una profecía mesiánica en que se anuncia que los gentiles ocuparán el lugar que les corresponde en el templo de Dios. Conocida la orientación gentil de Mc, así como el hecho de que la acción de Jesús se desarrolla en el atrio del templo que servía de separación entre judíos y gentiles, puede ser significativo que sólo Marcos cite el versículo completo de Is 56,7, incluyendo la frase «para todas las naciones gentiles» (R. H. Lightfoot, *Gospel Message of St. Mark*, 60-69).

iv) *La higuera seca* (11,20-25). Este pasaje es una colección de sentencias sueltas relacionadas artificialmente entre sí mediante las palabras «fe» y «oración». **21.** *Pedro, acordándose:* Cf. comentario a 8,18. *tener fe en Dios:* Jesús propone la maldición de la higuera como un efecto de su confianza en Dios, pero la conexión de esta afirmación y las siguientes con 11,12-14 es puramente redaccional. **23.** *quien diga a este monte:* En Mt 17,20; 21,21; Lc 17,6; 1 Cor 13,2 aparecen otras variantes de este dicho proverbial de Jesús. El último pasaje demuestra que Pablo lo entendió en el sentido de la fe carismática. **25.** *perdonad... para que también vuestro Padre... os perdone vuestras ofensas:* Este versículo muestra un estrecho paralelo con Mt 6,14, lo que pone en claro que el «padre-nuestro» era bien conocido en la Iglesia de Marcos, aunque éste no lo consigne explícitamente en toda su extensión.

69 b) JUICIO EN PALABRAS (11,27-12,37). Esta sección comprende cinco apotegmas y una sentencia que nos presentan a Jesús casi en permanente discusión con los diferentes grupos representativos del judaísmo y expresan sus puntos de vista acerca de las cuestiones religiosas que entonces preocupaban a la gente. A todo este conjunto ha añadido el evangelista la parábola de 12,1-12.

i) *Sobre la autoridad* (11,27-33). **27.** *Los sumos sacerdotes y escribas y ancianos:* Los sumos sacerdotes eran Caifás, que ocupaba el cargo aquel año; Anás y otros antiguos sumos sacerdotes, es decir, la aristocracia del clero. Marcos considera a los «sumos sacerdotes, escribas y ancianos» como dirigentes oficiales del pueblo judío (8,31; 10,33; 11,18; 11,27; 14,1.43.53). **28.** *¿con qué autoridad haces esto?:* En el contexto, estas palabras aluden a la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén y a la purificación del templo. Originalmente se referían quizá al hecho de que Jesús actuaba sin la debida autorización, por parte de las autoridades religiosas, para enseñar (cf. comentario a 1,22) o bautizar (cf. Jn 3,22.26). **30.** *el bautismo de Juan, ¿venía del cielo o de los hombres?:* La réplica de Jesús pone a sus enemigos frente a un dilema que se especifica en los vv. 31-32. Incapaces de pronunciar una decisión autoritativa acerca del bautismo administrado por Juan, las autoridades judías prefieren dejar sin respuesta la pregunta hecha por Jesús. **32.** *temían a la gente:* Su temor les impide emitir una sentencia negativa acerca de Juan, lo mismo que

en 12,12 ese temor les impedirá arrestar a Jesús inmediatamente. Marcos, por consiguiente, insinúa cierta analogía entre Juan y Jesús (cf. comentario a 6,27). **33.** *pues yo tampoco os digo con qué poder:* El centro del relato radica en esta afirmación de Jesús; se trata de una pretensión tácita de poseer una autoridad mesiánica que viene de Dios.

70 ii) *Parábola de los arrendatarios de la viña* (12,1-12). Este pasaje es único entre las parábolas de Jesús, porque contiene una alegoría de cómo la oposición de Israel a los profetas culminó en la muerte de Jesús y cómo Dios desposeyó a Israel de su derecho de primogenitura. La alusión a Is 5,1-7 deja ver claramente que la viña (v. 1) es Israel o el reino de Dios (vv. 8-9); el dueño es Dios; los renteros son los dirigentes religiosos de Israel; los siervos son los profetas; el hijo amado es Jesús. Dado que la Iglesia alegorizó muchas parábolas de Jesús al transmitir las, algunos exegetas, desde A. Jülicher (1889), han intentado recuperar las parábolas originales suprimiendo los rasgos alegóricos como adiciones secundarias (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:135). Sin embargo, se ha visto que el procedimiento alegórico no era del todo extraño a la parábola semítica; por tanto, no hay inconveniente en aceptar que Jesús pronunciara esta parábola sustancialmente como ha sido consignada por Marcos: como una alegoría acerca del puesto que él mismo ocupó en la historia religiosa de Israel como Hijo de Dios, como una condena contra Israel por la inminente repulsa que éste le iba a oponer.

1. *en parábolas* (→ 6, supra). *plantó una viña:* Estas palabras se amplifican en una explicación que sigue muy de cerca a Is 5,1-2 según los LXX, lo cual indica que la tradición evangélica entendió que la viña representaba a Israel. *la arrendó a unos campesinos y se marchó:* Los comentaristas que se niegan a admitir rasgos alegóricos en las parábolas de Jesús explican la trama de ésta como una aguda reflexión sobre las condiciones económicas reinantes en Galilea antes del año 66 d. C.; grandes extensiones de terreno pertenecían a dueños que se ausentaban dejando sus fincas en manos de renteros a cambio de un determinado porcentaje de la producción. Esta situación provocaba el descontento en muchos campesinos, suscitando además sentimientos nacionalistas contra los dueños forasteros, lo que fácilmente podía plantear situaciones como la descrita en la parábola. Otros comentaristas piensan que la parábola no se fija en tal situación económica y social, y que los repetidos envíos de los siervos y del mismo hijo del propietario, así como los malos tratos que les infligen los renteros, son tan inverosímiles que sólo pueden explicarse como referencias alegóricas intencionadas del mismo Jesús. **5.** *y a otros muchos:* Esta parte del v. 3 parece ser una adición tardía tanto por razones gramaticales (J. Jeremias, *Parábolas*, 88, n. 182) como por constituir un anticlímax después del asesinato del tercer siervo; sirve también para hacer que toda la serie de los siervos maltratados se convierta en una alegoría del destino sufrido por los profetas (cf. 2 Re 17,13-14). Por otra parte, si la misión y los malos tratos sufridos por los tres primeros siervos fue enfocada alegóricamente por Jesús, el v. 5b podría formar parte de la parábola original (cf. comentario al v. 1, supra). **6.** *un hijo querido:* La

manera de expresarse recuerda 1,11; 9,7 y se refiere a Jesús. El hecho de que la versión, todavía más alegorizante, que da Mt de esta parábola diga «su hijo» indica que «un hijo querido» puede ser en Mc una explicación cristiana. En cualquier caso, el hijo es parte integrante de la parábola como elemento de contraste frente a la malicia de los reneros, y es razonable pensar que Jesús trataba de referirse a sí mismo bajo la figura del hijo. Esto es tanto más probable cuanto que esta parábola no presenta ninguno de los rasgos característicos del *kerigma* cristiano sobre Jesús como Hijo de Dios. Los himnos cristianos y las confesiones de fe llaman a Jesús explícitamente «Hijo de Dios» (Act 8,37; 9,20; Rom 1,3-4; Heb 4,14; 1 Jn 4,15), refieren este título a ciertos textos de filiación del AT, tales como Sal 2,7 (Act 13,33; Heb 1,5; 5,5) y 2 Sm 7,14 (Rom 1,3-4), y relacionan la filiación divina de Jesús con su resurrección (Act 13,33; Rom 1,4; 1 Tes 1,10). Todos estos elementos faltan en la parábola (cf. comentario a 12,10-11), de forma que la autodesignación de Jesús como Hijo de Dios, hecha de forma indirecta y enigmática, se parece mucho a expresiones como las de Mt 11,27 par.; Mc 13,22 par. **7. éste es el heredero: vamos a matarle:** Lo que planean es matar al único heredero, de forma que, si el padre muere luego sin hacer testamento, ellos puedan reclamar por suya la viña. **8. le mataron, arrojando su cuerpo fuera de la viña:** Las palabras de Jesús, más que una predicción de su muerte en cruz, son expresión de su conciencia de que comparte un mismo destino con los profetas de Israel (cf. Mt 23,29-39; 12,41-42). Mateo y Lucas, al decir que el hijo es sacado primero fuera de la viña y luego muerto, alegorizan quizá el relato con referencia a la pasión y muerte de Jesús (cf. Jn 19,17; Heb 13,12). **9. ¿qué hará el dueño de la viña?:** Lo mismo que en otras ocasiones, Jesús termina la parábola con una pregunta dirigida a los oyentes, desafiándolos a que ellos mismos saquen la conclusión (cf. también Is 5,3-4). **vendrá a matar a los campesinos y dará la viña a otros:** Era frecuente que los catequistas cristianos pusieran por escrito en los relatos evangélicos las respuestas adecuadas a las preguntas hechas por Jesús (cf. comentario a 4,41), pero es posible que aquí se trate de una respuesta original de Jesús. Un miembro de la comunidad primitiva hubiera preferido seguramente hablar del retorno del hijo, aludiendo a la parusía de Cristo (cf. Mt 24,43-44; 25,10-13.21.23), especificando al mismo tiempo con mayor claridad quiénes son «los otros». Es posible que Jesús entendiera por tales los pobres (cf. Mt 22,1-10 par.; 5,5), si bien lo esencial en este relato es la idea de que Israel va a ser despojado de su derecho de primogenitura. **10. la piedra que desecharon los constructores:** Sal 118, 22-23 era un texto favorito de la apologética neotestamentaria para explicar cómo el Mesías, rechazado por los dirigentes de Israel en la obra de edificar el pueblo de Dios, se convirtió en piedra angular del nuevo pueblo (Act 4,11; Lc 9,22; cf. Rom 9,33; Ef 2,20; 1 Pe 2,7). Es probable que Jesús se sirviera de esta imagen veterotestamentaria para dar una respuesta demoledora a sus adversarios, pero la conexión del texto de este salmo con la parábola que comentamos se debe, sin duda alguna, a la tradición cristiana o al mismo Marcos. A diferencia de la parábola, el salmo sub-

raya la importancia de la piedra rechazada anteriormente —aludiendo a la resurrección de Cristo— y pasa por alto el punto realmente esencial de la parábola, el hecho de que los rechazados aquí son precisamente los viñadores («los edificadores»). **12. la parábola:** Cf. 12,1 (→ 6, *supra*).

C. H. Dodd, *Parables*, 93-98; J. Jeremias, *Parábolas*, 86-95; X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 303-44; B. van Iersel, «*Der Sohn*» in den synoptischen Jesusworten (Leiden, 1961), 124-25.

71 III) Sobre el tributo al César (12,13-17). Un típico relato para enmarcar una sentencia (apoteagma), en el que todos los elementos se subordinan a la expresión de Jesús contenida en el v. 17. Aunque no hay indicación alguna acerca del momento en que sucedió este incidente, Marcos lo sitúa en una serie de controversias que tuvieron lugar al final del ministerio de Jesús.

13. algunos de los fariseos y de los herodianos: Cf. comentario a 3,6. Es posible que Marcos tuviera a los fariseos por partidarios de la colaboración con Roma, mientras que los herodianos representarían a los partidos de tendencia nacionalista que la rechazaban. **14. ¿se puede pagar el impuesto al emperador o no?:** Entre los años 6 y 70 d. C. se impuso un tributo a los habitantes de Judea, Samaría e Idumea. Aparte de que ello constituía un continuo recordatorio de que se vivía en sujeción a Roma, el pago mismo de este tributo no dejaba de suscitar escrúpulos de tipo religioso entre los judíos, ya que había de hacerse en moneda de plata que llevaba la efigie del emperador (cf. Dt 4,16.25; 5,9.10). La cuestión era objeto de un cálido debate entre los judíos, y el intento de forzar a Jesús para que se pronunciara en uno u otro sentido iba encaminado a enemistarlo con una de las dos partes. **15. traedme una moneda:** Ya que se estimaba que las monedas eran propiedad personal del emperador, llevarlas consigo era tanto como reconocer la soberanía del mismo. Jesús, en consecuencia, retuerce el argumento diciéndoles que de esa manera han contraído la obligación de pagar el tributo. **17. dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios:** Teniendo en cuenta la creencia de que el reino de Dios iba a llegar inmediatamente, con lo que desaparecerían todos los reinos terrenos, las palabras de Jesús no son propiamente un principio de lealtad a la Iglesia y al Estado, sino una declaración sobre la relativa insignificancia del poderío político de Roma comparado con el reino de Dios. Sin embargo, en el momento en que escribe Marcos, la expectación de un final inminente del mundo ya había perdido fuerza entre los cristianos, y la declaración de Jesús se había re-interpretado como si sancionara el principio de que la lealtad que debe el individuo a la autoridad civil no ha de estar necesariamente en conflicto con su obediencia a Dios (cf. Rom 13,1-7). Estas palabras tendrían especial importancia para los cristianos de Roma durante la persecución de Nerón (64 d. C.).

L. Goppelt, *The Freedom to Pay the Imperial Tax*: SE 2, 183-94.

72 iv) *Sobre la resurrección* (12,18-27). Una tercera controversia, que culmina en la declaración de Jesús contenida en los vv. 24-26.

18. unos saduceos: Eran un sector aristocrático y sacerdotal del judaísmo de la época, más conservadores en el terreno religioso que los fariseos (→ Historia de Israel, 75:123). A diferencia de éstos, los saduceos rechazaban la Torah oral de los ancianos (cf. comentario a 7,3), así como las creencias relativamente recientes sobre la resurrección y la inmortalidad (cf. Act 23,8). *que no hay resurrección:* La resurrección se presenta en el AT ante todo como una experiencia referida al pueblo de Dios en conjunto (Is 51,17; 69,1; Ez 37,1-14; Os 6,1-3); la creencia en una resurrección personal no aparece hasta Dn 12 (ca. 165 a. C.). **19. Moisés dejó escrito:** Los saduceos citan Dt 25,5-6 (sobre la ley del levirato) y Gn 38,8, proponiendo un caso en que siete hermanos, a fin de cumplir el mandato divino, se casan sucesivamente con la misma mujer. **23. en la resurrección, ¿de cuál de ellos será mujer?:** La pregunta, evidentemente, no tiene respuesta posible, y su intención es poner en ridículo la fe en la resurrección como cosa incompatible con el precepto divinamente revelado del levirato. **25. ni se tomará mujer ni se tomará marido:** La primera parte de la respuesta de Jesús se refiere a la forma de vida después de la resurrección; no es incompatible con la Escritura citada, ya que los mismos saduceos reconocen que las relaciones terrenas no persistirán más allá de la muerte. *sino que se estará como los ángeles:* La idea de que los hombres participarán de la bienaventuranza propia de los ángeles aparece también en LQ (1QS 11,7-8; 1QH 3,21-23); Pablo describe el estado del cuerpo resucitado en 1 Cor 15,35-50. **26. ¿no habéis leído?:** La segunda parte de la respuesta dada por Jesús establece el hecho de la resurrección aplicando a Ex 3,6 una forma de exégesis rabínica. Dios se declara Dios de los patriarcas; pero él no es «un Dios de muertos, sino de vivos»; en consecuencia, los patriarcas deben estar aún vivos, y la resurrección es una idea implícita en el AT. Si bien el argumento de Jesús parece ilógico, su intención es poner de relieve el dato veterotestamentario de la experiencia humana de comunión con un Dios amoroso que da la vida. Act 17,32 aduce pruebas de que la fe en la resurrección sería también piedra de escándalo entre los gentiles; de ahí que esta sentencia de Jesús tuviera especial importancia también para los lectores romanos de Mc en sus discusiones con los paganos.

G. Carton, *Comme des anges dans le ciel*: BiViChr 28 (1959), 46-52; F. Dreyfus, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts*: RB 66 (1959), 213-25; E. E. Ellis, *Jesus, the Sadducees and Qumran*: NTS 10 (1963-64), 274-79.

73 v) *Sobre el primer mandamiento* (12,28-34). Este apotegma difiere un tanto de los anteriores por el hecho de que recoge una discusión de Jesús con un escriba en tono amistoso, no de controversia.

28. uno de los escribas: El estilo de este versículo introductorio demuestra que fue compuesto por Marcos para conectar este relato con el anterior. *¿cuál es el primer mandato de todos?:* Los maestros de la Torah,

tales como Hillel (ca. 25 a. C.), discutían acerca de la importancia relativa de los numerosos preceptos contenidos en el AT, tratando de poner en claro cuál era el «mandamiento padre» del que podrían deducirse todos los restantes. **29. escucha, Israel:** Jesús cita Dt 6,5, versículo inicial del *šema'* («escucha»), que los judíos recitan a diario. **30. amarás al Señor, tu Dios:** El mandamiento de amar a Yahvé era tenido por la estipulación básica de la alianza; puesto que Dios es uno, el amor del hombre tampoco debe ser dividido. **31. el segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo:** Lv 19,18 mandaba que el israelita amase a los demás miembros de su pueblo, pero incluso antes de Jesús este mandamiento se amplió hasta incluir en el amor al prójimo a los residentes extranjeros al menos. Ambos mandamientos eran capitales en la religión de Israel, pero el combinarlos en un único principio moral parece ser un rasgo original de Jesús. **32. bien, Maestro:** El escriba repite en esencia las palabras de Jesús, añadiéndoles unas frases sobre la primacía del amor por encima del sacrificio ritual (cf. 1 Sm 15,22; Os 6,6). **34. no estás lejos del reino de Dios:** La idea difiere un tanto del concepto habitual de reino de Dios, como algo que todavía está por conceder a los hombres, y puede que se trate de una formulación secundaria del pensamiento original de Jesús; cf. 10,21, donde, en una situación parecida, Jesús alaba al individuo, pero le recuerda que todavía le falta algo. *y ninguno más se atrevió ya a preguntarle:* Comentario redaccional que emplea Marcos para separar los anteriores relatos del siguiente en que Jesús toma la iniciativa.

G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (Londres, 1960), 109-17; H. Montefiore, *Thou Shalt Love Thy Neighbor as Thyself*: NovT 5 (1962), 157-70.

74 vi) *Sobre el Hijo de David* (12,35-37a). La forma que da Marcos a este episodio recoge una sentencia de Jesús sin el tono de controversia que aparece en Mt. En todos los sinópticos, la sentencia es sustancialmente la misma. Jesús hace una pregunta en relación con las creencias de su tiempo acerca del Hijo de David. En el trasfondo está la antigua tradición referente a un ungido descendiente de David, que en los dos siglos anteriores se había desarrollado hasta convertirse en una expresión de mesianismo, a la espera de un rey davídico ideal. Sus raíces estaban en pasajes como Jr 23,5; Ez 37,23-24; 1 Cr 7,11.14; Dn 9,25-26; cf. también 1QS 9,11 (Mesías de Israel); 1QSa 2,14.20; DD 20,1; 4Q Bendiciones de los Patriarcas 2,4; SaIsI 17,23.26; 18,6.8). **35. el Mesías es Hijo de David:** El Mesías de Dios se identificaba comúnmente como un descendiente de David y, por ello, como pretendiente legítimo al trono de Israel, de acuerdo con 2 Sm 7,14 (cf. R. H. Fuller, *Foundations of NT Christology* [Nueva York, 1965], 23-31). Jesús pone en duda esta creencia (versículo siguiente). **36. por el Espíritu Santo:** La argumentación de Jesús presupone la idea, entonces aceptada, de que David era el autor del Salterio y que aquel «en quien había hablado el Espíritu del Señor» era David (2 Sm 23,2). *el Señor dijo a mi señor:* Jesús cita Sal 110,1 en la versión de los LXX: «El Señor (*Kyrios* = Yahvé) dijo a mi señor (*kyrios* = el rey ungido)». Cf. comentario a Mt 22,42 sobre el sentido en que se usa aquí

kyrios. Si bien es cierto que los comentaristas del AT discuten acerca del carácter mesiánico de Sal 110, y muchos de ellos señalan que es únicamente un salmo real dirigido al monarca reinante, otros creen que debe tenerse por mesiánico, ya que representa la visión de la dinastía davídica (cf. J. L. McKenzie, CBQ 19 [1957], 25-52). No cabe duda alguna de que el evangelista lo entendió en este último sentido. **37. el mismo David le llama «señor»; ¿cómo puede entonces ser su hijo?:** La pregunta de Jesús es simple en sí misma, pero se han propuesto tres maneras distintas de entenderla: 1) Jesús pone en duda el origen davídico del Mesías. Por ser galileo, «hijo de un carpintero», él no podría ser el Mesías; en consecuencia, trata de probar que el Mesías no pertenece necesariamente al linaje de David. 2) Jesús insinúa que el Mesías es mucho más que un simple descendiente de David, pues tiene un origen trascendente, más alto que el mismo David. Se trataría de un nuevo paso en la autorrevelación de Jesús. 3) Se supone que Jesús alude indirectamente a la visión del Hijo de hombre (Dn 7,13); efectivamente, es Hijo de David, pero también algo más: Hijo de hombre en un sentido excepcional. De las tres interpretaciones, sólo la segunda resulta convincente a la larga (cf. J. A. Fitzmyer, «Concilium» 20 [1966], 434-48). La pregunta que hace Jesús no va tanto a negar que el Mesías sea Hijo de David cuanto a declarar que es eso y mucho más. Si bien es cierto que en lo humano descende de David (Mt 1, 1-17; Rom 1,3; 2 Tim 2,8), el Mesías tiene un carácter trascendente que va más allá de los vínculos de sangre con David; éste es el motivo de que David pueda referirse a él llamándole con un título que, en otro sentido, se aplica únicamente a Yahvé.

R. P. Gagg, *Jesus und die Davidsohnsfrage*: TZ 7 (1951), 18-30; E. Lövestamm, *Die Davidsohnsfrage*: SEA 27 (1962), 72-82; W. Michaelis, *Die Davidsohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín, 1961), 317-30.

75 c) CONCLUSIÓN: ADVERTENCIA DE JESÚS CONTRA LOS FARISEOS (12,37b-40). Toda la sección que se inicia en 11,1, cuyo objeto es presentar el juicio de Jesús contra el judaísmo farisaico, culmina en esta amenaza de condenación dirigida a los escribas. Las sentencias aquí consignadas pueden haber sido entresacadas de un conjunto más amplio, como el que hallamos en Mt 23 y en Lc 11,37-53; su efecto es poner de manifiesto hasta qué punto llegaba la antipatía de Jesús hacia las autoridades religiosas judías.

37. la masa del pueblo: Lit., «la abundante multitud», una expresión que resulta extraña en Mc. **38. cuidaos de los escribas que se pasean con largas vestimentas:** El uso del *tallith* (manto) fuera de la oración y los actos religiosos constituía una ostentosa demostración de piedad. **saludos en las plazas de los mercados:** Ser acogidos con profundas reverencias ceremoniales en reconocimiento de su posición superior en la comunidad como expertos en la ley. **39. los primeros asientos en las sinagogas:** Sentarse de cara al pueblo en el banco situado ante el arca que contenía los rollos bíblicos. **40. devoran las casas de las viudas:** A la acusación de or-

gullo añade Jesús la de rapiña e hipocresía. Jesús lanzó indudablemente acusaciones de ese tipo, pero su formulación en este pasaje es tan vaga y general que parece reflejar una polémica antijudía posterior.

d) APÉNDICE: LOS DOS CUARTOS DE LA VIUDA (12,41-44). Es posible que originalmente se tratara de un apotegma sobre la limosna y que Marcos lo situara aquí relacionando la viuda con el v. 40 y el templo con la estancia de Jesús en Jerusalén. Otros comentaristas señalan que en la literatura judía y en la de otros pueblos se encuentran paralelos muy cercanos de este relato, y sospechan que posiblemente se trata de una parábola que fue convertida en incidente del ministerio de Jesús. En cualquier caso, por seguir a la condena lanzada por Jesús contra los jefes judíos, suena como un presagio de esperanza en medio de este Israel que tan obcecado se muestra. Quizá merezca la pena notar que Mateo, cuya presentación de Israel nos hace ver a este pueblo obcecado al rechazar a Cristo (Mt 23), omite este relato, que Marcos y Lucas sitúan al final del ministerio de Jesús.

41. se sentó enfrente del tesoro: El tesoro del templo coincide ordinariamente con los compartimientos en que se guardaban los objetos de valor; aquí puede referirse al atrio de las mujeres, a lo largo de cuyos muros se hallaban situados trece cepillos en forma de trompetas para recoger las ofrendas. **42. dos pequeñas monedas:** Marcos explica que equivalían a la moneda romana llamada *kodrantēs* (= en latín, *quadrans*, cuarta parte de un *as*), alrededor de la sexagésima cuarta parte del jornal de un obrero. **44. ésta ha echado todo lo que tenía para vivir en su necesidad:** Jesús mide el mérito de su ofrenda en términos del sacrificio que supone la donación de sí misma que en aquélla va implícita. En este contexto, su pensamiento prelude la entrega de su propia vida.

76 e) EL DISCURSO ESCATOLÓGICO (13,1-37). Este es el segundo de los dos discursos extensos que aparecen en Mc (cf. 4,1-34 para el primero). Escrito en el género y en el estilo apocalíptico, trata de explicar lo que Jesús, en su condición de Hijo de hombre, significa para Jerusalén, para los discípulos cristianos y para los hombres en general, al mismo tiempo que exhorta a todos a estar vigilantes. Incluso una lectura superficial revela que se alude a la «generación» de Jesús (13,30) y a «todos» los hombres (13,36), en una doble perspectiva. Aparte de esto, hemos de contar con que el discurso está compuesto de diversos materiales. Se pueden distinguir las siguientes secciones: 1) la destrucción del templo (1-22); 2) signos que anteceden al fin (3-8); 3) persecución (9-13); 4) la abominación de la desolación (14-20); 5) falsos mesías y profetas (21-23); 6) la venida del Hijo de hombre (24-27); 7) dichos y parábolas sobre la vigilancia (28-37). No resulta difícil destacar 3) y 7) como claros ejemplos de exhortación, el primero de los cuales refleja, sin duda, la situación apurada de la Iglesia primitiva, especialmente en un lugar como Roma, mientras que el segundo es una colección de sentencias tomadas de diversos contextos y aplicadas al *ésjaton*. Las secciones 2) y 6) son los pasajes realmente apocalípticos del discurso; muchos comentaristas creen que esta parte formaba anteriormente una composición independiente (que repre-

sentaría los puntos de vista judeo-cristianos). Finalmente, las secciones 4) y 5), en relación con 1), se refieren a Jerusalén y a la destrucción del templo y revelan un fuerte acento palestinese. Así, pues, junto a las partes exhortatorias de 3) y 7), hay una doble perspectiva: la referente a Jerusalén y la que se ocupa de la venida del Hijo de hombre (→ Evangelio Mt, 43:164). Para el evangelista (como para muchos en la Iglesia primitiva), la venida debía de estar muy próxima. Pero las palabras de Jesús referentes a ella y a la destrucción de Jerusalén están más reelaboradas de lo que el moderno lector puede advertir a primera vista; no resulta fácil determinar hasta qué punto este discurso representa los *ipsissima verba Jesu*. Pero téngase en cuenta que en los sinópticos aparece como el discurso de despedida de Jesús a sus discípulos. En Mc no hay indicios de que ya hubiera ocurrido la destrucción de Jerusalén.

G. R. Beasley-Murray, *Commentary on Mark Thirteen* (Londres, 1957); J. Lambrecht, *Die Logia-Quellen von Markus 13*: Bib 47 (1966), 321-60; *Die Redaktion der Markus-Apokalyse* (AnalBib 28; Roma, 1967).

77 I) *La destrucción del templo* (13,1-2). Los vv. 1-2 forman el nexo de 12,41-44 con el siguiente discurso. Contienen un apotegma cuya sustancia será la base de la acusación levantada contra Jesús en 14,58 y 15,29; cf. Act 6,14.

1. uno de sus discípulos: Este discurso no va dirigido a la multitud, sino sólo a los discípulos. *Maestro*: Cf. comentario a 4,38. *qué piedras y qué edificaciones*: El discípulo se refiere a la restauración del segundo templo hecha por Herodes. El segundo templo había sido comenzado a construir por Josué y Zorobabel a la vuelta de la cautividad de Babilonia (ca. 520 a. C.) y era sólo una modesta construcción (cf. Esd 3). Herodes el Grande se decidió a reconstruirlo ca. 20 a. C. Esta obra, así como las realizadas en el recinto del templo, continuó bastante tiempo después de su muerte (Jn 2,20) y se terminó tan sólo siete años antes de su destrucción por los romanos (cf. Josefo, GJ 5,5, 1-6 § 184-226; *Ant.*, 15,11, 1-3 § 380-402; *Mishnah, Middoth*; A. Parrot, *The Temple of Jerusalem* [SBA 5; Londres, 1957]; L.-H. Vincent, RB 61 [1954], 5-35, 398-418). Su emplazamiento viene a coincidir con la actualmente llamada *Haram esh-Sherif*, o «Cúpula de la Roca», en la Ciudad Antigua de Jerusalén. Todavía pueden verse allí grandes bloques de la construcción herodiana correspondientes al recinto del templo (cf. G. E. Wright, *BiblArch* 223-24). **2. no quedará piedra sobre piedra**: Jesús prevé la destrucción del templo y la expresa con esta hipérbole; cf. Miq 3,12; Jr 26,6.18. El templo fue destruido por el fuego el año 70 d. C.; después fue arrasado junto con el resto de la ciudad (→ Historia de Israel, 75:162). Esta predicción sirve como punto de arranque para el siguiente discurso.

II) *Signos que anteceden al fin* (13,3-8). Este pasaje debería leerse unido a 13,24-47; juntos presentan al lector el apocalipsis propiamente dicho, que se refiere a una perspectiva más amplia que la de Jerusalén y la generación contemporánea de Jesús. Los vv. 3-4 sirven de introducción al apocalipsis y lo conectan con la predicción referente a Jerusalén (1-2).

3. monte de los Olivos: Cf. comentario a 14,26. En la sección apocalíptica de Zac (14,4) aparece ya vinculado este paraje al día de Yahvé. *Pedro, Santiago, Juan y Andrés*: Estos cuatro discípulos fueron los primeros llamados (1,16.19) y por ello aparecen más íntimamente asociados a Jesús. Hay un contraste con Mt 24,3, donde el discurso va dirigido a «los discípulos en privado» (→ 6, *supra*). **4. ¿cuándo será eso y cuál será la señal de que se va a cumplir todo ello?**: Esta doble pregunta parece referirse inmediatamente a la destrucción del templo; sin embargo, conforme se va desarrollando el discurso, se ve que otras expresiones apuntan a una perspectiva situada más lejos. Véase el contraste que hay entre «esto» (*tauta*) y el signo de «todo ello» (*tauta... panta*); compárense los vv. 7.10.30.37, donde aparecen otras referencias dobles. Cf. Dn 12,7 [LXX]. Es también importante notar cómo Mt (24,3) ha subrayado el sentido de la doble pregunta mediante una referencia explícita a la parusía. **5. mirad que no os engañe nadie**: La apocalíptica viene a ser, por definición, una forma de literatura de persecución; por ello adopta un tono exhortatorio y contiene frecuentes advertencias contra posibles desviaciones o seducciones. El verbo *planaō* (engañar, seducir) es muy usado en la literatura apocalíptica (Ap 2,20; 12,19; 13,14; cf. 2 Tes 2,11). **6. en mi nombre**: Cf. 9,37-39. Taylor (*Mark*, 639) y otros antes que él han notado que si se suprimiera esta expresión el resto de este pasaje sonaría como un apocalipsis judeo-cristiano, un poema litúrgico o un primitivo sermón cristiano. *diciendo «yo soy»*: No resulta fácil de interpretar aquí la frase *egō eimi*; cf. 6,50; 14,62. ¿Pretenderán ser mesías, maestros o *Iesus redivivus*? Mt 24,5 resuelve el problema añadiendo «el Mesías» (*ho christos*). Sin embargo, antes de los tiempos de Bar Kokebá (→ Historia de Israel, 75:168) no hay indicios claros en la historia judía de que apareciera un pretendiente mesiánico; se podrían aducir en contra Act 5, 36-37 y Josefo, *Ant.*, 20,5, 1-2 § 97-102, pero no hay indicios de que hombres como Teudas y Judas se considerasen «mesías». **7. guerras y rumores de guerras**: Otro signo de las calamidades apocalípticas; cf. 2 Esdras 13,31; Henoc 99,4. *esto debe tener lugar*: Rasgo apocalíptico derivado de Dn 2,28. Los cristianos leerían esta frase como una alusión a la última guerra con los romanos y al asedio de Jerusalén. *aún no es el fin*: Otra alusión al «tiempo final» escatológico (cf. Dn 8,17; 9,25; 11,35.40; 12,4.9.13). Tal como el evangelista usa la expresión, ésta alude a un período que trasciende la crisis inminente. En su base está la visión determinista de la historia que caracteriza la literatura apocalíptica; hay una llamada a la tranquilidad porque el designio divino ya se está haciendo realidad a través de todas estas cosas. **8. reino contra reino**: Cf. Is 19,2; Ez 5,12; 1QM 1,3ss. *el principio de los dolores de parto*: La figura de una parturienta se utilizó frecuentemente para describir el preludio del día de Yahvé o de la era mesiánica: Is 13,8; 26,17; Jr 6,24; Os 13,13; Miq 4,9-10; Str-B 1, 950; 1QH 3,6-10. Lástima que en Mc no se explique a qué se alude exactamente.

78 III) *Persecución* (13,9-13). Se dirige ahora a los cristianos una exhortación para que se mantengan firmes frente a las persecuciones que

han de venir. Una palabra de engarce (*paradidonai*, «transmitir, entregar») sirve para unir la mayor parte de las expresiones que integran este pasaje (cf. vv. 9.11.12). La secuencia se ve rota por el v. 10, que parece extraño; es una clara adición del evangelista, que refiere así la exhortación al tema general de su evangelio.

9. mirad por vosotros: La misma advertencia que aparece en los vv. 5 y 23. *os entregarán a los sanedrines, os azotarán en las sinagogas:* La primera advertencia se refiere a las persecuciones promovidas por los judíos. El término griego *synedria* (pl.) alude no al gran sanedrín de Jerusalén, sino a los consejos locales, compuestos por 23 miembros; cf. 2 Cor 11,24. Parece preferible dividir las frases como lo hemos hecho aquí, aunque algunos comentaristas ven un paralelismo distinto y traducen: «os entregarán a los sanedrines y sinagogas; seréis azotados ante gobernadores y reyes; por mi causa compareceréis como un testimonio para ellos y para todas las naciones». Esta división, sin embargo, resulta forzada e invierte *kai epi. compareceréis ante gobernadores y reyes:* La segunda advertencia se refiere a la persecución promovida por los gentiles. *por mi causa:* Cf. 10,29 y téngase en cuenta que el evangelista añadió la frase «y por el evangelio». Es la misma idea que ocasionó la adición del v. 10. La contrapartida de este v. 10 en Mt aparece en 24,14, no precisamente en el punto equivalente. Parece, pues, que Marcos ha explicado «por mi causa» añadiendo todo el versículo. Esta adición de Marcos equivale a una interpretación de la llamada dirigida por Jesús para que se dé testimonio a su favor, en unos términos inteligibles para la Iglesia perseguida en tiempos del evangelista. El paralelo de «por mi causa» es, en este caso, no tanto la predicación acerca de Cristo, sino el mismo Cristo tal como es proclamado y hecho presente a los hombres en la predicación. **11.** Este versículo tiene otros contextos en Lc (12,11-12; 21,14-15) y Mt (10, 19-20). *el Espíritu Santo:* A los cristianos perseguidos se les da la seguridad de que no estarán solos frente a esta crisis, sino que el Espíritu de Jesús resucitado estará con ellos. Parece que tal es el sentido de esta exhortación en la mente del evangelista. El único problema está en determinar hasta qué punto la fe de Pentecostés ha coloreado la formulación de esta sentencia. En Lc 12,12 se menciona al «Espíritu Santo»; pero en Lc 21,15 (el par.) dice Jesús: «Yo os daré boca y sabiduría». Dado el interés de Lucas por el Espíritu (→ Evangelio Lc, 44:11), no es de creer que sustituyera una lectura original referente al Espíritu por una alusión al influjo de Jesús resucitado. Mt 10,20 usa la expresión «el Espíritu de nuestro Padre», paralela de Lc 12,12, y que podría ser la forma más primitiva de Q para este pasaje. **12. un hermano entregará a un hermano:** Miq 7,6 desarrolla ya el tema apocalíptico de la lucha familiar; cf. Jub 23,19; 2 Baruc 70,3. El papel de Elías (Mal 4,6) influyó también en el desarrollo de este tema: se esperaba que pondría en orden las cosas también por lo que respecta a esta cuestión. **13. por causa de mi nombre:** Cf. Act 4,17-18; 5,40-41; 9,27; 1 Pe 4,14. Esta habría de ser en breve la suerte de los cristianos: sufrir por «el Nombre» que llevaban (cf. Tácito, *Annales*, 15,44, 2: «... el populacho llamado cristiano, odiado por

sus obras vergonzosas; el autor de este nombre, Cristo, fue enviado a la muerte por el procurador Poncio Pilato»). *se sostenga hasta el fin:* Rasgo apocalíptico de exhortación; cf. Ap 2,26; 2 Esdras 6,25.

G. D. Kilpatrick, *Mark XIII. 9-10:* JTS 9 (1958), 81-86.

79 IV) *La abominación de la desolación* (13,14-20). Esta y la siguiente sección deberían leerse en relación con los versículos iniciales del capítulo. Estos pasajes presentan en forma apocalíptica el juicio de Jesús sobre Jerusalén, pronunciado en el espíritu de profetas como Miqueas (3,12) y Jeremías (26,6.18). Se refieren a una destrucción histórica de Jerusalén, pero la comparación de Mc con Mt o Lc en este punto sugiere que Marcos formuló este discurso cierto tiempo antes de la catástrofe de 66-70 d. C.

14. la abominación de la desolación: La expresión *to bdelygma tēs erēmōseōs* está tomada del texto de los LXX para Dn 12,11 (cf. 9,27; 11,31), traducción libre del hebreo *baššiqqūš m^ešōmēm*, «una abominación desoladora». 1 Mac 1,54, al usar esta expresión en griego, indica que se refiere a la estatua de Zeus Olímpico erigida por el selúcida Antíoco IV Epífanes «sobre el altar del sacrificio» en el templo de Jerusalén el año 167 a. C.; cf. 2 Mac 6,2 (→ Historia de Israel, 75:107). Pero ¿a qué se refiere la expresión en Mc? Algunos comentaristas (Bacon, Manson, Torrey) la han relacionado con el empeño de Calígula de tener su propia estatua en el templo de Jerusalén ca. 40 d. C. (→ Historia de Israel, 75:150); pero esta explicación no es convincente. Como el participio *bestēkota* (erigido) es masculino y no concuerda gramaticalmente con el neutro *bdelygma*, se ha considerado esto como un indicio de que Marcos entendió la «abominación de la desolación» en el sentido de un anticristo personal; cf. 2 Tes 2,3-10 (Loisy, Klostermann, Streeter). Sin embargo, la siguiente advertencia apocalíptica, «que el lector entienda» (cf. Ap 13,18; 2 Tes 2,6-7), parece sugerir que la expresión literaria debería entenderse como en Dn. Allí sirve como alusión críptica a la profanación perpetrada por el gobierno extranjero invasor; así habría que entenderla aquí, aun cuando ya no se trate de los selúcidas ni aluda todavía específicamente (en Marcos) a la profanación del templo llevada a cabo por los romanos el año 70, sentido que indudablemente tiene en Mt. Escribiendo a comienzos de la década de los sesenta, aunque en Roma, Marcos podía muy bien estar al corriente de la explosiva situación de Judea; su formulación no tenía por qué ser más explícita de lo que es, dado el género que empleó (cf. B. Rigaux, *Bib* 40 [1959], 675-83). *erigida donde no debe estar:* Es decir, profanando Jerusalén o el templo. *los que estén en Judea huyan a las montañas:* Cf. Mt 24,15. **15. no baje ni entre en la casa:** El cristiano habrá de huir directamente desde la azotea por la escalera exterior, sin entrar en la casa a tomar nada en absoluto; tan desesperada y apremiante será la situación. **16. a buscar su manto:** Dejado sobre el lindero del campo mientras el hombre araba, cultivaba o segaba. **17. las embarazadas y las que críen:** La crisis traerá consigo todos los horrores que la guerra suele significar para las mujeres que se hallan en estas situa-

ciones; cf. 2 Baruc 10,13-19; 2 Esdras 5,8; 6,21. **18.** *en invierno*: Cuando los torrentes desbordados impidan la huida. **19.** Este versículo es una alusión a Dn 12,1; cf. 1QM 1,12; Ap 16,18. Hay además en estas expresiones un eco de otros pasajes del AT en que se describe la gran tribulación (Ex 10,14; 11,6; Jr 30,7; 1 Mac 9,27). **20.** *el Señor*: Aquí *kyrios* se refiere a Yahvé. *acortado los días*: Se piensa que la gran tribulación durará un tiempo determinado porque Dios mantiene un dominio providencial (Dn 12,7); ciertamente, lo ha acortado por amor de aquellos a los que favorece (cf. 2 Baruc 20,1-2; 83,1; Henoc 80,2; 38,2-4 con más alusiones a este motivo del acortamiento).

G. Cotter, *The Abomination of Desolation*: CanJT 3 (1957), 159-64; B. Rigaux, *Bdelegma tēs erēmōseōs*: Bib 40 (1959), 657-83.

v) *Falsos mesías y profetas* (13,21-23). Taylor (*Mark*, 502-503, 515) piensa que esta sección es en realidad un simple duplicado de 13, 5-8. Las razones que aduce a favor de su tesis no son del todo convincentes, aunque haya de admitirse cierta semejanza en cuanto a estructura y contenido. Este pasaje está compuesto de varias sentencias.

21. *aquí está el Mesías*: Esta afirmación parece ser un indicio de los rumores mesiánicos que circulaban por Palestina en el siglo I d. C. **22.** *falsos profetas... signos y prodigios*: La composición está muy probablemente influida por Dt 13,2-4. **23.** *mirad*: Cf. comentario a 13,9.

80 VI) *La venida del Hijo de hombre* (13,24-27). Esta sección está estrechamente relacionada con 13,3-8 (cf. la nota introductoria a este pasaje). Es una descripción apocalíptica de algo que trasciende las dimensiones históricas de la destrucción de Jerusalén; algo que exige de los cristianos prepararse para afrontarlo. Esta sección emplea prácticamente en su totalidad imágenes veterotestamentarias.

24. *en esos días*: Expresión estereotipada que carece de valor cronológico (cf. 1,9; 8,1). *después de esta tribulación*: La «gran tribulación» de la literatura apocalíptica y veterotestamentaria; cf. comentario a 13,19. *el sol se oscurecerá*: Se incorporan aquí motivos del AT; cf. Is 13,10; cf. Is 34,4; Ez 32,7-8; Am 8,9; Joel 2,10. Son imágenes que simbolizan el juicio divino cayendo sobre quienes sufren esta aflicción. El mismo motivo aparece también en otros escritos extrabíblicos (2 Esdras 5,5; Asunción de Moisés 10,5; Henoc 80,4-7). **26.** *el Hijo de hombre viniendo sobre las nubes con gran poder y gloria*: Esta es la afirmación crucial de toda esta sección: la visión del Hijo de hombre. No cabe apenas duda de que este versículo es un reflejo de Dn 7,13; va implícita la idea de que el Hijo de hombre viene para heredar su reino. Mientras en Dn el Hijo de hombre se mueve hacia el «anciano de días», aquí podemos preguntarnos hacia dónde se dirige esta «venida». El v. 27 sugiere que es en dirección a la tierra: los «ángeles» llegan para reunir a los elegidos desde los cuatro vientos. Además, el «Hijo de hombre» ha de entenderse con toda probabilidad como una persona individual y sobrehumana que posee «poder y gloria» celestes. **27.** *los mensajeros*: Posiblemente, «los ángeles»; cf. Henoc 61. *de los cuatro vientos*: Cf. Ap 7,1. Son tantos en esta sec-

ción los detalles característicos de la literatura apocalíptica que no es fácil determinar el sentido que podían tener para los cristianos del siglo I o el que han de sacar de ellos los cristianos modernos.

81 VII) *Dichos y parábolas sobre la vigilancia* (13,28-37). El discurso escatológico, que, como puede verse, no todo él está dedicado al *ésjaton*, termina con una serie de sentencias y parábolas exhortatorias referentes a la vigilancia. Su validez es perenne, y en ello consiste el valor del discurso como un todo. En esta sección la serie comprende una parábola de la higuera (28-29), dos sentencias sobre el paso de la generación presente y del mundo (30-31), otras dos sentencias sobre la ignorancia del día o la hora y la vigilancia que ello exige (32-33), la parábola de los siervos y el dueño que está lejos (34-36) y una exhortación final a la vigilancia (37). En su mayor parte, estos elementos van ligados entre sí mediante palabras de engarce.

29. *en sucediendo estas cosas*: En el contexto de Marcos debe referirse a todo lo que se ha dicho anteriormente; si se restringe a la última sección (24-27), la misma venida del Hijo de hombre sería un «signo», no el mismo fin. *está cerca*: O «él está cerca». No es posible decir si el sujeto de *están* es masculino («el Hijo de hombre») o neutro («todas estas cosas»). [*incluso*] *a las puertas*: Esta expresión viene simplemente a intensificar el «está cerca». **30.** *esta generación*: El evangelista piensa no simplemente en una posible destrucción de Jerusalén, sino en la venida del Hijo de hombre en poder y gloria, de la que será testigo su generación. En cierto sentido, este versículo es la respuesta a 13,4.

32. *pero el día o la hora nadie lo sabe*: Esta afirmación es esencial para la llamada a la vigilancia. Subyacente a ella está la imagen veterotestamentaria del día de Yahvé (Am 5,18-20; Is 2,12; Jr 46,10); el que sólo Dios lo sepa es también una convicción del AT (Zac 14,7; cf. SalSl 17,23). *ni siquiera el Hijo*: La razón es que en la cristología de Marcos, que no es la de Calcedonia, Jesús es únicamente el Hijo; no es el Padre, que ciertamente lo sabe. No debe intentarse explicar la dificultad recurriendo a la ciencia comunicable que Jesús (el Hijo) tiene para cumplir su misión; esta distinción carece de fundamento en el mismo texto: ha surgido de una perspectiva que no es la del evangelista. **33.** La exhortación por excelencia a la vigilancia cristiana, con validez para todas las épocas. Su intención es destacada por la parábola siguiente, que habla por sí misma. **35.** *atardecer, medianoche, canto del gallo, amanecer*: Los romanos (cf. 6,48) dividían la noche en cuatro partes (en períodos de tres horas cada una); los judíos palestinos, por otra parte, solían dividirla en tres vigiliás (Lc 12,38). **37.** *lo que a vosotros digo, a todos lo digo*: Esta afirmación hace que todo el discurso apunte a una perspectiva que supera los límites estrechos de la crisis que significará para los judíos y los judeo-cristianos la inminente destrucción de Jerusalén y su templo.

82 C) *Pasión y resurrección (14,1-16,8)*. Desde que comenzaron los modernos estudios de los evangelios, el relato de la pasión se ha solido considerar como «la primera parte de la tradición primitiva que recibió la forma de una narración continua» (Taylor, FGT 44). Indicios de una

narración de este tipo se encuentran ya en 1 Cor 11,23; Act 10,36; 13, 27-31. No es posible identificarla simplemente con el relato de la pasión según Marcos. Pero, en cualquier caso, la forma de Marcos está muy cerca de lo que debió de ser aquella. Cuando la forma de Marcos se compara con la de Mt o Lc, parece ser la más primitiva por su enérgico realismo en la descripción y la menor amplitud de lo que podría considerarse redacción tendenciosa. Carece de tradiciones propias o exclusivas (excepto por lo que se refiere a la huida del joven desnudo, 14,51-52).

El relato de la pasión según Marcos se presenta como culminación y acontecimiento que corona la vida de Jesús, finalmente reconocido como Mesías; constituye, por tanto, el clímax de su *euaggelion*. Marcos da por supuesto que todo el curso de la vida de Jesús fue un cumplimiento del designio de Dios y tiene prisas por proclamar que la trágica culminación del ministerio terreno de Jesús formaba parte de aquel designio. El relato de la pasión en Marcos es la descripción del paso tenebroso por el que ha de atravesar el Mesías antes de manifestarse al mundo en gloria. La «hora ha llegado» (14,41-42), y él ha de afrontarla en absoluta soledad.

No se puede negar que el relato de la pasión según Marcos (lo mismo que los otros) manifiesta la preocupación de subrayar la inocencia de Jesús frente a la decisión del gobernador romano, que la tomó bajo presiones extrañas. Una vez más se hace hincapié en el cumplimiento de la voluntad de Dios en esta muerte; a lo largo de todo el relato se citan con esa intención las Escrituras del AT. Ello se hizo, al parecer, como respuesta a la objeción de quienes alegaban que, si de verdad Jesús hubiera sido Hijo de Dios, Dios le habría salvado. Las citas del AT matizan el relato de los hechos, dándole un carácter teológico y demostrando que el evangelista no se limitaba a escribir historia.

G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu* (FRLANT 15; Gotinga, 1922); X. Léon-Dufour, *Passion (Récits de la)*: VDBS 6 (1960), 1419-92; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh, 1964); K. H. Schellke, *Die Passion Jesu* (Heidelberg, 1949).

83 a) LA UNCIÓN EN BETANIA (14,1-11). Este episodio está compuesto de una noticia sobre la conspiración de Judas (14,1-2.10-11) y del relato de la unción insertado en aquella (→ 32, *supra*). Este último constituía en otro tiempo una pieza suelta de la tradición evangélica; no sólo interrumpe la noticia de la conspiración, sino que está colocado de manera diferente en Jn (12,1-8), y en Lc es omitido en favor de un relato (¿diferente?) sobre el ministerio en Galilea (7,36-38). Este relato sobre Jesús es prácticamente un apotegma, con indicios de que originalmente tenía poco que ver con el relato de la pasión.

1. *la Pascua y [la fiesta de] los Azimos*: La fiesta de la Pascua (en griego, *pascha*; en hebreo, *pesah*) comenzaba en Jerusalén a la puesta del sol con la degollación de los corderos en el templo; el banquete pascual señalaba el comienzo del 15 de Nisán. Era la más importante de las tres fiestas que estaba obligado a observar todo judío varón una vez cumplidos los doce años de edad (Ex 23,14-17). Le seguían *ta azyma* («los Azimos»),

los siete días que van del 15 al 21 de Nisán (cf. Lv 23,5-6). El nexo popular entre estas dos fiestas es una herencia de la tradición P del Pentateuco (cf. De Vaux, IAT 611). *faltaban dos días*: Lit., «[era] después de dos días». Algunos comentaristas han entendido esta expresión ambigua en el sentido de que aún faltaban dos días para la Pascua, mientras que otros insisten en que era al día siguiente (apoyándose en Mc 8,31, donde «tres días después» significa del viernes al domingo, contando los dos días extremos). *los sumos sacerdotes y los escribas*: Dos de los tres grupos mencionados en 14,53; cf. comentario a 8,31. **2.** *no durante la fiesta*: A Jerusalén acudían grandes muchedumbres para celebrar la festividad (Dt 16,2). Va implícita la popularidad de Jesús entre aquellos peregrinos, que se sugiere como contraste con la hostilidad de los dirigentes judíos.

3. *Betania*: Cf. comentario a 11,1. *ungüento de nardo puro*: El término griego *nardos*, derivado del persa *nārdīn*, se refiere a un aceite aromático que se extrae de una raíz originaria de la India. Es incierto el significado de la voz griega *pistikos*; si se hace derivar de *pistis*, «fe», podría significar «no adulterado, genuino, puro». Pero podría tratarse también del nombre propio del nardo (cf. Black, AAGA 160-61: «unción de pistacho»). *su cabeza*: Lo mismo que en Mt 26,7, mientras que en Jn 12,3 son ungidos los pies de Jesús (cf. Lc 7,38). En el AT se ungía la cabeza del rey (2 Re 9,1-13; 1 Sm 10,1); es posible que aquí se intente sugerir la dignidad regia de Jesús. Sin embargo, puede que se trate simplemente de la costumbre de ungir la cabeza de los invitados a un banquete (cf. Sal 23,5). **4.** *algunos que dijeron*: En Mt 26,8 son «los discípulos»; en Jn 12,4 es «Judas». **5.** *trescientos denarios*: El equivalente al jornal de 300 días; cf. Mt 20,2. **6.** *una buena cosa*: Lit., «una hermosa obra», explicitada en las tres observaciones que siguen. Haciéndose eco de Dt 15,11 («el pobre nunca desaparecerá de la tierra»), Jesús no descarta la pobreza como situación de hecho (cf. Mc 10,17-21.28-29). Lo que hace es poner en contraste la permanencia de aquella con su propia presencia fugaz entre los hombres. Se alaba a la mujer por haberlo reconocido así al no tener inconveniente en gastar un perfume tan valioso. **8.** *se ha anticipado a ungir mi cuerpo para el sepulcro*: Para defenderla, añade Jesús una consideración escatológica; cf. 15,46; 16,1 (el cuerpo de Jesús no fue ungido normalmente antes de ser sepultado). **9.** *donde se predique este evangelio*: Tercera observación de Jesús referente a la mujer: el valor simbólico de su acción la reviste de una extraordinaria trascendencia y hace que sea digna de ser recordada. El último versículo es probablemente un comentario de la Iglesia primitiva, cuando la predicación del «evangelio» iba obteniendo una amplia difusión.

10-11. Tres breves sentencias, secuencia lógica de los vv. 1-2, explican cómo la detención de Jesús se llevó a cabo «con astucia». Marcos no ofrece una explicación psicológica de la acción de Judas al entregar a Jesús en manos de los dirigentes judíos (en cambio, cf. Jn 12,4-6). Más tarde (v. 21) se atribuirá a la voluntad de Dios. *Iscariote*: → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:170. *uno de los Doce*: Esta expresión,

que frecuentemente se asocia al nombre de Judas en los evangelios (cf. 14,43), recuerda con horror su íntima relación con Jesús. Debió de ser utilizada con mucha frecuencia en la comunidad primitiva. *dinero*: Marcos nunca especifica la cantidad; cf., en cambio, Mt 26,15 y Zac 11,12.

F. W. Danker, *The Literary Unity of Mk 14:1-25*: JBL 85 (1966), 467-72; D. Daube, *The Anointing at Bethany and Jesus' Burial*: AnglTR 32 (1950), 186-99; J. Jeremias, *Die Salbungsgeschichte*: ZNW 35 (1936), 75-82.

84 b) LA ÚLTIMA CENA (14,12-25). Esta sección se divide en tres partes: I) preparación de la Pascua (12-16); II) anuncio de la traición (17-21); III) la eucaristía (22-25). Juntas forman el ciclo de la cena, común a los sinópticos; Lc añade un discurso de despedida (22,21-38) que es paralelo, en cierto sentido, a la tradición joánica.

1) *Preparación de la Pascua* (14,12-16). En particular, este pasaje relaciona la última cena de Jesús con la Pascua, si bien en el relato faltan los elementos esenciales del banquete (cordero, hierbas amargas, salsa). La intención del episodio no es declarar que Jesús realizó el rito pascual, sino mostrar que se disponía a celebrar su propia Pascua. La estructura y fraseología del episodio guardan un sorprendente paralelo con las de la entrada en Jerusalén (11,1-6); cf. detalles en V. Taylor, *Mark*, 536. La semejanza revela una forma de composición esquemática, casi estereotipada.

12. el primer día [de la fiesta] de los Azimos: Esta fecha, que debía coincidir con el 15 de Nisán, es corregida inmediatamente por la cláusula siguiente, «cuando se sacrificaba el cordero pascual» (14 de Nisán); cf. 14,1. La forma libre de fechar que usa Marcos tiene un paralelo en Josefo, GJ 5,3, 1 § 99. *comer la Pascua*: O «comer el cordero pascual». Aunque Dt 16,7 ordenaba que los judíos «lo [el cordero] cocieran y comieran en el santuario que el Señor tu Dios elija», aludiendo al recinto del templo de Jerusalén (2 Cr 25,1-9; Jub 49,16-17), la expresión llegó a entenderse referida a toda la ciudad de Jerusalén, con tal que el cordero se sacrificara dentro del recinto del templo y se entregaran a los sacerdotes las partes que les estaban asignadas. **13. un hombre que lleva un cántaro de agua**: Al dar esta indicación, Jesús señala un rasgo singular, pues los aguadores llevaban el agua en odres, mientras que las mujeres utilizaban cántaros de barro. Este hombre guiará a los discípulos hasta la casa elegida. **14. el Maestro**: Cf. comentario a 4,38. Quizá el dueño de la casa era discípulo de Jesús, y la indicación *ho didaskalos* era suficiente para que lo identificara. *comer la Pascua con mis discípulos*: Tenía que formarse un grupo lo bastante numeroso como para consumir un cordero de un año, sin defecto (Ex 12,4). **15. una gran sala arreglada con almohadones**: En contraste con la primera Pascua y la antigua costumbre israelita, que imponía comer el cordero con prisas y permaneciendo de pie (Ex 12, 11ss), el banquete pascual había pasado a ser en la Palestina del siglo I una comida festiva durante la cual hasta los más pobres comían reclinados (signo de que Israel era libre de toda sumisión). La localización de

la «sala alta» fuera del actual muro sur de la Jerusalén antigua y cerca de la iglesia de la Dormición se basa en una tradición del siglo IV (cf. C. Kopp, *Holy Places of the Gospels* [Nueva York, 1963], 323-24). *preparadnos alli todo*: ¿Incluían estos preparativos la degollación del cordero, las hierbas amargas y la sala *harōset*? En los sinópticos no se mencionan estos ingredientes del banquete pascual, excepción hecha del pan (*maššôt*) y el vino. De ahí que se discuta si la última Cena tuvo carácter pascual. Lo cierto es que su identificación con el banquete llamado *Qidduš*, o con el *H^abūrāh*, o con el de la comunidad esenia de Qumrán (cf. 1QSa 2,11-22; 1QS 6,2-6) no ha resultado más convincente que la acostumbra identificación pascual (cf. Jeremias, EWJ 15-88). (Sobre el problema de la fecha de este banquete, → Evangelio Jn, 63:138). **16. encontrando como les había dicho él**: La perícopa no exagera las implicaciones de la presciencia de Jesús.

J. Jeremias, *Mc 14:9*: ZNW 44 (1952-53), 103-107; G. D. Kilpatrick, *The Last Supper*: ExpT 64 (1952-53), 4-8.

85 II) *El anuncio de la traición* (14,17-21). Existen dos tradiciones evangélicas diferentes acerca de este anuncio. Una de ellas se refleja aquí y en Lc 22,21-23; Jn 13,18, sin identificar al traidor; la otra, en Mt 26, 25 y Jn 13,21-30, identifica como tal a Judas. Además, la primera es situada en diferentes momentos: según Mc, antes de la eucaristía; según Lc, después. La situación del anuncio en Mc (y Mt, Jn) puede deberse a un intento primitivo de eliminar la sugerencia de que Judas tomara parte en la eucaristía; sin embargo, cf. P. Benoit, *Scr* 9 (1956), 101.

17. al atardecer: El comienzo del 15 de Nisán; el cordero pascual debía comerse entre la puesta del sol y la medianoche. *los Doce*: No exactamente «los discípulos» (cf. 3,16; 5,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11). **18. uno de vosotros me entregará**: Marcos añade las palabras de Sal 41, 10, «uno que come conmigo», sugiriendo así que se cumple ahora el anuncio del AT: la traición perpetrada por un compañero de mesa. **20. que moja en el [mismo] plato conmigo**: Alusión a una comida corriente o posiblemente a la salsa pascual *harōset*. **21**. Este versículo es probablemente un comentario del evangelista. *según está escrito de él*: Cansados de buscar un texto del AT en que se hable de un Hijo de hombre «doliente», los comentaristas señalan algunas veces Dn 7,21, que difícilmente viene al caso. El versículo representa una primitiva combinación cristiana de los temas del Siervo doliente de Yahvé y del Hijo de hombre.

K. Lüthi, *Das Problem des Judas Ischariot—neu untersucht*: EvT 16 (1956), 98-114; H. Preisler, *Der Verrat des Judas und das Abendmahl*: ZNW 41 (1942), 151-55.

86 III) *La eucaristía* (14,22-25). El relato de Marcos, el más antiguo entre los sinópticos, sobre la institución de la eucaristía representa una formulación litúrgica de un incidente ocurrido durante la última Cena. Su vocabulario y estilo sugieren que procede de una liturgia jerosolimitana

o palestinese. Mt (26,26-29) está muy cerca de Mc (→ Evangelio Mt, 43:184). A Marcos le preocupa no sólo narrar lo que Jesús hizo y dijo en aquella ocasión, sino referirlo según interesa a la fe y al culto cristianos. De ahí que se introduzca al lector *in medias res*. El probable trasfondo pascual da a muchos de estos versículos unas resonancias características (cf. un esquema de la cena pascual en Jeremías, EWJ 85-86).

22. mientras comían: Cf. 14,18. La comida empezaba con un plato de entrada, que aquí se da por supuesto. *tomó pan:* Al servirse el plato fuerte, Jesús, en calidad de padre de familia con respecto a su grupo, pronunció una acción de gracias o bendición sobre algunas de las *maššôt* sin levadura (antes de comer el cordero). Sobre el término griego *artos* con el significado de «pan sin levadura», cf. Ex 29,9; Mc 2,26; Mt 12,4. *esto es mi cuerpo:* En todos los relatos neotestamentarios de la eucaristía aparecen las cinco palabras, *touto estin to sōma mou*. Lo mismo que el padre de familias explicaba durante la celebración de la Pascua el significado del «pan de la aflicción» (Dt 16,3), también Jesús interpretó el pan que iba a distribuir. Es su cuerpo, es decir, él mismo. Filológicamente, el verbo *estin* puede significar «es realmente» o «es figurativamente», pues ambos significados del verbo *einai* aparecen en el NT (sentido real: Rom 7,18; Lc 1,19; Mt 11,29; 1 Jn 3,1; sentido figurativo: 2 Cor 6,16; 1 Cor 9,2; Jn 10,7). En consecuencia, y desde un punto de vista filológico, éste es un texto «abierto»; la tradición católica, ayudada por otros pasajes del NT (por ejemplo, 1 Cor 11,24-32), ha resuelto la cuestión en términos de identidad y presencia real. Esta tradición cristalizó en el decreto tridentino sobre la eucaristía (DS 1636-37, 1651; DB 874, 883). **23. una copa:** Se trata probablemente de la tercera copa del banquete pascual, «la copa de bendición» (1 Cor 10,16), que seguía al plato principal y precedía al canto del Hallel. **24. mi sangre de la alianza:** Algunos manuscritos menos valiosos añaden «nueva», por influjo de Jr 31,31. Jesús interpreta la copa de vino en términos de «sangre de la alianza», aludiendo al sacrificio con que se concluyó la del Sinaí (Ex 24,8; Zac 9,11; cf. Heb 9, 15-22). A esta identificación hecha por Jesús subyace la idea de la sangre como «vida» de la víctima (cf. Lv 17,11.14). Las bendiciones que para Israel iban implícitas en el hecho de derramar la sangre de la alianza en el Sinaí se miran ahora como un tipo de las bendiciones que alcanzarán a todos los hombres gracias a la vida entregada de Jesús (cf. B. Cooke, TS 21 [1960], 1-44). *derramada por muchos:* El «muchos» ha de entenderse en el sentido semítico, como designación de un gran número sin restricciones. La sangre de Cristo derramada servirá para que la masa de la humanidad sea admitida en una nueva alianza con Dios. La eucaristía, por consiguiente, interpretada como pan y vino (alimento) es claramente la fuente de nueva vida para los hombres. **25. hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios:** La dimensión escatológica de la eucaristía va implícita en su relación con el reino en que Jesús y sus seguidores compartirán el banquete mesiánico. Ello ocurrirá de una manera «nueva» y definitiva; de ahí que la eucaristía asuma también una dimensión de esperanza, que se expresa en Lc 22,15-16 antes de la institución en sí; éste

es quizá el contexto más original para esta afirmación, que se relaciona más bien con la primera copa pascual.

P. Benoit, *The Holy Eucharist*: Scr 8 (1956), 97-108; Scr 9 (1957), 1-14; «Cross Currents» 8 (1958), 294-314; J. Dupont, «Ceci est mon corps, ceci est mon sang»: NRT 80 (1958), 1025-41; J. A. Emerton, *The Aramaic Underlying «to haima mou tēs diathēkēs» in Mk. XIV. 24*: JTS 6 (1955), 238-40; N. Turner, *The Style of St. Mark's Eucharistic Words*: JTS 8 (1957), 108-11.

87 c) GETSEMANÍ (14,26-42). Se pueden distinguir dos subsecciones: I) el camino a Getsemaní (26-31); II) Cristo en Getsemaní (32-42).

I) *El camino a Getsemaní* (14,26-31). Esta perícopa está compuesta de frases pronunciadas en el camino hacia el monte de los Olivos. En Lc (22,31-34) y Jn (13,36-38) la protesta de Pedro se sitúa durante la misma cena, no después de ella, como aquí. Es un caso más de la presciencia de Jesús y atribuye la próxima negación a un plan preestablecido por Dios.

26. habiendo cantado el himno: En la hipótesis de que se hubiese celebrado un banquete pascual, se trataría de la segunda parte del Hallel (Sal 114; 115-118). *monte de los Olivos:* La colina situada al este de Jerusalén y al otro lado del Cedrón. Ex 12,22 mandaba que ningún israelita saliera de su casa, una vez celebrada la Pascua, hasta que amaneciera; la reforma de Josías, sin embargo, aplicó este precepto al «santuario que el Señor tu Dios elija» (Dt 16,7), es decir, el recinto del templo de Jerusalén. Pero al agolparse tan gran muchedumbre en Jerusalén, con el tiempo se dio la interpretación de que estaban incluidos los alrededores de la ciudad hasta Betfagé (cf. Jeremías, EWJ 55). **27. todos os escandalizaréis:** Jesús predice el escándalo que sufrirán los Doce, citando y adaptando las palabras de Zac 13,7; da a entender que le abandonarán y perderán la confianza en él por cierto tiempo. **28. cuando resucite:** Por obra del Padre (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:158). *iré delante de vosotros:* Jesús resucitado será el pastor que reunirá de nuevo el rebaño disperso en el mismo escenario en que los llamó al principio y se les dio a conocer por vez primera; cf. Mc 16,7. **30. antes de que el gallo cante dos veces:** La negación de Pedro será tan rápida que un gallo no tendrá tiempo de cantar dos veces. La hipérbole marca un fuerte contraste con la vehemencia de Pedro en sus protestas. No es preciso referir estas palabras a una división de la noche; cf. Mc 13,35.

II) *Cristo en Getsemaní* (14,32-42). Se ha considerado muchas veces a Pedro como fuente de esta escena descrita con tanta viveza, tan humillante para él y sus compañeros, que difícilmente podría ser una invención. No obstante, algunos detalles son indudablemente una reconstrucción imaginaria. Esta sección resume la actitud de Jesús en la culminación de su carrera y trata de dar una explicación psicológica. Este relato fue narrado una y otra vez en la Iglesia primitiva por su evidente valor apolo-gético y de edificación: Jesús reconoce y acepta la voluntad de su Padre, en contraste con los soñolientos discípulos, inconscientes de que «ha llegado la hora».

32. Getsemaní: Cf. comentario a Mt 26,36. *mientras rezo:* Sobre las plegarias solitarias de Jesús, cf. Mc 1,35; 6,46. **33. Pedro, Santiago y Juan:** Los mismos tres que estuvieron en 5,37; 9,2. Lo que presenciaron en aquellas ocasiones (la resurrección de un muerto, la transfiguración) no les predispuso a estar alerta. Los que habían contemplado el poder y la gloria de Jesús son invitados ahora a mirarle en su angustia y en su debilidad. **34. triste hasta morir:** La angustia de Jesús es tan profunda que alcanza el punto en que la muerte sería preferible, como un alivio. Sal 42,6 ha influido en la formulación de estas palabras. **35. si fuera posible, pasara esta hora:** La posibilidad depende de la voluntad del Padre. «La hora» puede reflejar el uso escatológico del término *hōra* en el texto griego de Dn 11,40.45; para Jesús es la hora decisiva en que pasará al Padre a través de la muerte y provoca la natural repugnancia por parte de la humanidad. **36. Abba, Padre:** Cf. comentario a Gál 4,6. Este versículo repite el v. 35 en estilo directo. Incluso en el horror de Getsemaní, Jesús sigue reconociendo a Dios como Padre, expresa su plena confianza en él y, finalmente, su decisión de enfrentarse a solas con su destino, si tal es la voluntad del Padre. Nótese los ecos del padrenuestro que resuenan en este pasaje. *esta copa:* Cf. comentario a 10,39 (cf. C. E. B. Cranfield, ExpT 59 [1947-48], 137-38). **37. Simón:** Desde 3,6 no se le había vuelto a nombrar así en Mc; mientras duerme, no se le llama Pedro. «El nuevo carácter que debe a su asociación con Jesús queda ahora como en suspenso» (H. B. Swete, *Mark*, 325). **38. tentación:** El sentido es el de «prueba» a que han de hacer frente todos los hombres en su lucha por decidirse entre Dios y Satán, prueba que culmina en la agonía y la pasión. Judas, el agente de Satán, llegará pronto, y dará comienzo la lucha; también los discípulos habrán de hacerle frente, y se les invita ahora a armarse con vistas a ella. **39-40.** La dramática repetición realza lo desgarrador de la angustia y la soledad de Jesús y la inconsciencia de los discípulos. **41. dormid:** El verbo *katheudete* podría ser una pregunta: «¿todavía durmiendo?». Pero, unido al siguiente verbo, el problemático *apechei* (que podría significar «ya basta»), es mejor tomarlo como un imperativo. Jesús, pues, pronuncia un mandato irónico: «Dormid y descansad; ¡ya es bastante!» (es decir, ya no hacen falta más consejos). El manuscrito D dice *apechei to telos*; si éste fuera el texto original, quizá sería mejor entenderlo como una pregunta: «¿Todavía estáis dormidos? ¿Está el final [tan] lejos aún? ¡Más bien la hora ha llegado!» (cf. G. H. Boobyer, NTS 2 [1955-56], 44-48). *el Hijo de hombre es entregado:* Mc presenta el fin como una traición en que el «Maestro» es entregado por uno de sus discípulos en manos de los «pecadores» (*hamartōloi*). Esta palabra podría referirse a los no judíos o judíos no observantes (cf. 2,15.16.17; 8,38); también podría referirse simplemente a los enemigos de Jesús (cf. Sal 71,4; 82,4).

J. Cantiniant, *L'agonie de Jésus: VieSp* 88 (1953), 272-81; J. Héring, *Simplex remarques sur la prière à Getsemané: RHPR* 39 (1959), 97-102; K. G. Kuhn, *Jesus in Getsemane: EvT* 12 (1952-53), 260-85.

88 d) PRENDIMIENTO DE JESÚS (14,43-52). A partir de este momento, el relato sinóptico de la pasión empieza a coincidir más en los detalles con el de Jn. Dado que Judas es presentado de nuevo como «uno de los Doce», se ha concluido frecuentemente que esta perícopa existía ya antes e independientemente de Marcos. De hecho, Jeremias (EWJ 96) la considera como el comienzo del «relato breve» de la pasión anterior a Marcos. Este episodio presenta la traición de uno de los seguidores de Jesús, cuya complicidad en su muerte no puede minimizarse. En Mc se relaciona con el cumplimiento de la Escritura (v. 49). Aquí Jesús renuncia a hacer una apología de sus actos y no rehúye las consecuencias. A partir de este momento las afrontará solo.

43. uno de los Doce: Cf. comentario a 14,10. *sumos sacerdotes, escribas y ancianos:* Cf. comentario a 8,31. El sanedrín envió una «multitud» (*ochlos*) junto con el criado del sumo sacerdote (14,47); cf. el contraste con Lc 22,52; Jn 18,3.12. **44. beso:** Obviamente se trata de un medio de identificar a Jesús en la oscuridad; sin embargo, cf. Prov 27,6. **47. uno de los que estaban allí:** No se le nombra, pero cf. Jn 18,10. Este acto impulsivo se presenta como una reacción contra la indignidad que se comete en la persona de Jesús. **48. como contra un ladrón:** La observación irónica de Jesús identifica a la multitud como procedente del templo. **49. que se cumpla la Escritura:** Expresión elíptica intencionada, añadida probablemente por el evangelista, que no indica a qué pasajes del AT se refiere. **50. todos... huyeron:** Es decir, los Once. **51-52.** Este detalle enigmático se encuentra únicamente en Mc. No queda clara su intención, pero viene a subrayar el hecho de que Jesús es abandonado por los suyos. No se identifica al joven. Varias conjeturas sin fundamento han tratado de averiguar de quién se trata, dando varios candidatos: Juan el Apóstol (Ambrosio, Crisóstomo, Beda); Santiago, el «hermano del Señor» (Epifanio); Juan Marcos (muchos comentaristas modernos).

89 e) JUICIO Y CRUCIFIXIÓN DE JESÚS (14,53-15,41). Esta sección del relato de la pasión se divide en cinco subsecciones: I) Jesús ante el sanedrín (14,53-65); II) negaciones de Pedro (14,66-72); III) Jesús ante Pilato (15,1-20); IV) la crucifixión (15,21-32); V) la muerte de Jesús (15,33-41).

I) *Jesús ante el sanedrín (14,53-65).* Esta sección y la siguiente (las negaciones de Pedro) son las que crean mayores dificultades de interpretación al compararlas con Lc y Jn. La solución que se suele dar es la propuesta por P. Benoit, *Jésus devant le Sanhédrin: Ang* 20 (1943), 143-65; *Exégèse*, 1, 290-311. Brevemente, consiste en dar por supuesto que Marcos ha recurrido a un artificio literario al desglosar en «dos juicios» la comparecencia de Jesús ante el sanedrín. Ha transferido al interrogatorio nocturno no oficial de Jesús por el sumo sacerdote los detalles de la sesión celebrada por la mañana ante todo el sanedrín (como en Lc 22,54-71). El orden de los hechos en Lc no sólo es más lógico, sino que viene apoyado por ciertos elementos de la tradición de Marcos y Juan. (Sobre la interpolación de un relato dentro de otro en este caso, → 32, *supra*).

53. ante el sumo sacerdote: Mc ha conservado un elemento auténtico de la tradición histórica: Jesús fue conducido de noche ante el sumo sacerdote, cuyo nombre se calla aquí y en Lc 22,54. Sólo Mt 26,57 lo identifica como Caifás; en Jn 18,13 es Anás. Esto último es probablemente lo correcto, pues si bien Anás no era «el sumo sacerdote de aquel año», lo había sido antes y seguía conservando el título (→ Historia de Israel, 75:130). El apresurado interrogatorio dirigido por el sumo sacerdote versó sobre «sus discípulos y su doctrina» según Jn 18,19; todo esto difiere mucho de la investigación llevada a cabo en el «juicio» de Mc, cuyos detalles, por otra parte, encajan mejor en la sesión de la mañana. *sumo sacerdote, ancianos y escribas:* Cf. comentario a 8,31. Se trata de «todo el sanedrín», detalle introducido aquí, pero procedente del juicio celebrado por la mañana (cf. 15,1). **54. Pedro:** Su presencia en el patio del sumo sacerdote es recordada por las cuatro narraciones; sirve para preparar las negaciones y es, sin duda, un incidente ocurrido por la noche. **55. todo el sanedrín:** El nombre *sanhedrîn* es la forma hebraizada del griego *synedrion*, «sesión conjunta, consejo». El nombre hebreo se usa en la Mishnah para designar el cuerpo de 71 sumos sacerdotes, ancianos y escribas que se reunían bajo la presidencia del sumo sacerdote en funciones a fin de decidir en cuestiones religiosas, legales y civiles internas de los judíos que no caían bajo la competencia del gobernador romano. *testimonio:* Esta sesión y la búsqueda de testimonios corresponden más probablemente al juicio celebrado por la mañana ante «todo el sanedrín». El procedimiento judicial judío no conocía la figura del fiscal; los testigos hacían de acusadores. Primero eran escuchados los testigos de descargo y luego los de la acusación. Dos testigos al menos tenían que estar concordes en sus testimonios (Dt 17,6; 19,15). (Para más detalles, cf. Mishnah, *Sanhedrin*, 4, 1). **56. testificaban en falso contra él:** Tal como suena, esta expresión es un juicio de valor de los cristianos sobre la falta de acuerdo entre los testigos que habían sido interrogados por separado. **58. Cf. 13, 2; 15,29.** La destrucción del templo y el culto que en él se practicaba debieron de ser en muchas ocasiones objeto de las críticas de Jesús; los evangelios aluden a ellas lo suficiente como para juzgar que la acusación tenía alguna base. Jesús y su Iglesia después de él habrían de ser el templo nuevo. Sin embargo, los testigos tomaban las palabras al pie de la letra, como si Jesús hubiera amenazado con destruir el templo con sus propias manos. **60. ¿no contestas nada?:** Se describe al sumo sacerdote interviniendo porque los testigos no logran ponerse de acuerdo. El silencio de Jesús sólo puede entenderse como la respuesta obvia a la falta de acuerdo; sin embargo, cf. Is 53,7. **61. ¿eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?:** Indudablemente, la segunda parte de la pregunta dirigida por el sumo sacerdote sólo quería significar que únicamente el rey ungido de Israel podía ser llamado hijo de Dios (cf. Sal 2,7). Pero desde el punto de vista del evangelista cristiano, que escribe después de los hechos y con una visión nacida de la fe pascual, la expresión lleva implícitas muchas más cosas. **62. yo soy:** Jesús da una respuesta claramente afirmativa. Cf., en cambio, Mt 26,64; Lc 22,67.70. ¿Ha de entenderse sólo en el

sentido que le dio el sumo sacerdote? ¿O sugiere este «yo soy» (*egō eimi*) algo más, aludiendo a la traducción griega del hebreo *ʾani hāʾ*, la autoidentificación de Yahvé en Dt 32,39; Is 43,10? (cf. Mc 6,50). En todo caso, el resto de la respuesta dada por Jesús alude claramente a Dn 7,13 y Sal 110,1, lo cual implica que todos podrán comprobar muy pronto que él es el «Hijo de hombre» entronizado que imparte su juicio en una perspectiva de gloria escatológica; él pertenece a una esfera trascendente. *veréis:* Esto no significa necesariamente la percepción sensible de un portento visible relacionado con la parusía; las circunstancias y los acontecimientos traerán consigo la realización. *sentado... viniendo:* Estos dos participios no pueden entenderse en sentido literal y simultáneo, especialmente con el significado de «venir a la tierra»; se trata de alusiones a pasajes veterotestamentarios que sugieren únicamente la entronización de Jesús en una esfera sobrehumana. (Cf. T. F. Glasson, NTS 7 [1960-61], 88-93). **63. rasgó su vestidura:** Como muestra de horror formal, judicial; cf. Str-B 1, 1007-1008. **64. blasfemia:** Es la acusación contra Jesús, una acusación que tuvo su eco en la Iglesia primitiva. No es que Jesús ultrajara el nombre de Dios (Lv 24,10-23), o pronunciara su nombre inefable, YHWH (Mishnah, *Sanhedrin*, 7, 5), o que pretendiera abiertamente ser un mesías. De hecho, el término «blasfemia» parece haber tenido un significado mucho más amplio en la Palestina del siglo I (cf. Mc 2,7; Jn 5, 18; 10,33). La blasfemia ha de buscarse, sin duda, en las implicaciones de la última parte de la respuesta dada por Jesús al sumo sacerdote: que se sentaría a la derecha de Dios y actuaría como juez en su reino (cf. Sal 110,6 y P. Lamarche, RSR 50 [1962], 74-85). *reo de muerte:* La «sentencia» es condenatoria (*katekrinan*, «condenaron»); según Lv 24, la pena correspondiente hubiera debido ser la lapidación. El hecho de que Jesús no fuera ejecutado de esa forma, sino por los romanos, puede estar parcialmente explicado en Jn 18,31-32. Marcos, ciertamente, ignora las sutilezas del sistema legal de la Mishnah, *Sanhedrin*, 4, 1, según el cual «la sentencia... debe formularse de día» en casos de pena capital, y «una sentencia condenatoria no [puede ser formulada] hasta el día siguiente». Pero habríamos de preguntarnos si estas prescripciones de la Mishnah reflejan una época anterior al año 70 d. C. en Palestina y si la sesión de «todo el sanedrín» celebrada por la mañana fue efectivamente un juicio. **65. Cf. Is 50,6; 53,3-5.**

J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (Barcelona, 1959); G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus* (Londres, 1953); P. Winter, *On the Trial of Jesus* (StJud 1; Berlín, 1961).

90 II) *Negaciones de Pedro* (14,66-72). El momento en que se producen las negaciones de Pedro y el intervalo que media entre ellas difieren en los cuatro relatos evangélicos; resulta imposible, por tanto, reconstruir exactamente el suceso. En realidad, esta sección empalma con 15,54 y probablemente pertenece a los acontecimientos de la noche; puede que coincidiera con el interrogatorio de Jesús ante el sumo sacerdote. Es una narración directa y no presenta dificultad alguna. Nótese la gra-

dación que hay en las negaciones de Pedro: ignorancia fingida, simple negación, negación con maldiciones y juramentos.

68. *y el gallo cantó:* Estas palabras aparecen en algunos manuscritos (A, C, D; generalmente la tradición *koiné*) y son admitidas por Merk y Bover. Son omitidas en algunas ediciones y traducciones porque faltan en los manuscritos S y B y parecen haber sido introducidas únicamente para explicar «una segunda vez» (14,72). Si fueran auténticas, habría que suponer que Pedro no oyó el primer canto. La expresión *ek deuteroou* («una segunda vez»; cf. Jn 9,24; Act 11,9) parece responder a un esfuerzo por historizar una interpretación, no muy sutil, de la predicción hecha por Jesús. **72.** *se echó a llorar:* Las palabras griegas *epibalōn eklaiēn* son difíciles de traducir. Podrían significar «habiéndose puesto, lloró», es decir, empezó a llorar (Klostermann, Schniewind, Bl-Deb-F § 308); o «habiendo reflexionado sobre ello, lloró» (Zorell); o (menos probablemente) «habiendo cubierto su cabeza, lloró» (Teofilacto). El manuscrito D lee un participio distinto, *arxamenos*, «habiendo empezado». Esta lectura apoya la primera interpretación.

91 III) *Jesús ante Pilato* (15,1-20). La noticia dada al principio acerca de la asamblea del sanedrín se refiere indudablemente a la investigación cuyos detalles ha transferido Marcos al interrogatorio en casa del sumo sacerdote (14,55-64). La investigación tenía como propósito corroborar la «decisión» del sanedrín, una sentencia condenatoria (14,64) que probablemente ellos no podían ejecutar (Jn 18,31; → Evangelio Jn, 63:161, 169). En consecuencia, conducen a Jesús ante el gobernador romano. En los cuatro evangelios se consignan tres fases de esta comparecencia ante Pilato: interrogatorio, sentencia, burlas.

1. *al amanecer:* Esta es la única indicación de tiempo que aparece en Mc; en 14,53-65 no hay ninguna alusión específica a la noche, lo que viene a apoyar la idea de que Marcos transfirió los detalles. *sumos sacerdotes, ancianos y escribas:* Cf. comentario a 8,31. *todo el sanedrín:* Cf. 14,55. *habiendo tomado una decisión:* Esta traducción se funda en la lectura de Nestle, *symbolion betoimasantes* (lit., «habiendo preparado una deliberación»). Otra lectura tiene el participio *poiēsantes* («habiendo hecho, mantenido una consulta»). *lo entregaron a Pilato:* Por lo que se refiere a Mc, este versículo indica la complicidad de las autoridades de Jerusalén con Pilato en la muerte de Jesús. Cf. 9,31; 10,33; 14,10.11. 18.21.41.42.44 sobre el uso del importante verbo *paradidonai*. *Pilato:* El procurador o prefecto romano de Judea (→ Historia de Israel, 75:143).

2. *el rey de los judíos:* En 14,61-62 admitió Jesús que él era el Mesías; se comprende la pregunta de Pilato, ya que aquél era el título por excelencia del rey de Israel, aunque en los relatos evangélicos suena con cierta ironía que los evangelistas cristianos no dejan de explotar. Desconocemos las fuentes de la información recogida por Marcos en relación con esta pregunta; no es imposible que la escena se reconstruyera a base de lo que en la comunidad cristiana se recordaba en relación con el título colocado sobre la cruz. En cualquier caso, ya no se presenta el cargo de blasfemia. El interrogatorio se refiere a una posible culpa de sedición política, que

caería bajo la jurisdicción del gobernador romano. *tú lo dices:* No está claro el sentido de esta contestación y ha sido objeto de frecuentes discusiones; probablemente equivale a un «sí» a medias, lo que implicaría que quien habla plantea la cuestión de manera distinta. *le acusaban de muchas cosas:* La noticia es muy vaga. El silencio de Jesús confunde al cínico Pilato; lo que el evangelista quiere indicar es la inocencia de Jesús. **6.** *por la fiesta:* La costumbre de que el gobernador romano indultara a un preso con motivo de una fiesta no está atestiguada en otros lugares más que en Jn 18,39. Se han citado ocasionalmente algunos paralelos extrabíblicos muy dudosos, pero no prueban nada, pues en ellos no hay indicio alguno de que el indulto en cuestión estuviera relacionado con una fiesta (cf. A. Deissmann, LAE 269). **7.** *Barrabás:* El nombre arameo significa «hijo de Abba» o, más literalmente, «hijo del padre». Una interpretación simbólica de este último significado es probablemente la causa de la noticia patristica y la variante de Mt 27,16 de que su nombre era «Jesús Barrabás» (cf. H. A. Rigg, Jr., JBL 64 [1945], 417-56). El incidente de Barrabás explica la presencia de la «multitud», que de otra forma difícilmente se hubiera reunido para presenciar el juicio de Jesús. Este incidente es presentado como un intento de Pilato para encontrar una salida a una situación embarazosa y, evidentemente, hace que la culpabilidad por la muerte de Jesús recaiga aún más sobre los «sumos sacerdotes». **13.** *crucificalo:* Esta forma de pena capital, de origen persa al parecer, era practicada comúnmente por los romanos como castigo de los esclavos y los no romanos desde las guerras púnicas (Josefo, *Vida*, 75 § 420; GJ 2.14, 9 § 306); también empleó este método el rey asmoneo Alejandro Janeo (GJ 1.4, 6 § 97). La noticia del evangelista sobre los gritos de la multitud implica a ésta claramente en la ejecución; pero ha de tenerse en cuenta la psicología de las multitudes, así como el papel que en este asunto desempeñan los «sumos sacerdotes» (15,11), antes de sacar conclusiones de esta noticia. **14.** *¿qué mal he hecho?:* Al igual que en los vv. 10 y 12, Pilato aparece tratando de defender al inocente. **15.** *queriendo dar satisfacción a la multitud:* Se declara así la complicidad de Pilato, aun cuando la complicidad de los romanos queda en segundo plano. Pilato, pues, «inflexible por naturaleza, una mezcla de terquedad e inmisericordia» (Filón, *Embajada a Gayo*, 8 § 301), cedió a los deseos de una multitud cínica que no le respetaba.

16. *soldados:* En el contexto sólo puede referirse a soldados al servicio de los romanos. *dentro del palacio (es decir, el pretorio):* La última palabra es el término oficial para designar la residencia del gobernador romano durante sus estancias en Jerusalén. Es identificada comúnmente como la Fortaleza Antonia, en el ángulo noroeste de la explanada del templo (así, algunos arqueólogos como L.-H. Vincent, W. F. Albright, G. E. Wright; cf. M. Aline, *La Forteresse Antonia à Jérusalem et la question du prétoire* [Jerusalén, Jordania, 1956], 119-42). Otros, sin embargo, apoyándose más en los datos literarios de que disponemos, sostienen que el *praetorium* estaba en el palacio de Herodes, al oeste de la ciudad (cf. P. Benoit, RB 59 [1952], 531-50). La localización no es deci-

siva para interpretar este pasaje, pero podría poner en tela de juicio el trazado medieval de la Vía Dolorosa (sobre ésta, cf. G. Dalman, *Sacred Sites and Ways* [Londres, 1935], 346-47). *toda la cohorte*: El término griego *speira* equivale al latino *cohors* o *manipulus*; si hemos de tomar en sentido estricto cualquiera de ellos, tendremos un grupo de 200 a 600 hombres, pero no parece necesario entenderlo tan al pie de la letra. **17. púrpura**: Distinto de Mt 27,28, donde se habla de un «manto escarlata» (probablemente el *sagum purpuratum* de los militares); la simple mención de la «púrpura» sugiere el matiz de una vestimenta imperial. *una corona de espinas*: Cf. comentario a Mt 27,28. **18. ¡salve, Rey de los judíos!**: La burla incluye una parodia de aclamación imperial, «Ave Caesar, victor, imperator». Viene a poner de relieve el destino de Jesús, que sólo encuentra en los hombres vulgares una falta de comprensión. Para los soldados no es más que un preso cualquiera, una ocasión para distraerse durante una hora: si quieres ser rey, nosotros te haremos rey. Pero esto sirve para insistir en que Jesús padece como rey de los judíos. **19. golpeaban, escupían**: Estos verbos recuerdan 14,65; algunos comentaristas llegan a decir que Marcos los introduce aquí tomándolos del relato de las vejaciones sufridas por Jesús a manos de los criados del sumo sacerdote. *le rendían homenaje hincando la rodilla*: Todo este incidente ha sido comparado muchas veces con el relato de la burla de Herodes Agripa I en una farsa escenificada en el gimnasio de Alejandría; se vistió de rey a un loco llamado Karabas (que se suponía representar a Herodes Agripa I) y se le saludó, aclamó y consultó (cf. Filón, *Flaccus*, 6.35-40). Sin embargo, no hay pruebas de que este paralelo influyera en los soldados o en el evangelista.

92 iv) *La crucifixión* (15,21-32). Sobre la composición de esta sección y la siguiente, cf. V. Taylor, *Mark*, 587, 649-51. El tono impersonal de la sección, el uso frecuente de la simple conjunción copulativa y, el presente histórico en algunas formas verbales y la falta de todo matiz de exhortación hacen sospechar que el evangelista no escribe como lo haría un testigo presencial, sino como quien va compilando detalles procedentes de distintos relatos existentes en la Iglesia primitiva. Su intención es informar de aquel acontecimiento a los cristianos procedentes de la gentilidad. Por otra parte, sus alusiones a la tercera, sexta y nona horas confieren al relato cierto efecto dramático.

21. obligan: A prestar por fuerza el servicio. Este es el primer presente histórico del pasaje, que en griego viene a aumentar la vivacidad del relato; otros ejemplos: «llevan» (22), «crucifican» (24.27). *Simón de Cirene*: En Cirene, ciudad del norte de Africa (cerca de Bengasi), había una colonia judía desde el siglo iv a. C. (cf. E. F. F. Bishop, *ExpT* 51 [1939-40], 148-53); posiblemente Simón era, por tanto, un judío de la diáspora que estaba por aquellas fechas en Jerusalén con motivo de la Pascua (cf. Act 2,10; 6,9; 11,20; 13,1). Parece mantenerse totalmente ajeno a lo que pasaba, pero la leyenda lo convirtió más tarde en obispo de Bosra (Arabia) y mártir. *padre de Alejandro y Rufo*: No hay otras noticias de ellos, pero debían de ser cristianos conocidos en la iglesia

gentil para la que Marcos escribió su evangelio (no es probable que se trate del Rufo nombrado en Rom 16,13; → Carta Rom, 53:10, 143). *que volvía del campo*: Esto no significa necesariamente que regresara de trabajar en el campo; en consecuencia, este dato no puede aducirse a favor o en contra de la datación de la última Cena como comida pascual (cf. Jeremias, EWJ 76-77). *llevar su cruz*: El condenado era obligado ordinariamente a llevar al menos el *patibulum* (palo horizontal de la cruz), y Jn 19,17 sugiere que así se hizo con Jesús. Los soldados romanos obligarían a Simón a prestar este servicio probablemente después de la flagelación (15,15). **22. Gólgota**: Transcripción griega de la palabra aramea que significa «calavera», *gulgultā*. Puede que el lugar fuera llamado así porque existiera allí una colina cuya configuración recordara la de una calavera, pero el NT no menciona tal colina. Leyendas posteriores (¿por influjo del motivo cristiano del segundo Adán?) identificaban este paraje como el lugar en que estaba enterrada la calavera de Adán. A partir de ca. 326 d. C., la basílica constantiniana del Santo Sepulcro cubre una zona que se supone ser el Gólgota. Esta es también la identificación más probable del sitio de la crucifixión, pues ya se sabe con toda seguridad que caía fuera del llamado segundo muro norte de Jerusalén y de la puerta de Efraím en el siglo i. (Cf. G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 347-81; A. Parrot, *Golgotha and the Church of the Holy Sepulchre* [SBA 6; Londres, 1957]; J. Jeremias, *Golgotha* [Leipzig, 1926]; [más recientemente] K. M. Kenyon, PEQ 98 [1966], 87. Sobre el valor de la identificación con el llamado Calvario de Gordon o Tumba del Jardín, cf. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* [Leiden, 1952], 282-343; L.-H. Vincent, RB 34 [1925], 401-31). Recuérdese que la doble destrucción de Jerusalén (el año 70 d. C. por Tito y el 135 d. C. por Adriano) dejó arrasada prácticamente toda la ciudad del siglo i; además, la zona en cuestión fue ocupada por un templo pagano, cerca del ágora de la Aelia Capitolina de Adriano. Pero ¿es verosímil que desapareciera de la conciencia colectiva de los cristianos todo recuerdo de la zona en que tuvo lugar aquel acontecimiento? El término «Calvario» procede del latino *calvariae locus*, «lugar de la calavera» (Vg.). **23. vino aromatizado con mirra**: Un calmante; probablemente se refleja aquí también Prov 31,6 («Dad... vino al intensamente deprimido»). *no lo tomó*: No se da explicación alguna de esta negativa. El lector cristiano recordará las palabras de Jesús en 14,25 y 10,39. **24. lo crucificaron**: «Así, con los más sencillos términos posibles, se consigna el espantoso acto. No se intenta describir los desgarradores detalles» (V. Taylor, *Mark*, 589). (Cf. una descripción de las diferentes formas de la crucifixión en EDB 462-75). Gracias a este acto, lo que Cicerón llamó «el más cruel y repugnante de los castigos» (*In Verrem*, 5.64) pasó a ser en seguida un símbolo de motivación cristiana (cf. Gál 2,20; Mc 9,34 par.) y una fuente de inspiración para todos los siglos. *repartieron sus vestiduras entre sí*: La costumbre romana de permitir a los soldados que tomaran los vestidos del preso en concepto de botín se matiza mediante una alusión a Sal 22,18. El expolio de Jesús, por consiguiente, se presenta como el cumplimiento de la imagen vetero-

testamentaria del justo que sufre, tan frecuente en el Salterio. Jn 19,24, sin embargo, ofrece una interpretación distinta del incidente. **25. tercera hora:** Hacía las nueve de la mañana, que se contradice con Jn 19,14 («sexta hora» o hacia mediodía); el esquema del tiempo en Marcos tiene cierto aire artificial y quizá refleja una celebración litúrgica de la pasión en alguna primitiva comunidad cristiana más que la secuencia temporal auténtica de los acontecimientos. **26. el rey de los judíos:** Aunque la frase varíe ligeramente en Mt y Lc, el título colocado sobre la cruz es sustancialmente el mismo en los sinópticos, que nada saben de los tres idiomas mencionados en Jn 19,27. Era costumbre romana indicar en una inscripción las causas de la condena («praecedente título qui causam poenae indicaret» [Suetonio, *Caligula*, 32]). El título demuestra a la vez la acogida prestada por Pilato a la acusación política levantada contra Jesús y el desprecio que sentía hacia los acusadores. **27. dos ladrones:** El término griego *lēstēs* puede significar también «insurrectos», pues Josefo (GJ 2.13, 3 § 254) se sirve de él para designar a los «sicarios» nacionalistas que se oponían a la ocupación romana de Palestina (→ Historia de Israel, 75:155). El relato de Marcos ignora la prescripción de la Mishnah de que «dos no deben ser juzgados en el mismo día» (*Sanhedrin*, 6, 4). **28. Falta en los mejores manuscritos (S, A, B, C, D); es con toda verosimilitud una glosa tardía introducida a partir de Lc 22,37, relacionando la ejecución de Jesús con Is 53,12.** **29. moviendo la cabeza:** Cf. Sal 22,8; pero también Lam 2,15; 2 Re 19,21-22; Job 16,4; Eclo 13,7. Las alusiones al AT hacen más punzantes las observaciones de los transeúntes, cuya lógica resulta irrefutable, haciendo destacar más aún la locura de la cruz (cf. 1 Cor 1, 17ss). **destruías el templo:** Cf. comentario a 14,58. **31. los sumos sacerdotes... escribas:** No sólo los que pasaban por allí (v. 29) y los otros dos crucificados (v. 32), sino también los sumos sacerdotes aparecen insultando a Jesús. **32. para que veamos y creamos:** Cf. Sab 2,17-18. Las burlas consignadas aquí recuerdan las acusaciones del «juicio» (destrucción del templo y mesianismo) y la acusación que se hallaba inscrita sobre la misma cruz. Pero también resumen el «escándalo de la cruz», la piedra de tropiezo que ésta significó para los judíos contemporáneos. Marcos no teologiza la cruz, como hace Pablo, pero al consignar estas burlas hace de ellas el cauce de su mensaje: la fe en el Jesús crucificado no puede medirse por lo que se ve.

93 v) La muerte de Jesús (15,33-41). Continúa el sobrio relato de Mc, tratando de dar más noticias y una interpretación del acontecimiento. Su carácter singular se expresa a través de los fenómenos extraordinarios que lo acompañan.

33. hora sexta: El mediodía; cf. comentario a 15,25. **tiniebla sobre toda la tierra:** O posiblemente «sobre todo el país (de Judea)». Cf. comentario a Mt 27,45 sobre su significado; cf. Ex 10,22 y las tinieblas descritas por los profetas del AT para el tiempo de la visita de Yahvé (Joel 2,10; 3,4,15; Is 13,10). **hora nona:** Las tres de la tarde. **34. Eloī, Eloī, lama sabachthani:** Marcos traduce inmediatamente la exclamación. Tal como suena, refleja una versión aramea de Sal 22,2 (^olābī ^olābī

l'mā š'ebaqtānī [aunque el griego *elōi* está más cerca de la forma hebrea con su *ō* en vez de *ā*]). El texto hebreo de este salmo dice: *'ēli, 'ēli, lāmā 'azabtānī*. Tratándose de una cita del AT, difícilmente puede tomarse a la letra como una expresión de desesperación o abandono real. Más bien Jesús se aplica un pasaje del AT donde se resume el sufrimiento del justo que acude a su Dios en la angustia de una oposición hostil y la consiguiente depresión. Al servirse de este salmo, no quiere expresar Jesús el sentimiento de que la obra de su vida haya fracasado y que Dios, por consiguiente, lo haya abandonado; se identifica con un precedente bíblico: el justo perseguido que ha confiado en Yahvé, que encuentra en él la fuente de su consuelo y de su triunfo final. (Cf. J. Gnilka, BZ 3 [1959], 294-97). **35. llama a Elías:** Se esperaba el retorno de Elías (cf. Mc 6,14; 8,28; 9,11; Mal 3,1; 4,5); la creencia popular afirmaba que una de sus tareas consistiría en rescatar al hombre piadoso de sus apuros (Eclo 48, 1-11). No es fácil de explicar la confusión de *elōi* con *'Eliyāb*; pero la forma de «Dios mío» en Mt 27,46 (*ēli*, que quizá responda mejor al original) podía entenderse más fácilmente como una forma abreviada de *'Eliyāb*. **36. vinagre... beber:** Cf. comentario a Mt 27,48. En el espíritu de Elías, uno de los que estaban allí ofreció a Jesús una bebida calmante. Pero la tradición cristiana vio en este gesto el cumplimiento de Sal 69,22 («me dieron a beber vinagre para mi sed»). **37. dando un gran grito, expiró:** El fuerte grito es señal de que el fin llegó violentamente. ¿Fue un grito de dolor? Nada hay en Mc o en Mt que vaya contra este sentido. Lc 23,43, después de suprimir el grito de Mc 15,34, pone una interpretación en este punto («Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»). También el majestuoso teologúmeno, «está cumplido», de Jn 19,30, aparece en contraste con la fuerte realidad de Mc. Los escritores patristicos consideraron muchas veces el grito como una manifestación de la libertad con que Jesús entregó su vida al Padre. **38. la cortina del templo se rasgó en dos:** Dos cortinas (llamadas *katapetasma* [como aquí] por Josefo, GJ 5,5, 4-5 § 219, y por los LXX [Ex 26,37 y 26,31]) pendían en el templo de Jerusalén, una ante el *naos* y otra separando éste del santo de los santos. Sin embargo, *katapetasma* se aplicaba más frecuentemente a la cortina que pendía frente al santo de los santos, lo que indicaría que aquí se trata de ésta precisamente. Pero ¿se alude aquí efectivamente al velo material del templo? Tal como suena la observación, podría constituir una afirmación simbólica del evangelista: a propósito de la muerte de Jesús, comenta que se ha abierto un nuevo camino de acceso a Dios y se ha dado fin a aquella inaccesibilidad simbolizada en el santo de los santos inviolable. Sería ésta la forma en que Marcos expresa lo que Heb 9,9ss y 10,19 formulan en lenguaje más teológico. Ahora, gracias a la muerte de Cristo, se ha abierto el acceso a Dios. (Cf. A. Pelletier, RSR 46 [1958], 161-80). **39. verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios:** En cierto sentido, puede decirse que este versículo es la culminación del Evangelio según san Marcos: queda manifiesta la plena revelación de quién es Jesús. En realidad, la culminación es doble, pues en la pregunta del sumo sacerdote va implícita una manifestación muy semejante (14,61). Ahora, en contras-

te con esa incredulidad, un gentil —centurión del odiado ejército romano— hace la confesión que se ha venido esperando a lo largo de todo el Evangelio de Marcos. Por supuesto, una cosa es lo que el centurión romano entendía por la expresión «Hijo de Dios» y otra muy distinta lo que el evangelista cristiano veía en ella al consignarla. En Lc 23,47, el centurión reconoce simplemente que Jesús es «justo» (*dikaios*), lo cual está quizá más cerca del juicio original. Por otra parte, un individuo que cumplía aquel servicio, al decir que Jesús era *divi filius*, le habría aplicado un título imperial.

40. María Magdalena: Esta mujer oriunda de la ciudad galilea de Magdala es probablemente la misma de la que Jesús «había expulsado siete demonios» (Lc 8,2), pero no la pecadora de Lc 7,37, a pesar de la romántica tradición occidental referente a ella. *María, madre de Santiago el Menor y José:* Santiago era «menor» de estatura. Si tenemos en cuenta Jn 19,25, esta mujer podría ser «María, esposa de Cleofás». Algunos pretenden identificar a este Santiago con el hijo de Alfeo (Mc 3,18; cf. AG 368); otros, con Santiago, «el hermano del Señor» (Gál 1,19; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:168). Cf. también comentario a Mt 27,55. Su presencia se anota aquí únicamente como anticipación literaria de 16,1ss.

94 f) SEPULTURA Y UNCIÓN DE JESÚS (15,42-47). El relato de la sepultura de Jesús confirma su muerte; a pesar de que los detalles se narran con vistas al próximo episodio de la tumba vacía, la historia difícilmente puede tomarse como una invención en el sentido de que un piadoso judío sepulta apresuradamente el cuerpo de Jesús sin que sus propios discípulos tomen parte en ese acto (cf. Bultmann, HST 276).

42. después que anocheció: La cronología de Mc resulta desconcertante por dos razones: 1) La tarde a que se alude sería la que puso fin a «[el día de] la Preparación» —o *prosabbaton*— y, por consiguiente, dio comienzo al mismo sábado, cuando hubiera sido inimaginable que un judío piadoso hiciera lo que aquí se describe haciendo a José de Arimatea. 2) Comparando este pasaje con Mc 14,12, «[el día de] la Preparación» que está finalizando ahora debe ser el mismo día de Pascua, o «el primer día de los Azimos». También en ese día hubiera resultado igualmente imposible hacer lo que se describe. Hemos de notar además que la cronología de Mc se acerca aquí mucho más a la que sugiere Jn (18,28; 19,31): que aquel año coincidieron la Pascua y el sábado. *José de Arimatea:* Cf. comentario a Mt 27,43. José aparece aquí como un judío piadoso, miembro prominente del sanedrín, que, por simpatía o por respeto a Dt 21,23, procuró enterrar a Jesús. Mt (27,54) hace de él un discípulo cristiano rico; cf. Lc 23,50-51. **45. el cuerpo:** Marcos usa el término griego *ptōma*, «cadáver», que significa «el que ha fallecido». **46. sábana:** El sudario fúnebre, que difícilmente podría identificarse con la Sábana de Turín, del siglo XIV (cf. H. Thurston, *Cath. Ency.*, 13, 762-63; J. Blinzler, MTZ 3 [1952], 403-14; *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft* [Ettal, 1952]). Sobre la posibilidad de comprar una sábana en día de Pascua, cf. Jeremías, EWJ 77-78. *en una tumba:* Cf. EDB 906-10.

F.-M. Braun, *La sépulture de Jésus*: RB 45 (1936), 34-52; C. Masson, *L'ensevelissement de Jésus*; Marc XV, 42-47: RTP 31 (1943), 193-203.

95 g) LA TUMBA VACÍA (16,1-8). Los comentaristas no están de acuerdo sobre cuál es el final del relato de la pasión; ¿incluía o no una escena de aparición? Taylor (*Mark*, 602) piensa que Mc 16,1-8 ya no pertenece propiamente al relato de la pasión y que procede de un ciclo diferente de tradiciones. Léon-Dufour (VDBS 6, 1472) se inclina a incluir al menos una aparición; en este punto se halla básicamente de acuerdo con Jeremías (EWJ 96). Cf. 1 Cor 15,3ss. Merece notarse al respecto que los sinópticos en general están concordes en consignar una escena del descubrimiento de la tumba vacía (cf. Mt 28,1-10; Lc 24,1-12); a partir de este momento, cada uno de ellos sigue su propio camino; es posible incluso que Mc terminara en el v. 8. En este episodio y en los siguientes consignados en la tradición evangélica se carga el acento no tanto en lo que sucedió cuanto en el mensaje pascual: «Ha resucitado; no está aquí. ¿Por qué buscáis al que vive entre los muertos?». La diversidad de las apariciones consignadas en los sinópticos revela simplemente que en la Iglesia primitiva no se vio la necesidad de un relato continuo de la resurrección, a diferencia de lo que ocurrió con la pasión (cf. Taylor, FGT 59-60). En estos versículos no se describe la resurrección en sí misma —ni se describe ni se hubiera podido describir—; por eso se les suele dar el título de «La tumba vacía».

1. pasado el sábado: Después de la puesta de sol, que daba por finalizado el 15 de Nisán. *María Magdalena...*: Cf. comentario a 15,40. *compraron perfumes:* Si bien las leyes rabínicas permitían embalsamar un cadáver en sábado (Mishnah, *Shabbath*, 23, 5), las mujeres respetaron el descanso sabático absteniéndose de comprar los perfumes (*arōmata*, aceites aromáticos y ungüentos que se usaban para preparar el cuerpo antes de la sepultura). **2. muy temprano, el primer [día] de la semana:** Lit., «el [día] uno de la semana». A pesar del retraso, la intención de las mujeres era, obviamente, honrar al difunto; cf. también comentario a 14,8. **3. ¿quién nos apartará la piedra del sepulcro?:** Su pregunta obedece al gran peso de las piedras planas circulares que, girando sobre su canto en un carril excavado en la roca, servían en Palestina para tapar la entrada de las criptas sepulcrales. La cuestión de por qué no cayeron en la cuenta de este detalle antes, o por qué pretendían ungir el cuerpo si les era imposible llegar hasta él, cae fuera de la intención del relato. **4. estaba apartada:** Mc no dice cómo; Mt 28,2 atribuye el hecho al «ángel del Señor» que descendió a tal fin. **5. entrando en la tumba:** En la cámara o cámaras que estaban dotadas de *loculi* para depositar en ellos los cadáveres. *un joven sentado a la derecha, vestido con una ropa blanca:* El término *neaniskos*, «joven», aparece también en 2 Mac 3,26.33 y en Josefo, *Ant.*, 5,8, 2 § 277, para designar a un ángel. Es lo que posiblemente quiere dar a entender aquí Marcos; en Mt 28,5 es un «ángel» el que se dirige a las mujeres; cf. Lc 24,4. En cuanto a la ropa blanca como símbolo de los seres celestes, cf. comentario a 9,3. Marcos quiere ante todo comunicar-

nos de una manera pintoresca que las mujeres recibieron una comprobación de lo que significaba realmente la tumba vacía. **6.** *buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado*: Cf. 1 Cor 1,23; 2,2; Gál 3,1. *resucitó, no está aquí*: Con esta sencillez formula Marcos el *praeconium paschale* cristiano fundamental; la cruz ha desembocado en la tumba vacía. Aunque el verbo griego *ēgerthē* (aoristo pasivo) podría tomarse como deponente, es muy probable que se haya utilizado con sentido pasivo en esta etapa tan primitiva de la tradición evangélica, dado el predominio de la pasiva en otros escritos neotestamentarios primitivos (→ Teología de san Pablo, 79:72) y otras afirmaciones del NT que utilizan la voz activa (Act 3,15; 4,10; 10,40; 13,30; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:158). *mirad el sitio donde le pusieron*: No es una manera de señalar otra tumba distinta en que estaría depositado el cuerpo de Jesús; semejante interpretación iría en contra del sentido de todo el pasaje. **7.** *id a decir a sus discípulos y a Pedro*: Aunque Pedro aparezca en especial y se quiera hacer obviamente alusión a las negaciones (14,68.70.71), no ha de olvidarse que el mensaje pascual se anunció primeramente a las piadosas y fieles mujeres que rodearon a Cristo. *va por delante de vosotros a Galilea*: Al igual que Mc 14,28, estas palabras prefiguran las apariciones en Galilea. Verán a Jesús resucitado allí donde fueron testigos de sus obras y milagros, que serán confirmados por el nuevo modo de ser de Jesús. **8.** *buyeron del sepulcro*: Este es el efecto del mensaje. *porque temblaban*: Cf. Gn 45,3.

96 V. Los finales del Evangelio según san Marcos (16,9-20). Es posible que Marcos pusiera fin a su evangelio con el v. 8 (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:156), pero la rara terminación de este versículo, con la conjunción *gar*, y su tono abrupto indican que el verdadero final del evangelio puede haberse perdido. La tradición manuscrita nos ha conservado tres finales distintos: 1) El final canónico largo (16,9-20), que falta en los manuscritos S y B y fue declarado inauténtico por Eusebio (*Quaest. ad Marinum*, 1). Aunque hoy es considerado generalmente como obra de una persona distinta de Marcos (sobre la base de las diferencias de estilo, vocabulario y tema; cf. Wik, INT 143; R-F 2, 223-24), los católicos lo admiten como canónico en virtud del decreto tridentino sobre el canon (cf. DB 784; DS 1504); fue uno de los pasajes discutidos en el Concilio como ejemplo de una «parte» (cf. E. Mangelot, DTC 2, 1602; DAFC 4, 1972-73). 2) El llamado final breve, un único versículo que aparece en los manuscritos L, Ψ, 099, 0112, 579. Tampoco puede tenerse por obra de Marcos, en virtud de su estilo y lenguaje (cf. V. Taylor, *Mark*, 614). 3) El *logion* Freer, glosa añadida a 16,14 en el manuscrito Freer de los evangelios, perteneciente al siglo V (el Codex W [Washingtoniensis] se halla en el Museo Freer de la Institución Smithsonian). Esta glosa, añadida por algún escriba antiguo para suavizar la condenación de los Once en el v. 14, era conocida por san Jerónimo (*Contra Pelagianos*, 2.15). Tampoco es de Marcos, por su estilo y lenguaje, y posiblemente procede de un círculo gnóstico de finales del siglo II o comienzos del III.

97 A) Final canónico (16,9-20). Este final, que podría datar de una fecha no anterior al siglo II y estar relacionado con otras tradiciones primitivas distintas de la que sigue Marcos, se suele dividir en cuatro secciones: a) aparición a María Magdalena (16,9-11); b) aparición a los dos que iban de camino (16,12-13); c) aparición a los Once (16,14-18); d) ascensión y el comienzo de la misión apostólica (16,19-20).

a) APARICIÓN A MARÍA MAGDALENA (16,9-11). Estos versículos, por su estilo y lenguaje, han de relacionarse con una tradición lucana o joánica; cf. Jn 20,11-18. Dan una desvaída noticia de la primera aparición de Jesús resucitado a María Magdalena (cf. 16,1), que acude a informar de ello a los entristecidos e incrédulos discípulos. **9.** *habiendo resucitado*: El participio griego aquí empleado es *anastas*, forma intransitiva que contrasta con la pasiva *egerthē* de 16,6. La forma intransitiva representa una etapa más tardía de la conciencia cristológica de la Iglesia primitiva, cuando el hecho de resucitar ya no se atribuía tanto al Padre cuanto al mismo Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:158). *de la que había expulsado siete demonios*: Cf. Lc 8,2; no se ha de identificar a la ligera con la mujer pecadora que ungió los pies de Jesús según Lc 7,37-38. **10.** *estaban en duelo y llantos*: Se describe la reacción de los discípulos que han perdido a su maestro y no participan en la alegría de la fiesta judía. **11.** *no creyeron*: Su incredulidad es subrayada repetidas veces en este final de Mc; cf. vv. 13 y 14. Hay cierta ironía en el hecho de que Jesús se apareciera primero no a sus discípulos elegidos, sino a una mujer; María Magdalena (y las otras, 16,1) fue el primer heraldo de la resurrección. Pero la Iglesia primitiva no siempre presentó las cosas de esta forma; cf. el fragmento del kerigma de 1 Cor 15,3-8.

98 b) APARICIÓN A LOS DOS QUE IBAN DE CAMINO (16,12-13). Estos versículos recuerdan al lector el incidente de Emaús (Lc 24,13-35); sirven para destacar de nuevo la incredulidad de los discípulos después de la resurrección. **12.** *después*: La expresión griega es *meta tauta* (después de estas cosas), corriente en Jn, pero no utilizada en otros pasajes de Mc. *en otra forma*: La palabra griega *morphē* se refiere a su aspecto externo. Este y otros relatos evangélicos (por ejemplo, Jn 20,14.19) forman la base de la convicción común de que Jesús resucitado se manifestó a la Iglesia primitiva bajo una apariencia que no coincidía en todos los detalles con la que presentaba durante su ministerio terreno (cf. 1 Cor 15,35-41). *cuando iban al campo*: Cf. Lc 24,15. **13.** *volvieron*: Cf. Lc 24,35.

c) APARICIÓN A LOS ONCE (16,14-18). Esta sección recuerda pasajes de otros evangelios, tales como Lc 24,36-49; Jn 20,19-23; Mt 28,16-20. La aparición marca el clímax de este final, como se ve por las palabras *prōton* (primero) en 16,9, *hetera* (después) en 16,12 e *hysteron* (por último) en 16,14. Se subraya el efecto mediante la repreensión dirigida a los discípulos, en que culminan las observaciones de que no habían creído. **14.** *les reprendió*: El verbo *oneidizō* es el mismo que se usó para describir las imprecaciones que dirigían a Jesús los dos ladrones que estaban crucificados con él (15,32). Algunos comentaristas antiguos (y el *logion* Freer) trataron de suavizar este reproche dirigido a los discípulos.

15. *id por todo el mundo:* Versión independiente de Mt 28,18-20. No debe perderse de vista el universalismo. *a toda la creación:* O «a toda criatura». *proclamar la buena noticia:* Cf. comentario a 1,14. **16.** *se salvará:* Las condiciones son la fe y el bautismo (como en Mt 28,18). La proclamación de la buena noticia dará la vida o la muerte a los hombres, de acuerdo con la respuesta creyente o incrédula de éstos. Los hombres de todos los tiempos habrán de adoptar ante ella una posición definida. Según V. Taylor (*Mark*, 612), la expresión «el que crea», por ser un participio aoristo, se refiere probablemente a una confesión bautismal. **17.** *signos:* Se especifican en las frases siguientes de los vv. 17-18; el término *sēmeion* se utiliza con el significado habitual de los sinópticos y difiere considerablemente de su paralelo joánico. Aquí sirve para indicar que el reino ya ha sido establecido (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:127-128).

d) ASCENSIÓN Y COMIENZO DE LA MISIÓN APOSTÓLICA (16,19-20). Al igual que Lc 24,50-51, este final canónico de Mc sitúa la exaltación de Jesús a la gloria de los cielos por el acontecimiento que normalmente llamamos ascensión, en la misma Pascua. Es la conclusión adecuada a las apariciones consignadas en este final. **19.** *después de hablarles:* Entendida normalmente esta frase, el intervalo a que alude resulta muy corto. *fue elevado al cielo:* Se usa una vez más la pasiva; al parecer, se trata aquí de la «pasiva teológica» (GrBib § 236), es decir, «elevado» por Dios (*theos* = el Padre). Apoya esta interpretación el hecho de que las palabras usadas aquí para describir la ascensión están tomadas de 2 Re 2,11 (la asunción de Elías). El mismo verbo (*analambanō*) se usa también en Act 1, 2.11.22 y 1 Tim 3,16 para describir esta exaltación, mientras que los credos utilizan *anabainō* o *anerchomai*. (Sobre la relación de la ascensión con la resurrección, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:159). *se sentó a la derecha de Dios:* La expresión procede de Sal 110,1, ya citado en Mc 12,36. Al ponerla aquí, el autor de este final pudo referirse a Cristo como al «Señor Jesús», dándole el título de *Kyrios* (que en Mc sólo aparece en 11,3). **20.** *ellos se fueron a predicar por todas partes:* Marcharon de Jerusalén y llevaron la «palabra del Señor» (cf. Is 2,3) a todos los hombres. *el Señor colaboraba con ellos:* Se dice que es Jesús resucitado y exaltado el que colabora en los trabajos de sus propios discípulos y agentes en la difusión del reino que proclama la «palabra». Su «palabra» no es otra cosa que el «evangelio» con que empezaba la obra de Marcos (*archē*, 1,1). Algunos manuscritos inferiores añaden «Amén» al final de este versículo.

99 B) El final breve. Dice así: «Pero ellas informaron brevemente a Pedro y a sus compañeros de todo lo que se les había dicho. Después, a través de ellos, el mismo Jesús hizo que la proclamación sagrada e incorruptible de la salvación eterna llegara de Oriente a Occidente». Debe leerse después de 16,8.

ellas: Las mujeres de 16,1. *a través de ellos:* Pedro y sus compañeros. *de Oriente a Occidente:* Este dato ha sido interpretado por H. B. Swete (*Mark*, CT) como un indicio de composición por una «mano romana; el

origen occidental viene sugerido por la directa referencia a la difusión de la predicación apostólica hacia Occidente». *salvación:* Término característico de Lucas; cf. Lc 1,69.

100 C) El «logion» Freer. Dice así: «Y ellos se excusaron diciendo: 'Esta era de iniquidad e incredulidad está bajo Satán, que impide al verdadero poder de Dios prevalecer sobre las cosas impuras de los espíritus. En consecuencia, revela ahora tu justicia'. Así hablaron a Cristo, pero Cristo les replicó diciendo: 'El término de los años de la autoridad de Satán se ha cumplido, pero se acercan otras cosas terribles aun para los pecadores, por cuyo bien fui yo entregado a la muerte, para que pudieran volver a la verdad y ya no pecasen más, de modo que pudieran heredar la gloria espiritual e incorruptible de la justicia que está en el cielo'».

ellos: Los Once de 16,14. *iniquidad:* La yuxtaposición de esta idea a la de «justicia» en el *logion* recuerda 2 Cor 6,14. *bajo Satán:* Cf. Rom 3,9 («bajo el pecado»); cf. 2 Cor 2,11. *revela tu justicia:* Rom 1,17 da un denso sentido a estas palabras. *autoridad de Satán:* Cf. Act 26,18, con el encargo de Jesús resucitado a Pablo: «[los gentiles] a los que yo te envío para que les abras los ojos, a fin de que puedan convertirse de la tiniebla a la luz y de la autoridad de Satán a Dios». *entregado a la muerte:* Cf. Mc 13,12.

EVANGELIO
SEGUN
SAN MATEO

JOHN L. MCKENZIE

BIBLIOGRAFIA

1 W. C. Allen, *The Gospel According to St. Matthew* (ICC; Nueva York, 1907); P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel, 1970. Aparecerá en castellano, en Ediciones Cristiandad, en 1973); G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Londres, 1963); B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew* (Cambridge, 1951); W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1964); A. M. Farrer, *St. Matthew and St. Mark* (Londres, 1954); J. C. Fenton, *The Gospel of St. Matthew* (Baltimore, 1963); F. V. Filson, *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (Londres, 1963); P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium* (Innsbruck, 1963); R. Hummel, (Munich, 1963); E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium* (Tubinga, 1938); *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (EBib; París, 1947); E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Matthäus* (Meyer; Gotinga, 1956); A. H. M'Neile, *The Gospel According to St. Matthew* (Londres, 1915); J. Schmid, *El Evangelio según san Mateo* (Barcelona, 1969); J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD; Gotinga, 1954); K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Upsala, 1954); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Gotinga, 1962); W. Trilling, *Das wahre Israel* (Munich, 1964).
F-B 72-86; Guthrie, NTI 3, 19-48; R-F 2, 171-97; Wik, INT 143-61; IPLCG 208-67.

INTRODUCCION

2 **I. Rasgos literarios de este evangelio.** El contenido de Mt (→ 16, *infra*) no presenta una distribución equilibrada en sus diferentes divisiones. Pero el esquema en cinco libros, si es que lo hay, debió de hacerse con la intención de sugerir los cinco libros de la Ley. En este caso, el contenido reflejaría algo que aparece claro de por sí en este evangelio: Jesús es el nuevo Moisés y el nuevo Israel que trae una nueva revelación de parte de Dios.

Comparado con Mc y Lc, Mt parece más artificial, al servicio de un determinado propósito ya en su misma disposición; hasta Marcos, que parece el más ingenuo y menos artificioso de los evangelistas, ofrece su narración en un orden que no corresponde al de los acontecimientos. Mateo, por su parte, demuestra a todas luces su deseo de ofrecer una disposición propia. Utiliza un gran número de «suturas literarias», frases que sirven para conectar pasajes que anteriormente eran independientes. Su expresión más corriente para hacer estas uniones, «en aquel tiempo», normalmente no tiene ningún valor temporal. Los discursos están claramente compuestos como tales, y cada uno de los cinco más importantes se señala mediante la correspondiente fórmula de conclusión. Un cuadro sinóptico de los evangelios muestra que la mayor parte del material que compone los discursos de Mt se encuentra disperso en otros contextos en Mc y Lc; es posible que las sentencias peculiares de Mt hayan sido reunidas por él también a partir de contextos diferentes. Cada uno de los discursos gira en torno a un tema, como puede verse en el esquema del contenido (→ 16, *infra*), excepto el sermón de la montaña; incluso éste tiene como tema la justicia del evangelio en contraste con la justicia de la ley.

3 Mt subraya las palabras de Jesús tanto en los discursos como en las narraciones. Este interés por su enseñanza contrasta vivamente con Mc; idéntico interés aparece en Lc, y Jn es casi enteramente una información sobre los discursos de Jesús. Se hace evidente aquí un desarrollo de ese interés; pero Mateo presta atención a la doctrina de forma peculiar. En Mt, Jesús es puesto en contraste con los escribas, maestros del judaísmo; Jesús es muy superior a ellos, es un nuevo Moisés, como hemos señalado. Mt es tanto una presentación de la enseñanza de Jesús como una narración de su vida; pero la forma primitiva del evangelio era una proclamación de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. K. Stendahl ha atribuido Mt a un grupo de escribas cristianos, «la escuela de san Mateo», que deseaban publicar un manual de conducta cristiana para uso de los maestros. Ese manual habría de cumplir en la comunidad cristiana la misma función que la enseñanza de los escribas en la comunidad judía. El material aparece agrupado por temas no sólo en los discursos, sino también en los relatos; las piezas que componen 8,1-9,34 se fijan en la revelación de Jesús como Mesías y en la confesión de su mesianidad. Las agrupaciones numéricas pueden tener también una intención pedagógica, aunque no se excluye un simbolismo numérico. Hay siete peticiones en el padrenuestro, siete parábolas en el discurso correspondiente, siete amenazas contra los fariseos y tres tentaciones. Palabras y relato van muchas veces conectados mediante palabras de engarce, un recurso nemotécnico.

Mt está escrito en buen griego, superior al de Mc; pero el esfuerzo por escribir correctamente el griego se nota más en los relatos que en los discursos y sentencias, que con frecuencia reflejan una fuente aramea. Mt muestra también en ocasiones rasgos de estilo semítico: emplea el paralelismo sinónimo y antitético (7,24-27; 16,25), la repetición de fór-

mulas y la estructura estrófica (5,3-10; 12,22-32). Estos rasgos no pueden ser atribuidos en conjunto a una fuente semítica con igual probabilidad; el evangelista estaba lo bastante versado en el estilo semítico como para combinarlo con el griego.

4 El esquematismo de este evangelio como un todo se refleja también en los detalles. Puede verse cómo Mt suele abreviar los milagros narrados en Mc. Frecuentemente puede discernirse en ellos un esquema definido: presentación de los personajes, petición, reacción de Jesús, mandato y efecto, reacción de los espectadores. El estilo de Mateo pierde aquí algo de su viveza, resultando seco y monótono; ello no se debe a que Mateo no sepa escribir con vivacidad. En contraste, la espontaneidad de Marcos resulta, en cierto modo, menos refinada. Mateo se esfuerza por lograr una narración hierática, en la que el milagro se convierte en una clara epifanía de poder divino desplegado sin ningún esfuerzo. Cuando la realidad celeste se manifiesta, el acontecimiento se despega del espacio y del tiempo. En Mt da comienzo la transfiguración de Jesús.

No es accidental el hecho de que las palabras de Jesús se citen tomándolas más veces de Mt que de cualquier otro evangelio. El evangelista estaba profundamente interesado por la enseñanza de Jesús; presentó su doctrina en un estilo comprimido que permite a las palabras causar un impacto sin merma alguna de su fuerza. Esto no quiere decir que los dichos de Jesús se debiliten al ser consignados por los otros evangelistas, sino que reconocemos a Mateo el gran mérito de una cuidadosa composición. En el comentario se verá que no nos preocupamos del problema referente a cuál de los evangelios consigna con mayor exactitud «las mismas palabras» de Jesús; esta cuestión no tiene respuesta. La forma que da Mt al material discursivo refleja muchas veces, sin duda alguna, la experiencia de la Iglesia primitiva y su meditación sobre la persona y las palabras de Jesús; Mateo es un excelente portavoz de esa experiencia y esa meditación. Resulta paradójico que, a pesar de la fuerza de su estilo, haya elaborado algunas veces ciertas palabras que en la forma de Mc podían resultar demasiado duras para sus lectores.

5 **II. Relación de Mt con los otros evangelios sinópticos.** La teoría sinóptica adoptada en este comentario es la más sencilla y más ampliamente aceptada (→ Problema sinóptico, 40:15). A pesar de las dificultades que implica, plantea menos problemas que cualquiera otra de las teorías más detalladas que han sido propuestas. Pero el hecho de que sea adoptada aquí no implica que constituya una solución definitiva; ha de entenderse que está sujeta a revisión. En consecuencia, toda conclusión basada en ella ha de considerarse provisional.

La teoría puede exponerse sencillamente. Supone que Mc es el primero de los sinópticos y que fue utilizado como fuente por Mateo y Lucas; esto implica que Mc tenía ya la forma en que ha llegado hasta nosotros. Se entiende que Mateo y Lucas no tuvieron relación entre sí. La gran cantidad de material que sólo Mt y Lc tienen en común no se atribuye a ninguna forma de interdependencia, sino a que utilizaron una fuente común, habitualmente designada como Q, del término alemán

Quelle, «fuente». Si las partes comunes a Mt y Lc se combinan para formar un único documento, éste no sería un evangelio; no se supone, por tanto, que Q lo fuese. Pero una de las dificultades que plantea esta hipótesis de las dos fuentes es el problema de definir qué tipo de documento era Q. Hay que presuponer la existencia de un documento, en opinión de la gran mayoría de los críticos; las semejanzas verbales entre Mt y Lc son demasiado estrechas como para explicarlas a base de una tradición oral común. Nadie duda de que hubo una tradición oral antes de que se escribieran los evangelios o Q; pero el problema de las relaciones entre los evangelios es de carácter literario.

Puesto que Q no era un evangelio, se supone habitualmente que era una colección de los dichos de Jesús. Colecciones semejantes aparecen en el *Pirqe Aboth* y también en la literatura griega. Sin embargo, el análisis de los pasajes Q revela que este documento no era una colección de aforismos aislados, al estilo de Prov en el AT. La semejanza entre Mt y Lc muestra que las sentencias debieron de ir combinadas formando un discurso continuo, al menos en algunos de sus pasajes. Esta parte de la hipótesis tampoco resulta del todo satisfactoria, pero tampoco lo han sido los intentos de multiplicar esta fuente documental suponiendo que hubo varias fuentes.

Junto a lo que ha tomado de Mc y Q, Mt tiene materiales que no se encuentran en ningún otro evangelio. Puesto que Mc y Q son fuentes documentales, muchos críticos postulan un tercer documento para los materiales de Mt (frecuentemente llamado M). Este documento no puede entenderse como un evangelio o una colección de sentencias; Mt tiene pasajes narrativos peculiares. No está tan claro como en el caso de Q la necesidad de postular semejante fuente escrita para el material propio de Mt; por lo que respecta a Q, el postulado se funda en una clara relación literaria; en realidad, la sigla M designa únicamente el material que no corresponde ni a Mc ni a Q; no es posible determinar el carácter de M o proto-Mt. No hay razones convincentes para negar que este material consista en piezas sueltas de la tradición oral que Mateo fue el primero en poner por escrito.

6 El método del evangelista en el manejo de sus fuentes puede señalarse únicamente con respecto a Mc. Este método puede describirse a base de dos rasgos paradójicos: Mt depende de Mc; pero Mt se muestra muy libre al servirse de Mc. Cuando Mt sigue a Mc, puede decirse en general que no parece utilizar ninguna otra fuente. Son escasas las ampliaciones, y casi sin excepción éstas pueden explicarse por las concepciones teológicas de Mt. Sigue de cerca el orden de Mc, pero se permite ciertas reordenaciones que también pueden explicarse por sus miras teológicas. La estructura general —bautismo, ministerio en Galilea, milagros, controversia, confesión de Pedro, predicciones de la pasión, viaje a Jerusalén, controversias en Jerusalén, pasión, resurrección— no se altera sustancialmente. Pero, al mismo tiempo, Mt se sirve de Mc con libertad. El ejercicio de esta libertad se hace más evidente en la abreviación de los pasajes narrativos, habitualmente mediante la omisión de

ciertos detalles descriptivos. Mt utiliza escasamente el diálogo que aparece en Mc; generalmente se omiten los nombres propios. Mt, en cambio, no se muestra independiente de Mc en cuanto a la geografía; se ha supuesto que Mt era «palestinense», pero se muestra mucho más vago en los detalles geográficos que Jn, que durante tanto tiempo se atribuyó a un cristiano helenista (o a un ex palestinense residente en Efeso).

El material discursivo de Mt (tanto el suyo peculiar como el procedente de Q) se va insertando sin dislocar el relato de Mc. La mayor parte de esas sentencias se presentan como inserciones amplias. Donde Mc tiene sentencias, Mt reordena a veces el contexto de forma que aquéllas adoptan un giro distinto. También éste es un ejemplo de libertad; las alteraciones que encontramos no han de atribuirse necesariamente a propósitos teológicos. Algunas sentencias aparecían ciertamente en Mc y en Q, pero con una forma ligeramente distinta en cada uno de ellos. Podemos suponer tranquilamente que circulaban otras formas variantes de aquellas sentencias y que Mateo se consideró libre para adoptar aquella forma particular y el contexto que mejor respondía a sus intenciones.

No es del todo cierto que estemos autorizados a proyectar la manera en que Mateo manejó Mc sobre la utilización de las otras fuentes; por ejemplo, Q (→ Problema sinóptico, 40:17, 21).

Dado el interés de Mateo por la enseñanza de Jesús, sería una presunción desprovista de valor suponer que trató las sentencias que llegaron hasta él de la misma manera que los relatos de Mc. Ciertamente, no consideró fórmulas inmutables las sentencias de Mc; con alguna frecuencia les dio una formulación que consideró mejor. Pudo adoptar con respecto a Q la misma combinación de dependencia y libertad que aplicó a Mc, pero nosotros no tenemos razón alguna para afirmar que trató a Q con menos libertad que la aplicada a Mc. Para las sentencias exclusivas de Mt no tenemos ningún punto de referencia; pero si el evangelista se permitió utilizar libremente las demás fuentes, no parece probable que se negara a sí mismo tal libertad en este punto.

7 III. Rasgos teológicos del evangelio. Mateo, como ya hemos dicho, ha sido llamado escriba o rabino cristiano. Con ello se quiere significar que Mateo (o la escuela que representa) instituyó el mismo tipo de estudio del evangelio que los escribas del judaísmo hacían con respecto a la ley. No hay que forzar excesivamente el paralelo; existe todo un mundo de diferencias entre Mt y el Talmud. Con todo, hay ciertos puntos de contacto entre Mt y los escritos rabínicos que no se manifiestan en los demás evangelios. Estos puntos de contacto consisten en algo más que el interés por la ley y las alusiones a las instituciones judías. Mateo se mueve a veces en el mundo del pensamiento rabínico. No sólo está familiarizado con la dialéctica rabínica, sino que se sirve de ella. Describe auténticas discusiones rabínicas. Nada de esto ciertamente implica una libertad excesiva con respecto a las tradiciones. Si a Jesús se le reconoció algún rasgo peculiar dentro de la comunidad judía, fue porque se le atribuyó el carácter de rabino. Es cierto que se enzarzó en argumentaciones y discusiones rabínicas; los otros evangelios, sin embargo, están menos familia-

rizados que Mt con este mundo ideológico y por ello consignan menos detalles sobre él. Mateo emplea estos procedimientos porque quiere dejar bien sentado un punto que afecta directamente al judaísmo: la tesis de que Jesús Mesías es el nuevo Moisés y el nuevo Israel, el cumplimiento de la Ley y los Profetas. Esta tesis, que sólo podía ir dirigida a un auditorio judío, va apoyada por el tipo de argumentación que se aceptaba en los ambientes eruditos judíos. Mt refleja no sólo las discusiones rabínicas del mismo Jesús, sino las controversias de los judeo-cristianos con sus colegas judíos.

8 Mateo cita el AT 41 veces. De estas citas, 21 son comunes con Mc y Lc, y es evidente que la fuente es Mc. Pero 20, casi la mitad del total, no aparecen en Mc ni Lc, y 10 de estas 20 no se encuentran en ningún otro libro del NT. Abordamos así un ámbito en que Mateo presenta su rasgo más original. De estos 41 textos, 37 son introducidos mediante alguna fórmula; la más común es «para que se cumpliera». La idea del cumplimiento en Mateo se trata en el comentario a 1,22; no es el cumplimiento de una predicción, sino el desarrollo de una realidad hasta alcanzar su plenitud prevista. Hay cierta semejanza entre el uso que Mateo hace de los textos del AT y el tipo de interpretación midráshica que hallamos en los escritos de Qumrán (cf. J. A. Fitzmyer, NTS 7 [1960-61], 297-333).

La fuente de estas citas presenta un problema interesante. Algunas se hacen según los LXX, otras de acuerdo con el TM y algunas no concuerdan con ninguno de los dos. Parece muy improbable que Mateo (o los otros autores) usaran alternativamente los LXX o el TM al azar, o que citaran siempre de memoria. Bastantes críticos han postulado la existencia de un manual que contendría textos del AT para uso de los judeo-cristianos, compuesto con la intención de que sirviera como base para argumentar que Jesús es el Mesías del AT (cf. J.-P. Audet, RB 70 [1963], 381-405). La existencia de ese manual explicaría la falta de concordancia en los textos citados en un evangelio o en todos ellos conjuntamente. Mateo pudo completar los textos de ese manual añadiendo otros que había recogido por su cuenta; o pudo ocurrir simplemente que utilizara más textos del manual que Marcos.

9 De Mt se ha dicho que es un evangelio judeo-cristiano, y en ello difiere de Mc y Lc; las alusiones al judaísmo y el uso del AT son rasgos distintivos de este esquema. La intención teológica capital de Mt es demostrar que Jesús es el Mesías del AT. Los judíos deberían haberlo reconocido, pero no lo hicieron; la mesianidad de Jesús destaca sobre un fondo de incredulidad y hostilidad de los judíos. Jesús es Hijo de Dios e Hijo de David. La humanidad de Jesús es transfigurada al suavizarse las reacciones emocionales atribuidas a Jesús en Mc y mediante el estilo hierático de los relatos de milagro. En estos detalles Jesús no aparece menos humano, sino como un hombre dotado de una personalidad misteriosa y superior. Mateo retiene varios textos en que aparece el «secreto mesiánico» de Mc, pero luego su evangelio prosigue como si estos pasajes no hubieran sido consignados. La mesianidad de Jesús resulta trans-

parente en Mt, y sólo una incredulidad voluntaria es capaz de oscurecer tal verdad. La cerrazón de los discípulos frente a la mesianidad de Jesús, tema básico en Mc, es suavizada por Mateo; también a este respecto toma varios textos de Mc, pero añade sus propios materiales, de forma que los discípulos parecen tener un conocimiento suficiente, cuando no completo, de la mesianidad. En este punto, Mateo ha retroproyectado la fe de la Iglesia apostólica sobre los relatos evangélicos; pero, pese a esto, lo que proclama su evangelio es la fe de la Iglesia apostólica.

Jesús es Mesías, pero no el rey Mesías de la expectación popular. Mt lo identifica como el Hijo de hombre doliente, cuya obra salvadora se realiza a través de la pasión y la muerte. Es el Mesías humilde, amigo de los pobres, porque es uno de ellos. Jesús renuncia a la riqueza y al poder y pide a sus discípulos que hagan lo mismo. No tiene un mensaje político; el versículo en que Jesús dice que quienes toman la espada perecerán por la espada es exclusivo de Mt. El reino viene con Jesús, pero no es el reino del rey Mesías sobre un imperio universal judío. El reino se realiza a través de la libre sumisión a la voluntad soberana de Dios.

10 Mt es un evangelio judío, pero es también un evangelio de la Iglesia. El reino de Dios se identifica claramente en Mt con la comunidad de los discípulos, comunidad que se identifica con el mismo Jesús. Mt no tiene la idea paulina del cuerpo o la joánica de la vid, pero Jesús está presente allí donde se reúnen dos o tres en su nombre y se queda con los discípulos hasta la consumación escatológica. El reino en Mt es universal. La incredulidad de los judíos ha abierto el mundo gentil a la proclamación del evangelio. No es que los gentiles sean evangelizados simplemente como resultado de la incredulidad de los judíos; Mateo entiende que Israel debería haber proclamado al mundo la realidad de su Mesías, pero se negó a aceptarlo. La Iglesia es el nuevo Israel, y como sólo la Iglesia cree en Jesús Mesías, ella es el único Israel verdadero. La «plenitud» de Israel tiene que realizarse en el mundo gentil sin el pueblo de Israel.

Pero el reino de Dios no se identifica con la Iglesia con una identificación total. La plenitud del reino se hace realidad sólo en un acontecimiento escatológico. En este punto no se diferencia Mt de Mc; la aportación de Mt es el impulso escatológico de la comunidad cristiana. El acontecimiento escatológico da comienzo con la Iglesia. De hecho, la repulsa del Mesías por los judíos inicia el misterio escatológico; esta repulsa provoca el juicio, que en Mt 24 va mezclado con el juicio escatológico.

11 Puesto que Jesús es el Mesías del AT, Mateo encuentra necesario determinar cuál es la posición de Jesús con respecto a la Ley, base del judaísmo en los tiempos del NT. Esta posición se expresa en una frase clásica: Jesús no vino a destruir la Ley, sino a darle plenitud. Cumplir la Ley significa llevarla a una plenitud en cuyo desarrollo ella misma constituye una etapa. El reino —y Jesús mismo se identifica con el reino— es esta realidad plena. Jesús es señor de la Ley; no la anula, del mismo modo que la edad adulta no anula la niñez, pero el «yugo» de su reino suprime el yugo de la Ley. Jesús reduce todos los mandamientos de la

Ley al mandamiento del amor; el amor es la libertad cristiana. El amor no comunica una justicia menor, sino mayor; una vez que el reino ha llegado, la Ley deja de ser justicia.

En este contexto, la controversia entre Jesús y los fariseos no es una controversia entre Jesús y la Ley. Los fariseos no representan la verdadera Ley; no enseñan ni observan la verdadera Ley, pues no reconocen que exige su cumplimiento en el Mesías. Han atribuido a la Ley una suficiencia que ésta no posee y han apoyado su eficacia añadiéndole las tradiciones de los hombres. Jesús rechazó de plano la tesis farisea de que la Ley en su totalidad incluía las «tradiciones de los mayores». Estas tradiciones habían convertido la Ley en una carga intolerable. Los fariseos habían reducido la unión del hombre con Dios a un conjunto de observancias externas y rutinarias cuidadosamente fijadas, haciendo así de la justicia un resultado del esfuerzo humano. En efecto, niegan la condición pecadora del hombre al no reconocerse realmente culpables de su pecado; limpian lo exterior del vaso, pero su interpretación de la Ley no afecta al corazón.

12 En el desarrollo de estos temas, Mt refleja las controversias entre cristianos y judíos en la Iglesia apostólica; pero es posible que, además, refleje las discusiones internas de la comunidad judeo-cristiana. Por Act y las epístolas paulinas se ve claro que el problema suscitado entre el evangelio y la ley era la cuestión teológica capital de la primera generación de la Iglesia. Mt tiene su propio puesto en esta discusión; a pesar de que haya sido llamado el evangelio judío, la tesis de Mt acerca de la Ley coincide sustancialmente con la de Pablo, si bien es formulada en términos diferentes.

13 **IV. Autor, fecha y lugar de composición.** No hay prueba alguna de que Mt ostentara nunca un título o atribución distintos. Tampoco se ha dudado de que el Mateo en cuestión fuera el recaudador de impuestos cuya vocación se relata en Mt 9,9-13 y que es contado en la lista de los Doce. Hay en todo ello, sin embargo, ciertos problemas; el nombre del recaudador de contribuciones de Mc 2,13-17 y Lc 5,27-32 es Leví, y ha de suponerse que Leví (al igual que Simón Pedro) tuvo un cambio de nombre. Los judíos no llevaban dos nombres semíticos. El griego *Matthaios* reproduce el hebreo *Mattai*, forma abreviada de *Mattityābhū* o *Mattanyābhū*. La suposición del cambio de nombre no ofrece dificultad; ningún Leví aparece en ninguna lista de los Doce.

La primera atribución a Mateo como autor es la afirmación de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia, ca. 130 d. C., citada por Eusebio en el siglo IV (HE 3.39, 16); las afirmaciones de Ireneo y Orígenes dependen probablemente de Papías (Wik, INT 148-50). Papías no da el nombre de evangelio a la obra de Mateo, pero dice que «Mateo recogió las sentencias [en griego, *logia*] en idioma hebreo y cada cual las tradujo [¿o interpretó?] lo mejor que pudo». Las «sentencias» se entiende generalmente que son las de Jesús; esta obra tendría cierta semejanza con Q. Pero *logia* puede significar también una colección de textos del AT, un manual de textos con fines apologeticos para ser utilizado como antes

hemos explicado. Ireneo y Orígenes no hablan de *logia*, sino de un evangelio; no hay duda de que se refieren al evangelio que nosotros conocemos.

El texto de Papías plantea numerosos problemas. Eusebio no le tenía por bien informado, y los pasajes de Papías que han llegado hasta nosotros a través de citas indican que sus noticias —por no decir sus ideas— eran más que confusas. No hay pruebas de que Papías viese el documento arameo (que él llama hebreo) a que se refiere. En toda la literatura de la Iglesia primitiva no aparece ninguna cita del M arameo (→ Problema sinóptico, 40:14). Por consiguiente, la cuestión de si Mateo escribió el evangelio que lleva su nombre va íntimamente unida a la del idioma original de Mt. Si Mateo no es el autor de un evangelio arameo, de ahí no se sigue que no escribiera ningún evangelio; pero el único testimonio literario antiguo dice que Mateo escribió en arameo.

14 Los investigadores aceptan universalmente que el Mt griego canónico no es una traducción de un original arameo. Retraducirlo al arameo no resulta más fácil que en el caso de Mc o Lc. Su griego es superior al de Mc. Contiene numerosos juegos de palabras (6,16; 21,41; 24,30) que sólo son posibles en griego. Las 21 citas del AT que aparecen en Mt, Mc y Lc siguen el texto de los LXX; en las citas exclusivas de Mt se sigue más de cerca el texto hebreo, pero manteniendo afinidades con los LXX, y todos los indicios señalan que Mateo no utilizó el TM para estas citas. Pueden proceder de un manual como el que anteriormente hemos señalado. Está fuera de duda la dependencia de Mt con respecto a Mc para los pasajes narrativos; especial interés reviste en este sentido la dependencia de Mt con respecto a Mc en el relato de la vocación de Mateo, pasaje que, en la hipótesis de que Mateo sea el autor del evangelio que lleva su nombre, sería autobiográfico. Si existió un M arameo, éste no sería exactamente el original del actual Mt griego; éste supondría una reelaboración tan sustancial y completa que habría eliminado todo rastro del original. Si Mateo fue el autor del M arameo, no pudo ser también el autor o el traductor del Mt griego.

La existencia del M arameo fue defendida hábilmente por M.-J. Lagrange, y actualmente la sigue manteniendo P. Benoit. Muchos investigadores creen que los argumentos a favor no son convincentes, por las razones antes indicadas; las dudas pueden resumirse sencillamente en la ausencia de cualquier rasgo que indique la existencia de un M arameo, exceptuando la cita de Papías y el uso que de Papías hicieron los autores que de él dependían. Si Mt griego es el evangelio original —y todo indica que lo es—, entonces no puede ser atribuido al recaudador de impuestos llamado Mateo, uno de los Doce. Nada hay que nos indique la identidad personal del autor.

15 Ireneo es el único entre los escritores primitivos que sugiere una fecha; presenta la composición de Mt como contemporánea de la predicación de san Pedro y san Pablo en Roma, es decir, antes del año 68. Este detalle no puede comprobarse. Las razones internas sugieren (pero no demuestran) una fecha posterior a la caída de Jerusalén en el año 70 d. C.

Sin embargo, la familiaridad que demuestra el autor con las costumbres judías palestinas nos obliga a no situar este evangelio demasiado lejos, ni en el tiempo ni en el espacio, del judaísmo palestino antes de la rebelión judía. No deja de tener interés el hecho de que al conocimiento de las costumbres y prácticas judías que demuestra poseer Mateo no se una un conocimiento igual de la geografía palestina; su panorama geográfico es sobre todo el de Galilea, y Mateo, como judío palestino, no tenía por qué conocer aquella región. Pero si este evangelio se escribió después del año 70 d. C., hay buenas razones para pensar que se compuso fuera de Palestina. Muchos investigadores sugieren Antioquía de Siria, una ciudad en que el cristianismo judío y el gentil se unieron y mezclaron, y donde las cuestiones en torno a la relación entre el evangelio y la ley fueron probablemente agudas. El material exclusivo de Mt se explica mejor suponiendo que fue tomado directamente de las tradiciones palestinas; ello pudo haber sido posible en Siria.

16 V. Contenido. Hacer un esquema de Mt o de cualquiera de los evangelios parecería tarea sencilla; sin embargo, los comentarios a Mt presentan una sorprendente diversidad en sus concepciones sobre el plan y el contenido. Esta diversidad se debe, en última instancia, al evangelista, que en este punto como en otros es más sutil de lo que parece: el plan del libro forma parte de sus intenciones. Este comentario va dispuesto de acuerdo con el esquema comúnmente aceptado de cinco libros, pero no todos los intérpretes creen que éste sea el plan orientador; de hecho, ofrece ciertas dificultades. Estas consisten en que el discurso contra los fariseos, cuya longitud casi iguala a la del discurso misional, no está tratado como un discurso aparte; tampoco entra en ese número el discurso escatológico. Sin embargo, como los discursos constituyen otros tantos puntos obvios de división y se reconocen fácilmente, éste es el esquema que hemos adoptado aquí.

- I. Prólogo: genealogía y relatos de la infancia (1,1-2,23)
 - A) Genealogía de Jesús (1,1-17)
 - B) Nacimiento de Jesús (1,18-25)
 - C) Adoración de los magos (2,1-12)
 - D) Huida a Egipto y degollación de los inocentes (2,13-23)
- II. Libro primero: proclamación del reino (3,1-7,29)
 - A) Sección narrativa: comienzos del ministerio (3,1-4,25)
 - B) Discurso: el sermón de la montaña (5,1-7,29)
- III. Libro segundo: ministerio en Galilea (8,1-11,1)
 - A) Sección narrativa: ciclo de diez milagros (8,1-9,34)
 - B) Discurso: el sermón misional (9,35-11,1)
- IV. Libro tercero: controversia y parábolas (11,2-13,52)
 - A) Sección narrativa: incredulidad y hostilidad de los judíos (11,2-12,50)
 - B) Discurso: las parábolas del reino (13,1-52)

- V. Libro cuarto: formación de los discípulos (13,53-18,35)
 - A) Sección narrativa: diversos episodios anteriores al viaje a Jerusalén (13,53-17,27)
 - B) Discurso: el sermón sobre la Iglesia (18,1-35)
- VI. Libro quinto: Judea y Jerusalén (19,1-25,46)
 - A) Sección narrativa: viaje a Jerusalén y acontecimientos en esta ciudad (19,1-23,39)
 - B) Discurso: el sermón escatológico (24,1-25,46)
- VII. Relato de la pasión (26,1-27,66)
- VIII. Relato de la resurrección (28,1-20)

A lo largo del comentario se hallarán otras subdivisiones más minuciosas del evangelio.

COMENTARIO

17 I. Prólogo: genealogía y relatos de la infancia (1,1-2,23). Mt y Lc dan cuenta de la concepción y nacimiento de Jesús, así como de algunos hechos que siguieron al nacimiento. Ni Mc ni Jn tocan este período de la vida de Jesús. Las genealogías que aparecen en Mt y Lc no son paralelas, ni hay paralelos en cualquier otro lugar de sus evangelios. Es difícil hacer concordar ciertos detalles de los relatos de Mt y Lc. La falta de noticias de la infancia en Mc sugiere que, con toda probabilidad, estos relatos no existían en la forma más antigua de las tradiciones cristianas referentes a Jesús y que las diversas tradiciones en torno a la infancia se formaron más tarde. La versión de estas tradiciones que da Mt está fuertemente influida por el uso de textos veterotestamentarios. También la imaginación teológica y el simbolismo desempeñan un amplio papel en la composición de los relatos de la infancia.

18 A) Genealogía de Jesús (1,1-17). La intención de la genealogía es demostrar que Jesús es el Mesías (1,1.16), el término de la historia salvífica que se inició con las promesas a Abrahán. Mt adopta aquí el punto de vista de la fuente E del Pentateuco, que también comienza con Abrahán; Lc, al igual que la fuente J (Lc 3,23-38), comienza con el primer hombre. Jesús es rey Mesías, hijo de David y Mesías de Israel, hijo de Abrahán.

La genealogía está deliberadamente compuesta de tres grupos de catorce nombres (1,17); 14 es múltiplo de 7. Las divisiones corresponden a dos puntos críticos de la historia israelita: la fundación de la monarquía de David y el colapso de la monarquía de Judá con la conquista babilónica de 587 a. C. La artificiosidad de los números se mantiene eliminando los nombres de Ocozías, Joás y Amasías entre Joram y Ozías; la reina Atalía era considerada como usurpadora y no habría figurado en la genealogía en ningún caso. Mt sigue la línea de los reyes de Judá;

Lc se atiene a una línea emparentada con aquélla. La genealogía de Mt hasta Zorobabel pudo componerse copiando de los libros del AT; para el resto de la genealogía, no hay fuente documental alguna con que podamos compararla.

En la genealogía aparecen cuatro mujeres: Tamar, Rajab, Rut y Betsabé. Su inclusión no obedece a ningún principio. Tamar engañó a su suegro Judá atrayéndole a una unión incestuosa (Gn 38). En las tradiciones populares, Rajab era la prostituta de Jericó que protegió a los espías y fue admitida en la comunidad israelita (Jos 2). Rut, la heroína del libro de su nombre, era una moabita que ingresó en la comunidad de Israel. Betsabé era la esposa de Urías y cómplice de David en su adulterio. El único elemento común (probable, pero menos claro en el caso de Betsabé) es que todas ellas eran extranjeras.

El número 14 del tercer grupo puede mantenerse únicamente incluyendo a María o contando a Jesús y Cristo como dos; es posible que se omitiera un nombre en la primitiva transmisión del texto. Se puede explicar la inclusión de María en virtud del nacimiento virginal, que se declara abiertamente en el pasaje siguiente. Si Jesús y Cristo se cuentan como dos, la dualidad podría entenderse como referida a su nacimiento en la carne y a su segunda venida; alusiones escatológicas de este tipo son frecuentes en Mt. **10. Amós:** Esta lectura del texto crítico tiene su origen en una antigua confusión del nombre del rey Amón con el del profeta Amós.

La armonización de las genealogías divergentes de Mt y Lc constituyó un célebre problema en la era patrística. La armonización parte del supuesto de que ambas genealogías han sido compiladas a base de documentos fidedignos. Es sabido que en la comunidad judía posexílica se guardaban las genealogías, pero esto no prueba que Mateo y Lucas tuvieran acceso a ellas. Es mucho más sencillo suponer que cada genealogía fue compuesta artificialmente allí donde faltaban los datos bíblicos o donde Lucas, por razones propias, decidió no atenerse a la línea de los reyes de Judá.

19 B) Nacimiento de Jesús (1,18-25). En esta sección y en la siguiente aparecen ciertas diferencias notables entre los relatos de Mt y Lc. José es la figura central y activa en Mt. Es él quien recibe la revelación mediante la aparición de un ángel en sueños. Mt no alude a una residencia en Nazaret antes del nacimiento. Concuera con Lc en afirmar el nacimiento virginal y la residencia de Jesús en Nazaret durante la infancia. **18. prometida:** Entre José (o sus padres) y los padres de María se había formalizado el contrato escrito de matrimonio. La ceremonia del matrimonio se consideraba celebrada entre los judíos cuando el novio llevaba a la novia a su casa; esto es lo que quiere decir «unirse» (1,18) y «tomar» (1,20.24). La falta de castidad prematrimonial en estas circunstancias no se consideraba adulterio en el pleno sentido de la palabra; la repudiación de un contrato matrimonial no constituía tampoco «divorcio» (1,19) en sentido pleno. Es muy dudoso que en tiempos del NT se aplicara rigurosamente la pena de muerte prevista en la legislación mosaica y en las

tradiciones talmúdicas. **19. justo:** José es llamado así por su deseo de observar la Ley. Esta rectitud se unía al propósito de no denunciar a su esposa; podía rescindir el acuerdo mediante la firma de una declaración en presencia de testigos, pero sin exponer en público las razones. **20. el ángel del Señor:** Una figura de mensajero, como en el AT (por ejemplo, Gn 16,10; 22,11.15-16; Ex 3,2; Jue 6,13; 2 Sm 24,16; cf. EDB 87-90). El ángel del Señor anuncia el nacimiento de Sansón (Jue 13,3). Aquí anuncia el nombre del niño: Jesús. La forma griega *Iēsous* representa la aramea *Yēšu^{ac}* y la hebrea *Y^ehōšū^{ac}* (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:3, para la etimología). Según una etimología popular, el nombre significa «Yahvé es salvación»; este niño será un agente de salvación, pero el pueblo será salvado de sus pecados, no de los enemigos externos ni de los peligros de la naturaleza. El más grande personaje que llevó este nombre en el AT fue el héroe del libro de Josué.

22. se cumpliera: Mateo presenta lo sucedido como cumplimiento de Is 7,14. La fórmula de «cumplimiento» aparece 11 veces, más que en los otros tres evangelios juntos. El término no significa simplemente predicción y cumplimiento; resulta difícil expresar en lenguaje moderno el tipo de mentalidad que en él va implicada. El acontecimiento salvífico del evangelio da a la palabra del AT, que es una declaración del poder y la voluntad salvíficos de Dios, una nueva dimensión de realidad. El texto de Is se cita de acuerdo con los LXX, exceptuando la lectura «le llamarán» (LXX: «le llamarás»; TM: «ella le llamará»). **23. virgen:** Los LXX usaron *parthenos*, «virgen», para traducir el término hebreo de Is 7,14 *‘almāh*, «muchacha». Así se da al texto de Is una nueva dimensión de realidad, y Mateo lo emplea para afirmar el nacimiento virginal. Sin embargo, parece que carga más el acento en la declaración de que habrá un salvador que será llamado Emmanuel, «Dios está con nosotros», que en la palabra *parthenos*. Este nacimiento inicia la era mesiánica de salvación a la que miraba la expectación de todo el AT. Esa era comienza con el nacimiento de un niño, y en esto está la fuerza de la alusión a Is. Jesús realiza la presencia de Dios en medio de su pueblo de manera completamente nueva. **25. hasta que dio a luz un hijo:** Este versículo ha sido causa de perturbaciones ya a partir de las primitivas herejías de los helvidianos y los jovinianos, que de él sacaban la conclusión de que María y José tuvieron relaciones maritales después del nacimiento de Jesús. La partícula griega (*beōs*) no lleva implícita esa idea, que en español se desprende fácilmente, y mucho menos si suponemos un trasfondo semítico para este pasaje. El NT nada sabe de otros hijos de María y José. El interés de Mateo se centra aquí en afirmar que José no es el padre natural de Jesús, y su lenguaje viene determinado por ese interés. El agente de la concepción de Jesús es «un Espíritu Santo» (1,20). Este término se usa en el AT para designar el poder misterioso de Dios; no se utiliza para designar el agente de la concepción humana.

20 C) Adoración de los magos (2,1-12). 1. en los días del rey Herodes: Una de las escasas noticias cronológicas de Mt sitúa este acontecimiento en tiempos de Herodes el Grande, rey satélite de Judea (37-4

antes de Cristo). Es imposible fechar exactamente el año del nacimiento de Jesús; según el cómputo de Dionisio el Exiguo, Herodes el Grande murió cuatro años antes de que naciera Jesús (→ Historia de Israel, 75:130-134). *magos*: Los visitantes son llamados *magoi* (en latín, *magi*, de donde procede el término español); probablemente está usado en sentido amplio. Originalmente, este término designaba a los miembros de la casta sacerdotal ilustrada de los persas; más adelante pasó a significar toda persona dotada de un conocimiento y unos poderes ocultos. También podía referirse a un charlatán. Mateo ciertamente no emplea el término en sentido denigrante. La mención de la «estrella» demuestra que se le llama *magoi* en virtud de sus conocimientos astrológicos. Nada más se dice de ellos. *de Oriente*: Se sugiere Mesopotamia, patria de la astrología en el mundo helenístico. El relato refleja la creencia popular de que cada persona está representada por una estrella que aparece en su nacimiento. **2. su estrella**: Es imposible identificar un determinado cuerpo celeste como la estrella de Belén; cualquier intento en tal sentido resultará vano. Aunque la alusión no es explícita, cualquier lector judío reconocería la estrella que surge de Jacob (Nm 24,17), alusión a David habitualmente interpretada en sentido mesiánico.

El relato de los magos, al igual que la genealogía de Jesús, afirma que éste es el rey Mesías. Los magos buscan un rey, y Herodes consulta a los expertos religiosos del judaísmo para indicarles dónde podrán hallarlo; no hay duda alguna al respecto; no es en Jerusalén, sino en Belén, donde deben buscarlo. **5. en Belén de Judá**: El lugar del nacimiento de David, de donde procederá también el rey Mesías futuro. Se cita en confirmación el texto de Miq 5,1-3. La cita no está de acuerdo ni con los LXX ni con el TM; está combinada con el texto de 2 Sm 5,2 (el ofrecimiento de la realeza hecho a David por los ancianos de Israel). **7. el tiempo de la aparición de la estrella**: La indagación acerca del tiempo prevé lo que ha de seguir en 2,13-23. No se sugiere que la estrella hiciera de guía durante el viaje antes de que los magos llegaran a Jerusalén; pero a partir de ahora los lleva no sólo a la ciudad, sino hasta la misma casa. **11. oro, incienso y mirra**: Los dones aportados por los magos son un eco de Sal 72,10; Is 60,6. Aparece de nuevo el motivo del sueño; se advierte a los magos que no vuelvan junto a Herodes.

El tema del relato es no sólo el mesianismo real de Jesús, sino también su adoración por los gentiles. En contraste con Lucas, que sitúa en la escena de la natividad unos judíos pobres como primeros adoradores de Jesús, Mateo hace que los primeros sean los gentiles, mientras que los judíos, aun cuando están informados de su nacimiento, permanecen indiferentes. Es un tema cuyos ecos se escucharán numerosas veces a lo largo de este evangelio.

21 D) Huida a Egipto y degollación de los inocentes (2,13-23). Nuevamente aparece el tema del sueño con ocasión de la partida hacia Egipto y del regreso. **15. de Egipto**: La cita de Os 11,1 (según el TM) ilustra la libertad con que Mateo se sirve del AT. El original se refiere a la «llamada» del éxodo. Se presenta a Jesús como reviviendo en su

propia persona la historia de Israel; la razón es que Jesús es el nuevo Israel. **18. una voz se oyó en Ramá**: Se cita Jr 31,14 con igual libertad; la cita no se acomoda exactamente a los LXX ni al TM. El texto original se refiere a la destrucción de la monarquía israelita por los asirios en 721 a. C. La confusión de Efratá, en el territorio de Benjamín, con Belén es tan antigua como la glosa de Gn 35,19. Apoyándose en una antigua tradición, se levantó al norte de Belén un santuario musulmán identificado con la tumba de Raquel.

19. al morir Herodes: El regreso de Egipto se fecha después de la muerte de Herodes (4 a. C.). El reino de Herodes fue dividido por Augusto entre tres de los hijos supervivientes de Herodes: Arquélao (Judea, Samaría, Idumea), Herodes Antipas (Galilea y Perea) y Filipo (el territorio situado al este y al norte de Galilea). A petición de los judíos, Augusto negó el título de rey a Arquélao, dándole el de etnarca. Su gobierno resultó tan poco satisfactorio que fue depuesto y desterrado a las Galias el año 6 d. C. (→ Historia de Israel, 75:139). La advertencia hecha a José en un sueño explica cómo Jesús, aunque había nacido en Belén, se crió en Galilea y fue luego conocido como galileo. Lc, que concuerda con Mt en lo referente a Belén y Galilea, explica la relación entre ambos lugares de manera distinta: José y María residían originalmente en Galilea y estaban de paso en Belén cuando nació Jesús. **20. los que perseguían la vida del niño**: En esta expresión se trasluce la influencia del AT; está tomada casi al pie de la letra de Ex 4,19. **23. lo dicho por los profetas**: El texto de «los profetas» que se cita no aparece en ningún lugar del AT, donde nunca se menciona Nazaret. La explicación más probable de la «cita» es que se trate de un juego de palabras basado en el texto hebreo de Is 11,1, «de Jesé surgirá un renuevo, y una rama (*nešer*) brotará de sus raíces»; hay una asonancia entre el término *nešer* y el nombre de Nazaret.

22 El trágico episodio de los inocentes no se menciona en ningún otro escrito, canónico o profano; esto suscita serios problemas sobre el carácter histórico del incidente. Semejante brutalidad está en armonía con el carácter de Herodes, tal como Josefo lo ha descrito (*Ant.*, 15,3, 3 § 53-56). Josefo presenta a Herodes como un ser patológicamente celoso de su poder; varios de sus familiares fueron asesinados por orden suya a causa de que sospechaba que trataban de suplantarle. No cabe duda de que Josefo quiso describir a Herodes con los tintes más negros que le fue posible, y resulta difícil de explicar la ausencia del incidente de Belén en Josefo, excepto suponiendo que no tuviera noticia alguna de él. No es verosímil que lo omitiera por el interés que pudiese tener para los cristianos; Josefo demostró su capacidad para escribir la historia de acuerdo con sus propias intenciones. En consecuencia, habría que tomar en cuenta la posibilidad de que los incidentes del cap. 2 sean una presentación simbólica de la mesianidad regia de Jesús, a la que se oponen los poderes seculares. La oposición terminaría por lograr sus fines en la pasión de Jesús. Este tipo de narración teológica se apoya con el uso de textos del AT.

23 II. Libro primero: proclamación del reino (3,1-7,29).

A) Sección narrativa: comienzos del ministerio (3,1-4,25).

a) LA PREDICACIÓN DE JUAN BAUTISTA (3,1-12). Los seis primeros versículos de este pasaje se ciñen estrechamente a Mc 1,1-6, añadiendo únicamente la localización en el desierto de Judea (3,2) y el contenido de la predicación de Juan. **1. desierto de Judea:** El desierto de Judea es la empinada pendiente que baja desde el macizo central del país hasta el valle del Jordán y el mar Muerto. El bautismo en el Jordán indica que Juan predicaba cerca del río, con toda probabilidad no lejos de Jericó. Esta ciudad dista pocos kilómetros de Qumrán, y las relaciones de Juan con la secta establecida en este lugar se prestan a una interesante especulación (cf. J. A. T. Robinson, HarvTR 50 [1957], 175-91). **2. arrepentíos, porque está muy cerca el reino de los cielos:** La sentencia en que se resume la predicación de Juan es idéntica a la que condensa la proclamación de Jesús en 4,17. **3. éste es aquél:** La misión de Juan se describe en los tres evangelios con el texto de Is 40,3, citado de acuerdo con los LXX, originariamente sin duda en Mc. Mt omite la combinación que Mc hace con Mal 3,1. Mt, al igual que Mc, presenta abruptamente a Juan; sólo Lc tiene el relato de la natividad de Juan. Juan Bautista era una figura bien conocida en la primitiva comunidad cristiana y no necesitaba presentación; incluso en Efeso aparecen discípulos de Juan (Act 19,1-5). **4. vestidura hecha de pelo de camello:** El hecho de que Juan viva en el desierto, así como su indumentaria y los alimentos que tomaba recuerdan la figura del profeta Elías (2 Re 1,8); cf. la cuestión del retorno de Elías en 11,14; 17,10-12. **6. eran bautizados por él:** Mt no utiliza la expresión de Mc, «bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados»; es posible que en tiempos de Mt esta frase sonara como si el bautismo de Juan se asimilase al bautismo cristiano; sin embargo, cf. 3,11. Sólo Mt (3,14-15) expresa reparos a que Jesús recibiera un rito que implicaba arrepentimiento y perdón.

Mt 3,7-10 (Lc 3,7-9 par.) procede de Q. Mt limita estas palabras a los fariseos y saduceos; Lc las dirige a toda la multitud. **7. raza de víboras:** El epíteto aparece también en 12,34; 23,33. Ello encaja en el esquema general de Mt; los dirigentes religiosos de los judíos son responsables de que éstos rehúsen creer en el Mesías. Las palabras de Juan son fuertemente escatológicas y reflejan la «ira futuro» del día del Señor (Am 5, 18-20; Sof 1,14-16). **9. de estas piedras:** La amenaza alude a la repulsa del Mesías por los judíos y a su aceptación por los gentiles; la Iglesia de judíos y gentiles es el nuevo Israel y el verdadero pueblo de Dios. **10. Cf. 7,19. 11-12.** Estos versículos contienen la predicación mesiánica de Juan, amplificada por Mt a partir de Mc; 3,12 (Lc 3,17 par.) procede de Q. Al bautismo con Espíritu Santo de Mc, Mt y Lc añaden ambos «con fuego»; parece que se trata de una alusión no sólo al fuego como elemento que simboliza la presencia de la divinidad, sino también a la aparición del Espíritu Santo en lenguas de fuego en el relato de Pentecostés. «El espíritu de verdad» como agua purificadora aparece en 1QS

4,21 (cf. J. A. T. Robinson, HarvTR 50 [1957], 175-91). El fuego en la amplificación de Q (3,12) es el fuego destructor de la Gehenna. La importancia de Juan, tanto en el judaísmo como en el cristianismo primitivo, demuestra que su testimonio mesiánico fue de gran valor. Algunos, al parecer, estaban dispuestos a aceptar por Mesías a Juan; él mismo rechazó este papel y aludió a otro. El testimonio completo de Juan aparece más adelante (11,2-6).

24 b) BAUTISMO DE JESÚS (3,13-17). Mateo depende de Mc, pero ha añadido 3,14-15 por ser necesario para explicar cómo Jesús pudo someterse a un rito de arrepentimiento y confesión de los pecados. **15. llevar a cabo toda justificación:** Expresión oscura; muy probablemente se refiere a que Jesús se identifica, al acudir a ser bautizado, como un devoto judío que observa la Ley y las prácticas asociadas a un recto estilo de vida judío. El diálogo adicional introduce una confesión de la dignidad de Jesús por Juan que no aparece ni en Mc ni en Lc. **16. vio al Espíritu de Dios bajar:** En Mt y Mc, Jesús contempla este acontecimiento cuando se abren los cielos, pero en Lc y Jn 1,32-33 la visión se extiende también a Juan (por lo menos). **una paloma:** Aquí es únicamente símbolo del Espíritu; en el AT, la paloma representa un símbolo del amor. **17. éste es mi Hijo querido:** El amor se expresa mediante una frase formada a base de Is 42,1 (siguiendo a Mc). El empleo de esta fórmula identifica a Jesús como el Siervo del Señor. La visión define el carácter de la mesianidad de Jesús; no es el Mesías regio, conquistador, sino el Siervo que proclama y sufre.

La «voz de los cielos» refleja la creencia judía en la *bat qól* (hija de una voz), frecuentemente mencionada en la literatura rabínica como medio de revelación después de que la profecía ha cesado (Str-B 1, 125-34).

25 c) TENTACIÓN DE JESÚS (4,1-11). La breve noticia que da Mc sobre el ayuno de cuarenta días en el desierto y la tentación es ampliada por Mt (y Lc), que la convierte en una triple tentación. No está claro que Mt y Lc sigan una fuente documental común; de ser así, uno de los dos evangelistas tuvo que manejarla libremente. Las citas bíblicas (de los LXX) son idénticas en ambos evangelios. El orden de la segunda y tercera tentaciones aparece invertido en Lc con respecto a Mt; el orden de Mt parece buscar una progresión climática. La marcha de Jesús al desierto se produce bajo la inspiración del Espíritu. **1. al desierto:** No se especifica a qué paraje; probablemente se quiere significar el desierto de Judea (cf. 3,1). El Jebel Qarantal, cuyo nombre alude a los cuarenta días, está a poniente de Jericó y es tradicionalmente asociado con el monte de la tentación. **2. cuarenta días:** Esta expresión sugiere los cuarenta años de Israel en el desierto. Para Israel, la estancia en el desierto fue una época de tentación y caída; Jesús, el nuevo Israel, es tentado de manera semejante en el desierto. Es evidente el carácter simbólico del relato; las tentaciones y las respuestas de Jesús definen el verdadero carácter de su misión mesiánica. Las respuestas que da Jesús a las tres

proposiciones están tomadas de Dt (8,3; 6,16.13). El uso de esta fuente demuestra que la misma Ley revela el verdadero carácter de la mesianidad.

Las tres tentaciones pueden caracterizarse como tentaciones de poder. La primera es la de utilizar el poder de hacer milagros para subvenir a las necesidades materiales ordinarias. **4.** La respuesta de Jesús (Dt 8,3) no niega que las necesidades ordinarias deban remediarse por medios ordinarios, sino que subordina hasta las necesidades físicas fundamentales a la palabra revelada de Dios. Jesús no cumple su misión solucionando las necesidades físicas elementales, sino proclamando la palabra que es vida.

26 5. La segunda tentación también tiene que ver con los poderes milagrosos; se refiere al uso de esos poderes para producir un «signo» (12,38-42), un despliegue espectacular y convincente capaz de forzar la fe. Jesús no da esta clase de signos. *el pináculo del templo:* No ha sido identificado con seguridad. Si la antigua estructura del templo de Herodes estaba topográficamente situada de manera similar a como lo está la moderna Haram esh-Sherif, el ángulo sudeste de la explanada quedaría al nivel de la escarpadura del valle del Cedrón; éste puede ser el punto aludido. **6.** El tentador apoya aquí su proposición con una cita bíblica (Sal 9,11-12). **7.** Jesús responde citando Dt 6,16, una advertencia contra la temeridad. Recurrir a un signo espectacular impone a Dios unas exigencias que él no ha prometido cumplir; no es éste el modo que ha elegido para revelarse. **8. una montaña altísima:** La montaña de la tercera tentación no existe en la naturaleza. Es una tentación de mesianismo secular, el empleo del poder político para cumplir los fines de la misión mesiánica. **10.** La respuesta de Jesús a esta tentación sobrepasa en dureza a sus anteriores respuestas y va precedida por una expresión de repulsa. La cita de Dt 6,13 sitúa el mesianismo secular al mismo nivel que la adoración de dioses falsos.

Todas las tentaciones de Jesús se refieren a su misión mesiánica; incluso en un relato teológicamente simbólico, Jesús no aparece expuesto a las tentaciones comunes de la humanidad. En la idea del evangelista tampoco aparece expuesto realmente a la tentación de abusar de sus poderes mesiánicos. La tentación no le afecta a él, sino a la Iglesia encargada de llevar adelante su misión. La elaboración del relato de las tentaciones por Mateo tiene una intención eclesial. El mismo Jesús hizo frente a los peligros espirituales que amenazan a la integridad de la misión de la Iglesia; Jesús ha demostrado cómo habrá de superarlos la Iglesia.

27 d) PRIMERA PROCLAMACIÓN EN GALILEA (4,12-17). En 14,1-12 se da el relato completo del encarcelamiento de Juan Bautista. Los tres sinópticos (y Jn a su propio modo) concuerdan en que Jesús no dio comienzo a su propia proclamación hasta que Juan fue encarcelado por Herodes Antipas (→ Historia de Israel, 75:144). Las relaciones entre Jesús y Juan nos resultan demasiado oscuras como para determinar lo que en tal situación va implícito. Los sinópticos, como hemos visto, no

refieren confesión alguna por parte de Juan Bautista que resulte similar en algún sentido a la versión que encontramos en el cuarto Evangelio. Podemos conjeturar que la predicación de Juan suscitó un clima de interés en el que Jesús pudo moverse con su propia proclamación. Los tres sinópticos concuerdan además en que Jesús regresó a Galilea, su propio país, para proclamar el reino. **13. en Cafarnaúm junto al mar:** Jesús se trasladó desde su aldea, Nazaret, a la ciudad de Cafarnaúm (identificada con las ruinas llamadas Tell Hum, cerca del extremo norte de la orilla occidental del mar de Galilea). En la época del NT, la orilla occidental del lago estaba ocupada por numerosas ciudades pequeñas, activas y prósperas; podemos suponer que Jesús deseaba llegar a un auditorio más amplio. *en el territorio de Zabulón y Neftalí:* Mateo advierte que Cafarnaúm se halla en el antiguo territorio tribal de Zabulón y Neftalí; ello le da pie para citar Is 8,23-9,1 (LXX, 9,1-2). En el pasaje de Isafas, la liberación de 9,2-6 es anunciada primeramente al territorio de Galilea, que fue desgajado del reino de Israel por Teglathfalasar III de Asiria en 734 a. C. y constituido en provincia asiria. La primera parte de Israel en experimentar la ira destructora de Yahvé ha de ser la primera también en tener noticias de su salvación. La cita no sigue a los LXX ni al TM.

17. reino de los cielos: Mt comprime el resumen que hace Mc de la proclamación de Jesús, usando la misma frase que Mc emplea para resumir la predicación de Juan (3,2) sin la alusión de Mc al «tiempo» (*kairos*) ni su llamada a la fe. La expresión típica de Mateo, «reino de los cielos», aparece aquí en lugar de la usada por Mc, «reino de Dios»; el circunloquio «cielos» en vez de «Dios» era una manera de hablar corriente entre los judíos, que en esta época evitaban el uso del nombre divino o de los títulos que se consideraban exclusivos de Dios. El término que habitualmente se traduce por «reino» lo sería más exactamente por «reinado»; con este sentido lo emplearemos en el presente comentario, excepto en algunos pasajes. El término no alude a un territorio en que se ejerce el poder, sino al ejercicio de ese poder (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:102-105). Lo que «se acerca» (o «está al llegar») es la manifestación del poder supremo de Dios, la afirmación de su soberanía. La primera respuesta que exige es el arrepentimiento, ya que el pecado constituye una negativa a aceptar el reino de Dios.

28 e) VOCACIÓN DE LOS PRIMEROS DISCÍPULOS (4,18-22). Mateo depende de Mc en este punto; lo ha reelaborado ligeramente. Lucas, que quizá utiliza una fuente peculiar, ha reelaborado el relato con más amplitud y le ha añadido la pesca milagrosa. Jn 1,35-42 tiene un relato totalmente distinto: Andrés y otro discípulo (cuyo nombre no se da, pero que es quizá el mismo Juan) eran discípulos de Juan Bautista, quien los presentó a Jesús; Andrés, a su vez, le presentó a su hermano Pedro. El dato importante en la narración de Mt y Mc es que los cuatro siguieron a Jesús inmediatamente, aunque no le conocían; «soltaron» las redes, dejaron sus familias y se hicieron discípulos. No hay indicio de que retornaran a sus casas y a su modo de vida anterior. Tres de estos cuatro

primeros —Pedro, Santiago y Juan— formaron un trío de íntimos que fue testigo de acontecimientos no presenciados por los restantes discípulos (17,1; 26,37; Mc 5,37). En la vocación de Leví se expresa una urgencia parecida (9,9). La promesa de hacerlos «pescadores de hombres» es una intimación del oficio apostólico.

29 f) VIAJE POR GALILEA (4,23-25). Este breve pasaje ha sido compilado por Mateo como introducción al primero de sus discursos importantes, el sermón de la montaña. Se da un resumen a base de indicaciones genéricas: la enseñanza en las sinagogas (mencionada varias veces), la proclamación de las buenas noticias del reino, las curaciones y la expulsión de demonios. Como resultado de estas actividades, Jesús llega a ser conocido «en toda Siria» (4,34). La provincia romana de Siria limitaba con las montañas del Tauro, el desierto de Siria, el reino nabateo y el Mediterráneo. Mateo quiere significar aquellas partes de la provincia que se mencionan en 4,25: Galilea, la Decápolis (al norte y al este de Galilea), Judea y Perea (al este del Jordán). Son regiones que recorrió Jesús. No se menciona la región de Tiro y Sidón (Mc 3,8; Lc 6,17), muy probablemente porque Mateo pensó que este territorio quedaba ya incluido en su enumeración; cf. 15,21.

30 B) Discurso: el sermón de la montaña (5,1-7,29). **1. la montaña:** Se quiere significar que Jesús es el nuevo Moisés, que proclama la nueva revelación sobre un nuevo Sinaí. Gran parte del sermón tiene paralelo en Lc, pero el extenso discurso en que se encuentra la mayor parte de estos paralelos no se sitúa, y ello resulta extraño, sobre una montaña, sino en una llanura (Lc 6,17). El precedente relato ha servido para reunir las muchedumbres (5,1) que oyen el sermón. El discurso es introducido con desacostumbrada solemnidad; Mateo quiere explicar de esta forma lo que él mismo había llamado la proclamación del reino o la buena noticia del reino.

a) LAS BIENAVENTURANZAS (5,3-12). **3. bienaventurados son:** O «dichosos los que...». Esta es una fórmula corriente en Sal y en la literatura sapiencial del AT; también aparece con frecuencia en otros libros del NT, especialmente en Ap. Las bienaventuranzas como tales no se atribuyen a Q; Lc tiene cuatro bienaventuranzas y cuatro ayes; las de Lc son paralelas de la primera, segunda, cuarta y la amplificación de la octava (cf. *infra*) de Mt. Los ayes de Lc son antítesis de las bienaventuranzas. Las de Mt resultan «espiritualizadas» en comparación con las de Lc, subrayando la dimensión y la eficacia de la virtud; Lc habla de pobreza, hambre y llanto. *pobres de espíritu:* La diferencia entre los «pobres» de Lc y los «pobres de espíritu» de Mt no es sustancial; Mt ciertamente no se refiere a los que, a pesar de ser ricos, están espiritualmente despegados de sus riquezas. La expresión es muy probablemente un eco de Is 61,1 (cf. Lc 4,18); en ambos casos designa la clase pobre, que constituía la gran mayoría de la población en el mundo helenístico-romano. En los escritos tardíos del AT y del judaísmo, el nombre de esta clase, *“nāwīm* o *“niyyīm* (confundidos frecuentemente dada la similitud de los

caracteres), pasó a convertirse casi en un término técnico para designar a los judíos piadosos y observantes. La expresión «pobres de espíritu», de Mt, carga el acento en la condición humilde de los pobres más que en la efectiva carencia de riquezas; su pobreza les impide tener la arrogancia y la seguridad en sí mismos característica del rico; por el contrario, les impone habitualmente una deferencia servil. Este término está muy próximo de los «mansos» de la tercera bienaventuranza. Su premio es «el reino de los cielos»; en este contexto se entiende «reino» más que «reinado».

4. los que lloran: Si 5,3 es un eco de Is 61,1, muy probablemente 5,4 lo es de Is 61,2; consolar a los que lloran es una de las funciones del mensajero que habla en este pasaje de Is. La bienaventuranza alude por lo menos a los que carecen de alegría mundana, y en este sentido sería estrechamente paralela de la primera y la tercera. Más probablemente alude a los que lloran los males de Israel por culpa de los pecados de éste. Su consuelo consistirá en que experimentarán la salvación mesiánica.

5. los mansos: Son los mismos a que se alude en 5,3, los humildes incapaces de agresividad. El ideal de la mansedumbre se describe concretamente en 5,39-42. *la tierra:* Los mansos poseerán la tierra escatológica de Israel, restaurada gracias a las obras salvíficas de Dios. La expresión recuerda las promesas de la tierra a los patriarcas del AT. **6. los que tienen hambre y sed de justicia:** La «justicia» de que hay que estar hambrientos y sedientos es un término de significado amplio. En Mt significa muy frecuentemente las buenas relaciones con Dios, que se logran mediante la sumisión a su voluntad. En el judaísmo farisaico se estimaba que esa situación podía alcanzarse mediante la observancia de la Ley conforme a los esquemas farisaicos. Jesús insiste en que los discípulos deben esforzarse por algo más elevado (5,20). «Justicia» puede ser también un eco de la idea veterotestamentaria de la victoria de Dios sobre sus enemigos, su propia vindicación y la de Israel. El premio consiste en obtener aquello mismo que se desea.

31 7. los misericordiosos: El ideal de la misericordia o compasión es tema frecuente en todos los evangelios. La bienaventuranza tiene una ilustración en la parábola del siervo inmisericorde (Mt 18,23-35). Las dos obras de misericordia que más se destacan en Mt son la limosna y el perdón. El premio de la compasión consiste en recibir compasión. **8. los puros de corazón:** La pureza de corazón se contrapone a la pureza levítica externa, alcanzada mediante la ablución ritual; es un tema frecuente de controversia entre Jesús y los fariseos. En 15,10-20 se explica qué se entiende por pureza de corazón. Se manifiesta principalmente a través del lenguaje, que delata los pensamientos y deseos de la persona. Recompensa de la pureza de corazón es ver a Dios. Con ello no se significa lo que en teología se llama «visión beatífica», sino el ser admitido en la presencia de Dios (cf. 18,10). En el lenguaje del AT, los miembros de la corte real son los que «ven la faz del rey». **9. los pacíficos:** Este término no traduce la expresión hebrea «el que produce prosperidad», sino que alude a los que aplacan las querellas. La reconciliación es un ministerio cristiano frecuentemente recomendado en los evangelios; cf. 5,23-26. Su

premio consiste en ser llamados hijos de Dios. Este es un título de Israel en el AT; los que aplacan las discordias son auténticos israelitas.

32 10-12. A pesar de que en 5,11 se repite el «bienaventurados», el número de las bienaventuranzas es ocho, no nueve; la bienaventuranza se desarrolla en 5,11-12. La persecución por la justicia es la que se sufre para mantener las buenas relaciones con Dios acatando su voluntad (cf. comentario a 5,6). La amplificación identifica a Jesús con la justicia. Vuelve a poner la Ley como único medio seguro para mantener buenas relaciones con Dios. Esta relación, ciertamente, acarreará la persecución (descrita en términos de la experiencia de la Iglesia primitiva), pero el premio supera a cualquier otro de los prometidos anteriormente. La Iglesia es sucesora de los profetas, que fueron perseguidos por su propio pueblo; la persecución mencionada es con toda probabilidad la serie de ataques de los judíos contra la comunidad cristiana.

Para nosotros resulta difícil comprender el carácter paradójico de las bienaventuranzas. Ponen en marcha una revolución moral que aún no ha llegado a su plenitud. Se oponen a todas las valoraciones convencionales del mundo judío y del helenístico-romano y declaran bienaventurados a los que no comparten esas valoraciones. No sólo se repudian las valoraciones externas de la riqueza y la posición social, sino también aquellos bienes de la persona que se logran y defienden mediante la autoafirmación y la emulación. Las afirmaciones genéricas de las bienaventuranzas se amplían mediante ejemplos concretos en los pasajes siguientes del sermón.

33 b) LA SAL DE LA TIERRA Y LA LUZ DEL MUNDO (5,13-16). La función de los discípulos se ilustra con las metáforas hogareñas de la sal que sazona y la única lámpara que se usaba en las casas de una sola habitación de los campesinos palestinos. La explicación de ambas imágenes (5,16) las relaciona con las «buenas obras» de los discípulos. Viviendo de acuerdo con la doctrina de Jesús, los hombres manifestarán la bondad de «su padre que está en los cielos» (expresión frecuente en Mt) y alabarán a Dios por lo que están viendo. Esta es muy probablemente la idea original de las imágenes. En el texto de Mt se amplía la imagen con la posibilidad de que la sal pierda su sabor y se oculte la luz debajo de una medida; quien no consiga realizar el ideal de vida de los evangelios será rechazado. La idea, relacionada con éstas, de la ciudad sobre el monte, que no se explica, parece ser una sentencia gnómica popular que se ha introducido en el contexto. Con relación a todo el sermón, estas sentencias sirven de introducción al extenso pasaje que sigue, donde se dan instrucciones a los discípulos acerca de cómo han de convertirse en sal de la tierra y luz del mundo y cuáles son las obras buenas que sirven para glorificar a Dios.

34 c) LA LEY Y EL EVANGELIO (5,17-48). En el encuentro inicial del evangelio con el judaísmo, así como en aquellas iglesias primitivas cuyos miembros procedían total o casi enteramente del ámbito judío, la actitud de Jesús y de la Iglesia con respecto a la Ley era una cuestión

acuciante. La Ley ostentaba una santidad y un valor salvífico en el judaísmo farisaico que no reflejan exactamente el puesto que correspondía a la Ley en el Israel preexílico. Se pensaba que la Ley era el compendio de toda sabiduría humana y divina, la revelación de Dios mismo, una guía completa y segura de conducta, dotada de una capacidad sacramental para asegurar unas buenas relaciones con Dios. Jesús no podía aceptar, y no aceptó de hecho, esta valoración de la Ley; para muchos judíos, la Ley constituía la revelación definitiva de Dios.

La actitud de los libros del NT con respecto a la Ley no es homogénea. Esto no quiere decir que sea inconsecuente, sino simplemente que refleja el desarrollo de la manera de entender la ley judía y sus relaciones con el evangelio por parte de los cristianos. En las epístolas de Pablo se pueden seguir los difíciles pasos de este desarrollo. Se podría detectar cierta ambigüedad superficial si se adopta una actitud capciosa, incluso en 5,17-20, y mucho más fácilmente en todo el sermón de la montaña. Pero afirmar que existe ambigüedad es tanto como ignorar la sutileza y complejidad del problema, así como las circunstancias históricas en que Jesús proclamó el evangelio. Esta perícopa introductoria denota un esfuerzo de Mateo por determinar la posición de Jesús con respecto a la ley en general. Hay que leerla teniendo como trasfondo mental todo el resto de este evangelio.

17. no... vine a abolir: No era misión de Jesús anular (abatir, como una tienda de campaña) la Ley y los Profetas; estos términos designan frecuentemente la colección entera de los libros del AT, y en este sentido se usan aquí. Su misión es darles «plenitud». *dar plenitud:* Este término no puede referirse a una simple observancia literal: los seis ejemplos siguientes niegan semejante interpretación simplista. «Dar plenitud» significa llevar la Ley a su perfección, darle por fin aquello que, según creencia de los fariseos, ya poseía. Jesús afirma indirectamente que la Ley es imperfecta, que no está acabada; él la perfeccionará y completará. En el mesianismo popular, el Mesías tenía cierta relación con la Ley, pero esa relación no consistía precisamente en conferir a ésta su perfección. Jesús afirma la vigencia permanente, eterna incluso, de la Ley tal como la hallamos afirmada en los escritos rabínicos; pero la Ley que permanece siempre no es la Ley de Moisés con sus doctrinas orales explanatorias, sino la Ley acabada y perfecta. **18. de veras:** Jesús utiliza en esta afirmación el término aseverativo *amén*, tan frecuente en los evangelios. Este uso del término no tiene paralelos. Habitualmente expresa que se está de acuerdo con una afirmación o un deseo, especialmente si se trata de una plegaria; Jesús lo utiliza como partícula asertiva en relación con sus propias palabras. *jota:* La consonante hebrea *yod*, la más pequeña de las 22 consonantes de la escritura hebrea tardía o cuadrada. *tilde:* Lit., «cuernecillo»; no está tan claro lo que significa, pero probablemente designa el «cuernecillo» decorativo que se añade a muchas consonantes hebreas en la escritura cuadrada. *hasta que ocurra todo:* Expresión deliberadamente oscura; la Ley no pasará hasta que haya sido completada y perfeccionada por la obra mesiánica de Jesús.

19. Jesús acepta la distinción rabínica entre mandamientos «pesados» y «ligeros»; los rabinos enumeraban 613 preceptos en el Pentateuco y los clasificaban de acuerdo con su importancia. Las palabras de alabanza o condenación se relacionan con los términos «grande» y «pequeño». Tampoco esta vez se trata de un programa de observancia literal farisaica; de hecho, es muy probable que se aluda a los fariseos al hablar de los que enseñan y practican la no observancia; cf. 15,3-6; 23,16-26. El hecho de que Jesús no observara las prescripciones tradicionales acerca del sábado y las normas de pureza levítica fue motivo frecuente de controversias. Jesús no recomienda aquí lo que él mismo repudiaba en su enseñanza y en su vida práctica. Por consiguiente, la Ley que los discípulos han de «practicar y enseñar» es de nuevo la ley perfecta y completa. La observancia de la Ley y de las tradiciones sirve para asegurar la justicia de los escribas y fariseos, pero esta justicia no vale para alcanzar la admisión en el reino. La justicia de los discípulos habrá de superar a la de los escribas y fariseos; se trata de una sumisión a la voluntad de Dios que va más allá de la observancia de la Ley. En los siguientes seis ejemplos (5,21-48) se ilustra lo que significa este apartarse de la Ley. Pablo habla de una justicia de la Ley que no es verdadera justicia y que no salva; la verdadera justicia se alcanza mediante la fe en Jesucristo (Rom 3,20; 10,5; Gál 2,16; 3,21; Flp 3,9). También para Mateo la fe es la que salva.

35 1) *Asesinato* (5,21-26). En cada uno de los seis ejemplos que siguen, la afirmación de la Ley (que no se distingue de su explicación en la tradición) es contrapuesta directamente a la declaración de Jesús: «yo os digo». La afirmación de la Ley es impersonal; las citas no son atribuidas a Dios mismo. Ello puede reflejar la delicadeza de los judíos para hablar de la divinidad, al mismo tiempo que sirve para evitar una antítesis entre las palabras de Dios y las de Jesús. **21.** *no matarás*: Se cita el mandamiento según Ex 20,15; Dt 5,18; la afirmación adicional acerca del juramento no está en el AT; lo está, en cambio, el proceso judicial por asesinato (cf. Ex 21,12; Nm 35,16-33). Jesús no distingue entre el asesinato deliberado y el homicidio casual (Ex 21,13; Nm 35,10; Dt 19,4-6), porque el homicidio accidental no cae bajo la consideración moral. **22.** *todo el que se encolerice*: Lo que Jesús prohíbe no es matar, sino encolerizarse; el mero sentimiento de ira merece que el culpable sea llevado ante los tribunales, procedimiento que, según la Ley, sigue al asesinato. Hay una hipérbolo: la ira no es objeto de acción legal. Lo que Jesús quiere dar a entender es más bien que la ira, pasión que induce a asesinar, es una acción tan culpable como el mismo asesinato. Hay una nueva formulación de la Ley. Las expresiones de ira en el lenguaje, sin acción violenta, se reprobaban con unas expresiones incluso más duras. Hay un clímax en los castigos; las palabras van desde *krisis*, el juicio (que designa probablemente el tribunal local), al *synedrion* (consejo, sanedrín), el supremo cuerpo legal del judaísmo, hasta llegar a la *gebenna* o fuego, castigo final infligido por Dios. En *raka* y *mōre* no se advierte un clímax semejante. *Raka* (probablemente = *rēqā* en arameo, que aparece como insulto en el Talmud) significa «loco», «cabeza hueca», y difícil-

mente puede distinguirse del griego *mōros*. Los esfuerzos por encontrar una gradación en estos términos, o por descubrir alguna fuerza especial como insulto en *mōros*, son vanos; los intérpretes se encuentran desconcertados por la severidad de Jesús y no pueden creer que éste hable con tanta dureza simplemente porque emplea un lenguaje exagerado. Lo cierto es que ambos términos no tienen más fuerza de la que se les atribuye en el lenguaje coloquial, lo mismo que otros términos tales como «idiota», «cabezota», «zopenco», «estúpido» y sus equivalentes en todos los idiomas. Es precisamente este tipo de lenguaje como expresión de ira lo que Jesús proscribía absolutamente. Refuerza la prohibición de matar atacando sus mismas raíces, que son la malquerencia mutua.

36 **23.** Si los hombres incurren en la ira, que se concibe como inevitable, surge el deber sagrado de la reconciliación. Las directrices dadas en 5,23-24 van tan lejos como es posible para poner en claro lo imperioso de este deber. Para un judío, el culto era la acción más sagrada que podía emprender un hombre. Pero el culto debe posponerse a la reconciliación; se afirma, sin lugar a dudas, la primacía de las relaciones fraternas por encima de los deberes culturales; esto, una vez más, constituye una nueva formulación de la Ley. En 5,23-24 no se alude al individuo que siente ira, sino a quien la ha suscitado en otro; ante el deber de la reconciliación no tiene importancia quién inició la querrela.

25-26. Estas palabras aparecen en Lc 12,57-59 en un contexto escatológico que bien podría ser original. *tu adversario*: En el contexto de Lc es, con toda probabilidad, no el hermano con quien se tiene una disputa, sino Dios, en cuyo juicio corre peligro de incurrir el pecador. Al transferir las palabras a este otro contexto, Mt ha alterado su sentido. Las convierte en una amplificación del mandamiento de la reconciliación, en el que de nuevo se expresa el elemento de la urgencia. La amenaza escatológica aumenta la severidad del mandamiento; pero resulta difícil reforzar la energía con que Jesús clama continuamente contra los que se niegan a amar.

37 11) *Adulterio* (5,27-30). **27.** *no cometerás adulterio*: Se cita el mandamiento según Ex 20,13; Dt 5,17. Jesús no presta atención a los castigos prescritos en la Ley contra el adulterio, que normalmente era un crimen capital (Dt 22,22). Tampoco menciona las relaciones sexuales ilícitas que no constituyen adulterio, si bien de ellas se trata también en la Ley. **28.** *mira con deseo*: Como en el caso del asesinato, se toma la suprema ofensa como punto de partida más allá del cual avanza Jesús. La afirmación es breve; mirar con deseo lascivo es algo tan culpable como el adulterio. En la literatura rabínica se menciona con mucha frecuencia la mirada lasciva y se reprobaba con tanta energía como la que encontramos en el pasaje evangélico (Str-B 1, 298-301). La nueva formulación de la Ley va dirigida contra las raíces del impulso. **29-30.** La explicación de estos versículos aparece también en 18,8-9, en una forma que demuestra más claramente la dependencia de Mt con respecto a Mc 9,43-48. Mt ha separado la sentencia de su contexto original, a pesar de que la mano tiene

menos importancia que el ojo en relación con el tema tratado. El pasaje está redactado de nuevo con vistas a este contexto. (En cuanto al escándalo, cf. comentario a 18,6-9).

38 III) *Divorcio* (5,31-32). Cf. también 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18. **31.** *todo el que repudie a su mujer*: La formulación de la Ley es una paráfrasis muy libre y un resumen de Dt 24,1, omitiendo las expresiones que se refieren a la ocasión del divorcio: la mujer pierde el favor de su esposo porque éste ha encontrado «algo vergonzoso» en ella. El sentido de esta oscura frase era ampliamente discutido por los rabinos. La tradición rabínica nos habla de dos opiniones más importantes en tiempos del NT: la de Šammay, que permitía el divorcio únicamente en caso de adulterio, y la de Hillel, que lo permitía por haberse enamorado de otra mujer o por razones tan triviales como el no cocinar bien (Str-B 1, 312-20). En realidad, el precepto del Dt trata sólo indirectamente del divorcio; su objeto es prohibir que las partes vuelvan a juntarse después de haberse divorciado. **32.** *todo el que repudie a su mujer*: La sentencia se hallaba en Mc y en Q, y Mt se sirve de ambas fuentes. La claridad de la sentencia en Mc y Lc es indiscutible; allí Jesús prohíbe absolutamente el divorcio. La fórmula de Mc refleja el derecho romano, que permitía a la mujer entablar el divorcio; Mt y Lc aluden a la práctica judía, según la cual sólo el esposo podía repudiar. *excepto en caso de impureza*: Esta cláusula exceptuante se considera universalmente como una amplificación de la fórmula original. Muchos intérpretes y la Iglesia griega la entienden como una autorización del divorcio por causa de adulterio. Pero esto es algo tan claramente en desacuerdo con Mc y Lc, que parece improbable. Mt es el único evangelio que parece aludir a las disputas rabínicas; la alusión es del todo clara en 19,3 (cf. comentario). La interpretación de esta frase como una excepción a la repulsa del divorcio colocaría a Jesús con la escuela de Šammay. Si Mateo quiso referirse al adulterio, eligió un término menos apto para designarlo; *porneia* significa literalmente «prostitución» y designa la conducta impura en general. *Moicheia* (un término emparentado con éste aparece en 5,32) significa «adulterio». La diferencia entre ambos términos no es tan rigurosa como para que *porneia* no pueda significar aquí adulterio. A pesar de todo, si se traduce este versículo «todo el que repudia a su esposa, excepto en caso de adulterio, la hace cometer adulterio», la expresión resulta extraña, por no decir otra cosa; la mujer repudiada comete adulterio, si no es que ya ha cometido adulterio. J. Bonsirven (*Le divorce dans le Nouveau Testament* [Tournai, 1948]) llamó la atención sobre el uso del término rabínico *z' nūt*, que se traduciría por el griego *porneia*, para designar una unión ilegítima de concubinato. Propuso que era precisamente este tipo de unión el designado por la cláusula exceptuante. Es más fácil de entender esta interpretación si se tiene en cuenta que el griego no tiene un nombre específico para designar a la «esposa». Literalmente, la sentencia diría: «Todo el que despide a su mujer —excepto en caso de concubinato— la hace cometer adulterio». Esta parece ser la interpretación más satisfactoria del pasaje y explica la cláusula exceptuante a base del trasfondo judío

que tantas veces se manifiesta en Mt. (Para otra explicación de *porneia*, cf. comentario a Mc 10,12).

A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple* (ASNU 24; Lund, 1965); H. J. Richards, *Christ on Divorce*: Scr 11 (1959), 22-32.

39 IV) *Juramentos* (5,33-37). **33.** *no jurarás en falso*: La formulación de la Ley no es una cita directa, sino una paráfrasis de pasajes tales como Ex 20,7; Lv 19,12; Nm 30,3; Dt 23,22. La formulación en Mt no distingue entre votos y juramentos; prohíbe el perjurio y manda que se cumplan los votos. **34.** *no juréis de ningún modo*: Jesús prohíbe en particular el tipo de subterfugio que consiste en sustituir el nombre divino por algo que es menos sagrado. Cuando se menciona un objeto sagrado en un juramento es como si se usara el nombre divino. La identidad de tales objetos con la divinidad se demuestra a base de citas tomadas de Is 66,1; Sal 47,3 (citado de acuerdo con los LXX). **36.** *por vuestra cabeza*: Tampoco se debe jurar por sí mismo. Todas las fórmulas mencionadas en este versículo, excepto «por Jerusalén», están atestiguadas en la literatura judía bíblica o extrabíblica (Str-B 1, 330-36). Es suficiente la simple afirmación o negación; todo lo que pasa de ahí procede «del malo». **37.** La ambigüedad del griego permite traducir esta última expresión por «del mal» o «del malo»; cf. 5,39. En cualquiera de ambos casos el sentido es el mismo; el juramento refleja la condición mala del hombre, pues pone de manifiesto su mendacidad, contra la que se supone que el juramento es una defensa, y su desconfianza con respecto al prójimo.

En Sant 5,12 hay un eco muy cercano de este pasaje. Al igual que las otras antítesis, la formulación es paradójica. Se quiere que la prohibición del perjurio sirva para asegurar la veracidad en aquellas situaciones en que se exige una afirmación o negación solemnes. En la nueva ética de Jesús, la veracidad ha de quedar asegurada no mediante un juramento, sino por la integridad interior de la persona. El juramento, dadas sus implicaciones de mendacidad y falta de confianza, no puede tener lugar en una sociedad que no acepta el mal como algo que se da por supuesto.

40 V) *Venganza* (5,38-42). **38.** *ojo por ojo*: Se cita libremente la ley del talión a base de Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21. La ley de la venganza era una antigua costumbre en el Próximo Oriente y servía para proteger a las personas obligando al pariente más próximo a vengar los daños o la muerte, o a comprar las propiedades del pariente para pagar sus deudas. Las leyes del Pentateuco son, en realidad, restricciones que limitan el daño infligido por el vengador, haciendo que sea proporcionado al que causó el agresor. **39.** *no resistáis al mal*: Esta frase de Jesús rechaza el principio de la autodefensa sancionado por la costumbre, sin sustituirlo por otro principio de autodefensa. La frase es probablemente la más paradójica de todas las de este pasaje y ciertamente ha sido objeto de una mayor racionalización que las demás. Se afirma simplemente que no se ha de resistir «al mal» o «al malo»; por el contexto parece que se trata de la persona, y nos inclinamos a pensar que «el malo» es el agresor. *si alguien te abofetea*: Se dan varios ejemplos que sacan estas palabras

de la esfera de lo meramente abstracto y genérico. El primer ámbito es el de la violencia física, a la que no se debe responder con otra violencia física; hay que soportarla. **40.** El segundo ámbito es el de la querrela jurídica; se dice a los discípulos que no respondan a la acción legal con la acción legal, sino que deben otorgar lo que está en litigio e incluso más. Los vestidos mencionados son la túnica, una larga saya que se llevaba sobre la carne, y el manto, vestidura más pesada que servía para protegerse del frío y de la lluvia. Estas eran normalmente las únicas ropas que llevaban las gentes del pueblo en Palestina. En Ex 22,25-26, el acreedor que toma el manto como prenda está obligado a devolverlo antes de la puesta del sol, para que el deudor tenga con qué cubrirse durante la noche. **41.** El tercer ámbito es el del trabajo o servicio forzado, una parte de la contribución que debían prestar los súbditos al gobierno en los antiguos estados. **42.** El cuarto ámbito se refiere a los dones o préstamos, a los que no hay que negarse. Es difícil imaginar una forma más clara de expresar el principio de que no hay que resistirse, sino otorgar. Las racionalizaciones de las palabras de Jesús no demuestran que sean inaplicables o exageradas, sino simplemente que el mundo cristiano nunca estuvo dispuesto, y tampoco lo está ahora, a vivir de acuerdo con su ética. De este pasaje hay ecos en Rom 12,17-21; cf. también 1 Cor 13,5-7.

41 VI) *Amor a los enemigos* (5,43-48). **43.** *ama a tu prójimo:* El precepto del amor al prójimo se expresa citando Lv 19,18; el precepto de odiar al enemigo no aparece en el AT ni es tampoco un resumen de la enseñanza rabínica tal como ésta se nos ha conservado (Str-B 1, 353-68). Indudablemente representa la forma popular de entender el amor al prójimo; no hace falta enseñar a nadie a odiar a sus enemigos (cf. M. Smith, HarvTR 45 [1952], 71-73). La expresión no ha de restringirse a los enemigos personales dentro de la propia hermandad, como si se tolerase el odio hacia los enemigos del grupo; así no habría ninguna diferencia entre el cristiano y el pagano o el publicano (5,46-47). El «vecino» es el que pertenece al propio grupo o parentela: pueblo o ciudad, religión o nación, tribu o raza. En muchos idiomas se utiliza la misma palabra para designar al «extranjero», «forastero» o «enemigo». En Mt se especifica que el enemigo es el perseguidor, probable reflejo de la experiencia de la Iglesia primitiva; Lc dice «los que os maltratan» (6,27). **45.** *os haréis hijos de vuestro Padre:* Los discípulos han de demostrar una imparcialidad para con los amigos y los enemigos idéntica a la que demuestra Dios a la hora de repartir la luz del sol y la lluvia; al comportarse de esta forma providencial a semejanza de Dios, justifican su título de hijos de Dios. El amor dentro del propio grupo o parentela es simplemente un rasgo humano natural y universal; Mt usa unos términos que apuntan a dos clases despreciadas entre los judíos: los gentiles y los publicanos. Al utilizar estos términos, Mt contradice en cierto modo el principio que está afirmando; el evangelio muestra siempre simpatía hacia estas clases despreciadas; cf. 9,10; 11,19; 21,31. Con un amor como éste, los discípulos serán perfectos al igual que el Padre de los cielos. **48.** Este versículo es una combinación de Dt 18,13 y Lv 19,2, donde se utiliza el término

«santo». «Perfecto» traduce la palabra hebrea que significa «todo» o «íntegro»; el amor hacia los enemigos es el elemento que asegura la integridad de la moral cristiana y la diferencia de una moral meramente ética. También hay un eco de este pasaje en Rom 12,17-21.

42 d) *JUSTICIA AUTÉNTICA Y ESPÚREA* (6,1-18). Este pasaje amplía la idea de la justicia cristiana en cuanto que contrasta con la de los escribas y fariseos (5,20). Se ilustra la justicia con tres acciones básicas de la piedad judía: la limosna, la oración y el ayuno. En cada caso se establece una antítesis entre la piedad espúrea de la ostentación y la piedad auténtica que busca ocultarse. El ideal que presenta este pasaje no armoniza en cierto sentido con 5,14-16; inconsecuencia no tanto en el texto cuanto en la situación: las obras de piedad no deben hacerse por vana ostentación, pero deben tener la fuerza del buen ejemplo; si proceden de la adecuada motivación, serán vistas: una ciudad puesta en lo alto de un monte no puede ocultarse.

43 I) *Limosna* (6,1-4). **1.** *justicia:* En la literatura bíblica tardía y en los escritos judíos extrabíblicos éste es el término técnico para designar la limosna; es posible que aquí tenga este sentido (algunos manuscritos leen incluso *eleēmosynēn*), si bien éste no es el sentido que el término tiene habitualmente en Mt. Las expresiones con que se repudia la vana ostentación son desacostumbradamente enérgicas. **2.** *hipócritas:* Originalmente, este término significa «actor», y posiblemente hay aquí un eco de ese significado; la palabra «ser visto» utilizada en 6,1 es el verbo griego relacionado con el nombre «teatro». La justicia auténtica trata incluso de pasar inadvertida. Ser alabado como hombre virtuoso es una recompensa suficiente para el que busca reconocimiento; obtiene lo que busca, y eso es todo lo que gana.

44 II) *Oración* (6,5-15). Las palabras sobre la oración siguen el mismo esquema que las referentes a la limosna. La oración en público se hacía en determinados momentos del día; el judío piadoso se detenía en cualquier lugar en que se encontrara, a menos de que se tratase de un sitio impuro, y recitaba las oraciones adecuadas manteniéndose de pie. También los musulmanes rezan en público a las horas prescritas, y se considera signo de gran devoción el observar esta práctica. **6.** *entra en tu cuarto:* Con una expresión tomada de Is 26,20, citado según los LXX, estas palabras recomiendan retirarse a las habitaciones privadas incluso para recitar la oración prescrita. Cuando se reza sin ser visto, es seguro que la oración obedece al motivo adecuado. Estas palabras no se refieren a la oración pública comunitaria en el templo o en la sinagoga.

Los vv. 7-15 interrumpen el esquema y están situados aquí en virtud de una coincidencia de tema más bien vaga. En Lc 11,2-4, el padrenuestro aparece como respuesta a una demanda de los discípulos, que piden una instrucción sobre cómo orar, y éste es indudablemente el contexto de la oración en Q. En 6,7-8, el padrenuestro se pone en contraste no con la oración judía, sino con la pagana, llamada despectivamente «cháchara». Puede que se trate de una alusión a las largas y tediosas

fórmulas mágicas en que se amontonaban los epítetos sin sentido (C. K. Barrett, NTB 31-35). Por otra parte, la frase de Jesús no muestra simpatía hacia las largas plegarias, tan numerosas en el judaísmo por la época del NT. Se desaconseja la prolija recitación de las propias necesidades, teniendo en cuenta que Dios no necesita ser informado acerca de ellas.

El padrenuestro tiene en Lc una invocación más breve y seis peticiones, en vez de las siete de Mt, omitiendo la tercera de éste. **9. Padre nuestro, que estás en los cielos:** Expresión corriente en Mt (5,45; 7,21; 12,50). Las tres primeras peticiones son realmente sinónimas; expresan el deseo de la realización escatológica del reino. *santificado sea tu nombre:* Esto ocurre cuando se reconoce que es santo y los hombres lo confiesan así. La venida del reino es la realización efectiva de la voluntad de Dios «en la tierra lo mismo que en el cielo», donde no se pone en duda la supremacía de Dios. **11. de cada día:** El término *epiousios*, que tradicionalmente se traduce por «cotidiano», es de significado incierto; no aparece en ningún escrito griego anterior a los evangelios, y su etimología es dudosa. «Cotidiano» es una traducción muy probable; el término parece referirse al pan del día que comienza; en este caso, la petición estaría relacionada con los dichos contra el exceso de preocupaciones (6,31-33). Sin embargo, K. Stendahl ha suscitado la cuestión de si la petición podría referirse al banquete mesiánico (PC 778); cf. comentario a 8,11. Esto concuerda además con 6,31-33; en este caso, la petición ni siquiera estaría orientada a la mera satisfacción de las necesidades básicas de cada día, sino a la realización última del reino, en que dejan de existir las necesidades básicas cotidianas. En esta interpretación, la cuarta petición se sitúa en línea con las tres primeras. **12. nuestras deudas:** La quinta petición es una oración pidiendo que sean perdonadas. Lc tiene «pecados», palabra más inteligible para lectores no judíos. La condición para ser perdonado es perdonar. **13. no nos dejes caer en la tentación:** Esta petición probablemente no se refiere al choque cotidiano con el mal; Mateo estaba seguramente de acuerdo con Pablo en que Dios puede dar los medios para vencer la tentación (1 Cor 10,13). El tono escatológico de la oración sugiere que la tentación a que se alude es la gran prueba escatológica, de la que Mt dice (24,22) que nadie podría soportarla, a menos que sea abreviada. *libranos del mal:* De manera semejante, es muy probable que «el mal» del que pide ser librado el cristiano en la última petición sea la catástrofe escatológica. También encontramos aquí la ambigüedad que antes notábamos (5,37.39) entre «el mal» y «el malo».

En muchos manuscritos griegos aparece la doxología «porque tuyo es el reino y el poder y la gloria por siempre jamás. Amén». La presencia de una doxología similar en la *Didajé* (8,2), obra escrita antes del año 100, sugiere que se trata de una amplificación muy antigua. En el judaísmo era corriente concluir las oraciones con una doxología formal, y las primitivas comunidades cristianas seguían muy frecuentemente la práctica judía. Sin embargo, en los manuscritos más dignos de confianza no aparece la doxología. Ha sido usada en las iglesias protestantes; es un

mero accidente que no apareciese en los manuscritos griegos que utilizó san Jerónimo para traducir la Vg.

Los vv. 14 y 15 son un comentario a la quinta petición: subrayan la obligación de perdonar como requisito para ser perdonado. El pasaje tiene un paralelo aproximado con Mc 11,25-26. Cf. 5,23-26; 18,35.

45 III) *Ayuno* (6,16-18). **16. cuando ayunes:** En los primeros libros del AT, el ayuno aparece relacionado con el luto o con el arrepentimiento. En la Ley no se prescribe más ayuno que el del Día de la Expiación (Lv 16,29; 23,27; Nm 29,7). El ayuno consiste en abstenerse de alimentos durante todo un día, desde la salida hasta la puesta del sol. En tiempos del NT se consideraba signo de devoción ayunar dos veces por semana. *desfiguran sus rostros:* Esta desfiguración formaba parte del ritual del duelo y el luto en el mundo antiguo. Para desfigurarse, la persona tomaba sobre sí el «saco y las cenizas». Estas cosas se reprueban como mera exhibición externa. Los discípulos, cuando ayunen, deberán lavarse y ungirse; lavarse y ungirse era preparación para un banquete, no signos de duelo y aflicción (cf. 9,14-15).

46 e) SENTENCIAS (6,19-34). Esta colección de sentencias, que en Lc aparecen en contextos diversos, tiene como tema común la unicidad de intención. El discípulo debe estar atento únicamente al servicio de Dios y no podrá permitirse que nada le distraiga de esta dedicación, ni siquiera los cuidados que los hombres juzgan legítimos. En estas sentencias se mantiene el tono paradójico del sermón.

i) *El verdadero tesoro* (6,19-21). El arqueólogo encuentra algunas veces en Palestina depósitos de monedas entre las ruinas de las viviendas antiguas. El campesino o el obrero antiguos tenían muy pocas oportunidades para emplear dinero efectivo, y cuando éste caía en sus manos, su instinto le llevaba a enterrarlo más que a gastarlo. Se sentía especialmente inclinado a ocultar su pequeña provisión de monedas en tiempos de inestabilidad política; siempre existía el peligro de los ladrones (6,19). La sentencia explica a los discípulos que no es posible almacenar en la tierra un tesoro duradero. Los tesoros de los campesinos incluían frecuentemente alhajas costosas, que se reservaban para ocasiones especiales. Se amenaza con que éstas serán devoradas por la polilla. «Herumbre» es literalmente «comer», cualquier tipo de corrosión. **20. abran agujeros y roben:** Los ladrones podían hacerlo en una casa de adobes; este material de construcción ya no es corriente en la Palestina moderna, donde comúnmente se utiliza la piedra. Hay otras alusiones a casas hechas de adobe; cf. 7,26-27. *tesoro en los cielos:* Esta metáfora se sitúa en la misma línea que el «salario» mencionado en los precedentes ejemplos sobre la verdadera justicia (6,1.4.6). Sólo la justicia realiza cosas de valor permanente; lo que un hombre juzga de valor permanente es lo que determina el punto en que se centrarán sus intenciones e intereses.

ii) *El ojo* (6,22-23). **22. el ojo es la lámpara del cuerpo:** En una concepción fisiológica vulgar, el ojo es la abertura a través de la cual pasa la luz. El ojo debe ser sencillo, lo que equivale a sano; no está claro que haya un trasfondo arameo o hebreo, pero éste es el sentido más probable

del término. El ojo sano ilumina todo el interior del hombre. El ojo «malo» o malvado es aquí el ojo enfermo; si el principio mismo de la luz se oscurece, todo el interior del hombre quedará en tinieblas. La intención de la metáfora resulta un tanto oscura tanto en Mt como en Lc. El «ojo malo» es normalmente la envidia, y la frase original parece que iba dirigida contra este vicio. Al insertarla en el presente contexto, Mt la ha cambiado en una imagen de la sencillez de intención; es la claridad de visión con que se busca el verdadero tesoro y se sirve a un solo señor.

47 III) *Los dos señores* (6,24). Esta sentencia prosigue con el tema común. Los discípulos no pueden tener una fidelidad dividida. *Mammón*: Personificado por oposición a Dios; se encuentra en el Talmud para designar no sólo el dinero, sino las posesiones en general. Tomado este pasaje junto con 6,19-21 y el siguiente, empieza a manifestarse el carácter radical de la enseñanza de Jesús sobre la riqueza y la propiedad. Las posesiones materiales son un dios falso que exige una lealtad exclusiva, como la que pide Dios. Las exigencias de las posesiones materiales han de ser totalmente rechazadas.

IV) *Las preocupaciones* (6,25-34). Se amplía y recalca la doctrina radical de Jesús sobre las posesiones. *no os preocupéis*: No puede admitirse el «cuidado angustioso»; quizá convenga notar que el término significa algo más que pensar o hacer planes. Jesús se refiere al tipo de preocupación que lleva a una fidelidad dividida y, finalmente, a concentrarse sólo en las posesiones. Habla de las necesidades básicas del alimento y el vestido: la persona es más importante y merece mayor atención que los bienes externos que la sustentan. El ejemplo de los pájaros sirve para indicar cuál es la actitud adecuada ante el alimento. T. H. Robinson ha hecho notar que este ejemplo no sirve como excusa para no ganarse el pan; pocos hombres —dice— trabajarán tan duramente como el gorrion común para procurarse el sustento. El auditorio al que iban dirigidas estas sentencias se componía en gran parte de campesinos y obreros; ni en éste ni en cualquier otro pasaje dice nada Jesús que suponga una invitación a que abandonen su vida de continuo y duro trabajo. No es la indolencia lo que recomienda (cf. 2 Tes 3,10). Lo que se aconseja es que las preocupaciones no vayan más allá del trabajo necesario para asegurar la subsistencia. No se desaconseja el uso de los bienes necesarios para la vida, sino su acumulación. La acumulación de bienes no servirá para prolongar la vida de su poseedor ni siquiera un codo más (unos 45 cm.). En esta figura se mezclan la metáfora espacial y la temporal.

25. qué os vais a poner: En cuanto a la actitud adecuada con respecto al vestido, Jesús alude a las flores silvestres, que se dan con profusión en las colinas palestinas. Estos parajes ofrecen un tono pardo oscuro la mayor parte del año. El ejemplo ilustra la observación de la naturaleza y los detalles de la vida diaria, que es un rasgo típico de los evangelios. Pero este despliegue de brillantes colores, que ofrece una visión impresionante, dura tan sólo unas semanas. **29. Salomón en todo su esplendor**: El vestido de Salomón, ejemplo proverbial de riqueza en la Biblia, no duró efectivamente mucho tiempo. Hacer de la provisión de

alimentos y vestidos la mayor preocupación, un motivo de ansiedad, es vivir como los paganos, que no saben dedicarse a otra cosa que a acumular bienes de este mundo. Los discípulos tienen una dedicación más importante, el reino de Dios; Mt añade «su justicia» (cf. 5,20), que no aparece en Lc. Si el discípulo busca esto, Dios proveerá a las necesidades vitales de quienes le sirven. **34**. Este versículo (que no aparece en Lc) subraya más claramente el principio de que los discípulos no deben acumular bienes. Mediante una expresión que suena paradójica a los oídos modernos, se llama al ahorro preocupación angustiosa por el mañana; indudablemente éste es un ejemplo (semejante a la legitimación de lo que en otros tiempos se llamaba usura) de adaptación de los evangelios a una economía distinta de aquella en que fueron escritos. Cuando el ahorro significa «acumulación» queda sujeto a las palabras de este pasaje. *basta a cada día*: La sentencia final suena menos a frase de Jesús que a proverbio popular traído para ilustrar el punto en cuestión.

48 f) COLECCIÓN DE SENTENCIAS SUELTAS (7,1-27). El resto del sermón no presenta una perceptible unidad de tema. Es obvio que Mateo consideró fundamentales estas sentencias. Casi todas ellas tienen paralelo en Lc, pero sólo una lo tiene en Mc.

1) *Juzgar a los demás* (7,1-5). **1. no juzguéis**: El sentido de «juzgar» no es simplemente tener una opinión, cosa que difícilmente podría evitarse; la palabra significa juzgar duramente, condenar, y la forma en que la sentencia aparece en Lc (6,37-38) explicita este sentido. La formulación de Mt, más breve, está probablemente más cerca del original. **2**. Esta sentencia aparece en Mc 4,24 con un contexto distinto. Encaja muy bien en las intenciones de Mateo. Los hombres tienen que juzgarse unos a otros, pero habrán de cargar con las responsabilidades inherentes a sus juicios. Por una paradoja de tono más bien popular, quien juzga a los otros injustamente se expone, al parecer, a sufrir un juicio injusto por parte de Dios. No es éste el sentido que se quiere expresar; los juicios duros serán castigados severamente, pero no injustamente. Lc 6,38 ha adaptado la sentencia a un contexto diferente; la medida no es la del juicio, sino la del don generoso. Se evita usar el nombre de Dios; la amenaza del juicio se pone en simple pasiva (en pasiva «teológica»: GrBib § 236). **3. la viga**: Se pone hiperbólicamente en contraste la «viga» en el propio ojo con la «paja» en el ojo ajeno. Puede tratarse de un proverbio popular aplicado al evangelio. La aguda observación de las faltas de los demás, combinada con la complacencia hacia el propio carácter, es el tema común de muchos proverbios en todos los idiomas. Esta es la actitud de los «hipócritas» (cf. comentario a 6,2); las palabras van claramente dirigidas contra la actitud crítica de los escribas y fariseos.

49 II) *Echar perlas a los cerdos* (7,6). Esta sentencia ofrece dificultad a los intérpretes; no está claro qué se oculta detrás de la imagen. La estructura es quiástica. Su forma original pudo ser: «No deis lo santo a los perros / no sea que os despedacen; / ni echéis vuestras perlas ante los cerdos / no sea que las pisoteen». Sea cual fuere la intención original de la sentencia (quizá otro proverbio popular), en Mt se refiere con toda

probabilidad a la proclamación y la enseñanza del evangelio. En esta hipótesis, los perros y los cerdos difícilmente podrían ser otros que quienes en Mt se muestran menos acogedores para con el evangelio: los escribas y fariseos. Las palabras son duras, pero más para nosotros que en su proclamación original; usar proverbios populares de este tipo era cosa habitual en la sabiduría del Próximo Oriente.

III) *La oración y su respuesta* (7,7-11). **7. *pedid y se os dará:*** Para la mayor parte de las personas, la oración significa petición, y ésta es la clase de oración que se recomienda aquí. La deliberada repetición de la triple fórmula, pedir-recibir, buscar-encontrar, llamar-abrirse, trata de asegurar a los discípulos que la oración será escuchada, animándoles a presentar sus peticiones a Dios. No hay oposición real entre este pasaje y 6,8.32, donde Jesús habla de la oración angustiada, que refleja la preocupación excesiva de quien la pronuncia. Es posible que el tipo de agobio nervioso de que se habla en 6,25-34 se refleje en la oración de la persona angustiada. La oración debe pronunciarse con espíritu de libertad frente a la angustia y con la seguridad de que es escuchada y tendrá respuesta. **9. *si un hijo pide pan:*** Esa seguridad se ilustra con ejemplos caseros tomados de la vida familiar; el padre dará a sus hijos lo que le pidan; desde luego, no les dará nada dañino en respuesta a sus demandas. El pan es la hogaza redonda que tiene un sorprendente parecido con una piedra. Mt pone este ejemplo en vez de la comparación pintoresca del huevo y el escorpión (Lc 11,12); este animal, muy conocido en Palestina, tiene un lejano parecido con un huevo. **11. *vosotros, que sois malos:*** Los padres, aun cuando sean «malos», cuidan de sus hijos; ésta es simplemente una afirmación de cuál es la condición humana. El Padre de los cielos no es malo, y puede contarse con que actuará a la manera de un padre.

50 IV) *La regla de oro* (7,12). Este versículo tiene paralelos tanto en el judaísmo como en otras literaturas antiguas (Str-B 1, 459-60). El más conocido es probablemente la frase atribuida a Rabbí Hillel, en respuesta a la pregunta de un prosélito que le pedía que explicara toda la Ley mientras el prosélito se mantenía apoyado en un solo pie: «Lo que te desagrade no lo hagas a otro. Esto es toda la Ley; el resto es comentario». Hay un eco del dicho de Hillel en la última parte de la sentencia de Mt, que no aparece en Lc; pero el dicho atribuido a Hillel no puede fecharse. La adición de Mt no apoya la pretensión de que el dicho sea completamente original del cristianismo, porque ciertamente no lo es; tampoco hay que atribuir excesiva importancia al hecho de que la fórmula evangélica vaya expresada de manera positiva, mientras que en los paralelos aparece en forma negativa; esta distinción parece una sutileza excesiva.

V) *La puerta estrecha* (7,13-14). En Lc esta sentencia es la respuesta a la pregunta de si son pocos los que se salvan. En Mt no aparece la pregunta, pero la sentencia no tiene por ello menos sentido escatológico. Son muchas las pruebas de los manuscritos a favor de 7,13b en la forma en que más frecuentemente se cita: «amplia es la puerta y espacioso el camino»; pero el texto crítico lee: «ancho y espacioso es el ca-

mino». Mientras Lc dice que son pocos los que buscan la puerta estrecha, Mt afirma que son pocos los que la encuentran; la fórmula de Mt es ligeramente más rigurosa. La sentencia se hace eco de la conocida doctrina de los dos espíritus y los dos caminos, que aparece en 1QS 3,20-21; *Didajé*, 1,1-6,2; *Ep. Barnabae*, 18,1-21,9.

51 VI) *Las verdaderas obras buenas* (7,15-20). Lc (6,43-45) no contiene la advertencia contra los falsos profetas; cf. 24,11. No parecen ser éstos los «falsos maestros», sino aquellos que pretenden tener una nueva revelación; posiblemente la sentencia alude a los profetas zelotas, que incitaban a la rebelión contra Roma durante el período precedente a la guerra judía de 66-70 d. C. En cualquier caso, la adición de Mt parece reflejar la experiencia de la Iglesia. **16. *por sus frutos:*** La verdadera prueba de los profetas o discípulos es su vida. La comparación de los árboles y los frutos está premiosamente elaborada. Lucas sintió la necesidad de explicarla (6,45) con la adición de una frase que hace del lenguaje el principal fruto; no es éste el sentido real de la comparación original, que se refiere a las obras. Cf. la exposición de Mt 23. **19.** Este versículo repite palabra por palabra la predicación de Juan Bautista (3, 10), donde tiene un contexto más adecuado.

VII) *Engañarse a sí mismo* (7,21-23). **21. *¡Señor, Señor!***: Esta invocación, «¡Señor, Señor!», refleja la experiencia de la Iglesia primitiva. Es también muy verosímil que la alusión a la profecía, el exorcismo y la taumaturgia tengan que ver con la experiencia de la Iglesia primitiva. La devota invocación de Jesús como Señor y la recepción del carisma del apostolado no respaldan a nadie como verdadero discípulo. También Pablo dice que estos dones son vanos sin el amor (1 Cor 13,2). En Mt, la prueba es hacer la voluntad del Padre (Lc 6,46: «haciendo lo que yo os digo»). **22. *en aquel día:*** Jesús declarará en el juicio escatológico que no los conoce. **23.** La fórmula de condenación es una cita de Sal 6,9; ni Mt ni Lc citan los LXX exactamente. La forma de la sentencia en Lc 13, 26-27 («Hemos comido y bebido contigo, y tú has enseñado en nuestras calles») hace que vaya directamente contra los judíos. En Mt va contra los falsos discípulos dentro de la comunidad cristiana.

52 VIII) *Oyentes y cumplidores* (7,24-27). Las palabras de Jesús son una llamada y un reto para la acción; no son mera doctrina, y entenderlas sólo así es una respuesta insuficiente. El desafío es serio; si no se acepta, viene la catástrofe: «grande es la caída». Se trata, una vez más, de la catástrofe escatológica. **24. *sobre la roca:*** La comparación de los constructores presupone una situación palestinese. Lucas no estaba familiarizado con ella: describe cómo se excavan unos cimientos profundos (6,48). Resulta más bien chocante el hecho de que los edificios helenísticos en Palestina estuvieran edificados sobre cimientos más profundos que las construcciones anteriores; pero esta práctica se observaba para levantar casas grandes o edificios públicos, no viviendas ordinarias. La inundación a que se refiere Lucas es la producida por un río. Mateo conoce las lluvias de invierno en Palestina, que forman grandes corrientes de agua. Estas lluvias no sólo llenan los cauces de los torrentes (*wadis*),

sino que erosionan los flancos de las colinas. El suelo es barrido rápidamente por debajo de la casa que no esté cimentada sobre roca. La casa construida con adobes resulta especialmente vulnerable. Es la acción, no el conocimiento o la profesión de fe, la que proporciona una base segura para la vida del discípulo; el amor, del que dice Pablo que sin él son vanos los carismas, es acción, no mera profesión de fe.

53 g) FÓRMULA DE CONCLUSIÓN (7,28-29). Cada uno de los discursos más importantes de Mt concluye con una fórmula parecida. El efecto de esta enseñanza, en una frase tomada de Mc (1,22), es el asombro. Pero éste no se atribuye al contenido de la enseñanza, sino a la manera de proponerla: Jesús enseña con una autoridad diferente de la de los escribas. La de éstos se fundaba en la tradición: el escriba cuidaba muy bien de repetir la doctrina tradicional, demostrando que su propio comentario brotaba de la tradición y estaba en armonía con ella. La primera parte del sermón (→ 35-41, *supra*) supone un apartarse deliberada y explícitamente de la tradición. Jesús enseñaba no al modo de los escribas, sino como un profeta, aunque no se usa el término. La palabra griega que se traduce por «autoridad» es *exousia*, y significa «autoridad delegada». Jesús ha recibido del Padre el encargo de enseñar, delegación que no tienen los escribas. Jesús muestra a las claras esta delegación, y el pueblo se siente asombrado.

54 **Observaciones generales.** El sermón de la montaña no es «la Nueva Ley»; esta expresión no se aplica nunca al sermón, que no está formulado según el esquema de la Ley o de la enseñanza rabínica. Se trata probablemente de una forma de la enseñanza cristiana (*didachē*), la instrucción impartida a los que han creído en la proclamación (*kerygma*) y han recibido el bautismo. Estaba formada por una colección y ordenación más o menos sistemática de las palabras que se recordaban de Jesús, adaptadas y aclaradas cuando ello era necesario para el grupo que recibía la instrucción.

El sermón no constituye un código completo de ética cristiana. Hay muchas otras orientaciones de la moral cristiana que no se mencionan en este sermón. De hecho, ningún pasaje del NT contiene por sí solo un código completo y sistemático de conducta. La revolución moral cristiana consistió en una reorientación de los valores. Este hecho puede expresarse en unas frases sencillas, la mayoría de las cuales puede resumirse como otras tantas invitaciones a amar. Otras directrices morales son aplicaciones del principio del amor. El sermón es una formulación de aquellos principios que «Mateo» o sus fuentes consideraron lo bastante fundamentales como para recogerlos y ponerlos en el lugar significativo de introducción al relato de las palabras y las obras de Jesús.

J. Dupont, *Les béatitudes* (nueva edición; Brujas, 1958); A. M. Hunter, *The Meaning of the Sermon on the Mount: ExpT* 63 (1951-52), 176-79; J. Jeremias, *The Sermon on the Mount* (Facet, Bibl. ser. 2; Filadelfia, 1963); K. H. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (Nueva York, 1960); R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT* (Madrid, 1965); H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount* (Filadelfia, 1961).

55 III. Libro segundo: ministerio en Galilea (8,1-11,1).

A) Sección narrativa: ciclo de diez milagros (8,1-9,34). El contenido básico de esta sección consta de diez milagros (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:109-130), la mayor parte de los cuales se encuentran en Mc. Sin embargo, se revisa el orden de Mc. El «día de Cafarnaúm» de Mc desaparece prácticamente como tal, y los materiales que en Mc siguen a la vocación de los discípulos son colocados antes de ésta en Mt. Los acontecimientos se reordenan de forma que constituyan una introducción al discurso sobre la misión apostólica, que cierra el libro segundo.

56 a) CURACIÓN DE UN LEPROSO (8,1-4). Este pasaje ilustra cómo Mt abrevia normalmente los relatos de Mc (cf. 1,40-45) omitiendo detalles pintorescos. En Mt, el episodio ocurre en una localidad entre la «montaña» del sermón y Cafarnaúm; en Mc y Lc se sitúa en algún lugar de Galilea. Mt, dado que el episodio sigue al sermón, menciona una multitud junto a Jesús. **2. leproso:** En toda la Biblia se usa el término «lepra» para designar, sin mayor precisión, distintas enfermedades de la piel (cf. Lv 13), que eran tan comunes en el Próximo Oriente durante la época del NT como en la actualidad. El tipo de enfermedad no afecta al carácter milagroso de la curación; no parece que el eccema sea más fácil de curar por un simple contacto que la lepra. **3. quiero, sé limpio:** Los tres evangelios conservan esta fórmula en que las palabras de Jesús parecen ser un eco de la petición del enfermo; en el relato no se menciona la fe, pero la brevedad de la petición y la respuesta inmediata, como un eco, ilustran la fe del enfermo y el poder de curar que posee Jesús. Tanto Mt como Lc omiten las palabras que delatan la reacción emotiva de Jesús: «sintiendo compasión» (Mc 1,41) y «conminándole» (1,43). Lo cierto es que Mc 1,43 debió de resultar tan incomprensible para Mateo y Lucas como para el lector moderno; seguramente este versículo refleja la labor redaccional de Marcos; la forma original del relato presentaría la lepra como obra del demonio. Es el demonio, no el enfermo, el objeto del mandato enérgico de Jesús y el que es expulsado en Mc. El mandato de guardar silencio es importante en Mc; forma parte del tema llamado «secreto mesiánico». Mt y Lc conservan el mandato, aunque el secreto no es parte esencial de sus evangelios. En consecuencia, Mt omite la noticia de que no fue guardado el secreto. **4. preséntate al sacerdote:** En Lv 14, 2-9 se manda que el leproso comparezca ante el sacerdote, llevando una ofrenda, para certificar su curación.

57 b) EL SIERVO DEL CENTURIÓN (8,5-13). En contraste con el anterior episodio, este pasaje presenta un ejemplo de «apoteigma» como opuesto al «relato de milagro». En la curación del leproso, lo importante es el milagro mismo. En el relato del centurión, el milagro es la ocasión de que se manifiesta la fe del centurión gentil, y esta fe es la ocasión para que Jesús pronuncie una sentencia (8,10-12). El relato no se encuentra en Mc, y las diferencias entre Mt y Lc son tales que han hecho surgir dudas acerca de si el relato se encontraba en Q. No parece que estas du-

das estén bien fundadas; una comparación entre Mt y Lc demuestra que Mateo aplicó su acostumbrada técnica de abreviar los relatos.

El escenario es Cafarnaúm. **5. un centurión:** El suplicante es un oficial de la legión romana, normalmente con cien hombres a sus órdenes (en latín, *centum*, 100); pero el número podía ser mayor o menor. Estos oficiales estaban normalmente al cargo de pequeños puestos locales de guarnición. Es interesante notar que todos los oficiales de este tipo que aparecen en el NT son personas honradas y humanitarias. Al enfermo se le llama «siervo» (*doulos*) en Lc y «muchacho» (*pais*) en Mt; pero *pais* era una forma corriente en griego para designar a un joven esclavo. No es posible identificar la enfermedad; parálisis significa la pérdida del uso de los miembros y aquí va acompañada de grandes dolores; este detalle no aparece en Lc. **7.** Muchos intérpretes entienden este versículo como una pregunta: «¿Iré y le curaré?». Un judío no entraría normalmente en casa de un gentil, pues incurriría en impureza legal. Mt hace que el suplicante sea el centurión; según Lc, el centurión envía a unos judíos como emisarios e intercesores, y el centurión no aparece hasta que Jesús está de camino hacia su casa. Es más probable que se trate de una omisión de Mt, no de una amplificación de Lc. Desafortunadamente, la omisión hace que se pierda un grato detalle de excelentes relaciones entre un gentil y la comunidad judía. La omisión, sin embargo, no favorece ni a un partido ni a otro; no tiene un significado especial. **8.** El punto culminante en ambas versiones es la fe del centurión en que Jesús sólo necesita hablar; la visita y el contacto personal son innecesarios. **9. un hombre bajo autoridad:** Toma su propia posición como ejemplo ilustrativo; aun siendo un oficial militar de ínfimo grado, los hombres que tiene a su mando le obedecen instantáneamente; si la disciplina militar es capaz de conseguir que las cosas se hagan en virtud de una palabra, seguro que Jesús no está menos «bajo autoridad». **10.** La respuesta de Jesús es la primera afirmación de Mt que pone en contraste la incredulidad de los judíos con la fe del gentil carente de instrucción. Realmente, hasta este momento no ha aparecido en la narración de Mt la incredulidad de los judíos; en la versión de Mt se omite incluso la petición de los judíos para que Jesús vaya a la casa y cure al siervo (Lc 5,3). En Lc, la fe del centurión parece ir creciendo desde la petición inicial hasta el momento en que sale al encuentro de Jesús.

11-12. Esta sentencia aparece en Lc (13,28-30) en un contexto diferente, completamente escatológico, que es probablemente su situación original. Los «hijos del reino» son simplemente «vosotros» en Lc. Los gentiles serán admitidos junto con los verdaderos israelitas en el banquete mesiánico. Este tema está basado en Is 25,6-8; concibe la liberación mesiánica como un ser admitido en el banquete festivo que prepara Dios. El banquete mesiánico se encuentra en la literatura apocalíptica y en los escritos de Qumrán, y de él se hace eco frecuentemente el NT. Forma parte de la idea de la eucaristía (cf. 26,29). **12b.** Lugar común escatológico en Mt (13,42,50; 22,13; 24,51; 25,30).

El tema del relato es la fe, una fe que no pone condiciones. La elec-

ción de un gentil para ilustrar esta fe la primera vez que la idea se suscita en el evangelio es deliberada; fija un tono que Mt mantendrá en el resto del libro: su fe da a los gentiles el título de verdaderos israelitas, que los judíos han perdido por no creer en el Mesías.

No cabe duda de que Jn 4,46-52 es una variante del mismo relato, pero está tan profundamente modificado, que resulta imposible rastrear con certeza la existencia de una fuente común.

58 c) LA SUEGRA DE PEDRO (8,14-15). Este es otro ejemplo de cómo Mateo condensa los materiales de Marcos (Mc 1,29-31). Omite todos los nombres, excepto el de Pedro, la intercesión de la familia y los detalles pintorescos de la curación. Los comentaristas creen que el cambio de «le servía» por «le servía» es significativo; Jesús es algo más que uno del grupo. Este episodio y 1 Cor 9,5 demuestran que Pedro estaba casado.

d) CURACIONES Y EXORCISMOS (8,16-17). La tarde es la del «día en Cafarnaúm» de Mc, de la que Mt ha conservado únicamente este pasaje y el episodio anterior (Mc 1,32-34). Los evangelios distinguen entre «poseídos por el demonio» y «enfermos»; no todas las enfermedades se consideraban obra de un demonio. Es dudoso que Marcos pretenda decir que llevaron a Jesús todos sus enfermos y que él curó a algunos; en todo caso, Mateo modifica Mc para decir que Jesús curó a «todos». **16. con una palabra:** Adición de Mateo para subrayar la facilidad con que Jesús ejerce sus poderes. Se omite la alusión al secreto mesiánico (cf. comentario a 8,4), pero se añade una cita de cumplimiento tomada de Is 53,4 (cf. comentario a 1,24). El texto se cita no según los LXX, sino según el TM; el sentido está alterado por un juego de palabras. El pasaje de Is se refiere al sufrimiento vicario del Siervo de Yahvé, que toma sobre sí las enfermedades y las llagas de los demás. Mt interpreta las palabras «tomar» y «cargar» como quitar, cosa que hace Jesús al sanar.

e) LA CONDICIÓN DE DISCÍPULO Y LA RENUNCIA (8,18-22). **18.** Este versículo de unión es típico de Mt, que tiene su propia ordenación. Jesús ordena marchar hacia la orilla oriental del mar de Galilea, frente a Cafarnaúm, para huir de las muchedumbres. La principal razón de esta orden en Mt es realmente el buscar una ocasión para insertar los relatos de la tempestad calmada y del endemoniado de Gadara. Las dos sentencias referentes a la condición de discípulo están colocadas en Lc al comienzo de la narración del viaje; carecen de contexto original en Q. Los dos individuos que hablan son discípulos. Mateo presupone la existencia de un grupo de asociados íntimos que acompañaban a Jesús, si bien aún no ha descrito la formación de tal grupo, excepto en el relato de la vocación (4,18-22). **19. un escriba:** El primero que habla pertenece a un grupo que habitualmente aparece como hostil a Jesús, si bien había escribas entre los miembros de la primitiva comunidad cristiana. No se pretende que sus palabras sean insinceras; son la ocasión para que Jesús declare que quienes le siguen deben estar dispuestos a no tener un hogar, como le ocurre al mismo Jesús. No hay ninguna otra alusión en el sentido de que Jesús fuera propiamente un vagabundo, pero no se menciona nunca que tuviera un hogar. Es posible que la forma de expresarse de-

penda de un proverbio popular. **20. Hijo de hombre:** Este título, aplicado frecuentemente a Jesús, aparece aquí por vez primera en Mt (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). **21. otro de sus discípulos:** El segundo discípulo desea enterrar a su padre. Esto no significa que el padre hubiera muerto (el entierro se celebraba normalmente en el día de la muerte), sino que el discípulo quería aguardar hasta el día de la muerte del padre para atenderle. Pero una de las condiciones para ser discípulo es renunciar a los lazos familiares; no se puede esperar hasta que se haya dado satisfacción a todas las relaciones familiares, pues nunca se estaría en condiciones de seguir la llamada. El momento es ahora (cf. 10,37).

59 f) LA TEMPESTAD EN EL MAR (8,23-27). Aquí Mateo ha resumido la narración más de lo acostumbrado, y los cambios que introduce son significativos. El «viento huracanado» de Mc se ha convertido en un *seísmo*, «temblor de tierra», una perturbación cósmica. En Mc (4,35-41), el barco hace agua; en Mt, casi es cubierto por las olas. En Mc, el grito de los discípulos no es una demanda de ayuda: ¿cómo iban a esperar ser salvados de una tempestad? En Mt, es una plegaria dirigida a Jesús, el *Kyrios*, pidiendo la liberación; este cambio no está del todo de acuerdo con la reprensión en que se les llama «hombres de poca fe». **24. una gran tempestad:** El *seísmo* (*supra*). Se ha observado que el mar de Galilea, una pequeña masa de agua rodeada casi completamente de colinas, se ve muchas veces sometido a repentinas tempestades, debido a las corrientes de aire de distintas temperaturas que descienden de las colinas. Las tempestades cesan tan repentinamente como aparecen. No es verosímil que los discípulos, habitantes de las orillas del mar de Galilea durante toda su vida, ignorasen este hecho. El relato pone de manifiesto otro aspecto del misterio de Jesús: su dominio sobre la naturaleza, que infunde mayor temor que su dominio sobre la enfermedad y los demonios. Los discípulos preguntan simplemente quién es él; el resto del evangelio está ocupado por la revelación de la respuesta a esta pregunta. **27. los hombres:** Esta palabra parece admitir otros testigos del milagro además de los discípulos, aunque el anterior relato no ha dejado lugar para otros; Mc, sin embargo, advierte que el barco iba acompañado por otras embarcaciones (4,36).

60 g) LOS ENDEMONIADOS DE GADARA (8,28-34). Mt localiza el relato con más exactitud que Mc y Lc. La ciudad helenística de Gadara se halla más cerca del mar de Galilea que la de Gerasa, también ciudad helenística. La lectura variante «gergesenos» procede de una conjetura erudita de Orígenes. El relato se narra en Mc con todo detalle y circunstancias. Tiene evidentes rasgos folklóricos, viveza y movimiento rápido. Incluso el resumen de Mateo conserva una extensión mayor de lo que acostumbran sus relatos de milagro; sin embargo, ha omitido muchos detalles de Mc. **28. dos endemoniados:** En vez de uno, que dice Mc (5, 2-5); Mt omite la descripción de la fiera de los endemoniados que hace Mc. En el mundo antiguo, judío y gentil, se atribuían frecuentemente a los demonios los trastornos que presentaban algún rasgo desacostumbradamente

mente repulsivo o para los que no había explicación. Rara vez es posible definir el tipo de dolencia al que se atribuye una explicación así; la enfermedad mental se explicaba obviamente por la posesión demoníaca con más facilidad que la física. Lo importante en este y en otros exorcismos realizados por Jesús no está en que él aceptara o no la creencia popular o hablara en términos de la misma; quienes intervinieron en la formación de la tradición evangélica no hubieran podido presentarle sino expresándose en los términos que les eran familiares. El hecho importante es que los exorcismos demuestran cómo Jesús libera a los hombres del miedo a los demonios; los demonios no tienen realmente poder alguno y quedan sometidos instantáneamente con una palabra de Jesús. El poder de Dios vence a cualquier otro poder. El exorcismo significa no que el cristiano haya de creer o no en los demonios y en su poder, sino que ha de tratar el poder demoníaco como si no existiera. Hay un solo poder con el que los hombres deben contar, y es el poder de Dios. **29. ¿qué nos quieres?:** Lit., «¿qué a nosotros y a tí?». La frase expresa una disociación; niega tanto la comunidad de intereses como el fundamento de una hostilidad; en realidad, es una repulsa. Pero los demonios reconocen a Jesús. *Hijo de Dios:* El título tiene aquí todas sus implicaciones. Los poderes tenebrosos del mundo de los espíritus saben con quién tienen que luchar antes de que éste sea reconocido por los hombres (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:20). *antes de tiempo:* El *kairos* es el tiempo señalado para la consumación escatológica, cuando Dios destruirá todo poder hostil (1 Cor 15,24-25). **31. los demonios le suplicaron:** La petición de los demonios para que se les envíe a la pira de cerdos no es simplemente un gesto de maldad; el cerdo, el animal más impuro de todos, es el lugar más adecuado para un demonio. La presencia de la pira indica que el episodio tiene lugar en territorio gentil. **32. corrió a precipitarse... en el agua:** El que los cerdos se precipiten en el mar puede parecer un tanto injusto para sus dueños; pero en la mentalidad judía, el impuro cerdo no era bueno para nada en absoluto, y nadie sufriría una pérdida porque una pira de cerdos pereciese. ¿Da a entender la narración que los demonios perecieron? Parece que ésta es la idea. Los demonios pasaron de los hombres a los cerdos, pero incluso éstos los rechazaron; ya no hay lugar para los demonios en un mundo en que ha entrado el poder salvífico de Dios en Jesucristo.

Mt omite también la mayor parte de los detalles de la recuperación de los endemoniados. **34. le suplicaron que se fuera de sus tierras:** Mc no presenta en su relato nada que se parezca a la notable fe mostrada por algunos gentiles como el centurión. Alguien que tiene poder sobre los demonios resulta peligroso y quizá es él mismo un demonio dotado de más altos poderes; éste es el núcleo de la acusación de los fariseos (12, 24). El relato es un ejemplo de cómo un milagro falla en cuanto medio para inculcar la fe, y los evangelios no hacen ningún comentario acerca de las razones. Mt omite el ruego que hace el hombre para que se le permita seguir a Jesús, así como el encargo que Jesús le hace de que proclame el milagro (Mc 5,18-19).

61 h) CURACIÓN Y PERDÓN DE LOS PECADOS (9,1-8). Este pasaje es un «relato de controversia» en que ésta se resuelve con un milagro. Es obvio el avance en la ordenación de Mt: de la enfermedad a la naturaleza, a la posesión diabólica, al poder de perdonar los pecados, con la exhibición culminante de un poder que pertenece sólo a Dios (Mc 2,7), frase que, extrañamente, omite Mt. **1. su ciudad:** El escenario es Cafarnaúm, adonde regresa Jesús desde la orilla oriental del mar de Galilea. Mt llama a Cafarnaúm «su ciudad» (9,1), lo que no significa que Jesús tuviera allí una casa (cf. 8,20); era la ciudad a la que volvía siempre durante el ministerio en Galilea. Mt resume a Mc incluso en el diálogo, que es la parte central del relato; omite la presencia de las multitudes y el pintoresco detalle de abrir un boquete en el techo para introducir al paralítico en la habitación. **2. su fe:** La aparición del enfermo y su fe manifiesta provocan no una curación, sino una declaración de que se le perdonan sus pecados, cosa que no era la respuesta esperada. Sin embargo, ello está plenamente de acuerdo con la manera en que los evangelios entienden los milagros (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:115-128). El milagro es una obra en respuesta a la fe del peticionario; por otra parte, la fe en Jesús es una confesión implícita del pecado y del arrepentimiento. Las aflicciones de la condición humana son consecuencias del pecado, y el perdón de los pecados suprime las raíces del mal. El milagro es algo más que una mera obra maravillosa; es ante todo un símbolo y una prenda del proceso salvífico que se ha iniciado en Jesús. Esta concepción del milagro se escapa a los escribas, que en las palabras de Jesús ven una afirmación de prerrogativas divinas. Jesús no se desdice, sino que les lanza un reto. **5. ¿qué es más fácil?:** Decir que se perdonan los pecados, cosa que no puede comprobarse mediante observación, o mandar al enfermo que se levante y camine. El efecto del poder de sanar demuestra que también está presente y activo el poder que salva del pecado. A menos que se sane el pecado, no hay un remedio genuino para las enfermedades del hombre. Esta es la intención del versículo conclusivo de la versión de Mt; es la plenitud del poder salvífico —no el mero poder de la *taumaturgia*— lo que hace que los hombres glorifiquen a Dios.

62 i) VOCACIÓN DE MATEO (9,9-13). Este es un «relato de controversia» que finaliza con una sentencia; la vocación de Mateo ofrece la ocasión para la controversia. El recaudador de contribuciones es llamado Leví en Mc 2,14; Lc 5,27.29, y sólo en esos pasajes; el nombre de Mateo aparece aquí y en todas las listas de los Doce (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:166). Los recaudadores de contribuciones son conocidos en los evangelios como una clase típica de individuos moralmente reprobados, equiparados muchas veces a los pecadores (como en 9,10-11). Los impuestos romanos eran recogidos por arrendatarios de las contribuciones, que se adjudicaban por licitación el derecho a recaudar los impuestos y oprimían a los contribuyentes hasta el límite. En consecuencia, no sólo se les consideraba opresores, sino que eran mirados como traidores a su pueblo por colaborar con el poder imperial invasor.

Si Mateo es el autor del primer evangelio, este pasaje sería autobio-

gráfico. En esta hipótesis resulta extraño que el pasaje presente exactamente el mismo tipo de dependencia con respecto a Mc y la misma revisión que hallamos en otros lugares. La revisión es realmente ligera: consiste en algunas omisiones y en la adición de 9,13. Mateo sigue la vocación con la misma prontitud que veíamos en la de los pescadores (4,18-22); la prontitud de la respuesta es más notable en Mateo, tratándose de un sujeto tan peculiar. **10.** Su segunda respuesta es un gesto de hospitalidad; invita a Jesús a una comida de despedida con sus amigos, «publicanos y pecadores». Los «pecadores» son judíos no observantes. **11. ¿por qué vuestro maestro come...?:** El judaísmo farisaico mantenía estrictamente el principio de evitar el contacto con gentiles y judíos que no observaran la Ley; éstos eran los proscritos sociales de la comunidad, y ningún rabino consentiría en juntarse con ellos. La observación denota seguramente tanta sorpresa como hostilidad; pero la actitud pretenciosa que subyace a la observación provoca una respuesta tajante de Jesús. **12. no necesitan médico:** La sentencia de Jesús está formulada en forma proverbial, y en Mt se refuerza con la cita de Os 6,6 (LXX). La cita pone las relaciones humanas por encima del culto y, naturalmente, por encima de la mera observancia de una forma externa de vida. La cita y la sentencia expresan la compasión de Jesús hacia los pecadores, a los que va dirigida su misión, pero al mismo tiempo constituye un ataque a la justicia autosuficiente de los fariseos. Los que no se reconocen enfermos no llaman al médico ni le reciben; no tienen curación posible. Nadie puede acercarse a Jesús, a menos que se confiese pecador. La colocación de este relato a continuación del de la curación del paralítico resulta muy adecuada en los evangelios. La fe que obtiene la curación exige arrepentimiento.

63 j) EL AYUNO (9,14-17). En Mt son los discípulos de Juan los que plantean la pregunta; en Mc y Lc no se identifican los autores de la pregunta. El ayuno era una práctica obligada entre los judíos (→ 45, *supra*) que no observaban Jesús y sus discípulos. **15. ¿pueden llorar los amigos del novio?:** A la pregunta se responde con una sentencia; es posible que la forma esté influida por el hecho de que en la comunidad primitiva se observaba el ayuno. La sentencia afirma que la estancia de Jesús con sus discípulos se considera tiempo de alegría, cuando el ayuno (o cualquier otra señal de tristeza o duelo) está fuera de lugar. Jesús no rechaza el ayuno en cuanto tal, pero afirma la libertad de ayunar cuando ello es conveniente; es evidente que no considera obligatorias las costumbres de los fariseos. La comparación del advenimiento mesiánico con una fiesta nupcial aparece también en 22,1-14; 25,1-13; Ap 19,7-8; estos pasajes, sin embargo, son explícitamente escatológicos. La alegría de la fiesta escatológica no queda limitada al fin de los tiempos; comienza con la venida del novio.

16-17. Estas sentencias no tienen una conexión evidente con lo que precede, si bien muchos comentaristas buscan la forma de establecer una relación. El lenguaje metafórico oculta un tanto el contenido radical de las palabras. La incompatibilidad de lo nuevo y lo viejo se ilustra con las imágenes caseras de poner un remiendo de paño nuevo a un vestido viejo

y poner el vino nuevo en odres viejos. El sentido de estas imágenes es que el Evangelio y la Ley son incompatibles. El orden que Jesús inaugura no es una mezcla de elementos derivados del judaísmo y declaraciones del mismo Jesús. Es tan nuevo como lo fue la revelación de la Torah a través de Moisés. La afirmación es aún más enérgica que todo lo que leemos en Pablo, aunque esté en lenguaje metafórico. No es posible exagerar la novedad del evangelio, y aquí tampoco se la exagera; la declaración significa que el judaísmo no tiene por qué determinar qué forma deberá adoptar el evangelio. Cualquier valor que tengan los elementos procedentes del judaísmo en el nuevo orden les viene de este orden, no de sí mismos. Jesús es el intérprete supremo de la Ley y los Profetas.

64 k) LA HIJA DEL JEFE (9,18-26). El relato de Mc aparece notablemente abreviado en Mt; en este caso es más fácil rastrear la base teológica de la abreviación. La frase de transición conecta en Mt este incidente con las sentencias; en Mc el milagro sigue al retorno de Jesús desde el territorio de Gerasa. **18. un jefe:** En Mc y Lc aparece el título, más exacto, de dirigente de la sinagoga. En Mt lo que se pide es la resurrección de la muerta; en Mc, su curación. No aparece aquí la gran multitud de Mc; ello concuerda con la omisión de Mc 5,31-32.

Aún se abrevia más el relato insertado de una mujer con flujo de sangre (9,20-22). La concepción del poder milagroso de Jesús queda profundamente modificada al omitirse Mc 5,29-33. Este poder se concibe en Mc como una especie de sustancia invisible, pero palpable, que fluye de Jesús a través del contacto y resulta eficaz aun cuando se le toque sin que él se dé cuenta. Pero Mt no concibe el poder como una emanación; el poder actúa por la palabra de Jesús, y la mujer se cura no por tocar sus vestidos, sino por su palabra. Del relato de Mc, Mt conserva la fe que se manifiesta en la seguridad de la mujer en que tocar el vestido de Jesús es suficiente para que se realice la curación. El judío observante llevaba una borla en cada uno de los cuatro picos de su manto; fue la borla, no la «orla» lo que tocó la mujer.

Mt presenta a la niña ya muerta, y el elemento de expectación resulta superfluo (cf. Mc 5,23,35-36). Los músicos y la multitud que llena la casa son plañideros profesionales. **23. la muchacha no está muerta:** El sueño de que Jesús despierta a los hombres es la muerte. Mt reduce la resurrección a sus elementos más esenciales y omite la alusión al «secreto mesiánico» (Mc 5,43), al igual que otras alusiones análogas de Mc. La reelaboración del relato en Mt realza lo maravilloso del episodio. Donde Mc pone un relato de curación, Mt pone uno de resurrección. Esta libertad, que a un lector moderno puede parecerle injustificada, brota de la concepción evangélica de los milagros. Como ya hemos visto, éstos son respuestas del poder de Jesús a la fe; la manifestación del poder corresponde en intensidad a la que tenga la fe. La comparación de Mt con Mc en este episodio es una buena ilustración del tipo de desarrollo que los relatos de los hechos de Jesús experimentaron en las tradiciones de la Iglesia primitiva.

La estructura de esta parte de Mt también puede estar en relación

con el desarrollo teológico del milagro. Los tres milagros narrados en este contexto se refieren a la muerte, la ceguera y la pérdida del habla y el oído. Es manifiesta la intención de presentar un resumen completo del poder salvífico de Jesús.

65 l) DOS CIEGOS (9,27-31). Este episodio es un duplicado de la curación de dos ciegos en Jericó (cf. comentario a 20,29-34). **27. Hijo de David:** Este título aparece en ambos relatos; era un título mesiánico popular, pues el rey Mesías era descendiente de David y un nuevo David (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:27). Esta versión del episodio aparece ampliada con una demanda explícita de fe. **30-31.** Una alusión al «secreto mesiánico», rara en Mt. La razón de que se duplique el episodio aquí es, sin duda, la triple clasificación de los milagros (→ 64, *supra*).

m) UN MUDO (9,32-34). A pesar de algunas variantes en cuanto a los detalles, este pasaje parece ser un duplicado resumido de 12,22-24. **34. el príncipe de los demonios:** La acusación lanzada por los fariseos en el sentido de que Jesús estaba de acuerdo con Beelzebul da ocasión a una larga controversia en 12,25-37. El motivo de la duplicación es el mismo que se dio para el pasaje precedente.

66 B) Discurso: el sermón misional (9,35-11,1). Este discurso dirigido a los Doce cierra el libro segundo. Al igual que el sermón de la montaña, es una construcción propia de Mateo. La mayor parte del material procede de Q; una parte del mismo consiste en una amplificación de Mc. El discurso misional en sí termina en 10,16; el resto, que no va separado de este discurso, contiene varias sentencias sobre la condición de discípulo que se acomodan al contexto de la tarea misional. El primero de los grandes discursos de Mt era la proclamación del reino; el segundo es el primer paso para la fundación de la Iglesia. En este discurso Jesús admite a otros para que compartan su misión y sus poderes y les encarga la proclamación a una escala más amplia de lo que él personalmente hubiera podido abarcar.

67 a) MISIÓN DE LOS DOCE (9,35-10,4). El pasaje se abre con un resumen de la predicación itinerante de Jesús en Galilea; en parte es repetición de 4,23; la introducción, por tanto, resulta semejante a la del sermón de la montaña. El nuevo elemento es la compasión que siente Jesús hacia las multitudes. **36.** Las gentes están «extenuadas», «abandonadas»; este término griego, un tanto vulgar, resulta excelente para describir las mil vejaciones y molestias a que están sometidos los pobres. *como ovejas sin pastor:* Cf. 1 Re 22,17; la cita no se toma de los LXX. El versículo se refiere muy probablemente al *'am hā'āreš*, «el pueblo de la tierra», término despectivo usado por los fariseos para designar a la gente pobre e ignorante, que no tiene el conocimiento de la Ley necesario para observarla (Jn 7,49) y que muchas veces tampoco tendría medios para practicarla. Este versículo está tomado de Mc 6,34, donde precede a la multiplicación de los panes. La compasión que Jesús siente por los hambrientos en Mc se transfiere a los espiritualmente no ilustrados en Mt. **37. la mies es abundante:** Hay un paralelo de estas palabras en Lc 10,2-3,

en el discurso a los setenta y dos discípulos. La labor misionera de los discípulos se compara a una cosecha también en Jn 4,35-38, con palabras distintas.

10,1. Mt (y también Lc) amplifica la colación de poderes de Mc 6,7 añadiendo la potestad de curar enfermedades. Con esto se explicita algo que en Mc estaba implícito; las aflicciones son obra de los malos espíritus, pero esta atribución se expresa en ciertos casos más notables de enfermedad, como cuando lo afectado es la mente (cf. 8,28-34). El llamar «impuros» a los espíritus procede de Mc. Si bien este término significa ordinariamente una inmoralidad asociada a la experiencia sexual, no es probable que tal sea el sentido que se le da aquí; se ve que el término es sinónimo de «malo».

La lista de los Doce contiene los mismos nombres que la de Mc 3, 16-19 con algunos cambios. Se singulariza a Pedro como el «primero» (cf. comentario a 16,13-20). Los Doce son nombrados por parejas; al principio van las dos formadas por hermanos; esto puede reflejar Mc 6,7, donde los Doce son enviados de dos en dos. Al nombre de Mateo se añade «el publicano». Se omite el sobrenombre de los hijos de Zebedeo, «Boanerges». **4. zelota:** El apelativo de Simón, *qan'ânā(y)*, no es el nombre gentilicio de los habitantes preisraelitas de Palestina (cananeos), sino una transcripción griega del término arameo que se aplicaba a los miembros del partido revolucionario y radical antirromano. Es indudable que Simón lo habría abandonado. *Iscariote:* → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:170. Esta es la única vez que en Mt se llama «apóstoles» a los Doce. Mt no señala otra designación de los Doce fuera de ésta; tanto Mc como Lc mencionan la elección de los Doce (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:162-182).

68 b) EL DISCURSO PROPIAMENTE DICHO (10,5-16). Los vv. 5-8 son peculiares de Mt, excepto el encargo de proclamar el reino (10,7), en el que se usan las mismas palabras que en la proclamación de Juan Bautista (3,2) y Jesús (4,17). **6. las ovejas perdidas de la casa de Israel:** Mt limita la misión de los Doce a Israel; en 15,24 se encuentra una limitación semejante referida al mismo Jesús y que también es peculiar de Mt. La misión entre los gentiles era ya una realidad cuando se escribía Mt, como lo era también cuando se compusieron Mc y Lc, y Mt ciertamente acepta la misión entre los gentiles. Obviamente, las palabras no se entienden como un precepto de Jesús que no observó la Iglesia apostólica. Reflejan un hecho histórico, atestiguado en todos los evangelios: que la misión personal de Jesús quedó limitada a los judíos. Pero lo más importante es que enuncian el principio, no tan claramente formulado en Mc y Lc, de que los judíos tienen una vocación anterior y una responsabilidad peculiar. Los judíos rechazaron esta vocación, y la consecuencia implícita es que perdieron su puesto peculiar en el reino. Lc tiene una afirmación semejante (Act 13,46-47). Estos pasajes sugieren que la conciencia de una misión entre los gentiles se fue formando gradualmente en la comunidad apostólica; los diversos escritos del NT representan diferentes etapas. El ideal era que el judaísmo, transformado por la fe en su Mesías, hubiera

sido el agente de la proclamación a los gentiles. **8. curad a los enfermos:** Es una comunicación del poder de curar y exorcizar que Jesús hace a los Doce. *gratis habéis recibido, dad gratis:* Las palabras de Jesús son ilustradas en los vv. 9-12; la Iglesia apostólica entendió claramente que el Evangelio no se vendía ni había que pagar a sus apóstoles. Numerosas sentencias rabínicas conservadas en el Talmud advierten al rabino que no debe aceptar honorarios por dar instrucción en la Ley; el escriba debe tener un oficio para sustentarse (Str-B 1, 561-64). Para Pablo era un punto de honor el no permitirse ni siquiera el privilegio que aquí se formula (10,10b; cf. 1 Cor 9,12). Este pasaje es una ampliación más exigente y práctica del discurso sobre las preocupaciones en el sermón de la montaña (6,25-34). La prohibición es rigurosa en los tres evangelios, pero hay algunas variantes de detalle. Mc dice «no tomar nada»; Lc, «no tomar dinero»; Mt especifica aún más, «ni oro ni plata ni bronce», los metales con que se hacían las monedas. Se menciona incluso el lugar en que normalmente se guardaban las monedas: la faja. **10. ni alforjas:** Las alforjas o bolsas se usaban para llevar alimentos; el viajero antiguo, si era pobre, viajaba con no mucha más impedimenta de la que se autoriza aquí a los Doce. Mc, con sentido más práctico, permite un bastón y sandalias; si Mt y Lc excluyen estos objetos, ello se debe indudablemente al ideal que realza la pobreza del misionero, *ni dos túnicas:* Llevar ropas para mudarse era un lujo en el mundo antiguo. No habrá necesidad de estas cosas materiales, pues los Doce serán provistos de ellas por los que recibirán su proclamación. **11. estad en su casa:** No se supone que esta ayuda es el mínimo que una persona hospitalaria ofrecería a cualquier viajero, incluso un extranjero. Se trata del alimento que se da al trabajador como compensación a su tarea. Incluso tratándose de prestaciones obligatorias, al trabajador se le entregaba en el mundo antiguo un pequeño jornal o una porción de alimentos para que él mismo y su familia pudieran pasar el día. A los Doce se les asegura este tipo de ayuda. Pablo cita unas palabras de Jesús que no se encuentran en los evangelios (1 Cor 9,14) y que hace de la proclamación el único medio de sustento de los misioneros. Se supone que serán incapaces de proveer a su propio sustento mediante otro trabajo. Si bien es cierto que Pablo se mantenía por sí mismo en Corinto, ello parece haber sido una excepción incluso en su costumbre. *digno:* El adjetivo «digno» aparece con frecuencia desacombrada en este capítulo. La «dignidad» se hace patente primero por el gesto de acoger a los discípulos y después por la fe en el evangelio. **13. vuestra paz vendrá sobre ella:** La bendición que habrá de recaer en la casa digna se expresaba en el saludo habitual: «paz a vosotros»; Lc explicita el saludo al citar la fórmula. «Paz» no es una traducción adecuada; el saludo consiste en desear que todo le vaya bien a la persona que lo recibe. Esto se expresa con una palabra dinámica que emite el que habla y que vuelve a él cuando no es capaz de hacer realidad su significado. *pero si no es digna:* Hay que separarse de quienes se niegan a dar hospitalidad y a escuchar la proclamación; la acción simbólica de sacudir el polvo de los pies expresa una separación total. **15.** Los incrédulos han de ser deja-

dos para que Dios los juzgue en su día; el juicio de Sodoma y Gomorra, que en el AT es el ejemplo proverbial de la ira de Dios (Gn 19,4), es menos severo que el juicio de la incredulidad. Esta última expresión de condenación procede de Q. **16.** Sólo Mt tiene esta afirmación proverbial sobre las ovejas en medio de lobos, la prudencia de la serpiente y la simplicidad de la paloma. Estos proverbios con los animales como tema son corrientes en todos los pueblos y aparecen en la sabiduría del AT. Es lugar común en la sabiduría que el hombre combina en sí los rasgos paradójicos de diferentes animales. «Prudente» significa que se es reflexivo y observador; la serpiente sabe siempre adónde va y lo que hace. «Simple» significa que no se tiene malicia; la prudencia de los misioneros no es la astucia artera de los que están prontos a causar daño a los demás. Los misioneros están indefensos; esta idea se amplía en el discurso que sigue.

69 c) SENTENCIAS SOBRE LA CONDICIÓN DE DISCÍPULO (10,17-11,1). El resto de este capítulo contiene un conjunto de sentencias de Jesús aplicables a la tarea misional; han sido añadidas aquí para ampliar el discurso.

1) *Persecución de los discípulos* (10,17-25). El pasaje refleja la experiencia de la Iglesia primitiva; alude a las persecuciones por parte de los judíos (17) y de los gentiles (18). Estos versículos representan una forma ampliada de Mc 13,9, resumida en 24,9; cf. Lc 21,12-18. **17. consejos:** El plural alude tanto al gran consejo de Jerusalén, integrado por setenta y dos miembros, que recibió la acusación contra Jesús y examinó a los apóstoles (Act 3-5), como a los consejos locales. El Talmud prescribe que en toda comunidad cuyos miembros alcancen el número de ciento veinte haya un consejo local de veintitrés. **18. gobernadores:** Nombre genérico para designar a los funcionarios romanos provinciales. **reyes:** Se refiere a gobernantes satélites como Herodes Antipas y Herodes Agripa. Pablo sufrió la pena de azotes (2 Cor 11,24); estaba limitada a cuarenta golpes, siempre menos uno, para salvaguardar la Ley. **20.** Se promete a los discípulos la asistencia del Espíritu cuando hayan de dar testimonio de Jesús (cf. Mc 13,11; Jn 14,26; Lc 21,14-15; 12,11-12). En Act 4,8; 13,9 se narran dos de estos testimonios carismáticos. **21.** El evangelio será motivo de división en las familias; esto parece referirse ante todo a las familias judías. El ser odiosos para todos procede de Mc 13,13; Mt vuelve a usar este estico de nuevo en 24,9. Es una extraña inversión del cargo de *odium generis humani*, «odio de la raza humana», que los escritores romanos lanzaron contra los cristianos. **22. el que resista hasta el fin:** Aguantando la persecución hasta morir. *se salvará:* «Salvarse» no tiene aquí el significado habitual de escapar con vida, sino de asegurar la propia salvación escatológica. **23. huid a otra ciudad:** Los discípulos no deberán sacrificarse temerariamente; su tarea primaria es la proclamación del evangelio, y cuando se les impide proclamarlo en una ciudad deberán marcharse a otra. **23b. antes de que venga el Hijo de hombre:** Este versículo es un viejo problema de la exégesis. Si quiere decir que la parusía se espera incluso para antes de que los discípulos

hayan dado comienzo a la misión entre los gentiles, lo único que cabe es admirarse de la fidelidad con que la Iglesia conservó unas palabras atribuidas a Jesús que tan manifiestamente estaban en contradicción con el curso real de los acontecimientos. Obviamente, las palabras no fueron entendidas así; lo más probable es que se tomaran en relación con la guerra judía de 66-70 d. C., que en todos los lugares se asocia a la venida del Hijo de hombre para juzgar (→ 164, *infra*).

24. La persecución de los discípulos se explica mediante una alusión velada a la pasión de Jesús. La sentencia se ha conservado en forma casi idéntica en Jn 13,16; 15,20, referido tanto al lavatorio de los pies, que simboliza la humildad recomendada a los discípulos, como al odio que sufrirán los discípulos (aquí, en este sentido; cf. también Lc 6,40). Mateo anticipa su propia composición de la controversia sobre Beelzebul de 12,25-37.

Esta sección del discurso, como lo demuestran los lugares paralelos, está compuesta en gran parte con materiales tomados de Mc, algunos de los cuales se utilizan por dos veces: en el discurso escatológico (donde los sitúa Mc) y aquí (desligados de su contexto). Mateo selecciona el material, recomponiéndolo de esta forma, porque ofrece una continuación adecuada del discurso misional.

70 II) *Confesar sin temor* (10,26-33). Esta colección de sentencias procede de Q (cf. Lc 12,2-9); dos versículos aparecen también en Mc. **26-27.** Estos versículos tienen un contexto diferente de Lc 12,2-3 y un significado completamente distinto; en Mc 4,22 la sentencia tiene un significado más próximo al que le da Mt. Lc ha convertido estas palabras en una advertencia contra la hipocresía de los fariseos; no es posible que «vosotros» digáis algo en secreto que no se haga público; no podéis ocultar lo que realmente pensáis. Mt refiere la sentencia a la enseñanza de Jesús, que ahora sólo alcanza a un círculo muy reducido, pero gracias a los discípulos será ampliamente difundida. La sentencia no implica que Jesús enseñara una doctrina secreta, sino simplemente que el número de los que oyeron su enseñanza de sus propios labios es mucho más reducido que el de los que la oirán proclamar a los discípulos.

28. El discurso llega ahora a un punto donde la perspectiva de morir se afirma aún más claramente que en la anterior sección. El dualismo de *sōma* (cuerpo) y *psychē* (alma) resulta desacostumbrada en el NT y no representa la concepción veterotestamentaria de la persona humana. Es de notar que Lucas, escritor helenístico según parece, evita el dualismo en su versión de esta sentencia; el dualismo sería totalmente análogo al de numerosas escuelas filosóficas griegas. *al que puede echar a la Gehenna cuerpo y alma:* Dios (cf. comentario a 18,8-9). Después de la vida terrena hay otra vida, y es preciso asegurarla. **29.** Dios cuida mucho del hombre, como hace con el gorrion, que era uno de los géneros más baratos en el mercado. Dios sabe incluso cuándo muere un pajarillo; conoce la muerte de cada uno de los suyos y salvará la vida que perdura más allá de la muerte. La variante de la sentencia en Lc (21,18) habla de los cabellos de la cabeza. **32.** Con esta segura confianza en que Dios sabe

cuanto sucede se anima a los discípulos para que confiesen la fe «en Jesús»; la confesión sería la típica de la Iglesia primitiva: Jesús es Mesías y Señor. El premio de la confesión o de la negativa consistirá en que Jesús aceptará o rechazará a los hombres según la fidelidad que demuestren. Un dicho semejante aparece en Mc 8,38 (Lc 9,26 par.); pero la formulación es tan distinta que hace muy difícil suponer una fuente común, a menos que Mateo la haya reelaborado con gran libertad. Estas sentencias son también complementos adecuados del discurso misional.

71 III) *Familias divididas* (10,34-36). El paralelo de Lc (12,51-53) presenta tantas variantes que muchos comentaristas dudan en atribuir una fuente común a estas palabras; en particular, Lc sustituye la vigorosa metáfora de la espada por una abstracción. **34.** *no vine a traer paz*: Jesús es, por supuesto, mensajero de paz en el más auténtico y elevado sentido de la palabra; la fórmula refleja la experiencia de la Iglesia primitiva (cf. 10,21). El resultado inmediato de la proclamación del evangelio fue la discordia dentro de la comunidad judía, que afectó incluso a las relaciones familiares. Este mismo tema se expresa en las palabras de Simeón (Lc 2,34). La sentencia se ilustra con la cita de Miq 7,6 (no según los LXX, sino siguiendo muy fielmente el TM). Este versículo lleva a la sentencia del siguiente.

72 IV) *Renuncias que ha de hacer el discípulo* (10,37-39). Cf. Lc 14,26-27 y 17,33; cf. Mc 8,34-35; Lc 9,23-24. Si el evangelio introduce una división en las familias, al discípulo no le queda más remedio que preferir la nueva comunidad a la comunidad de sangre. Mt suaviza el «odio» que aparece en Lc, dejándolo en «amar más»; el lenguaje de Lc está más cerca del original arameo, que no tiene otra forma de decir «amar menos». El ejemplo de esta renuncia ya se dio en la vocación de los discípulos (4,18-22; 9,9-13). **38-39.** Se juntan dos sentencias que Lc ofrece en diferentes contextos; pero Lc, lo mismo que Mt, las utiliza dos veces (16,24-25). Al igual que en otras partes del discurso, Mateo se sirve aquí nuevamente de duplicados para reunir su material. También Mc tiene estas sentencias; los versículos son un raro caso de sentencias, que aparecen tanto en Mc como en Q. El mismo hecho de que sean citadas con tanta frecuencia demuestra que la Iglesia primitiva, al igual que la moderna, reconoció en ellas una manera excepcionalmente clara de expresar un principio básico del evangelio y de la vida cristiana. **38.** *toma su cruz*: Esta es la primera vez que Mt utiliza la palabra «cruz». Otras alusiones (ya han aparecido algunas) a la pasión precederán a su predicción clara por parte de Jesús. La crucifixión, un método de ejecución de origen oriental, era aplicada por los romanos a los rebeldes y esclavos. La ley romana prohibía aplicarla a los ciudadanos romanos. El uso convencional de la cruz como símbolo cristiano hace difícil a los lectores modernos comprender la dureza de estas palabras cuando fueron pronunciadas por vez primera. Jesús explica a los discípulos que no hay situación extrema a la que la fe y la proclamación del evangelio no puedan arrastrarlos. La posible renuncia personal va más allá de la que se refiere a la familia. **39.** Esta sentencia asegura a los discípulos que no hay ninguna

otra forma de salvarse. El término *psychē*, «alma», se utiliza aquí en un sentido que refleja el uso del AT (cf. comentario a 10,28). Debería traducirse por «yo», «uno mismo», mejor que por «alma» o «vida». Sólo se puede defender la persona entregándola totalmente a Jesús. Quien guarda su vida termina por perderse.

73 v) *Conclusión* (10,40-11,1). Las palabras finales del discurso expresan una alabanza en honor de quienes acojan a los discípulos. La alabanza se funda en la identificación de los discípulos con Jesús, que se hace presente en quienes proclaman el evangelio. La sentencia está adaptada de Mc 9,37 (cf. Lc 9,48; Mt 18,5); se trata de otro duplicado. **42.** *pequeños*: El «niño» de Mc se convierte en plural y se refiere aquí a los discípulos; se les aconseja que se hagan como los pequeños en 18, 1-4. En Lc 10,6 se encuentra una sentencia semejante. La sentencia acerca del vaso de agua fría (Mc 9,41 par.) tiene aquí un emplazamiento adecuado por su asociación con la hospitalidad.

El versículo de conclusión narra que Jesús prosiguió enseñando y proclamando. No se menciona de nuevo la misión de los doce «discípulos» ni su regreso de la misma; el discurso presenta un carácter y una situación un tanto artificiales.

74 IV. Libro tercero: controversia y parábolas (11,2-13,52).

A) Sección narrativa: incredulidad y hostilidad de los judíos (11,2-12,50).

a) LA PREGUNTA DE JUAN BAUTISTA (11,2-6). En esta sección y en la siguiente, Mt y Lc (7,18-23) guardan un paralelo muy ceñido, excepción hecha de las omisiones de Mt; estos pasajes se cuentan entre las mejores ilustraciones de Q. Las relaciones entre Juan Bautista y sus discípulos y entre Jesús y los suyos resultan un tanto inciertas en las tradiciones (cf. 3,13-17). Parece que apenas hay motivo para pensar que la pregunta de Juan no fuese sincera o que enviara a sus discípulos con ánimo de forzar una confesión clara de mesianidad en beneficio de éstos o de un público más amplio. Juan era muy capaz de expresar su propia fe y comunicarla a sus discípulos. Más difícil resulta explicar qué razones tuvo Juan para plantear la pregunta. Con la escasa información que tenemos sobre él, podemos suponer que el énfasis que, según narran los evangelios, ponía la predicación de Juan en el juicio escatológico (cf. 3,1-10) no apareció en la predicación de Jesús y que esto causó el asombro de Juan. El mesianismo y el escatologismo de Juan hubieron de ser corregidos por la proclamación de Jesús. **2.** *Juan en prisión*: Mt pospone la explicación del encarcelamiento de Juan hasta el relato de su muerte (14, 3-12). Según Josefo (*Ant.*, 18,5, 2 § 119), la prisión era el palacio fortaleza de Maqueronte, edificado por Herodes el Grande sobre las alturas desoladas de Moab, en la parte central de la orilla este del mar Muerto (GJ 7,6, 1-2 § 164-77). *el que ha de venir*: En la literatura judía no hay testimonios de este título aplicado al Mesías, pero no cabe duda acerca de su sentido (cf. Mal 3,1). **4.** Mt ha omitido (o Lc ha añadido) la narración de una serie de milagros realizados en presencia de los discípulos de Juan; ello añade vivacidad a las citas con que Jesús responde a las pre-

guntas. **5.** Este versículo no es una cita según los LXX o el TM, sino una combinación de alusiones tomadas de Is 29,18-19; 35,5-6; 61,1. En Q se añade la resurrección de muertos; sustituye a la liberación de cautivos que tiene Is 61,1. La respuesta de Jesús, si bien no es una afirmación formal de mesianidad, alude a unos fenómenos que en el AT y en el judaísmo se juzgaban característicos de la era mesiánica. Más importante es el hecho de que las citas establecen el tipo de mesianidad que Jesús deja entrever a los que saben mirar. Es una mesianidad que no consiste en el juicio escatológico de ira, ni en la instauración de un imperio mesiánico sobre todos los reinos de la tierra, ni en una guerra de exterminio contra todos los enemigos del pueblo elegido. La mesianidad que aquí se sugiere consiste en curar enfermos y repartir bendiciones. **6. no se escandalice:** El *skandalon* es lo que hace tropezar y caer; el uso del sustantivo y el verbo en el NT es exclusivamente metafórico y sirve para designar algo que hace difícil la fe; cf. 18,6-9. En los evangelios abundan las pruebas de que este tipo de mesianidad resultaba escandaloso para los mismos discípulos.

75 b) EL TESTIMONIO DE JESÚS EN FAVOR DE JUAN BAUTISTA (11, 7-19). Exceptuando la inserción de 11,12 (Lc 16,16 par.), tomada de un contexto diferente, Mt y Lc se acercan mucho entre sí. El testimonio de Jesús sobre Juan se refiere tanto al estilo de vida como a la genuina misión profética de éste. **9. a ver a un profeta:** Según creían los judíos, la profecía se había acabado al cerrarse el canon de los libros proféticos, y el próximo profeta en aparecer sería el profeta «como Moisés» (Dt 18,15; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14). **10.** Este es claramente el sentido del testimonio que Jesús da en favor de Juan; Jesús aplica a Juan el texto de Mal 3,1 (citado según el TM), uno de los pasajes en que se basaba la creencia en «el que ha de venir». Esto convierte a Juan en el último y más grande de los profetas; pero Jesús dice de él todavía más: la más grande figura de la dispensación de la Ley y los Profetas. Implícitamente se hace a Juan más grande que Moisés. *mayor que él:* Juan vivió y trabajó antes del reino. En consecuencia, aun el más pequeño del reino, que contará con la luz del evangelio y con la comunicación del poder de la fe, realizará obras mayores que Juan.

12. Este versículo resulta oscuro tanto en Mt como en Lc (16,16); es difícil saber si Lc ha condensado una sentencia oscura o si Mt la ha amplificado para explicarla. Puede significar que «el reino hace violencia» o que «el reino padece violencia». Según el primer significado, la sentencia afirmarí­a que el reino entra violentamente en el mundo (cf. 10,34), y los que están dispuestos a ser tan violentos como exige el reino lo arrebatan como una presa por aquella forma de renuncia que Jesús impone a sus discípulos. Numerosos intérpretes encuentran forzado este sentido; prefieren decir simplemente que el reino siempre ha estado expuesto a ataques violentos por parte de sus enemigos y ahora los sufre también. Esta interpretación no concuerda bien con el término «arrebatar» o «llevarse», que en griego se usa con el sentido de alzarse con el botín. Otra posibilidad refiere el versículo a la actualidad contemporánea e identifica

a los violentos con el partido de los zelotas (cf. comentario a 10,4), que trataban de implantar el reino por la violencia. Ninguna de las interpretaciones propuestas resulta satisfactoria. La interpretación que Mt hace del discurso, debido a la presencia del nombre de Juan en 11,12, es también un tanto violenta. **13. han profetizado hasta Juan:** Mt vuelve al tema, reafirmando que Juan pone fin a la Ley y los Profetas. **14. él es Elías:** Cf. Mal 3,1,22; *Elias redivivus*. El profeta mesiánico fue identificado a veces con Elías, que habría de regresar; Elías no murió, sino que fue arrebatado en un carro (2 Re 2,11-12). Esta afirmación se repite en 17,10-13 con una formulación más larga. **15. el que tenga oídos, que escuche:** Un estribillo que se repite cuando se propone una sentencia oscura; era un rasgo del sabio la capacidad para hablar en enigmas y resolverlos.

16-19. Primera indicación de Mt sobre una amplia incredulidad ante la proclamación de Jesús; es el único indicio de las críticas dirigidas contra Juan Bautista; en los evangelios y en Josefo (*Ant.*, 18,5, 2 § 116-19), sin embargo, hay testimonios del respeto que se le tenía. Jesús y Juan siguieron estilos de vida muy diferentes. Juan era un solitario que había reducido sus necesidades vitales al mínimo. Jesús, aunque era pobre y predicaba la renuncia, no se apartó tan radicalmente de la forma de vida habitual entre los judíos. Al profeta austero lo llamaron endemoniado; el rabí que vivía de manera muy semejante a la de los rabinos se le calificó de glotón y bebedor que gustaba de las bajas compañías. Ninguna actitud que significara un cambio en sus creencias y en su vida podía satisfacer a los judíos. Jesús utiliza la comparación casera de los niños que siempre quieren jugar a un juego distinto del que les proponen sus compañeros. **19b. la sabiduría se justifica por sus obras:** Otra sentencia oscura. Probablemente es de carácter proverbial y tendría sentido coherente en la tradición sapiencial, en la que la sabiduría se acredita por el éxito del sabio (Prov 3,13-18) y por la sabiduría que enseña a sus hijos (Prov 10,1). Pero precisamente lo que aquí no está claro es lo que Jesús entiende por sabiduría. Es muy probable que se trate de la sabiduría divina, que en una lectura se acredita por sus obras y en otra por los que la aceptan; en este caso, los discípulos de Jesús. Algunos intérpretes piensan que la Iglesia creó esta sentencia y que por la sabiduría se quiere significar al mismo Jesús; también él se acredita al mismo tiempo por sus obras y por sus discípulos. Lc 7,35 lee «por sus hijos», una lectura que también ha contaminado la tradición manuscrita de Mt.

76 c) CONDENACIÓN DE LAS CIUDADES DE GALILEA (11,20-24). Este pasaje se toma de Q. Lucas lo convierte en una parte de las palabras de despedida que dirige Jesús a Galilea; Mateo vio en ellas, probablemente, una oportunidad para poner en contraste la alabanza de Juan Bautista con el reproche dirigido contra los que trataron a Jesús mucho más que Juan. **21. Corazín, Betsaida, Cafarnaúm:** De las tres ciudades mencionadas, Mt sólo cuenta que se hicieran milagros en Cafarnaúm. Corazín sólo aparece aquí y en Lc 10,13. Se identifica con Khirbet Kerazeh, unos tres kilómetros al noroeste de Tell Hum, emplazamiento de Cafarnaúm.

Betsaida es la patria chica de Pedro, Andrés y Felipe según Jn 1,44, escenario de la curación de un ciego según Mc 8,22 y lugar cercano al de la multiplicación de los panes según Mc 6,45; Lc 9,10. Este nombre parece que correspondía a una aldea de pescadores junto a la orilla del mar de Galilea y a una nueva ciudad situada tres kilómetros al norte del mar y al este del Jordán, fundada por el tetrarca Filipo. Sobre Cafarnaúm, cf. comentario a 4,13. *habrían hecho penitencia*: Las gentes de estas ciudades no la hicieron. A pesar de las obras poderosas que habían visto, la penitencia era una parte de la proclamación de Jesús (4,17). Está claro que las obras poderosas debían haberles movido a creer. **22. Tiro y Sidón**: Estas ciudades no eran ejemplos sobresalientes de maldad; eran ciudades gentiles que se encontraban cerca. **23. Cafarnaúm**: Es objeto de un reproche particular, porque era la ciudad de Jesús (9,1); Mt ha amplificado el reproche repitiendo los vv. 21-22 y comparando a Cafarnaúm no con Tiro y Sidón, sino con el modelo más sobresaliente de maldad en el AT: Sodoma. *te elevarás al cielo*: Se adaptan a Cafarnaúm las palabras de Is 14,13.15. Basándonos en este pasaje y en otros semejantes, podemos concluir que la misión de Jesús en Galilea sólo consiguió unos pocos discípulos. La masa de la población se sintió interesada —todos los evangelios hablan de las multitudes atraídas por Jesús—, pero no se dejó conmovido por la proclamación.

77 d) ACCIÓN DE GRACIAS AL PADRE (11,25-27). También este pasaje procede de Q. La correspondencia de las palabras es casi perfecta entre Lc y Mt, excepto en que Mt omite una frase en el v. 27. Lc coloca la sentencia después del regreso de los setenta y dos discípulos; es una plegaria de acción de gracias por el éxito de su misión y por la inteligencia que ha sido concedida a estos «pequeños». La situación de las palabras en Mt —a continuación del reproche a las ciudades de Galilea— pone en contraste a los pequeños, los discípulos, con los sabios y prudentes, que son los judíos, y especialmente con sus jefes espirituales, los escribas y fariseos. **26. porque así te ha parecido bien**: En la misma formulación se transparenta el tono de acción de gracias mezclado con el de resignación; ésta se expresa en el v. 26. Jesús no se ha hecho entender de los sabios y prudentes; su mensaje ha sido captado únicamente por unos cuantos discípulos procedentes de las clases campesinas y obreras. Pero ello ha sido obra del Padre. El mensaje de Jesús no puede captarse por vía de entendimiento y sabiduría, sino que se da a conocer por una revelación. La frase no significa que esta revelación haya sido negada a los sabios y prudentes de la comunidad judía; Jesús ha proclamado el reino, y en esto consiste la revelación. Pero sólo los sencillos han aceptado el conocimiento que el Padre ofrece a todos los que lo buscan. En cierto sentido, la sabiduría y los conocimientos de los judíos, que consistían en comprender la Ley, constituyen un auténtico obstáculo para entender el mensaje de Jesús. Cuanto más se conocía la Ley, más difícil resultaba aceptar que la revolución mesiánica habría de suplantar a la Ley; cf. 5, 17-20.

27. todo me ha sido entregado por mi Padre: Este versículo resulta

tan singular en los sinópticos que ha sido objeto de numerosas conjeturas; se le ha llamado «meteorito caído del cielo joánico». La relación íntima entre Jesús y el Padre se menciona frecuentemente en Jn, pero rara vez en los sinópticos. Pero estas palabras están tan bien atestiguadas en Q como pocas de las contenidas en los evangelios; ya hemos señalado que la correspondencia entre Mt y Lc es desacomodadamente estrecha. La expresión resulta solemne, hasta elaborada, especialmente en Mt. Jesús afirma que «todo» le ha sido entregado por el Padre; en el contexto, «todo» se refiere probablemente a la revelación. *conoce al Hijo*: Es prerrogativa del Padre; sólo por revelación del Padre se puede llegar a conocer la verdadera identidad del Hijo (11,25; cf. también 16,17). A la inversa, sólo el Hijo puede revelar al Padre. En el contexto, ello contradice directamente a la pretensión de los judíos, que creen tener la revelación completa de Dios en la Ley y los Profetas. Esta afirmación completa las implicaciones de la forma en que Jesús habla habitualmente del Padre; Jesús tiene con el Padre unas relaciones que no pueden compartir los demás hombres. (Cf. A. Feuillet, RB 62 [1955], 161-96; A. Gelin [editor], *Son and Saviour* [Baltimore, 1962], 77-78).

78 e) INVITACIÓN DIRIGIDA A LOS FATIGADOS (11,28-30). Esta sentencia es peculiar de Mt. Pero, desde los estudios de E. Norden en 1913, algunos comentaristas se han mostrado convencidos de que la triple estrofa que puede verse en 25-30, y que tiene paralelos en numerosos lugares, es la formulación original. Resulta difícil imaginar por qué omitiría Lc estos versículos, que tan en armonía están con los temas de su evangelio. Si Mt representa la formulación original, la sentencia pudo llegar mutilada a Lc. **28. los que sufrís y estáis oprimidos**: Los que se encuentran bajo el «yugo» de la Ley; en los escritos rabínicos se utiliza la metáfora del yugo. En el presente contexto quizá sea éste el sentido que se le quiere dar. Pero el alcance de las palabras en sí es más general; los que sufren y están oprimidos son los pobres (cf. 5,3-5), a los que se proclama la buena noticia (11,5). Jesús los invita porque él mismo es uno de ellos; los adjetivos usados en 11,29 coinciden en el sentido; verbalmente están muy cerca de los que se aplican en la primera y tercera bienaventuranza (5,3,5). **29. tomad mi yugo**: El yugo y la carga de Jesús son la sumisión al reino de Dios. Este no impone ninguna carga a los que lo aceptan, sino que más bien les facilita el trabajo de llevar las cargas que ya tienen. Jr 6,16 (citado según el TM) promete descanso a los que siguen «los antiguos caminos», las tradiciones de Israel. Esta sentencia fluye fácilmente de la precedente afirmación de unas relaciones únicas de filiación. No se concibe la revelación del Padre como si impusiera nuevas obligaciones, sino como un conocimiento del Padre que alivia las cargas y las pesadumbres y hace más fácil vivir bajo su voluntad.

79 f) CONTROVERSIA SOBRE EL SÁBADO: LAS ESPIGAS ARRANCADAS (12,1-8). Casi todos los restantes episodios contenidos en este libro vuelven sobre el tema de la controversia iniciado en 9,1-8. Se sigue el orden de Mc, excepto por lo que se refiere a la inserción de algunos materiales tomados de Q. Las dos primeras controversias se refieren al sábado. El

incidente de las espigas arrancadas en sábado ilustra el apotegma. Parece que el material original consistía únicamente en las sentencias de Mc 2, 27-28. De ellas, Mt sólo retiene una. El diálogo se construye según el esquema de una disputa que se resuelve con las sentencias. **1. a través de los campos:** El viaje es presentado como una marcha hacia la sinagoga en un sábado (12,9). Los discípulos iban arrancando espigas de trigo y descascarillaban los granos con las manos para comerlos; Lc creyó necesario explicárselo a sus lectores. Preparar alimentos estaba incluido por los rabinos en la lista de las treinta y nueve formas de trabajo prohibido en sábado; considerar como tal una acción semejante a la de los discípulos hace pensar en la escuela rigorista de interpretación farisaica. Dt 23,26 permitía recoger espigas sueltas al pasar por un campo, pero los rabinos lo prohibían en sábado.

3. La respuesta de Jesús es doble; al igual que una buena argumentación rabínica, está basada en la Escritura. El primer ejemplo es la historia de David (1 Sm 21,2-7): él y sus hombres comieron los panes de la proposición (Lv 24,5-9) que se encontraban en el tabernáculo, porque no tenían a mano otro alimento. El segundo ejemplo se aduce sólo en Mt, que por lo demás en este pasaje se ciñe a Mc más de lo acostumbrado.

5. cómo los sacerdotes... profanan el sábado: La tarea de los sacerdotes en el templo es «trabajo» en el sentido rabínico, pero está justificado por su finalidad sagrada. La aplicación a los discípulos es obvia, pero mucho más sugestiva que en Mc. Los discípulos de Jesús, estando en compañía de éste, pueden trabajar en sábado, porque este servicio es más grande que el del templo. Mt cambia la disputa en una afirmación mesiánica.

7. Este versículo, también peculiar de Mt, cita de nuevo Os 6,6 (ya citado en 9,13) en apoyo de una interpretación humanitaria de la Ley. El rigorismo supone una condenación del inocente. Las dos respuestas, por consiguiente, son un alegato a favor de una interpretación humanitaria de la Ley y una afirmación de que Jesús es mayor que la Ley. El ejemplo de David viene en apoyo de esta interpretación, pero no se aplica directamente al caso del sábado.

8. La expresión es ambigua, aunque la omisión de Mc 2,27 hace que lo sea menos. Mc 2,27 es una audaz afirmación del punto de vista humanitario; la ley del sábado ha de interpretarse de acuerdo con las necesidades y las posibilidades humanas. *Hijo de hombre:* Si esta expresión ha de interpretarse como «hombre» (sentido que tendría el equivalente arameo), la expresión es sinónima de Mc 2,27. Pero no es éste probablemente su significado. No pretende afirmar que el sábado cae bajo la decisión del hombre, sino bajo la de Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). En los tres evangelios el episodio está vertido en el mismo esquema de pensamiento que vemos en Mt 5,17-48. Jesús es el intérprete supremo de la Ley y la interpreta en términos humanitarios. La ley del sábado no obliga a nadie a pasar hambre.

80 g) CONTROVERSIA DEL SÁBADO: CURACIONES (12,9-14). Lc (6, 6-11) tiene no sólo un pasaje paralelo a éste, sino otros dos episodios de curaciones en sábado (13,10-17; 14,1-6), que ilustran el mismo principio.

La controversia sobre el sábado tenía suficiente importancia como para aparecer en Mc y en Q y quizá en otras fuentes independientes. Mt presenta a los fariseos preguntando a Jesús en vez de observándolo; el reto lanzado por Jesús a su pregunta no formulada se convierte en un reto de los fariseos. **11.** Este versículo (Lc 14,5 par.), que falta en Mc, puede que no tuviera en Q un contexto de relato de milagro. La práctica rabínica, atestiguada en el Talmud, permitía atender a los animales en sábado; pero el Talmud atestigua también un punto de vista más riguroso, que al parecer no prevalecía en tiempos del NT (Str-B 1, 629-30); sin embargo, cf. DD 11,13-14. **12.** La argumentación se basa en la superioridad del hombre sobre los animales. La opinión rabínica permitía normalmente curar en sábado cuando había peligro de muerte, pero no cuando la cura podía posponerse hasta el día siguiente (Str-B 1, 622-29). Esta práctica es tan semejante a la que se observa entre los médicos y en los hospitales modernos en domingo y días festivos, que no necesita comentario.

13. Jesús, sin embargo, afirma que está permitido hacer el bien en sábado, lo mismo si la obra puede ser pospuesta como si no. Mateo abrevia a Mc al omitir toda alusión a la cólera y a la tristeza de Jesús (Mc 3,5).

14. También omite la mención de los herodianos (Mc 3,6) como compañeros de los fariseos. Si la omisión se debe a que ese partido había dejado de existir bastante tiempo antes de que este evangelio se escribiera, este motivo no influyó en la composición de 22,16. La omisión responde probablemente a un nuevo deseo de resumir. Hay un movimiento ascendente; ésta es la primera mención de que se conspiraba contra la vida de Jesús.

El tema del relato es la misma interpretación humanitaria del sábado, como en el anterior episodio. El primer ejemplo ilustra la ayuda que cada cual se presta a sí mismo, y el segundo se refiere a la asistencia prestada a los demás.

81 h) JESÚS EL SIERVO DEL SEÑOR (12,15-21). Mateo ha reducido drásticamente el material de este pasaje en que Mc (3,7-12) resume la misión de Jesús en Galilea. Mateo ha ofrecido un resumen parecido en 4,23-25. El resumen tiene aquí la intención de introducir la cita de Is 42,1-4, que es introducida a su vez por otra de las raras alusiones de Mateo al «secreto mesiánico» de Mc (cf. 8,4). Mateo tiene en cuenta aquí el secreto, pero lo explica como un «cumplimiento» (cf. comentario a 1,18-25) de Is 42,1-4. El pasaje se cita no según los LXX, sino de acuerdo con el TM traducido muy libremente. La identificación de Jesús con el Siervo de Yahvé del Dt-Is era una idea clave en los evangelios y en la Iglesia primitiva (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:22-23). Mateo ya ha citado un pasaje del Siervo, aplicándolo a Jesús en un sentido muy genérico (cf. 8,17). Aquí se cita el pasaje no con referencia a la misión de Jesús de proclamar el reino, sino como una explicación de su retraimiento en cuanto a proclamarlo ante un público más amplio.

12. sabiendo: El motivo del retraimiento es expuesto únicamente por Mt con esta sola palabra oscura; el objeto implícito del participio es la conspiración mencionada en el v. 14. La cita del Dt-Is se refiere claramente a una misión del Siervo entre los gentiles, y Mt incluye este rasgo en la

cita. Estos pasajes son importantes para la interpretación de otros, como 10,5; 15,24. La cita en que el pasaje del Siervo se aplica a Jesús tiene muy probablemente la intención de subrayar el fuerte contraste con la acusación de los fariseos consignada en el siguiente pasaje.

82 i) LA ACUSACIÓN DE LOS FARISEOS (12,22-24). La acusación de los fariseos provoca una de las más polémicas afirmaciones de Jesús (cf. el pasaje siguiente). En Mc (3,20-22) se encuentra la acusación sin el relato de milagro; Mt y Lc (11,14-16) toman el relato de milagro de Q; parece que la acusación seguía al relato de milagro también en Q. El milagro se describe únicamente a base de sus rasgos más esenciales; lo que interesa no es el mismo milagro, sino la discusión que sigue. **22.** *un endemoniado ciego y mudo*: Mt añade «ciego» al «mudo» de Lc. La descripción ilustra la demonología popular de la época (cf. comentario a 8,28-34). Donde Lc pone una pregunta que expresa asombro, Mt tiene otra distinta, sobre si Jesús es el Hijo de David, un título mesiánico. Mt especifica que los acusadores son fariseos; Mc dice «los escribas», y Lc, «algunos». Ya hemos advertido que Mt anticipa este episodio en 9,32-34. **24.** *Beelzebul*: El nombre procede de 2 Re 1,2-6. El NT ha conservado su lectura correcta; el TM la ha corrompido (caso no infrecuente en el TM cuando aparecen nombres divinos) por *Baalz'bab*. El nombre significa «Baal el príncipe», y en la literatura judía no hay ningún otro pasaje en que aparezca como nombre de un demonio (cf. W. Foerster, ThDNT 1, 605-606). La acusación reduce a Jesús al nivel de un mago cualquiera; se suponía que era posible realizar proezas como ésta con el concurso de los demonios.

83 j) RESPUESTA A LA ACUSACIÓN (12,25-37). Comparando los tres sinópticos, se ve que este episodio se encontraba en Mc (3,23-30) y en Q (Lc 11,17-23; 12,10 par.). Esto indica la importancia que la discusión tuvo en la Iglesia primitiva; también es probable que la composición del pasaje refleje las controversias de la Iglesia primitiva con los judíos. Los vv. 25-26 son una abreviación de Mc 3,23-26, pero los vv. 27-28 concuerdan con Lc 11,18a-20, que no tienen paralelo en Mc. El v. 30 concuerda con Lc 11,23, también sin paralelo en Mc. Los vv. 31-32 refunden Mc 3,28-29 y un pasaje de Q que aparece en forma más breve en Lc 12,10. Los vv. 33-36 son una amplificación peculiar de Mt (→ 84, *infra*).

25. *un reino dividido contra sí mismo*: El primer argumento de la respuesta se basa en el absurdo que entraña la acusación de los fariseos. Si Jesús expulsa demonios gracias a Beelzebul, es que el reino de Satán está perdido por sus mismas luchas intestinas. Los fariseos no estarán dispuestos a admitir esta conclusión. No cabe duda de que va implícito el principio de que el colapso del reino de Satán no tendrá lugar hasta el advenimiento del reino de Dios. **27.** El segundo argumento, que falta en Mc, se funda en los exorcismos practicados por los judíos. *vuestrós hijos*: Un semitismo por «vosotros mismos», «miembros de vuestro propio grupo». No se pone en tela de juicio la autenticidad de los exorcismos practicados por los judíos: ni se afirma ni se niega. En este argumento

hay una sutileza que escapa al lector moderno; nuestra ignorancia del ritual judío del exorcismo hace un tanto difícil de ver la fuerza del argumento. Los exorcismos de Jesús en los evangelios se realizan con una simple orden, acompañada a veces de contacto. Es muy probable que los exorcistas judíos se sirvieran de largos y complicados rituales, quizá con algo más que un tinte de fórmulas mágicas. **27.** *ellos serán vuestros jueces*: Jesús reta a los fariseos a comparar los respectivos despliegues de poder. Los mismos exorcistas judíos serán los jueces; ellos están en condiciones de atestiguar lo que implica el éxito de un exorcismo realizado con una simple orden. **28.** *el espíritu de Dios*: El poder de Jesús demuestra que está en acción el espíritu de Dios; Lc 11,20 pone la expresión más pintoresca «el dedo de Dios» (cf. Ex 8,15). La frase de Lc es probablemente más original; el cambio de Mt por «espíritu» conduce a la sentencia sobre la blasfemia, que Lc tiene en un contexto distinto (12,10). *ha llegado a vosotros el reino de Dios*: Lit., «ha caído sobre vosotros», es decir, cuando no prestaban atención. Semejante despliegue del poder del Espíritu demuestra claramente que está amaneciendo la era mesiánica. Esta afirmación mesiánica es más explícita que el estilo habitual de Mc.

29. La parábola del hombre fuerte demuestra que Jesús es dominador absoluto de los demonios. Satán es un ladrón cuyos «bienes», es decir, los que se hallan atados por la posesión diabólica, están guardados en su castillo. Nadie puede liberarlos si no vence primero al fuerte y toma su fortaleza. **30.** Aquí añadía Q una frase que no recoge Mc y que no parece pertenecer a este contexto. En Mc 9,40; Lc 9,50 se expresa una idea semejante. Estas palabras afirman que Jesús exige una decisión imposible de eludir. No hay manera de permanecer neutral con respecto a él; mantenerse neutral es tanto como rechazarlo.

31. *blasfemia contra el Espíritu*: La sentencia sobre la blasfemia contra el Espíritu ha significado durante mucho tiempo una dificultad, especialmente para la teología católica, que afirma la posibilidad del arrepentimiento hasta la hora de la muerte. Esta doctrina tiene sólidos fundamentos en el NT, y las palabras de Jesús no pueden entenderse de forma que supongan contradicción con sus llamadas al arrepentimiento. Negarse a reconocer como Mesías al Hijo de hombre es algo que puede perdonarse; la fe borra la antigua falta de fe. Esta afirmación mesiánica falta en Mc. La blasfemia contra el Espíritu, sin embargo, atribuye la acción de éste a otro poder distinto. La presente actividad de Dios sólo puede ser atestiguada por las acciones del Espíritu. Si éstas no son reconocidas, no hay forma de que Dios llegue hasta el hombre. Quien se niega a aceptar la obra del Espíritu hace que le resulte imposible reconocer la palabra y la obra de Dios. Sólo puede ser perdonado quien reconoce que tiene algo que necesita perdón.

84 **33-37.** Estos versículos son una amplificación de Mateo compuesta partiendo de un pasaje de Q que se halla en la base de Lc 6,43-45 y Mt 7,16-20; el pasaje se adapta al presente contexto para describir la incredulidad dogmática de los fariseos. **34.** *raza de víboras*: Cf. 3,7; 23, 33. Todas estas sentencias insisten en el tema del lenguaje como revelador

del carácter genuino de la persona. El fruto es lo que da a conocer si el árbol es bueno o malo. El malo no puede decir cosas buenas, pues el lenguaje es como el desbordar del corazón. *de la abundancia del corazón*: El corazón no es generalmente en la Biblia órgano de los sentimientos, como lo es en nuestro lenguaje metafórico, sino más bien la mente y los sentimientos. Ni siquiera el hipócrita es capaz de ocultar por mucho tiempo sus convicciones reales. La bondad y la maldad se manifestarán en la palabra. **36.** Las palabras finales son exclusivas de Mt; su severidad es notoria; todo el contexto adopta un tono severo. *palabra vana*: No significa meramente la palabra trivial o innecesaria; es la palabra pronunciada sin fundamento, la palabra que a nada viene. Semejante palabra puede resultar mendaz o calumniosa simplemente porque quien la dice no ha reflexionado sobre el contenido y alcance de su lenguaje. La frase se hace eco del antiguo concepto de la palabra como realidad subsistente y dinámica. Si la realidad que crea el que habla es agente de maldad, él debe aceptar la plena responsabilidad por el mal causado. Estaba en su poder hablar con conocimiento.

85 k) SIGNOS (12,38-42). El presente pasaje se basa en Q (Lc 11, 29-32 par.) con una adaptación peculiar de Mt. En Mc 8,11-12 (cf. 16, 1-4; Mateo usa una vez más el mismo o parecido material en dos pasajes distintos) aparece una petición semejante de un signo. **38.** *un signo*: El «signo» era en el AT un acontecimiento extraordinario o paradójico que manifestaba la actividad de Dios en aquel momento (cf. Is 7,10). Isaías invita a Ajaz a que pida un signo tan profundo como el *šeol* o tan alto como el cielo; se alude claramente a algún fenómeno en la naturaleza. Cuando el rey rechaza esta proposición, Isaías le da el signo del nacimiento de un niño. Lo característico del signo no es lo que tenga de maravilloso, sino su significado; es un acontecimiento que admite una interpretación obvia. En el contexto, la petición se refiere a un signo mesiánico, el tipo de acontecimiento que, según las creencias judías, debía preceder a la venida del Mesías; cf. 24,3. La controversia sobre Beelzebul, por tanto, va seguida de una petición indirecta, pero no por ello menos clara, de una verificación de las afirmaciones mesiánicas. **39.** *una generación malvada y adúltera*: «Adúltera» es un eco de la metáfora veterotestamentaria que designa la infidelidad de Israel (cf. Jr 2,1-3.20-25. 32-33; 3,1-5; Os 2,3-22); no aparece en Lc. En Lc hay dos signos paralelos: la penitencia de los ninivitas por la predicación de Jonás (Jon 3,5) y el viaje de la reina de Sabá (en el sur de Arabia, «los extremos de la tierra» en la geografía antigua) para escuchar la sabiduría de Salomón. En estos casos los gentiles demostraron arrepentimiento y una pronta disposición a escuchar la sabiduría otorgada por Yahvé; los fariseos no demuestran ninguna de esas actitudes. Se repite el tema de la fe de los gentiles en contraste con la incredulidad de Israel. **40.** Esta adición de Mt altera el significado del signo de Jonás. El arrepentimiento de los ninivitas es un signo de que los incrédulos judíos serán juzgados; la permanencia de Jonás en el vientre de la ballena durante tres días y tres noches (Jon 2,1) prefigura la resurrección de Jesús. Este será el signo

que piden los fariseos. Mateo anticipa su propio relato de la resurrección, en el que se subraya la negativa de los judíos a admitir este signo. Ningún signo se les puede dar, ya que han blasfemado contra el Espíritu Santo. (Cf. A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *Synoptische Studien* [Hom. A. Wikenhauser; Munich, 1953], 230-77).

86 1) EL RETORNO DEL MAL ESPÍRITU (12,43-45). Esta sentencia, procedente de Q, se ha conservado con un paralelo verbal muy estrecho en Mt y Lc (11,24-26). La intención resulta oscura. En Lc va dispuesta en conexión más estricta con la controversia de Beelzebul. Estas palabras aclaran un tanto el tipo de exorcismos que se practicaban en la época del NT (cf. 12,27); la curación a veces era sólo temporal, y el paciente recaía en una situación peor. Esto no debe causar sorpresa; recuérdese que muchos estados patológicos eran atribuidos a los demonios y que algunas curaciones se deberían únicamente a la sugestión. Puede que la sentencia tuviera originalmente la intención de poner en contraste las curaciones y exorcismos de Jesús con los resultados meramente temporales de los otros exorcistas. **43.** *lugares áridos*: El demonio expulsado vaga por el desierto, que en la Biblia es el lugar de los malos espíritus (cf. 4,1; Is 32,21; 34,14; Tob 8,3). Allí encuentra otros siete semejantes a él; cuando todos juntos regresan al hombre que antes fue su guarida, encuentran que todo está limpio y barrido, pero vacío. El poder diabólico no ha sido sustituido por el poder de hacer el bien. **45.** *esta generación mala*: En Mt, la imagen se aplica explícitamente a los judíos. Estos han experimentado la venida del reino que desplaza al reino de Satanás. El poder de Satanás ha sido abolido, pero los judíos no han aceptado el reino de Dios. Lo único que puede ocurrir ya es una nueva y más fuerte invasión del poder satánico.

87 m) LOS HERMANOS DE JESÚS (12,46-50). En Mc (3,31-35) este pasaje es probablemente una repetición de Mc 3,20-21, un pasaje tan difícil que Mt y Lc lo omiten. «Los suyos» (así podríamos traducir Mc 3,21) se especifican aquí como su madre y sus hermanos. **46.** *hermanos*: Este término puede tomarse en el sentido de parientes, a menos que se insista en que María tuvo otros hijos que no son mencionados en el NT o en cualquier otra fuente de la tradición primitiva (cf. comentarios a 1,25; Gál 1,19; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:167). Los parientes, muy probablemente de Nazaret, dan la impresión de pensar que Jesús se estaba comportando imprudentemente. La mayor parte de los comentaristas no han visto en los parientes una actitud de ternura; las alusiones de los evangelios a la hostilidad de los fariseos han de tomarse en serio, y lo más probable es que los parientes sintieran el deseo de sacar a Jesús de una situación de creciente peligro y no que actuaran por envidia o porque temieran que Jesús estuviera perturbado. **47.** Este versículo no está atestiguado en los más importantes manuscritos y es en gran parte una repetición de 12,46. **48.** Mateo ha abreviado aquí tanto que resulta oscuro. La respuesta de Jesús parece dura, pero no lo es más que sus palabras en 8,22 y 10,37, que son ilustradas aquí con su propia conducta. La unidad que Jesús forma en torno a sí hace que todos los

demás vínculos, incluidos los lazos de sangre, sean sublimados. Jesús no rechaza los vínculos del parentesco, sino que eleva a todos los que creen en él a una intimidad propia del parentesco. Sus propios familiares se excluyen de esta unidad si no creen en él. Haciendo justicia a los parientes, la sentencia no implica que éstos no crean en Jesús.

88 B) Discurso: las parábolas del reino (13,1-52). En el NT, las parábolas son expresiones sapienciales o breves relatos imaginarios usados por Jesús para exponer su doctrina. Estas formas literarias tienen sus raíces en el AT, especialmente en la literatura sapiencial y en la literatura rabínica (Str-B 1, 653-55). La anécdota imaginaria lleva al oyente a conceder un punto sin caer de momento en la cuenta de que se le aplica a él (cf. 2 Sm 12,1-14; 14,1-11; 1 Re 20,35-40). Además, el relato despierta la curiosidad y atrae la atención. Las parábolas rabínicas, de las que hay unas dos mil en la literatura de este género, se cuentan para dar respuesta a la pregunta de un discípulo y muestran que el alcance de la respuesta es más amplio de lo que el discípulo advirtió. Todos estos rasgos se advierten en las parábolas de Jesús.

Con relación a la mayor parte de las parábolas de los evangelios es posible encontrar una situación en la vida y en la enseñanza de Jesús mismo y una situación en la vida y en la enseñanza de la comunidad primitiva. Las parábolas fueron modificadas en la enseñanza de la comunidad; pueden verse estas modificaciones comparando las distintas versiones de una misma parábola en los distintos evangelios. Los comentarios a las parábolas (cf. 13,18-23.36-43) y la mayor parte de los rasgos alegóricos son considerados casi universalmente por los modernos investigadores como amplificaciones hechas por la Iglesia primitiva. Otras modificaciones incluyen el situar la parábola en un marco nuevo y en añadirle otras palabras de Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78: 131-145).

89 a) PARÁBOLA DEL SEMBRADOR (13,1-9). La colección de parábolas es uno de los dos discursos extensos de Mc, y Mt utiliza toda la colección, excepto Mc 4,26-29, añadiendo otras parábolas tomadas de Q y de una fuente privada. Mateo abrevia menos a Mc en los discursos que en los relatos; aquí sigue a Mc al situar la enseñanza en una barca junto a la orilla del mar; Lc cambia el escenario.

3. Esta parábola es una simple descripción de las faenas agrícolas en Palestina, del tipo de suelo en que se siembra la semilla y de los resultados normales. El «camino» no es una carretera, sino el suelo endurecido que forma senderos a través de los campos. Los espinos, que son la maleza más abundante en el país, no son arrancados antes de arar, sino que el arado los va volteando. Se siembra toda la extensión del campo, incluyendo los bordes o ángulos en que las rocas están muy cerca de la superficie. El v. 9 indica que la precedente afirmación tiene algo más que un significado superficial (cf. comentario a 11,15).

Dejando a un lado, de momento, la explicación dada en el evangelio (13,18-23), se observa que 13,8 es una conclusión muy adecuada. Los modernos intérpretes difieren entre sí acerca del significado de la pará-

bola, posiblemente porque tratan de atribuirle un significado más preciso del que se pretendió que tuviera. El reino (o la proclamación del reino) es ciertamente el tema central de la parábola. El reino llegará a pesar de los obstáculos; es tan infalible como el crecimiento de la cosecha, que llega a madurar, e incluso con gran rendimiento, a pesar de dificultades que podrán parecer casi insuperables. Se advierte el optimismo que debe inspirar a los predicadores del evangelio y se asegura que oponentes tales como los fariseos del presente contexto no prevalecerán; estas respuestas no están formuladas, sino que son deducidas. La parábola se presenta como un tema para reflexionar, del que se puede sacar todo el sentido que se desee; sobre esta base se compuso la más antigua explicación de la parábola (18-23).

90 b) LAS PARÁBOLAS COMO REVELACIÓN (13,10-15). Mt omite la noticia de Mc (4,10), según el cual esta explicación se dio estando Jesús a solas con sus discípulos; pero el carácter de la explicación es el mismo. La razón de hablar en parábolas que se da en Mc parece extremadamente dura; en Mt y Lc se suaviza; en Mt mediante el recurso de alterar la sintaxis y ampliar el pasaje, mientras que Lc lo condensa hasta el extremo de resultar casi incomprensible. **11.** Entre el esquema de Mc y el de Mt hay una diferencia implícita que conviene tener en cuenta; en Mc se da a entender que los discípulos no comprenden la predicación de Jesús hasta el último momento, mientras que en Mt este tema de la falta de entendimiento es mucho menos perceptible. El que a los discípulos les sea «dado» el conocimiento que se les quita a «ellos» (Mc pone «los de fuera», pero la omisión no parece alterar el sentido) no se debe a una negativa en cuanto al dar, sino en cuanto al recibir. **12.** *al que tiene se le dará más:* Mt amplifica la sentencia trasladando a este lugar Mc 4,25: el que tiene (= recibe) el reino recibirá más; el que no tiene (= rechaza) el reino perderá lo que tiene (en el caso de los judíos, su posición como pueblo elegido que recibió la revelación de Dios). **13.** *porque viendo no ven:* La dureza de Mc 4,12 se debe al empleo de una partícula griega que expresa intención (*hina*); esto refleja una ambigüedad implícita en el hebreo y el arameo, que no distingue gramaticalmente entre intención y resultados (GrBib § 351-53). Ciertamente, para los escritores bíblicos resulta muy difícil concebir una intención divina que no logre su resultado o que el resultado de una acción divina no esté ligado a una intención. **14.** La formulación de Mc 4,12 se basa en Is 6,9-10; Mt suaviza nuevamente la dureza citando el texto pleno en una fórmula de «cumplimiento»; cf. 1,22. Esta es la cita explícita más larga de Mt y sigue exactamente a los LXX excepto en una palabra; algunos intérpretes creen que se trata de una amplificación antiquísima del evangelio. No es posible suprimir del todo la oscuridad de este pasaje; el problema básico es el de la obcecación, que en definitiva carece de una perfecta explicación racional. En la concepción bíblica, la negación de la fe se convierte en castigo de esa misma negación. En Mt, estas palabras encajan en el esquema general de la creciente hostilidad de los fariseos hacia Jesús; en cierto sentido, ya alcanzaron la cumbre de la incredulidad en la controver-

sia sobre Beelzebul (12,25-37) y cerraron sus ojos y sus oídos a toda comunicación. El problema definitivo en este pasaje no es el significado y la intención de las parábolas, sino el hecho de que los judíos se niegan a recibir a su Mesías. Por esta razón, la mayor parte de los comentaristas piensa que la sentencia no está en su contexto original en ninguno de los evangelios.

91 c) LA BENDICIÓN DE LA FE (13,16-17). Lucas (10,23-24) coloca esta sentencia procedente de Q a continuación de la acción de gracias de Jesús por la revelación del Padre a los sencillos (cf. 11,25-27); lo conecta, por tanto, con la revelación. El uso que de él hace Mateo no supone una alteración. Emplea las palabras de engarce «ver» y «oír» de 13,13 para identificar a los discípulos como los que, al revés de los judíos incrédulos, captan la revelación del reino. **17. profetas y justos**: Estos términos aparecen juntos en 10,41 y en 23,29; resulta extraño que, tanto en 23,29 como aquí, Lc no presente este binomio. Lc está probablemente más cerca de la fuente, pues resulta difícil entender por qué se cambiaría «justos» por «reyes».

92 d) INTERPRETACIÓN DE LA PARÁBOLA DEL SEMBRADOR (13, 18-23). Este pasaje es considerado actualmente por los comentaristas en general como la interpretación que dio a la parábola la primitiva comunidad cristiana. Podemos, por consiguiente, afirmar que se trata de un segundo nivel de interpretación; el primero es de carácter más general, descrito en 89, *supra*. El segundo nivel recurre a la alegoría. Los términos de la alegoría reflejan la situación de la Iglesia primitiva más que las circunstancias de la proclamación del reino por Jesús, y ello de forma tan clara que apenas queda lugar a dudas de que es la Iglesia quien está interpretando la parábola. Esta interpretación no anula el primer nivel de interpretación, sino que más bien se construye a partir de él. El suelo representa diferentes tipos de miembros de la Iglesia: los que han escuchado el evangelio aceptándolo con fe. Pero la fe no siempre es perseverante.

18. Mt suaviza Mc 4,13, que incluye a los discípulos entre los que no entienden las parábolas. **19. la palabra del reino**: Es la semilla. *no entienden*: Expresión peculiar de Mt; no se trata de captar intelectualmente, sino de la aceptación plena del evangelio. *el malvado*: Cf. comentario a 6,13. Es el que «arrebata» fácilmente la palabra. **20. escucha y recibe con gozo**: Expresión sinónima del «entender» del v. 19. Esta segunda clase son los «oportunistas», incapaces de hacer frente al desafío del sufrimiento y la persecución. **22. los cuidados del mundo**: La tercera clase también escucha y acepta, pero se distrae con los intereses seculares. **23.** La cuarta clase escucha, entiende y realiza. Cada una de estas clases ilustra lo dicho por Jesús en los evangelios acerca de la palabra del evangelio; la interpretación no es original, sino que es una síntesis de materiales evangélicos. No carece de interés el hecho de que la comunidad primitiva fuera capaz, tan temprano, de clasificar a sus miembros culpables. Mt hace una revisión muy extensa de Mc en este pasaje, pero las revisiones tienen por objeto conseguir claridad más que alterar el sentido.

Las abreviaciones son escasas, en contraste con Lc, que resume el pasaje de manera más decidida.

93 e) PARÁBOLA DE LA CIZAÑA (13,24-30). Mateo omite la parábola de la semilla que crece en secreto (Mc 4,26-29) y en su lugar pone ésta, que le es peculiar. **25. cizaña**: Es una maleza que tiene cierto parecido con el trigo. Esta parábola es explicada en los vv. 36-43. La forma de la parábola no permite afirmar nada acerca de su primer nivel de interpretación (→ 92, *supra*). La composición de la parábola en su forma actual refleja la experiencia de la comunidad primitiva.

f) PARÁBOLA DE LA SEMILLA DE MOSTAZA (13,31-32). La semilla de la mostaza debía de ser proverbialmente pequeña (cf. 17,20); pero no es la más pequeña de las semillas ni su árbol (más propiamente un arbusto, que crece hasta alcanzar una altura de unos tres metros) resulta notablemente grande. Lo importante en la parábola es el contraste. **32. anidan en sus ramas**: Estas palabras se basan en Dn 4,21, pero no en las versiones griegas existentes. No se da ninguna explicación alegórica, aunque sería muy fácil componer una. Prescindiendo de alegorías, la parábola significa la llegada del reino a partir de unos comienzos tan exiguos que difícilmente pueden advertirse. El comienzo humilde del reino en Jesús era un escándalo para los judíos y hasta para los mismos discípulos.

94 g) PARÁBOLA DE LA LEVADURA (13,33). Esta parábola se encuentra en Q (Lc 18,20-21 par.). En su forma presente responde al mismo esquema que las del sembrador y el grano de mostaza, ilustrando también el crecimiento irresistible del reino a partir de unos comienzos exiguos. *tres medidas de barina*: Se exagera la cantidad de masa para lograr el efecto. La levadura, mencionada rara vez en el NT, se usa únicamente en este pasaje como figura de algo bueno (cf. 16,6; 1 Cor 5,6-8; Gál 5,9). Es posible que el dicho original tuviera una intención parecida a la de 1 Cor 5,6 y que se le diera un sentido distinto al incorporarlo a la colección de las parábolas del reino.

95 h) HABLAR EN PARÁBOLAS (13,34-35). Estas líneas, en Mc, son la conclusión de la colección de parábolas; Mateo sigue el orden de Mc (4,33-34), aunque añadiendo otras parábolas. Omite las alusiones de Mc a la incapacidad de las multitudes para entender, así como la explicación dada en privado a los discípulos. Esto concuerda con la forma en que Mateo ha manejado Mc 4,10-12 (cf. 13,10-15). Las parábolas son una forma de revelación, no de ocultamiento. Esta idea se desarrolla más mediante una cita de cumplimiento (cf. comentario a 1,22). Se dice que el texto citado son palabras de un profeta, aunque su fuente es Sal 78,2; a David se le llama profeta en Act 2,30. El texto no sigue a los LXX ni al TM; es una adaptación libre para que encaje en la revelación de Jesús.

96 i) INTERPRETACIÓN DE LA PARÁBOLA DE LA CIZAÑA (13,36-43). La explicación es enteramente alegórica; pero incluso con la explicación la alegoría y la parábola plantean ciertos problemas. Antes hemos hecho notar que la formulación de la parábola corresponde a su explicación

alegórica; por ello resulta verosímil que la parábola fuera compuesta por Mateo o por sus fuentes o que sea una reelaboración sustancial de una parábola de Jesús. **38.** *el campo es el mundo:* Los escándalos y los hacedores de iniquidad son apartados del «reino del Hijo de hombre». Esto alude, sin duda, a la Iglesia. El problema no está en que haya malvados en el mundo, sino en que éstos aparezcan también donde el Hijo de hombre sembró hombres buenos; la semilla son los miembros de la Iglesia, no la palabra. **39.** La solución del problema es puramente escatológica. Los ángeles son los ministros del juicio (cf. 13,49; 24,31). La Iglesia ha llegado a reconocer que no es del todo una comunidad de los elegidos; tiene miembros que no son fieles. Dios tolerará la presencia de esos miembros en la Iglesia como la tolera en el mundo; pero el juicio decidirá el destino final de los justos y los malvados y purificará por completo el reino. Ciertamente es ésta una lección de paciente tolerancia para con los malvados, incluso cuando éstos pertenecen a la comunidad del reino. **43.** A la explicación se añade la frase «el que tenga oídos, que escuche», que en otros lugares va unida a la parábola misma. La explicación no responde del todo a ésta; posiblemente presenta más de un nivel de interpretación.

97 j) LAS PARÁBOLAS DEL TESORO Y DE LA PERLA (13,44-46). Estas parábolas, exclusivas de Mt, tienen un tema común. Mientras otras hablan del reino y de sus miembros en cuanto que forman un grupo, éstas van dirigidas a la persona como individuo. En ambas el hombre vende todo lo que tiene (cf. 19,21). El reino exige la renuncia total (6,24; 8, 18-22; 10,37-39). Aquí se carga el acento sobre el supremo valor del reino más que sobre la renuncia; ésta tiene su premio. Todavía es posible encontrar ocasionalmente en Palestina pequeños tesoros consistentes en monedas y joyas que ponen al descubierto la casualidad o la exploración arqueológica. En el inestable mundo antiguo, en que casi siempre estaba presente el peligro de las invasiones extranjeras o de los bandoleros, no faltaban propietarios que enterraran sus pequeños ahorros con la esperanza de regresar alguna vez, cosa que luego nunca hicieron. El que encontraba un tesoro no daba cuentas al propietario del campo; Jesús no emite su juicio sobre la moralidad del autor del hallazgo, sino que toma su avaricia como un ejemplo del celo con que el creyente debe buscar el reino a cualquier precio. De manera semejante, el mercader de perlas invierte todo lo que tiene en un negocio del que está seguro que le compensará espléndidamente.

98 k) PARÁBOLA DE LA RED (13,47-50). Esta parábola, exclusiva también de Mt, está muy cerca de la parábola de la cizaña (24-30.36-43). En ésta aparece incluso más claro el tema de la presencia de buenos y malos en la Iglesia, y es idéntica la solución escatológica. En esta parábola, sin embargo, es posible rastrear una formulación más antigua subyacente al segundo nivel alegorizante de interpretación. El versículo introductorio no menciona a los buenos o los malvados, sino que dice simplemente «de todo género». El reino, por consiguiente, se presenta como universal en su amplitud, sin excluir a nadie. La red (en griego,

sagēnē) es la gran red barredera. La frase escatológica de 50a es una repetición de 42a (cf. 8,12).

99 l) CONCLUSIÓN (13,51-52). Mateo ya ha utilizado la fórmula conclusiva de Mc (13,34-35), pero pone estos versículos, que le son peculiares, al final de su colección. **52.** *todo escriba:* La expresión del v. 52 no se refería necesariamente a las parábolas en su contexto original. La pregunta del v. 51 alude al «entendimiento» de las parábolas; cf. 13, 19, donde Mateo añade esta misma palabra. La pregunta puede ser una elaboración para introducir la sentencia. En el NT no hay alusiones a escribas cristianos, pero hay que dar por supuesto que entre los miembros de la primitiva comunidad cristiana se incluían algunos escribas. Muchos comentaristas creen que el mismo «Mateo» era uno de estos escribas cristianos. La sentencia es una reafirmación, con forma diferente, del principio de las relaciones entre la Ley y el Evangelio (5,17-20). El escriba que se ha hecho discípulo utilizará lo viejo, la Ley y los Profetas, y lo nuevo, el Evangelio. Ninguno de estos elementos es suficiente sin los restantes, pues el Evangelio es la plenitud de la Ley.

100 V. Libro cuarto: formación de los discípulos (13,53-18,35).

A) Sección narrativa: diversos episodios anteriores al viaje a Jerusalén (13,53-17,27).

a) JESÚS ES RECHAZADO EN NAZARET (13,53-58). En Mc, al discurso de las parábolas sigue 4,35-5,43; Mateo ha utilizado estos materiales en 8,23-24 y 9,18-26. Tanto en Mc como en Mt, el episodio de Nazaret constituye un punto culminante del ministerio en Galilea y la repulsa de Jesús. Son significativas las revisiones y omisiones de Mateo. Jesús es llamado «el hijo del carpintero» y no «el carpintero»; es posible que Mateo deseara presentar a Jesús elevado por encima de la práctica de un oficio. Es muy extraño que ni en Mc ni en Mt se emplee el patronímico normal, que sería Jesús *bar-José*; ciertamente, en Mc se le llama hijo de María, designación que resulta extremadamente sugestiva. Parece que en Nazaret se sabía que Jesús no era el hijo carnal de José, con todo lo que esta designación podría implicar. **55.** Se nombran aquí los parientes de Jesús a que en 12,46-50 se había aludido de forma genérica; es imposible identificarlos positivamente con otros personajes del NT que lleven estos mismos nombres; tampoco los manuscritos tienen lecturas uniformes de los nombres. Está claro que nunca fueron personas de relieve en la primitiva comunidad de Jerusalén. **57.** Donde Mc dice que Jesús no «pudo» hacer milagros, Mt dice que no «hizo»; la expresión de Mc es dura, pero concuerda con la concepción general de los evangelios acerca del milagro como respuesta a la fe. La sentencia sobre el profeta que no recibe honor en su tierra aparece también en Jn 4,44. La nota de Mc sobre el asombro de Jesús ante la incredulidad de los nazarenos queda reducida en Mt a «por su incredulidad»; este asombro es una reacción emotiva de Jesús, del tipo que Mt habitualmente suprime.

El incidente no sólo es punto culminante del ministerio en Galilea, sino que resume la repulsa de Jesús como un todo. La respuesta de los nazarenos fue: «Le conocemos; por consiguiente, no puede ser nada ex-

traordinario». Toda la comunidad judía pudo haber dicho estrictamente lo mismo. El episodio ilustra lo expresado en 10,34-36.

101 b) **HERODES OYE HABLAR DE JESÚS** (14,1-2). Este Herodes es Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande y Maltace. Muerto Herodes el Grande el año 4 a. C., Antipas recibió Galilea y Perea como porción del reino herodiano de acuerdo con el testamento de su padre, ratificado por Augusto (→ Historia de Israel, 75:140). Mt consigna una tan sólo de las muchas habladurías que corrían acerca de Jesús (Mc 6,15). **2. éste es Juan Bautista:** En el supuesto de que las palabras atribuidas a Herodes tengan algún parecido con lo que éste dijo realmente, no parece verosímil que expresen un temor supersticioso. Juan no había hecho milagros, pero alguien que resucita de entre los muertos tiene que ser poderosísimo. La observación quiere decir, en definitiva, «aquí hay otro Juan Bautista», y puede esperar que se le trate igual que al primero. Herodes, indudablemente, compartía con los demás la creencia supersticiosa en el poder milagroso; pero esto no le impediría ejecutar al autor de milagros si Jesús amenazaba con convertirse en otro profeta moralista tan explícito como Juan (→ 102, *infra*).

102 c) **EJECUCIÓN DE JUAN BAUTISTA** (14,3-12). Tanto en Mc (14,3-12) como en Mt, este incidente resulta extrañamente incidental, insertado como si se recordase de pronto para explicar las palabras de Herodes. Mateo abrevia a Mc de manera muy tajante. **5.** El deseo de matar a Juan es transferido de Herodías a Herodes; el miedo de Herodes ya no es a Juan, sino a la multitud; tampoco se alude a que Herodes escuchaba de buena gana a Juan. Estos cambios contribuyen a hacer aún más sombría la figura de Herodes. **8.** Se omite la conversación entre la madre y la hija (Mc 6,24), probablemente para acelerar el ritmo del relato. **12. vinieron y dijeron a Jesús:** Es una adición de Mateo, que no sólo establece una relación más clara entre la muerte de Juan y la marcha de Jesús de Galilea, territorio de Herodes, sino que presenta de manera más explícita a Jesús como sucesor de Juan.

Según Josefo (*Ant.*, 18.5, 2 § 116-19), el escenario de la muerte fue el palacio-fortaleza de Maqueronte (→ 74, *supra*). También se nos informa de que el nombre de la hija era Salomé (sobre sus relaciones con Herodes, → Historia de Israel, 75:140). Según Josefo, el motivo del escándalo no era tanto el grado de parentesco como el adulterio sin paliativos que precedió a los divorcios. La ejecución de Juan fue un acto tan bárbaro y contra todo derecho que varios historiadores han puesto en duda el valor histórico de los detalles. Pero el episodio corresponde exactamente al carácter de la casa de Herodes tal como lo describe Josefo, nuestro único testigo, que, preciso es reconocerlo, es un testigo cargado de prejuicios.

103 d) **JESÚS ALIMENTA A CINCO MIL PERSONAS** (14,13-21). Mt relaciona este episodio con la muerte de Juan Bautista y la retirada de Jesús de Galilea. Mc lo asocia con el regreso de los Doce de su misión y un retiro a la soledad para descansar. El escenario no está claro en ninguno de los tres sinópticos. **13. un lugar desierto:** No se identifica ni puede

decirse con certeza que estaba cerca de la orilla oriental del mar de Galilea. Sin embargo, se hallaba lo bastante cerca de algunas aldeas como para que fuera posible comprar víveres; en consecuencia, el paraje no es «el desierto» en sentido técnico. *de las ciudades:* No se dan los nombres de las ciudades de que procedían estas multitudes que siguen a Jesús, pero puede suponerse que se alude a las situadas cerca de la orilla del mar de Galilea. **14. curó a sus enfermos:** Hay contraste con Mc (6,30), que habla de enseñanza. **15.** No es verosímil que fueran muchos los que dejaban sus casas para ausentarse todo un día sin llevar consigo algún alimento. El moderno campesino palestinese no sería tan poco previsora. **17. sólo cinco panes y dos peces:** La cantidad mencionada ni siquiera hubiera sido suficiente para Jesús y los Doce. **19.** El ceremonial con que Jesús bendice y distribuye los alimentos es una anticipación de la última Cena (26,26). **20.** Los Doce distribuyeron los alimentos y recogieron las sobras, un canasto por cada uno de ellos. Mt eleva el número de personas: 5.000 hombres, mencionados en Mc 6,44, aparte las mujeres y niños, cuyo número no se da. El número es probablemente exagerado y, en todo caso, no es resultado de un recuento en forma; la tradición oral tiene a abultar estas cantidades.

No se menciona aquí la habitual nota del asombro que sigue a los milagros. El episodio se narra no tanto por lo que tiene de maravilloso como por ser un símbolo y una anticipación de la eucaristía y del banquete mesiánico (cf. 8,11-12). La asociación con la eucaristía es más explícita en Jn 6, donde la multiplicación de los panes va seguida del sermón eucarístico de Juan. Es un signo y un símbolo mesiánico que tendrá su cumplimiento en el verdadero banquete mesiánico, la eucaristía.

Mateo ha abreviado aquí menos que en otros pasajes; pero sus recortes, consistentes en omitir algunos detalles y condensar el diálogo, tienen el efecto de realzar la significación simbólica del incidente. La excepción es su omisión de Mc 6,39-40.

104 e) **JESÚS CAMINA SOBRE LAS AGUAS** (14,22-33). La geografía resulta vaga; no hay «montañas» en la inmediata vecindad del lago a las que Jesús pudiera retirarse, pero el término quizá se aplica con cierta libertad. **23. para rezar:** Esta es una de las pocas ocasiones en que Jesús se retira para rezar a solas (cf. 26,36-46). **24. muchos estadios:** Donde Mc dice que la barca estaba en medio del mar, Mt puntualiza «muchos estadios»; el *stadion* equivalía a unos 185 metros. **25. la cuarta vigilia:** La última de la noche, un período de unas tres horas antes de amanecer. **26. un fantasma:** En Mc, el viento deja de soplar y los discípulos se asombran; Mt, como de costumbre, omite la observación de Mc en el sentido de que los discípulos no comprendían aún. En su lugar pone una confesión muy explícita, que no sólo anticipa 16,16, sino que casi hace que 16,16-18 resulte sin sentido.

El episodio resulta tan singular en la narración de los sinópticos, que muchos comentaristas proponen que su contexto original sería después de la resurrección de Jesús. Tanto si es éste su contexto original como si no lo es —y parece probable que lo sea—, este relato, al igual que el an-

terior, tiene un significado simbólico. Con este capítulo se inicia la parte de Mt que ha sido llamada eclesiástica. Los discípulos en la barca representan, de manera no demasiado sutil, a la Iglesia, de la que Jesús nunca está lejos, aun cuando la situación sea amenazadora y a él no se le vea.

28. sobre el agua: Solamente Mt añade el incidente de Pedro, que intenta caminar sobre el agua. Esta adición aumenta el significado simbólico del relato. Pedro adquiere un puesto de mayor relieve en el libro cuarto de Mt. Se afirma claramente su posición entre los Doce; aquí se sugiere que Pedro tiene unas responsabilidades que no son compartidas por los otros. Para hacer frente a estas responsabilidades habrá de tener fe. La fe de Pedro es también un tema prominente en el relato de la confesión de Pedro (16,13-23).

105 f) CURACIONES (14,34-36). Mateo ha hecho un resumen de Mc (6,53-56); retiene el orden de Mc, pero abrevia el material omitiendo algunos detalles gráficos. **34. Genesaret:** La llanura situada al noroeste del mar de Galilea, mencionada también por Josefo y considerada como un territorio fértil y sano. **36.** Sobre las curaciones efectuadas por tocar la borla, cf. 9,20.

106 g) SOBRE LA LIMPIEZA EXTERIOR E INTERIOR (15,1-20). Este es un relato de controversia, que concluye con una sentencia y su explicación. Mateo ha reelaborado Mc, compensando las abreviaciones con su explicación. Omite Mc 7,2-4, una explicación sobre las abluciones de los judíos, y reelabora Mc 7,8-13 de forma que estas líneas sean el comienzo de la respuesta de Jesús. **2. la tradición de los mayores:** La pregunta se refiere a la tradición, no a la Ley. En la interpretación rabínica, las tradiciones de los mayores sólo cedían ante la misma Ley como fuente de obligaciones. *se lavan las manos:* Esta tradición en concreto se basaba en una interpretación rigorista de Lv 15,11. Las cosas que «manchan las manos» no eran necesariamente impuras en sentido técnico; también las cosas santas —por ejemplo, el texto de la Biblia— manchaban las manos, que debían lavarse después de haber manejado el texto. **3. les respondió:** No se responde directamente a la pregunta, sino mediante una acusación: los discípulos hacen caso omiso de las tradiciones, pero los escribas y fariseos anulan la Ley (citada según Ex 20,9; Dt 5,16; Ex 20,12, siguiendo muy de cerca a los LXX). **5. ofrenda:** La práctica a que oscuramente alude Jesús permitía que un hijo hiciera voto de entregar al templo los recursos con que podría ayudar a sus padres. Con esto podía servirse de esos bienes, pero el voto le impedía dedicar la propiedad a usos profanos (cf. J. A. Fitzmyer, JBL 78 [1959], 60-65; J. Bligh, HeythJ 5 [1964], 192-93). **6. por vuestra tradición:** La intención del ejemplo consiste en que, en este caso, las tradiciones de los mayores anulan la Ley; la conclusión implícita es que las tradiciones no imponen obligación alguna. **7. bien profetizó sobre vosotros Isaías:** La actitud de los fariseos se ilustra a base de Is 29,13, citado según los LXX y no según el TM.

10. La sentencia (dirigida a «la multitud») pone fin a la controversia; aquí se da respuesta a la pregunta sobre las abluciones. Pero la respuesta va más allá de la tradición de los mayores; al igual que en el sermón de

la montaña, Jesús reafirma la Ley, que enumera claramente los tipos de alimentos impuros (Lv 11; 17,10-16). En realidad, esta sentencia supone una anulación más que una reafirmación. **11.** En Act y en las epístolas se dejan oír frecuentemente los ecos de la controversia acerca de las leyes sobre los alimentos que se produjo en la primitiva comunidad cristiana; muchos comentaristas piensan que también se reflejan aquí. En Mt se adopta la misma posición que en el relato de la visión de Pedro (Act 10, 9-16; 11,1-10). En Act, por el contrario, el principio se amplía hasta aplicarlo, mediante una interpretación alegórica, a la admisión de los gentiles en la Iglesia. Hay una conexión muy libre; sin embargo, la controversia demuestra que las leyes sobre los alimentos pudieron haberse convertido en un obstáculo importante para la entrada de los gentiles en la Iglesia. La controversia, por otra parte, no se inicia con una cuestión acerca de los alimentos impuros, sino sobre las abluciones; la sentencia es genérica y abarca la impureza que podría contraerse por manejar objetos o alimentos impuros. Mateo la ha abreviado sin que por ello pierda claridad. *mancha:* Hay un juego de palabras con el término «manchar» (lit., «hacer común»), que se explica en los vv. 18-19.

107 12-14. Mateo hace una amplificación añadiendo estos versículos, que incluyen la sentencia del v. 14, procedente de Q (cf. Lc 6,39). La amplificación es intencionadamente aguda; se despacha brevemente la cuestión del escándalo farisaico con la frase del v. 13. Los que se escandalizan de la doctrina de Jesús no han sido plantados por el Padre. **15.** La pregunta es planteada por los discípulos en Mc, por Pedro en Mt (cf. comentario a 14,28-31). La sentencia recibe el nombre de «parábola», que significa dicho con sentido oculto, no simplemente relato breve. **16.** Los discípulos son incapaces de comprender la sentencia por ser ésta tan explícitamente contraria a las prescripciones de la Ley. Aquí Mateo, en contra de su práctica habitual, conserva las palabras de Mc acerca de la incapacidad de los discípulos para comprender. No sería aventurado pensar que las conserva porque la cuestión implicada es la relación de Jesús con la Ley, especialmente su competencia para interpretarla y aun para anularla. El cristiano judío que no lo entiende es ciertamente obtuso. **17. todo lo que entra en la boca:** La explicación de la sentencia es uno de los pasajes más «prosaicos» de los evangelios, pero este tono contribuye a darle mayor fuerza. **18. profana:** Aquí se explica el juego de palabras. La «pureza» legal nada significa, pues en última instancia todo lo que come el hombre va a parar al montón de inmundicias. Esto nada tiene que ver con la moral. La limpieza o la impureza verdaderas proceden del corazón. En realidad, no todas las cosas mencionadas proceden de la boca, pero en el lenguaje bíblico la boca es el canal a través del cual se exterioriza el corazón, y la línea que separa la «palabra» de la «obra» es muy tenue. **19.** Aquí Mateo ha alterado Mc 7,19 de una forma particular; con excepción de las «malas intenciones», los vicios que enumera están en el Decálogo. Las malas intenciones del corazón están en la raíz de los crímenes que cometen los hombres. **20. éstas son las cosas que manchan al hombre:** El versículo final vuelve al tema que dio origen a la

controversia. La discusión se ha extendido mucho hasta alcanzar esta respuesta; es probable que no sólo Mateo, sino también Marcos, nos presente una construcción formada a partir de diferentes sentencias de Jesús.

108 h) LA MUJER CANANEA (15,21-28). Lo mismo que la visión de Pedro se asocia a la misión entre los gentiles en Act 10-11, así la controversia sobre la pureza legal y la anulación de las leyes sobre los alimentos va seguida de uno de los raros encuentros de Jesús con los gentiles. El relato debe compararse con la curación del siervo del centurión (8,5-13). **21.** *hacia la parte de Tiro y Sidón:* Es decir, el sur de Fenicia. En Mc no aparece claro si Jesús abandonó el territorio de Galilea, pero se supone que lo hizo. Mt lo acerca a territorio gentil, pero no lo introduce en él; la mujer «había venido». La adición de Mt recalca el punto de que Jesús nunca abandonó el territorio judío. **22.** *una mujer cananea:* La mujer es llamada siro-fenicia en Mc y cananea en Mt; ambos nombres gentilicios sólo aparecen en este lugar a lo largo de todo el NT. El nombre de cananea sugiere el uso que de él hace el AT; especialmente en los escritos deuteronómicos y posdeuteronómicos del AT, los cananeos son la raza pecadora que representa todo lo que supone malicia o impiedad, la raza que debe ser exterminada. La elección de este término por Mateo refleja un trasfondo veterotestamentario. En contra de lo que solemos hallar, el relato de Mateo es más largo; sus amplificaciones responden tan adecuadamente a su tema general y a su intención que no es preciso postular una fuente especial. *Hijo de David:* Según Mt, la mujer atribuye a Jesús este título mesiánico (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:27), cosa que resulta sumamente improbable en boca de una mujer gentil no instruida, pero ilustra la buena disposición de los gentiles para confesar la mesianidad que negaban los judíos. **23.** Mt añade a Mc la intercesión de los discípulos; «despedir» significa aquí dejarla ir concediéndole lo que pide. *a las ovejas perdidas de... Israel:* Mt añade también estas palabras de Jesús; efectivamente, son una explicación del proverbio del v. 26, que indudablemente sonaba tan duro a los lectores helenísticos como a los modernos comentaristas, muchos de los cuales piensan que no puede tratarse de un dicho auténtico de Jesús. La restricción de la misión de Jesús a los judíos está clara en todo el NT, pero rara vez resulta tan explícita como aquí (cf. comentario a 10,6). La afirmación en este contexto realza la diferencia entre los gentiles creyentes, entre los que Jesús no ejerció misión alguna y con los que se niega a mantener tratos, y los judíos incrédulos. El proverbio suena menos duro en un contexto como el del Próximo Oriente, pero de todas formas no resulta amable. El diálogo es un ejemplo de ese ingenio que tanto se admiraba y se sigue admirando en el Próximo Oriente, el mismo ingenio que es llamado sabiduría en el AT; es la habilidad para responder a un enigma con otro enigma, atajar una agudeza con otra, oponer un insulto a otro insulto, o hacer, como en este caso, que el insulto se convierta en un cumplido. No hay nada irreal en este intercambio; Jesús no hubiera sido un genuino palestinese de no haberse enzarzado ocasionalmente en algún duelo de ingenio. La escena tiene mucho más de buen humor campesino

que de solemne debate teológico. **28.** Marcos aprecia mejor el tono al presentar a Jesús diciendo a la mujer que se le concede el favor por lo que ha dicho. Mateo introduce un elogio más solemne de su fe, el mismo tema que se ilustraba en la curación del siervo del centurión (8,13).

No es éste en realidad un relato de milagro ni tampoco puede ser catalogado como apotegma; el punto culminante del episodio no lo marca el milagro o la sentencia de Jesús, sino las palabras de la mujer. En este sentido, el relato es único. No hay duda de que fue compuesto a la vista de los problemas suscitados por la admisión de los gentiles en la Iglesia, pero no puede decirse que haya sido compuesto únicamente por este motivo. El relato no afirma que Jesús recomendara una misión entre los gentiles; lo que afirma es que no rechazó la fe dondequiera que la encontraba.

109 i) CURACIÓN DE LOS ENFERMOS (15,29-31). Mt omite los detalles geográficos de Mc (7,31-37), que demuestran un notable desconocimiento de la geografía palestinese. La geografía de Mateo normalmente no es más precisa, pero es probable que Mc le pareciera ininteligible. El rasgo sobresaliente de este pasaje es que Mateo convierte una curación en un resumen de varias curaciones. Es posible que prefiriese no relatar una curación realizada por contacto y mediante el uso de la saliva; pero también le era posible omitir estos detalles y describir la curación como realizada por la palabra. También es de notar que la alabanza de Jesús (Mc 7,37) queda reducida a la incolora noticia de que glorificaron al Dios de Israel, si bien la alabanza cuadra realmente mejor con el resumen de Mt que con el singular episodio narrado por Mc. La intención del resumen de Mt parece ser la de crear una transición entre el relato de la mujer cananea y la multiplicación de los panes para 4.000 personas; este episodio explica cómo la multitud llegó a presentarse en una zona remota y despoblada, el «país montañoso».

110 j) JESÚS ALIMENTA A CUATRO MIL PERSONAS (15,32-39). Lo que podemos decir de este pasaje es que, si no se trata de un duplicado del otro en que Jesús da de comer a 5.000 hombres (14,13-21), es que no hay duplicados en la Biblia ni en todo el resto de la literatura. Las variaciones no son numerosas ni significativas: la presencia de la multitud durante tres días, Jesús que toma la iniciativa, el número de panes, el número de canastos con los fragmentos, el número de personas (y aquí, como en el caso de los 5.000, Mt tiene buen cuidado en señalar que sólo se cuentan los hombres). Los puntos comunes son numerosos: se dice expresamente que a Jesús le mueve la compasión; la multitud se encuentra en un paraje remoto y despoblado; la gente se echa en el suelo; se usa la fórmula eucarística; el escenario se sitúa junto al lago y al milagro sigue un viaje en barca. El término del viaje es Magadán en Mt, Dalmanutá en Mc. Ninguno de estos nombres aparece en otro lugar ni puede ser identificado.

La existencia del duplicado sólo puede explicarse suponiendo que las variaciones ya estaban en las fuentes de Marcos y que se habían desarrollado tanto en el tiempo que transcurrió hasta que llegaron a él que am-

bos relatos pudieron ser tomados como narraciones de dos distintos incidentes. No es infrecuente la presencia de duplicados en Mt, como hemos hecho notar repetidas veces; pero son raros en Mc. El hecho de que este relato haya podido dar origen a formas variantes en una época tan temprana podría indicar que fue narrado muchas veces; esto, a su vez, sería indicio de que la conexión del relato con el rito eucarístico se hizo notar ya desde el principio.

111 k) SIGNOS Y TIEMPOS (16,1-4). Mateo repite aquí el material que ya utilizó en 12,38-39. **1. un signo:** Cf. comentario a 12,38. **2b-3.** Estas palabras faltan en muchos manuscritos importantes, y numerosos críticos las tienen por una glosa secundaria. Lc 12,54-55 no es un paralelo exacto, y ello sugiere que el substrato de Q era distinto de Lc y Mt. Es más fácil suponer que los fenómenos meteorológicos, que son peculiares de cada región, fueran alterados cuando las tradiciones evangélicas tenían que contarlos en un clima distinto. El clima mediterráneo es generalmente uniforme en toda esta cuenca; Palestina, sin embargo, tiene sus propias peculiaridades. El tono rojizo del cielo se debe al polvo atmosférico acumulado durante los meses de verano. El signo sólo puede referirse al comienzo de la estación lluviosa. La nubosidad que señala las primeras lluvias de invierno no es fácil de interpretar erróneamente una vez que se la ha visto. Los árabes dicen «mañana, lluvia» (adelantando la predicción un día sobre el tiempo indicado en 16,3) con una seguridad que el forastero hará muy bien en respetar. **3. los tiempos:** Los tiempos mesiánicos (en griego, *kairoi*). **4.** Cf. comentario a 12,38.

112 l) LA LEVADURA (16,5-12). Las abreviaciones que Mt hace de Mc (8,14-21) son significativas. Lc (12,1) ofrece las palabras y sus circunstancias en forma aún más comprimida, pero añade una nota explícita en el sentido de que la levadura de los fariseos es la hipocresía. No está claro que sea ésa la intención de estas palabras, y es muy posible que no se haya conservado el contexto original. El significado más obvio de la imagen es la doctrina de los saduceos y fariseos; pero Mc pone saduceos y Herodes, y éste no puede ser considerado como un maestro. Mt pudo cambiar «Herodes» por «saduceos» para sugerir la idea de la doctrina. **7. no hemos traído panes:** Los discípulos fueron completamente incapaces de captar la imagen y pensaron que se refería a su propio olvido; esto provoca una áspera reprensión de Jesús, que en Mt aparece considerablemente suavizada al omitir Mc 8,17b-18. **9-10.** El relato cambia de orientación: prescinde de los fariseos y saduceos para convertirse en una lección de fe; Jesús ha demostrado que es capaz de atender a las necesidades de los suyos. Esto, indudablemente, forma parte del apotegma original. **12. entonces comprendieron:** Mt suaviza aún más la reprensión dirigida a los discípulos añadiendo que comprendieron después de ella y explica la imagen como doctrina; Mc deja en el aire la reprensión.

El episodio es localizado por Mt «en la orilla opuesta»; Mc lo pone en la barca. Este viaje sitúa a Jesús y a los discípulos en un punto desde el cual pueden seguir hasta Cesarea de Filipo, escenario del próximo episodio. Mt omite la curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26).

113 m) LA CONFESIÓN DE PEDRO (16,13-22). El escenario de esta conversación es la vecindad de Cesarea de Filipo, la moderna Baniyas, poco más de treinta kilómetros al norte del mar de Galilea, cerca de las fuentes del Jordán. La ciudad fue fundada por el tetrarca Filipo, hermano de Herodes Antipas; era una comunidad completamente gentil. Las variantes que presenta Mt con respecto a Mc se cuentan entre las más interesantes de todo el evangelio. La pregunta de Jesús se refiere al Hijo de hombre en lugar del «mí» de Mc; Hijo de hombre se entiende normalmente como título mesiánico, como sugerencia más que como afirmación explícita. A las respuestas de que es Juan Bautista (cf. 14,2) y Elías o uno de los profetas, Mt añade Jeremías. La creencia en el retorno de Elías derivaba de Mal 3,23-24; cf. Eclo 48,10; Mt 17,3.10-13. Puede que la adición de Jeremías no carezca de relación con la creencia expresada en 2 Mac 15,13-16. La pregunta se dirige luego directamente a los discípulos; la construcción del pasaje no deja lugar a dudas de que se trata de una prueba. «Simón Pedro» responde por todos confesando que Jesús es el Mesías; sólo Mt añade «el hijo del Dios vivo». Este título adicional, que va más allá de la confesión de mesianidad, refleja con toda probabilidad la fe, más desarrollada, de la primitiva comunidad cristiana; Mc ha conservado la frase original. Al hablar de la fe más desarrollada de la comunidad no queremos dar a entender que ésta comprendiera plenamente la filiación de Jesús, sino que profesaba su fe en la relación absolutamente única de Jesús con el Padre (cf. 11,27; T. de Kruijff, *Der Sohn des lebendigen Gottes* [AnalBib 16; Roma, 1962]).

114 Los vv. 17-20 no tienen paralelo en Mc y Lc; puede que no haya otra explicación de que se omitieran excepto que Mc y Lc no conocían estas palabras. Algunos escritores han sugerido que los versículos han sido sacados de su contexto original, posterior a la resurrección, y que pueden compararse con Jn 21,15-19, donde se atribuye a Pedro una posición peculiar en la narración de los sucesos posteriores a la resurrección (cf. R. E. Brown, CBQ 23 [1961], 159). Los argumentos a favor de esta hipótesis no son convincentes; en el contexto de Mt, estas palabras son dichas a Simón Pedro como respuesta a su fe. **17. sino mi Padre, que está en los cielos:** La confesión de mesianidad que acaba de hacer Simón se atribuye a una revelación divina; no podía proceder de su propia observación o de lo que pudieran haberle enseñado otros. Esto mismo es un interesante testimonio de la forma en que la Iglesia primitiva pensaba que había sido reconocida la mesianidad de Jesús. **18. tú eres Pedro:** Jesús da entonces a Simón bar-Jona un nombre nuevo y le encomienda una misión, que es proclamada en el pasaje más energicamente discutido del evangelio. (Para una exposición completa, cf. O. Cullmann, *Peter* [ed. rev.; Londres, 1962]; O. Karrer, *Peter and the Church* [QD 8; Nueva York, 1963]). Simón recibe el nombre por el que habitualmente se le conoce en el NT; los que dudan de que Jesús pronunció estas palabras olvidan que el NT no tiene ningún otro pasaje en que se explique este cambio de nombre. Esto no implica que Mt haya conservado «las mismísimas palabras» de Jesús, lo cual raramente podría afirmarse de

ningún pasaje de los evangelios. «Pedro» procede del griego *petros*, forma masculinizada del nombre femenino *petra*, «roca», que equivale al arameo *kēphā*. El nombre arameo aparece al principio en la forma grecizada *Kēphas* en Jn 1,43; 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14; Pablo usa *Petros* sólo en Gál 2,7.8. *sobre esta roca*: Queda claro que Pedro es la roca sobre la que habrá de edificarse la *ekklēsia*, pero no lo está en qué sentido es él el fundamento. El término *ekklēsia* se utiliza solamente aquí y en 18,17 a lo largo de todos los evangelios; es muy dudoso que Jesús en persona utilizara este término, que es la forma corriente de designar a la comunidad cristiana en las epístolas. Que Jesús lo usara o no nada tiene que ver con la cuestión de si la comunidad primitiva le entendió correctamente al pensar que era intención suya crear una comunidad permanente.

En este contexto, la razón de que a Pedro se le llame roca es la fe que acaba de demostrar en su confesión. Ha dado voz a la fe de los discípulos; el grupo que Jesús ha formado permanecerá sobre la base de la fe en Jesús como Mesías. Pedro es el portavoz y el modelo de esa fe. Mientras esta fe se mantenga, «las puertas del *šeol*» nada podrán contra el grupo. *puertas del infierno*: La traducción corriente puede resultar desorientadora; la frase se refiere no al poder del mal, sino al de la muerte, pues el *šeol* es la morada bíblica de los muertos.

115 19. las llaves del reino: Conferir las llaves es una clara afirmación de que se pone a alguien en posición de jefe dotado de autoridad. La frase es un eco de Is 22,22, donde Šebná recibe las llaves del palacio real. La llave era el símbolo del cargo de jefe del palacio, el más alto entre los dignatarios de la corte israelita; de esta forma se declara a Pedro jefe de palacio en la *ekklēsia*. La expresión «reino de los cielos» no se utiliza aquí en su significado habitual de «reinado», sino prácticamente como sinónimo de *ekklēsia*, la comunidad establecida por ese reinado. *todo lo que ates... desates*: El significado del cargo conferido se especifica más con la entrega del poder de atar y desatar. Esta expresión es oscura; carece de trasfondo en el lenguaje bíblico, y en el judaísmo rabínico se refiere a las sentencias rabínicas; atar es emitir una sentencia que impone una obligación, y desatar significa sentenciar levantando una obligación. Si es éste el sentido en que se usa la frase, no quiere decir que Pedro pase a ser el rabino principal en la Iglesia, porque es en el cielo donde se aceptan sus decisiones. La misma frase se utiliza, aplicándola a la Iglesia en conjunto, en 18,18; en este caso se refiere a la expulsión de la Iglesia. La frase ciertamente significa el ejercicio de la autoridad, pero no se especifican la naturaleza y el uso de la misma. De otros pasajes del NT se desprende claramente que Pedro ocupa una posición especial en la Iglesia primitiva; cf. Lc 22,31-32; Jn 21,15-19; Act 1-12.

116 20. Al insertar los vv. 17-19, Mateo ha quitado algo de fuerza a la ordenación de Mc, pero conserva todo lo que se halla en él. En Mc, la pregunta lleva de una confesión de mesianidad a una instrucción sobre los sufrimientos del Mesías. Esto constituye una crisis en el relato evangélico, pues tal idea era totalmente ajena al judaísmo de los tiempos del

NT. *el Cristo [o el Mesías]*: La confesión va seguida de una prohibición de revelar la mesianidad; Mt la explicita añadiendo «el Mesías». Si la fe de los discípulos es firme, es que ya están preparados para esta instrucción. **21**. Donde Mc dice «el Hijo de hombre» (9,31), Mt dice «él», con «Jesús Mesías» como sujeto. También añade Mt Jerusalén como lugar de los acontecimientos. Los evangelios describen muy brevemente lo que debió de ser una de las más grandes desilusiones para los discípulos; pero aquella primera desilusión ya había sido olvidada hacía tiempo. **22. Pedro... empezó a reconvenirle**: Sin embargo, lo que no se olvidó fue la respuesta de Pedro; Lc deja tranquilo a Pedro omitiendo el pasaje. Mc añade que Jesús se fijó en los discípulos que estaban presentes, lo que aumenta la humillación de Pedro. **23. eres para mí un escándalo**: No menos humillante es la frase que añade Mt. *escándalo*: Cf. comentario a 11,6. A Pedro se le llama obstáculo, adversario, enemigo; la situación de este versículo inmediatamente después de la confesión, de la imposición del nombre y del encargo de una misión resulta verdaderamente chocante. En contra de su práctica habitual, Mateo hace más viva la conversación citando en directo las palabras de Pedro. La revelación de Jesús como Mesías fue recibida con más facilidad que la revelación de que el Mesías tenía que sufrir, morir y resucitar.

117 n) LA CONDICIÓN DE DISCÍPULO (16,24-28). Este pasaje contiene una colección de sentencias reunidas por Mc. Mt, sin embargo, no sigue muy de cerca a Mc. Este establece el enlace con la predicción de la pasión; la palabra «cruz» no aparece en la predicción, pero la asociación es obvia. Mt omite la mención de las muchedumbres que aparecen en Mc (8,34); el escenario de Cesarea de Filipo hace inverosímil este detalle. Mateo ha utilizado antes las palabras de 16,24-25 (cf. 10,38-39); la forma que adoptan aquí es casi idéntica a la de Mc. **24. que se niegue a sí mismo**: La «negación de sí mismo» no significa la renuncia a un bien potestativo, como indicaría el uso habitual de la frase; significa la afirmación de que el yo no es nada, que no tiene derechos ni valores. La frase tiene un eco en la afirmación de Pablo de que Jesús se vació a sí mismo (Flp 2,7). *cargue con su cruz*: Lc añade «diariamente», dando así a la frase un giro más claramente metafórico; pero la expresión original es con toda probabilidad un eco de los mártires de la Iglesia primitiva. **26. vida**: Cf. comentario a 10,39. El versículo afirma implícitamente que el valor verdadero y permanente de la persona trasciende las condiciones de la existencia presente. El mundo entero no es recompensa suficiente para la entrega del yo (*psychē*) a cambio de prolongar la propia vida terrena. Mateo omite Mc 8,37-38; ya ha utilizado esta sentencia (en una forma variante) en 10,33, si bien es verdad que son muchos otros los casos en que utiliza dos veces una misma sentencia. **27. el Hijo de hombre tiene que venir**: Mc 8,38b tenía que ser refundido por causa de la omisión; la referencia al juicio resulta más genérica en Mt. El juicio es una venida en gloria con los ángeles; cf. 24,29-31. La función de los ángeles en el juicio aparece en las parábolas del reino; cf. 13,36-50. El juicio se describe en términos tomados de Sal 62,13. La alusión a la gloria es una

palabra de engarce mediante la cual se liga 16,28 al pasaje precedente. **28.** La sentencia resultaba sumamente paradójica incluso en la Iglesia primitiva, por lo que se conservó en tres formas (Mc, «el reino de Dios que viene en poder»; Mt, «el Hijo de hombre que viene en su reino»; Lc, «el reino de Dios»). Se ha señalado a propósito de 10,23 que esas palabras resultan inexplicables en la hipótesis de que indiquen que la parusía está cercana. Al igual que 10,23b, esta sentencia debió de entenderse en el sentido de otro despliegue del juicio en poder, que con toda probabilidad era la destrucción catastrófica de Jerusalén el año 70 d. C.

118 o) LA TRANSFIGURACIÓN (17,1-8). Mateo ha condensado a Mc (9,2-8) en algunos puntos de esta narración y lo ha amplificado en otros. En 17,2 ha añadido un resplandor al aspecto de Jesús, mientras que Mc habla de la blancura de sus vestidos; por otra parte, ha omitido la alusión de Mc al batanero. También ha omitido en 17,4 la mención de la ignorancia de Pedro y el temor de los discípulos; pero en 17,6-7 ha añadido una nota más profunda de temor y reverencia, y presenta a Jesús invitando a alzarse a los discípulos. El efecto de estas modificaciones es intensificar la majestad y el misterio de la experiencia, suprimiendo, como es frecuente en él, los indicios de que los discípulos no comprendían lo que estaba ocurriendo.

1. *montaña*: Tradicionalmente identificada con el Tabor, que se alza en la llanura de Esdrelón; pero dado que el Tabor no tiene una altura notable, se ha sugerido que podía ser el monte Hermón (más de 2.700 metros de altitud), al norte de Cesarea de Filipo. Lo más probable es que esta montaña, al igual que la del sermón (5,1), no responda a ninguna localización geográfica. Se trata de la montaña simbólica sobre la que son revividos los acontecimientos del Sinaí en la vida del nuevo Moisés. *Pedro, Santiago y Juan*: Los tres que acompañan a Jesús son sus tres acompañantes exclusivos en otros acontecimientos (26,37; Mc 5,37, no seguido por Mt). *a los seis días*: Se piensa que este intervalo es un eco de Ex 24,16, pero el paralelismo no es estricto; los temas del episodio, sin embargo, son un eco de la narración del Sinaí. **2.** *se transfiguró*: La brillante claridad que rodea a Jesús recuerda el resplandor del rostro de Moisés después de la revelación del Sinaí (Ex 34,29-35), que obligó a Moisés a velar su faz; este rasgo es adición de Mt. **3.** *Moisés y Elías*: Son figuras simbólicas que representan, respectivamente, la Ley y los Profetas. Estos dos términos se utilizan para designar toda la colección de los libros del AT y, en consecuencia, la plenitud de la revelación de Dios a Israel. Jesús se une a ambos como plenitud de la Ley y los Profetas (cf. 5,17). **4.** *haré tres tiendas*: Pedro alude a la fiesta de los Tabernáculos. Esta fiesta conmemoraba la estancia de los israelitas junto al monte Sinaí mientras recibían la revelación de la Ley por medio de Moisés. Pero ésta no es la revelación de otra Ley; aquí se manifiesta una más alta realidad. El símbolo externo se deriva también de los relatos del Sinaí. **5.** *una nube luminosa*: La nube luminosa es la *šekiná*, símbolo de la presencia de Dios. Dios declara la Ley a Moisés desde una nube (Ex 19,9; 24,15-16), hablando desde la nube, como aquí. *mi Hijo querido*:

Las palabras pronunciadas son una revelación de la filiación de Jesús; Mt repite la fórmula del bautismo (3,17), añadiendo la expresión de Mc, «escuchadle». Jesús es el hijo y el revelador. La fórmula se hace muy probablemente eco del pasaje del Siervo en Is 42,1 (cf. 3,17). **7.** En Lc se sugiere más claramente que los discípulos estaban dormidos; esta extraordinaria experiencia se entendería más fácilmente como una visión en sueños.

119 La transfiguración no tiene paralelos en los sinópticos, exceptuando el relato del bautismo; por este motivo algunos investigadores han sugerido que se trata de una narración pospascual transferida a este punto. La gran mayoría de los comentaristas no aceptan esta sugerencia. Como hemos señalado, los rasgos externos del relato se derivan de las narraciones del Exodo más que de las correspondientes a la resurrección. El carácter fuertemente simbólico del relato indica que, al igual que el del bautismo de Jesús, es de naturaleza teológica más que histórica. La narración debe tener como fundamento una experiencia mística de los discípulos, pero la experiencia se describe a base de imágenes simbólicas, de forma que resulta imposible reconstruir la experiencia en sí. El curso de los acontecimientos en los evangelios nos obliga a suponer que la plenitud de conocimiento de la realidad de Jesús que sugiere la transfiguración no fue alcanzada por los discípulos hasta después de la resurrección. El que la narración se sitúe aquí —después de la confesión de Pedro y la predicción de la pasión— hace de ella una reafirmación de la mesianidad de Jesús y de la gloria mesiánica en que se revelará. No es menos Mesías porque su gloria mesiánica se oculte en la encarnación y en la pasión.

120 p) LA VENIDA DE ELÍAS (17,9-13). El mandato de Jesús en el sentido de que no revelen «la visión» (este término aparece en Mt, pero no en Mc) forma parte del secreto mesiánico de Mc, que Mt ha conservado. No ha conservado, en cambio, la observación de que los discípulos no comprendieron qué significaba la resurrección; como de costumbre, omite los pasajes que expresan falta de entendimiento en los discípulos.

El precedente capítulo y la transfiguración tienen un contexto mesiánico; la pregunta de los discípulos sobre la venida de Elías da por supuesto que éste tenía que volver en calidad de precursor mesiánico (cf. 16,14). Si Jesús es Mesías, ¿qué ha ocurrido con este signo de la era mesiánica? **12.** *ya ha venido*: Jesús responde que Elías ya ha venido (aludiendo a Mal 3,23, LXX), pero no ha sido reconocido (adición de Mt). Lo mismo que a «Elías» lo trataron los hombres a su antojo, también el Hijo de hombre tendrá que sufrir; Mt desplaza esta alusión a la pasión del lugar que ocupa en Mc, estableciendo así un paralelo entre la muerte de Juan Bautista y la de Jesús. **13.** Mt añade explícitamente que «Elías» era Juan Bautista. Parece muy probable que este diálogo se construyera a la vista de las controversias entre cristianos y judíos en la Iglesia primitiva. Los judíos preguntarían acerca de los tradicionales signos mesiánicos, viéndose obligados los judeo-cristianos a responderles,

121 q) CURACIÓN DE UN MUCHACHO EPILÉPTICO (17,14-21). Este relato de exorcismo, uno de los que mayor viveza tienen en Mc (9,14-29), ha sido resumido en Mt a menos de la mitad, incluyendo la amplificación de 17,20. El relato de curación desemboca en una sentencia, pero Mateo la ha cambiado (cf. comentario a 17,20). **14. a la multitud:** La presencia de la multitud al pie de la montaña es introducida por Mt sin la explicación de Mc; pero la geografía, como hemos señalado, es ideal más que real, y la conjunción de los incidentes parece artificial. Tampoco retiene Mt la disputa de los discípulos con los escribas, que carece de objeto en Mc. **15. un epiléptico:** La naturaleza de la enfermedad, que en Mc es la posesión diabólica, se describe en Mt diciendo que el muchacho estaba «lunático»; los ataques de demencia se atribuían en el mundo antiguo a las fases de la luna. Pero en este caso no cabe duda de que los síntomas descritos corresponden a la epilepsia. Mt omite los detalles de Mc en relación con los síntomas, el ataque sufrido por el muchacho cuando lo llevan ante Jesús y el diálogo de éste con el padre acerca de la fe; pero Mt conserva este tema de la fe y lo coloca en la sentencia final. **17.** El apóstrofe a la «generación incrédula y perversa» (en Mt posiblemente una alusión a Dt 32,5) es difícil de explicar; parece referirse directamente no al padre ni a la multitud, sino más bien a los discípulos, que no han sido capaces de ejercer la potestad que Jesús les había comunicado (cf. 10, 8; 17,19-20). **18. le increpó:** El relato que hace Mc de la curación sugiere una lucha y una resistencia inusitadas; Mt reduce la curación a lo esencial.

20. La respuesta a la pregunta de los discípulos, tal como Mc la con-signa, «este género se expulsa únicamente con la oración», resultó demasiado difícil tanto para Mateo como para Lucas. En su lugar, Mt ha introducido una sentencia sobre la fe, adaptada de Mc 11,22-23, que vuelve a usar en 21,21. El fracaso de los discípulos se debe a falta de fe, no de oración. Es difícil que se pretenda establecer una diferencia real entre ambas. Las palabras sobre la fe introducen un tema que es más conocido y más fácil de captar. Estas palabras adoptan un tono de hipérbole en que se contrastan la pequeñez del grano de mostaza (cf. 13, 31-32) y la montaña. La explicación suprime cualquier idea de que el poder comunicado a los discípulos tenga limitaciones esenciales; se trató simplemente de un fallo en lo que constituye la base de todo poder comunicado por Jesús. **21.** Varios manuscritos añaden este versículo basado en Mc 9,29 con la adición del «ayuno» a la «oración»; pero no pertenece al texto crítico.

122 r) SEGUNDA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN (17,22-23). La «reunión» de los discípulos es para emprender el viaje a Jerusalén (19,1). Mt omite la noticia dada por Mc (9,30) de que Jesús viajaba deseando no ser reconocido, así como la afirmación de Mc de que la predicción de la pasión fue objeto de la enseñanza de Jesús. Esta predicción tiene menos detalles que las otras predicciones; los autores de la muerte son simplemente «hombres», y el único detalle que se añade es que Jesús será traicionado. La franca afirmación de Mc de que los discípulos no entendieron la sen-

tencia es cambiada por Mt, de acuerdo con su práctica habitual, por una declaración de que se entristecieron.

123 s) EL TRIBUTO DEL TEMPLO (17,24-27). Este episodio es peculiar de Mt; es uno más entre los textos que elevan a Pedro a una posición especial en el grupo de los discípulos (cf. 16,13-23). Pero la posición de Pedro no es lo más importante del relato. Según Ex 30,13-15 (un pasaje tardío), todo varón judío adulto estaba obligado a pagar un impuesto anual de medio siclo para el mantenimiento del templo. En este caso, el pago se hace en moneda ática; la didracma equivalía a medio siclo, y el estáter, que valía cuatro dracmas, era el pago por dos personas. **24. Pedro:** Sabiendo que Jesús observaba habitualmente la Ley, pero afirmando al mismo tiempo su independencia con respecto a ella, Pedro aseguró a los recaudadores que Jesús pagaba el impuesto. Este pasaje da ocasión a una sentencia. **25. sus hijos:** Estos «hijos» de que los reyes de la tierra no perciben tributo son sus súbditos en cuanto que se contraponen a los forasteros, ciudadanos de otros países. En esta época Roma no cobraba impuestos a los ciudadanos romanos; los ingresos del gobierno se obtenían mediante los tributos que pagaban los aliados, las provincias y los reinos satélites. **26.** Jesús reclama la misma libertad para sí y para sus discípulos; al estar asociados a él, comparten también su libertad. **27. no demos escándalo:** El motivo de pagar el impuesto es simplemente evitar un escándalo. Se conseguirá el estáter pescando un pez. No tiene importancia el hecho de que en los peces se encuentren con relativa frecuencia objetos extraños. Es de notar que no se afirma que realmente se encontrara la moneda de esta forma.

La sentencia y la construcción del diálogo en que aquélla se encuentra parecen reflejar la posición de los judeo-cristianos de la primera generación de la Iglesia con respecto a la contribución para el templo. Se consideraban judíos y observaban la Ley y el culto. Pero la idea de libertad no era exclusiva de Pablo y de las comunidades cristianas helenistas. Si los judeo-cristianos pagaban el impuesto del templo, era para guardar las formas, no porque se considerasen obligados a pagar el impuesto que mandaba la Ley. Jesús es mayor que el templo (12,6).

124 B) Discurso: el sermón sobre la Iglesia (18,1-35). Hasta 18,14 este discurso está casi enteramente tomado de Mc con algunas adiciones procedentes de Q; el resto del discurso es peculiar de Mt. Su tema son las relaciones entre los discípulos. Aquí aparece por segunda y última vez en los evangelios el término *ekklēsia*. Mt dispone las sentencias de forma que reflejen la idea de una comunidad con numerosas relaciones estrechas entre sus miembros. El discurso no es «eclesiástico» en el sentido de que verse sobre la estructura de la Iglesia; no se menciona a ningún ministro de la Iglesia, y la única alusión a la preeminencia en ella va seguida de una advertencia contra el orgullo en el puesto. El discurso proclama el espíritu que debe distinguir a los miembros en sus mutuas relaciones. Los temas no guardan una estructura lógica y consecutiva.

125 a) LA GRANDEZA EN EL REINO (18,1-5). El tema de estas palabras aparece en otros muchos lugares del evangelio; cf. 20,26-27; 23,11-12.

Mc (9,33-37) ha combinado dos sentencias aisladas en una sola unidad mediante la palabra de engarce «niño». Mateo ha reelaborado a Mc de forma que las dos sentencias queden reducidas a una, pero añade la segunda de Mc en un apéndice (18,5). **1. quién es el mayor:** Estas palabras aparecen en Mc a causa de una disputa surgida entre los discípulos, disputa que ellos reconocen ser completamente extraña a la mentalidad de Jesús. Mt omite este detalle tan poco halagador y presenta a los discípulos planteando directamente la pregunta acerca de la categoría. **reino:** Aquí *basileia* alude a la comunidad de la Iglesia. La pregunta no deja de tener relación con la categoría entre los mismos discípulos (cf. 16,13-23). **2. llamando a un niño:** La respuesta consiste en colocar a un niño en medio del grupo; incluso hoy, en el Próximo Oriente es raro que se reúna un grupo de adultos sin que detrás de ellos aparezca de pie al menos un niño pequeño. **3. si no os hacéis...:** La sentencia está estrechamente relacionada con Mc 10,15 y es casi idéntica a Lc 18,17 (Q par.). Hacerse como un niño es condición no sólo para ser grande en el reino, sino para ser admitido en él. **4. quien se haga pequeño:** Mt añade el precepto de hacerse humilde para aclarar lo que significa ser como un niño. En el derecho antiguo, el niño no era persona en el pleno sentido legal. No sólo estaba bajo la autoridad de los padres, sino que era propiedad de éstos; no tenía capacidad de autoafirmación ni independencia para actuar. La «negación de sí mismo» (16,24) es la actitud adecuada de los que aspiran a ser «grandes» —es decir, portadores de autoridad— en el reino. **5.** La sentencia va unida a la anterior mediante la palabra de engarce «niño», que quizá no se use aquí en sentido literal, si bien en 19,10-13 se afirma la misma idea; el término puede designar a los sencillos que se hacen discípulos, que ya poseen aquella sencillez afirmada por Jesús como condición para unírsele. Jesús se identifica con estos «pequeños». Todo el que recibe a los discípulos recibe a Jesús, se afirma en otros lugares (10,40). **126** b) **LOS ESCÁNDALOS (18,6-9).** Se mantiene la asociación mediante un cambio de «niño» a «pequeños», pero estos pequeños pasan ahora a ser más claramente los discípulos sencillos «que creen». **6. escandaliza:** Es decir, el que hace tropezar (cf. comentario a 11,6). Es de suponer que los sencillos corren serio peligro de ser engañados (cf. 11,6). Las palabras de Jesús son duras. *gran piedra de molino:* La piedra de molino arrastrada por un asno debía de ser notablemente mayor que la del molino de mano, que en tanta abundancia aparece en Palestina y que corresponde a un tipo aún en uso; realmente, la piedra del molino de mano es bastante grande para este propósito, pero quizá se quiere aludir aquí, en un sentido hiperbólico, a la piedra del tipo más grande que se conocía. Se trata de una piedra plana, circular, que da vueltas sobre otra piedra colocada debajo, de tamaño y figura equivalentes, para fabricar la harina. Un material preferido es el basalto, que tiene un peso específico muy alto. **7.** Este versículo es peculiar de Mt; es una afirmación de la malicia indestructible del hombre, que causa tantos desastres al mundo. Aunque el escándalo sea inevitable, ello no excusa a los responsables del mismo. **8-9.** Estas palabras ya aparecen en 5,29-30. Aquí Mt sigue más de cerca

el texto de Mc, pero resume las dos primeras declaraciones de Mc en una. El obstáculo u objeto que tienta a pecar puede estar en uno mismo igual que en otras personas. No se puede pronunciar una amenaza contra el propio yo, pero es preciso suprimir la ocasión de tropiezo. El hecho de que la expresión adopte la forma de una intensa hipérbole no autoriza a los intérpretes a reducirla sin más a una vaga fórmula de desasimiento espiritual. *fuego eterno:* Esta expresión, así como «la gehenna de fuego», procede de la literatura judía; la imagen, a su vez, deriva de Is 66,24 (citado por Mc 9,48, pero no por Mt). «Gehenna» (en griego, *geenna*) se refiere al barranco situado al sur de Jerusalén (el moderno Wadi er-Rababy), que antiguamente era el lugar en que se quemaban las basuras. Según Is, allí son arrojados los cuerpos de los enemigos de Israel.

Las sentencias sobre el escándalo van dirigidas a todo el grupo de los discípulos; pero sin que haya una referencia directa a las autoridades de la Iglesia, es evidente que las palabras de Jesús acerca de los escribas y fariseos (cf. v. 23) demuestran que estas expresiones tienen una aplicación especial para quienes, por su posición en la Iglesia como autoridades, están en condiciones de poner obstáculos con mayor facilidad en el camino de los sencillos. La frase va dirigida a todos los miembros; pero es de suponer que «los pequeños» se mencionan en contraste con «el mayor».

127 c) **LA OVEJA PERDIDA (18,10-14).** Esta parábola procede de Q; pero adopta diferentes formas y tiene distinta aplicación en Mt y en Lc. Lc pone la parábola como respuesta de Jesús a la acusación de que confraterniza con publicanos y pecadores; en Mt ilustra lo dicho en 18,10 (peculiar de Mt) a los discípulos. **10. los pequeños:** De nuevo se alude a los discípulos sencillos, a los que puede sentirse tentado a despreciar el «grande». Pero los sencillos tienen unos poderosos amigos: «sus» ángeles. En el AT aparece la creencia de que los ángeles guardan a los justos, y el tema es muy frecuente en la literatura del judaísmo (Str-B 1, 781-83). *ven el rostro:* Término técnico que designa la prerrogativa de aquellos miembros de la corte real que atienden inmediatamente al rey; la expresión demuestra el poder intercesor de los ángeles. **11.** Algunos manuscritos añaden este versículo, que realmente está tomado de Lc 19,10.

12. El precepto se refuerza con la parábola del pastor. El pastor puede dejar con cierta tranquilidad solo al ganado durante un breve tiempo, incluso estando en las montañas (Lc, «en el desierto»); las ovejas son de instintos gregarios y no se dispersan fácilmente. Pero la extraviada puede haber caído y es preciso ir a buscarla. La parábola no sugiere que una persona valga igual que otras cien, sino que el pastor no puede abandonar a una por el hecho de que sólo es una. Es voluntad del Padre que ni uno solo perezca. Deliberadamente o no, el pasaje se hace eco de las palabras de Ez 33,1-9 sobre el centinela. La responsabilidad que Jesús toma sobre sí en Lc pasa a ser responsabilidad de los pastores de la Iglesia en Mt.

128 d) **LA CORRECCIÓN FRATERNA (18,15-20).** Este pasaje muestra una de las formas en que los miembros de la Iglesia deben buscar a la

oveja extraviada. A la sentencia sobre la corrección se añade otra sobre la plegaria (19-20). El pasaje es peculiar de Mt. **15. *peca contra ti***: Muchos manuscritos griegos (y la Vg.) añaden la frase preposicional «contra ti» (*eis se*); pero no pertenece al texto crítico. El deber de corregir, por consiguiente, no queda limitado a las ofensas personales. Esta reserva anularía toda la intención del paralelo precedente. Todo individuo perteneciente a la comunidad debe esforzarse por «ganar» al hermano ofensor, oveja descarriada; esto hay que hacerlo en privado, para no humillar al hermano. **16.** Pero si se muestra recalcitrante, habrá que convocar a varios testigos para un nuevo intento. En Dt 19,15 se sienta la norma de que la prueba aportada por un solo testigo no es convincente; aquí se aplica este principio con cierta libertad. Los testigos añadirán peso a la reprensión, cosa que sólo podrán hacer tomando parte en ella. **17.** No prestar atención a esta advertencia más solemne exige que el proceso sea llevado ante la *ekklesia*, que aquí se refiere a la comunidad de la iglesia local. En la comunidad de Qumrán se seguía un procedimiento similar (1QS 5,25-6,1; cf. H. Braun, TRu 28 [1962], 134-36). *como un gentil y un publicano*: Si el ofensor no aceptase el veredicto de la Iglesia, habrá de ser expulsado. La expulsión fue aplicada por Pablo a un culpable en Corinto (1 Cor 5,1-5). Las palabras de la excomunión resultan extrañamente discordantes con el tono general de los evangelios, en que se llama a Jesús amigo de pecadores y publicanos; estas clases de hombres, así como los gentiles, son alabados muchas veces por su fe y su arrepentimiento. Las palabras son una expresión de uso corriente para designar a las personas inaceptables en la comunidad judía. Junto con otros rasgos del pasaje, sugieren que esta sentencia recibió forma dentro de la primitiva comunidad judeo-cristiana. **18. *atéis... desatéis***: Cf. comentario a 16,19. En este contexto se ve claro que las palabras tienen el sentido de «condenar» o «absolver». La asamblea de la Iglesia en conjunto posee los mismos poderes que se confiaron a Pedro en 16,19; nótese que las acciones de la Iglesia en Act son siempre acciones de toda la Iglesia, no sólo de sus autoridades. La Iglesia apostólica era una verdadera asamblea.

19-20. La idea de asamblea lleva por asociación a la sentencia siguiente. *si dos de vosotros se unen*: Aquí se afirma la eficacia de la plegaria común en la Iglesia, pero plegaria común no significa oración de toda la Iglesia; incluso dos o tres forman ya una asamblea en que se ofrece la plegaria de la Iglesia. La razón de esta eficacia es que el mismo Jesús está presente en toda comunidad de cristianos, y dos o tres es el número más reducido que puede tener una comunidad. La idea de comunidad cristiana que aquí se expresa parece reflejar una concepción más desarrollada de la Iglesia; este dicho, al igual que el precedente, parece derivar su formulación de la Iglesia primitiva.

129 e) EL PERDÓN (18,21-22). Esta sentencia es un desarrollo introducido por Mt sobre otra que aparece en Q (Lc 17,4). Mt la convierte en respuesta a una pregunta hecha por Pedro. *siete veces*: Si se tiene en cuenta el valor simbólico del número siete, expresaría un número defi-

nido, pero no especificado; tiene que haber un momento en que el perdón es perfecto, y el deber de perdonar cesa si la ofensa continúa. Con la multiplicación de siete por setenta, Jesús usa otro significado simbólico del número, haciendo que éste resulte indefinido; el número indefinido da su perfección al perdón. Esta sentencia se hace seguramente eco de las palabras de Lámek en Gn 4,24, donde se niega un límite a la satisfacción de la venganza de sangre. El evangelio invierte la antigua dispensación. **130 f) LA PARÁBOLA DEL SIERVO INMISERICORDE** (18,23-25). Esta parábola, peculiar de Mt, es uno de los pasajes más duros de los evangelios. Refuerza la obligación de perdonar apelando a otro motivo: el perdón que los hombres se otorgan entre sí como condición del perdón del hombre por Dios (cf. 6,15). **23. *el reino de Dios***: De nuevo el «rey» es comparado no con el «reinado», sino con el «reino», la comunidad de la Iglesia; la parábola describe una situación en la Iglesia. El rey es un déspota oriental; el «siervo» que tiene una inmensa deuda no es un criado, sino un alto funcionario del estado, un virrey, que tiene a su disposición unos enormes fondos y ha defraudado en el pago de su renta. **24. *diez mil talentos***: El valor del talento no puede expresarse con exactitud en términos de monedas modernas; con la suma de 10.000 talentos se pretende expresar una cifra increíblemente elevada, algo así como si la deuda nacional de los Estados Unidos cayera en manos de un solo ciudadano. **25. *le vendieran***: A la suma irreal se opone un procedimiento muy realista y común, la venta del individuo y su familia como esclavos por deudas. Pero la venta no daría lo suficiente para pagar la deuda. **26. *postrándose ante él***: El siervo promete pagar, y el rey no sólo acepta la promesa, sino que perdona la deuda completa. Esta generosidad contrasta con la actitud del siervo, que ataca y pone en prisión a un consiervo por una deuda de 100 denarios, suma normal; el denario era el jornal que se pagaba por un día de trabajo ocasional (20,2). **34. *hasta que pagase toda su deuda***: El rey castiga al siervo con la tortura por no perdonar después de haber sido perdonado; la tortura no sirve para pagar la deuda, y en estas condiciones no es posible poner término al tormento.

La parábola ilustra el principio de que los detalles no deben alegorizarse. La conducta del rey no es un modelo que pueda servirnos para conocer la providencia de Dios. El detalle más significativo es la diferencia entre la deuda del siervo inmisericorde y la que él mismo reclama. El modelo es el perdón que Dios otorga, que no conoce límites; el perdón otorgado por el hombre tampoco debería tenerlos. Si el hombre no perdona, tampoco puede esperar ser perdonado; si no renuncia a sus propias exigencias, que son pequeñas, no podrá pedir a Dios que disminuya las suyas contra él.

131 VI. Libro quinto: Judea y Jerusalén (19,1-25,46). Los acontecimientos de este libro representan un período muy breve; como en los libros anteriores, hay una sección narrativa y un discurso (sobre el tratamiento del cap. 23, → 16, *supra*).

A) Sección narrativa: viaje a Jerusalén y acontecimientos en esta ciudad (19,1-23,39). El viaje a Jerusalén se narra en los caps. 19-20, y

todo el resto del evangelio cubre un período de ocho días, desde la entrada en Jerusalén hasta el día de la resurrección.

a) MATRIMONIO, DIVORCIO Y CELIBATO (19,1-12). El versículo inicial es la acostumbrada fórmula de conclusión de los discursos en Mt. La geografía, difusa en Mc, se hace imposible en Mt. No existe tal «Judea al otro lado del Jordán». La expresión se refiere, con poco acierto, a un viaje desde Galilea a Judea pasando por la Palestina oriental; esta ruta evitaría el territorio de los samaritanos. En vez del «enseñó» de Mc, Mt dice «curó» (19,2).

3. La discusión sobre el matrimonio y el divorcio desarrolla el principio sentado en 5,31-32. Mt añade que los fariseos hicieron su pregunta como una «tentación». *por cualquier causa*: La pregunta es reelaborada de forma que no se refiera simplemente al divorcio (Mc 10,2), sino al divorcio «por cualquier causa»; se pide a Jesús que opine sobre la disputa entre las escuelas rabínicas de Hillel y Šammay (Str-B 1, 303-21). Hillel permitía el divorcio literalmente «por cualquier causa», mientras que Šammay sólo por causa de adulterio. Tiene bastante importancia tener en cuenta la cuestión para interpretar a Mt. Mt ha traspuesto Mc 10,4-5 de manera que estos versículos vayan a continuación de 19,6. 4. *no habéis leído*: En buen estilo rabínico, Jesús responde citando el texto de la Ley; apela a Gn 1,27 y 2,24 como argumento a favor de la situación permanente creada por el matrimonio. Las citas siguen a los LXX muy de cerca, pero los LXX son fieles al TM en este lugar. 6. *lo que Dios ha unido*: Puesto que esta unión es una obra de creación y está formalmente determinada en la Ley, es obra de Dios, en la que el hombre no puede intervenir. Hay aquí un recurso a la institución primitiva del matrimonio; Jesús va más allá de la Ley, empalmando con la creación, un argumento que no contentaría a los interrogadores, pero al que no podían oponer nada. 7. *pues por qué Moisés...*: Su réplica (que Mt pone aquí) pregunta por qué la Ley prevé el divorcio (Dt 24,1). La oscura alusión a «alguna indecencia» que aparece en este versículo de Dt dio ocasión a las diferentes interpretaciones de Hillel y Šammay. 8. *desde el principio no fue así*: La respuesta de Jesús desvaloriza lisa y llanamente la Ley (cf. 5, 17-20). El derecho de divorcio es una concesión a la «dureza de corazón», una desviación de lo establecido al principio. Jesús restaura el derecho en su sentido original.

132 9. En Mc la respuesta (10,11) se dirige sólo a los discípulos; en Mt, a los interrogadores. La afirmación de Mc se escribe a la luz del derecho romano, que permitía entablar el divorcio al esposo o a la esposa indistintamente. La fórmula de Mc es una clara y absoluta prohibición del divorcio. Mt pone en forma más breve la excepción contenida en 5,32 (→ 38, *supra*). El contexto precedente está en armonía con la interpretación de que las palabras de Mt no contienen una excepción permitiendo el divorcio por causa de adulterio. Tal excepción estaría abiertamente en contra del argumento en que se funda la declaración y pondría a Jesús simplemente de parte de la escuela de Šammay. Esta opinión podía haber sido emitida sin recurrir al argumento empleado.

10. *si tal es el caso*: Sólo Mt consigna la reacción de los discípulos; éstos no han entendido que haya excepción alguna permitiendo el divorcio. Su reacción ingenua es que la soltería resulta preferible al matrimonio indisoluble. Esto lleva, por asociación, a otra sentencia que sólo se encuentra en Mt. Ciertamente, el celibato puede resultar preferible, pero no para muchos. 12. Algunos viven prescindiendo del matrimonio por defecto natural o a consecuencia de una intervención quirúrgica; el estado del celibato no siempre responde a una opción personal. Pero también entra en lo posible que alguien renuncie al matrimonio por amor al reino de Dios. Esta afirmación resulta extraordinariamente atrevida en un contexto judío, y la expresión final, «que entienda el que pueda entender», demuestra que se tiene conciencia de que hay aquí un desafío. ¿Con qué intención se hace esta renuncia? Jesús no lo especifica; pero este dicho no carece de relación con los que insisten en la renuncia (cf. 19,29). Si la vocación cristiana es capaz de dividir a las familias, también puede apartar a alguien de fundar una familia. Esta afirmación no tenía antecedente alguno en el judaísmo. En Qumrán se practicaba la continencia, pero no está claro que fuese algo más que una abstinencia temporal.

133 b) LA BENDICIÓN DE LOS NIÑOS (19,13-15). En Mc (10,13-16) este episodio es un apotegma. La buena disposición de Jesús para recibir a los niños es la ocasión de las palabras que aparecen en Mc 10,15. Pero Mt las ha trasladado a 18,3 (→ 125, *supra*). En Mt tanto la petición de los padres como el gesto de Jesús tienen un carácter más formal, ritual incluso, que en Mc; Mt suprime el abrazo a los niños. Como de costumbre, omite la noticia de Mc en el sentido de que Jesús se irritó por la oficiosidad de los discípulos. La versión del episodio en Mt tiene el mismo significado que en Mc, aun con el desplazamiento de Mc 10,15 a otro contexto. La principal intención no es poner de relieve la afabilidad de Jesús, que para los lectores modernos es uno de los rasgos más valiosos de los evangelios. 13. *niños*: Jesús acepta a los niños porque ellos son los «pequeños», los sencillos a quienes se proclama el evangelio. No es que el evangelio fuera literalmente proclamado a los niños, sino que las disposiciones exigidas para recibirlo hacen que el discípulo haya de renunciar a darse importancia. La lección es la misma que en 18,1-5; además, la afabilidad de Jesús para con los niños concuerda con lo que de él se dice en 11,19.

134 c) EL JOVEN RICO (19,16-30). Este pasaje, fuente de los consejos evangélicos en la tradición católica, contiene varias sentencias de Jesús en torno al tema de las riquezas. Las sentencias han sido incluidas en un esquema de diálogo. Mateo ha introducido algunos cambios en Mc (10, 17-31) sin alterar el carácter del contenido. Omite la viva descripción que hace Mc de la llegada del individuo y cambia la forma tanto de la pregunta como de la respuesta. 16. *Maestro, qué obras buenas...*: Mateo omite el adjetivo «bueno» que en Mc (10,17) modifica a «maestro» y cambia la pregunta por «¿qué obras buenas haré?». Esto le permite cambiar la respuesta de Jesús. Para Mateo fue demasiado difícil conser-

var la negativa de Jesús a admitir el título de «bueno» y más todavía su afirmación de la bondad exclusiva de Dios hasta el extremo de que parecía negarse a sí mismo toda bondad. *para tener vida eterna*: La pregunta de este hombre se funda en la idea judía de la moral; «vida eterna» no tiene referencia a la idea típicamente cristiana de la vida desarrollada en otros libros del NT. **17. guarda los mandamientos**: La respuesta de Jesús se ciñe también a las ideas morales de los judíos; se citan cinco de los diez mandamientos, con la adición del que impone el amor a Dios y al prójimo. Este mandamiento no aparece en Mc (10,19), pero Mc añade «no defraudes», omitido por Mt. Es curioso que en Mt Jesús hace la enumeración respondiendo a una pregunta del joven, omitida por Mc. El camino de la vida eterna, según la respuesta, es la moral judía; no se impone la fe en Jesús o una nueva moral. Esto es más contrario a la proclamación que Jesús hace por doquier en los evangelios de lo que han advertido la mayor parte de los comentaristas; ha de entenderse, por otra parte, que la presentación es intencionadamente pedagógica. **20. ¿qué más me falta?**: Jesús lleva al hombre a un punto en que él mismo pregunta por otra cosa más. La expresión «falta» está tomada de las palabras de Jesús en Mc 10,21. Mc observa que Jesús le miró y le amó; Mateo omite este detalle, como tiene por costumbre en todas las expresiones emocionales atribuidas a Jesús. Mateo dice que el individuo era «joven»; ello, probablemente, se deriva de Mc 10,20; pero las palabras de Mc sugieren que se trataba de un hombre maduro más que de un joven. **21. ve a vender lo que tienes**: La llamada a renunciar a las riquezas suena ahora clara y sin ambigüedades, como un eco de la misma enseñanza de Jesús (6, 19-21.24-34) y de la práctica de la Iglesia primitiva (Act 2,44). Han de tenerse en cuenta estas alusiones para interpretar el sentido que tiene la adición de la frase «si quieres ser perfecto» por Mt. «Perfecto» no designa aquí un estado especial dentro de la comunidad de los discípulos; el hombre no se hace discípulo, y la única invitación que Jesús le dirige es a renunciar a sus riquezas. Lo mismo que en 5,48 (las dos únicas veces que Mt usa este término), «perfecto» designa una cualidad propia del discípulo. No se invita al hombre a que practique los «consejos evangélicos», sino, al igual que en Mc, a que se haga discípulo de Jesús. **22. La invitación es rechazada.**

135 23. un rico entrará difícilmente: El diálogo con el joven va seguido de una sentencia pronunciada por Jesús en relación con los ricos y el reino; «reino» no sugiere aquí la idea de «reinado». Mateo suprime el asombro de los discípulos y la repetición de la sentencia, pues refleja la lentitud de los discípulos para comprender, rasgo que el evangelista suaviza habitualmente. **24. es más fácil a un camello**: La imagen del camello y el ojo de la aguja significa exactamente lo que dice; no se refiere a una maroma ni a una puerta pequeña de Jerusalén. **25. ¿quién puede salvarse?**: La respuesta de los discípulos demuestra que entendieron claramente lo dicho por Jesús. Su pregunta supone que no han entendido gran cosa de los principios enunciados en pasajes tales como las ocho bienaventuranzas. Según la creencia popular judía, la riqueza es uno de

los premios que Dios concede a la justicia; las palabras de Jesús resultaban mucho más paradójicas de lo que puede captar el lector moderno. **26.** La paradoja no queda suavizada por la declaración de que a Dios le es posible lo que resulta imposible a los hombres; esto no significa que, mediante un milagro, le sea posible al rico retener sus riquezas y además salvarse. Significa que Dios hace posible lo que el hombre encuentra imposible: renunciar a las riquezas.

136 27. entonces dijo Pedro: La pregunta de Pedro en este momento parece caer en un nivel bastante bajo, y la respuesta de Jesús (Mc 10, 29-30) no hace ningún esfuerzo por elevarlo. El premio a la renuncia se expresa en términos que responden al tono de la pregunta; puede que haya más ironía en la respuesta de lo que sospecha la mayor parte de los intérpretes. Mateo ha tratado de espiritualizar la respuesta comprimiendo la enumeración que hace Mc de los bienes que se recibirán centuplicados e insertando el v. 28 (referente a los tronos escatológicos). *juzgar a las doce tribus de Israel*: «Juzgar» se usa aquí en el sentido veterotestamentario de «gobernar», no en el de pronunciar una sentencia. Los Doce son los dirigentes de la Iglesia, y su posición será vindicada en el juicio escatológico. **29. muchas veces más**: La respuesta irónica relativa al «muchas veces» (Mc, «cien veces») puede que se sirva de términos que reflejan la comunidad de bienes de la Iglesia primitiva; todos disfrutarán por igual de las posesiones comunes. La declaración vuelve luego a las palabras «vida eterna», con que se iniciaba el pasaje, y la pregunta del hombre queda plenamente respondida. Pero la respuesta final no es la que da Jesús en 19,17. El diálogo, como hemos visto, estaba construido pedagógicamente. La respuesta dada en términos de la moral judía lleva paso a paso hasta la revolución de la moral cristiana; sólo entonces se afirma claramente que la moral judía, a menos que conduzca a la plenitud del evangelio, no cumple su propósito.

30. Esta afirmación, que alude misteriosamente a la inversión de las posiciones sociales en el reino, se encuentra también en 20,16, donde encaja mejor en el contexto.

137 d) PARÁBOLA DE LOS OBREROS ENVIADOS A LA VIÑA (20,1-16). Esta parábola sólo se encuentra en Mt, y parece pertenecer a los cristianos «judíos». Ninguna otra parábola ilustra mejor el principio de que la interpretación alegórica ha de aplicarse con gran reserva; la viña, el denario, las horas del día en que son contratados los hombres y el orden inverso en que se les paga han sido explotados con vistas al significado alegórico. Pero las interpretaciones alegóricas no llegan al fondo y, en gran parte, están en contradicción unas con otras. La parábola ilustra la condición terrible en que se hallaban los obreros ocasionales en el mundo helenístico-romano, pero no es ésta su intención. **1. a contratar jornaleros**: Los amos buscaban en el ágora de la ciudad hombres sin trabajo que esperaban allí a que alguien los contratara. Estos hombres trabajaban por lo que el amo les pagara. **2. denario**: Una moneda que representaba el jornal para subsistir a nivel ínfimo durante un día. Conforme avanza el día y se hacen necesarios más jornaleros, éstos son contratados por el mis-

mo jornal. **11. *murmuraron***: A nosotros podría parecernos razonable el descontento; pero el capitalismo del mundo antiguo era dueño de su dinero, como dice el amo (20,15). **14-15**. Se censura a los jornaleros no porque estén descontentos de lo que han recibido, sino por protestar de que los demás hayan recibido otro tanto; el amo insiste en que tiene derecho a ser generoso. Por dar a uno nada quita al otro.

138 El sentido más obvio de la parábola es que compara a judíos y gentiles en el reino; los gentiles han sido admitidos más tarde, pero lo son en pie de igualdad con los judíos. Sabemos que la controversia acerca de la admisión de los gentiles fue el problema más importante en la Iglesia apostólica y que se resolvió finalmente de la manera indicada en la parábola, que debe de ser un reflejo de esta experiencia. **16**. La sentencia no encaja realmente en esta situación, pues no se trata de que se inviertan las posiciones, a menos que supongamos que, desde el punto de vista de los judeo-cristianos, la admisión de los gentiles en un plano de igualdad significaba una degradación de los judíos.

Pero esta parábola, al igual que otras, puede tener varios niveles de sentido. Suponiendo que la interpretación indicada —la que cuenta con más amplia aceptación por parte de los comentaristas— es la primaria y básica, la posición de la parábola en este evangelio sugiere que puede apuntar en más de una dirección. Va precedida de la promesa de que los Doce se sentarán en doce tronos y va seguida casi inmediatamente de la petición de los hijos de Zebedeo, que reclaman para sí los primeros puestos en el reino. Esto hace pensar que quizá la parábola se refiere no sólo a los judeo-cristianos por contraste con los pagano-cristianos, sino también a los primeros discípulos —incluyendo los Doce— y a otros que se hicieron discípulos mucho más tarde. La parábola indica que una vocación temprana no tiene importancia alguna para destacar en el reino de Dios. En el momento en que alguien es admitido, se entiende que lo es con derecho a una plena participación; el reino no pasa a ser propiedad de los primeros en ser admitidos, aun cuando sean sus autoridades.

139 e) TERCERA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN (20,17-19). Cf. las dos primeras predicciones: 16,21 y 17,22-23. Es evidente que las predicciones están dispuestas de manera que aumenta cada vez más la viveza y el detalle. Sólo Mt menciona la crucifixión, pero las tres versiones de las predicciones reflejan los relatos de la pasión. Mt, siguiendo a Mc (10, 32-34), mencionada la traición, la condena por el consejo judío y la ejecución de la sentencia por los romanos («los gentiles»). Mt omite el asombro y el temor que manifiestan los discípulos cuando Jesús empieza a encaminarlos hacia Jerusalén; el acento se carga sobre el hecho de que Jesús predijo los acontecimientos futuros.

140 f) LOS HIJOS DE ZEBEDEO (20,20-28). Lc 22,24-27 contiene sólo la segunda parte de este pasaje (= Mt 20,24-28) en un contexto y en una forma diferentes; es muy probable que el conjunto se encontrara tanto en Mc (10,35-45) como en Q. El atrevimiento que supone la petición de los dos discípulos y el profundo malentendido que implica son explicación suficiente de que Lc omitiera la petición. Mateo ha suavizado

la petición a su estilo, atribuyendo la petición a la madre; pero ésta no aparece a partir de 20,21. Mateo añade la mención de la madre, pero abrevia la petición, que refleja las creencias populares referentes al Mesías; sin embargo, en los evangelios no faltan alusiones a la gloria mesiánica, y resultaría más bien arriesgado asegurar que Jesús nunca la mencionó. Al mismo tiempo, el que la petición aparezca en un contexto que sigue inmediatamente a la tercera predicción subraya claramente el tema común de los evangelios de que los discípulos no captaron la realidad de los sufrimientos del Mesías. **21. *estos dos hijos míos se sienten***: La petición reclama los dos primeros puestos y tiene relación con la pregunta sobre la precedencia (18,1-5). Esto no implica que se trate simplemente de un duplicado de la primera pregunta; no cabe duda de que circulaba más de una sentencia acerca de tan importantísimo principio. **22. *podéis beber el cáliz***: La respuesta de Jesús utiliza la metáfora del cáliz para designar el sufrimiento, pero omite la metáfora del bautismo que trae Mc; ambas aparecen en otros lugares. Jesús les promete esta forma de asociación. **23. *preparado por mi Padre***: Remitiendo al Padre la asignación de los puestos, Jesús nada dice acerca de sus personales relaciones con el Padre; simplemente se limita a dejar fuera de discusión este asunto (cf. 24,36). Las palabras referentes al cáliz no adoptan ciertamente una forma determinada por los acontecimientos posteriores. Santiago fue ejecutado por Herodes Agripa el año 42 (Act 12,2), pero el NT no conoce ninguna tradición referente al martirio de Juan.

24. *cuando los diez lo oyeron*: Es fácil de comprender la indignación de los discípulos; pero brotaba de los mismos motivos que provocaron la petición de los dos discípulos; en consecuencia, Jesús les responde con una reprensión. La situación de las autoridades en la Iglesia se pone en contraste con la de los gobernantes de las naciones; el tipo de gobierno descrito sugiere las cortes de los reyes helenísticos y de los reyes satélites del Imperio romano, como Herodes. **25. *los dominan... ejercen autoridad***: Estas palabras indican una autoridad absoluta. Este era el tipo de gobierno más común en el mundo antiguo; Jesús no juzga favorablemente este uso del poder ni lo condena. Simplemente describe las instituciones existentes. **26**. Pero las autoridades de la Iglesia no deberán ejercer este dominio absoluto. Si los dirigentes quieren saber cómo han de utilizar su autoridad, habrán de tener en cuenta que en la Iglesia se han invertido las posiciones sociales; los dirigentes de la Iglesia habrán de ser siervos. En el mundo antiguo, el esclavo no era legalmente una persona humana. Esto representa el rango social más bajo (lo mismo que el niño en 18,2-4), la clase de personas que no pueden imponer su voluntad a nadie, sino que han de sufrir que los demás les impongan la suya. **27**. Esta es la posición que ha de tener por suya en la Iglesia el primero entre los discípulos. **28**. Añade Jesús que ésa es también su posición. El se ha hecho siervo de todos, y el servicio que le ha sido impuesto es el supremo sacrificio de la vida. Ha de notarse que el término «rescate» sigue al contexto del servicio. El rescate, el precio que se paga, significa que Jesús se describe como reducido al nivel de un medio que sirve para

lograr algo en beneficio de los demás. El valor de su vida viene determinado no por la autoafirmación o por el autoengrandecimiento, incluso en un sentido legítimo, sino simplemente en términos de lo que vale para los otros. Se hace así realidad la imagen del siervo, que no podía perseguir fines personales.

141 g) CURACIÓN DE DOS CIEGOS (20,29-34). Este es el último relato de milagro en la narración del ministerio público de Jesús; tiene lugar justamente antes de la entrada en Jerusalén. Mateo ha abreviado a Mc (10,46-52), omitiendo el nombre del ciego y algunos detalles pintorescos, pero tiene algunas variaciones interesantes. Al igual que en el relato del endemoniado de Gadara (8,28), pone dos hombres en vez de uno. Añade algunos detalles análogos a los que suele omitir y que no aparecen en Mc: la mención de que Jesús se compadeció y tocó los ojos de los ciegos (→ 65, *supra*).

El relato ilustra cómo crece el sentimiento mesiánico conforme Jesús se acerca a Jerusalén. Hasta los ciegos saben quién es Jesús y le saludan con el título mesiánico de «Hijo de David» (cf. comentario a 9,27). La impaciencia de la multitud por el ruido que hacen los mendigos no tiene implicaciones teológicas; es simplemente una reacción normal ante su importunidad. Cuando los ciegos quedan curados, siguen a Jesús, es decir, se unen a la multitud que se va juntando para acompañar a Jesús hasta Jerusalén. Ya no hay ningún mandato de que guarden silencio ni esfuerzo alguno para refrenar el entusiasmo; Jesús está dispuesto a entrar en Jerusalén aclamado como Mesías porque quiere demostrar en breve cómo ha de cumplir el Mesías su acción salvadora.

142 h) LA ENTRADA EN JERUSALÉN (21,1-9). La acción de este episodio empalma directamente con el pasaje anterior; Mt, siguiendo a Mc, sitúa todos estos episodios en un mismo día, cuya descripción termina en 21,17. El escenario es una demostración mesiánica. **1.** *Betfagé*: No puede precisarse exactamente el emplazamiento de la aldea en que da comienzo el episodio; se sitúa en las faldas del monte de los Olivos. **2.** *id a la aldea*: Mateo abrevia las instrucciones de Jesús a los dos discípulos (cf. Mc 11,2-3). *una burra atada con su pollino*: Es una variante, que llama la atención, con respecto al pollino mencionado en Mc; se hace este cambio con vistas a 21,5. Mateo omite también el relato de cómo los acontecimientos se sucedieron conforme a las instrucciones de Jesús. **3.** *el Señor*: No carece de interés el hecho de que el texto griego de 21,3 puede significar también «el dueño los [lo] necesita». En los sinópticos no hay ningún otro paralelo del uso del título *Kyrios* en el sentido en que es aplicado a Jesús en las epístolas paulinas; se entendía que este título correspondía a Jesús después de su resurrección. **4.** Se introduce un texto de cumplimiento (cf. comentario a 1,22). El texto combina Is 62,11, el estico introductorio, y Zac 9,9, citados ambos según los LXX, pero omitiendo una frase de Zac que alude a la victoria del rey. El texto de Zac incluye al rey entre los «humildes» (cf. comentario a 5,3,5) y carece de los acostumbrados rasgos de la figura real mesiánica. Si bien sólo Mt cita el versículo, la escena parece ser una actualización

intencionada de la sentencia profética. Este era el único tipo de pretensión mesiánica que Jesús estaba dispuesto a profesar públicamente: la de ser el Mesías que se contaba entre los humildes. La mención de la burra y el pollino en Zac obedece sólo al paralelismo poético, el uso de dos términos para aludir a un mismo animal. Mateo, sin embargo, ha tomado el versículo rigurosamente al pie de la letra; en consecuencia, no sólo presenta a los discípulos tomando los dos animales, sino que hace que Jesús cabalgue sobre ambos (21,7). La cabalgata hacia Jerusalén se convierte así en una procesión mesiánica, con una gran multitud tomando parte en las aclamaciones. **8.** *extendía sus mantos*: El gesto de extender los mantos por el camino imitaba la costumbre de poner alfombras rojas al paso de los reyes en el mundo antiguo. *otros cortaban ramas*: Las ramas eran también para suavizar el camino. Es curioso que ninguno de los tres sinópticos mencione las palmas, que se han hecho tradicionales en la conmemoración litúrgica de esta procesión; aparecen en Jn 12,13. **9.** *hosanna*: La aclamación de la multitud se basa en Sal 118,25-26. La palabra hebrea *hōšā'āh-nā'* pasa a ser en griego *hōsanna* (realmente = arameo, *hōšā'-nā'*); lit., «salva, te pedimos»; pero en estos pasajes evangélicos se convierte en un grito de aclamación sin referencia a su significado. *el que viene*: Título mesiánico (cf. comentario a 11,2); Mt añade «Hijo de David», título mesiánico más explícito (cf. comentario a 9,2). El grito del *hōsanna* y el uso de las ramas hace pensar en el ritual de la fiesta judía de los Tabernáculos.

143 i) LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO (21,10-17). Mc (11,15-19) sitúa este episodio en el día que siguió al de la entrada de Jesús en Jerusalén, mientras que Mateo lo convierte en una descripción culminante del primer día de Jesús en Jerusalén. Mt es el único en relatar que toda la ciudad se conmovió con su entrada. **10.** *se conmovió*: Lit., «fue sacudida», el término que se hubiera empleado para describir un terremoto. Este impacto sobre toda la ciudad realza la importancia de la procesión mesiánica. **11.** *el profeta*: Sin embargo, es extraño que en las palabras de «la multitud» no aparezcan los títulos mesiánicos; Jesús no es descrito como el rey, sino como el profeta de Nazaret (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14).

Los sinópticos sitúan la purificación del templo al final del ministerio público, mientras que Jn la sitúa al comienzo del mismo (2,13-22); Jn ha adoptado, por razones propias, una cronología artificial (→ Evangelio Jn, 63:65). **12.** *el templo*: La expresión griega *to hieron* designa todo el complejo del templo, incluyendo patios y edificios. Los negocios, sin embargo, posiblemente sólo se desarrollaban en el atrio de los gentiles, el patio más exterior, al que podía entrar cualquier persona. Los negocios consistían en la venta de animales para el sacrificio; se mencionan explícitamente las palomas, que ofrecían los más pobres en lugar de los animales de mayor talla, que se exigían a los ricos. *los cambistas*: Forman parte todavía del escenario urbano del Próximo Oriente; cumplían una función necesaria en una época en que circulaba toda clase de monedas. Los comentaristas dan por supuesto que estos servicios comerciales eran

una concesión de los sacerdotes del templo; realmente se hace difícil entender cómo hubieran podido desarrollarse aquellos negocios sin su participación; en consecuencia, Jesús atacó directamente a la hierocracia de Jerusalén; esta corporación aparece rara vez en los evangelios antes de la entrada en Jerusalén, pero a partir de este momento es mencionada frecuentemente. **13. está escrito:** Jesús justifica su acción con una cita del AT en que se combinan Is 56,7 y Jr 7,11 (citado según los LXX). Mt (y Lc) omite la frase que aparece en Mc (11,17), «para todas las naciones». Al menos por lo que se refiere a Mt, la omisión puede ser deliberada; el culto al verdadero Dios se comunicará a través de Jesús el Mesías, no a través del templo de Jerusalén. La acción de Jesús tiene carácter mesiánico. Corresponde a su afirmación de soberanía sobre la Ley (cf. 5,17-42; 12,1-14; 12,22-37). También afirma su autoridad sobre el templo, la segunda gran institución del judaísmo en aquella época. Esto lleva a plantear la cuestión de su autoridad (cf. 21,23-27). Con acciones como ésta demuestra Jesús que no reconoce a ninguna de las autoridades existentes en el judaísmo; está clara la implicación de que él posee una autoridad mayor.

144 j) MALDICIÓN DE LA HIGUERA (21,18-19). Este episodio resulta tan difícil que Lc lo omite. Las abreviaciones de Mt prescinden de los detalles, pero la alteración más sorprendente es que la higuera se seca instantáneamente a las palabras de Jesús; en Mc se ve que la higuera se ha secado cuando el grupo pasa junto a ella a la mañana siguiente. Al parecer, Mc ha transformado una sentencia profética en un milagro con efecto retardado, mientras que Mt convierte el milagro con efecto retardado en un milagro instantáneo. La sentencia de Jesús es simbólica. No era tiempo de higos, pero la higuera tenía hojas. Es un símbolo del judaísmo, que tiene apariencias de religión, pero ésta no es real. Las palabras van dirigidas no a la higuera, sino al judaísmo; el judaísmo ha llegado a su crisis final y se ha vuelto infecundo.

145 k) INTERPRETACIÓN DE LA HIGUERA (21,20-22). La lección es la misma en Mt y en Mc, a pesar de las modificaciones introducidas por Mt en la maldición de la higuera. Pero ninguno de los evangelios puede presentar estas palabras en su contexto original. La higuera seca ofrece la ocasión de pronunciar unas palabras sobre la fe, y el simbolismo de la higuera sin frutos queda sin explicación. Mt ya ha ofrecido estas palabras casi en la misma forma (17,20); Lc las pone en un contexto diferente (17,6). Su aceptación del relato de la higuera es posterior a la transformación del apotegma en un relato de milagro. Al parecer, esto ya ocurrió en las fuentes de Mc.

146 l) LA AUTORIDAD DE JESÚS (21,23-27). Mt sigue aquí a Mc (11, 27-33) con algunas modificaciones insignificantes. Tanto en Mt como en Mc, la pregunta de los sumos sacerdotes y ancianos (Mc añade «escribas») corresponde propiamente a un momento posterior a la purificación del templo. La composición a partir de diferentes fuentes la ha retrasado aún más, hasta situarla aquí, donde se refiere a todas las palabras y obras de Jesús. **23. con qué autoridad:** Una pregunta sobre quién le ha enco-

mendado tal misión sólo puede referirse a su acción extraordinaria de purificar el templo. **24-25.** La respuesta de Jesús es una contrapregunta sobre la misión de Juan Bautista. Los evangelios reconstruyen la actitud de los dirigentes judíos con descrédito para éstos; si admiten que Juan venía de parte de Dios, se convencerán a sí mismos de incredulidad; si la niegan, corren el riesgo de provocar la ira de la multitud. También la provocarían eludiendo la cuestión, pues ello equivalía a negar que Juan era un hombre enviado por Dios. La negativa de Jesús a responder a la pregunta sobre su propia autoridad era negar tácitamente la de los interrogadores. Si realmente fueran jefes religiosos, maestros de la Ley y funcionarios del culto, serían capaces de cumplir una de sus responsabilidades fundamentales: discernir a los verdaderos profetas de los falsos. **27. no sabemos:** Se han confesado incapaces de formular una decisión acerca de la figura más prominente de su época, inmediatamente anterior a Jesús mismo. Esta confesión de incompetencia exonera a Jesús de toda obligación de someterse a su juicio.

Este es el primero de los cinco relatos de controversia correspondientes a los días que preceden a la pasión (cf. 22,15-22).

147 m) PARÁBOLA DE LOS DOS HIJOS (21,28-32). Esta parábola, que sólo aparece en Mt, es la primera en un conjunto de tres sobre el mismo tema básico. Aparece claro el contraste entre la rebeldía de palabra y la sumisión final como opuestas a la obediencia verbal que no pasa al terreno de los hechos; los mismos adversarios se ven empujados a admitir que los hechos son el respaldo de la obediencia (cf. 7,21). **31. los publicanos y las prostitutas:** La aplicación a los dirigentes judíos pone a éstos en contraste con las despreciadas clases de los publicanos y las prostitutas, que «irán antes que vosotros» al reino; la expresión es muy viva. **32. en el camino de la justicia:** Esto no significa que Juan vivió una vida justa, sino que mostró a los hombres un camino para hacerse justos. La obra que los judíos profesan, pero no cumplen, no es la observancia de la Ley, sino la obra de la fe. No han admitido que la vida de la Ley deja un margen para el arrepentimiento proclamado por Juan y por Jesús como condición para entrar en el reino. A la suprema exigencia del judaísmo han respondido con unas profesiones de obediencia. En su forma actual, la parábola refleja indudablemente la fe de los gentiles en contraste con la incredulidad de los judíos.

148 n) PARÁBOLA DE LOS VIÑADORES MALVADOS (21,33-46). Mateo ha amplificado un tanto esta parábola a fin de dejar completamente clara su intención, si bien la parábola no resulta oscura en Mc. Se describe la viña en términos muy próximos a Is 5,2, donde la viña simboliza a Israel. La parábola de Jesús contiene rasgos alegóricos. El dueño es un propietario absentista, y en el mundo del NT no eran desconocidas semejantes disputas entre dueños y renteros. **34. envió sus siervos:** Mateo aumenta el número de siervos a fin de que su significado alegórico quede completamente claro; los siervos representan a los profetas (cf. 23, 29-31). **37. envió a su hijo:** El significado alegórico del hijo no está igualmente claro. No puede referirse a ninguna figura del AT; la muerte de

Juan Bautista no puede atribuirse a los judíos. Si el hijo es una figura alegórica, no puede representar a nadie más que a Jesús; en este caso, era de esperar que se sacara más partido de este rasgo de la parábola. **38. vamos a matarle:** En cuanto sugerencia de que Jesús es el hijo asesinado, este pasaje resulta extremadamente delicado; no parece verosímil que se trate de una amplificación eclesiástica insertada por la Iglesia primitiva, porque forma parte de la estructura culminante de la parábola. Algunos investigadores han propuesto que toda la parábola es de origen eclesiástico, pero los comentaristas más recientes no están a favor de esta opinión, a pesar de los elementos alegóricos que contiene.

El plan de los renteros para asesinar al hijo no carece de realismo, como ha subrayado J. Jeremías (*Las parábolas de Jesús* [Estella, 1971], 91-93). Cuando un prosélito moría sin hacer testamento, sus propiedades se consideraban terrenos no ocupados que pasaban a poder del primero que los reclamara; los renteros estaban en mejor situación que nadie para reclamarlos a título de ocupación. **41.** No carece de interés el que Mt, al que se ha supuesto un original arameo, sea el único de los tres evangelios que tiene un juego de palabras puramente griego: «Malamente destruirá a los malos». Mt realza la tensión mediante la forma de diálogo, que obliga a los mismos judíos a pronunciar las palabras que los condenan. La aplicación de la parábola resulta mucho más explícita en Mt que en Mc o Lc. **42.** Se aplica en un sentido amplio la cita de Sal 118,22-23 (LXX); tal como suena sólo puede referirse a la admisión de los gentiles en la Iglesia. Muy posiblemente esta explicación bíblica de la parábola es una amplificación eclesiástica. **43.** Casi con toda certeza ha de decirse lo mismo sobre la adición de Mt en que se sugiere, sin lugar a dudas, la expulsión de los judíos en favor de los gentiles. No se ve la necesidad de que Mateo retuviera la noticia de Mc en el sentido de que los sumos sacerdotes y los fariseos cayeron en la cuenta de que Jesús hablaba de ellos. La alta estima que el pueblo sentía hacia Jesús les impedía actuar por el momento. Esta estima está atestiguada repetidas veces en los evangelios; no puede decirse si era muy profunda, pero ha de recordarse cuando se plantee la cuestión de la actitud popular de los judíos en general con respecto a Jesús. Los elementos hostiles en el relato de la pasión son los dirigentes religiosos del judaísmo, no la masa del pueblo.

149 o) PARÁBOLA DE LAS BODAS (22,1-14). Las discrepancias en los detalles son tantas entre Mt y Lc que dan motivo para dudar de que ambos evangelios estén utilizando la misma fuente (Q); por otra parte, las pruebas de una amplia reelaboración en Mt son claras. En vez de un banquete, Mt habla de unas bodas regias; además de las excusas presentadas por los invitados en Lc, Mt introduce una nota violentamente discordante con la muerte de los mensajeros y la guerra que le sigue. Este rasgo representa muy probablemente la destrucción de Jerusalén por los romanos el año 70 d. C.; no es una interpolación en una forma ya existente de la parábola, sino la razón del cambio introducido en cuanto a la figura principal de la parábola, que de huésped se convierte en rey. **8. los invitados no eran dignos:** Se quiere que estos invitados signifiquen

tanto a los judíos como a sus dirigentes religiosos; en Lc sólo se alude al pueblo judío en conjunto. En Lc, la parábola pasa luego a la vocación de los gentiles, significada por la invitación dirigida a cuantos se encuentran en la vecindad. **11.** Mateo ha alterado la segunda parte de la parábola de manera que se convierte en una segunda parábola. El tema de esta modificación se plantea con la mención de «buenos y malos» (22,10). Incluso después de la exclusión de los invitados, todavía aparece uno que no va vestido como corresponde a una boda; para estas fiestas el traje adecuado era una vestidura blanca y limpia. Este rasgo no debe forzarse hasta darle un significado alegórico. La idea de la segunda parábola es que en el reino hay malvados igual que justos, la misma que se expresa en las parábolas de la cizaña y de la red (cf. 13,36-43.47-50). Según estas parábolas, la mezcla de buenos y malos durará en la Iglesia hasta el día del juicio. **13.** Mediante su típico estribillo (cf. 8,12; 13,42.50), Mateo introduce una nota escatológica que cambia la imagen de las bodas; éstas ya no significan la Iglesia, sino el banquete mesiánico escatológico. El castigo es instantáneo y duro.

14. Se utiliza aquí un lenguaje que más tarde pasó a ser el de la predestinación. Este versículo no encierra ninguna teoría teológica complicada. La parábola presenta a Dios haciendo todos los esfuerzos necesarios para llenar de invitados la fiesta escatológica; está claro que la invitación se dirige a todos los que pasan por los caminos y senderos, incluyendo a «buenos y malos» (en contraste con los «pobres, tullidos, ciegos y lisidos» de Lc). Todos ellos son llamados; los elegidos son los que escuchan la llamada y no rechazan la invitación, como los primeros invitados, o los que no la aceptan del todo, como el individuo que acude al banquete, pero es tan grosero que no se viste de manera adecuada. La parábola no presenta la fina unidad literaria acostumbrada en Mateo ni su coherencia; sin embargo, ello no es motivo para postular que haya sido compilada a partir de diversas fuentes; más bien se trata de un raro ejemplo de reelaboración hecha por Mateo; lo que demuestra es que le faltó habilidad para hacer la reelaboración.

150 p) LA CUESTIÓN DEL TRIBUTO AL CÉSAR (22,15-22). Este es el segundo de los cinco relatos de controversia que contiene la presente sección (cf. 21,23-27). La narración se toma de Mc (12,13-17) con ligeros retoques; Lc (20,20-26) la ha alterado más a fondo. **16. los herodianos:** Los fariseos hacen causa común con los herodianos para «atrapar» a Jesús. Los herodianos (cf. Mc 3,6) eran partidarios de la dinastía de Herodes, representada en aquel momento por Herodes Antipas, tetrarca de Galilea. Los destinos de la familia herodiana dependían de su decidida lealtad hacia Roma; Herodes el Grande la supo probar con una estupenda destreza política durante las guerras civiles que siguieron al asesinato de Julio César. **17. impuesto:** La posición de los herodianos con respecto al impuesto de capitación (en griego, *kensos* = en latín, *census*) exigido por los romanos estaba clara. El partido de los zelotas se negaba a admitir la sumisión del pueblo de Dios a un poder extranjero; en teoría, los fariseos sustentaban una actitud idéntica a la de los zelotas, pero no creían

en el uso de la fuerza para lograr la independencia. La pregunta llevaría a un enfrentamiento con uno u otro partido. Las palabras amables con que es planteada a Jesús sugieren que se esperaba de él que tomaría una posición favorable a los zelotas; esto, como dice Lc (20,20), facilitaría su detención. **18. conociendo su malicia:** En Mc se menciona la «hipocresía» de los fariseos. **19. la moneda del impuesto:** Para responder, Jesús pide la moneda con que se paga el censo: el denario. El derecho a acuñar moneda es un acto de soberanía, que era celosamente defendido por el gobierno romano. Los reyes satélites y las ciudades libres estaban autorizados a emitir moneda, pero dejando bien sentado que se hacía con autorización de Roma. Acuñar moneda sin esta autorización era un acto de rebeldía. **20. de quién es esa imagen:** La moneda contiene la respuesta a la pregunta; pertenece al César, y está en su derecho el reclamarla.

Jesús, por tanto, rechaza la posición de los zelotas sin aceptar la de los herodianos. Efectivamente, su respuesta elude la pregunta en vez de contestarla. No apela al derecho, sino al hecho del poder del César, simbolizado por la moneda de éste. La respuesta no toca la cuestión de si el César tiene derecho a gobernar. La explicación, «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», no ofrece base alguna para una teoría política. Ciertamente, Jesús no pretendió dividir el mundo en zonas pertenecientes al César y a Dios, cada cual con su respectiva y exclusiva jurisdicción. Tampoco respondió a la pregunta de qué es lo que pertenece al César o a Dios. La dejó a la decisión personal de cada individuo, que debe resolver el problema de las exigencias contrapuestas de Dios y el César. Aquí se puede aplicar la afirmación de que nadie puede servir a dos señores (6,24).

151 q) EL MATRIMONIO Y LA RESURRECCIÓN (22,23-33). Este es el tercer relato de controversia de la serie. Los saduceos son menos conocidos que los fariseos en las fuentes bíblicas y extrabíblicas (→ Historia de Israel, 75:123-24). Formaban el partido de la aristocracia sacerdotal y, al parecer, representaban también la clase de los ricos terratenientes. Eran absolutamente conservadores. En política toleraban el dominio romano en Palestina; en teología aceptaban únicamente la Ley como base del judaísmo. Negaban la resurrección sobre la base de que el texto de la Ley no alude a ella.

Mt ha resumido el relato de Mc (12,18-27) sin ningún cambio significativo en cuanto al sentido. Los saduceos presentan a Jesús un caso con intención de demostrar lo absurdo de creer en la resurrección. **24. si un hombre muere sin hijos:** Esta cita —muy libre— de la ley del levirato se basa en Dt 25,5-6 y Gn 38,8, pero sin ceñirse a ninguno de los dos textos; Mateo ha abreviado la cita. La ley del levirato miraba por la conservación de la familia. Cuando un hombre moría sin hijos, su hermano quedaba obligado a tener un hijo con la viuda; el hijo llevaría el nombre del difunto. **29. os engañáis:** Jesús responde negando el presupuesto de que el matrimonio perdure en la otra vida. Las ideas están relacionadas aquí con las que expresa Pablo en 1 Cor 15,35-50; se afirma la resurrección, pero también se dice que los cuerpos serán transformados. «La

carne y la sangre no poseerán el reino». **30. como los ángeles en el cielo:** El ejemplo de los ángeles se refiere a una vida en la que el sexo no cumple función alguna; no expresa una falta del componente corpóreo en la vida del más allá, pues tal cosa equivaldría a negar la misma resurrección y a afirmar una inmortalidad platónica.

31-32. Estos versículos son una argumentación suplementaria acerca de la resurrección, independiente de la pregunta sobre los siete hermanos. Los saduceos negaban la resurrección porque no la hallaban en la Ley. **32.** El argumento de Jesús, de carácter genuinamente rabínico, se funda en Ex 3,6. Hacía mucho tiempo que los patriarcas habían muerto cuando Dios habló a Moisés; sin embargo, Dios es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. No podría serlo si éstos hubieran dejado de existir; en consecuencia, deben estar vivos de alguna manera distinta de la vida del cuerpo terreno. La respuesta, ciertamente, suscita algunos problemas, pero los saduceos eran incapaces de darles respuesta. Según su doctrina, no había relación alguna entre Dios y los muertos, y no les era posible explicar este texto.

152 r) EL MAYOR MANDAMIENTO (22,34-40). Este es el cuarto de los relatos de controversia. Los tres sinópticos divergen más de lo acostumbrado en sus versiones de este incidente. Lc (10,25-28) lo ha situado en un contexto diferente y a la discusión ha añadido la parábola del buen samaritano, que le es peculiar, exposición clásica del significado que tiene el término «prójimo». Lc hace también que el «legista» (más frecuentemente «escriba», y en Mt siempre «escriba», excepto aquí) declare los dos mandamientos en respuesta a la pregunta de Jesús. Mc, especialmente con la adición de 12,32-34 (que le es peculiar), hace una presentación favorable del escriba, y Jesús elogia su respuesta. En Mt y Lc, por el contrario, el autor de la pregunta es hostil, y la hace para «tentar» a Jesús; en Mt habla como portavoz de una conspiración. Mt mira habitualmente a los escribas y fariseos de manera menos amistosa que los restantes evangelios.

36. cuál es el mayor mandamiento: Se plantea la pregunta de acuerdo con la manera rabínica de entender la Ley. En ella enumeraban los rabinos 613 mandamientos distintos, de los cuales 248 eran preceptos positivos y 365 prohibiciones. Estos mandamientos se dividían en «ligeros» y «pesados», según la gravedad de la materia. En la discusión rabínica era normal este tipo de pregunta, y resulta difícil imaginar que fuera urdida como una especie de «prueba» a que es sometido Jesús. Por otra parte, Jesús aparece adjudicándose el poder de interpretar la Ley con independencia e incluso de darle una nueva formulación. **37. amarás....:** La respuesta de Jesús cita dos textos de la Ley que constituyen la base de la nueva moral evangélica. Los mandamientos se citan conforme a Dt 6,5 y Lv 19,18. El texto de Dt 6,5 forma parte del Šemá, la profesión de fe judía; Mc cita 6,4, el versículo introductorio. La novedad de lo que afirma Jesús no consiste en que cite este mandamiento; cualquier rabino habría dicho que era una respuesta excelente. La novedad consiste en

colocar Lv 19,18 al mismo nivel, haciéndolo igualmente «pesado». No hay paralelo alguno en la literatura judía de esta manera de disponer los mandamientos haciendo de ellos uno solo. El T. Isacar (5,2 [APOT 2, 327]), citado frecuentemente en relación con este punto, urge ciertamente el amor a Dios y al prójimo, pero sin afirmar que éstos son los dos mayores mandamientos de la Ley y sin atribuirles tampoco igual peso de manera tan explícita. **40.** *de estos dos mandamientos* «penden» la Ley y los Profetas, es decir, toda la revelación del AT. Las buenas obras tienen valor como actos de amor a Dios y al prójimo.

153 s) EL HIJO DE DAVID (22,41-46). Este es el quinto y último relato de controversia. Hasta este momento Jesús ha respondido a las preguntas que le hacían, pero ahora es él quien propone a los fariseos una cuestión exegética, a la que éstos son incapaces de responder. Mt dice explícitamente que Jesús «pone a prueba» a los fariseos; en Mc (12, 35-37a) «enseña», mientras que en Lc (20,41-44) prosigue su discurso. **42.** *de quién es hijo:* En Mt, Jesús provoca la afirmación de los fariseos: el Mesías es hijo (descendiente) de David. El texto griego de Sal 110,1 (citado según los LXX, excepto una palabra) contiene una ambigüedad que no se halla en el TM. Los judíos en esta época no pronunciaban el nombre divino Yahvé, sino que en su lugar ponían el título divino 'ādōnāy, «señor» (lit., «mis señores», forma gramatical que se aplica únicamente a la divinidad); en el AT, 'ādōnī, «mi señor», es la forma usual de dirigirse a un rey. El texto griego, por consiguiente, representa la forma de pronunciar este versículo en aquella época: «'ādōnāy dijo a 'ādōnī», en vez de «Yahweh dijo a 'ādōnī». La respuesta adopta varios puntos de vista aceptados entre los rabinos; la pregunta se plantea y su respuesta se espera en términos concordantes con aquéllos: 1) David escribió «en el espíritu», bajo divina inspiración; 2) David es autor del salmo 110; 3) 'ādōnī designa al Mesías. El exegeta moderno resolvería la cuestión rechazando que David sea autor y los presupuestos de 3). Dentro de la tradición exegética judía no era posible hacer tal cosa, y el problema quedaba sin solución. **45.** La frase es oscura, y los comentaristas modernos difieren en cuanto a su interpretación. Parece dudoso que Jesús pretendiera «enseñar» algo proponiendo una cuestión que sus adversarios eran incapaces de resolver y que él mismo, de hecho, no resolvió. La pregunta no implica por parte de Jesús que reclamara para sí el título de Mesías e Hijo de David; tal pretensión debería haber sido discutida sobre la base de otros textos. Tampoco implica la pregunta que se rechace la idea de rey Mesías e Hijo de David. Ciertamente, Jesús rechazó muchos de los aspectos populares que revestía la idea del rey Mesías, pero aquí no hace tal cosa. Ni alude implícitamente a una realidad más profunda y misteriosa en virtud de la cual el Mesías es a la vez hijo de David y señor de David; también este punto debería haber sido discutido sobre la base de otros textos. El punto esencial del relato es que los fariseos fueron incapaces de resolver un simple problema exegético. Jesús demuestra así que no son competentes como maestros religiosos; hasta su

supuesta habilidad como intérpretes se viene abajo. No pueden ser jueces de la identidad del Mesías, puesto que son incapaces de explicar un texto mesiánico. No importa que acepten o rechacen a Jesús como Mesías, pues no entienden las Escrituras en que se revela el Mesías (→ Evangelio Mc, 42:74).

154 t) INVECTIVA CONTRA LOS ESCRIBAS Y FARISEOS (23,1-36). El cap. 23 es una construcción de Mt, al igual que los discursos anteriormente expuestos. En su posición actual sirve a la vez como conclusión de los relatos de controversia y como introducción al discurso escatológico que sigue (cf. 23,36). Mc tiene una invectiva mucho más breve contra los fariseos, pero Mt ha hecho poco uso de Mc (12,37b-40). Algunas sentencias proceden de Q (Lc 20,45-47; 11,39-51 par.); el resto del capítulo es peculiar de Mt. El discurso refleja frecuentemente las controversias entre los judíos y los judeo-cristianos; en su forma actual expresa claramente las experiencias de la Iglesia palestinese y la caída de Jerusalén en 70 d. C. El discurso está compuesto de una introducción, siete amenazas contra los escribas y fariseos y una conclusión. Mc habla únicamente de los escribas; Lc reparte las amenazas entre los escribas y los fariseos. En los tres evangelios el discurso va dirigido a la multitud; Mt y Lc mencionan explícitamente a los discípulos.

155 1) *Introducción* (23,1-12). **1.** *la cátedra de Moisés:* Hay testimonios del siglo IV d. C. en relación con esta manera de designar la sede de los maestros, pero no en los tiempos del NT. La expresión es, con toda probabilidad, una metáfora de la autoridad magisterial de los escribas. Según la tradición rabínica, la interpretación de la Ley se había desarrollado a lo largo de una tradición de escribas que teóricamente se remontaba, a través de una cadena ininterrumpida, hasta el mismo Moisés. Esta visión, por supuesto, es totalmente ahistórica. Jesús no se pronuncia sobre el carácter histórico de la tradición ni pone en tela de juicio la autoridad de los escribas para enseñar. La base de esta autoridad no era más que la costumbre de la comunidad judía posexílica; la función de los escribas se desarrolló conforme fue adquiriendo mayor importancia la Ley como base de la vida y la religión judías. **3.** *haced y observad lo que os dicen:* Jesús no ataca la enseñanza de los escribas; en realidad, esta afirmación general no está completamente de acuerdo con algunas interpretaciones particulares de la Ley que se exponen en Mt (cf. 5,17-42; 12,1-14; 15, 1-20; 19,1-12). La posición de Jesús con respecto a la Ley recibió diversas interpretaciones en la Iglesia apostólica (cf. 5,17-20); por este motivo, la posición de la Iglesia apostólica no estuvo clara ni fue firme desde el principio. Puede decirse, sin embargo, que los evangelios no contienen una repulsa formal y absoluta de la autoridad doctrinal de los escribas. Lo que se critica aquí principalmente no es la enseñanza, sino las costumbres de los escribas, que no están de acuerdo con su doctrina. **4-6.** Estos versículos formulan dos reproches: contra el rigor de la interpretación dada por los escribas y contra la vanidad y la hipocresía de escribas y fariseos (cf. 6,1-8.16-18). Una afirmación general de que la doctrina de los escribas es siempre rigurosa sería excesiva. El texto se refiere a las

actitudes, no a las personas; el influjo de la teoría y la práctica de los fariseos sobre la interpretación llevó a una aplicación más severa que humana de la Ley. Esto puede comprobarse no sólo por los incidentes consignados en los evangelios, sino también por el Talmud. Los mismos rabinos critican a veces el rigorismo tanto como los evangelios. El segundo reproche, el de la vanidad y la hipocresía, se amplía en 23,5-6, y está presente en casi todo el discurso. Jesús se hace eco de la antigua acusación profética de mero formalismo en la religión, añadiendo a ésta la de ostentación vana. **5. filacterias:** Cajitas que contenían fragmentos de pergamino en que se había escrito el texto de Ex 13,1-16; Dt 6,4-9 y 11, 13-21. Se ataban a la muñeca izquierda y sobre la frente, de forma que pendían ante los ojos. De esta forma se observaba literalmente el mandato de tener la Ley como un signo sobre la mano y como un memorial entre los ojos (Ex 13,9; Dt 6,8; 11,18). **borlas:** Se llevaban borlas en los cuatro picos del manto como recordatorios de la Ley para observar Nm 15,38-39. Su tamaño era obviamente una demostración de gran devoción; no hay que esforzarse mucho para encontrar paralelos en las prácticas devocionales cristianas. **6. los puestos de honor en las fiestas:** El deseo de ocupar estos puestos en las sinagogas o en los banquetes no cuenta con el apoyo del Talmud. Son muestras corrientes de vanidad humana; el protocolo de precedencias en los tiempos modernos es más riguroso que cuanto aparece en el fariseísmo. **7. saludos:** La cortesía exigía en el Próximo Oriente que la duración del saludo estuviera en proporción con la dignidad de la persona; de ahí que el saludo fuera un símbolo de categoría social. Ha de tenerse en cuenta este hecho. **rabí:** Este título arameo, «maestro mío», se aplicaba a los doctores de la Ley; para los tiempos del NT sólo está atestiguado en los libros de éste; aparece en los tiempos del judaísmo posbíblico y debió de empezar a usarse en esta época. Este término o su equivalente griego es utilizado frecuentemente en los evangelios por quienes se dirigen a Jesús.

8-12. Estos versículos son un eco del tema de 18,1-5 y 20,23-28; parecen ser una digresión que originalmente no estaba relacionada con la invectiva contra los escribas y fariseos. Se rechazan tres títulos honoríficos característicos de los escribas: maestro (en arameo, *rabbî*), padre (en arameo, *'abbā*) y doctor (en hebreo, *môrēh*). El título de «padre» no está bien atestiguado en la literatura judía, pero el texto no indica que fuera corriente. **8.** Se rechazan los títulos honoríficos porque los discípulos son todos ellos hermanos; uno solo es el Padre, Dios, y uno solo el maestro, el Mesías. Difícil sería encontrar en los evangelios un versículo que fuera tan claramente una amplificación eclesiástica como lo es éste. Se diría que este texto excluye todos los títulos honoríficos dentro de la comunidad de los discípulos; la tradición cristiana ha tomado este versículo en un sentido literal extremadamente restringido, pero incluso en esta interpretación restrictiva ha encontrado un hueco para introducir la moderna designación clerical de «padre». No se ha considerado que este versículo excluía también otros títulos honoríficos. **11.** Repetición de 20,26. **12.** Este versículo es utilizado dos veces por Lc en contextos dife-

rentes (14,11; 18,14). El sentido no es que se deba esperar el puesto que Dios termina por conceder al final.

156 II) *Primera amenaza* (23,13). Se aplica a escribas y fariseos la metáfora de las llaves del reino que se aplicó a Pedro en 16,19. Aquí el reino es el que se inaugura con la proclamación de Jesús. Los fariseos se niegan a creer en Jesús y excluyen de la comunidad judía a los que creen. Esta modificación de Lc 11,52 parece ser también una amplificación eclesiástica; Lc tiene una expresión más difícil, «la llave del conocimiento», que parece ser más original. **14.** Este versículo (Mc 12,40 par.) no pertenece al texto crítico de Mt y lo omiten los editores modernos.

157 III) *Segunda amenaza* (23,15). Hay numerosas pruebas de que en los tiempos del NT el proselitismo judío se mostraba extremadamente activo. Esta actividad misionera finalizó con la guerra judía y la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. *prosélito:* En contraste con el «temeroso de Dios», es el que ha aceptado la circuncisión y la plena observancia de la Ley. Los «temerosos de Dios» profesaban la fe en un solo Dios y frecuentaban la sinagoga, pero no eran miembros plenos de la comunidad judía. *dos veces más hijo de la Gebenna:* Expresión realmente enérgica; resulta difícil discernir el fundamento de esta severa condenación del proselitismo. Puede que el versículo refleje la experiencia de la Iglesia apostólica (y con toda probabilidad, como en muchos pasajes de este discurso, la experiencia de la comunidad judeo-cristiana). Es posible que los prosélitos demostraran una hostilidad mayor que los judíos de nacimiento hacia los judeo-cristianos, a quienes consideraban como re-negados.

158 IV) *Tercera amenaza* (23,16-22). Aquí se critica la doctrina de los fariseos. Sobre el problema de los juramentos, cf. 5,33-37. **16. guías ciegos:** Cf. 15,14. El punto de discusión es la doctrina rabínica sobre la obligación de los votos. No es posible encontrar en el Talmud paralelos de los ejemplos utilizados, pero el principio que se ataca es fácil de identificar. La cuestión es si se ha de considerar obligatoria o no la fórmula de un juramento. Cuando alguien deseaba eludir la obligación de cumplir un juramento podía buscar una interpretación que negara la validez de la fórmula empleada. Lo que Jesús ataca es la casuística de esas evasiones. Si un hombre tiene intención de jurar, ya jura. Si lo que quiere es que otro crea que está jurando, pero emplea deliberadamente una fórmula pensando que es inválida, también jura. Este pasaje, al igual que 5,33-37, es peculiar de Mt; en estos ataques contra la casuística rabínica tenemos las tradiciones de la comunidad cristiana palestinese. Pero el vigor con que se atacan estas escapatórias insinceras se remonta a la fuente del evangelio.

159 V) *Cuarta amenaza* (23,23-24). También esta amenaza ataca la doctrina de los escribas y fariseos. La cuestión debatida era qué clase de productos caían bajo la ley del diezmo. En la interpretación rigorista, todo producto natural caía bajo esta ley; una interpretación más humana limitaría la obligación al «grano, vino y aceite» tradicionales. La menta, el anís y el comino son ejemplos de plantas o semillas tan pequeñas que

su diezmo resultaría ridículo. Pero Jesús no objeta nada contra este rigor en sí; lo que ataca es el interés puesto en semejantes minucias mientras que se ignoran los mandamientos «pesados» (cf. 22,34-40). Los mandamientos pesados que se citan son el «juicio» (equivalente a «justicia»), la misericordia y la fidelidad. Este pasaje, tan dentro de la mentalidad judía, fue difícil de comprender para los pagano-cristianos; ejemplo de ello es Lc 11,42, donde aparece en términos mucho más genéricos. **24. *filtráis un mosquito***: El toque final del ridículo es el ejemplo de filtrar el mosquito y tragarse el camello. En el mundo antiguo era frecuente poner un colador en la boca de los jarros por si el líquido contenía alguna materia extraña. La observancia farisaica usaba estos coladores no sólo con ese fin, sino también para colar cualquier otra sustancia impura que pudiera tomarse por inadvertencia. La casuística puede perderse hasta tal punto en los detalles, que llega a olvidarse de cuestiones tan sencillas como «¿es esto limpio?», «¿es decente?». El camello era el animal de mayor tamaño conocido en Palestina. Para juzgar el uso del camello en figuras como ésta o la de 19,24, téngase en cuenta que semejante hipébole era corriente en el lenguaje popular.

160 VI *Quinta amenaza* (23,25-26). En algunos casos, el afán de limpieza de los fariseos rayaba en el fanatismo (cf. 15,1-20). Sin embargo, aquí no se alude en sentido literal al plato y a la copa; es dudoso que la práctica farisaica se contentara con limpiar el exterior de los recipientes. Estas metáforas aluden a la persona; la amenaza va dirigida contra el cuidado de la corrección externa en la observancia sin atender a la disposición interior. Los vicios a que se alude son la «codicia», que no se menciona en ningún otro pasaje de Mt (sin embargo, cf. Mc 12,40) y la «intemperancia», que tiene una relación tan lejana con la codicia que los manuscritos presentan numerosas variantes, entre las cuales es favorita la incolora «injusticia». La combinación, sin embargo, es un eco de Am 2,6-8.

161 VII *Sexta amenaza* (23,29-36). Estos versículos mantienen una estructura semejante a la de la anterior amenaza. La costumbre de pintar de blanco las tumbas en la Palestina actual se remonta a los tiempos del NT; entonces era lo normal. Como el contacto con un muerto producía impureza levítica, al estar pintadas de blanco las tumbas podían ser identificadas y evitar así el tocarlas accidentalmente. El interior de la tumba suponía el grado sumo de impureza; la imagen es fuerte. **28.** La intención se dirige aquí también a la práctica farisaica. Los vicios citados son la hipocresía (este término viene a ser un estribillo en el discurso) y la injusticia; la observancia de la Ley, de que los fariseos se enorgullecían, era un telón que ocultaba una vida en completa contradicción con la Ley.

162 VIII *Séptima amenaza* (23,29-36). Esta es la más larga de las siete; sin duda refleja la ejecución de Jesús, el Mesías, y cumplimiento último de las profecías, así como los ataques de las autoridades judías contra los apóstoles y los misioneros de la primitiva comunidad cristiana. Se describe la hostilidad contra los profetas como una cadena ininterrum-

pida que se remonta hasta los orígenes de la nación; mejor dicho, hasta los orígenes de la humanidad, pues la serie da comienzo con Abel; difícilmente se podría acusar a Israel de esta muerte. La hostilidad de Israel contra los profetas aparece un tanto esquematizada, lo mismo que Ezequiel hace remontar la rebeldía de Israel hasta sus orígenes (Ez 16). En el AT hay pocos ejemplos de profetas que fueran muertos a manos de los israelitas, y su número tampoco aumenta notablemente en las tradiciones de la literatura apócrifa. El argumento con que se complica a la generación judía presente con sus antepasados en cuanto a dar muerte a los profetas es complicado y de carácter rabínico.

29. *edificáis las tumbas de los profetas*: Al construir las tumbas de los profetas y reprobar las acciones de sus antepasados, los judíos se reconocen hijos de los que mataron a los profetas. En virtud de la peculiar idea de la filiación que tenía la mentalidad hebrea, esta designación, aceptada por los mismos judíos, demuestra que tienen las mismas inclinaciones que sus padres. **32. *colmad la medida de vuestros padres***: Esto es, seguid matando profetas. **33. *raza de víboras***: Cf. 3,7; 12,34; *la condena a la Gehenna*: El destino es inevitable. Todo el pasaje ha de leerse a la luz de la catástrofe del 70 d. C., pero la condenación a la Gehenna va más allá del juicio de Dios en la historia. **34. *yo os enviaré profetas***: El envío de «profetas, sabios y escribas» (Lc 11,49: «profetas y apóstoles», alusión más clara a los misioneros cristianos) se concibe en los mismos términos que hallamos en Is 6,9-10 (cf. 13,10-15) y Ex 4,21; 7,3; 10, 20,27. La intención benevolente de la revelación divina se frustra por la incredulidad de los hombres, y el efecto de la revelación es endurecer los corazones de quienes se niegan a recibirla. **35. *desde la sangre de Abel***: La culpa colectiva de la muerte de todos los justos desde Abel a Zacarías es ciertamente una carga terrible; es aquí especialmente donde el pasaje ha de leerse a la luz de la gran catástrofe del 70 d. C., cuando fueron destruidos el templo y Jerusalén y perecieron millares de judíos. Para quienes estaban acostumbrados a pensar con categorías bíblicas, este acontecimiento fue un manifiesto juicio de Dios; el horror del desastre demostraba que no era un juicio por un crimen ordinario, sino que respondía a una culpa enorme. Abel (Gn 4,8) es la primera víctima de un asesinato que recuerda la Biblia; el profeta Zacarías (2 Cr 24,20-22), muerto durante el reinado de Joás de Judá, es la última víctima de un asesinato en la Biblia hebrea, donde los libros de las Crónicas van en último lugar. Esta es, sin duda alguna, la razón de que se consignen esos dos nombres. «Zacarías» ha constituido un problema exegético: en 2 Cr 24,20 se le llama hijo de Yehoyadá. El único Zacarías hijo de Baraquías es el undécimo de los doce profetas menores (Zac 1,1), pero es excusable esta incertidumbre acerca de su patronímico, ya que se le llama hijo de Iddo en Esd 5,1, que en Zac 1,1 es su abuelo. En la tradición existe, sin duda, confusión acerca de los patronímicos; Zacarías —el profeta menor— era una figura mucho mejor conocida que el Zacarías de 2 Cr 24. La dificultad, sin embargo, ha llevado a numerosos intérpretes a identificar a Zacarías como el hijo de Baris, del mismo nombre, muerto el año

70 d. C., poco antes de la caída del templo (Josefo, GJ 4.5, 4 § 335). Toda esa sangre cae sobre esta generación en la guerra con los romanos.

163 IX) *Conclusión* (23,37-39). El apóstrofe a Jerusalén, tomado de Q, aparece en Lc (13,34-35) en un contexto distinto, cuando Jesús parte de Galilea. En ambos evangelios aparece una expresión distinta, que permite enlazar fácilmente los versículos con lo anterior; no hay razones para pensar que uno de los dos evangelios represente el contexto original o que la frase fuera conservada con un contexto determinado. **37. matas y apedreas:** La alusión parece reflejar una vez más la experiencia de los primeros misioneros cristianos. **38. vuestra casa quedará abandonada:** La predicción se hace eco de pasajes proféticos tales como Jr 12,7; 22,5; Ez 10,18-19; 11,22-23, donde se dice que Yahvé abandona Jerusalén. **39.** En Lc, el versículo final podría referirse a la entrada de Jesús en Jerusalén (cf. 20,9 par.; Lc 19,38); pero, al colocar aquí la predicción, Mateo ha hecho que la alusión escatológica aparezca indudablemente clara. La venida a la que Jerusalén deberá estar atenta es la parusía del Hijo de hombre; de esta manera, el discurso lleva hasta el gran discurso escatológico que sigue. Esta estrecha conexión es probablemente la causa de que Mt omita el relato del óbolo de la viuda (Mc 12,41-44 par.; Lc 21,1-4).

164 B) Discurso: el sermón escatológico (24,1-25,46). La base de Mt 24 es Mc 13. El sermón escatológico es la única porción de Mc que propiamente puede llamarse discurso; ésta era a todas luces la más importante colección de palabras de Jesús que circulaba en los ambientes en que surgió el evangelio de Mc. Mateo amplificó el discurso en el cap. 25, sirviéndose para ello de materiales procedentes de Q y de otras fuentes privadas.

La actitud ambigua de la Iglesia apostólica con respecto a la parusía del Hijo de hombre y el fin del mundo es una célebre cuestión exegética y teológica que no podemos zanjar aquí. Pero los materiales del discurso de Mt han de ser empleados en la tarea de comprender la actitud de la Iglesia apostólica, y ello exige que sean explicados clara y objetivamente. El discurso se refiere simultáneamente a la caída de Jerusalén y al final escatológico; pero es imposible precisar qué versículos se refieren a cada uno de estos dos acontecimientos. Debe tenerse en cuenta que en la mentalidad bíblica del AT y del NT, historia y escatología se entremezclan en una forma tal que resulta extraña al pensamiento moderno. Acontecimientos históricos concretos que se consideran juicios de Dios son descritos en términos escatológicos; los ejemplos son demasiado numerosos como para citarlos aquí, pero ha de mencionarse la caída de Jerusalén en 587 a. C., la caída de los reinos asirio y babilónico, e incluso acontecimientos históricos menores, como la caída de Edom o la de Tiro. Una perspectiva borrosa en relación con la caída de Jerusalén, lejos de ser extraña al pensamiento y al lenguaje del judaísmo, le es connatural. Jesús no se apartó del lenguaje bíblico; por otra parte, los antecedentes de este lenguaje en la literatura profética eran suficientes para impedir un mal-

entendido que identificara la caída de Jerusalén con el comienzo de la catástrofe final.

También ha de leerse este sermón teniendo conciencia de que su composición se vio afectada por el hecho de que la catástrofe de Jerusalén ya había ocurrido; los relatos describen un acontecimiento del que había memoria. Esto no quiere decir que Jesús no lo predijera; pero ya no se recordaban sus palabras exactas en estas sentencias, como ocurre a propósito de otras; el impacto histórico del acontecimiento difícilmente hubiera servido para una preservación más fiel de las mismas.

El objeto del discurso es la realidad del acontecimiento escatológico, no su fecha. Hay advertencias claras —no necesariamente originales— contra el intento de calcularla. La intención es inculcar que el hombre vive en la historia sometido a un juicio escatológico, que es un juicio definitivo. En los acontecimientos concretos, tales como la caída de Jerusalén, el juicio parece irrumpir en la historia. Cuando así ocurre, ello sirve para recordar al hombre su destino escatológico; se le advierte en términos como los empleados en Mt 25 que es preciso esperar el juicio con vigilancia incansable. En cierto sentido, el juicio escatológico puede y debe ser concebido siempre como «próximo», pues no hay nadie para quien carezca de importancia.

165 a) SE PREDICE LA DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO (24,1-3). En 21,23, Mt ha presentado a Jesús entrando en el templo; en los capítulos siguientes, el tiempo que transcurre a partir de esta entrada estará ocupado por las controversias e invectivas contra los fariseos. Aquí (24,1) describe Mt a Jesús abandonando el templo y llegando al monte de los Olivos (24,3). El cambio de escenario resulta más bien repentino; la brusca transición se debe a un resumen de Mc (13,1-4), que en Mt se ha suavizado un tanto.

Las observaciones de los discípulos se refieren a la restauración del segundo templo emprendida por Herodes en 19 a. C. (Josefo, GJ 1.21, 1 § 401; sin embargo, cf. *Ant.*, 15.11, 1 § 380). La reconstrucción estaba terminada hacia el tiempo del ministerio público de Jesús; los cuarenta y seis años de que habla Jn 2,20 situarían este período en 26-27 d. C. Pero la ornamentación del edificio se prolongó hasta el año 66 d. C.; los trabajos estuvieron totalmente terminados tan sólo cuatro años antes de que el templo fuera destruido por el fuego en el año 70. Las observaciones que presenta Mc acerca del tamaño de las piedras están plenamente justificadas a juzgar por los restos de las construcciones herodianas en Palestina. El comentario de Jesús sobre las observaciones de los discípulos incluye una predicción que introduce una nota sombría.

La ladera occidental del monte de los Olivos ofrece el mejor panorama de la ciudad de Jerusalén. En tiempos del NT, el templo ocupaba la posición más prominente en primer plano, aproximadamente donde hoy se alza la Cúpula de la Roca.

Mateo ha introducido dos cambios en Mc (13,1-4): el discurso se dirige a todos los discípulos, en vez de sólo a Pedro, Andrés, Santiago

y Juan; además, la pregunta de los discípulos tiene un sentido más claramente escatológico. **3.** En Mc y Lc, los discípulos preguntan vagamente cuándo sucederán «estas cosas»; en el contexto la pregunta alude a la predicción de que el templo será destruido. A esto añade Mt la pregunta por el signo de la parusía de Jesús y el fin del mundo. Sólo Mt usa estas dos frases en los evangelios, y parusía se utiliza únicamente en Mt 24-25. El término *parousia* designaba en el griego helenístico la manifestación de un dios oculto o la visita de un emperador o un magnate a una ciudad. En el NT y en la literatura cristiana posterior pasa a ser un término técnico para designar la segunda venida de Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:80, 87). Mateo compone la pregunta a partir del contenido del discurso.

166 b) LOS SIGNOS DE LA PARUSÍA (24,4-8). El sermón propiamente dicho comienza con una advertencia contra posibles engaños. **4.** *muchos vendrán*: Esta pretensión mesiánica se atribuye generalmente a un grupo de judíos rebeldes contra Roma antes de que estallara la guerra judía. Mt introduce el término «Mesías» en la pretensión (cf. Mc 13,5). **6.** En la literatura apocalíptica bíblica y extrabíblica son lugares comunes las guerras frecuentes, los terremotos y el hambre. Puede que no haya alusiones a acontecimientos contemporáneos de la composición de los evangelios, a menos que supongamos que el autor exagera la importancia de la guerra judía hasta convertirla en una catástrofe cósmica, cosa que pudo hacer muy bien de acuerdo con los principios que hemos mencionado (→ 164, *supra*). **8.** *el comienzo*: Los discípulos, sin embargo, no habrán de tomar estas cosas por «el fin»; son el comienzo de los dolores de parto. Los «dolores de parto mesiánicos» son una manera de designar las convulsiones naturales e históricas que anuncian la era mesiánica; el término se utiliza en la literatura rabínica.

167 c) PERSECUCIONES Y DISENSIONES (24,9-14). Mt se aparta de Mc en esta sección por haber utilizado ya el material de éste en el discurso misional (10,17-21); 24,9b es paralelo de Mc 13,13a, y 24,13 (Mc 13, 13b par.) es repetición de 10,22b. El material peculiar de Mt no se refiere a las persecuciones, sino a las discordias dentro de la Iglesia: escándalo, desconfianza mutua y odio, traición y engaño por culpa de los falsos profetas (cf. 13,36-43,47-50). Así se resume el aumento de la injusticia hasta un punto en que el amor se enfría. Tampoco en este punto puede rastrearse alusión alguna a acontecimientos contemporáneos de la composición de este evangelio; sin embargo, es poco lo que sabemos sobre las circunstancias de la comunidad judeo-cristiana en Palestina durante los años de la guerra judía. Mt 24,14 es paralelo de Mc 13,10; estas palabras, en virtud de haber sido transferidas a este lugar, llevan claramente a la siguiente sección y corroboran el sesgo escatológico que el discurso adopta en Mt. La proclamación del evangelio a todas las naciones es un tema que se desarrolla gradualmente en los evangelios; pero sólo aquí se hace del cumplimiento de esta misión un signo de la proximidad del fin. La reconstrucción de Mt, por consiguiente, sugiere que cuanto sigue ha de referirse al fin; esta sugerencia no aparece en las versiones de Mc y Lc.

168 d) LA ABOMINACIÓN DE LA DESOLACIÓN (24,15-22). A pesar del último versículo de la sección anterior, este pasaje se refiere con toda claridad a la guerra judía. **15.** *la abominación de la desolación*: Cf. Dn 9, 27; 12,11 [LXX]. En Dn la abominación significa la erección de la estatua de Zeus Olímpico en el templo de Jerusalén por Antíoco IV Epífanés el año 168 a. C. Lucas (21,20-24) está en lo cierto al relacionar explícitamente este signo con la presencia de fuerzas enemigas; omite la frase hebrea, que difícilmente hubieran entendido los lectores gentiles, o incluso él mismo. *que el lector [de Dn] entienda*: Se trata de una interpretación oculta de Dn. Es una advertencia a la comunidad cristiana de Palestina para que huya. Una tradición conservada por Eusebio (HE 3,5, 3) refiere que los cristianos de Palestina huyeron a Pella, en el norte del valle del Jordán, para escapar de la guerra judía. **16.** Lo extraño es que esta ciudad no está «en las montañas», es decir, en las colinas del desierto de Judea. La huida debe emprenderse sin dilación. **17.** *el que esté en la azotea*: A la azotea de las casas de Palestina se subía por una escalera exterior; quien tenga que huir en seguida no podrá detenerse tratando de sacar algo de la casa. **18.** El hombre que esté arando tampoco podrá volver al lindero del campo para recoger su manto. **19.** Es clara la nota de composición hacia las embarazadas y las mujeres que estén criando; también sería difícil una huida en la estación lluviosa, cuando se está expuesto al tiempo húmedo y frío. **20.** *en sábado*: La alusión a la huida en sábado sólo tendría sentido para unos judeo-cristianos observantes del sábado, día en que la interpretación rabínica prohibía los viajes que excedieran de dos mil pasos. **21.** *como no ha habido*: Las calamidades de la guerra judía se describen hiperbólicamente, como una frase basada en Dn 12,1, como las mayores de toda la historia humana. La «salvación», que nadie conseguirá a menos que sea acertado el tiempo de la tribulación, no significa la salvación espiritual, sino el librarse de la muerte; a menos que Dios acorte misericordiosamente ese tiempo (Mt, al estilo judío, usa la pasiva impersonal «teológica» en vez del nombre divino [GrBib § 236]), nadie saldrá con vida de este desastre. El relato de Josefo señala una terrible pérdida de vidas humanas en la comunidad judía palestinese. El que unos pocos puedan escapar se atribuye a la misericordia de Dios para con los «elegidos», es decir, los miembros cristianos de la comunidad judía palestinese.

Al decir que éste es el fin, Mt mezcla historia y apocalíptica. Para entender su punto de vista hemos de recordar que para la comunidad judeo-cristiana palestinese, de la que Mt se hace aquí portavoz, el colapso total que al parecer se produjo en el judaísmo de Palestina significaba verdaderamente el fin de su mundo. Un mundo en que Yahvé no recibía culto de su pueblo en su país y en su templo no era el mundo de la historia. En el AT no se relataba ningún acto de juicio semejante, pues ya no cabía ninguna esperanza mesiánica de sobrevivir a esta ruina: el Mesías ya había venido y su reino estaba iniciado. Esta comunidad tenía conciencia, y posiblemente más clara que los pagano-cristianos, de la magnitud de la crisis histórica y teológica que entrañaba la caída del

judaísmo palestinese. Con el desastre se iniciaba una nueva fase del reino.

169 e) FALSOS MESÍAS (24,23-25). Estas líneas son un duplicado de 24,5, tomado de otra fuente. El NT se hace eco de la existencia de falsos profetas en la Iglesia apostólica, que no es posible identificar positivamente, como tampoco los signos y maravillas que se les atribuyen. Se previene anticipadamente a los discípulos contra tales falsarios (cf. Mc 13,21-23).

f) EL DÍA DEL HIJO DE HOMBRE (24,26-28). Se insertan estas líneas tomándolas de Q (Lc 17,23-24.37 par.); éste no es su contexto original. El tema está puesto en relación con el del pasaje precedente. **26.** *en el desierto*: Los cristianos no tienen por qué salir al desierto en busca del Mesías, como hicieron algunos siguiendo a Teudas, un dirigente mesiánico cuya insurrección fue reprimida por el procurador C. Cuspio Fado (44-46 d. C.; cf. Josefo, *Ant.*, 20,5, 1 § 97). Tampoco deben aceptar invitaciones para asistir a reuniones secretas en las habitaciones interiores. **27.** *como el relámpago*: La venida del Mesías será tan fácil de ver como el relámpago que cruza el cielo. **28.** Se cita un proverbio de significado críptico; cuando se juntan los buitres es señal de que hay una carroña que los atrae; la parusía del Hijo de hombre se podrá discernir con la misma facilidad.

170 g) LA PARUSÍA DEL HIJO DE HOMBRE (24,29-31). **29.** Este versículo es continuación de 24,22. Mt ha hecho más cerrada la conjunción de historia y escatología al añadir «inmediatamente». Ha amplificado en 24,30-31 la descripción de la parusía que hacía Mc. La parusía se describe en gran parte a base de términos tomados de pasajes apocalípticos del AT; compárese con Is 13,10; 34,4 (24,29); Zac 12,12-14 (24,30); Is 27,13; Zac 2,10 (24,31). Está influido por la epifanía del Hijo de hombre en Dn 7,13-14. Las perturbaciones cósmicas forman parte de las imágenes convencionales con que el AT describe la proximidad del juicio de Dios. **30.** *el signo del Hijo de hombre*: No está claro. En 16,1-4 se pide un signo del cielo, pero Jesús niega que vaya a ser concedido; esta respuesta no se refiere al acontecimiento escatológico. El signo del Hijo de hombre puede ser idéntico con su epifanía «en poder y gran gloria». Las imágenes apocalípticas, por supuesto, no pueden entenderse crasamente al pie de la letra; lo que se describe es una vindicación pública del Hijo de hombre como revestido de poder y gloria, así como la reunión de sus elegidos, expresado todo ello en unos términos que recuerdan el tema veterotestamentario de la reunión de Israel. La esencia escatológica del acontecimiento consiste en su carácter final. La venida del Hijo de hombre, tal como la concibe Mt, podría consistir fácilmente en el establecimiento de la comunidad del Hijo de hombre resucitado como nuevo Israel después de ser destruido el Israel viejo. Esto no se identifica con la parusía escatológica, pero es un acontecimiento que anticipa la parusía y se sitúa más cerca de ésta.

171 h) LA PARÁBOLA DE LA HIGUERA (24,32-33). La higuera echa sus brotes al final de la estación lluviosa, y ello significa que la estación

seca del verano está cerca. Se podría preguntar, precisando más, qué son «todas estas cosas» que tienen que suceder y qué es lo que está «cerca, a la puerta». Si bien la sentencia tiene una intención escatológica, no parece estar en su contexto original. En su actual situación, la venida del Hijo de hombre es el signo de que viene el Hijo de hombre. Los acontecimientos que son el «comienzo de los dolores de parto» indican la catástrofe de Jerusalén, que es presentada como un solo acontecimiento junto con la parusía. Sin embargo, los «signos» del acontecimiento final son de un carácter tan general que difícilmente constituirían el indicio preciso que aquí se sugiere. Pero hay más: la falta de armonía entre estas líneas y 24,34-36, que las sigue, resulta algo más que superficial. La Iglesia apostólica andaba desasosegada especulando con la parusía; de ello tan sólo nos han llegado algunos ecos; estos versículos reflejan algunas de estas especulaciones, que, por supuesto, no podían llegar a ninguna conclusión cierta (cf. Mc 13,28-29).

172 i) EL TIEMPO DE LA PARUSÍA (24,34-36). También se reflejan en estos versículos las especulaciones a que antes aludíamos. Es clara la afirmación de que «todas estas cosas» han de suceder en la actual generación, y no hay motivos para alterar el significado habitual del término «generación», como no sea por miedo a que las Escrituras incurran en un error, de no introducir ese cambio. La sentencia puede entenderse únicamente a la luz de ese entremezclar la historia y la escatología en que antes hemos insistido. **35.** Este dicho podía corresponder originalmente a otro contexto, en el que sirve para reforzar la afirmación de que estos acontecimientos sucederán en esta generación. **36.** *ni el Hijo*: Lo que parecía ser un indicio del tiempo tan claro —prescindiendo de una fecha exacta— como se podría desear va seguido de la afirmación de que ni siquiera el Hijo conoce el día y la hora. En el texto no hay base para establecer distinciones entre la caída de Jerusalén y la parusía; tampoco tienen base en el texto las reservas sobre la ignorancia del Hijo. Las palabras significan que Jesús no conoce el tiempo, y no se añade «en mi humana naturaleza» o «según mi conocimiento experimental». Quizá no hubiera tenido sentido el que Jesús añadiera estas expresiones; pero en este caso habría sido mejor omitir una observación completamente innecesaria. Por supuesto, no tenemos aquí las «mismísimas palabras» de Jesús; pero resulta difícil hacerse a la idea de que las tradiciones apostólicas conservaran unas palabras tan dificultosas de no haber sido porque estaban respaldadas por el recuerdo de algo que Jesús había dicho. El primer escritor cristiano que cayó en la cuenta de la dificultad que entraña esta sentencia fue Lucas (21,32-33), y resolvió el problema omitiéndola. Nosotros no podemos hacer lo mismo; quizá la única observación posible es que hay muchas cosas en las relaciones de Jesús con el Padre que nosotros no conocemos.

Tanto Mc (13,33-37) como Lc (21,34-36) concluyen el discurso en este punto con una exhortación a la vigilancia. Mateo ha amplificado el discurso utilizando el material de 24,37-25,46.

173 j) EXHORTACIONES A LA VIGILANCIA (24,37-41). Estas palabras proceden de Q, pero las formas que adoptan en Mt y Lc (17,26-27.34-35) presentan variantes. **37. los días de Noé:** Es significativa la advertencia en relación con el diluvio; no dice que los hombres pecaran, sino que se hallaban ocupados en inocentes quehaceres seculares. Su pecado consistía en no prestar atención a la catástrofe inminente. Se previene a los discípulos contra el interés por los asuntos seculares que hace olvidar la parusía. La sentencia pudo referirse originalmente a la caída de Jerusalén más que a la parusía. **40.** La parusía pondrá de manifiesto la diferencia que hay entre los hombres y que ahora no es visible. Dos hombres aran o dos mujeres muelen grano; tienen la misma ocupación y exteriormente parecen iguales, pero Dios conoce la diferencia y la pondrá de manifiesto. No se aclara, ni ello es necesario, qué significa exactamente «tomar» y «dejar». Son «tomados» los que se hallaban dispuestos; han demostrado que estaban vigilantes, tal como se había aconsejado.

174 k) EL AMO DE CASA PRUDENTE (24,42-44). La parábola de la vigilancia aparece en diferentes formas (cf. Mc 13,33-37; Lc 12,39-40) y corrobora la incertidumbre en cuanto al tiempo de la parusía (cf. 24, 34-36). **43. el ladrón en la noche:** Llegará sin previo aviso, como el ladrón en la noche; la misma imagen se usa en 1 Tes 5,2. *hacer brecha:* La casa de Palestina estaba frecuentemente hecha del todo o en parte con adobes. Está claro que la parábola no trata de indicar los signos por los que podría discernirse la proximidad de la parusía.

l) EL SIERVO FIEL Y PRUDENTE (24,45-51). Esta parábola procede de Q; Mt y Lc (12,42-46) están desacostumbradamente próximos entre sí. En Lc la parábola es pronunciada para responder a una pregunta de Pedro; si bien tiene ciertamente sentido escatológico, se refiere en primer lugar a los que ostentan autoridad en la Iglesia y son administradores de sus bienes. **45. puesto al frente de su casa:** El premio a la fidelidad es un gesto de confianza aún mayor. **48-49.** Tratar tiránicamente a los que uno tiene encomendados y usar los bienes en beneficio propio equivale a una infidelidad en la misión recibida; esto es algo más que falta de vigilancia; la excusa que se pone para esta conducta es que la parusía se retrasa. Que todos sepan que el Señor llegará cuando no se le espera. **51. lo castigará [o lo despedazará]:** Al siervo infiel se le amenaza con la desmembración, metáfora enérgica y desagradable para nosotros, tomada de las prácticas del mundo helenístico-oriental; después de esto, el asignarle la suerte de los hipócritas resulta un tanto desvaído. Los hipócritas son los mismos contra los que va dirigida la invectiva del cap. 23; la parábola reconoce que las faltas de los dirigentes religiosos judíos también pueden darse en los dirigentes cristianos. **51b.** Frase característica de Mt (8,12; 13,42.50; 22,13).

175 m) PARÁBOLA DE LAS VÍRGENES PRUDENTES Y LAS NECIAS (25, 1-13). Esta parábola, peculiar de Mt, es una notable combinación de una escena hogareña con un final trágico. Trata de inculcar la previsión, no la vigilancia en sentido estricto; todas las muchachas duermen, pero cinco

de ellas están preparadas. **1. novio:** Algunos manuscritos añaden «y la novia». Carecemos de noticias detalladas acerca de las costumbres nupciales en tiempos del NT. Ciertamente se celebraba una solemne procesión nupcial desde la casa de la novia a la casa del novio; el matrimonio se simbolizaba en el gesto de tomar el novio a la novia de casa de sus padres y llevarla a la suya propia. La lectura crítica («novio» solamente) indica que las amigas de la novia salían al encuentro del novio y sus amigos para acompañarles hasta la casa de la novia. No queda claro si la fiesta de bodas se celebraba en casa del padre de la novia o en la del novio, pero es de la fiesta nupcial de lo que son excluidas las necias; como el que habla es el novio, parece que se da a entender que se trata precisamente de su casa. Las ceremonias nupciales se celebraban de noche y se acompañaba a la pareja de novios con antorchas y lámparas. **5.** Es obvio que no había un momento determinado en que debiera aparecer el novio, por lo que había que hacer previsiones para una larga espera. **10.** Cerrar y atrancar la puerta de la casa no era tarea sencilla, y ya no se volvía a abrir como no fuera por un motivo realmente urgente; los huéspedes que no llegaban a tiempo para tomar parte en la fiesta no podían esperar que se les admitiera. La parábola afirma una vez más que es incierto el tiempo de la parusía y recomienda una alerta permanente, no el echar cuentas sobre los signos de los tiempos. La idea de la era mesiánica como una fiesta nupcial aparece también en 9,15; 22,1-14 (cf. Jn 3,29).

176 n) PARÁBOLA DE LOS TALENTOS (25,14-30). La parábola procede de Q, pero hay varias diferencias de detalle entre Mt y Lc (19,12-27). La intención de la parábola, sin embargo, es la misma en los dos, y parece innecesario postular fuentes distintas. La suma es mucho más elevada en Mt, pero ello difícilmente afectaría a la intención. Los siervos que trafican con el dinero doblan el capital; el siervo apocado lo entierra (cf. 13, 44). **19. hizo cuentas:** La intención no es destacar la incertidumbre en cuanto al tiempo de la parusía, sino que se pedirán cuentas. También es posible reconocer aquí que la parábola en su forma original iba dirigida a las autoridades de la Iglesia. **21. te pondré al cargo de lo mucho:** El premio a la fidelidad consistirá en que se recibirán responsabilidades más serias; el ser admitido en el gozo de su señor significa que se otorgará al siervo una mayor intimidad con el dueño. **24.** Este versículo, que no debería alegorizarse, indica que el dueño es exigente; ésta es ciertamente la intención de toda la parábola. El siervo nada ha perdido, pero tampoco ha ganado nada. Al menos podía haber entregado la suma a los banqueros, que daban crecidos intereses en tiempos del NT. **28. dádsele al que tiene diez:** El que se dé un talento más al siervo que recibió diez tampoco es un rasgo alegórico; sirve para introducir la sentencia del v. 29. Esta paradójica sentencia indica que los poderes otorgados a los discípulos crecen con el uso y disminuyen con el desuso. El castigo por este tipo de infidelidad es tan severo como el que corresponde a pecados más positivos; es la expulsión a las tinieblas exteriores, a lo que Mt añade la frase hecha de 24,51b.

177 o) EL JUICIO FINAL (25,31-46). En su forma actual, este capítulo es resultado de ampliificaciones eclesíásticas de varias sentencias de Jesús. La acostumbrada designación del pasaje con el título de «juicio final» puede, en cierto sentido, inducir a error; es una escena imaginaria en que se vierte el núcleo de la enseñanza moral de Jesús. No tiene paralelo en los otros evangelios. La escena describe la parusía; «todas las naciones» significa toda la humanidad. Pero el proceso se refiere a los discípulos; se proclaman las normas que se aplicarán para juzgarlos. El hecho de que no se mencione la fe no debe llevar a conclusiones teológicas; es claro que para Mt, lo mismo que para los otros escritores del NT, la fe en Jesús es el primer paso del hombre hacia Dios. La intención de esta escena es indicar que esa fe no agota todo el impulso, sino que debe transformar al discípulo. **32.** *las ovejas de los machos cabríos*: El separar a las ovejas de las cabras puede observarse fácilmente en la moderna Palestina cuando llega el momento de trasladar el ganado a nuevos pastos; ovejas y cabras comen juntas, pero su traslado se hace por separado. **34.** *el Rey*: Se da a Jesús aquí el título de rey, desacostumbrado en los evangelios; es uno de los signos de que se trata de una ampliificación eclesial. *el reino*: No es el reino que proclamó Jesús, sino el reino escatológico, que está preparado «desde la fundación del mundo». Según la teología rabínica, el reino del Mesías era una de las realidades creadas antes que el mundo. **35-36.** La fuente de las «obras de misericordia corporales». El servicio a las necesidades fundamentales del prójimo es la única norma de juicio que se menciona aquí. Se podría parafrasear diciendo que el hombre es juzgado absolutamente según su conducta para con el prójimo. En este pasaje se hace frente a la evasión de que no se incluyen ahí los deberes del hombre para con Dios; Jesús se identifica con aquellos a quienes se presta o se niega el servicio, de modo que el comportamiento con los hombres es también comportamiento con Dios. Las obras mencionadas no son las que habitualmente consideramos necesarias; quizá el término «necesario» resulte aquí equívoco. El pasaje nada dice acerca de lo que nosotros consideramos obligatorio; se juzga al hombre a propósito de cosas que no está acostumbrado a considerar obligatorias. **44.** *y no te servimos*: Es fácil de comprender la sorpresa de los condenados; nunca aceptaron el hecho de que se encontraban con Jesús en los demás hombres y que no es posible distinguir entre sus deberes para con Dios y sus deberes para con los hombres. Son colocados entre los malvados, cuyo elemento propio es el fuego de la Gehenna. La escatología significa que el hombre es capaz de una decisión final que confiere a su vida un carácter definitivo. Tanto los justos como los malvados de este pasaje han tomado unas decisiones irrevocables.

La situación de este capítulo en Mt como conclusión del discurso final de Jesús sugiere que se toma como las últimas palabras de Jesús a los discípulos. El capítulo es densamente teológico. Lo mismo que en el último discurso de Jn, su tema es el amor fundado en la identificación de Jesús con los hombres. En último término, es el amor el que determina si los hombres son buenos o malos. Si su amor es activo, será raro que no

lleguen a alcanzar la perfecta moralidad en otros terrenos, y se les perdonará. Pero no hay nada que pueda sustituir al amor activo.

178 VII. Relato de la pasión (26,1-27,66). Los intérpretes están generalmente de acuerdo en que esta parte de la tradición evangélica fue la primera en adquirir una estructura fija. Ninguna otra etapa de la vida de Jesús se narra con tanto detalle o con un acuerdo tan estrecho entre las fuentes. El espacio dedicado a la pasión en Mc, comparado con el resto de este evangelio, demuestra la importancia que el relato tenía en la Iglesia apostólica; en Mt, la desproporción, aunque menor, todavía es notable. La más antigua proclamación de Jesús se centraba en el relato de la muerte y resurrección. Esta era la gran acción salvífica de Dios, la cumbre de sus acciones salvíficas en la historia de la salvación. Pablo afirmaba predicar a Cristo, y éste crucificado (1 Cor 2,2).

El relato de la pasión en Mt presenta algunas ampliificaciones propias. Algunas consisten en detalles legendarios, otras proceden de una interpretación de textos veterotestamentarios como «cumplimiento» y tienen un carácter semejante al que se observa frecuentemente en los relatos de la infancia y, con menor frecuencia, en diversos lugares de los evangelios. No es una narración de las palabras de Jesús; si bien Jesús habla con más frecuencia que en Mc, en general permanece callado. Para nosotros resulta extraño que los evangelios no contengan una exposición teológica de la pasión, bien a través de las palabras de Jesús, bien a través de lo que otros dicen. Esta tarea se dejó para la enseñanza apostólica, como podemos verla ilustrada en las epístolas de san Pablo.

El relato de la pasión fue, entre todas las secciones de los evangelios, la primera en ser incluida en una proclamación litúrgica, así como en la predicación; en la formación del relato influiría la liturgia. La investigación detallada de estos rasgos es una tarea que está aún por realizar.

179 A) La conspiración de las autoridades judías (26,1-5). Mateo amplifica notablemente a Mc (14,1-2) en este punto. Conecta el pasaje directamente con el discurso precedente. La predicción de Jesús, peculiar de Mt, es una solemne introducción al relato; las palabras señalan una intención y confieren claridad al curso de los acontecimientos, que los discípulos no comprendieron hasta después de la resurrección. **2.** *dentro de dos días*: Esta expresión, tomada de Mc 14,1, recibe aquí una fuerza completamente distinta. Se describe también la conspiración en forma ampliificada. La predicción de Jesús contrasta con la decisión de las autoridades judías; él sabe lo que están haciendo y es dueño de los acontecimientos. **3.** *los sumos sacerdotes y los ancianos*: Son los participantes en la conspiración (Mc, «sumos sacerdotes y escribas»). «Sumos sacerdotes», en plural, no es un término exacto; sólo había un «sumo sacerdote»; los sacerdotes jefes eran los cabezas de las principales familias sacerdotales. *Caifás*: Aquí es mencionado únicamente por Mateo. José Caifás fue designado sumo sacerdote por el procurador Valerio Grato el año 18 d. C. y depuesto por Vitelio el 36. Era yerno de Anás, que controló durante muchos años la aristocracia sacerdotal. **5.** *no en la fiesta*: El deseo de no dar muerte a Jesús durante la fiesta plantea la

cuestión de la cronología de la crucifixión, que no es posible resolver aquí; parece que no hay motivo para introducir esta frase, aparte del deseo de mostrar que la conspiración se frustró en cuanto a este detalle. Jesús fue crucificado ciertamente durante la fiesta de Pascua, que era precisamente lo que trataban de evitar los conspiradores. Jesús es dueño de los acontecimientos.

180 B) La unción en Betania (26,6-13). En los cuatro evangelios aparece el relato de la unción, y no es probable que un episodio como éste ocurriera más de una vez. Lc lo sitúa muy al principio de la vida de Jesús (7,36-50), no da el nombre del anfitrión y dice que la mujer es una pecadora. Jn lo sitúa antes de la pasión (12,1-18), pero el lugar es la casa de Marta y María en Betania e identifica a la mujer como María. Mt sigue a Mc; el anfitrión es Simón el leproso (epíteto extraño; generalmente se cree que sirve para identificarlo como una de las personas sanadas por Jesús), y no se da el nombre de la mujer ni se la identifica como pecadora. Jn tiene además sustancialmente el mismo diálogo que Mc y Mt, pero identifica al que protesta como Judas Iscariote. **7.** Mt omite el detalle de Mc en el sentido de que el perfume era de nardo, pero anota que era muy caro. A fin de que no perdiera su fragancia, el perfume necesario para una aplicación se guardaba sellado en pequeños recipientes de alabastro; sólo podía usarse rompiendo el recipiente. Era costumbre ungir generosamente las cabezas durante los banquetes; en el relato de Lc, el anfitrión no hizo ungir a Jesús. **8.** *por qué este desperdicio:* No fue la unción, sino lo costoso del ungüento lo que provocó la objeción de «algunos», probablemente a los discípulos. **10.** Jesús acepta el gesto con el espíritu en que fue realizado, aunque personalmente no era más partidario del lujo que cualquiera otro. Disculpa lo extraordinario del gesto mediante una alusión a su muerte y sepultura inminentes, que le permiten aceptarlo. El relato ilustra la delicadeza de Jesús al aceptar un servicio que habría rechazado si le hubieran consultado antes; al mismo tiempo, los discípulos reciben una lección en el sentido de que deben aprender a interpretar los motivos. El gesto fue alocado, pero generoso; es la única acción a la que se promete en los evangelios un recuerdo perpetuo y universal. Es seguro que el incidente causó una fuerte impresión a todos los que lo presenciaron.

181 C) La traición de Judas (26,14-16). **14.** *entonces:* El adverbio no indica ninguna conexión interna entre la traición y el acontecimiento anterior; Mateo usa estas partículas de conexión a lo largo de su relato de los últimos días de Jesús; de esta forma, hace que los acontecimientos se sucedan siguiendo un curso rápido. *Judas:* En todos los evangelios la iniciativa parte de Judas. Los evangelios no siempre se retraen de presentar los pensamientos íntimos de las personas; Mc 14,4, a propósito del episodio anterior, describe la objeción no como dicha, sino como pensada. Pero ninguno de los evangelios intenta explicar las motivaciones de la acción más sorprendente que narran: la traición de Jesús por uno de los Doce. Se han hecho numerosas especulaciones al respecto, pero aquí parecen inútiles. **15.** *treinta monedas de plata:* Sólo Mt especi-

fica la cantidad (30 [siclos de plata]). El número no procede de la tradición, sino de Zac 11,12, que a su vez alude probablemente a Ex 21,32, donde la indemnización por la vida de un esclavo muerto a cornadas por un buey se fija en treinta siclos de plata. Ciertamente debieron de presentarse dificultades para capturar a Jesús, que los evangelios no explican del todo; los sacerdotes estaban dispuestos a aceptar cualquier ayuda para hacerlo clandestinamente, pero esto no concuerda del todo con la publicidad que no sólo permitieron, sino que ellos mismos fomentaron. Las expresiones usadas aquí y en 26,4 sugieren un asesinato más que un proceso judicial. Indudablemente hubo distintos pareceres entre la clase sacerdotal gobernante acerca de cómo zanjar este asunto.

182 D) Preparación de la Pascua (26,17-19). Entre la unción de Betania y la preparación de la Pascua transcurre una noche (sobre el problema de la cronología de la semana de la pasión, → Evangelio Jn, 63:138). En los sinópticos, la última comida es un banquete pascual. **17.** *el primer día de los Azimos:* La expresión resulta un tanto imprecisa (→ Evangelio Mc, 42:83). Es sorprendente cómo Mt abrevia a Mc en este punto; omite toda alusión al hombre que lleva un cántaro y las implicaciones de la presciencia que posee Jesús, presentando un relato en que se supone que se han hecho previamente con un personaje (cuyo nombre no se da) las gestiones necesarias para que permita utilizar su casa con vistas a celebrar en ella el banquete pascual. Semejante reserva no es característica de Mateo; no habría razón alguna para estas omisiones, salvo que no viera nada extraordinario en el incidente consignado en Mc.

183 E) El traidor (26,20-25). **20.** *se reclinó:* En la época del NT, los judíos habían adoptado la costumbre helenística de reclinarse en lechos dispuestos alrededor de la mesa. En Mt y Mc es al comienzo de la comida cuando Jesús decide revelar la traición de uno de sus compañeros; Lc pospone el anuncio hasta después de las palabras de la eucaristía. También Jn lo pone antes, pero resuelve el problema haciendo que Judas salga de la sala a continuación del anuncio. **21.** *uno de vosotros me traicionará:* No es sorprendente que esta noticia arroje una sombra sobre la reunión; éste es el mejor argumento para suponer que el anuncio de traición en este punto es una amplificación tardía. El hecho de que cada uno de los discípulos pregunte seriamente si es él el traidor revelaría una sorprendente inseguridad, lo que también apunta a una época de reflexión en que la Iglesia habría llegado a comprobar que cada uno de sus miembros llevaba dentro de sí una posible traición. La respuesta de Jesús no identifica al traidor. **23.** *que ha metido conmigo la mano en el plato:* La comida se servía en grandes fuentes que se iban colocando sucesivamente en el centro del grupo; cada cual iba tomando de la fuente su bocado. En Jn (13,26), esta costumbre permite identificar a Judas por el bocado que Jesús le alarga. Comer juntos y compartir el mismo plato es signo de fraternidad; el contraste entre la fraternidad y la traición se pone más de relieve por esta acción que niega la comunión de los que comen juntos. **24.** *no haber nacido:* La condenación del acto de Judas es la más severa

que aparece en todos los evangelios; la muerte de Jesús es inevitable, «como está escrito», pero no era inevitable que le entregara uno de sus discípulos. **25. soy yo:** Mateo añade por su cuenta una amplificación en la que Jesús revela expresamente sólo a Judas que sabe quién es el traidor; esto constituye una etapa en el desarrollo que se completa en el relato de Jn.

184 F) Institución de la eucaristía (26,26-29). Pablo conserva la más antigua de las fórmulas en que se ha conservado la institución de la eucaristía (1 Cor 11,23-25). Las diferencias entre Pablo y Lc (22,15-20) por una parte y entre Mt y Mc (14,22-25) por otra no deben exagerarse; de hecho, sin embargo, los textos varían. Es cierto que este pasaje era un texto litúrgico, y ello le aseguró muy desde el principio una forma relativamente fija. Mt sigue a Mc muy de cerca con una sola amplificación importante (en el v. 28). El v. 29 sugiere una alusión a la última copa del banquete pascual. **26.** Los tres sinópticos mencionan la bendición, la fracción y la distribución; Mt añade el mandato innecesario de comer. *esto es mi cuerpo:* Aquí sin modificación alguna; pero Pablo y Lc añaden «que es por vosotros». **27.** Mt añade también el mandato de beber; Mc pone la noticia escueta de que «ellos bebieron». **28. esto es mi sangre de la alianza:** Pablo y Lc ponen «esta copa es la nueva alianza en mi sangre». La fórmula de Mt y Mc es más explícitamente sacramental que la de Pablo y Lc. La «sangre de la alianza» es una alusión a Ex 24, 4-8, donde la alianza entre Yahvé e Israel se concluye con la oblación de un sacrificio. La sangre de las víctimas, rociada sobre el altar, que simboliza a Yahvé, y sobre los ancianos, que representan al pueblo de Israel, significa la comunión de las dos partes que establecen la alianza. También la sangre de Jesús, que significa su muerte, es el símbolo eficaz de la comunión que él establece entre el Padre y los hombres. *que se derrama por muchos:* Por todos sin restricción. *para la remisión de los pecados:* Sólo Mt añade la frase que expresa más claramente el efecto de la muerte reconciliadora. Ciertos sacrificios israelitas tenían por objeto satisfacer por los pecados y las culpas, entendiendo por tales las faltas de carácter ritual. La muerte expiatoria de Jesús libera al hombre no sólo del pecado y la culpa rituales, sino del pecado en general, para el que no había satisfacción en el sistema sacrificial israelita. **29. en que lo beba de nuevo con vosotros:** Es la última copa que Jesús comparte con sus discípulos; ya no volverá a beber con ellos hasta que se reúnan en el banquete mesiánico (cf. 8,11). Mt y Mc no tienen el mandato de repetir esta acción, pero nada indica que discrepan de la práctica de la Iglesia apostólica. El banquete eucarístico celebrado en la Iglesia era una anticipación del banquete mesiánico (26,29), y la creencia de que Jesús se hacía presente para compartir el banquete estaba implícita en la idea del banquete mesiánico. (Cf. P. Benoit, *The Holy Eucharist*: Scr 8 [1956], 97-108; 9 [1957], 1-14).

185 G) Jesús predice la negación de Pedro (26,30-35). Mt sigue a Mc (14,26-31) muy de cerca con algunas amplificaciones que carecen de especial significación. **30. un himno:** Cantado para concluir el banquete,

podría tratarse de Sal 114/5-118, la segunda parte del Hallel. Teniendo en cuenta que Jesús ha pasado las noches anteriores en Betania, no había nada de especial en la marcha del grupo hacia el monte de los Olivos; como Jesús había recorrido este camino de noche, Judas pudo explicar a los sacerdotes dónde podrían prenderlo sin que nadie lo estorbara. **31.** Si bien uno solo es el traidor, los demás se sentirán escandalizados de él en esta noche, pues defraudará sus esperanzas mesiánicas. *porque está escrito:* El texto es una cita inexacta de Zac 13,7, pero no se pierde el sentido; el grupo quedará desamparado al perder a Jesús como guía. **32.** No le volverán a ver hasta que vayan a Galilea después de la resurrección. Mt añade una aparición en Galilea, pero Mc no lo hace.

33. Se centra de nuevo la atención en Pedro, que ahora habla en nombre propio, y no del grupo; Mt amplifica las palabras de la afirmación de Pedro. Pero la excesiva confianza en sí mismo que demuestra Pedro irá seguida de una caída más lastimosa que la de los demás; los otros se escandalizarán, pero Pedro negará a Jesús, y durante aquella misma noche, antes del «canto del gallo», es decir, antes de que amanezca. **35.** No sólo Pedro, sino todos los demás, se unen para afirmar su lealtad. Ciertamente, uno de los recuerdos más vivos de todo el grupo de los discípulos fue su debilidad en el momento de la pasión, y contaron esta parte del relato sin omitir detalles o personas. Ello constituía una expresión de que el discípulo la infidelidad está siempre a flor de piel.

186 H) Getsemaní (26,36-46). Mt sigue todavía a Mc (14,32-42) muy de cerca, amplificando en pequeños detalles. Esta es una de las más notables escenas de los evangelios, y se ha señalado el hecho de que los testigos —de acuerdo con su propio testimonio— estuvieron dormidos todo el tiempo y que, por consiguiente, tuvieron que reconstruir después el episodio. Pero esto resulta hipercrítico. El episodio demuestra que Jesús se hallaba bajo una fuerte tensión emocional, como no aparece en ningún otro pasaje evangélico, y que por esta sola vez buscó la ayuda de los demás. Estos hechos pudieron ser observados; la reconstrucción del recuerdo se apoya en estas observaciones.

36. Getsemaní [molino de aceite]: Sobre el flanco occidental del monte de los Olivos, cerca de Jerusalén, había un olivar. No es seguro que el olivar actual que lleva este nombre señale el antiguo emplazamiento, pero en todo caso está en sus inmediaciones. **38.** Jesús reconoce abiertamente su agitación y pide a los discípulos que permanezcan despiertos con él; no les explica lo que están aguardando. Las palabras van dirigidas a Pedro, Santiago y Juan, que también fueron testigos de la transfiguración (17,1-8), y sólo ellos pudieron atestiguar algo acerca de la oración. **39.** El relato supone que Jesús hablaba con suficiente claridad para ser escuchado a una corta distancia. *si es posible:* La oración expresa repugnancia ante la experiencia de la pasión; los evangelios nos informan únicamente sobre lo que se podía ver y escuchar, sin tratar de analizar los pensamientos y los sentimientos de Jesús; el comentarista moderno haría bien en imitarlos. **40.** Las palabras con que Jesús pide que sus discípulos le den compañía son una adaptación libre de Sal 42,6; esto pro-

cede de Mc. De acuerdo con la forma en que Mt presenta habitualmente la posición de Pedro, las palabras se dirigen a éste, no a los discípulos. **41.** Mateo ha variado ligeramente la forma de la plegaria y la ha repetido una segunda vez. *caigáis en la tentación*: No simplemente experimentar la tentación en nuestro sentido del término, sino «tentación» tal como se entiende en el padrenuestro (6,13): una dificultad imposible de superar. «Espíritu» y «carne» forman una antítesis bíblica usada frecuentemente por Pablo en sus epístolas. El espíritu no es meramente el principio psíquico interno del hombre, sino el principio psíquico robustecido por un impulso divino. Incluso con ese impulso, la «carne», que significa el hombre en su existencia concreta, no es capaz de soportar la «tentación» en el sentido bíblico del término.

45. Los discípulos estaban demasiado cansados para permanecer despiertos; la gente se levantaba y se acostaba temprano en el mundo antiguo; aquí sólo permanecen en vela Jesús y el grupo que va a detenerle. La mayoría de los intérpretes ve una sutil ironía en el permiso para dormir que da Jesús; ya no tiene importancia que los discípulos estén o no en vela. **46.** Hay cierta incoherencia en el permiso para dormir seguido inmediatamente de la orden de levantarse. Ello refleja indudablemente los confusos recuerdos de los discípulos, tan adormilados que sólo a medias eran conscientes de lo que estaba ocurriendo y que son despertados repentinamente para vivir la mayor catástrofe que conocieron en su existencia. El mismo Jesús vio al grupo de los que se acercaban; la Pascua coincidía con el plenilunio, y el grupo llevaba indudablemente antorchas.

187 I) Prendimiento de Jesús (26,47-56). Mt sigue aquí también a Mc (14,43-52) exceptuando dos abreviaciones menores y dos notables amplificaciones. **47.** *Judas*: Se le menciona como si fuera el jefe del grupo, pero tal cosa no es verosímil. Judas sabía dónde buscar a Jesús, al menos aproximadamente. Parece sorprendente que fuera capaz de guiar al grupo directamente al lugar exacto; este detalle habrá de atribuirse probablemente a los recuerdos confusos de un acontecimiento extraño y excitante. **48.** *al que bese*: El beso, un gesto normal de saludo, era necesario para identificar a la persona que buscaba el grupo en la oscuridad iluminada tan sólo por la luna llena y las antorchas. Jesús no era muy bien conocido del grupo que iba a arrestarle, y los sacerdotes no deseaban capturar a todos sus acompañantes. **50.** *a qué vienes*: La primera amplificación de Mt es la respuesta de Jesús al saludo de Judas. La tradición no se contentó con el silencio consignado en Mc; Lc (22,48) tiene otra variante de la respuesta de Jesús, y Jn (18,4-8) hace que resulte completamente innecesaria la contraseña dada por Judas. Algunos intérpretes modernos toman las palabras de Jesús en el sentido de un imperativo elíptico más que en el de una pregunta: «Amigo, ¡a lo que has venido!», es decir, «haz lo que te ha traído aquí». **51.** *le cortó la oreja*: El discípulo que ofreció resistencia es designado como Pedro únicamente en Jn (18, 10); también da Jn el nombre del siervo. El interés que normalmente demuestra Mt hacia Pedro sugiere que ni él ni Marcos tuvieron noticia de este detalle. *el siervo del sumo sacerdote*: Podía tratarse del jefe del

grupo. No resulta adecuada la designación del grupo como «una multitud» en Mc, que en Mt pasa a ser «una gran multitud» (26,47), enviada por los sacerdotes y los ancianos (Mc añade «los escribas»). Esto equivale a decir que no sabían a ciencia cierta quiénes componían el grupo. El templo tenía su propia policía, y dado que los sacerdotes fueron los principales actores en la pasión, es probable que encargaran a la policía del templo esta misión; no es verosímil que se tratara de una multitud soliviantada. **52-54.** La segunda amplificación de Mt contiene la respuesta de Jesús a este intento de defenderle. La respuesta está probablemente compuesta de palabras tomadas en parte de otros contextos, especialmente el proverbio de 52a. Pero la tajante repulsa del uso de las armas está totalmente de acuerdo con la doctrina y la práctica de Jesús; de nadie más se dice que interviniera en una situación que, si alguien no le hubiese puesto término, habría llegado a una violencia masiva. **52b.** La repulsa del empleo de las armas es general, no una observación acomodada a esta situación concreta; se condena el uso de las armas por inútil más que por inmoral. **53.** *doce legiones de ángeles*: Si Jesús hubiera deseado o necesitado este tipo de ayuda, la habría podido tener, y mucho más fuerte de la que podían ofrecerle los discípulos. **54.** Pero si se ofrece resistencia, no se cumplirá la Escritura; el reino de Dios no se establecerá de la manera querida por Dios. Aquí no se niega que pueda haber otras situaciones en que avance el reino mediante el uso de las armas; pero las palabras prestan escaso apoyo a semejante manera de entender el reino.

188 55. Las palabras de Jesús a la multitud significan que se entrega libremente. No tenían necesidad de salir a buscarle a un lugar solitario, cuando tan a mano lo tenían en el mismo recinto del templo. En el relato de la pasión es un tema constante el deseo de los dirigentes judíos de que la detención no se llevara a cabo en público; este detalle es revelador de cuáles eran los sentimientos públicos hacia Jesús. Por esta misma razón no se menciona recurso alguno a la autoridad romana en esta etapa de la pasión; la tradición evangélica deja bien sentado que el prendimiento fue obra de los dirigentes religiosos judíos.

Para el resto de la pasión los discípulos no fueron testigos presenciales, pero no había dificultad alguna para reconstruir el curso de los acontecimientos que tuvieron lugar en presencia de gran número de personas. Los discípulos estaban dispuestos a defender a Jesús por la fuerza; cuando él rechazó tal defensa, ya no supieron qué hacer.

189 J) Jesús ante el consejo (26,57-75). El grupo que había detenido a Jesús le llevó a la casa del sumo sacerdote. Allí estaba reunido el consejo (sanedrín), compuesto por 72 miembros elegidos entre los sacerdotes, escribas y ancianos. No parece verosímil que toda aquella asamblea pudiera reunirse en la casa del sumo sacerdote, por muy grande que fuera ésta. **57.** *Caifás*: El nombre no se consigna en Mc (cf. 26,3; pero también Jn 18,13). **59.** *falso testimonio*: Mt condensa el relato de Mc sobre los testigos, pero las fuentes son unánimes en cuanto al perjurio de los testigos y al hecho de que ni siquiera consiguieron ponerse de acuerdo en su testimonio. El testimonio sobre el que dos testigos estuvieron de acuerdo

se consigna en unas palabras de Jn 2,19, el único lugar de los evangelios en que se encuentra algo que remotamente presenta alguna semejanza con la acusación. Para una sentencia condenatoria se exigían al menos dos testigos. Conforme avanza el relato, los dos testigos no dan de sí para respaldar la acusación, y el sumo sacerdote conjura a Jesús para que responda a una pregunta directa. El cargo referente al templo era una acusación de blasfemia contra el mismo; cf. Jr 26,1-19, donde se amenazó de muerte a Jeremías por predecir que el templo sería destruido. **62-63.** La pregunta del sumo sacerdote se refiere a las pretensiones mesiánicas de Jesús; pero la fórmula «el Mesías, el Hijo de Dios» ha de considerarse cristiana más que judía. Ello plantea un problema crítico en relación con las acusaciones que sirvieron de base para sentenciar a Jesús. **64.** La respuesta de Jesús combina dos textos mesiánicos: Sal 110,1 y Dn 7,13; al usarlos, Jesús se declara rey Mesías e Hijo de hombre. El que esta pretensión pudiera considerarse blasfema viene constituyendo un problema desde hace mucho tiempo. *tú lo has dicho:* En la idea de Mateo, esta expresión pudo equivaler al «yo soy» de Mc (14,62); el uso de los dos textos del AT constituye ciertamente una clara afirmación. Pero en las fuentes judías no hallamos ninguna sugerencia en el sentido de que las pretensiones mesiánicas se considerasen blasfemas, incluso cuando podía probarse que tales aspiraciones eran falsas. **65.** La pretensión se toma aquí directamente como un crimen capital. Rasgar las vestiduras era un viejo gesto de dolor; en el judaísmo farisaico era un signo de dolor por haber visto o escuchado una atroz violación de la Ley. **67.** El duro trato a que Jesús es sometido después de la sentencia no es atribuido a ningún grupo en particular. La burla en que se desafía a Jesús a que profetice adquiere un nuevo significado en virtud de la amplificación que hace Mt: Jesús se encuentra entre extraños.

190 Este juicio es uno de los problemas más complicados que plantea la interpretación de los evangelios. Para detalles más amplios, cf. J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (Barcelona, 1959); P. Winter, *On the Trial of Jesús* (SPB 1; Berlín, 1961); K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (Heidelberg, 1949); E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh, 1964). El problema no se simplifica con que Mt 27,1 (como Mc 15,1) siga inmediatamente después de 26,56 (Mc 14,51 par.). Se ha hecho notar muchas veces que el proceso se aparta en numerosos puntos de las normas consignadas en el Talmud para los procesos legales. El Talmud es una colección poscristiana que no siempre es válida para conocer las prácticas de la época del NT; al describir el procedimiento legal del consejo, el Talmud se refiere a una institución que estaba extinguida desde el año 70 d. C. Pero es posible, y de hecho así ocurre, que conserve auténticos recuerdos históricos. Tal como aquí se describe el proceso, no se hizo esfuerzo alguno por observar un procedimiento justo; pero mientras no se pruebe lo contrario, debe suponerse que el consejo trató de atenerse a unas formas legales, tanto más estrictamente cuanto que la sentencia ya estaba prevista.

Está además el referido problema de falta de coherencia en la narra-

ción. Al parecer, el testimonio de blasfemia contra el templo habría constituido un cargo más acomodado a las intenciones del consejo, en comparación con el de blasfemia por pretensiones mesiánicas, y no habría resultado especialmente difícil arreglar un testimonio concorde; se tiene la impresión de que la habilidad de los sacerdotes había sufrido una extraña quiebra. El que se conjure al acusado para que haga una afirmación en virtud de la cual fuera posible condenarle es un extraño procedimiento que nunca ha sido satisfactoriamente explicado.

Por estas razones, la hipótesis de que la escena del juicio nocturno es una composición teológica más que un relato histórico no debe desecharse. La intención del relato no es acusar al consejo de pervertir la justicia, cosa que ya ha quedado más que suficientemente clara. Su intención es más bien destacar la verdadera causa por la que los dirigentes judíos condenaron a muerte a Jesús. El verdadero motivo, independientemente de los que se alegaran, consistió en que pretendió ser y de hecho fue su rey Mesías e Hijo de hombre. La pregunta de Caifás y la respuesta de Jesús van formuladas en términos de la profesión de fe cristiana. Cuando los dirigentes judíos se encontraron con su Mesías y se negaron a creer en él, no tuvieron más remedio que suprimirlo.

191 69. A esta narración va anejo el relato de la negación de Pedro, que es independiente de ella; la negación representa un suceso que tiene lugar en el patio del sumo sacerdote, espacio abierto en torno al cual estaba construida la casa. Hasta allí Pedro había podido seguir a Jesús con cierta seguridad. La triple negación se desarrolla tal como se había predicho, con algunas modificaciones de detalle. Mc atribuye la primera negación al acoso de una esclava; Mt introduce una segunda esclava y aclara cómo fue reconocida la condición de galileo de Pedro. En la antigua Palestina eran numerosas las diferencias dialectales, como lo son en el idioma árabe moderno que se habla en este país. No es necesario explicar por qué le falta el valor a Pedro hallándose en terreno enemigo. **75.** Mt y Lc añaden «amargamente» a la afirmación de que Pedro se echó a llorar. La caída de la Roca del grupo apostólico se consignó precisamente porque constituía una demostración tan llamativa de la común flaqueza humana; pero también se recordó porque Pedro ni enmendó ni disculpó su caída. Para fallos como éste no queda otro remedio que arrepentirse.

192 K) Jesús es entregado a Pilato (27,1-2). Mateo ha reelaborado Mc 15,1a y le ha dado mayor extensión, pero ha dejado Mc 15,1b (Mt 27,2 par.) prácticamente sin ningún cambio. Con la reelaboración de 27,1 se intenta hacer más coherente la transición entre la sesión nocturna y la de la mañana. Añade que la intención explícita era «matarle». Lc ha resuelto el problema de forma más radical, situando el interrogatorio en la sesión de la mañana. Ya hemos advertido que Mt 27,1 y Mc 15,1 pueden leerse inmediatamente después de Mt 26,56 y Mc 14,51. **2.** Sólo Mt añade el título de Pilato, *hēgēmōn* en griego y *procurator* en latín. Este funcionario era un subordinado del gobernador provincial (*legatus* en latín) en el sistema romano de la administración de las provincias

(→ Historia de Israel, 75:142-143). En las provincias, el derecho a confirmar las sentencias de muerte (en latín, *ius gladii*) estaba reservado a la autoridad romana (→ Historia de Israel, 75:147).

193 L) Muerte de Judas Iscariote (27,3-10). Este pasaje es peculiar de Mt. En Act 1,18-19 aparece otra tradición sobre la muerte de Judas con claras variantes; aquí es Judas mismo el que compra el campo y muere a consecuencia de una caída, no por suicidio. Ambos pasajes se entienden mejor tomándolos como material legendario sobre la muerte de Judas. **4-5.** Se hace una vívida y dramática descripción de los remordimientos de Judas y de cómo arrojó las monedas en el templo. No conocemos ninguna prohibición que impidiera ingresar aquel dinero en el tesoro del templo. **8. campo de sangre:** En griego, *hakeldamach* (en arameo, *ḥāqel dēmā* [Bl-Deb-F § 39, 3]); cf. Act 1,19. Ha de darse por supuesto que cerca de Jerusalén había un cementerio como el que aquí se dice y que su nombre fue relacionado por los judeo-cristianos con la leyenda de Judas. **9.** La cita de Zac 11,12-13, que aparece atribuida a Jr, es un célebre problema; es también uno de los ejemplos más llamativos de textos de «cumplimiento» en Mt. La cita no coincide exactamente ni con los LXX ni con el TM, aunque, de haber coincidido, el pasaje hubiera perdido intención. El empleo del texto se apoya en una antigua variante. Donde el TM lee por dos veces «alfarero», los LXX tienen «tesoro», que es más probable; en este sentido, la cita se acerca más al TM que a los LXX; no deja de ser posible que la fuente de la cita hiciera conscientemente un juego de palabras (tesoro, *ʾōṣār*; alfarero, *yōṣēr*). Sin embargo, la forma de 27,10 sugiere más el relato de Act 1,18 que el de Mt. En el relato de Mt, Judas cumple el texto en las dos lecturas. La atribución a Jr es relacionada por muchos investigadores con la fuente de Mt, y posiblemente con un florilegio de textos, pero no parece verosímil que circulara un florilegio con esta atribución. Algunos investigadores ven una alusión a la compra de un campo en Jr 32,6-15 y a la visita de Jeremías al alfarero en Jr 18,2-3; de ahí que todo el texto se atribuyera a Jr. Es más probable que la fuente, citando de memoria, atribuyera el pasaje a Jr por una asociación inconsciente del texto con aquellos pasajes de Jr.

194 M) La audiencia ante Pilato (27,11-14). Mt sigue aquí a Mc (15, 2-5) muy de cerca, con sólo algunas modificaciones verbales; no tiene especial importancia el añadir los ancianos a los sacerdotes como acusadores (27,12). **11. eres tú el rey de los judíos:** Se introduce bruscamente la acusación de aspirar a ser rey de los judíos, que no formaba parte del relato de la sesión nocturna; de nuevo encontramos una falta de coherencia en las tradiciones relativas al juicio. Puede tratarse de la acusación presentada contra Jesús, pero las narraciones no lo dicen tan explícitamente. Esta respuesta de Jesús, lo mismo que la de 26,64, no resulta comprometedor; ni acepta ni niega la acusación. Jn, en quien el tema de la realeza tiene mayor relieve en el relato de la pasión, añade una explicación sobre la condición regia de Jesús (18,33-37). **13. cuántas cosas:** No se especifica qué cosas son éstas de que le acusaban los sacerdotes y los ancianos. Es muy posible que la Iglesia primitiva viera en el

silencio de Jesús un cumplimiento de Is 53,7; pero si esta conciencia era firme en la época en que se escribía Mt, sería de esperar otro texto de cumplimiento. La acusación de pretender reinar sobre los judíos equivalía al cargo de traición contra la autoridad de Roma. Es obvio que Pilato no tomó en serio la acusación. Las insurrecciones mesiánicas de los judíos fueron zanjadas enérgicamente por las autoridades romanas de Palestina.

195 N) La sentencia de muerte (27,15-26). Las modificaciones introducidas por Mateo en Mc (15,6-15) son tan sólo de forma. Omite Mc 15,7b, donde se detallan los crímenes de Barrabás; amplifica Mc 15, 11-14 (27,20-23 par.), el diálogo de Pilato con los dirigentes judíos; y añade dos episodios propios: el sueño de la esposa de Pilato (27,19) y el lavatorio simbólico de las manos por éste (27,24-25). **15.** No hay otros testimonios de la costumbre de hacer una amnistía por la Pascua, pero tal práctica no era extraña a la política romana en las provincias, y hay testimonios de ella para otros territorios. El relato supone que la amnistía se aplica por petición popular, y Pilato trata de que ésta recaiga sobre Jesús. **16. Barrabás:** Mc lo describe como un revolucionario del partido de los zelotas. Es evidente el juego de palabras con su nombre; *Bar-ʾabbā* en arameo significa «hijo del padre», y es preferido a Jesús, el verdadero hijo. Este juego de palabras no es razón suficiente para afirmar que el episodio de Barrabás es legendario o midráshico. **19.** El relato sobre la esposa de Pilato, sin embargo, debe tenerse por legendario. El motivo del sueño aparece también en los relatos de la infancia de Mt (1,20; 2,12.13.19). La mujer gentil se entera en sueños de que Jesús es un «justo»; en este contexto, el término significaría únicamente que es un inocente, pero son perfectamente perceptibles los ecos del AT que hace resonar esta palabra. **20.** Mt añade aquí, lo mismo que antes, los ancianos a los sacerdotes como acusadores; su tarea consiste ahora en convencer a los que han venido a pedir la amnistía para que elijan a Barrabás.

196 Lo que sigue no es la descripción de un proceso legal. Ya no hay audiencia ni interrogatorio de testigos. La sentencia está implícita en 27,26. Debe suponerse que hubo proceso, pero la tradición no lo describía detalladamente. El factor importante no era el proceso, sino las presiones que provocaron el resultado del proceso. Las tradiciones afirman claramente que Pilato se dio cuenta de que no había ningún cargo auténtico contra Jesús. El lavatorio simbólico de las manos, que añade Mateo, viene a subrayarlo. Las tradiciones no resultan halagadoras para Pilato en este sentido; quien condena a un hombre inocente por presiones no está moralmente muy por encima de los que las ejercen. **25. todo el pueblo respondió:** La adición de Mateo presentando a los portavoces judíos en el gesto de aceptar la responsabilidad tiene carácter teológico y está escrita teniendo en cuenta el desastre de la guerra judía, que fue considerado por los primitivos cristianos como un juicio terrible para el pueblo que procuró la muerte de su Mesías corrompiendo para ello la justicia (cf. J. A. Fitzmyer, TS 26 [1965], 667-71). No es fácil que Mateo, al poner en labios de Pilato un reconocimiento de la inocencia de Jesús (27,24), piense que la noticia va a ser considerada genuina.

Los historiadores han hecho notar que no se describe proceso alguno y que los hechos de Pilato, tal como nos los describe Josefo, no están muy de acuerdo con esta descripción de un hombre que cede fácilmente a las presiones populares. Sobre esta base, varios investigadores han apoyado la idea de que las tradiciones evangélicas han transferido la responsabilidad por la muerte de Jesús de los romanos a los judíos, quienes, en esta hipótesis, no habrían tenido parte en el proceso. Pero eliminar a los dirigentes judíos del relato de la pasión equivale a negar toda historicidad a este relato. Se trata de una historia, aunque de carácter popular, y en esta historia tanto las autoridades judías como las romanas colaboran en la ejecución de Jesús. En la narración simplificada de los evangelios es probable que se haya suavizado la actitud de Pilato. Este habría aceptado con toda facilidad la acusación de que Jesús era un revolucionario; el relato de su administración, tal como nos lo transmite Josefo, demuestra que reprimió con gran dureza los movimientos revolucionarios. Los dirigentes judíos presentaron la acusación contra Jesús, y Pilato no tuvo dificultad en aceptarla. La intención de la forma que adopta la narración evangélica en este punto no es absolver a Pilato de su culpa, sino afirmar la inocencia de Jesús tanto ante el derecho romano como ante el judío.

26. En el proceso romano, la flagelación tenía normalmente lugar antes de que el reo fuera ejecutado en la cruz. Los evangelios (con excepción de Lc) la mencionan de pasada y, si bien la flagelación podía ser una pena terrible, no sugieren que se apartara de lo acostumbrado.

197 O) Las burlas de los soldados (27,27-31). El escenario de este episodio, el *praetorium*, era la residencia oficial del gobernador romano, que ostentaba el rango de pretor; de hecho, Pilato no tenía esa categoría, pero *praetorium* se había convertido en término para designar el «cuartel general». Las opiniones están divididas acerca de si Pilato residía en la Fortaleza Antonia, situada en el ángulo noroeste de la explanada del templo, o en el palacio de Herodes, cuyo emplazamiento estuvo ocupado en época reciente por la jefatura de policía de la Jerusalén jordana (cf. P. Benoit, *Exégèse et théologie* [París, 1961], 1, 316-39). Con sus efectivos completos, la cohorte contaba con 600 hombres, pero parece improbable que toda la fuerza estuviera concentrada allí. **28. manto de color escarlata:** Mateo ha cambiado la «púrpura» de Mc por el manto escarlata. La púrpura (famoso tinte fenicio) era el color de la realeza y de la aristocracia romana; el manto de los soldados romanos era escarlata, y no cabe duda de que el cambio introducido por Mateo es correcto. *corona de espinas:* Puede que no estuviera hecha en forma de guirnalda entretrejida. En el patio había tal vez un montón de largas ramas de espino que se usaban para encender fuego, y no resultaría difícil formar con ellas una corona con los pinchos en sentido radial, al estilo de las que llevaban los reyes helenísticos (como la que aparece en la estatua neoyorquina de la Libertad). **29. salve, rey de los judíos:** El brutal juego de los soldados expresa no sólo el desprecio que sentían hacia el supuesto rey, sino también hacia el pueblo cuyo rey se suponía ser. La escena tenía un significado misterioso en las tradiciones evangélicas. Jesús es aclamado por rey cuando

está cumpliendo sus deberes como tal, consistentes en salvar a su pueblo a costa de su propia vida. El tema de la realeza aparece en los sinópticos únicamente en los relatos de la pasión y en los de la infancia de Mt y Lc. **198 P) El camino de la cruz (27,32).** Los hijos de Simón debían de ser miembros de la Iglesia de Roma, y Mc menciona sus nombres; Mt, en cambio, no los conocía, y por ello omite sus nombres. El ejército romano tenía derecho a reclutar personal para determinados trabajos. Lo que se llevaba a costas no era la cruz, sino el travesaño; el poste vertical permanecía fijo en el lugar de las ejecuciones. Si ha de identificarse el Gólgota con el emplazamiento de la iglesia del Santo Sepulcro, la distancia no era grande desde la Antonia o desde el palacio de Herodes.

199 Q) La crucifixión (27,33-44). A pesar de las innumerables alusiones que encontramos en la literatura y el arte cristianos a la colina del Calvario, el lugar no es descrito como una colina en ningún pasaje de los evangelios. Actualmente es un dato seguro que la iglesia del Santo Sepulcro está situada fuera de la muralla del siglo I; pero ello no basta para confirmar la autenticidad del emplazamiento. **33. Gólgota:** Interpretado en los tres sinópticos como «calavera»; esta palabra procede del término arameo *gulgultā*. **34. vino:** La bebida que ofrecen a Jesús es en Mc «vino aromatizado con mirra»; Mt lo cambia por «vino mezclado con hiel», aludiendo a Sal 69,22. Era costumbre de las mujeres judías ofrecer un fuerte narcótico a los condenados a muerte; Jesús lo rechazó. **35.** No se dan detalles sobre la crucifixión. No era un castigo romano, sino oriental, que habían adoptado los romanos. El derecho romano prohibía crucificar a los ciudadanos romanos; normalmente, la crucifixión se aplicaba a los esclavos, bandidos y rebeldes. El hecho de que con Jesús fueran crucificados dos bandidos muestra bajo qué acusación fue condenado Jesús por Pilato. El reparto de los vestidos era un privilegio de los soldados que habían llevado a cabo la ejecución; el crucificado quedaba completamente desnudo. La tradición cristiana vio aquí el cumplimiento de Sal 22,19, citado en todos los evangelios. **37. el título:** A la cruz del criminal se fijaba su acusación; en este caso indicaba que Jesús había intentado erigirse por rey. **39.** El burlarse de los condenados es un rasgo universal que se produce siempre que se practican ejecuciones en público. Las burlas se atribuyen a los transeúntes ocasionales y a los escribas y sacerdotes; Mt añade también los ancianos, como de costumbre. Las burlas reflejan la mesianidad de Jesús y la acusación de que había amenazado con destruir el templo (26,61). **40.** A las burlas mencionadas en Mc ha añadido Mt «hijo de Dios» y «rey de Israel». Mt 27,43 es una adición procedente de Sal 22,9. **42. salvó a otros y no se puede salvar él:** Esta burla es una expresión de la fe de los cristianos primitivos en que aquella era la suprema acción salvadora de Jesús. Está actuando como Mesías justamente cuando los judíos se burlan de él por no haber demostrado poseer los que ellos juzgaban ser rasgos propios del Mesías.

200 R) Muerte de Jesús (27,45-56). Mt y Lc han omitido la noticia de Mc sobre la hora tercia (media mañana) como hora de la crucifixión (Mc 15,25), pero han conservado la hora sexta (mediodía) y la hora nona

(media tarde). Las tinieblas que cubrieron todo el país son un rasgo legendario en Mc; no se ofrece ninguna explicación, y el término no significa un oscurecimiento total. Es un símbolo de la «hora de las tinieblas» (Lc 22,53). **46.** *Elí, Elí...*: Las palabras de Jesús son una cita de Sal 22,2, el estico inicial. Este salmo, ya citado, era usado en la Iglesia primitiva como salmo de pasión; aquí se usa con el sentido de una profecía, no como un grito de abandono interior expresado por Jesús. Mt cita el salmo parte en hebreo y parte en arameo. **47.** El espectador que reconoció el nombre de Elías difícilmente pudo ser un soldado. **48.** La bebida ofrecida a Jesús era vino agrio o vinagre de vino, una bebida refrescante barata usada por los pobres. No era del todo desagradable al gusto cuando se mezclaba con agua. Lo que ofrecen a Jesús es parte de la bebida que los soldados llevaban indudablemente consigo. La tradición vio aquí otro cumplimiento de Sal 69,22. El fuerte grito que profiere Jesús es inarticulado en Mt y Mc.

51-53. Mt contiene varios rasgos legendarios propios. El velo del templo separaba entre el lugar santo y el santísimo, que sólo era accesible al sumo sacerdote; Mc y Mt quieren dar a entender que el lugar santísimo deja de serlo a partir de este momento. En la poesía veterotestamentaria, el terremoto es el retumbar de los pasos de Yahvé. Los hombres santos que estaban enterrados en Jerusalén resucitaron al cumplirse la obra salvífica del Mesías; ellos le reconocen, no así el Israel de la carne. Incluso el centurión y los soldados manifiestan su fe en que Jesús es el Hijo de Dios; ésta es una fórmula cristiana de fe, anticipada ahora en labios de estos gentiles. Mt hace que la confesión sea una consecuencia de los signos; Mc, de manera más impresionante, la presenta como consecuencia de haber sido testigos de la muerte de Jesús. **55.** Las mujeres que habían seguido a Jesús y le habían servido en Galilea se mencionan ahora como anticipación del relato de la resurrección. Mc menciona a María de Magdala, María la madre de Santiago (el Menor) y José y Salomé. Mt menciona a las dos Marías y a la madre de los hijos de Zebedeo, que no es necesariamente idéntica a Salomé. Es la primera vez que estos nombres aparecen en Mt y en Mc; no pasan del puro romanticismo los intentos de identificarlas con otras mujeres innominadas que han aparecido antes en los evangelios. Mc menciona a «otras muchas» junto a éstas; Mt omite este detalle.

201 S) Sepultura de Jesús (27,57-61). Mt ha resumido a Mc (15, 42-47), omitiendo el detalle de la sorpresa de Pilato ante la noticia de que Jesús ha muerto. La crucifixión causaba una muerte lenta, que a veces duraba dos o tres días. **43.** *José de Arimatea*: Mt lo señala como «hombre rico» en vez de miembro respetado del consejo judío; también hace de él un discípulo en vez de «uno que esperaba el reino de Dios». Sin embargo, el término de Mc indica que esperaba el verdadero reino, y no el mesianismo espúreo de los fariseos, saduceos y zelotas. Puede que Mt encontrara dificultad en considerar discípulo a un miembro del consejo que había votado la muerte de Jesús. Arimatea ha sido identificada como la moderna Rentis, situada unos treinta kilómetros al nordeste de

Jerusalén. **60.** *lo puso en su propia tumba*: El entierro tuvo lugar en la tarde del sábado; Mt y Mc dicen que el cuerpo fue simplemente envuelto en una sábana nueva de lino. La tumba pertenecía a José y estaba excavada en la roca; era de un tipo muy corriente en los alrededores de Jerusalén. En algunas tumbas del siglo I que se conservan aún aparece la piedra circular que se hacía rodar frente a la entrada. **61.** No carecía de importancia el que las dos Marías tomaran buena nota del sitio en que se hallaba la tumba. Las zonas que rodeaban los muros de Jerusalén contaban con centenares, cuando no millares, de tumbas, y la apologética de la resurrección exigía que fuera exactamente conocido el lugar en que había sido enterrado Jesús. A este mismo objeto era importante que la tumba fuese nueva y no utilizada anteriormente.

202 T) La guardia ante la tumba de Jesús (27,62-66). Este pasaje es peculiar de Mt; parece estar fundado en una tradición local, que no deja de plantear problemas a los intérpretes. Aquí el día siguiente sólo puede ser el sábado, el que sigue a la muerte de Jesús. **62.** Es notable el hecho de que los sacerdotes y los fariseos demuestren tener un conocimiento tan exacto del anuncio de la resurrección, que los discípulos parecen haber olvidado por completo. **65.** También resulta un tanto extraño el que Pilato concediera con tanta facilidad una guardia para un propósito que sólo podía juzgar absurdo. Pero lo más sorprendente de todo es que este detalle de la apologética de la resurrección, que no carece de importancia, sea desconocido para los otros tres evangelios. Lo que puede concluirse del relato es que los judíos acusaron a los discípulos de haber robado el cuerpo de Jesús. También puede deducirse que los judíos y los discípulos estaban de acuerdo en que el cuerpo de Jesús ya no estaba en la tumba al tercer día.

203 VIII. Relato de la resurrección (28,1-20). No se puede hablar de armonía de los evangelios en este relato final. Cada uno de los cuatro lo hace a su estilo; incluso las correspondencias entre Mc 16,1-8, Mt 28,1-10 y Lc 24,1-11 son menos ceñidas de lo acostumbrado, y es posible que Mc termine en 16,8. De ahí se deduce que cada evangelio ha recogido una tradición distinta. Es evidente que el relato de la resurrección no se fijó lo mismo que el de la pasión o la tradición sinóptica de la vida de Jesús. Por añadidura, en 1 Cor 15,6 se alude a una aparición que no tiene un claro paralelo ni en los sinópticos ni en Jn. Es de por sí muy significativo el que la Iglesia apostólica no hiciera esfuerzo alguno por armonizar estos relatos divergentes e incluso contradictorios; la fe en la resurrección no dependía de que todos dijeran exactamente lo mismo. Tampoco debe darse excesiva importancia a las divergencias; la resurrección es el más singular y turbador de los acontecimientos narrados en los evangelios; lo más normal en un caso como éste es que se dé cierta confusión en los detalles (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:146-159). Tampoco afecta en nada a la fe en la resurrección el que se mezclen ciertos detalles legendarios.

204 A) La tumba vacía (28,1-10). Mateo parece servirse aquí de Mc, pero con extensas reelaboraciones y adiciones. Mt nada dice de la inten-

ción que tenían las mujeres de ungir el cuerpo con aromas; en Mc éste es el motivo de que visiten la tumba. El número de las mujeres se reduce de tres a dos. **1.** El momento es el amanecer del día que sigue al sábado; la frase inicial de Mt significa «después del sábado», no «en la tarde del sábado». **2-4.** En Mt es innecesario que las mujeres se pregunten quién quitará la piedra; la amplificación legendaria de Mt hace que las mujeres sean testigos de cómo un ángel quita la piedra. Los guardias que Mt colocó junto a la tumba quedan completamente anonadados por la aparición. Mt habla del «ángel del Señor» (cf. comentario a 1,20), mientras que Mc y Lc mencionan, con mayor cautela, «un joven» y «dos hombres», pero coinciden en la descripción de su vestidura blanca y su aspecto luminoso, con lo que no puede dudarse de que se alude a unos mensajeros celestes. Las mujeres son invitadas a dar testimonio del hecho decisivo de que la tumba se halla vacía. **7.** El mensajero les encarga que informen a los discípulos; Mt omite la mención especial de Pedro. Mc y Mt, en contraste con Lc y Jn, consignan apariciones a los discípulos únicamente en Galilea. Por razones obvias, Mt cambia la noticia de Mc en el sentido de que las mujeres no dijeron a nadie que iban a avisar a los discípulos. Mt no alude al hecho de que las mujeres transmitieran su mensaje; la aparición del mismo Jesús completa el relato de la resurrección. **9-10.** Noticia peculiar de Mt; pero hay semejanzas entre este episodio y la aparición de Jesús a María Magdalena en Jn 20,14-18. Las palabras de Jesús son muy parecidas a las del ángel en 28,7; ambos versículos son probablemente variaciones de una misma frase originaria.

205 B) El soborno de la guardia (28,11-15). Esta sección, peculiar de Mt, completa 27,62-66. Resulta sorprendente que los guardias informen a los sacerdotes en vez de hacerlo a sus superiores militares. La intención del relato es explicar la versión corriente de que los discípulos habían robado el cuerpo. Se llega a contar incluso cómo los guardias pudieron dar esa explicación sin ser castigados por abandono de su obligación.

206 C) La misión apostólica (28,16-20). También este pasaje es peculiar de Mt. **16.** No se ha aludido anteriormente a ninguna montaña, y no hay por qué empeñarse en localizarla; tiene la misma categoría geográfica que la montaña de la tentación (4,8), la del sermón (5,1) y la de la transfiguración (17,1). Es un rasgo de sinceridad el consignar las dudas que algunos tuvieron (cf. Jn 20,24-29). A lo largo de todos los relatos de la resurrección aparece la idea de que quienes vieron a Jesús no lo reconocían. **19.** La misión apostólica se expresa en términos de la experiencia de la Iglesia primitiva. Con toda su brevedad, es una presentación des-acostumbradamente clara de la conciencia que de sí misma tenía la Iglesia apostólica. La Iglesia actúa en virtud del encargo recibido de Jesús, un encargo que no tiene límites. Por su autoridad, reúne discípulos de todas las naciones; no hay por qué hablar en adelante de una misión restringida a los judíos. *bautizándolos:* Su tarea consiste en bautizar y enseñar. El bautismo es un rito de iniciación; bautizar «en el nombre» significa que la persona bautizada pertenece a la Trinidad de personas cuyos nombres

son invocados en el bautismo. Parece inverosímil que la fórmula trinitaria fuese la primera que se empleó en el bautismo; Mt refleja aquí una práctica más madura. **20.** El objeto de la enseñanza es «todo lo que yo os he mandado». Esta frase es un eco de la forma en que habitualmente presenta Mt a Jesús: como el nuevo Moisés de un nuevo Israel. El término «mandato» no afirma que se establezca una nueva Ley, sino un nuevo estilo de vida, exactamente como la Ley de Moisés instauraba un nuevo estilo de vida. *yo estoy siempre con vosotros:* Las palabras finales aseguran la presencia viva de Jesús en la Iglesia, una presencia que apunta a la plenitud escatológica de la misma Iglesia. En las epístolas paulinas se elabora más detalladamente la creencia en que Jesús vive en la Iglesia, pero no se trata de una idea exclusivamente paulina. La resurrección no fue una simple vuelta a la vida ni una mera vindicación del Mesías, sino el comienzo de una nueva existencia en que la vida del Mesías se convierte en la vida permanente de este grupo que prolonga su misión. La Iglesia misma es el testigo de la resurrección, porque su vida y su actividad son un testimonio permanente de que Jesús está vivo.

F. F. Bruce, *The End of the First Gospel*: EvQ 12 (1940), 203-14; C. H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ*, en *Studies in the Gospels* (Hom. R. H. Lightfoot; Oxford, 1957), 9-35; O. Michel, *Der Abschluss des Matthäusevangelium*: EvT 10 (1950), 16-26; V. Trémel, *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Église primitive*: LumVi 29 (1956), 41-66.

EVANGELIO
SEGUN
SAN LUCAS

CARROLL STUHLMUELLER, CP

BIBLIOGRAFIA

1 W. F. Arndt, *The Gospel According to St. Luke* (San Luis, 1956); H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Londres, ²1958); L. Cerfaux y J. Cambier, *Luc (Évangile selon Saint)*: VDBS 5 (1953), 545-94; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Nueva York, 1960); J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke* (Londres, 1953); E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (Londres, 1966); H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munich, 1965); N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, 1956); S. M. Gilmour, *Luke*: IB (Nashville, 1952), 8; R. Ginns, *The Gospel... According to St. Luke*: CCHS 744-75; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHkNT 3; Berlín, ²1961); A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem* (Baltimore, 1958); E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (HNT 2/1; Tubinga, ²1929); M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (EBib; París, ¹1927); G. W. H. Lampe, *Luke*: PC 714-34; A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel According to St. Luke* (HNTC; Nueva York, 1958); W. Manson, *The Gospel of Luke* (MNTC; Nueva York, 1930); É. Osty, *L'Évangile selon Saint Luc* (BJ; París, ²1953); W. Ott, *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (StANT 12; Munich, 1965); A. Plummer, *The Gospel According to St. Luke* (ICC; Nueva York, ¹⁰1914); K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Gotinga, 1962); J. Schmid, *El Evangelio según san Lucas* (Barcelona, 1964); V. Taylor, *Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis* (Oxford, 1926); A. Valensin y J. Huby, *Évangile selon Saint Luc* (VS 3; París, 1952); J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae* (Berlín, 1904).

F-B 86-106; Guthrie, NTI 3.84-113; X. Léon-Dufour, R-F 2, 226-49; Wik, INT 161-76; IPLCG 295-331.

INTRODUCCION

2 I. Autor. La tradición cristiana señala sin vacilación alguna a Lucas, el «médico querido» de Pablo (Col 4,14), como autor del tercer evangelio. Ireneo (*Adv. haer.*, 3.1, 1; 3.14, 1 [escrito ca. 185 d. C. en las Galias]) es probablemente el primer testigo. A comienzos del si-

glo III, Africa ofrece una confirmación (Tertuliano, *Adv. Marc.*, 4,5); también Egipto (Clemente de Alejandría, *Stromateis*, 1,21; 5,12), y posiblemente tengamos una más antigua en Italia (Fragmento Muratoriano). Como J. M. Creed ha señalado, Lucas no era una figura prominente en la Iglesia apostólica; no era apóstol ni testigo presencial de la vida terrena de Jesús. En consecuencia, resulta más difícil explicar cómo el nombre de Lucas fue unido posteriormente a este evangelio que aceptar la tradición constante de la Iglesia.

W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublín, 1882; reimp., 1954), ha hecho la defensa más decidida de que el autor del tercer evangelio era un médico. Pero los estudios de H. J. Cadbury (*The Style and Literary Method of Luke* [HTS 6; Cambridge, 1919]; JBL 45 [1926], 190-209) han demostrado que por el lenguaje del tercer evangelio no puede probarse que su autor fuera médico. No sólo comparte un mismo vocabulario con otros escritores griegos antiguos que ciertamente no eran médicos, sino que también parece cierto que los médicos de aquella época aún no poseían un lenguaje técnico propio. A pesar de ello, Lucas introduce en sus fuentes, particularmente por lo que se refiere a los materiales tomados de Mc, tantos cambios significativos que la tradición sobre «el médico Lucas» resulta muy plausible: por ejemplo, la alusión de Lc a una «gran» fiebre en 4,38 (modificando Mc 1,30s); lo que dice en 5,12 sobre el «hombre cubierto de lepra» (amplificando Mc 1,40); su omisión de una nota poco halagüeña para los médicos en 8,43. Finalmente, en Act 28,7-10, Pablo y su compañero de viaje, Lucas, reciben grandes muestras de consideración por curar a numerosos enfermos en la isla de Malta. Una serie de textos responde perfectamente a la profesión de médico: 6,18; 8,42; 13,11.32; Act 3,7; 9,33.

3 Otra tradición, transmitida por Eusebio (HE 3,4, 6), así como por Julio Africano y el prólogo monarquiano a Lc, identifica como patria de Lucas la ciudad de Antioquía, junto al Orontes (A. Strobel, ZNW 49 [1958], 131-34). Suponiendo que Lucas sea también el autor de Act, podemos comprobar que está muy al corriente de los asuntos de la Iglesia de Antioquía (Act 11,19ss; 13,1-3; 15,1-5.22-35; 18,22). El texto occidental introduce la forma «nosotros» en 11,28; ésta no es probablemente la lectura original, pero su mejor explicación es la tradición antioquena del origen de Lucas. En Col 4,10-14 va implícito su trasfondo gentil y pagano.

Lucas aparece más bien inesperada y modestamente al lado de Pablo durante el segundo viaje de misión (→ Vida de san Pablo, 46:35); Act empieza a relatar sucesos en primera persona del plural. Estas secciones «nos» aparecen en Act 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16, y parecen indicar que Lucas acompañó a Pablo desde Tróade (al norte de Asia Menor) hasta el puerto de Filipos en Grecia, donde se quedó durante seis o siete años, hasta que Pablo regresó en su tercer viaje de misión. Ambos fueron en barco hasta Mileto y Cesarea; desembarcados en Cesarea, marcharon a Jerusalén. Lucas permaneció junto a Pablo mientras éste estuvo preso en Cesarea; acompañó a Pablo y a Aristarco durante el peligroso viaje

a Roma. Pablo nombra a Lucas como uno de sus más fieles compañeros durante la época del arresto domiciliario que sufrió en Roma (Col 4,14; Flm 23s). Fue en esta ocasión cuando Lucas pudo establecer contacto personal con Marcos. Según 2 Tim, Pablo afirmó que «Demas me ha abandonado, por amor de este mundo [cf. Col. 4,14]...; sólo Lucas queda conmigo» (4,9.11). La tradición cristiana posterior completa el relato de la vida de Lucas, pero no es posible demostrar su exactitud histórica. Según el prólogo antimarcionita, Lucas era soltero, trabajó en Acaya (Grecia) y murió a la edad de ochenta y cuatro años. No merecen confianza las *Actas* de su supuesto martirio. El emperador Constantino II trasladó sus reliquias a Constantinopla el año 357 d. C.; una leyenda posterior habla de un nuevo traslado a Padua, en Italia. En el siglo XIV se creía que Lucas fue un hábil pintor, autor de un famoso icono de María conservado actualmente en Roma (Santa María la Mayor); sin embargo, cf. san Agustín, *De Trin.*, 8,5, 7; M.-J. Lagrange, *Luc*, XVIII-XIX. Otra tradición, difícilmente aceptable, dice que Lucas era uno de los 72 discípulos y el de Emaús cuyo nombre no se da (Lc 24,13-35). La Iglesia occidental celebra su fiesta el 18 de octubre.

4 **II. Estilo literario y características.** Con Lucas, el NT entra en el ámbito de la buena literatura. El autor pasa con dominio magistral y suave delicadeza del estilo clásico del prólogo (1,1-4) al tono marcadamente hebraico del relato de la infancia (1,5-2,52) o al modelo de los LXX, que se acusa fuertemente en el resto de su evangelio; en Act vuelve de nuevo al estilo clásico. Llama la atención, por ejemplo, la forma en que usa el verbo griego *egeneto* («sucedió»): igual que los LXX (*egeneto* seguido de una forma personal del verbo sin *kai*) aparece 22 veces en Lc, pero ninguna en Act; la construcción del griego clásico (*egeneto* seguido de un infinitivo) aparece 5 veces en Lc y 15 en Act (cf. GrBib § 389).

El médico Lucas escribe con una mirada escrutadora que capta los rasgos personales, las reacciones psicológicas y las motivaciones ocultas. Sólo él nos da la situación psicológica en 3,15; 4,14s; 9,43; 11,1.29; 13,1; 17,20; 18,1.9; 19,11. Su origen pagano y sus muchos viajes quizá expliquen su mentalidad abierta a toda clase de personas. Muestra predilección por las minorías, los grupos marginados y los humildes. Samaritanos, leprosos, publicanos, soldados, pecadores públicos en desgracia, pastores iletrados, los pobres... Todos ellos reciben especial aliento en su evangelio.

5 Lucas escribe ante todo para gentiles, y en favor de ellos introduce numerosos cambios en la tradición evangélica. Omite los términos semíticos o pone otros en su lugar. Nunca utiliza las siguientes palabras semíticas, que aparecen en los otros evangelios: *abba* (Padre) en Mc 14,36 (cf. Lc 22,42); *Boanerges* (hijos del trueno) en Mc 3,17 (cf. Lc 9,54); *effatha* (ábrete) en Mc 7,34; *hōsanna* (sálvanos, pedimos) en Mc 11,9; Jn 12,13; Mt 21,9 (cf. Lc 19,38). En lugar del título hebreo *rabbi*, Lucas prefiere *didaskale* (maestro) y especialmente *epistata* (señor). Dará

el significado de la palabra en lugar de su forma aramea; utiliza *kranion* (término griego que significa «calavera») en vez de *golgotha*.

Otra concesión a los lectores gentiles es que utiliza escasamente —al menos en comparación con Mt— las citas del AT. Pero tiene otra manera de indicar el cumplimiento de las esperanzas y promesas del AT. Para Lucas, Jesús mismo es el profeta; utiliza este título aplicado a Jesús con más frecuencia que Mc (Lc 4,24; 7,16.39; 9,19). Jesús aparece sobre todo en el papel de Elías, el profeta enviado a los gentiles. Sin embargo, Lucas nunca presenta a Jesús predicando a los gentiles. La comparación con Elías se verá más clara teniendo en cuenta otro factor. Lucas no sólo establece un paralelo entre el ministerio de Jesús en su evangelio y el de la Iglesia en Act, sino que ve en la Iglesia un cumplimiento del ministerio profético de Jesús. Nótese los siguientes paralelos: bautismo del Espíritu (Lc 3,21s; Act 2,17); predicación sobre el Espíritu (Lc 4,16-19; Act 2,17); repulsa (Lc 4,29; Act 7,58; 13,50); curaciones multitudinarias (Lc 4,40s; Act 2,43; 5,16); glorificación (Lc 9,28-36; Act 1,9-11). Lucas, por tanto, no sólo elude las citas del AT, menos interesantes para sus lectores gentiles, sino que además orienta la atención hacia el ministerio profético de Jesús, que encuentra su cumplimiento en el ministerio de la Iglesia entre los gentiles.

6 Otra característica de Lc consiste en que acontecimientos o declaraciones anteriores anticipan o «profetizan» acontecimientos futuros; así se ve cómo las esperanzas llegan a alcanzar su cumplimiento en la pasión y glorificación de Jesús. Algunas declaraciones dejan en suspenso al lector entre el presente y el futuro: 1,24.56.80; 2,33-35.39.49-52; 4,13.43; 5, 35. En otras ocasiones captamos un claro paralelo entre el presente y el futuro: 1) 4,29; 20,15; 23,18; 2) 3,21s; 12,49s; 22,15.42; 3) 2,14; 19,38; 4) 13,35; 19,38; 9,31.51; caps. 22-24. Además, Lucas no sólo anticipa el futuro, sino que también siente la necesidad de conferir una simetría literaria a un episodio. Redondea la descripción de un hecho añadiéndole detalles de lo que sucederá más tarde: 1,24.56.80; 3,19s; 4,14-30. Dispone la secuencia de los acontecimientos de Jericó de manera que ocurra algo importante antes, durante y después (19,1-28). Reelabora el cap. 14 de acuerdo con una secuencia cronológica artificial: entrar en casa (v. 1), ocupar su puesto en la mesa (v. 7), comida (v. 12), cena (v. 16).

En su deseo de orden, Lucas evita de ordinario las repeticiones innecesarias de acontecimientos parecidos: una sola unción de Jesús (7,36-50), una sola multiplicación de los panes y los peces (9,12-17), un solo relato de la higuera estéril (13,6-9), Jesús vuelve al sitio donde están los discípulos en el huerto una sola vez (22,39-46), una sola escena de juicio ante las autoridades judías (22,66-71). Esta disposición y supresión de detalles por exigencias artísticas no impidió que Lucas citara dos veces algunas sentencias o *logia* de Jesús. Lucas era un historiador cuidadoso a la vez que un sensible artista; trató con respeto sus fuentes. Algunos *logia*, en consecuencia, aparecen dos veces, una vez en dependencia de Mc y otra, posiblemente, de Q: 8,16 = 11,33; 8,17 = 12,2; 8,18 = 19,26;

9,24 = 17,33; 9,26 = 12,9; 9,50 = 11,23. Establece Lucas de esta forma un paralelo entre la primera (4,1-9,50) y la segunda etapa (9,51-19,28) del ministerio de Jesús.

7 III. Características doctrinales. Las cualidades literarias de Lucas se verán realizadas a la luz que se desprende del análisis de su interés predominante desde el punto de vista religioso. En el estudio literario hemos aludido ya a determinadas actitudes doctrinales de Lucas: Jesús como profeta; el paralelo entre la actividad de Jesús en el tercer evangelio y el ministerio de la Iglesia en Act; la atención a los gentiles, los pobres y los marginados.

Uno mismo es el plan en que se inscriben Lc y Act; ambos libros empiezan en la Jerusalén mesiánica con una efusión del Espíritu (Lc 1,5-2,52; 3,21s; Act 1-2). El evangelio presenta luego el ministerio de Jesús en Galilea (4,1-9,50) y su viaje a Jerusalén (9,51-19,28). Sigue Act con el primer ministerio de los apóstoles, circunscrito en su mayor parte dentro de los límites del judaísmo (Act 8-15) y seguido del viaje de Pablo al centro del mundo: Roma. Cada uno de los libros termina con una repulsa de Jesús por su propio pueblo, que conduce a una misión apostólica de amplitud universal. No es éste el único paralelo entre Lc y Act, sino que además nos encontramos con que Act empieza en el punto en que Lc termina. En Lc, Jesús nunca predica directamente a los gentiles; tampoco queda plenamente establecido el reino con Jesús. El reino debe extenderse también a los gentiles, pero este objetivo universal se empieza a realizar tan sólo después de la ascensión de Jesús, en el ministerio de la Iglesia, tal como se describe en Act. Lc recuerda insistentemente a sus lectores que el tiempo de la parusía es absolutamente indefinido; el reino no apareció en toda su gloria con la resurrección de Jesús ni con la caída de Jerusalén; ahora se va revelando dentro de la Iglesia, gradualmente, pero con toda certeza, anticipando el cumplimiento final de todas las promesas y esperanzas.

8 Dentro de este marco más amplio, Lucas irá desarrollando otros temas subordinados. Escribe el «evangelio de la misericordia» o el «evangelio de los grandes perdones». De los sinópticos, sólo Lc incluye episodios o parábolas como la pecadora (7,36-50), la oveja perdida, la moneda extraviada y el hijo pródigo (cap. 15), la presencia de Jesús en casa de Zaqueo (19,1-10), los verdugos de Jesús (23,34), el buen ladrón (23, 39-43). Lc (6,36) consigna las palabras de Jesús «sed misericordiosos como es misericordioso vuestro Padre», que Mt (5,48) lee «sed perfectos...». Todo el sermón «del llano» centra la atención en el vínculo social de la caridad (Lc 6,17-49). El sermón catequético «de la montaña», en Mt, se detiene en los aspectos legales del tema y en la importancia de la Ley de Moisés. Lucas añade otros detalles notables al texto de Mc: en 5,32 inserta «al arrepentimiento» después de la declaración «no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (cf. Mc 2,17; Mt 9,13). Una modificación similar aparece en Lc 8,12 (cf. Mc 4,15; Mt 13,19).

El perdón de Jesús alcanza a todos los hombres, y en este sentido ha compuesto Lucas el «evangelio de la salvación universal». El cuadro

genealógico (3,23-38) no limita la ascendencia de Jesús a la dinastía real de David, como en Mt 1,1-16, sino que sitúa a Jesús en el árbol genealógico de toda la raza humana como hijo de Adán, que lo fue de Dios. Todos los hombres pueden compartir la fe de Abrahán, haciéndose así hijos de Abrahán (Lc 3,8). Precediendo inmediatamente a esta afirmación iba la cita de un texto de Isaías; Mc 1,3 y Mt 3,3 omiten las palabras «toda la humanidad verá la salvación de Dios» (Lc 3,6).

9 Esta misma atención misericordiosa alcanza a los pobres y los humildes, lo que ha merecido a Lc el nombre de «evangelio de los pobres». Este espíritu brilla intensamente en el relato de la infancia, donde los mayores privilegios son otorgados a los pobres e insignificantes: la pareja estéril, Zacarías e Isabel; María y José, oriundos de la oscura Nazaret; los pastores de la comarca; un anciano y una viuda anciana en el templo. Lucas conserva en sus bienaventuranzas una fuerte estima hacia la pobreza efectiva; al escribir «bienaventurados vosotros, los pobres», mantiene la expresión directa en segunda persona, sin añadir, como Mt, «pobres de espíritu» (Lc 6,20). Cita plenamente el texto de Isaías sobre los pobres a los que es predicado el evangelio (4,18; 7,22). La parábola del rico y Lázaro es exclusiva de Lc (16,19-31). Hay otras palabras relativas a la pobreza, entre las que se incluye una parábola, exclusivas también de Lc (12,13-21).

10 No es sorprendente, en consecuencia, que Lucas escribiera el «evangelio de la renuncia absoluta». Los discípulos deben dejar «todas las cosas» (Lc 5,11); en una declaración similar, Mc y Mt restringen la renuncia a las redes y al padre (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22) para seguir a Jesús. Otra afirmación, también exclusiva de Lc (9,62), insiste en la entrega absoluta a Jesús. Sólo Lc añade la palabra «esposa» a la lista de renunciaciones que pueden ser exigidas por amor del reino (14,26). También donde Mt dice «hacedos tesoros en los cielos» (6,20), Lc concreta: «vended todo lo que tenéis y dad limosnas» (12,33). Lc extiende la necesidad de cargar con la cruz del momento escatológico (Mc 8,34; 16,24) a las continuas pesadumbres del diario vivir (Lc 9,23). En las repetidas afirmaciones de que Jesús «debe» sufrir (9,22; 13,33; 17,25; 22,37; 24, 7.26.44) se pone de relieve la necesidad de la renuncia y el dolor como medio para llegar a la plenitud gloriosa.

11 Este desprendimiento y esta renuncia son posibles porque Jesús y sus discípulos aparecen dedicados sin interrupción a Dios en este «evangelio de la oración y del Espíritu Santo». Lc presenta explícitamente a Jesús en oración antes de cada paso importante en el ministerio mesiánico: en su bautismo (3,21), antes de la elección de los Doce (6,12), antes de la confesión de fe hecha por Pedro (9,18), en la transfiguración (9,28), antes de enseñar el padrenuestro (11,1), en Getsemaní (22,41). Jesús era maestro en la oración e insistió frecuentemente en que sus discípulos también habían de ser hombres de oración (6,28; 10,2; 11,1-13; 18,1-8; 21,36).

Lc alude constantemente al papel del Espíritu Santo (1,15.35.41.67; 2,25-27; 3,16.22; 4,1.14.18; 10,21; 11,13; 12,10.12). Mientras Mt 7,11

habla de las cosas buenas que el Padre de los cielos da a los que le piden, Lc 11,13 habla del Espíritu Santo, que es el don por excelencia. Este Espíritu, que fue otorgado en otros tiempos a los jueces del AT, es enviado ahora a Juan Bautista (1,15.80) y a sus padres (1,41.67). Jesús es concebido por el poder del Espíritu (1,35) y está lleno del Espíritu Santo (4,1). Lo que sucedió a Jesús le sucederá después a la Iglesia hasta la parusía. El Espíritu, en consecuencia, ocupa la misma posición descolante en Act. Las consecuencias están claras. La Iglesia continúa la misión de Jesús; la era escatológica, inaugurada por Jesús, durará hasta que el Espíritu la lleve a la perfección en un determinado momento del futuro.

12 Jesús posee el Espíritu, y éste es fuente de gozo y alegría para todos los que le escuchan. Lucas escribió el «evangelio del gozo mesiánico». En Lc aparecen con notable frecuencia diversas voces griegas que significan gozo o alegría: *chairō* (12 veces en Lc, 6 en Mt, 2 en Mc); *chara* (8 veces en Lc, 6 en Mt, 1 en Mc); *agalliasis* (2 veces en Lc, ninguna en Mt y Mc); *agalliaō* (2 veces en Lc, 1 en Mt, ninguna en Mc); *skirtaō* (3 veces en Lc, ninguna en Mt y Mc). Incluso una lectura rápida de los distintos evangelios da la impresión de que Mt presenta un ambiente serio, casi mayestático, mientras que Mc tiene la tranquila ingenuidad de un diario; Lc, en cambio, desborda de alegría desde el momento en que se ha caído en la cuenta de la maravilla que acaba de ocurrir. Más que cualquiera otro de los evangelistas, Lucas habla de la admiración de las muchedumbres que seguían a Jesús (5,26; 10,17; 13,17; 18,43). Ese espíritu que se manifiesta en el pueblo cumple la promesa de Jesús a sus seguidores, asegurándoles que serán «felicés» y «afortunados» (en griego, *makarios*, 1,45; 6,20-22; 7,23; 10,23; 11,27s; 12,37s; 14,14s; 23,29).

13 **IV. Fuentes.** Lc 1,1-4 nos habla de los esfuerzos realizados para allegar noticias de primera mano acerca de Jesús. El autor ha utilizado diversos documentos escritos o tradiciones oficiales, así como otras muchas tradiciones orales que circulaban privadamente en la Iglesia. En Antioquía, donde posiblemente fuera bautizado, Lucas entró en contacto con Manahén, compañero de infancia de Herodes Antipas (Act 13,1); es posible que a través de él conociera a Juana, esposa de Cusa, mayordomo de Antipas (Lc 8,3). Estas personas pudieron informar a Lucas sobre las relaciones de Herodes con Jesús, de las que sólo en Lc se dan noticias (13,31-33; 23,7-12). En Asia Menor pudo mantener contactos ocasionales con los discípulos de Juan; a través del mismo apóstol Juan o sus discípulos, Lucas pudo asimilar determinados temas característicos de Jn, así como obtener el relato de la infancia y la subestructura del relato de la pasión-glorificación. Los rasgos joánicos de Lc son: los motivos de Jerusalén y el templo; la importancia dada a la glorificación de Jesús; hechos exclusivos referentes al ministerio de Jesús en Nazaret (4,22b-30, que Juan supo quizá por María); la influencia joánica en la escena de la transfiguración (Lc 9,28-36); el himno de alabanza pronunciado por Jesús (10,22); la exhortación a confiar en Dios (12,32). (Cf. J. A. Bailey, *The*

Traditions Common to the Gospels of Luke and John [NovTSup 7; Leiden, 1963]; P. Parker, NTS 9 [1963], 317-36).

14 Lucas dispuso casi de dos años —durante la prisión de Pablo en Cesarea (Act 24,27)— para buscar información y entrevistarse con personas que habían conocido a Jesús o habían oído hablar de él a testigos de primera mano. Conoció al diácono Felipe, el apóstol de Samaría (Act 8; 21,8); de él pudo obtener Lucas las noticias de los acontecimientos descritos en 9,52-56; 17,11-19. La mujer arrepentida, cuyo nombre mantiene Lucas en secreto, se confió a Lucas el médico y le hizo el relato de su conversión (7,36-50). Aunque Lucas, al igual que Pablo, no se casó por amor al reino de Dios y al apostolado (14,26; 18,29), reconoce a las mujeres un papel más importante que los demás evangelistas. La razón de ello puede estar en su trasfondo helenístico, donde la sociedad permitía a las mujeres ocupar puestos más relevantes y públicos que en el judaísmo (Act 8,27; 16,13-15; 18,26; 24,24).

15 Otra fuente, más importante para la actitud general de Lucas que para informaciones detalladas, está en su relación con el apóstol Pablo. El comentario se ocupará de esta influencia paulina en 7,9; 10,7s.39; 11,13; 17,7-10; 18,1.14; 21,19.28.34-36. Pablo pudo influir en la enérgica toma de posición por parte de Lucas a favor de la universalidad de la salvación, en su manera de destacar la voluntad salvífica de Jesús y en su fría actitud hacia la Ley. A. Plummer (*Luke*, XLIV-XLV, LIII-LIX) hace un detallado estudio de los contactos entre Lc y Pablo.

16 Junto a estas fuentes orales, Lucas se sirvió de bastantes documentos escritos, utilizándolos, de hecho, con notable libertad. Su fuente escrita más importante fue el Evangelio de Marcos. Lc incorpora un 60 por 100 de los 661 versículos de Mc; los pasajes procedentes de Mc constituyen un tercio de los 1.149 versículos de Lc. Los paralelos más importantes entre Lc y Mc se disponen así:

Lc 4,31-6,19	sigue a Mc 1,21-3,12
Lc 8,4-9,50	sigue a Mc 4,1-9,41
Lc 18,15-21,38	sigue a Mc 10,13-13,37

Continúa planteada la cuestión de si Lc depende de un texto del Evangelio de Marcos anterior al que nosotros poseemos en la actualidad.

La dependencia de Lc con respecto a Mt es todavía más complicada. Hay secciones narrativas que parecen proceder de Mt a través de Mc: Lc 4,1-3 se apoya directamente en Mc 1,13, que puede depender de Mt 4,1-3; otros casos similares son Lc 5,26; Mc 2,12; Mt 9,8; o Lc 8,25; Mc 4,41; Mt 8,27; o Lc 8,44; Mc 5,27; Mt 9,20. Hay ocasiones, especialmente al consignar las «sentencias» de Jesús, en que Lc coincide palabra por palabra con Mt; es probable que en tales casos Lc y Mt dependan de una fuente escrita común: Q (→ Problema sinóptico, 40:21). Algunos ejemplos: Lc 3,7-9 y Mt 3,7-10; Lc 4,3-12 y Mt 4,3-10; Lc 7,19-35 y Mt 11,4-19. Dado que Lc presenta notables diferencias con respecto a Mt en algunas sentencias concretas, sospechamos que a veces

se sirvió de otra fuente; por ejemplo, en Lc 6,47-49 (cf. Mt 7,24-27); Lc 12,54-56 (cf. Mt 16,2s); Lc 13,25-27 (cf. Mt 7,22s).

B. H. Streeter (*The Four Gospels: Study of Origins* [Londres, 1924]) y V. Taylor (*Behind the Third Gospel*) han propuesto la tesis de que Lucas compuso primero un documento (proto-Lc) con materiales de Q y con las noticias recogidas en Cesarea (a las que Streeter da el nombre de L); sólo más tarde, después de su llegada a Roma, combinó Lucas el proto-Lc con los materiales procedentes de Mc. La principal objeción a esta hipótesis es la posición prominente que ocupa el material de Mc en Lc; parece constituir el esqueleto o armazón de Lc, en el que se insertarían luego otros relatos y sentencias (→ Inspiración, 66:62).

17 La forma en que Lucas utilizó sus fuentes aclara aún más el estilo y características del tercer evangelio. Lucas maneja los materiales tomados de sus fuentes con todo respeto, pero nunca con servilismo. Insinúa con tacto y delicadeza su propio punto de vista. Hace numerosas omisiones en su deseo de lograr un estilo suave y con valor literario: detalles capaces de herir u ofender a sus lectores gentiles, así como ciertos detalles que podrían distorsionar su plan general (un primer ministerio en Jerusalén; viajes fuera de Galilea; apariciones después de la resurrección en Galilea). Su sentido de la delicadeza impide a Lucas incluir escenas de violencia o desconsideración: la muerte de Juan Bautista (Mc 6,16-29), las observaciones bruscas de los discípulos (compárese Lc 8,22-25 con Mc 4,35-41), los escarnios de la pasión (Mc 14,65; 15,15-19). También suprime las observaciones que podrían dar la impresión de limitar el conocimiento del futuro o de los pensamientos de los hombres por Jesús (Mc 4,40; 13,32).

Junto a las omisiones, Lucas retoca y amplifica también sus materiales. Las consecuencias de esta labor redaccional ya han sido notadas al destacar los diversos temas doctrinales.

18 V. Fecha y lugar de composición. Con frecuencia se ha adoptado la posición, especialmente por parte de los investigadores católicos, de que Lc se escribió antes de finalizar el arresto domiciliario de Pablo en Roma (ca. 63 d. C.), ya que Act termina cuando Pablo está aún bajo custodia. Si Act se terminó antes de la liberación de Pablo, Lc tuvo que estar concluido antes aún (Act 1,1). Pero la frase de que «[Pablo] se quedó dos años enteros en la casa que alquiló» implica un término técnico de jurisprudencia romana, referente a un caso indiscutido en que al acusado se le permite marchar libre. Act, en consecuencia, no establece una fecha precisa para la composición de las obras lucanas.

Algunas veces se ha defendido una fecha posterior a la caída de Jerusalén (70 d. C.) a causa de la detallada descripción de esta catástrofe en el discurso que comienza en 21,5ss. De hecho, gran parte del lenguaje descriptivo empleado en Lc se toma de textos del AT y podría fecharse lo mismo antes que después de la caída de la ciudad. Pero comparando esta sección con Mc y Mt se advierten importantes modificaciones, que se explican mejor con una fecha posterior al año 70. Lc suprime la alusión a una guerra en invierno, elimina la «abominación de la desolación»

y, en vez de todo ello, habla de un ejército que pone sitio a la ciudad. De la actitud general de todo el evangelio se desprende un argumento todavía más convincente a favor de una fecha posterior al año 70. Lc divide el discurso escatológico de Jesús de manera que una parte habla sólo de la parusía y de la presencia del reino (17,20ss), mientras que la otra se muestra preocupada casi exclusivamente de la caída de Jerusalén (21,5ss). Mientras Mc y Mt combinan las dos importantes acciones de Dios, Lc las separa, como si quisiera decir que la caída de Jerusalén no inauguró la segunda venida de Jesús. La Iglesia sigue esperando la parusía. El comentario señalará hasta qué punto ha reelaborado Lucas las palabras de Jesús o de Juan Bautista tal como aparecían en Mc o Mt, de manera que ya no se anuncia el reino como algo inminente. El reino escatológico sigue en vías de preparación por obra del ministerio de la Iglesia. La versión lucana del padrenuestro añade la simple pero importante expresión «de cada día» en la petición del pan; Mt, por su parte, da la impresión de que se pide la fortaleza en el singular momento escatológico (Lc 11,3; Mt 6,11). Lc añade también «cada día» a la exigencia formulada por Jesús de que sus discípulos lleven su cruz. Lc deja bien claro que los cristianos se enfrentan a una prueba larga y continua (9,23). En conclusión, abogamos por una fecha posterior al año 70 d. C.; no hay razón para rebajarla por debajo del 80 o el 85. Una antiquísima tradición conservada en Ireneo y en el prólogo monarquiano, aceptada además por san Jerónimo y san Gregorio Nacianceno, señala como lugar de la composición el sur de Grecia.

19 VI. Contenido. El Evangelio según san Lucas puede dividirse como sigue:

- I. Prólogo (1,1-4)
- II. Relato de la infancia (1,5-2,52)
 - A) Díptico de la anunciación (1,5-56)
 - a) Anunciación del nacimiento de Juan Bautista (1,5-25)
 - b) Anunciación del nacimiento de Jesús (1,26-38)
 - c) La visitación (1,39-56)
 - B) Díptico de los nacimientos (1,57-2,52)
 - a) Nacimiento de Juan Bautista (1,57-80)
 - b) Nacimiento de Jesús (2,1-40)
 - c) El Niño Jesús en el templo (2,41-52)
- III. Preparación del ministerio público (3,1-4,13)
 - A) Juan Bautista (3,1-20)
 - B) Bautismo de Jesús (3,21-22)
 - C) Genealogía de Jesús (3,23-38)
 - D) Las tentaciones (4,1-13)
- IV. Ministerio en Galilea (4,14-9,50)
 - A) Dos acontecimientos típicos, en Nazaret y en Cafarnaúm (4,14-44)
 - B) Desde la vocación de Pedro hasta la designación de los Doce (5,1-6,16)

- C) En pleno ministerio (6,17-9,9)
- D) La culminación (9,10-50)
- V. El relato del viaje (9,51-19,28)
 - A) Sección propia de Lc (9,51-18,14)
 - B) Sección común con el Evangelio según san Marcos (18,15-19,28)
- VI. Ministerio en Jerusalén (19,29-21,38)
 - A) Acontecimientos en torno a la entrada de Jesús (19,29-48)
 - B) Controversias en Jerusalén (20,1-21,4)
 - C) Discurso sobre la caída de Jerusalén (21,5-38)
- VII. Pasión y glorificación de Jesús (22,1-24,53)
 - A) La comida pascual (22,1-38)
 - B) Pasión, muerte y sepultura (22,39-23,56)
 - C) Resurrección y ascensión (24,1-53)

En el cuerpo del comentario se hallarán otras subdivisiones de este evangelio.

COMENTARIO

20 I. Prólogo (1,1-4). Lucas presenta su evangelio al estilo de los clásicos griegos; introducciones parecidas se encuentran en Dioscórides, *Sobre cuestiones de medicina* (1.1); Josefo, CAp (1.1, 1 § 1-3) y GJ (1.1, 1 § 1-3); *Aristeas* (1). Lucas, por tanto, se propone escribir una obra de calidad literaria, y el juicio crítico ha de admitir que cumplió admirablemente su objetivo. La gramática y la fraseología de los vv. 1-4 siguen cuidadosa y majestuosamente las normas clásicas; forman una sola frase, perfectamente trabada a base de oraciones subordinadas y construcciones de participio, conectando una prótasis con su apódosis. **1. dado que muchos... yo también:** Cada uno de estos dos enunciados mayores contiene tres partes, que podrían disponerse en columnas paralelas, cuyas frases se corresponderían. Finalmente, este prólogo introduce los dos libros de Lucas, el evangelio y Act; el estilo clásico permitía un segundo prólogo (Act 1,1) al comienzo de la segunda mitad de una obra importante (cf. Josefo, CAp 2.1, 1 § 1; Diodoro Sículo, *Historia*, 2.1). La resonante conjunción compuesta *epei-dē-per*, bastante frecuente en el griego clásico, no aparece en ningún otro lugar del NT (ni en los LXX); tiene el significado de «con relación a un hecho ya bien conocido» (cf. Bl-Deb-F § 456, 1). *componer:* El verbo griego *ana-taxasthai* implica una repetición mediante la cual los hechos han sido memorizados. *un relato:* Lucas evita el término introductorio de Mc *euaggelion* (evangelio o buena noticia). En vez de este término, más teológico, prefiere otro que acentúa el carácter histórico de su composición. Más adelante, en el mismo prólogo, Lucas insiste en que realmente sucedió todo lo que escribe. *se ha cumplido entre nosotros:* Lucas no pretende en modo alguno haber sido testigo presencial. La forma perfecta del participio griego

indica que todo lo que ocurrió en la vida de Jesús estaba perfectamente completo, y que sus efectos se hacen sentir ahora «entre nosotros» en la Iglesia. **2. testigos presenciales:** Evitando el término griego *martys*, reservado ordinariamente para los apóstoles que vivieron con Jesús, Lucas piensa en un grupo más amplio de testigos, como el diácono Felipe (Act 8,5; 21,8), Simeón Níger (Act 13,1), Manahén (Act 13,1), varias mujeres (Lc 8,1-3; → 13, *supra*). **ministros de la palabra:** «Palabra» (*logos*), con su trasfondo bíblico en el hebreo *dābār*, se refiere tanto a acontecimientos como a formulaciones verbales. Tenemos aquí una vaga indicación de lo que la historia de las formas ha presentado con aparato científico. Lucas se sirve no sólo de noticias comunicadas por los testigos presenciales, sino también de instrucciones, plegarias y relatos populares a través de los cuales se «administraban» en la Iglesia los relatos de los testigos presenciales. **3. habiéndome informado exactamente de todo:** El pretérito perfecto griego del verbo indica la competencia de Lucas, que ha realizado una investigación completa. **desde el comienzo:** El kerigma apostólico empezaba de ordinario con Juan Bautista (Mc 1,2-8; Act 13, 24s); Lucas empieza de hecho en un momento anterior, anteponiendo un relato de infancia. **ilustre Teófilo:** El título corresponde a un alto funcionario gubernativo (Act 23,26; 24,3; 26,25). H. J. Cadbury pretende que Teófilo no era probablemente cristiano; Lucas trataría de escribir una defensa del cristianismo para el gobierno romano (*Beginnings*, 2, 510). Sin embargo, no parece verosímil que Lucas compusiera un evangelio teológico, como es realmente el suyo, con una intención apologética. **Teófilo:** Este nombre significa «amado por Dios», muy semejante al hebreo *yēdīdāh*, que, con diferentes formas, aparece en el AT (2 Re 22,1; 2 Sm 12,25 [*yēdīdāh*]). El nombre griego ha aparecido en inscripciones y papiros judíos a partir del siglo III a. C., y hay buenos motivos para creer que Teófilo era un cristiano distinguido al que Lucas dedicó su obra porque habría pagado los gastos del pergamino o por haber prestado otros servicios a la Iglesia. En este caso, el evangelio iría destinado a toda la Iglesia. **un relato ordenado:** No necesariamente en sentido cronológico; también podía ser geográfico o siguiendo un plan teológico, según las diferentes etapas de la historia de la salvación. **4. la certeza de las palabras:** El griego también puede significar «para que puedas permanecer más sólida y seguramente fundado en los misterios de salvación».

21 II. Relato de la infancia (1,5-2,52). Mt, Lc y Jn añaden al cuerpo de su obra una especie de «evangelio de la infancia». El de Jn puede describirse como un antiguo himno cristiano que proclama la preexistencia de Jesús, así como su encarnación; el relato de Mt adopta la forma de una declaración oficial, catequética; el relato de Lc combina el estilo himnico, doctrinal y meditativo. Estos «relatos de infancia» no formaban parte originalmente de la predicación apostólica, como se ve no sólo por el hecho de que el ministerio redentor de Jesús comenzó con su bautismo por Juan, sino también por el hecho de que el ministerio de los apóstoles dependía de lo que habían visto como testigos presenciales. En su predi-

cación, los apóstoles presentaban su relato hacia atrás, empezando por Pentecostés y siguiendo con la resurrección, la pasión y muerte y el ministerio público, a lo que ocasionalmente añadían la «vida oculta» de Jesús. Los relatos de infancia surgieron en un esfuerzo por alcanzar un conocimiento más pleno de la obra y las palabras redentoras de Jesús (cf. E. H. Maly, BT 1 [1962-63], 172-78).

22 Mientras Mt 1-2 cita constantemente la Escritura, Lc 1-2 sólo alude a ella, con la única excepción de la escena de la presentación de Jesús en el templo (2,23). Además, las citas bíblicas de Mt —de hecho, todo su relato de la infancia— adoptan la forma de una declaración explícita y oficial de la Iglesia (¿de Jerusalén?); las alusiones escriturísticas de Lc, por el contrario, son más intuitivas y meditativas, más de acuerdo con el estilo de una tradición popular o privada. Cada relato de la infancia ofrece el aspecto de un evangelio en miniatura, pero el de Mt cubre por completo los campos básicos del mensaje cristiano: genealogía (promesas mesiánicas a través de Israel), función de José (a través del cual Jesús adquiere unas prerrogativas davídicas o regias), conversión de los gentiles (ejemplarizada en los magos), el motivo del éxodo (huida a Egipto), victoria a través del dolor y la muerte (episodio de los inocentes, a los que presenta como vencedores mediante la cita completa de Jr 31), consagración plena a Dios (ejemplarizada en el voto de nazireo). La mayor parte de estos elementos puede ser detectada en el relato de la infancia de Lc: queda suficientemente claro el trasfondo judío de Jesús; de él se dice que heredará el trono de su padre David (1,32); la universalidad de la salvación aparece en la llamada a las capas más bajas de la sociedad judía: los pastores; se pronuncia una profecía acerca de la contradicción y la espada; la consagración plena se realiza en la presentación en el templo. Tanto Lc como Mt, en consecuencia, no atienden primariamente a los detalles reales de la infancia de Jesús, sino que les preocupa componer un evangelio de redención.

En el relato de la infancia de Lc puede verse una influencia de Qumrán. En los primeros capítulos de Act hay un versículo (6,7) que quizá aluda a una conversión en gran escala de los adeptos de Qumrán (F. M. Braun, RB 62 [1955], 34s). El relato de la infancia en Lc no sólo resulta llamativamente distinto del resto del evangelio al prestar escasa o nula atención a los gentiles, sino que además su mesianismo está muy próximo al de Qumrán por otros motivos. En ambos se subraya la función mesiánica de un profeta-precursor (Lc 1,16s; 1QS 8, 14-16; 9,19s) y se destaca la importancia de un mesías sacerdotal a la vez que un mesías davídico dentro de un marco litúrgico (Lc 1,32; 2,46; 1QS 9,11; 1QSa).

23 Nuestra conclusión provisional es que el relato de la infancia de Lc tuvo su origen en Jerusalén, en los días que siguieron a Pentecostés, dentro de la comunidad judeo-cristiana; esta conclusión podría confirmarse mediante el estudio de los detalles estilísticos. Bajo la superficie de la actual versión griega se manifiesta a veces un texto original hebreo. El fuerte paralelismo entre la mayor parte de los versículos denota un

autor con trasfondo semítico. El paralelismo, además, se extiende más allá de las ideas y alcanza al sonido de las palabras cuando el griego se retraduce al hebreo. Pueden detectarse algunas asonancias: en 1,17.76, «ante él» (*l°pānāw*) y «para preparar» (*l°pinnōt*); en 1,56, «se quedó» (*wattēšeb*) y «se volvió» (*wattāšob*); en 2,11, «mesías» (*māšīḥ*) y «salvador» (*mōšīaḥ*). Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (EBib; París, 1957), 12-13, n. 5; P. Winter, NTS 1 (1954-55), 111-21. Sin embargo, esta fecha tan temprana para la primera redacción del relato de la infancia de Lc presenta una seria dificultad, y es el puesto prominente que el relato atribuye a María. ¿Concedería tanto honor a María la Iglesia durante aquellos primeros seis años que siguieron a Pentecostés? El relato de la infancia parece exigir un período más largo de reflexión, así como una época y un lugar más distantes de María. Esta dificultad nada dice en contra de la influencia judía en Lc 1-2, pero nos obliga a ser más cautos en nuestras conclusiones.

Numerosos indicios apuntan a una segunda etapa en la evolución del relato de la infancia de Lc, esta vez dentro de un grupo joánico. Los numerosos simbolismos numerales de Lc 1-2 nos recuerdan a Jn y Ap. Lc 1-2 prefiere el número doce (2,42), que era el de las tribus de Israel y el número total de los elegidos de Dios (Ap 7,4-8; 21,10-21); el tres (2,46), número de días que transcurren entre la muerte y la resurrección de Jesús (Jn 2,19); las setenta semanas de Dn 9,24, espacio de tiempo en que se desarrollan los acontecimientos de Lc 1-2 (6 meses, o 180 días, desde la anunciación a Zacarías hasta la anunciación a María; 9 meses, o 270 días, desde la anunciación a María hasta el nacimiento de Jesús; 40 días desde el nacimiento de Jesús hasta su presentación en el templo; un total de 490 días o 70 semanas de 7 días); el Evangelio según san Juan hace abundante uso del número simbólico siete: siete días del primer ministerio de Jesús (Jn 1,29.35.40.43.47; 2,1); siete grandes discursos; siete milagros principales.

24 La esquematización de las escenas de Lc 1-2 recuerda a Ap, lo que viene a confirmar la dependencia con respecto a un círculo joánico de discípulos (cf. W. Heidt, NTRG 14, 10-11). Un esquema del relato de la infancia de Lc, según los estudios de R. Laurentin, *Structure*, 32-33, muestra la composición de esta sección en forma de drama.

Díptico de la anunciación

a) Anunciación de Juan Bautista (1,5-25)	b) Anunciación de Jesús (1,26-38)
Presentación de los padres	Presentación de los padres
Aparición del ángel	Entrada del ángel
Perplejidad de Zacarías	Perplejidad de María
«No temas»	«No temas»
Anuncio del nacimiento	Anuncio del nacimiento
Pregunta: «¿cómo sabré esto?»	Pregunta: «¿cómo sucederá esto?»
Respuesta: reprensión del ángel	Respuesta: revelación del ángel
Signo: «Mira, quedarás mudo»	Signo: «Mira, tu parienta ha concebido»
Silencio de Zacarías	Respuesta de María

Marcha del ángel

Marcha del ángel
c) Episodio complementario (1,39-56):
la visitación
Conclusión: regreso de María (1,56)

Díptico de los nacimientos

a) Nacimiento de Juan Bautista (1,57s)	b) Nacimiento de Jesús (2,1-20)
Alegría por su nacimiento	Alegría por su nacimiento
Indicación de un cántico	Cántico de los ángeles
Circuncisión y manifestación de Juan (1,59-80)	Circuncisión y manifestación de Jesús (2,21-35)
Primera manifestación de un profeta	Primera manifestación del Salvador en Jerusalén
Cántico: <i>Benedictus</i>	Cántico: <i>Nunc dimittis</i>
Conclusión: fórmula del niño que crece (1,80)	Episodio suplementario de Ana (1,36-38)
	Conclusión: fórmula del niño que crece (2,40)
	c) Episodio complementario (2,41-52)
	El niño perdido y hallado
	Conclusión: fórmula del niño que crece

25 En el simbolismo del templo pueden verse otros indicios de influencia joánica. No sólo empieza y termina Lc 1-2 en el templo, alcanzando su clímax en la presentación del niño Jesús en el santuario, sino que María misma es comparada con el templo o con el arca de la alianza (1,35.43.56), y las primeras palabras de Jesús que se consignan se refieren a la casa de su Padre (2,49). La sombra de la divina presencia (Lc 1,35) recuerda la alusión al templo en Jn 1,14.

Más difícil resulta responder a la cuestión de si Juan recibió de María el relato de la infancia. A favor de la afirmativa está la postura intuitiva o femenina con respecto a los misterios de la salvación; pero ¿ha de ser necesariamente femenina cualquier actitud intuitiva? Los detalles íntimos parecerían exigir una disposición favorable por parte de María para comunicar a la Iglesia primitiva estos secretos; pero ¿hubiera tenido que comunicar algo más que unos cuantos datos? Los detalles y el estilo de la narración son simbólicos y bíblicos; comunican el misterio de la redención, no un diario de los primeros acontecimientos.

26 El relato de la infancia de Lc es un centón de textos veterotestamentarios según los LXX. Podemos citar algunos ejemplos: 1,12 (Dn 10,7.12); 1,16s (Mal 3,1.4s); 1,19 (Dn 9,20-23); 1,28-32 (Zac 3,14-17); 1,35 (Ex 40,35); 1,40-46.55 (2 Sm 6); 1,42 (Jue 5,24); 1,64s (Dn 10,16s); 1,76 (Mal 3,1).

En conclusión, admitimos la dificultad de clasificar el relato de la infancia de Lc en cualquiera de los géneros literarios conocidos. Tiene algunos rasgos del llamado «midrash», pero no se atiene al procedimiento midráshico de citar la Escritura y hacer aplicaciones homiléticas en forma de relato. Tampoco puede clasificarse Lc 1-2 simplemente como «haggadá», pues este género literario se ocupa casi por completo de relatos ficticios. Lc no sólo sitúa su narración dentro de la historia (cf. 1,5; 2,1),

sino que también destaca numerosos e importantes datos histórico-dogmáticos: nombres de las personas, localizaciones geográficas, cronología (como en 1,56, «alrededor de» seis meses), nacimiento virginal, prerrogativas davídicas de Jesús. El relato de la infancia de Lc, sin embargo, presenta algunos de los rasgos estilísticos tanto del *midrash* como de la *haggadá*: comparaciones con las antiguas escrituras y con los grandes hombres o los acontecimientos del pasado; aplicaciones homiléticas al presente; forma de relato para presentar verdades doctrinales; penetración de diversos periodos de tiempo.

27 A) Díptico de la anunciación (1,5-56). Cf. el esquema detallado en 24, *supra*.

a) ANUNCIACIÓN DEL NACIMIENTO DE JUAN BAUTISTA (1,5-25).

5. Herodes: El Grande, hijo de Antípatro II, un idumeo, que fue mayordomo de palacio con Hircano II, el penúltimo de los reyes asmoneos (→ Historia de Israel, 75:130). El senado romano constituyó rey a Herodes (en 40 a. C.), pero hubo de pelear hasta dominar toda Palestina. Roma amplió gradualmente los dominios de Herodes al este del Jordán hasta Perea y por el norte hasta Paneas, al pie del monte Hermón. Gobernó efectivamente entre 37-4 a. C. **Judea:** Lc emplea este término para significar toda Palestina. **Zacarías:** Su nombre significa «Yahvé ha recordado». Pertenece al octavo turno de sacerdotes, el que correspondía a los descendientes de Abías, uno de los veinticuatro nietos del primer sumo sacerdote, Aarón (1 Cr 24,10). **Isabel:** Su nombre significa «Dios ha jurado [protegerlos]». Era pariente de María, pero no sabemos exactamente en qué grado (1,36). La pareja no había tenido hijos. Este versículo inicial no sólo es muy parecido a Jue 13,2 (LXX), sino que recuerda a las numerosas mujeres importantes de Israel que habían permanecido estériles durante mucho tiempo: Sara (Gn 15,3; 16,1), Rebeca (Gn 25, 21), Raquel (Gn 29,31), la esposa de Manóaj (Jue 13,2), Ana (1 Sm 1,2). **6. ambos eran justos:** A diferencia de los fariseos (Lc 16,15), esperaban que Dios cumpliría sus promesas y estaban siempre dispuestos a dejarse llevar por su voluntad (Act 3,14; 7,52). **mandamientos y leyes:** La expresión es un eco de Dt 6,1s.17.25; 7,11; 10,13.

28 8. sirviendo como sacerdote: Se echaba a suertes cuál de los ochocientos sacerdotes que componían el turno de Abías iba a tener cada día el privilegio de ofrecer el incienso en el lugar santo, la primera de las estancias que formaban el tabernáculo (Ex 30,1-9; Mishnah, *Tamid*, 3, 1). Este momento pudo ser la culminación de la vida sacerdotal de Zacarías. **10. una gran muchedumbre:** Implica que se trataba de la ofrenda de incienso vespertina, no de la matutina. **11. el ángel del Señor:** La frase, en el AT, es frecuentemente un circunloquio para designar la presencia de Dios (cf. comentario a Mt 1,20). En este caso, sin embargo, el ángel se identifica como Gabriel (v. 19), el ángel que anunció las setenta semanas de años (→ 23, *supra*), las luchas escatológicas finales y la consagración mesiánica del santo de los santos (Dn 9). Al igual que ocurre a Zacarías, también Daniel se sintió atemorizado por la aparición de Gabriel, y se le dijo que no temiera (Dn 10,7.12). También como en el caso

de Zacarías, Daniel quedó mudo, pero se le devolvió el habla (Dn 10, 15s). Estos paralelos con la literatura apocalíptica hacen extremadamente difícil poner en claro el núcleo histórico del documento teológico de Lucas. **13. no temas:** Estas palabras sirven frecuentemente para introducir una gran acción redentora de Dios (Gn 15,1; Jos 1,9; Is 41,14). Las palabras del ángel repiten una fórmula de nacimiento muy común en la Biblia: Gn 16,11; Jue 13,3; Is 7,14. **Juan:** Su nombre significa «Yahvé ha mostrado favor» (*Y^ehōhānān*) y simboliza el papel de Juan en los planes redentores de Dios. **14. contento y alegría:** Señales de la era mesiánica: Sal 96,11s; 97,1.8; 126,2.5s; Is 12,6; 25,9; R. Bultmann, ThDNT 1, 9-21 (→ 12, *supra*). **15. ante el Señor:** La preposición *enōpion* aparece 22 veces en Lc, 13 en Act y ninguna en los restantes evangelios (con excepción de Jn 20,30); indicio de una reelaboración del relato de la infancia por Lucas. **ni vino ni licor fuerte:** El niño será consagrado como nazireo antes de su nacimiento (Nm 6,1-21). Un rasgo aún más importante del nazireo consistía en el mandato de no cortarse el cabello (Jue 16,17; 1 Sm 1,11; Act 18,18; 21,23-26), que no se menciona en relación con Juan Bautista. Puede que Lucas esté adaptando el lenguaje de un pasaje anterior perteneciente al relato de Sansón (Jue 13, 14), o también que el voto del nazireato —históricamente bastante vago— hubiera adoptado diversas formas, como la vida ascética practicada en Qumrán. **lleno de un espíritu santo:** La ausencia del artículo determinado demuestra que se alude no a la tercera persona de la Santísima Trinidad, sino más bien a Dios en cuanto que pone en juego una potencia salvífica extraordinaria. **desde el vientre de su madre:** Como otro Jeremías (Jr 1,5). Esta figura de lenguaje, semejante a otra que aparece en Lc 7,28, proclama que todas las acciones del Bautista obedecían y estaban apoyadas por un impulso divino; nadie, en consecuencia, estaba mejor preparado para actuar como precursor del cumplimiento final, escatológico, en Jesús. **16. volverá a llevar:** Puede aludirse a la función sacerdotal de reconciliación o también al tema del éxodo, el retorno a la tierra prometida (Is 40,3ss; Mal 2,6; 3,1.24). **17. espíritu y poder de Elías:** Es claro que Lucas evita atribuir al Bautista el espíritu de Elías, excepto en el relato de la infancia, nuevo indicio de que el autor de este último no es Lucas. La tradición judía esperaba el retorno de Elías antes del «día del Señor» (cf. Mal 3,23). La combinación de espíritu y poder aparece en 1QH 7,6s. De acuerdo con LQ y el texto hebreo de Eclo 48, 10; Jub 23,26; Henoc 90,6s, la idea parece ser que el pueblo ya no será orgulloso, «padres» independientes, sino sumiso, «hijos» obedientes. El paralelo se establece aquí entre padres (los desobedientes) e hijos (la sabiduría del justo).

29 18. cómo sabré esto: La pregunta de Zacarías se parece a la de Abrahán (Gn 15,3-5). Desear una señal está completamente de acuerdo con la práctica bíblica (Gn 15,8; Jue 6,36ss; 2 Re 20,8); a veces Dios mismo ofrece un signo (Ex 3,12; Is 7,11). El castigo que sufre Zacarías, por tanto, resulta muy sorprendente. La pena, sin embargo, sólo fue temporal; además estaba mitigada por la gozosa esperanza de un hijo.

Presentimos una especie de alegría extática, demasiado abrumadora como para expresarse en palabras: Dn 10,15s; Lc 24,41. Esta es la impresión que recibe el pueblo en el v. 22. **19. Gabriel:** Cf. comentario a 1,11. Su nombre significa «El [Dios] es mi hombre [héroe]». *para traerte esta buena noticia:* El término griego *euaggelizō* alude a Is 40,9; 52,7, en relación con el papel que desempeñará el Bautista en la salvación mesiánica. **23. se fue a su casa:** La conclusión es semejante a la del relato de Ana (1 Sm 1,19s). Zacarías vivía en la porción tribal de Judá (v. 39); una antigua tradición localiza su hogar en *'Ain Karim*, a unos seis kilómetros de Jerusalén, en un valle que conduce hacia la Sefelá. **24. se ocultó:** ¿Se retiró Isabel por la misma razón que había dejado sin habla a su marido, desbordada de alegría ante un suceso tan increíble? *cinco meses:* Recurso de Lucas para dirigir la atención al siguiente acontecimiento, aún más maravilloso. **25. oprobio:** Cf. Gn 30,23; 1 Sm 1,5-8.11 (cf. P. Benoit, NTS 3 [1956-57], 169-94).

30 b) ANUNCIACIÓN DEL NACIMIENTO DE JESÚS (1,26-38). El paralelo estricto en cuanto a detalles entre esta escena de anunciación y la del Bautista, así como las abrumadoras pruebas textuales, descartan cualquier intento de borrar versículos como el 34 y el 35, donde se afirma explícitamente la concepción virginal de Jesús. Pretender que la idea de la concepción virginal no pudo tener su origen en el trasfondo judeocristiano de estos capítulos, sino más bien en la mitología grecorromana, pagana (cf. J. M. Creed, *Luke*, 13-16), choca con las razones que antes hemos aducido a favor de un origen judío muy primitivo del relato lucano de la infancia.

26. seis meses: Es decir, el tiempo que Isabel llevaba embarazada. *Nazaret:* Una aldea insignificante, nunca mencionada en el AT ni en el Talmud ni en Josefo, despreciada por los palestinos en tiempos del mismo Jesús (Jn 1,46) y habitada por gentes envidiosas y materialistas (Lc 4,23-30). **27. virgen:** Lc subraya por dos veces la virginidad de María. Su nombre hebreo, *Miryām*, significa «la exaltada» (cf. E. Vogt, VD 26 [1948], 163-68). José, prometido de María, parece que era oriundo de Judea; posiblemente vivía en Belén. Por consiguiente, Jesús heredó el derecho al trono de David a través de José, su padre legal, no a través de María.

31 **28. salve, llena de gracia:** La frase suena melodiosamente en griego: *chaire kecharitōmenē*. En Lc, la palabra «gracia» (*charis*) se asocia a alegría (*chara*) y sabiduría (*sophia*). Los verbos griegos terminados en *oō*, como en el caso presente, no implican plenitud, sino más bien instrumentalidad. La palabra de Lucas carga el acento en la fuente de la bondad más que en sus efectos. Por lo que se refiere a María, en consecuencia, señala que es objeto de la gracia y el favor de Dios. Como, además, el verbo va en participio, se expresa así que María ha sido elegida desde mucho tiempo atrás. La plenitud del favor divino ya se ha remansado en ella (cf. M. Cambe, RB 62 [1963], 193-207). P. Joüon tradujo así este pasaje: «Te saludo, objeto del favor divino» (NRT 66 [1939], 797). La forma hebrea del saludo sería *šālôm lāk*, «paz a ti»

(cf. 24,36; Jn 20,19.26). María, como ningún otro personaje bíblico, es receptora de los más impresionantes saludos: 1,28.30.35.42-49; 2,19s.34. La Biblia, que no distingue claramente entre cuerpo y alma, no alude simplemente al encanto físico de María. En ella, más que en cualquiera otro, la plenitud mesiánica de Dios llega a su cumbre. Por ello, María ha recibido más que ningún otro personaje del AT o del NT, en virtud y a través de una anticipación divina de la obra redentora de Jesús. *el Señor está contigo:* Aunque esta expresión puede constituir un simple saludo (Rut 2,4), viniendo de Dios implica un oficio particular o una prerrogativa especial. El Dios de la redención reconoce hallar un cumplimiento excepcional de sus promesas en quien recibe el saludo. Fijándose en el v. 31, algunos comentaristas (S. Lyonnet, Th. Maertens) ven una alusión al Emmanuel de Is 7,14. Algunos manuscritos griegos inferiores añaden: «Bendita eres entre las mujeres». Cuando ella lo hubo visto». Lc, en consecuencia, no habla de visión alguna, sino de la comunicación de un mensaje. La Biblia habla de mediadores angélicos en otros momentos importantes de la historia de la salvación (Gn 16,10; Ex 3,2; 33,2s). Ya hemos examinado el problema referente a la realidad del ángel (v. 11). Apoyando una posición afirmativa, está la difundida devoción popular a los ángeles entre los judíos de aquella época, atestiguada en los libros apocalípticos o haggádicos de la Biblia (Dn, Zac, Tob) y en la literatura extrabíblica (como LQ). **29. ponderando:** El verbo griego *dielogizeto* implica una intensa y prolongada reflexión en que entra en juego un fuerte espíritu de fe.

32 **30. no temas:** Cf. 1,13. *has encontrado gracia [favor] ante Dios:* Este anuncio es un paralelo que, en parte, explica también el primer saludo del ángel (v. 28). María no necesita recomendarse a sí misma, como con tanta frecuencia había ocurrido en otras épocas, antes de hacer su declaración, «si he encontrado gracia a tus ojos...» (Gn 18,3; 19,19; 30,27) (cf. M.-J. Lagrange, *Luc*, 29-30). **31.** Se repite de nuevo la fórmula de nacimiento (cf. v. 13). Dada la intensidad mesiánica del contexto, es muy probable que se aluda a Is 7,14. **32.** Se habla del hijo que va a tener María atribuyéndole unos rasgos que ordinariamente sirven para describir la presencia redentora de Dios en medio de su pueblo. El niño crecerá hasta hacerse «grande» (Tob 12,22; Sal 48,2; 86,10; 96,4), «Hijo del Altísimo» (Gn 14,19ss; Eclo 24,2), «el Santo» (Is 1,4; 5,24; 41,14), «rey sempiterno de toda la tierra» (Sal 24,7.10; 97,1; Gn 21,33; Dn 12,7; cf. H.-J. Kraus, *Psalmen* [BKAT 15/1; Neukirchen, 1960], 197-205).

¿Comprendió María que el ángel le anunciaba que iba a tener un hijo divino, la segunda persona de la Santísima Trinidad? Téngase en cuenta lo siguiente: en primer lugar, Lucas no nos ofrece una crónica minuciosa del día de la anunciación, sino un evangelio de salvación. En segundo lugar, María, como una mujer semita, no estaba acostumbrada a pensar en unos términos filosóficos, propios de una época posterior, como son persona y naturaleza, sino que quedaría impresionada por la manifestación dinámica del poder divino y de la bondad infinita en las palabras y en las

obras de Jesús. Incluso después de Pentecostés, los apóstoles pensaban de esta manera (Act 2,33-36; 3,26; Rom 1,4). En tercer lugar, hay indicios de que antes de Pentecostés María no entendió del todo la misión divina de su hijo (2,48-50). María, en consecuencia, seguiría ponderando una y otra vez las palabras y las obras de Jesús durante su vida; con la luz que el Espíritu le otorgó en Pentecostés iría cayendo en la cuenta, cada vez más profundamente, de que nunca como en su hijo Jesús había actuado Dios tan dinámica y personalmente para salvar al mundo. El relato de la infancia, compuesto en el tiempo que siguió a Pentecostés dentro de un círculo joánico, insinúa con bastante claridad la condición divina de Jesús. El texto de Lc depende de Sof 3,14-17 y Joel 2,21-27, que describen la era mesiánica y la presencia de Dios en medio de su pueblo (S. Lyonnet, Bib 20 [1939], 131-41). El AT no afirma esa presencia de Dios en una persona divino-humana, pero Lucas lo hace al aplicar los textos cuidadosamente a Jesús.

33 **34. cómo será esto, ya que no conozco varón:** A partir del AT, con la posible excepción de Is 7,14 (cf. C. Stuhlmüller, «Marian Studies» 12 [1961], 165-204; cf. también J. J. de Vault, *The Concept of Virginity in Judaism*: «Marian Studies» 13 [1962], 23-40), que es un pasaje controvertido, nunca podríamos afirmar la concepción virginal del Mesías. Los anteriores desposorios de María con José indican que ella preveía una vida de matrimonio normal. Sin embargo, la pregunta que dirige al ángel plantea la objeción de la virginidad. Los investigadores y comentaristas han dado diferentes respuestas. La dificultad y la pregunta de María, según S. Muñoz Iglesias (EstBib 16 [1957], 329-82) y J. Gewiss (BZ 5 [1961], 221-54), son un recurso literario, inspirado en modelos del AT (Gn 17,17-19; Ex 3,11ss; Jue 6,13ss), que permite al redactor extenderse sobre una implicación doctrinal, la virginidad de María. En este sentido, el documento de Lucas es un testimonio de la predicación apostólica, sobre la que se apoya nuestra fe. Entre quienes aceptan la pregunta de María como genuinamente histórica se han propuesto varias soluciones: 1) María, entendiendo que las palabras del ángel implican una concepción inmediata, objetó que las relaciones matrimoniales no estaban permitidas hasta que hubiera transcurrido un año desde los desposorios (P. Gächter, *Maria im Erdenleben* [Innsbruck, 31955], 96-102). 2) Una opinión común entre los exegetas católicos (defendida todavía enérgicamente por M.-J. Lagrange, M. Zerwick y S. Lyonnet) sostiene que María había hecho voto de virginidad perpetua, incluso antes de desposarse con José; José habría aceptado el matrimonio con esta condición sumamente desacostumbrada. 3) Todavía algunos sostienen que María decidió guardar virginidad perpetua en el momento de la anunciación, bien en virtud de las exigencias de Is 7,14 (J.-P. Audet, RB 63 [1956], 346-74), bien porque a ello la impulsaba necesariamente el misterio de la maternidad divina (J. Auer, «Geist und Leben» 23 [1950], 411-25; 27 [1954], 331s).

C. Ceroke, CBQ 19 (1957), 329-42; R. Dillon, DunR 1 (1961), 1-37; N. Flanagan, «Marian Studies» 7 (1956), 103-21; R. Laurentin, *Structure*, 176-78; S. Lyonnet,

Le récit de l'annonciation (Roma, 1954); E. H. Maly, «Marian Studies» 13 (1962), 41-61; M. Zerwick, VD 37 (1959), 212-24, 276-88.

34 **35. te dará sombra:** La sombra del Espíritu sobre María recuerda el templo de Jerusalén: Ex 40,35; 1 Re 8,10; Ag 2,6-9. No sólo el texto de Ag, sino el descenso del Espíritu Santo de Dios (usado sin artículo) y la proclamación del niño como Hijo de Dios dan al versículo un tono apocalíptico. Tanto el tema del templo como el espíritu escatológico exigen la virginidad o la continencia que la Biblia pide al que da culto y al guerrero (Lv 15,16-18; 1 Sm 21,4s; 2 Sm 11,11). La virginidad de María, por consiguiente, apunta a la lucha escatológica de la cruz y a la situación existencial litúrgica de la Iglesia primitiva. **37. nada es imposible:** La virginidad de María revela una nueva profundidad de sentido: la total confianza y obediencia ante Dios, como corresponde al Israel que Os describe en su condición de esposa virginal de Dios (Os 2,21s). **38. hágase: Genoito** es el optativo de deseo, una forma más sutil y respetuosa que el *genēthētō* del padrenuestro (Mt 6,10).

35 c) LA VISITACIÓN (1,39-56). María visita a su pariente (la relación se expresa de manera muy genérica) para asistirle y, al mismo tiempo, recibir consejo. **39. con prisa:** La frase griega (*meta spoudēs*) también puede significar «muy solícitamente» (cf. B. Hospodar, CBQ 18 [1956], 14-18). **41. saltó el niño:** Esta acción del hijo aún no nacido de Isabel no sólo nos recuerda a los hijos de Rebeca (Gn 25,22ss) y la danza de David ante el arca (2 Sm 6,16), sino también los saltos mesiánicos de alegría entre los pobres (Is 35,6; Sal 114,6; Mal 3,20). **42. en voz alta:** Otra expresión alusiva a la plenitud mesiánica (1 Cr 16,4-5; Sal 66,1; Is 40,9). **bendita tú:** En esta expresión de Isabel se oyen los ecos de numerosos textos del AT: la alabanza de Débora a Yael (Jue 5,24), las aclamaciones del pueblo a Judit (Jdt 13,18), las numerosas bendiciones de Dt 7,12-14.

36 **46. y María dijo:** El cántico de acción de gracias de María, llamado con frecuencia *Magnificat* (por la primera palabra de la traducción de la Vg.), reúne numerosas expresiones tomadas del AT (cf. referencias marginales de A. Merk o E. Nestle; cf. J. T. Forestell, «Marian Studies» 12 [1961], 205-44). Este empleo masivo de alusiones escriturísticas ha producido una pieza poética de escasa originalidad o imaginación. Sin embargo, expresa una profunda emoción y un fuerte convencimiento. Algunos manuscritos de la VL leen aquí «e Isabel dijo», pero los manuscritos griegos atribuyen el cántico a María. Las semejanzas del *Magnificat* con el cántico de Ana (1 Sm 2,1-10) favorecen la atribución a Isabel: tanto Ana como Isabel fueron estériles durante gran parte de su vida matrimonial; ambas consagraron a sus hijos como nazireos; ambas llevan un niño que «ungirá» a un futuro rey. **47. mi espíritu se alegra:** Lit., «se ha alegrado» (aoristo griego, que ha de explicarse por un original hebreo en que el verbo anterior era un participio, y éste una forma *wayyiqtol* que mantiene el mismo tiempo y que normalmente se traduciría por tiempo pasado). **48-50.** La primera estrofa pondera los frutos de la fe y de la humilde sumisión al Dios misericordioso. Lucas ha presentado ya a María

en el papel de sierva de Dios (1,38). El cambio que Dios ha operado en María, haciendo que su soledad se convierta en fecundidad, será tan evidente, que todos los hombres se llenarán de esperanza. Hay, por consiguiente, un eco profético o escatológico en las palabras de María, reforzado por las alusiones al AT, tales como Mal 3,12; Zac 3,17; Sal 111,9. Dios aparece como el Poderoso; pero su poder se ejerce sobre todo para socorrer al necesitado. **51-53.** La segunda estrofa insiste en los grandes cambios de la historia de la salvación. Hay que sufrir necesidad para ser salvado; hay que estar ciego para recibir de Dios la luz, como tantas veces cantó el Dt-Is (Is 40,29-31; 41,8-10.17-20; 42,7; 57,15; 61,1-3). Se sucede aquí una serie de aoristos (como también en 1 Sm 2, 41s [LXX] = perfectos en el TM); estos aoristos gnómicos manifiestan cómo acostumbra Dios a actuar; siempre hizo y seguirá haciendo las cosas a su estilo. *su brazo:* Esta expresión reviste el matiz de la redención veterotestamentaria mediante la lucha (Ex 6,6; Dt 4,34; Jr 27,5; Is 40, 10; 51,9). **54-55.** La conclusión reúne las ideas del *Magnificat* bajo la teología del Siervo, característica del AT y especialmente del Dt-Is (Is 42,1-4; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12). Jesús se aplicó a sí mismo esta teología (3,22; 5,35; 9,22), y la Iglesia, en su época más antigua, vertió su reflexión sobre él en estos mismos términos (Act 3,13). **56.** Lucas cierra estilísticamente la escena; María debió de quedarse más tiempo, a fin de ser útil cuando naciera Juan Bautista. *unos tres meses:* Posible alusión al tiempo que permaneció el arca en casa de Obbedom (2 Sm 6,11); de ser así, el término «unos...» adapta la alusión a esta nueva situación histórica.

37 B) Díptico de los nacimientos (1,57-2,52).

a) NACIMIENTO DE JUAN BAUTISTA (1,57-80). **57.** *se cumplió el tiempo:* Un hebraísmo (cf. Gn 25,24). **58.** *la grandeza de su misericordia:* Cf. v. 46; 1 Sm 12,24; Gn 19,19. En la Biblia, la omnipotencia de Dios se revela más claramente en la amplitud de su misericordia; la expresión connota una revelación de las acciones redentoras de Dios. **59.** *circuncidar al niño:* La circuncisión, especialmente en el Israel posexílico, se convirtió en el acto más importante por el que los niños varones se incorporaban al pueblo de la alianza. En las epístolas paulinas se negó energicamente su necesidad para recibir la salvación por Cristo. Pero Lc 1-2 hace de la ceremonia de la circuncisión un momento culminante en que Dios y su pueblo se alían en el perfecto cumplimiento de las promesas divinas y en la perfecta observancia de la Ley por parte de Israel. **59.** *con el nombre de su padre:* Poner a un niño el nombre de su padre era una costumbre muy tardía en Israel (Tob 1,1.9; Josefo, *Ant.*, 20,9, 1 § 197; Str-B 2, 107-108). **64.** *alabando a Dios:* Cf. Dn 10,16-20; Lc 9,16. El *Benedictus* (vv. 68-79) corresponde a este momento. **66.** La pregunta del pueblo prepara al lector para el futuro. Un recurso estilístico común en Lucas. **67.** *profetizó:* Al expresar los efectos de la actividad del Espíritu en la mente y en la vida de uno de los siervos de Dios.

38 68-75. Al menos la primera parte del *Benedictus* es claramente judía, calcada en muchos aspectos sobre las plegarias que se pronunciaban

en la ceremonia de la circuncisión (cf. Th. Maertens, *Le Messie est là!* [Brujas, 1954], 94). R. Bultmann y otros piensan que los versículos tuvieron origen en círculos judíos, fueron completados por una adición (vv. 76-79) hecha en ambiente cristiano (o de los seguidores del Bautista) y se insertaron en época muy temprana en el relato de la infancia (HST 296-97, 441). Al igual que el *Magnificat*, este himno de Zacarías está lleno de alusiones veterotestamentarias (cf. referencias marginales en Merk o Nestle; W. Grundmann, *Evangelium*, 72). **68.** *bendito:* Se imita el estilo de los himnos de alabanza de Sal 34,2; 67,2; 103,1; 113,2 y LQ (1QH 5,20; 10,14; 11,27). Los verbos que siguen van en aoristo, como en el *Magnificat*; el himno alaba a Yahvé por todo lo que ha realizado en el orden de la salvación. *visitó:* Término bíblico frecuente que significa lo mismo el favor que el castigo; de acuerdo con el contexto, Dios nunca se manifiesta de manera neutral (Ex 3,16; 4,31; Lv 18,25; Is 10,12; 23,17). **69.** *cuerno de salvación:* Un semitismo, cuyo significado se expresa así en NEB: «Liberador de poder victorioso» (cf. 1 Sm 2,1; Sal 18,2; Zac 2,1-4). *David su siervo:* Cf. Act 4,25. **72.** *padres:* Lc los supone ahora en el paraíso celestial (13,28; 16,23; Jn 8,56), contemplando cómo van a cumplirse por completo todas las esperanzas y promesas. *santa alianza, el juramento:* Cf. Gn 12,1-3; 15; 17; 22,15-18. **75.** *todos nuestros días:* Las palabras reflejan una esperanza de que pronto se van a cumplir las promesas mesiánicas; los textos litúrgicos, y especialmente los himnos de alabanza, difunden un espíritu de gloria actual, gracias a la presencia del Dios redentor.

39 76-79. La segunda estrofa contempla cómo van a cumplirse en seguida las esperanzas de los padres (del AT) mediante la intervención del hijo de Zacarías. **76.** Este niño será Elías, cuya venida precedente al *ésjaton* había sido anunciada en Mal 3,1.23s (cf. Is 40,3). Este versículo se ciñe tan estrechamente a las expectativas veterotestamentarias proclamadas por Mal y Dt-Is que ni siquiera se menciona al Mesías; Dios intervendrá maravillosamente en medio de su pueblo. El pueblo cristiano vio un nuevo sentido en Mal y en este cántico, cuando Dios intervino para salvar a su pueblo en Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:88). **78.** *el oriente de lo alto:* El Mesías, al que se alude con un nombre misterioso, «brote» o «renuevo» en el TM (Sir-B 2, 113), o el «oriente» [sol o estrella] en los LXX (Jr 23,5; Zac 3,8; 6,12; Nm 24,17; ThDNT 1, 351-53). Lo mismo que los términos «siervo» o «hijo del hombre», este título mesiánico cayó rápidamente en desuso dentro de la comunidad cristiana. **79.** *en tinieblas y en la sombra de la muerte:* Se combinan Is 9,1-2 y 42,7 (según los LXX). Cuando las tinieblas del pecado y de la indigencia sean más espesas, los hombres comprenderán que sólo Dios es salvador. **80.** Lucas cierra estilísticamente la escena; es posible que Juan, siendo aún muy joven, fuera confiado a la comunidad de Qumrán.

40 b) NACIMIENTO DE JESÚS (2,1-40). 1-2. Estos versículos difieren claramente del tono semítico que presenta el resto de los caps. 1-2 y son por completo obra de Lucas, que hace así su propia aportación al relato

de la infancia. *cuando Cirino era gobernador de Siria*: La alusión de Lucas al censo de Cirino plantea un problema histórico que sigue sin resolver. Se suscita principalmente a partir de Act 5,37 y Josefo, *Ant.*, 17,13, 5 § 355; 18,1, 1 § 1-2, donde se alude a un censo bajo Cirino siendo Coponio procurador de Judea (→ Historia de Israel, 75:136). Este censo habría tenido lugar ca. 6-7 d. C. En cuanto a los intentos de justificar la cronología de Lucas, cf. EDB 336-38; W. Grundmann, *Evangelium*, 76-79; W. F. Arndt, *Luke*, 76-80. **3. cada cual a su ciudad**: Un censo romano pudo efectuarse sobre la base de la residencia en la ciudad de que cada cual era oriundo; un papiro egipcio contiene un edicto del gobernador de Egipto en 104 d. C. ordenando un «censo por familias» y estipulando que cuantos se hallen fuera de sus distritos regresen a su propio lugar de origen (cf. A. Deissmann, *LAE* 268-69). **4. a la ciudad de David**: Se carga aquí el acento sobre las prerrogativas regias que recibe Jesús a través de José (1,32-33). *Belén*: La distancia entre Nazaret y Belén es de unos 140 kilómetros (cf. C. Kopp, *Holy Places of the Gospels* [Nueva York, 1963], 1-48; E. Lussier, *BT* 1 [1962-63], 158-62; M. W. Schoenberg, *BT* 1 [1962-63], 152-57). **6. se cumplieron los días**: Lc usa el término «se cumplieron» ocho veces en los caps. 1-2 (cf. Gál 4,4). Siglos de anhelo y oración, inspirados y alentados por las divinas promesas, están a punto de finalizar. Quizá Lc esté aludiendo especialmente a Miq 5,1s, un texto importante no sólo porque ve el cumplimiento de las antiguas promesas en el rey mesiánico descendiente de David, sino también porque otro pasaje, Miq 4,9s, contempla al pueblo elegido en las fatigas de la agonía mesiánica mientras alumbra la última victoria. **7. hijo primogénito**: El término griego *prōtotokos* es utilizado constantemente en el AT (LXX) para designar al hijo que continuará la estirpe y recibirá doble porción en la herencia de sus mayores (Gn 27; Dt 21,17). En algunos casos, el término tenía fuertes resonancias mesiánicas; las bendiciones de los patriarcas, o herencia religiosa de Israel, se transmitían a través del primogénito (Gn 27; Ex 4,22; Rom 8,29; Col 1,18). El fuerte acento judío del relato de la infancia, por consiguiente, explica el empleo de *prōtotokos* en lugar del *monogenēs* (hijo único) de 7,12; el primer término no implica en modo alguno que María tuviera otros hijos con José (cf. EDB 777-79; ThDNT 4, 737-41; R. T. Siebeneck, *BT* 1 [1962-63], 194-200). *lo envolvió en pañales*: En largas tiras de lienzo, según la costumbre de Palestina, para que el niño creciera fuerte y alto. *pesebre*: Jesús nació en una de las cuevas que se encuentran en las colinas que rodean Belén. A veces se usaban estas cuevas como viviendas, añadiéndoles un cobertizo a la entrada; los animales propiedad de la familia se estabulaban también en la misma cueva. *en la posada*: La palabra *katalyma* significa una habitación para un huésped o para comer (Lc 22,11). Como la habitación exterior aneja a la cueva ya estaba completamente ocupada o al menos no permitía la intimidad, José llevó a María dentro de la cueva, donde se albergaban de ordinario los animales domésticos.

41 8. pastores: Es típico de Lc el que sean los pobres los primeros en recibir el mensaje de salvación, que en Jesús se hace presente en medio

de los hombres. Los pastores están envueltos en una doble tradición o fama. Los patriarcas fueron pastores, como lo fue también David; «pastorear» era sinónimo de gobernar (2 Sm 7,7; Jr 2,8). A Dios mismo se le llama pastor de Israel (Sal 23,1; 80,2). Tanto en la literatura pagana como en la patrística (Virgilio, *Eglogas*, 4; Orígenes, *Catequesis*, 20) los pastores son los inocentes a los que se revela la divinidad; pero esta idea no parece caer dentro del panorama del pensamiento bíblico. Otra tradición israelita, por el contrario, veía en los pastores una gente tan misericorde que siempre estaba dispuesta a robar, por lo que no se podía confiar en ella (Str-B 2, 113-14). **9. el ángel del Señor**: Cf. comentario a 1,11 y Mt 1,20. *gloria del Señor*: La presencia maravillosa de Dios redentor. En el AT esta expresión se asocia a las grandes acciones redentoras de Dios (Ex 14,4.18; 16,7), especialmente al arca o al templo (Ex 40,34s; 1 Re 8,11). Mientras Lc prefiere reservar el término «gloria» para la ascensión o la parusía de Jesús (9,26.31s; 19,38; 21,27; 24,26; Act 7,55), Juan lo aplica a toda la vida de Jesús (Jn 1,14; 2,11). **10.** Puede destacarse una secuencia paralela de promesa y cumplimiento en la anunciación del nacimiento de Jesús a María y en esta visita angélica a los pastores: un ángel (o unos ángeles) se aparece(n) (1,26; 2,10); le(s) dice(n) (1,30; 2,10); no temas (temáis) (1,30; 2,10); gracia o alegría, *charin* o *charan* en griego; darás a luz, o ha nacido (1,31; 2,11); Jesús, salvador (1,31; 2,11); Hijo del Altísimo, o el Mesías Señor (1,32; 2,11); trono o ciudad de David (1,32; 2,11); signo (1,36; 2,12); el ángel (los ángeles) se marcha(n) (1,38; 2,15). Cf. R. Laurentin, *Structure*, 126-27, n. 3. *buena noticia*: Cf. 1,19.

42 11. Se revela ahora cuál es el contenido del evangelio: el cumplimiento de las promesas del AT relativas a un Mesías davidico, el Ungido del Señor, que es también Salvador y Señor. Nótese cómo se atribuyen a Jesús tres títulos significativos en un solo versículo: *sōtēr* (Salvador), *christos* (Ungido) y *kyrios* (Señor). Para Lucas, el más significativo es el de «Salvador», ya que la «salvación» es uno de los temas principales de su evangelio. De los sinópticos, él es el único que emplea el título y la noción de *sōtēria*; utiliza el verbo *sōzō* (salvar) treinta veces en su evangelio y en Act, más que Mt y Mc juntos (cf. W. Grundmann, *Evangelium*, 454-56; W. Foerster, *ThWNT* 7, 990-92). **14. hombres de buena voluntad**: Es decir, del divino agrado. La expresión no se refiere a las buenas disposiciones de los mismos hombres, sino a la predilección de Dios. No hay que imaginarse a Dios recibiendo una satisfacción por la bondad de los hombres, sino más bien impartiendo bondad al hombre mediante su elección divina y su misericordia. La expresión tiene un paralelo en LQ (1QH 4,32-33; 11,9; cf. J. A. Fitzmyer, *TS* 19 [1958], 225-27; E. Vogt, *Peace Among Men of God's Pleasure*, *Lk* 2:14, en K. Stendahl [ed.], *The Scrolls and the NT* [Nueva York, 1957], 114-17; C.-H. Hunzinger, *ZNW* 44 [1952-53], 85-90). El canto de los ángeles da un ambiente litúrgico al nacimiento de Jesús, así como un aura escatológica (19,38). **15. para ver esta cosa**: El término griego *rēma* podría significar también «palabra», reflejando el hebreo *dābār*, que también puede tener el signi-

ficado de «palabra» o «acontecimiento» (cf. comentario a 1,4). **16.** *con prisa*: Se usa un término de la misma raíz que en 1,39. **19.** *María conservaba...*: Cf. Dn 7,28; Gn 37,11; Lc 8,4-21 (cf. B. F. Meyer, CBQ 26 [1964], 31-49).

21. *para circuncidarlo*: Se narra la circuncisión de Jesús en forma que recuerda la de Juan (1,59). Jesús queda formalmente marcado como miembro del pueblo elegido de Dios, a través del cual habría de realizarse la salvación del mundo. Esas esperanzas alcanzan ahora su cumplimiento en Jesús, incluso en cuanto al nombre de éste (1,31). **22.** *se purifican*: El plural «ellos» es preferible textualmente al singular «ella» (Sir^{sin}) o «él» (D, VL); María, por consiguiente, es considerada unida a Jesús, y posiblemente a José, en la ceremonia del templo. La impureza de María no era moral, sino ritual (Lv 12,2-4); pero lo mismo que Jesús observó toda la ley mosaica y estuvo completamente inmerso en la humanidad, a fin de transformarla de esta manera, también María se presenta unida a todas las mujeres por el alumbramiento de su hijo. Su purificación, al igual que la acción redentora de Jesús, afecta a todo Israel. Esta interpretación concuerda con la forma en que anteriormente fue presentada María bajo el símbolo del templo de Jerusalén (1,35). *para presentarlo al Señor*: Es decir, a Yahvé. La presentación de Jesús en el templo, para cumplir Ex 13,1-16, constituye un momento culminante en el relato de la infancia; a lo largo de todo este evangelio, Jerusalén ocupará un lugar eminente. Lc nada dice de que Jesús fuera redimido o rescatado (Nm 18,15s): ya era posesión de su Padre celestial antes de celebrarse la ceremonia; con esta acción se formalizaba o exteriorizaba algo que ya era y seguiría siendo una realidad. **24.** *un par de tórtolas*: En vez de un cordero de un año, María y José entregan la «ofrenda del pobre». Una de las aves se destinaba al holocausto de adoración; la otra, a una ofrenda «por el pecado» (Lv 12,6-8; 5,7-10). **25.** *Simeón, justo y piadoso*: Los adjetivos aluden a la preocupación por cumplir los deberes morales de la Ley, fruto de un saludable temor del Señor (Act 2,5; 8,2; 22,12). *consolación de Israel*: Según los rabinos, a este tema se referían las últimas palabras, no consignadas, de la conversación entre Elías y Eliseo (2 Re 2,11; cf. Str-B 2, 124-26) y que se sabrían cuando reapareciese Elías (1,17). *Espíritu Santo*: Dios actuando para la salvación de su pueblo, especialmente en la era escatológica final (Joel 3; Act 2; 1QS 4,2-8. 15-26). **26.** *el Ungido del Señor*: El hecho de que se llame aquí a Jesús Ungido o Mesías es indicio de que el pasaje está compuesto después de su bautismo. **28.** Los rabinos tomaban en brazos a los niños para bendecirlos (Str-B 2, 131). El término griego *edexato* implica que Simeón «recibió» lo que se le presentaba. **29.** Simeón, que con toda probabilidad sería miembro de la clase sacerdotal o estaría estrechamente relacionado con ella, hubo de sufrir intensamente durante su espera al presenciar cómo los sacerdotes traicionaban muchas de sus sagradas obligaciones. *dejas marchar en paz*: Simeón es el vigía al que por fin relevan de su tarea. *siervo*: El término griego *doulos* implica la dificultad con que Simeón cumplió su servicio en el templo. *Señor*: El término griego *despo-*

ta, junto con *doulos*, se usa únicamente aquí y en otro pasaje del NT (Act 4,23-30), también con profundo significado litúrgico (cf. D. Rimaud, «La Maison-Dieu» 51 [1957], 99-101). **31.** *todos los pueblos*: El ámbito universal de la salvación refleja Is 42,6; 49,6; 52,10. La revelación bajo la imagen de la luz es característica de la literatura joánica: Jn 8,12; 12,46; 1 Jn 1,5-2,27. Cuando la gloria del Señor descendió sobre el arca, Moisés no pudo acercarse a ella so pena de la vida (Ex 33,18-20; 40,35); después de haber visto la gloria, Simeón puede morir en paz.

43 **34.** *Simeón los bendijo*: Proclamó el cumplimiento de las bendiciones mesiánicas en ellos y les anunció que estarían relacionados con la difusión de estas bendiciones entre otros hombres. *para caída y elevación de muchos*: Con toda probabilidad se alude a una idea contenida en Is 8,14; 28,16. Los ideales y la bondad que predica y vive el Mesías obligan a todos los hombres a enfrentarse con su gran pecaminosidad (su «caída»). Este conocimiento es capaz de destruir al soberbio, y de hecho así ocurrirá, o hará que el humilde se vuelva al Mesías, elevándose, gracias a éste, a una nueva vida. El término griego traducido por «elevación», *anastasis*, se utiliza en otros lugares de Lc exclusivamente para designar la resurrección de entre los muertos (14,14; 20,27.33.35s). *un signo de contradicción*: Cf. Lc 4,23-27; 11,14-28.29-32. **35.** *una espada te atravesará...*: Algunos Padres de la Iglesia interpretaron la espada en el sentido de duda o vacilación en la fe (así, Orígenes, Crisóstomo, Basilio, Cirilo de Alejandría); pero este sentido no parece verosímil en el contexto del relato de la infancia, en que se exalta la figura de María. La espada podría referirse a la pesadumbre que experimenta una persona humilde ante las exigencias de una vocación elevada, una persona delicadamente reflexiva ante el profundo misterio de la salvación (1,29; 2,19.50; 11,28) o una persona compasiva ante el castigo infligido a un inocente (cf. A. Feuillet, *L'épreuve prédite à Marie, en À la rencontre de Dieu* [Hom. A. Gelin; Le Puy, 1961], 243-64; C. Stuhlmueller, «Marian Studies» 16 [1955], 94-120; P. Benoît, CBQ 25 [1963], 251-61). *para que los pensamientos de muchos corazones*: La partícula introductoria, *hopōs an*, refiere este pasaje a todo lo que antecede, asociando así a María con la penosa empresa redentora de Jesús.

36. *la profetisa Ana*: La literatura rabínica reconocía siete (número simbólico) profetisas: Sara; María (Ex 15,20); Débora (Jue 4,4); Ana, madre de Samuel (1 Sm 2,1); Abigail, esposa de David (1 Sm 25,32); Juldá (2 Re 22,14), y Ester. La Biblia menciona también a la esposa de Isaías como profetisa (Is 8,3). Estas mujeres dieron testimonio de la voluntad de Dios, al menos por la santidad de su vida, y a veces hablando en su nombre. Es difícil asegurar si el relato de la infancia exige o no insistir en el significado simbólico de «Fanuel» (rostro de Dios) y «Aser» (buena suerte). **37.** *ochenta y cuatro años*: Ana tendría ciento cuatro años; esta edad haría de ella como una personificación de otra viuda piadosa, Judit, que vivió hasta los ciento cinco años (Jdt 16,23). La tradición cristiana, y lo mismo la judía, otorgan a las viudas un puesto de honor en el servicio de la comunidad (Str-B 2, 141; 1 Tim 5,9s). **38.** *los*

que aguardaban: La esperanza firme de los que esperan la salvación. *liberación de Jerusalén*: La ciudad santa representa a todos los elegidos. **40. el niño crecía**: El evangelio señala con gran sencillez la necesidad de que Jesús viviera oculto en Nazaret, de forma que creciera en la plena experiencia de la naturaleza humana; así se iba capacitando para poner el Espíritu de Dios en contacto inmediato con todos los ámbitos de lo humano. *llenándose de sabiduría*: El plan de salvación, eficaz y universal, de Dios (Prov 8,22ss; Eclo 24).

44 c) EL NIÑO JESÚS EN EL TEMPLO (2,41-52). Este incidente, el único que viene a romper el silencio de los evangelios sobre «los años ocultos de Jesús», se narra en forma muy distinta a como suelen hacerlo los evangelios apócrifos. María y José dan por supuesto que Jesús se comportará como cualquier otro muchacho corriente; los evangelios apócrifos multiplican todo género de milagros extravagantes. Esta misma inclinación a lo milagroso o desacomostado colorea los relatos sobre la niñez de otros héroes antiguos: Ciro, Alejandro, Apolonio o Moisés. El paralelo más próximo es el relato de Josefo sobre su propia infancia (*Vida*, 2 § 9), en que describe la fama de instruido que adquirió entre los sumos sacerdotes y gobernantes de Jerusalén. En contraste, el relato de Lucas es parco y circunspecto.

41. cada año iban a Jerusalén: La Ley prescribía la peregrinación a Jerusalén con ocasión de las tres fiestas más importantes: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Ex 23,14; Dt 16,16), pero la costumbre excusaba de asistir a las dos últimas a los que vivían lejos. Los rabinos no estaban de acuerdo acerca de si las mujeres y los niños estaban obligados también a hacer la peregrinación (Str-B 2, 141-42). **42. doce años**: Un año antes de cumplir la edad en que los niños se consideraban oficialmente adultos; este acontecimiento se sigue celebrando en la actualidad con la ceremonia del *bar mišwāh*. **43. terminados los días**: La fiesta tenía una octava (22,1). **44. en la caravana**: Pueblos enteros se juntaban para hacer la peregrinación. **46. tres días**: Quizá se trate de una alusión simbólica a los tres días que Jesús pasó en el sepulcro (cf. Lc 9,22; 13,32; 18,33; 24, 7.21.46; 1 Cor 15,4). *sentado en medio de los doctores*: En uno de los vestíbulos exteriores del templo. Jesús no hace ningún alarde; escucha, hace preguntas y responde a las que le dirigen. Implícitamente, sin embargo, se presenta a Jesús como maestro, en el centro de un círculo. Conoce la Torah y sus interpretaciones; en modo alguno es opuesto a la Ley y a las prácticas judías. **49. en casa de mi Padre**: La expresión griega puede traducirse también «en los asuntos de mi Padre». Esta traducción cuenta con el apoyo de la construcción griega en textos como Mt 16,23; Jn 8,29; 9,4; 14,31. La frase implica unas estrechas relaciones entre Jesús y el Padre. La adición del término «casa» está de acuerdo con la situación inmediata y con la interpretación de numerosos Padres antiguos; cf. también Gn 41,51; Est 7,9. Esta interpretación encaja también con un rasgo importante del evangelio de Lucas, cuyo momento culminante se alcanza en el templo de Jerusalén, no sólo en el relato de la infancia (2,22), sino también al final (19,45). A modo de prefiguración, el relato

de la infancia termina donde lo hará el evangelio. María encuentra a Jesús ocupado en su labor; Jesús no es simplemente su hijo, sino Hijo del Padre, que está en los cielos, enviado a cumplir una misión en la que María lo encuentra ahora completamente empeñado, y ello le causa tristeza, pues implica una separación. Las palabras «mi Padre» suponen un cambio abrupto; hasta este momento era a José a quien se había aplicado ese título.

50. no entendieron: Es decir, ni María ni José. María se siente afligida por una de las mayores tristezas que afectan a los padres: no comprender a su propio hijo. Esta afirmación hace que resulte muy improbable que María comprendiera ya en esta época la filiación divina de su hijo. **51. les estaba sometido**: Esta última alusión a José en los evangelios supone un hermoso homenaje a su persona. Obediente a su dirección, Jesús llega a alcanzar la perfecta madurez humana. **52. Jesús crecía en sabiduría**: Lc subraya la naturalidad de su condición; crecía como cualquier otro muchacho. *en estatura*: La palabra griega podría significar también «edad», pero esta idea podría parecer una tautología en una afirmación relativa al crecimiento. *y en gracia*: Amable a los ojos de Dios y de los hombres, lo que implica no sólo la santidad espiritual, sino también la gracia, el tacto, el encanto y el atractivo. Jesús crecía en todos los aspectos —físico, intelectual, emocional, espiritual— con vistas a la tarea que le aguardaba.

E. Burrows, *The Gospel of the Infancy* (Londres, 1940); B. M. F. van Iersel, *The Finding of Jesus in the Temple: Some Observations on the Original Form of Luke II. 41-51a*: NovT 4 (1960), 161-73; R. M. Wilson, *Some Recent Studies in the Lucan Infancy Narratives*: SE 1, 235-53.

45 III. Preparación del ministerio público (3,1-4,13). Para las noticias de esta sección, Lucas depende sobre todo de Q (→ 16, *supra*). No sólo esta colección escrita de las sentencias de Jesús, sino también Mc (1,1-8) y la mayor parte de los primeros discursos kerigmáticos de Act (10,37; 13,24) —fuentes todas ellas muy primitivas—, empiezan la labor mesiánica de Jesús con la predicación de Juan Bautista. Después de la sección relativa a Juan Bautista (3,1-20), Lc presenta el bautismo de Jesús (3,21s), la genealogía (3,23-38) y las tentaciones (4,1-13).

A) Juan Bautista (3,1-20). Lc, compuesto después que Mc y Mt, muestra cierta prevención ante un intento manifestado en el cristianismo primitivo de presentar a Juan como un rival e incluso como un abierto oponente de Jesús. Jn, el último evangelio, será más explícito al señalar que el Bautista no es el Mesías (1,8.19-34). Comparando a Lc con Mt (dependientes ambos de Q), encontramos que: 1) Lc omite el anuncio hecho por el Bautista en el sentido de que el reino de Dios está al llegar (Mt 3,2) y reserva esta afirmación a Jesús (Lc 10,9.11); 2) Lc suprime la descripción del Bautista en el papel de Elías (Mt 3,4 par.; Mc 1,6) y un relato de la actividad del Bautista, especialmente sus bautismos (Mt 3,5s); 3) en la declaración de que «viene en pos de mí uno más poderoso que yo» (Mc 1,7; Mt 3,11), Lc suprime las palabras «en pos

de mí», para evitar que se considere a Jesús discípulo de Juan o incluso íntimo amigo suyo. Lc considera a Juan el último y más grande profeta de Israel, pero lo separa claramente del momento mesiánico glorioso que se inicia con Jesús (Lc 16,16; Act 13,24s, donde se afirma que Juan llegó «antes de su [de Jesús] llegada»).

46 1. Si bien la costumbre de presentar a un profeta con los nombres de los gobernantes contemporáneos tiene paralelos en el AT (Is 1,1; Jr 1,3; Os 1,1), el estilo de Lc se aproxima más al de los autores clásicos griegos, como Tucídides (2.2), que da comienzo de manera semejante al relato de la guerra del Peloponeso. *año quince del reinado de Tiberio César*: La referencia cronológica más precisa de todos los evangelios para fechar el ministerio de Jesús. Aunque gobernó asociado a Augusto del año 11 al 12 d. C., Tiberio le sucedió como único emperador el 19 de agosto del 14 d. C. y reinó hasta el 37. El año quince de su reinado es el 28-29 d. C., según el cómputo romano; pero es posible que Lucas se atuviera al cómputo sirio, que contaba el intervalo entre el 19 de agosto y el comienzo del año siguiente (1 de octubre) como primer año de reinado. En este caso, el año quince se extendería desde el 1 de octubre del 27 hasta el 1 de octubre del 28. Jesús, por consiguiente, sería bautizado hacia finales del año 27. *Poncio Pilato*: Fue «procurador» o «prefecto» de Judea (no propiamente «gobernador» [la terminología de Lc es vaga]) durante los años 26-36 d. C. *Herodes*: Se trata de Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande y Maltace; gobernó Galilea y Perea como tetrarca desde 4 a. C. hasta 39 d. C. *Filipo*: Hijo de Herodes el Grande y Cleopatra de Jerusalén, fue con mucho el más sincero y justo entre los hijos de Herodes. A la muerte de éste, pasó a gobernar Batanea, Traconítide, Auranítide y una parte de los dominios de Zenodoro (cf. Josefo, *Ant.*, 17.11, 4 § 318; → Historia de Israel, 75:141). *Lisaniás*: Resulta problemática su identificación. Josefo (*Ant.*, 19.5, 1 § 275; 20.7, 1 § 138) habla de un rey de Abilene que llevaba este nombre, pero fue asesinado en 34 a. C. por orden de Antonio y Cleopatra. Tolomeo, su padre, había sido ejecutado tres años antes. Numerosas inscripciones griegas (CIG 4521, 4523; cf. R. Savignac, RB 9 [1912], 533-40) parecen indicar que el nombre de Lisaniás era hereditario entre los soberanos de Abilene (cf. J. de Fraine, VDBS 6, 595); es posible que Lucas se refiera a uno de los últimos soberanos que llevaron este nombre. Si el evangelista está exactamente informado en este punto, ha debido de utilizar unas fuentes distintas de Josefo. 2. *durante el sumo sacerdocio de Anás y Caifás*: Lucas identifica ahora a los dirigentes religiosos de Palestina. Anás ocupó el cargo de sumo sacerdote desde el año 6 al 15 d. C., pero su gran influencia le aseguró el nombramiento, para este mismo cargo, de cinco hijos, un yerno (Caifás, 18-36 d. C.) y un nieto (Matías, 65 d. C.). Unos con otros, estos nombres componen un cuadro sombrío. Por esta época, Tiberio se hallaba semirrecluido en Capri, y los negocios del estado estuvieron en manos del nada escrupuloso Seyano hasta el año 31 d. C. Palestina había sido arbitrariamente dividida por Roma, y el sumo sacerdocio se había convertido en monopolio de la intrigante familia de Anás.

«Yahvé se conmovió ante los gemidos que proferían bajo el yugo de sus opresores» (Jue 2,18).

La palabra de Dios vino sobre Juan, hijo de Zacarías: La construcción griega con la partícula *epi* resulta más bien extraña; sólo aparece aquí y en Jr 1,1 (LXX). Aunque la idea sigue la pauta de la introducción de numerosos libros proféticos (Os 1,1; Miq 1,1; Ag 1,1), Lucas quiere resaltar el hecho de que Juan aparece como continuador del papel de Jeremías: consagrado antes de su nacimiento (Jr 1,5; Lc 1,13), anuncia el juicio escatológico (Jr 1,10; 25; Lc 3,9.16s), la gloria mesiánica (Jr 31; Lc 1,14; 3,15s) y la nueva y última alianza en la que serán admitidos hasta los más sencillos (Jr 31,31-34; Lc 7,18-23). En la puntualización «hijo de Zacarías» advertimos un punto de contacto entre la porción más extensa de Lc y el relato de la infancia. *en el desierto*: Otra conexión con el relato de la infancia (1,80); ambas referencias topográficas resultan más bien vagas: 1,80 dice simplemente «por parajes desiertos». Aquí «el desierto [de Judea]» significa la región desolada y yerma que sube desde el mar Muerto hasta la cadena montañosa central. El valle del Jordán propiamente no puede llamarse desierto, especialmente en torno a Jericó, lugar donde tradicionalmente se dice que Juan bautizaba. Jn 3,23 afirma que Juan bautizó en el norte. Hemos de admitir con H. Conzelmann (*Theology of St. Luke*, 18-22) que Lucas combina aquí la teología con la geografía. El AT contiene una tradición de espiritualidad del desierto; éste significa el lugar al que Dios condujo a Israel, y en el que, a solas con su pueblo, estableció una alianza o vínculo matrimonial con él (Jr 2,2s; Dt 2,7; 32,10; Ez 16). El texto del Dt-Is, que Lc citará en seguida, continúa el mismo tema del desierto. También los adeptos de Qumrán marchaban «al desierto» para consagrarse por completo a Dios y prepararse con vistas a la guerra final escatológica. 3. *y anduvo por toda la comarca del Jordán*: Otra referencia topográfica imprecisa. *predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados*: Idéntico a Mc 1,4; Mt 3,2 dice simplemente: «[iba] diciendo: ¡arrepentíos!». El término «predicando» (*kēryssō*) alude a una proclamación inicial a los no cristianos; otro término, «enseñando» (*didaskō*), supone un conocimiento más profundo del misterio de Cristo; en los evangelios se reserva para designar la instrucción dada por Cristo; en Act y en las epístolas alude al trabajo realizado entre los cristianos bautizados (D. M. Stanley, *The Apostolic Church in the NT* [Westminster, 1965], 199-213; CBQ 17 [1955], 336-48). *bautismo*: Purificación ritual mediante el agua, que tiene sus antecedentes en la tradición bíblica (1 Sm 7,6; Lv *passim*; A. Oepke, ThDNT 1, 529-46). Los adeptos de Qumrán, que vivían cerca del lugar tradicional en que Juan bautizaba, construyeron un complicado sistema de conducciones de agua en el edificio de la comunidad con vistas a disponer del caudal suficiente para sus numerosas lustraciones (cf. J. Delorme, *Baptism in Judaism*, en *Baptism in the NT* [Baltimore, 1964], 25-60). La Mishnah da normas para el bautismo y el sacrificio (junto con la circuncisión, tratándose de varones) que tienen lugar en la recepción de los gentiles convertidos. El bautismo de Juan difería del que

recibían los prosélitos judíos en que el primero se administraba a israelitas; se diferenciaba también de la purificación de Qumrán en el hecho de que ahora por vez primera se otorgaba a los soldados, a los publicanos y a los pecadores, que normalmente no eran admitidos a la plena comunión con el pueblo de Dios. Los aspectos proféticos y escatológicos del bautismo de Juan quizá puedan relacionarse con textos como Is 1,16; Jr 4,14; Ez 36,25; Zac 13,1. *penitencia*: En la literatura griega, *metanoia* significa el arrepentimiento después de haber cometido una mala acción. En los LXX sirve casi siempre para traducir el término hebreo *niḇām* (entristecerse, sentirse interiormente conmovido por la tristeza o la piedad [Jr 18,8; Am 7,3.6]). Los traductores posteriores del AT al griego (Aq., Sím.), así como la literatura judía helenística, emplearon *metanoia* para traducir *šûb* (retorno; por ejemplo, Is 31,6; 53,7; Jr 18,8; Ez 33,12; Eclo 48,15). Este trasfondo judío de *metanoia* fija la atención en la dimensión profundamente interior del arrepentimiento; para los sinópticos, al perdón de los pecados debe acompañar alguna forma de renovación interior.

47 4-6. Se introduce la figura de Juan Bautista con las palabras del Dt-Is (40,3-5): las mismas frases con que la comunidad del mar Muerto explicaba su estilo de vida. Mientras Juan prepara el camino del Señor, que para los evangelistas es Jesús, la comunidad del mar Muerto explica: «Esto significa estudiar la Torah, que él ordenó a través de Moisés» (1QS 8,14). El texto hebreo de Is 40,3, ligeramente distinto del NT y los LXX, conecta la expresión «en el desierto» con el segundo miembro: «Una voz grita: '¡En el desierto preparad el camino del Señor!'». El NT cambia también las palabras finales del siguiente estico y lee «enderezad sus senderos», en vez de «los senderos de nuestro Dios» (TM), de forma que la alusión a Jesús resulte más clara. El Dt-Is describía el retorno del exilio en Babilonia como un nuevo éxodo, que a través de otro desierto del Sinaí llevaría a una nueva y más gloriosa tierra prometida (Is 41,17-20; 43,1s.14-21). Se describe a Juan Bautista como el realizador de los sueños del Dt-Is. Lc pondrá de relieve que el «desierto» serán las pruebas por que atravesará Jesús en sus sufrimientos y en su muerte, y que la nueva tierra prometida y la nueva Jerusalén se ganarán gracias a la resurrección-ascensión de Jesús. **6. todos verán la salvación de Dios:** A Mc y Mt añade Lc este estico conclusivo, tomado del Dt-Is, para subrayar en este punto, como hará a lo largo de todo su evangelio, la proyección universal de la salvación de Jesús. Lc omite además un estico, «se revelará la gloria del Señor», pues la gloria del Señor, en Lc, aunque parcialmente anticipada en la transfiguración (9,31), no se manifestará plenamente hasta la ascensión de Jesús (24,26). Lucas omite deliberadamente la afirmación de Mc de que el Bautista viene cumpliendo la función de Elías (2 Re 1,8); el tercer evangelio la reserva a Jesús.

48 7-9. Lc ofrece ahora un resumen de lo que Juan predicó en diferentes ocasiones (cf. v. 18). *las multitudes*: Lc emplea frecuentemente este término, más genérico, donde los otros evangelios dicen fariseos, saduceos o escribas; cf. 11,15 (par. Mt 12,24; Mc 3,22); 11,29 (par. Mt

12,38s); 12,54 (par. Mt 16,1). De esta forma, Lc da una proyección más amplia a las palabras de Jesús. Dado el tema de las palabras de Juan (la cuestión escatológica y especialmente la relativa a Abrahán), parece que Mt y Mc son más exactos al identificar al auditorio como un grupo de judíos instruidos. *raza de víboras*: «Un recuerdo genuino de las palabras de Juan» (A. R. C. Leaney, *Commentary*, 106), una de las numerosas imágenes tomadas del desierto que Juan utiliza en su predicación, como, por ejemplo, las piedras, arbustos secos, árboles sin fruto, etc. Lucas tiene la norma de suavizar esas expresiones duras, como hizo también en el caso de las últimas palabras de Jesús sobre Judas (Mc 14,21). En los evangelios (Mt 12,34; 23,33) y en LQ (1QH 3,1-8), «víboras» es un término escatológico para designar a los hombres dominados por el demonio en el tiempo de la lucha final. *quién os ha enseñado a huir de la cólera que viene*: También esta pregunta está formulada en una terminología escatológica: «enseñado» (*hypodeiknymi*) es un término técnico para designar la revelación de algo que está oculto (Eclo 48,25; Lc 12,5); «la cólera que viene» contiene toda la furia de palabras proféticas tales como las de Is 13,9; 30,27; Sof 2,2; Mal 3,2; Henoc 90. Juan exige una conversión total, sincera, de una vez, al Señor. **8. frutos dignos de penitencia**: Mt utiliza el singular, aludiendo a la preparación final antes del último día; Lc, en cambio, dice «frutos», en plural, refiriéndose a las buenas obras en general. *de estas piedras hijos para Abrahán*: Juego de palabras en el lenguaje arameo de Juan, entre *banayyā* (hijos) y *ʿabnayyā* (piedras). El Bautista, al igual que Pablo bastantes años después (Rom 4,13-17), afirma claramente que no son las obras humanas, sino sólo la acción por la que Dios infunde la fe, lo que produce la vida en el pueblo elegido, así como la agregación a sus filas. **9. se echa al fuego**: Cf. v. 16.

49 10-14. Estos versículos, exclusivos de Lc, revelan el interés del evangelista por el aspecto universal de la redención. Juan Bautista presenta su mensaje sociológico a los publicanos y a la escolta de éstos. **12. publicanos**: Eran recaudadores de impuestos, individuos que recibían de los romanos el derecho a recoger las contribuciones; estaban mal vistos entre los judíos (Mc 2,15; Mt 11,19 [Lc 7,34 par.]) y también entre los gentiles (Herodas, 6.64). **14. soldados**: Estos hombres no pertenecían a las tropas regulares de Herodes Antipas o del procurador romano; más bien eran la escolta armada de los publicanos (así, M.-J. Lagrange, A. Plummer, I. de la Potterie). *no hagáis violencia*: Lit., «no sacudáis violentamente a nadie» para obligarle a entregar su dinero. Lucas no pide a estos hombres un elevado misticismo, sino tan sólo una espiritualidad práctica.

15-17. Lucas presenta ahora la predicación mesiánica del Bautista. Pero, en primer lugar, con un versículo que le es exclusivo, describe el ambiente psicológico: «El pueblo andaba haciendo suposiciones». **16. más poderoso que yo**: Jesús es el gran libertador en la guerra contra Satán. El término «poderoso» se usa frecuentemente en la Escritura para señalar al jefe de la lucha final contra el mal: Mc 3,27; Lc 11,20-22; Ap 18,8 (cf. W. Grundmann, ThDNT 3, 399-401). En el texto griego, el quiasmo

(disposición de las palabras en a-b b-a) de la siguiente parte del v. 16 sirve para realzar la sublimidad del bautismo de Jesús por encima del de Juan:

Yo con agua (a) os bautizo (b)...
El os (b) bautizará con espíritu santo y fuego (a)

Este estilo es típico de Lc. *bautizará con el Espíritu Santo*: La Escritura atribuye frecuentemente la realización mesiánica al Espíritu (Ez 36,26ss; Is 44,3; Joel 3,1), pero en los escritos lucanos se da especial relieve al Espíritu (→ 11, *supra*). A lo largo de la Biblia, numerosas realizaciones extraordinarias revelan la presencia del Espíritu (el poder vivificador) de Dios: creación (Gn 1,2), guerreros (Jue 3,10; 11,29; 1 Sm 11,6), ministerios especiales (Gn 41,38-40; Nm 11,17,25; 27,18), Siervo de Yahvé (Is 42,1), rey mesiánico (Is 11,1ss). (Cf. ThWNT 6, 330-453; M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* [París, 1958]). *bautizará con fuego*: En la Escritura, el fuego indica muy frecuentemente la presencia del Dios salvador. El fuego ocupa un puesto destacado en los actos litúrgicos en que el hombre entra en contacto con su salvador (Lv 1,7ss; 6,2.6). En las grandes teofanías, Dios aparece rodeado de fuego (Gn 15,17; Ex 3,1ss; 13,21s; Nm 14,14; Is 6; Ez 1,4ss; Joel 3,3). Dios viene «en fuego» para juzgar, es decir, para cumplir sus promesas a los elegidos y suprimir el mal de en medio de ellos; este matiz aparece en los textos de Qumrán: 1QpHab 10,5; 1QS 2,15; 4,13. La llegada «violenta» del juicio mesiánico puede tener sus raíces en Nm 31,23 y también en Mal 3,3.19 (cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* [Londres, 1951], 27; F. Lang, ThWNT 6, 927-53). A la vista de este rico trasfondo bíblico resulta difícil saber si la afirmación del Bautista sobre Jesús identifica el fuego con la acción purificadora del Espíritu o si, en vez de esto, añade una nueva dimensión del juicio escatológico. Esta última opinión, más convincente, es adoptada por P. van Imschoot (ETL 13 [1936], 653-66), R. Bultmann (HST 246, 424), E. Schweizer (ThWNT 6, 306).

17. el biendo: La imagen de aventar la paja es frecuente en la Biblia aludiendo a la separación (purificación) y al juicio severo (Is 29,5-6; 41,16; Jr 15,7). El labrador de Palestina aventaba con una pala de madera la mies después de trillarla. El grano, más pesado, caía rápidamente al suelo, mientras que la paja, más ligera, era arrastrada por el viento hasta el borde de la era, donde era recogida y quemada después. *fuego que no se consume*: Que abrasa implacablemente (Is 66,24; Mc 9,43s).

18-20. Lc concluye el apostolado del Bautista afirmando que exhortaba frecuentemente al pueblo con su mensaje; el uso de un participio (*parakalōn*, de cuya raíz se forma el término «paráclito») y del imperfecto (verbo *euaggelizō*, de cuya raíz se forma «evangelio») indican una constante repetición. **19. pero Herodes**: Consigna ahora Lucas algo que realmente ocurrió más adelante: el encarcelamiento del Bautista por Herodes Antipas en Maqueronte, una fortaleza situada al este del mar Muerto (Mt 14,1-12; Mc 6,14-29). Lc no sólo completa el relato del

Bautista con una elegante conclusión literaria, sino que separa eficazmente a Juan de la obra mesiánica, que el Padre encomienda ahora a Jesús (cf. C. H. H. Scobie, *John the Baptist* [Filadelfia, 1964]).

50 B) Bautismo de Jesús (3,21-22). 21. bautizado todo el pueblo: Este recurso estilístico enlaza el presente episodio con el anterior, que también trata de Juan Bautista. Lucas podía expresar así también el cumplimiento de la misión confiada a Juan antes de su nacimiento: «Preparar un pueblo perfecto para el Señor» (1,17). Mediante el bautismo administrado por Juan, los hombres han sido conducidos hasta el momento final de la salvación del mundo; ya están preparados para convertirse en el pueblo mesiánico y escatológico de Dios (Act 15,14; cf. P. M. Duthell, *FrancLA 6* [1955-56], 85-124). Lucas, sin embargo, nunca menciona a Juan por su nombre en el relato del bautismo de Jesús. De hecho, consigna apresuradamente el dato del bautismo de Jesús mediante una simple construcción de participio y pasa en seguida a hablar de Jesús en oración. El hecho de que Jesús fuera bautizado por Juan resultaba cada vez más embarazoso para la Iglesia primitiva; podemos ver cómo se va elaborando esta noticia en el NT: Mc (1,9) afirma claramente que Jesús fue bautizado por Juan; Mt (3,13-15) suaviza la afirmación diciendo que Jesús se presentó para ser bautizado; Lc suprime toda mención del nombre del Bautista y desvía la atención del hecho mismo del bautismo; Jn no ofrece relato alguno del bautismo de Jesús; el *Evangelio de los Nazarenos*, según san Jerónimo (*Contra Pelagianos*, 3,2; cf. E. Hennecke, *NT Apocrypha*, 1, 147), presenta a Jesús preguntando por qué ha de bautizarse. Lucas centra la atención en la teofanía más que en el bautismo, y es el único en consignar que Jesús «está en oración» (participio presente). Es frecuente que Lc presente a Jesús en oración antes de tomar una decisión importante: elección de los Doce (6,12), confesión de Pedro (9,18), instrucción sobre la oración (11,1), agonía antes de su muerte (22, 41), en la cruz (23,46). El momento presente es decisivo y tiene sentido mesiánico. *se abrió el cielo*: En la literatura apocalíptica, esta imagen implica con frecuencia una visión de secretos celestes (Ez 1,1). La influencia más fuerte sobre este pasaje procede de Is 63,19. No sólo la patética y conmovedora plegaria de Is 63,19 suplica a Dios que abra los cielos, sino que el texto griego de Mt y Lc siguen muy de cerca la versión de este pasaje según los LXX. Mc, para mantener la violencia con que se abren los cielos según implica el TM, usa un término griego distinto: *schizō*. De esta forma se intensifica el tono escatológico del bautismo, pues la plegaria de Isaías suplica a Dios que repita, por última vez, las grandes acciones redentoras en favor de su pueblo, especialmente el éxodo liberador. El bautismo de Jesús, por consiguiente, es la respuesta a esta plegaria: inicia la creación de una comunidad que avanza hacia la nueva y más gozosa tierra prometida (cf. A. Feuillet, *CBQ 21* [1959], 472-73; M. Traub, *ThWNT 5*, 529-30). El bautismo de Jesús, sin embargo, es más que una promesa que se cumplirá en Pentecostés, cuando los cielos se abran de nuevo y el Espíritu descienda sobre la comunidad (Act 2). Jn adopta un punto de vista distinto: los cielos permanecen

abiertos y los seres celestes descienden continuamente sobre Jesús a lo largo de todo su ministerio (1,51).

51 22. el Espíritu Santo: El don mesiánico que será otorgado a la Iglesia en Pentecostés (cf. I. de la Potterie, NRT 80 [1958], 225-52). *en forma corporal:* Estas palabras, que sólo aparecen en Lc, introducen un cambio en la visión apocalíptica de Mc y Mt, descrita en términos próximos a Ez (1,4-5) y Dn (7,4-5), donde se habla de «alguien o algo semejante a la figura de...». Los escritores posteriores tenderán a destacar los fenómenos exteriores que acompañaron al bautismo: las aguas abrasadas por un fuego (Justino) y los arrullos de la paloma (*Odas de Salomón*, 24). *como una paloma:* Representa al nuevo pueblo de Israel, la comunidad escatológica. Las más antiguas tradiciones hacen esta comparación: Os 11,11; Sal 68,14 (cf. E. R. Goodenough, «Jewish Symbols» 8 [1958], 43). Algunos explican la paloma como un símbolo del Espíritu Santo, pero este simbolismo no se halla explícito en la Biblia, sino que aparece únicamente en la literatura rabínica (Str-B 1, 123-24). Nos hallamos, por consiguiente, otra vez ante el aspecto escatológico de la comunidad y con una prefiguración de Pentecostés en el episodio del bautismo (A. Feuillet, RSR 46 [1958], 524-44). Puede plantearse otra cuestión: ¿hubo realmente una paloma? Como ya hemos observado, la más antigua tradición de Mc implica un estilo apocalíptico, cuya expresión literaria tiene por rasgos más importantes las visiones y el simbolismo. Los símbolos comunican las cualidades ocultas de una realidad dinámica. Esta realidad, en el bautismo de Jesús, era la ardiente convicción que el Padre le había inculcado profundamente: que la salvación del mundo estaba en marcha y que era inminente la última edad del mundo. Mediante la expresión «paloma en figura corporal», Lucas quiere decir que Jesús casi tocaba ya con sus manos la nueva comunidad que se iba formando a su alrededor y que sería una realidad cuando Pentecostés diera cumplimiento a la promesa que entrañaba su bautismo. *mientras salía una voz del cielo:* Expresión corriente en la Biblia, que aparece con distintas variantes para indicar que un mensaje o una acción expresa los designios o mandatos de Dios (cf. Ex 19,9; 1 Sm 3,4ss; 7,10; Sal 29). *tú eres mi hijo, el amado; en ti me he complacido:* Muchos investigadores aceptan esta lectura, apoyada por los más importantes manuscritos del NT (S, A, B, W, etc.); así, A. M. Dibelius, E. Lohmeyer, H. Conzelmann, M.-J. Lagrange, J. M. Creed; lo mismo hacen todas las ediciones críticas del NT. Pero el texto occidental cambia el versículo y lee «tú eres mi hijo; este día yo te he engendrado». Un buen número de investigadores lo prefiere (F. Hauck, W. Grundmann, H. Sahlin, P. Benoit [BJ], W. Manson, A. von Harnack, B. H. Streeter). La primera lectura, sin embargo, es preferida no sólo en virtud del respaldo textual de los manuscritos, sino también porque Lucas reserva en otros lugares el salmo 2 (y su alusión a la glorificación regia de Jesús) al momento de su ascensión y a Pentecostés (Act 2,29-36; 13,33; cf. J. Dupont, RSR 35 [1948], 522-43). De acuerdo con la lectura preferida, la voz del cielo proclama sobre Jesús lo que en otros tiempos fuera anunciado acerca del

'Ebed Yahweh (Siervo de Yahvé) en Is 42,1. Ya que el Siervo es a la vez un individuo y el representante de la comunidad corporativa (cf. C. R. North, *The Suffering Servant* [Londres, 1956]), se declara que Jesús está totalmente encarnado en la comunidad escatológica, incluso hasta el punto de ser bautizado como uno más de sus miembros; pero, al mismo tiempo, combina en la singularidad de su persona y su misión los más altos ideales y esperanzas de aquella. Debido a su total identificación con todas las debilidades humanas, Jesús-Siervo habrá de descender hasta la misma muerte humana, con lo que infundirá una nueva vida en todos los ámbitos de la existencia del hombre. Esta asociación del bautismo de Jesús con su muerte y resurrección aparece claramente en Lc 12,50 (Mc 10,38 par.). El primer cántico del Siervo (Is 42,1-4) nos hace posible entender el bautismo de Jesús como una solemne investidura de la misión profética para instaurar la justicia (es decir, el cumplimiento de las promesas divinas) en toda la tierra (cf. Is 42,4). Las palabras «mi hijo» son una sustitución intencionada, por parte del NT, del hebreo *'ebed* (siervo) y del *pais* (muchacho = siervo) de los LXX. La expresión «mi hijo», completada con la anterior alusión al Espíritu Santo, parece equivaler en Lc a una confesión de la divinidad de Jesús (J. Knackstedt, VD 38 [1960], 76-91).

O. Cullmann, *Baptism in the NT* (Londres, 1950); J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (Chicago, 1964), 224-33; D. M. Stanley, *The Apostolic Church in the NT* (Westminster, 1965), cap. 11; G. H. P. Thompson, JTS 11 (1960), 1-12.

52 C) Genealogía de Jesús (3,23-38). Al comparar las genealogías de Jesús que aparecen en el NT se suscitan numerosos problemas, como se viene reconociendo ya desde el siglo III en una carta de Julio Africano a Arístides (Eusebio, HE 1.7). Lc retrocede desde Jesús hasta Adán; Mt, por el contrario, avanza desde Abrahán hasta Jesús. El procedimiento de Lc es más normal: empezar por el representante contemporáneo de una familia y retroceder (cf. Nm 27,1; 1 Sm 9,1; Sof 1,1). Al igual que Mt, también Lc utiliza el número siete; hay once series de siete nombres (con algunas variantes en los manuscritos siríacos y latinos). Sólo Lc da los nombres comprendidos entre Abrahán y Adán (dependiendo en esto de Gn 5,3-32; 11,10-26 [según los LXX, los únicos en poner el nombre de Cainam]). Entre Abrahán y David, Mt y Lc concuerdan, excepto en que Lc añade Arní. Entre David y Jesús, Mt y Lc difieren por completo, excepto en los nombres raros de Zorobabel y Salatiel. «Resulta muy improbable que se trate de personas diferentes... Que en el mismo período de la historia judía existieran dos padres con el extraño nombre de Salatiel o Sealtiel, cada uno de ellos con un hijo llamado con el raro nombre de Zorobabel, y que estos dos padres de nombre tan desacostumbrado entraran a formar parte, por distintos caminos, de la genealogía del Mesías, no resulta creíble...» (A. Plummer, *Luke*, 103). Se han propuesto varias explicaciones a estas diferencias, ninguna de las cuales resulta convincente; por ejemplo, que Mt aplica la ley del levirato y da una ascendencia legal o regia (cf. Dt 25,5-10), mientras que Lc se fija en la

ascendencia de sangre. Cualquier solución habrá de tener en cuenta lo mucho de artificial que tiene el estilo literario de las antiguas genealogías y la intención religiosa del autor. Las genealogías pueden ser un recurso literario para siglos de los que nada se sabe (Gn 5) o para prestigiar la propia ascendencia (cf. las edades de los patriarcas en Gn 5 y ANET 265). En Mt, el término «engendró» puede ser una manera literaria de conectar dos nombres, como ocurre cuando el evangelista omite tres nombres y dice que Joram engendró a su tataranieto Ozías.

23. al comenzar [su ministerio]: La genealogía se inicia con un participio problemático, *archomenos*; quizá podríamos traducir así el versículo: «Cuando tenía unos treinta años, Jesús estaba dando comienzo [a su manifestación]». Es una manera de aludir al «comienzo» de la etapa final de la salvación (cf. 4,21). *siendo hijo, según se pensaba:* Un nuevo problema se nos plantea con la expresión *hōs enomizeto*, «según se suponía, se creía», que modifica la afirmación de que Jesús era hijo de José. Algunos investigadores (Grundmann, Sahlin, Creed) pretenden que las palabras fueron añadidas más adelante en apoyo de la concepción virginal de Jesús; pero Lagrange hace observar que no sólo todos los manuscritos contienen estas palabras, sino que, aun en el caso de que faltaran, la genealogía de Jesús no se apoya en la ascendencia carnal, sino en una ascendencia espiritual que arranca de Dios mismo. **38. de Adán, que lo fue de Dios:** Esta frase revela la intención religiosa de Lucas; subraya el origen divino de la raza humana, con un universalismo que busca algo más que ofrecer la salvación a todos los hombres. Considera que la filiación divina ya es un hecho entre ellos, que sólo espera su plena realización por Jesús, al que acaba de presentar el Padre para que todos le escuchen, afirmando «tú eres mi hijo». Algunos investigadores (Hauck, Grundmann, Lagrange) reconocen aquí la influencia paulina en la presentación de Cristo como nuevo Adán (cf. Rom 5,14; 1 Cor 15,22.45-49).

J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga, 1958), 145-68; M. Lambert, *Hom. F. Dornseiff* (Leipzig, 1953), 201-25; A. Vögtle, LTK 4, 661-62.

53 D) Las tentaciones (4,1-13). En la escena del bautismo y en el cuadro genealógico Jesús aparece como Hijo de Dios, enviado para la obra mesiánica y escatológica de llevar a los hombres a la plenitud de la filiación divina. La escena de las tentaciones pondrá ahora en claro que Jesús es también plenamente humano. Como hombre, emprende su tarea en la absoluta obediencia al Padre (cf. Heb 2,10.18). Mc (1,12-13) tiene el relato más breve de las tentaciones; en este relato más antiguo hay ya una fuerte orientación doctrinal. Jesús revive la experiencia de Israel en el desierto durante el éxodo (cf. Dt 8,2). Al marchar al desierto, comarca desolada, habitada por demonios y fieras salvajes (Lv 16,22; Tob 8,3; Zac 5,11), Jesús subyuga a los poderes hostiles y vive, como un nuevo Adán, en perfecta armonía con las fieras (Is 11,6-9; Gn 3,19-20; cf. A. Feuillet, *EstBib* 19 [1960], 49-73). Aunque Lc es paralelo de Mt (4,1-11), se produce claramente un embellecimiento que hace difícil decidir cuál de ellos se encuentra más próximo a la forma original de Q.

Mt desarrolla los dos temas de Moisés y del reino: Jesús, al igual que Moisés, aparece sobre «una altísima montaña» (Mt 4,8; cf. Dt 34,1-4); Mt añade «cuarenta noches» a los «cuarenta días» de ayuno, relacionando así más estrechamente el ayuno de Jesús con el de Moisés (Dt 9,9.18; Ex 34,28); la tercera y culminante escena de Mt se refiere al reino; Jesús rechaza el del demonio («todos los reinos del mundo», 4,8), para subir a otra montaña de Galilea, donde proclamará el reino verdadero. Todas estas diferencias de Mt con respecto a la versión de Lc subrayan el punto de vista teológico del primer evangelio. Pero también Lucas tiene un punto de vista doctrinal propio, que será expuesto más adelante (cf. A. Hastings, *Prophet and Witness* [Baltimore, 1958], 122-23).

1. lleno del Espíritu Santo: Una expresión característica de Lc (Act 6,5; 7,55; 11,24). La doble alusión al Espíritu en este versículo es buena muestra de la razón que hay para llamar a Lucas el evangelista del Espíritu. *volvió:* El término griego (*hypostréphō*) aparece 35 veces en los escritos lucanos y sólo cuatro en el resto del NT. Ello es indicio de una intensa labor redaccional de Lucas en el relato de la tentación. *y fue llevado por el Espíritu al desierto:* Lucas emplea aquí unas expresiones griegas que muestran una delicada matización del sentido, diferenciándose de Mt. El Espíritu acompañó a Jesús durante cuarenta días en el desierto, y sólo después de este período de comunión con el Padre en la oración emprenderá Jesús su combate con el mal. La fuerza de Dios se enfrenta al mundo de los poderes diabólicos; ha llegado el momento escatológico. **3. si tú eres el Hijo de Dios:** La tentación se refiere al tipo de Mesías que Jesús aspira a ser: ¿se ganará a la gente dándole lo que desea ésta de inmediato, o conseguirá que acepten el sufrimiento que se les exige por amor de los ideales divinos? *di que esta piedra se convierta en pan:* Lucas usa el singular; Mt habla de piedras y panes. Mt ve a todo Israel tentado en Jesús; Lc describe una tentación más personal, que sólo afecta a Jesús. **4. no sólo de pan:** Jesús responde con Dt 8,3 (cf. Ex 16). Los pensamientos de Jesús se expresan de acuerdo con el que debió de ser el libro veterotestamentario favorito de la Iglesia apostólica (cf. Lc 10,27; Act 3,22). **5. lo llevó:** Se afirma habitualmente que Lc invierte el orden de las tentaciones, pues Mt coloca al final el episodio ocurrido sobre una montaña. La disposición de cada uno de los evangelistas responde tan exactamente a su propia «teología», que resulta difícil determinar cuál de estas ordenaciones responde mejor al orden original en Q. *en un solo instante:* Estas palabras, que sólo aparecen en Lc, excluyen la idea de que Jesús fuera transportado físicamente; todo ocurre en una visión. *todos los reinos del mundo:* Lc alude claramente a los dominios políticos. El v. 6 es una adición lucana y no aparece en Mt. Notamos aquí la idea joánica de que el mundo está bajo el poder del demonio (Jn 12,31; 14,30; 16,11; Lc 22,53; Act 26,18). Se libra una batalla a muerte de proporciones cósmicas (Ap 13,1-8). Al rechazar un mesianismo político, Jesús cita de nuevo Dt (6,13; 10,20; cf. Ex 23,24).

54 9. a Jerusalén: Jerusalén es el punto culminante en el relato lucano de las tentaciones, como lo será en toda su teología. Presenta todo

el ministerio de Jesús como un viaje a Jerusalén; pero la verdadera Jerusalén que realiza todas las esperanzas proféticas será el mismo Jesús (Lc 9,51; 21,37s; 24,50-53; Act 1,12; Ap 21,2). **10. *dio órdenes a sus ángeles para que te cuiden.*** Utilizando de nuevo Dt 6,16 (cf. Sal 91,11), Jesús rechaza la proposición de convertirse en un Mesías de la ostentación y lo maravilloso, a pesar de que ésa es la clase de Mesías que muchos quisieran. A la salvación se llega por el camino humilde y a veces doloroso de la fe. **13. Lucas** escribe su propia conclusión, diferente de la de Mt. *terminada toda tentación.* La idea parece ser que Jesús alcanza su propia perfección a través de la experiencia de todas las tentaciones (cf. Heb 2,10; 5,9). Como hombre, Jesús cumple su función mesiánica y vence en nombre de todos los humanos. En el ministerio público de Jesús se verán todas las consecuencias de su victoria. *se retiró de él por un tiempo.* Lucas anticipa la pasión (22,3.53). Excluye cualquier clase de tentación del relato del ministerio público, omitiendo incluso el episodio de Mt 16,23. Aun cuando el demonio retorna al final, en el relato de la pasión, Jesús muere como hombre en paz y con fortaleza; la victoria parece ya asegurada. Todo su ministerio público servirá para demostrar que el camino de la cruz lleva a la victoria.

Algunos investigadores niegan la historicidad del episodio de las tentaciones. Sin embargo, hemos de reconocer que los otros evangelios consignan momentos de prueba y tentaciones al final de la vida de Jesús, y hemos de aceptar que hay una firme tradición favorable a la realidad de la escena desarrollada en el desierto. Mt y Lc (o Q) pudieron amplificar una tradición anterior más breve (Mc), añadiéndole ciertos detalles tomados de acontecimientos posteriores, según su diferente punto de vista teológico. La primera tentación según Lc nos hace pensar en Jn 6,26-34; la segunda, en Jn 6,15; la tercera, en Jn 7,1-4 (cf. R. E. Brown, CBQ 23 [1963], 152-55). Otras semejanzas aparecen en Mt 12,38-42; 16,14; 27,42. Lo mismo que Mateo y Lucas reelaboraron las sentencias y hechos de Jesús, sin tener en cuenta detalles geográficos y cronológicos, para componer el sermón de la montaña (Mt 5-7) o el relato del viaje (Lc 9, 51ss), también pudo darse un proceso similar cuyo resultado fue recopilar las tentaciones reales que se produjeron a lo largo de la vida de Jesús, formando con ellas una escena cuyo objeto es llamar la atención sobre las implicaciones teológicas. ¿Por qué hizo esto la Iglesia, ya que el relato de la tentación existía en Q cuando Lucas escribió su obra? Quizá fuese para contrarrestar las pretensiones de los falsos mesías con sus milagros aparatosos; también pudo hacerse con intención de subrayar la humanidad de Jesús frente a los que consideraban mala la carne.

Bultmann, HST 254-57, 426-27; J. Dupont, ScEcl 14 (1962), 7-29; NTS 3 (1956-57), 287-304; A. Feuillet, Bib 40 (1959), 613-31; K. P. Köppern, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche* (Tubinga, 1961); H. Riesenfeld, *Le caractère messianique de la tentation au désert*, en *La venue du Messie* (Tournai, 1962), 51-63.

55 IV. Ministerio en Galilea (4,14-9,50). Los sinópticos, al igual que la primitiva predicación apostólica, omiten todo ministerio en Judea a

comienzos de la vida pública de Jesús (cf. Act 10,37s), al revés de Jn, que tanto lo destaca. Según los datos joánicos, Jesús, antes de iniciar una extensa labor por Galilea, habría estado en Jerusalén con motivo de una Pascua (Jn 2,13.23), ocasión en que expulsó del templo a los cambistas (Jn 2,13-22) y tuvo un encuentro secreto con el fariseo Nicodemo (Jn 3, 1ss). Sus obras extraordinarias llamaron la atención de los peregrinos galileos (Jn 4,45). Después viajó hacia el norte a través de la nada hospitalaria Samaria (Jn 4). Mientras Lucas, con su enfoque teológico, afirma que Jesús regresó a Galilea «en el poder del Espíritu» (4,14), Mt explica que Jesús «se retiró», huyendo de la hostilidad de los sacerdotes y fariseos (Mt 4,12; Jn 4,1).

Lc ofrece un relato ordenado del ministerio público; no presenta a Jesús en Jerusalén hasta el mismo final, señalando así el momento culminante de la repulsa de los judíos y el comienzo de una acción apostólica de ámbito universal entre los gentiles. La extensión universal del reino comienza con Pentecostés (Act 2). Aquí tenemos una de las claves para explicar cómo selecciona Lucas los materiales de Mc. Si bien Lc 4,14-9,50 reproduce Mc 1,14-9,39, omite deliberadamente Mc 6,45-8,26; en consecuencia, no dice nada acerca del viaje de Jesús al territorio gentil de Tiro y Sidón. En Lc 9,18 (Mc 8,27; Mt 16,13 par.) tampoco se dice nada acerca de la presencia de Jesús por las aldeas de Cesarea de Filipo. Lucas quiere presentar un ministerio ininterrumpido en Galilea, de forma que aparezca bien clara la fuerza de la repulsa sufrida en Jerusalén.

56 A) Dos acontecimientos típicos, en Nazaret y en Cafarnaúm (4, 14-44). Estos incidentes simbolizan la repulsa que oponen a Jesús sus paisanos y cómo es acogido por los extraños.

a) **JESÚS EN NAZARET (4,14-30).** Lc introduce el incidente de Nazaret dando cuenta del retorno de Jesús a Galilea (Mt 4,12; Mc 1, 14 par.). Los dos versículos introductorios (14-15) contienen expresiones y términos especialmente queridos de Lucas. No sólo se subraya la intervención del Espíritu, sino que Lc se complace en señalar el entusiasmo con que la multitud celebra la presencia de Jesús. Una expresión casi idéntica vuelve a aparecer en 5,25s; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47; Act 4,21; 13,48; 21,20. Se anota frecuentemente la reacción psicológica del auditorio: 3,15; 9,43; 11,1.29; 13,1; 17,20; 18,1.9; 19,11. Mientras Mc 1,14s lanza una llamada a la penitencia porque el reino está cerca, Lc destaca la llamada dirigida a los humildes para que acepten el reino del Espíritu.

El relato de Lc sobre la repulsa de Jesús por sus paisanos combina tres, o al menos dos, visitas diferentes a la ciudad. La primera (Lc 4, 6-22a) es consignada también por Mt 4,13; la dependencia de ambos autores con respecto a una fuente común en este punto parece atestiguada por la lectura «Nazara», que no aparece en ningún otro lugar del NT. Mt ofrece el contexto histórico de la visita. Algunos defienden que Lc 4, 22b-30 refleja dos visitas diferentes a Nazaret, ya que sólo los vv. 22b-24 tienen su correspondiente paralelo en Mt 13,54-58 y Mc 6,1-6 (= Jn 4,

44; 6,42?). Más adelante, cuando Lc utiliza Mc como fuente de información (Mc 5,43 = Lc 8,56; Mc 6,7 = Lc 9,1), pasa por alto el episodio de Nazaret (Mc 6,1-6). Dado que los vv. 25-30 son claramente lucanos, no precisamente por el contenido, sino más bien por el punto de vista doctrinal, es posible que Lucas se limite a aprovechar la ocasión para desarrollar su propia teología de la repulsa sufrida por Jesús entre los suyos y la vocación de los gentiles (cf. A. George, *BiViChr* 59 [1964], 17-29).

16-22a. Se consigna aquí la primera visita de Jesús a Nazaret después de iniciado su ministerio (Mt 4,13 par.). No estamos muy seguros acerca de cómo eran los cultos sabáticos de la sinagoga de Jesús, pero en época ligeramente posterior incluían: 1) dos plegarias, la *Semá* (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41; cf. Lc 10,27) y el *Semoneh 'esreb* («Dieciocho [bendiciones]»); 2) dos lecturas, una de la Torah y otra de los Profetas (bien de los libros proféticos anteriores [Jos, Jue, Sm, Re], bien de los libros proféticos posteriores [Is, Jr, Ez y los doce Profetas Menores]); 3) una explicación u homilía (cf. Act 13,15); 4) finalmente, la bendición sacerdotal (Nm 6,22-27); cf. Str-B 4, 153-88; E. Schürer, *HJPTJC* 2/2, 52-89; A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (Nueva York, 1904), I, 430-50.

17. encontró el lugar: Accidentalmente, al abrir el rollo por un pasaje de Is (H. Preisker, *ThDNT* 2, 769-70), o buscándolo deliberadamente (mayoría de los comentaristas). Esta es la única alusión clara en los evangelios a que Jesús supiera leer. **18-19.** Al citar Is 61,1-2, Jesús omite una línea, «sanar a los contritos de corazón»; Lucas reserva el verbo «curar» (*iaomai*) para las curaciones físicas; poco más adelante (v. 23), Jesús se niega a realizar curaciones de este tipo en Nazaret, pues lo que ahora le preocupa es la predicación y la renovación interior. Por consiguiente, en lugar de la línea suprimida se pone otra tomada de Is 58,6: «para liberar a los oprimidos». Aunque la Vg. y algunos manuscritos griegos tardíos incluyen «y el día de la venganza» al final del v. 19, otros importantes manuscritos no contienen estas palabras, que para Lucas supondrían una insistencia excesiva en la idea del castigo; en 7,22, al citar de nuevo a Is, suprime estas mismas palabras. **18. el espíritu del Señor está sobre mí:** En Lc se alude así al bautismo de Jesús (3,22; Act 10,38). **para llevar buenas noticias a los pobres:** En 7,22 Jesús señala esta acción como prueba de su misión mesiánica. Usado sin artículo en griego, el término «pobres» se refiere a una cualidad o estado más que a los pobres como personas individuales (cf. GrBib § 171). **me ha enviado:** El tiempo perfecto del verbo griego indica algo más que el mero hecho de ser enviado; indica que el enviado ya ha llegado y que se le puede encontrar en la persona de Jesús. **para anunciar el día de gracia concedido por el Señor:** Todas las esperanzas del año jubilar (Lv 25,8-55), cuando se cancelaban las deudas y todas las posesiones retornaban a sus primitivos dueños, se cumplen con la presencia mesiánica de Jesús. El año jubilar se caracteriza por el universalismo, pues esta celebración tiene como origen la afirmación divina de que «[toda] la tierra es mía, y vosotros no sois más que

forasteros» (Lv 25,23). Dios la reparte graciosamente entre todos sus elegidos.

21. hoy se ha cumplido esta Escritura ante vuestros oídos: Estas palabras reflejan la manera en que la Biblia entiende el poder de la palabra divina (Is 55,10s). Una vez más, el tiempo perfecto del verbo (*peplērōtai*) indica que la salvación se está haciendo presente en la persona de Jesús; los efectos de esta presencia o, mejor dicho, su presencia mantenida mediante el don del Espíritu en la predicación de los profetas y los apóstoles (Ef 2,20) hace que la palabra divina se experimente continuamente (cf. H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 36-37). **22a. quedaron admirados:** Lc emplea los tiempos imperfectos del verbo para indicar la admiración y el asombro constantes del pueblo ante el encanto y la elocuencia de Jesús. Aunque la expresión «palabras de gracia» suele entenderse en sentido estético, la conexión estrecha con la cita de Is hace pensar a algunos comentaristas que tiene un significado más espiritual: palabras que proclaman el agrado de Dios.

22b-24. El cambio brusco de actitud en los nazarenos se explica mejor suponiendo que ha transcurrido algún tiempo. Lucas está contando una visita posterior (Mc 6,1-6; Mt 13,54-58 par.). *¿no es éste el hijo de José?:* Lucas ha consignado anteriormente con toda claridad la concepción virginal (1,26-38) de Jesús, lo que le permite transmitir la reacción normal de los nazarenos. Mt 13,55 dice «hijo del carpintero», mientras que Mc, que carece de un relato de la infancia, presenta al pueblo expresándose de un modo contrario a la costumbre judía, «el hijo de María» (6,3). **23. seguramente me citaréis aquel proverbio:** Lucas emplea intencionadamente el tiempo futuro, porque, según su evangelio, Jesús todavía no ha aparecido en Cafarnaúm. Después de sus milagros en esta otra ciudad de Galilea, los nazarenos querrán ver a Jesús (8,19-21), es decir, presenciar algunos milagros, aunque, al igual que en el caso de Herodes, les falte la fe (9,9; 23,8). En este punto, Mc (6,5) pone «una de las más duras afirmaciones de los evangelios» (V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* [Londres, 1953], 301): «no pudo realizar allí ningún milagro». Se supone que la razón es la falta de fe. Es evidente que los milagros de Jesús tenían por objeto hacer más profunda la fe en la salvación mesiánica, no ejercer una violencia externa sobre la libertad personal. **24. en verdad (amén) os digo:** Lc omite habitualmente este semitismo; «amén» es una transcripción de un término hebreo que significa «verdadero, firme». Se emplea como adverbio, y toda la expresión sirve en los evangelios únicamente para introducir afirmaciones solemnes pronunciadas por Jesús (31 veces en Mt; 13 en Mc; 6 en Lc).

25-27. Estos versículos quizá sirvan para presentarnos una tercera visita de Jesús a Nazaret. Pero no sólo carecen de paralelo en Mt y Mc, sino que todo su alcance teológico es característico de Lc. Algunos investigadores, en consecuencia, siempre sospecharán que aquí se trata de una composición lucana independiente en que se resume toda la obra de Jesús. **25. en tiempos de Elías:** Jesús se compara a sí mismo con Elías y la falta de lluvia (1 Re 17-18) y con Eliseo y la curación de Naamán (2 Rc 5).

Al igual que estos dos profetas, llegado el momento también Jesús orientará a sus apóstoles hacia todo el mundo gentil, más allá del judaísmo. Hemos de tomar la comparación según lo que trata de expresar, porque el paralelo no es total. Elías no recibió un trato muy honorífico en Sarepta ni Eliseo fue rechazado nunca por Israel. Nazaret no representa necesariamente a todo Israel, como tampoco equivale Cafarnaúm a todo el mundo gentil. Aquí va claramente implícita una teología de la elección. Puede que los gentiles no sean tan dignos como los judíos, pero Dios los ha elegido para sí en su misericordia. *tres años y seis meses*: Aunque 1 Re 17,1 anuncia una sequía de tres años, Lc, al igual que Sant 5,17, amplía el tiempo a tres años y medio. Esta última cifra evoca la duración clásica que la literatura apocalíptica atribuye a la persecución y la desgracia, así como a la misma batalla escatológica (Dn 7,25; 12,7; Ap 11,2; 12,6.14).

28-30. La redacción del episodio concluye con un lenguaje muy semejante al que se emplea para la repulsa de Esteban (Act 7,58) y de Pablo (Act 13,50). Es evidente que Lucas ve cómo la historia de toda la Iglesia se realiza ya en Jesús, pues el espíritu de Jesús es la causa de todo lo que ocurre en la Iglesia. **29.** *hasta el precipicio de la colina*: Nazaret, edificada en el declive de una colina, tiene muchas escarpaduras desde las que un hombre podría caer y matarse. *pasó por en medio de ellos y se marchó*: No implica necesariamente un milagro. En el momento decisivo ningún nazareno se atrevió a hacerle nada. En muchas revoluciones se dan semejantes cambios de actitud (M.-J. Lagrange, *Luc*, 146). Incidentes parecidos resultan más frecuentes en Jn (Jn 7,30.45s; 8,59), con el presupuesto teológico de que aún no ha llegado la hora. Hasta 9,51 no admitirá Lc que se habían cumplido los días para que «fuera arrebatado».

57 b) **UN DÍA EN CAFARNAÚM (4,31-44)**. Este relato, como el anterior, consigna un día típico en el ministerio de Jesús y por ello viene a ser como un paradigma en miniatura de toda su labor misionera. El escenario de Cafarnaúm, ciudad que Lucas identifica para sus lectores gentiles como perteneciente al distrito de Galilea. Localidad importante de la orilla noroccidental del lago de Galilea (a 200 metros sobre el nivel del mar), Cafarnaúm era un punto de enlace y de portazgo entre la ciudad portuaria de Tolemaida, en el Mediterráneo, y Damasco, más al norte y al borde del desierto, o entre el territorio de Filipo y las ciudades de la Decápolis situadas al sudeste del lago (cf. 3,1).

31-32. Estos versículos introductorios (Mc 1,21s par.; cf. Mt 7, 28 par.) implican que se va a describir más de un día. *los sábados*: El plural indica un día típico del ministerio de Jesús. Lucas sigue ahora el Evangelio de Marcos, pero siempre con una cuidadosa reelaboración. Omite la expresión hiriente de Mc sobre que Jesús enseñaba no como los escribas. Mateo, por su parte, transfiere la expresión al final del sermón de la montaña. *con autoridad*: Esta frase destaca el impacto de las palabras de Jesús sobre su auditorio.

i) *Expulsión de un demonio (4,33-37)*. Cf. Mc 1,23-28. Jesús entra en la sinagoga, que había sido construida por un oficial romano (7,5), distinta de la otra que se construyó el año 200 d. C., cuyas ruinas pueden verse todavía en Tell Hum (nombre moderno de la antigua Cafarnaúm). Jesús tropieza con un hombre poseído por un espíritu inmundo que no le permite participar en el culto y en la alegría de la piedad. Como la Biblia atribuye el mal físico lo mismo que el moral a una fuerza diabólica en última instancia (Gn 3), no siempre resulta fácil determinar el carácter exacto de una posesión demoníaca en cualquier episodio bíblico. El evangelista, sin embargo, estaba convencido de que la presencia de Jesús provocaría un vehemente enfrentamiento entre las fuerzas sobrehumanas del bien y del mal. **33.** *se puso a gritar con una gran voz*: Sus gritos se traducen literalmente al griego: la primera palabra (*ea*) es una interjección que expresa ira y sorpresa; la segunda frase (*tí hēmin kai soi*), literalmente, «¿qué a nosotros y a tí?», siempre sirve para establecer una línea de separación (cf. Jos 22,24; Jue 11,12; 1 Re 17,18; Jn 2,4). **34.** *sé quién eres: el Santo de Dios*: Este es el grito de un hombre cuya conciencia ha sido conmovida, que experimenta su separación de la bondad divina manifestada en Jesús, que trata desesperadamente de controlar la divinidad mediante el recurso de pronunciar su nombre. En la Biblia nombrar a alguien equivale a dominarlo al conocer su poder y su vocación. **35.** *cállate*: La réplica de Jesús mandándole callar lleva toda la energía del lenguaje espontáneo y coloquial. *le echó por tierra*: Lucas suprime el término pintoresco usado por Mc, que significa llorar y lacerarse, y lo sustituye por otro término médico usado por Hipócrates y Galeno para designar las convulsiones. *sin hacerle ningún daño*: Una importante observación del médico Lucas. **37.** *su fama*: Lucas advierte siempre las reacciones de la multitud (4,20.22.32.36; 5,26) y la rápida difusión de las noticias (4,14s.37; 5,15.17). «¿Qué palabra es ésta?». Lucas toma esta pregunta sin cambio alguno de 2 Sm 1,4 (LXX). Aunque «palabra» puede significar acción y adopta muchas veces este matiz, es posible que Lucas trate deliberadamente de apartar la atención del lector, excesivamente fija en un milagro, invitándole a valorar más plenamente las buenas noticias de la salvación.

ii) *Curación de la suegra de Pedro (4,38-39)*. Cf. Mc 1,29-31; Mt 8,14s. El relato de Lc, más mayestático, carece del tono hogareño y de los detalles que denotan al testigo presencial del Evangelio de Marcos; ya no se dice que Jesús la toma de la mano, sino que se inclina sobre la enferma para «increpar» a la fiebre.

iii) *Curación de numerosos enfermos (4,40-41)*. Cf. Mc 1,32-34; Mt 8,16s. Ahora que ya ha pasado el sábado (Jr 17,21s), pueden ser llevados los enfermos hasta Jesús. Mientras Lucas distingue cuidadosamente entre enfermos y posesos, Mt combina los dos casos para poder citar Is 53,4. Los posesos gritan desesperados y frustrados, pero Jesús les impone la calma, para evitar ser reconocido como un mesías político o un simple ejecutor de prodigios.

iv) *Jesús deja Cafarnaúm* (4,42-44). Cf. Mc 1,35-39; cf. Mt 4, 23; 9,35. Lucas consigna de nuevo la reacción psicológica de la multitud, que ve en Jesús el cumplimiento de sus esperanzas y la superación de sus angustias. «No desistieron *hasta* que le alcanzaron y *trataban* de convencerle de que no se marchara de entre ellos» (A. Plummer, *Luke*, 140). **43. el reino de Dios:** Este vínculo interior se logra anunciando las buenas noticias del reino de Dios; un tema favorito de Pablo, pero que nunca aparece en los evangelios fuera del de Lucas (9,2.11.60; 16,16), exceptuando la cita de Mt 11,5 (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:93-108). Lc incluye el tema joánico de que Jesús ha sido «enviado» (Jn 4,34; 5,23). **44. predicaba en las sinagogas de Judea:** Algunos manuscritos leen «de Galilea». Jesús está realmente en Galilea, y Lucas lo sabe (4,14.31). Para él, sin embargo, la tierra santa, elegida por Dios para manifestar y llevar a cabo la salvación del mundo, es Judea, y especialmente Jerusalén. Las obras mesiánicas de Jesús, aunque técnicamente ocurrieran en Galilea por esta época, teológicamente pueden ser descritas como si hubieran sucedido en «Judea» (W. Grundmann, *Evangelium*, 126).

58 B) Desde la vocación de Pedro hasta la designación de los Doce (5,1-6,16). Aunque el relato del ministerio en Galilea (4,14-9,50) sigue cuidadosamente el evangelio-patrón de Marcos, Lucas no sitúa la vocación de Pedro antes del día en Cafarnaúm (como ocurre, y de manera más bien abrupta, en Mc); en vez de ello, compone un relato propio de la vocación de Pedro e introduce una disposición más ordenada de los acontecimientos (1,3). A. Plummer (*Luke*, 141) ha hecho notar la simetría: llamada de los principales discípulos (5,27-39), dos incidentes en sábado que provocan discusión (5,12-16.17-26), vocación de otro discípulo (5,27-39), dos incidentes en sábado que provocan nueva discusión (6,1-11), designación de los Doce (6,12-16).

a) LA VOCACIÓN DE SIMÓN PEDRO (5,1-11). Cf. Mc 1,16-20; 4,1s; Mt 4,18-22; cf. Jn 1,35-42; 21,1-11. El relato de Lucas puede ser una composición que él preparó a base de distintas fuentes (opinión más probable, ya que la sección está excepcionalmente recargada de giros lucanos) o bien puede ser el resultado de una transmisión oral en que se entremezclan detalles de diferentes relatos. La descripción del lugar (5, 1-3) corresponde a Mc 4,1s, pero Mc sigue luego con la parábola del sembrador. El relato del milagro (5,4-10a) contiene muchos puntos de semejanza (¡y de diferencia!; cf. A. Plummer, *Luke*, 147) con el acontecimiento posterior a la resurrección de Jn 21,1-11. La vocación de Simón (5,10b-11) nos recuerda a Mc 1,17.20. Parece muy inverosímil que Pedro olvidara o que Marcos pasara por alto la pesca milagrosa si es que tal milagro ocurrió exactamente en el momento en que Pedro fue llamado. Lucas combina probablemente varios sucesos a fin de poner más de relieve el valor simbólico de la vocación de Pedro. Lo mismo que el incidente de Nazaret prefiguraba la repulsa de Jesús por los suyos y el relato de Cafarnaúm el recibimiento entusiasta que le tributan los extraños, la

vocación de Pedro es narrada de forma que simbolice el gran número de gentiles convertidos que ingresarán en la comunidad mesiánica.

1. el lago de Genesaret: Los otros evangelistas hablan del mar de Galilea, pero Lucas, con mayor propiedad, lo llama lago (pues se trata de una pequeña masa de agua, cuyos contornos tienen forma de pera, de 21 kilómetros de largo por 12 de ancho, de aguas limpias y frías y con abundancia de pesca). *Genesaret:* El nombre se deriva del que lleva la llanura que se extiende al noroeste del lago. H. Conzelmann ve un especial significado teológico en el «lago». Lo mismo que la montaña es el lugar favorito para la comunicación con el Padre en Lc, el lago ofrece un escenario para las manifestaciones de poder. **5. Maestro:** *Epistata* es un título favorito de Lc para designar a Jesús, en sustitución del hebreo *rabbi*. A pesar de que los hombres han trabajado hasta agotarse por la noche, Pedro echará la red «sobre la fuerza de tu palabra» (significado propio de la preposición *epi*; cf. 2,20). **8. Señor:** El paso de «Maestro» a «Señor» (en griego, *Kyrie*) refleja el temor religioso de Pedro ante la presencia terrorífica de lo divino (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:25). **10.** Diferente de Mc 1,17s, donde Jesús se dirige a Andrés igual que a Pedro y poco después a Santiago y Juan, esta sección de Lc presenta a Jesús hablando exclusivamente con Pedro: «De ahora en adelante serás pescador de hombres». *de ahora en adelante:* La frase resalta fuertemente en griego; implica una crisis en la vida de Pedro (cf. la misma expresión en 1,48b). Pedro pescará hombres para salvarles la vida en vez de peces para consumirlos en la mesa familiar; el verbo en futuro junto con el participio asigna a Pedro una vocación de por vida. Escribiendo después del año 70 d. C., Lucas deduce que la jefatura de Pedro nunca cederá en favor de cualquier otro, ni siquiera de Santiago, como algunos investigadores sostienen apoyándose en Act 10 (cf. O. Cullmann, *Peter* [Nueva York, 1958]). **11. llevaron las barcas a tierra:** El verbo *kat-agō* forma una elegante conclusión al término introductorio del v. 30, *ep-an-agō*, «sacar fuera de la orilla» (M.-J. Lagrange, *Luc*, 160). *lo dejaron todo:* Adición de Lucas a los otros evangelios, pues él escribe el «evangelio de la renuncia absoluta» (→ 10, *supra*). Lucas presenta la llamada a la vida apostólica como un gesto heroico, sin consideraciones, con ocasión de una abundante captura de peces. (Cf. L. Grollenberg, *TT* 5 [1965], 330-36; G. de Raucourt, *RSR* 29 [1939], 610-15).

59 b) DOS MILAGROS Y UN RELATO DE CONTROVERSIA (5,12-26). Desde 5,12 hasta 6,11 Lucas se ciñe estrechamente a Mc y sólo introduce ligeras modificaciones en su fuente. En cuanto a la disposición estructural, los dos siguientes episodios se atienen lisa y llanamente a los dos incidentes que siguen a la vocación de Leví (→ 58, *supra*).

1) *Curación de un leproso* (5,12-16). Cf. Mc 1,40-45; Mt 8,1-4. Las frases introductorias de Lc no sólo son característicamente bíblicas por su estilo, imitando a los LXX, sino que sirven para ligar este acontecimiento con 4,43. Mc 1,39 parece situar el episodio en campo abierto, donde resulta más fácil encontrarse con un hombre aquejado de una enfermedad contagiosa de la piel (cf. comentario a Mt 8,2) en estado avan-

zado (Lv 13,45s). A lo largo de los evangelios, los encuentros de Jesús con leproso tienen lugar únicamente en los distritos centrales de Samaría o Galilea. Para el leproso, acercarse a Jesús es ya una manifestación de fe en su poder para curar. Mc observa que Jesús «estaba enojado» al encontrarse con él; muchos manuscritos leen «movido a compasión»; sin embargo, «estaba enojado» no sólo es la lectura más difícil, y por ello resulta menos verosímil que se trate de una corrección de escriba, sino que Lucas habría conservado el término «compasión» de haberlo encontrado en Mc. En este pasaje, como en los demás, Lucas suprime cualquier demostración de emociones fuertes que su fuente atribuya a Jesús. En el presente episodio prescinde además de casi todo lo que es discurso directo para obtener un relato menos personal, pero más suave. **12. puedes limpiarme:** El leproso no pide ser curado, sino más bien limpiado; este sentimiento es un reflejo de toda la tradición bíblica, para la cual la más aguda tristeza que la lepra implicaba era la desesperación solitaria de verse excluido de la comunidad. Sólo quien estaba ritualmente puro podía tomar parte en los servicios y asambleas de la comunidad. **13. extendió su mano:** El término griego *ekteinō* (extender) aparece casi siempre en los LXX con sentido hostil, aplicado a la mano de Dios extendida para castigar; pero la idea de la mano o del brazo de Dios tendidos se convirtió en una expresión estereotipada para designar el poder redentor de Dios en el éxodo (Ex 6,6; 14,16; 15,12; Jr 17,5). **14. dijo al hombre:** Mc da mucha importancia al «secreto mesiánico» y acusa al leproso curado de haber desobedecido la orden recibida; Lc no insiste en este punto. **muéstrate al sacerdote:** Otro ejemplo del respeto de Jesús hacia la Ley mosaica (cf. Mt 5,17; Lv 14,1-32). **16. retirándose constantemente a lugares solitarios para orar:** Mientras Mc da a entender que Jesús se vio obligado a retirarse a lugares desiertos para evitar que el entusiasmo del pueblo degenerara en un movimiento político de carácter mesiánico, Lucas subraya que Jesús se retiraba a orar espontáneamente y como cosa habitual. En la oración se llenaba de lo que después comunicaría al pueblo.

60 II) *Curación de un paralítico* (5,17-26). Cf. Mc 2,1-12; Mt 9, 1-8; Jn 5,8s. Lucas ha reelaborado por completo la introducción de este relato, que toma de Mc. Al comienzo agrupa toda la constelación de los dirigentes judíos, que al oponerse a Jesús pierden los derechos a su herencia espiritual. **17. el poder del Señor estaba con él:** La construcción griega implica que Jesús estaba bajo un impulso divino que le llevaba a actuar en favor de los enfermos (Zerwick, *Analysis*, 144). **18. sobre un lecho:** El paralítico es llevado ante Jesús, yacente no sobre un *krabattos*, la «yacija» de los pobres (Mc 2,4), sino sobre una *klinē* o *klinidion*, un «lecho» o «pequeño diván». Lucas designa además al paralítico con el término más comúnmente usado en la profesión médica. **19.** Lucas no sabía muy bien cómo estaban construidas las casas en Palestina (con una escalera exterior por la que se subía a un techo plano de barro y paja apisonados sobre un entramado de vigas); lo que describe es la forma en que podría ser descolgada una persona a través del tejado de una casa grecorromana. **20. hombre, se te perdonan tus pecados:** Mc pone una fórmula

de saludo más afectuosa, «hijo». Cuando esperábamos una curación física, Jesús perdona el pecado; la actividad de Jesús va dirigida contra el reino de Satanás y sus manifestaciones en el dolor y la muerte. **21. quién es éste...:** Lucas corrige una vez más el estilo griego de Mc (¿accidentalmente?) poniendo algunas frases en verso yámbico. También ha suavizado las palabras despectivas de los adversarios: «¿Por qué habla este individuo así? ¡Esto es blasfemia! ¿Quién es capaz de perdonar pecados, sino uno, Dios?» (Mc 2,7).

24. Este versículo está erizado de dificultades. La estructura de la frase aparece truncada. Muchos investigadores, entre ellos E. Klostermann y R. Bultmann, pretenden que Marcos ha unido dos relatos diferentes: un relato de milagro (Mc 2,1-5a.10b-12 = Lc 5,17-20a.24b-26) y un apotegma o relato de controversia (Mc 2,5b-10a = Lc 5,20b-24a). Estos mismos autores piensan que el término «Hijo de hombre» no fue usado por Jesús hasta mucho más adelante. Otros, como M. Dibelius, C. H. Turner y J. M. Creed, sostienen la unidad de la sección, aduciendo que el anacoluta aparece con bastante frecuencia en Mc, y que «Hijo de hombre» no tiene aquí necesariamente las mismas resonancias que en los últimos días del ministerio de Jesús. Además, no es absolutamente imposible que la disputa entre Jesús y algunos jefes pasara completamente inadvertida para la muchedumbre, asombrada por el milagro. Normalmente, un relato de milagro lleva a un clímax de asombro y temor; un relato de controversia termina con una sentencia de Jesús que responde a una necesidad o problema de la Iglesia primitiva (cf. R. Bultmann, HST 14-16, 382-83; C. H. Turner, JTS 26 [1925], 145-46; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangelium* [1933], 221-22; R. T. Mead, JBL 80 [1961], 348-54).

Hijo de hombre: Al usar este término, Jesús parece moverse entre dos tradiciones veterotestamentarias que combina. En una de ellas, «Hijo de hombre» indica la humilde condición de la carne mortal (Sal 8,5; Job 25,6; Ez 2,1; 1QS 11,20-22); en otra asociación, la que se origina en Dn 7,13, «Hijo de hombre» implica la exultación de los humildes y perseguidos santos de Israel. Jesús unió el Hijo de hombre glorioso, en su función escatológica de juez (Lc 17,22ss), con la del Siervo doliente (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). **25.** Lc es el único en observar que el hombre, capaz de llevar ahora sobre sus hombros el lecho en que tanto tiempo se vio obligado a permanecer tendido, marcha alabando a Dios (7,16; 13,13; 17,15).

61 c) *LA VOCACIÓN DE LEVÍ* (5,27-39). Cf. Mc 2,13-22; Mt 9,9-17. **27.** Lc omite la alusión de Mc al mar de Galilea y a la multitud. Jesús se desentendiende repentinamente de todo lo demás y mira con reconcentrada atención (*theomai*) a Leví, captando sus nobles esperanzas y su genuina compunción. *publicano:* Cf. comentario a 3,12. *Leví:* Normalmente se considera idéntico al apóstol Mateo (Mt 9,9; 10,13); sin embargo, el nombre de Leví nunca aparece incluido en las listas de los Doce (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:165-166). **28.** Lc tan sólo afirma que Leví «lo dejó todo» para seguir a Jesús. Esta adición, junto

con la palabra «levantándose», se expresa mediante un participio de aoristo, que indica la disposición permanente y pronta exigida por la condición de discípulo (M. Zerwick, GrBib § 363-65). **29.** Los ingresos a que renunció Leví debían de ser muy elevados, ya que estaba en condiciones de disponer un banquete para numerosos invitados. **30. los fariseos y sus escribas:** Oyeron decir que Jesús había hecho algo peor que invitar a su casa a personas impuras; ahora acude a casa de éstas, donde nunca se podía estar seguro de que se observarían las prescripciones legales referentes a los alimentos. **32. no a llamar a los justos:** Se refiere Jesús irónicamente a los que se tienen por justos. *al arrepentimiento:* La adición de Lucas confiere a la frase una forma más religiosa y convencional. Mientras los pecadores invitan a Jesús para que sea su huésped en un banquete, Jesús los invita —por el arrepentimiento— a serlo en su banquete escatológico. Jesús, con su presencia, hace suyo el banquete que le ofrecen ellos (cf. W. Grundmann, *Evangelium*, 133; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* [Stuttgart, 1931], 62).

62 33-35. Al reelaborar el material de Marcos, Lucas conecta estrechamente la siguiente serie de parábolas con el anterior episodio. Para equilibrar la estructura de la sentencia, se refiere a los «discípulos de Juan [Bautista] y... los de los fariseos»; en realidad, los fariseos en cuanto tales no tenían discípulos, aunque como rabinos podían tenerlos. Mc 2,18, por consiguiente, resulta menos elegante, pero más preciso. **33. oración:** Plegarias formales en las horas establecidas (cf. 1 Tim 2,1). Lucas estaba ciertamente familiarizado con el estilo de orar del Bautista (cf. 11,1). *ayunan con frecuencia:* Los fariseos ayunaban dos veces por semana (18,12): el jueves, en honor de la ascensión de Moisés al Sinaí, y el lunes, para conmemorar su descenso (A. Plummer, *Luke*, 161). Nunca, sin embargo, ayunaban en sábado ni es verosímil que lo hicieran en una fiesta de bodas. **34. ¿podéis hacer ayunar a los amigos del novio?:** Jesús les recuerda que la era mesiánica es un banquete de bodas continuo. En este sentido, el NT combina varios temas veterotestamentarios del símbolo del banquete: el de Pascua o banquete de la alianza (Ex 12; 24,11; Lc 22,29s), la comida nupcial (Cant 5,1; Ap 19,9), la fiesta escatológica (Is 55,1s; 65,11-13; Ap 3,20; 19,9; Lc 22,29). **35. les quiten:** Una clarísima referencia a la muerte de Jesús, y posiblemente también al Siervo doliente del Dt-Is (Is 53,8.11 [LXX]). En virtud de su continua insistencia en que el discípulo debe cargar con la cruz de Jesús, Lucas sitúa el tiempo actual de la Iglesia en esta época de duelo. Aunque con la ascensión de Jesús llegó la plena gloria escatológica, ésta aún no es experimentada totalmente por la Iglesia. La Iglesia primitiva ayunaba (Act 13,2s; 14,22; *Didajé*, 8).

63 36-39. Mediante una adición redaccional, Lucas conecta tres sentencias independientes; su abrupta intrusión es mucho más evidente en Mc y Mt. Toda esta sección (vv. 27-39), típica de la Biblia, no está construida sobre la base de una secuencia lógica o cronológica, sino más bien mediante asociaciones de palabras e ideas como recurso nemotécnico. **36. arranca un trozo de tela nueva:** Lucas reelabora intencionadamente

la parábola de Mc, que refleja más fielmente la práctica palestinese de no coser un trozo de tejido crudo o no abatanado en un vestido usado. La pieza nueva encogería, haciendo un desgarrón peor aún. La revisión de Lucas contiene más de un toque estético. **37-38. vino nuevo... en odres viejos:** Un odre viejo podría hincharse hasta reventar a causa de la fermentación del mosto. En la Biblia se habla de odres hechos con pieles de animales (Gn 21,14b; Sal 119,83; Job 32,19), que todavía están en uso entre los beduinos del Próximo Oriente. **39.** Estas palabras, que sólo aparecen en Lc, presentan dificultades textuales. La lectura preferida es «nadie, después de beber vino añejo, quiere vino nuevo, porque dirá: el viejo es bueno». En el presente contexto, Lucas insiste en que todo el que esté rígida y orgullosamente apegado al pasado difícilmente aguanta la vitalidad jugosa de lo nuevo. Examinando estas palabras en el apócrifo *Evangelio de Tomás* (§ 47), encontramos un contexto más general en el que se afirma que lo viejo y lo nuevo rara vez se unen pacíficamente. Grundmann ve ahí una alusión a los problemas que planteaba la convivencia de judeo-cristianos y pagano-cristianos en la antigua Iglesia. La sentencia final de Lc, sin embargo, parece implicar que no puede rechazarse de plano todo lo viejo; lo nuevo, para poder ser gustado, ha de incluir el espíritu genuino de la antigua Ley (cf. J. Dupont, CBQ 25 [1963], 286-304).

64 d) CONTROVERSIAS ACERCA DEL SÁBADO (6,1-11). Cf. Mc 2,23-3,6; Mt 12,1-14; Jn 5,9. Conforme se fueron repitiendo estos relatos de controversia, los detalles se fueron difuminando, centrándose la atención en una afirmación importante para la Iglesia primitiva. Aunque se produzca un milagro, se subordina a la controversia y a la afirmación.

1-5. El primer relato empieza con una lectura muy difícil en la *koiné* y en los textos occidentales: «el segundo primer sábado». Es posible que la expresión fuera introducida en Lc de acuerdo con un calendario solar, utilizado por los judíos antes del exilio, mantenido más tarde por grupos sacerdotales, como la comunidad del mar Muerto, y por algunos grupos cristianos. Se aludiría a un sábado, el segundo después de la Pascua y, al mismo tiempo, el primero después de la fiesta de los Azimos (cf. 22,1). En este caso, la fecha que da el evangelio no sería exacta, pues es muy difícil que hubiera espigas al tiempo de la Pascua (cf. J. P. Audet, ScEcl 10 [1958], 361-83; E. Vogt, Bib 40 [1959], 102-105; A. Jaubert, VT 3 [1953], 250-64; *La Date de la Cène* [París, 1957]). La Ley permitiría coger uvas o espigas al pasar por el campo de un vecino (Dt 23,25), pero los rabinos prohibían segar en sábado (Mishnah, *Shabbath*, 7, 2). **3-4.** Jesús respondió a la objeción humana citando la Sagrada Escritura. **5.** Lc omite una sentencia capital en Mc (2,27), que pudo haber sido la réplica final de Jesús, «el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado». Mc, por consiguiente, pudo añadir aquí una sentencia independiente, que Lucas convierte en su conclusión: *el Hijo de hombre es Señor del sábado*. Si esta sentencia circuló independientemente de este episodio, la expresión «Hijo de hombre» podría haber sido empleada con toda la carga de un título de exaltación (→ Aspectos del

pensamiento neotestamentario, 78:28-30). Pero si la sentencia formó siempre parte de este relato, entonces «hijo del hombre» sería simplemente un aramaismo para significar «cualquier hombre», cuyas necesidades son siempre más importantes que una prescripción legal. El manuscrito D incluye aquí otro dicho no atestiguado en ningún otro manuscrito: «El mismo día, viendo a uno que trabajaba en sábado, le dijo: 'Hombre, si sabes lo que estás haciendo, bendito eres; pero si no lo sabes, estás en un error y eres transgresor de la Ley'». M.-J. Lagrange y J. Schmid rechazan estas palabras considerándolas una glosa gnóstica, pero W. Grundmann las acepta como representativas del pensamiento de Jesús y referidas al caso de que el hombre trabaje conscientemente en sábado a impulso de la misericordia y el amor.

65 6-11. Los rabinos discutían en qué condiciones le estaba permitido a un hombre pedir y aceptar ayuda médica en sábado (Str-B 1, 623-29). Jesús no estaba dispuesto a entrar en sutilezas; lo que quería era una respuesta sencilla y directa. **9.** *¿está permitido hacer el bien [como yo pienso hacerlo] en sábado o hacer mal [como vosotros tratáis de hacérmelo a mí]?:* No hacer el bien es ya hacer el mal. **10.** Lucas suprime del relato el gesto de Jesús, que mira a su alrededor con ira y tristeza, para no presentarlo demasiado afectado emocionalmente. **11.** También suprime la afirmación de Mc en el sentido de que los herodianos conspiraban con los fariseos para dar muerte a Jesús. El evangelista no quiere abordar el tema de la muerte violenta de Jesús hasta el momento de preparar el relato del viaje (9,20-50). Incluso entonces subrayará la libertad con que Jesús se acerca a la muerte.

66 e) DESIGNACIÓN DE LOS DOCE (6,12-16). Cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Act 1,13. No sólo encaja esta sección claramente en la simetría de 5,27-6,16 (→ 59, 61, *supra*), sino que en ella culmina la progresiva hostilidad de los dirigentes judíos. **12.** *subió a la montaña a orar:* Una vez más, antes de tomar una decisión crucial para su misión mesiánica, Jesús acude a la oración (cf. comentario a 3,21); sobre una montaña, donde Jesús se comunica con su Padre, elige doce discípulos. Tiene conciencia de que instaura un nuevo Israel, un pueblo simbólicamente formado por doce tribus. **13.** *a los que llamó apóstoles:* Mc indica que Jesús «envió» (*apostellē*) a los Doce a predicar; en Lc, sin embargo, se dice que Jesús los llamó *apostoloi*. (Sobre el significado de este término en el NT, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:162-179, y en especial 178 sobre el problema que plantea este versículo en particular). Los otros tres evangelistas apenas usan el término «apóstol», pero en Lc es más frecuente (9,10; 17,5; 22,14; 24,10). Lucas sigue la lista de los Doce tal como aparece en Mc, excepto que sustituye el nombre de Tadeo por el de «Judas, el hijo de Santiago» (como en Act 1,13). Aparece el nombre de Mateo, pero no el de Leví (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:162-171).

67 C) En pleno ministerio (6,17-9,9). El ordenado relato que hizo Lucas del ministerio en Galilea (4,14-9,50) empezaba con dos acontecimientos típicos: uno en Nazaret, subrayando la repulsa que oponen a

Jesús sus mismos paisanos (4,14-30), y el otro en Cafarnaúm, simbolizando el recibimiento entusiasta que le tributan los extraños (gentiles) en una ciudad donde no había vivido antes (4,31-44). Lucas añadió luego otros detalles importantes en el relato de la instauración del reino (5,1-6,16), especialmente la designación de los Doce y las controversias con distintos grupos hostiles. Queda ya preparado el escenario para presentar el pleno ministerio en Galilea.

68 a) EL GRAN DISCURSO (6,17-49). Aunque este sermón corresponde en muchos aspectos al sermón de la montaña (Mt 5-7), hay numerosas e importantes diferencias. Lo que Jesús dijo originalmente en un discurso kerigmático, prometiendo la misericordia divina a las personas de buena voluntad que esperan de Dios su salvación, se conservó primeramente en un documento arameo. Mateo y Lucas adaptan este material según sus propios planes, o quizá cada uno de ellos depende de distinta traducción griega del original arameo. Mt tiene 107 versículos; Lc 30 o 32. Gran parte del material que sólo se encuentra en el sermón de Mt reaparece luego en el relato del viaje de Lc (9,51-18,14); Lc 6,38a.39.40.45 falta en el sermón de la montaña de Mt, pero se encuentra en otros lugares del mismo. Por lo que se refiere al auditorio, Mt presenta a Jesús tomando un grupo selecto de discípulos, a los que lleva a lo alto de la montaña con el fin de darles instrucciones para que sean dirigentes en el reino; Lc describe a Jesús descendiendo de la montaña y saliendo al encuentro de un numeroso grupo de discípulos, de pobres, de menesterosos. En Lc, Jesús aparece siempre consciente de su auditorio, «vosotros los pobres», mientras que en Mt habla más objetivamente acerca de «los pobres». Mt ha conservado un discurso catequético de la Iglesia primitiva, puntualizando que la Ley sigue vigente en cierto modo para los cristianos; Lc refleja la urgencia escatológica de las palabras originales de Jesús. También Lucas ha reelaborado las palabras de Jesús, ampliando el panorama que abarcan hasta incluir a los gentiles, subrayando el punto de vista social y haciendo hincapié en los sacrificios que exige la caridad.

17-19. Estos versículos introductorios (y 4,41) se encuentran más desarrollados en Mc 3,7-12 (= Mt 12,15-21; 4,25). Cuando Jesús desciende de la montaña (cf. M. Schoenberg, BT 1 [1963], 232-39), se ve rodeado por judíos y gentiles. *salía de él una fuerza que los curaba a todos:* Estos milagros han de entenderse en el contexto de las bienaventuranzas, que vienen a continuación. Los pobres y los necesitados que acuden a Jesús buscando la salvación son los que tienen entrada en el reino mesiánico (cf. 4,18s).

69 1) Las bienaventuranzas (6,20-23). Mientras Mt tiene nueve bienaventuranzas y ninguna amenaza, Lc pone cuatro de cada clase. Lc no sólo reordena las bienaventuranzas primera, cuarta, segunda y última de Mt, sino que presenta las amenazas según el esquema inverso al de las bienaventuranzas. Estos esquemas estilísticos son típicos del Evangelio según san Lucas. A la bienaventuranza de los pobres, los hambrientos, los que lloran y los perseguidos corresponde la triste suerte de los populares, los felices, los saciados y los ricos. **20.** *alzando sus ojos:* Gesto de

Jesús que se recuerda con motivo de situaciones especialmente solemnes (16,23; 18,13; Jn 4,35; 6,5; 17,1). *bienaventurados*: «Cuán dichosos» (J. B. Phillips, *The NT in Modern English* [Londres, 1958], 120); «cuán benditos» (NEB); el término griego *makarioi* traduce el hebreo *ʾašrê* (lit., «la felicidad de...»: Sal 1,1; 32,1; Is 56,2). Es una fórmula de felicitación o una explosión de alegría: «qué afortunado es el hombre que...». Es distinto del término hebreo *bārûk*, expresión litúrgica de bendición, alabanza o acción de gracias. *vosotros los pobres*: La segunda persona es ciertamente más directa, pero la tercera que usa Mt resulta más común en el AT; es difícil determinar qué forma utilizó Jesús al hablar. En la construcción griega se advierte un típico sabor semítico, al emplearse el nominativo con artículo en vez del vocativo; quizá este detalle sea un eco de las palabras mismas de Jesús. *pobres*: En los LXX, *ptōchoi* traduce habitualmente el término hebreo *ʾanāwîm*, los humildes que dependen desesperadamente de la ayuda de Yahvé (Zac 2,3; 3,12; cf. A. Gelín, *Los pobres de Yavé* [Barcelona, 1963]). Mientras Mt habla de «pobres de espíritu... los que tienen hambre de justicia», Lc dice sencillamente «vosotros los pobres... los que ahora tenéis hambre... los que ahora lloráis». Lc plantea grandes exigencias y espera una profunda sencillez en el seguimiento de Jesús. **21. ahora tenéis hambre**: La palabra «ahora» es una adición propia de Lucas; cf. Am 8,11s y el hambre de la palabra de Dios; también Dt 8,3; Lc 4,4. Hambre y sed son frecuentemente términos mesiánicos: Is 49,10; 55,1; 65,13; Jn 6,35; Ap 7,16. **22.** En Mt (5,19), el griego de esta frase resulta estilísticamente un tanto desmañado (aun cuando su versión puede ser más original); Lucas ha reelaborado la frase a fin de subrayar que todo seguidor de Jesús debe compartir la repulsa que sufrió el Hijo de hombre. Dn 7,13s.18 entiende «Hijo de hombre» en sentido corporativo, como los santos perseguidos en los momentos culminantes del juicio mesiánico. Jesús utiliza el término «Hijo de hombre» hablando de sí mismo en las profecías de la pasión, y Lucas añadió inmediatamente las exigencias de sufrir que se plantean a los seguidores de Jesús (9,22-27). **23. en ese día**: Término mesiánico, introducido en la literatura bíblica por Am (2,16; 5,18) y consolidado por Is (2,11; 3,18; 4,2; 7,20). *premio en el cielo*: Dios tiene ya reservado el premio que será disfrutado en esta tierra.

70 II) *Las amenazas* (6,24-26). Estas amenazas, que sólo se encuentran en Lc, presentan a Jesús en una función profética (cf. Am 5,7.18; 6,1; Is 5,8.11.18ss). La condenación parece dirigida a individuos que no están presentes; Jesús vuelve a dirigirse a los discípulos inmediatos en el v. 27. **24. ya recibís vuestro consuelo**: Lc utiliza un término técnico que se aplica a quien ha contraído una deuda (Zerwick, *Analysis*, 147). Ruina o bancarrota a todo hombre que no reconoce que debe a Jesús cualquier consuelo.

71 III) *Amor a los enemigos* (6,27-36). Lc ofrece una disposición distinta de Mt y a veces también una presentación más amplia; además, muestra una marcada semejanza con Rom 12,14; 1 Cor 4,12 y Jn 3, 16-18. **27. amad a vuestros enemigos**: Los seguidores de Jesús deberán

amar a los demás hasta un grado heroico, haciéndose así con Jesús «hijos del Altísimo» (v. 35), que manifiestan la vida de Dios en medio de la humanidad. **28. los que os maldicen**: El término griego indica desprecio, envidia y mala voluntad (Zerwick, *Analysis*, 147). **29-30.** Estos dos versículos van en segunda persona del singular, mientras que los anteriores y los siguientes tienen el plural; es evidente que Lucas está combinando varias fuentes. El sermón del llano de Lucas, lo mismo que el sermón de la montaña de Mateo, depende de varios documentos de la Iglesia que combinaban diferentes afirmaciones de Jesús. *al que te pega en la mejilla*: En Mt se ve más claro que Jesús alude a una acción legal o verbal más que a los golpes físicos (cf. S. D. Currie, HarvTR 57 [1964], 140-45); de hecho, Mt vierte todo el sermón en un estilo mucho más jurídico. *manto... túnica*: Lc invierte el orden que aparece en Mt. En Palestina, el manto utilizado para dormir al aire libre es mucho más importante que la túnica; en otro tiempo tuvo un valor especial como garantía legal (Dt 24,10-13; Rut 3,9). **31. haced así con ellos**: La regla de oro aparece en forma negativa en Tob 4,15, Filón, Confucio y *bShabbath*, 31a. Jesús da a sus seguidores el supremo ejemplo de su observancia, y espera de ellos la misma caridad heroica. **32-33.** Mientras Mt identifica a los que hacen el mal como «publicanos y gentiles», Lc, con mayor tacto, se refiere a «pecadores». **35.** Es difícil explicar por qué en Lc falta el equivalente de Mt 5,45, que tan adecuado resultaría en su evangelio: «Que hace salir el sol sobre los malvados y los buenos y envía la lluvia sobre los justos y los injustos». Si Lucas hubiera tenido a la vista la actual redacción de Mt, no habría dejado de incluir estas palabras. *bueno*: En griego, *chrēstos* implica ternura, generosidad, amabilidad. **36. sed misericordiosos**: Mt lee «sed perfectos». En el AT, la misericordia se atribuye a Dios, rara vez a los hombres, mientras que la perfección es un objetivo que debe tratar de conseguir el hombre (T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* [Londres, 1949], 55).

72 IV) *No juzgar* (6,37-42). Cf. Mt 7,1-5; 15,14; 10,24s. **38. medida**: El término usado en Mt es un patrón de juicio, mientras que en Lc significa la propia capacidad para ser generoso. *en vuestro regazo*: Es decir, el pliegue del vestido que se forma encima del cinturón (Is 65,7). **39.** En Mt estas palabras van dirigidas a los «escribas y fariseos» (15,14); pero Lc las dirige a los discípulos, que deben ejercitarse en la autocritica teniendo a la vista el ejemplo y la inspiración de Jesús. **41-42. paja... viga**: «Francamente hiperbólico. Un absurdo completo que se denuncia con otro» (T. W. Manson, *Sayings of Jesus*, 58). **42. hipócrita**: Cf. comentario a Mt 6,2. Un «hipócrita» causa deliberadamente una falsa impresión. Jesús se refiere a los hombres miserables engañados acerca de su propia condición.

43-46. Mt dirige estas palabras contra los falsos profetas (7,16-21) y los fariseos (12,33-35), pero Lc les da una aplicación universal.

v) *Conclusión del discurso* (6,47-49). Cf. Mt 7,24-27. Lucas adapta esta parábola. Mt refleja el escenario de Palestina, donde la capa rocosa está cerca de la superficie y no son precisos cimientos profundos.

El hombre necio edifica su casa sobre la arena de un wadi, seco en verano pero desbordante de agua cuando llega la estación lluviosa.

G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (Nueva York, 1960), 221-25; R. E. Brown, *BT 18* (1965), 1176-80; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1964); J. Dupont, *Les béatitudes* (Lovaina, 1958); A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (Filadelfia, 1953); J. Jeremias, *The Sermon on the Mount* (Facet Books, Bibl. ser., 2; Filadelfia, 1963).

73 b) EL SIERVO DEL CENTURIÓN (7,1-10). Cf. Mt 8,5-13; Jn 4, 46-53. Esta es la única sección de Q en que el centro del interés es un relato en vez de una sentencia de Jesús. Mt y Lc concuerdan en el diálogo, pero no en los detalles de la acción. Hay puntos de contacto con el relato de la hija de Jairo (Lc 8,40ss), el hijo del funcionario (Jn 4,46-53) y el de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30); otra sección (Mt 15,21-28), que falta en Lc, nos inclina a pensar que en el curso de la transmisión oral pudo haber detalles y hasta el esquema de un relato que se combinaron con los de otro. Un rasgo común en todos ellos, muy atrayente para la Iglesia primitiva, es el modo en que Jesús, físicamente ausente, salva con su palabra a una persona aquejada de una desgracia. Esto es lo que subraya Lc; en Mt, el centurión acude personalmente a Jesús para rogar por su siervo, mientras que en Lc envía dos delegaciones, una de notables judíos y otra de amigos. Si, como parece verosímil, Mt representa más de cerca la forma original, Lucas está adaptando deliberadamente este material a la situación de la Iglesia primitiva. A lo largo de Lc, Jesús nunca predica inmediatamente a los gentiles; este ministerio comienza en Act, después de Pentecostés.

2. centurión: Cf. comentario a Mt 8,5. El individuo era gentil (vv. 5 y 9), muy probablemente al servicio de Herodes Antipas (3,1). En Mt, el siervo está parafítico; Lucas, que siempre tiene en cuenta las relaciones humanas, no sólo afirma que el siervo está para morir, sino que dice además que «era muy querido» del centurión. El término *entimos* (muy querido) indica algo que sólo puede adquirirse a un gran precio. **6. no te molestes:** La palabra significa originariamente lacerar o desgarrar, de donde pasó a significar molestia o enojo. El gentil no quiere que Jesús quede legalmente impuro por entrar en su casa (Jn 18,28; Act 10,14). **9. admirado:** Sólo como hombre podría Jesús experimentar esta sorpresa y asombro y de esta manera crecer en conocimiento. *volviéndose a la multitud:* Lucas se complace en citar esta reacción de Jesús (7,44; 9,55; 10,22s; 14,25; 22,61; 23,28). *no encontré una fe tan grande en Israel:* El primero de los numerosos ejemplos de fe en Lc (7,50; 8,25.48.50), y en cuanto tal un elemento próximo a la teología paulina. Mt tiene una declaración más larga, que Lucas transfiere a otro lugar (Mt 8,11s; Lc 13,28s). **10. curado:** La palabra *hygiainonta* es mucho más fuerte que el *iathē* de Mt; denota al que está en condiciones de disfrutar todas las ventajas de una constitución física vigorosa.

74 c) EL HIJO DE LA VIUDA DE NAÍM (7,11-17). Este episodio, que sólo aparece en Lc (cf. 4,25-30; 5,1-11), demuestra que el evangelista

se complace no sólo en presentar a Jesús embargado de compasión a la vista de una tragedia, sino también volviéndose con tierna solicitud hacia las mujeres (cf. 7,36-50; 10,38-42). También se echa de ver la mano de Lucas en el vocabulario, exclusivo suyo. El episodio tiene vinculaciones literarias con el anterior: el siervo era muy querido de su amo (7,2); este joven muerto era hijo único de su madre. Sirve también de preparación para la pregunta del Bautista en 7,20.22. Esta narración posee el encanto, colorido e intensidad de un excelente relato: dos grandes grupos de gente se encuentran, aproximándose desde distintas direcciones; el silencio en medio del cual Jesús toca el féretro y manda detenerse la procesión fúnebre; el rotundo mandato, pronunciado serenamente, que devuelve la vida al muerto. **11. Naím:** Una aldea (la moderna Nein) nunca antes mencionada en la Biblia, a dos o tres horas de camino al sudeste de Nazaret y de siete a ocho horas al sudoeste de Cafarnaúm. Al este de la ciudad se han encontrado tumbas excavadas en la roca (F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* [París, 1938], 2, 394-95). **12.** La gran multitud que acompaña a la viuda estaría formada no sólo por parientes y allegados (enterrar a los muertos era una muy meritoria obra de misericordia; Str-B 4, 578-610), sino que además incluiría plañideras y músicos. **13. el Señor:** Esta es la primera de las muchas veces que en Lc se utilizará el título *ho kyrios* (por ejemplo, 10,1.41; 11,39; 12,42; 13,15; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:25). En los LXX es la traducción al griego del nombre divino: Yahvé. Su utilización es muy adecuada en estas circunstancias, cuando «Jesús aparece revestido con aquel dominio exaltado sobre la muerte y la vida en virtud del cual se convierte en objeto de la fe y el culto de su Iglesia...» (W. Manson, *Gospel of Luke*, 77). **15. se incorporó:** El término griego correspondiente aparece sólo aquí y en Act 9,40, por lo que respecta al NT; su forma intransitiva es muy rara en el griego extrabíblico, exceptuando a los escritores medievales (W. K. Hobart, *Medical Language*, 11-12). *lo entregó a su madre:* Idénticas palabras griegas aparecen en el relato de Elías de 1 Re 17,23; otro ejemplo de cómo Lucas trata de presentar a Jesús como Elías y Eliseo redivivos (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,17-22.32-37). **16. gran profeta:** Una de las figuras esperadas en el judaísmo palestino del siglo I (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14-15; O. Cullmann, *Christologie du NT* [Neuchâtel, 1958], 17-47).

75 d) JESÚS Y EL BAUTISTA (7,18-35). Cf. Mt 11,2-19. Esta colección de palabras sobre el Bautista, procedentes de Q, recibe distinta localización en Lc y en Mt. También aquí advertimos la honda preocupación de la Iglesia primitiva por no supervalorar ni subestimar el papel de Juan Bautista. **18.** Lucas omite que Juan está en prisión; ya ha con-signado el hecho (3,19s). *todo esto:* El ministerio de Jesús, incluyendo sus curaciones, así como su predicación; Mt escribe «las obras de Jesús». Frente a la posición de W. Manson (*Sayings*, 66) y otros, el contraste no se establece entre la predicación dura, escatológica, del Bautista (3, 7-18) y el estilo, más dulce, de las bienaventuranzas de Jesús (6,17-49). El mismo Jesús pronunció enérgicas amenazas o maldiciones contra los

individuos orgullosos, autosuficientes. **19.** *eres tú el que ha de venir:* Se carga el acento claramente en el «tú». Ya desde los tiempos de los primeros Padres, esta pregunta del Bautista ha desorientado a los comentaristas. ¿Le faltaba fe en Jesús? Puesto que no era «una caña movida por el viento» (v. 24), su actitud ante Jesús no sería vacilante. Al igual que María (2,48-50), sin embargo, pudo sentirse sorprendido y hasta dudar; pero resulta difícil determinar por qué razón: ¿la lentitud de Jesús para cumplir los planes mesiánicos (É. Osty, BJ)?, ¿el hecho de que Jesús no se identificara claramente?, ¿desaliento personal, como en el caso de Jeremías (Jr 15,10ss)? *el que ha de venir:* Este término técnico deriva de Mal 3,1,23; designa una figura esperada en el judaísmo palestínense que no podría equipararse fácilmente con el Mesías (a pesar de J. Schneider, ThDNT 2, 670; cf. J. A. T. Robinson, NTS 4 [1957-58], 263-81). **22.** Originalmente en ritmo poético (cf. C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* [Oxford, 1925], 117). Las citas están tomadas de Is 61,1 y 35,5-6 (cf. Lc 4,18s). *a los pobres se les da el evangelio:* El más claro indicio de que Jesús es el Mesías (A. Plummer, *Luke*, 204). No es que Jesús cure a los enfermos y simplemente predique el evangelio a los pobres. Estos han de ser identificados aquí como los lisiados, los ciegos, etc., y el evangelio se propone la total redención y la curación plena del pueblo de Dios. **23.** *bendito:* Recuerda las bienaventuranzas (6,20s). *no se escandalice:* Cf. comentario a Mt 11,6. *de mí:* Es decir, a cuenta de algo que se pueda ver en Jesús y que no responda a las propias esperanzas. Esto va dirigido a Juan.

24. *qué salisteis a ver:* Una pregunta incisiva. ¿Buscabais lo que esperaba encontrar, o algo que sería una interpelación para vosotros? **27.** Esta cita de Mal 3,1 (y Ex 23,20 [LXX]) es un anuncio de la venida de Dios que se adapta aquí a la venida de Jesús. Lucas omite intencionadamente la comparación explícita del Bautista con Elías (cf. Mt 11,14). **28.** *ningún nacido de mujer es mayor...:* Advertimos una intención en las palabras de Jesús: Juan pudo haber sido el mayor de todos los patriarcas y profetas, pero con Jesús se ha inaugurado una nueva época, la final. ¡Cuánto más afortunados son los que pertenecen a ella!

29-35. Los dos primeros versículos son un comentario propio de Lc (cf. Mt 21,31s). En su bautismo de *metanoia* (3,8), los pecadores expresaban su fe en que Dios los redimiría y en que los reuniría consigo mediante el Mesías. De esta forma «sería justificado el propósito» o promesas de Dios. **31-35.** Jesús no tiene necesidad de compararse con Juan ni sus discípulos con los de éste; se pone de relieve la infantil indecisión del pueblo (W. Grundmann, *Evangelium*, 167). Un verso similar aparece en Heródoto, 1.141, y en Esopo, *Fábulas*, 27. Cf. Prov 1,20, «la sabiduría grita por la calle»; 9,2-6, «ha dispuesto su mesa [para el banquete]». *sabiduría:* Los planes salvíficos de Dios. Mt identifica la sabiduría con Jesús, pero Lc la asocia deliberadamente con los publicanos y pecadores en 29s. Nótese la inclusión entre 29s y 35; el doble uso de «justificado»; el paralelo entre «voluntad» y «sabiduría». Cf. A. Feuillet, RB 62 (1955), 161-96.

76 e) LA MUJER ARREPENTIDA (7,36-50). Cf. Jn 12,1-8; Mc 14,3-9; Mt 26,6-13. La narración de este episodio en Lc no sólo está plagada de dificultades, sino que comparándola con un relato similar en los otros evangelios plantea un problema: 1) en Lc, el relato se centra en una mujer innominada, pecadora; en Mc y Mt no se supone en modo alguno que la mujer sea pecadora; en Jn se llama María; 2) en Lc, el huésped es Simón el Fariseo; en Mc, Simón; en Mt, Simón el Leproso; en Jn, la escena tiene lugar en una casa en que María sirve y Lázaro está reclinado a la mesa; 3) en Lc ocurre al norte, en Galilea; en los restantes evangelios, muy al sur, en Betania; 4) en Lc y Jn, la mujer unge los pies de Jesús; en Mc y Mt, la cabeza; 5) en Mc, Mt y Jn hay una queja por el dispendio, y Jesús replica que se ha hecho con vistas a su sepultura; 6) en Lc ocurre durante la primera parte del ministerio; en Mc y Mt, dos días antes de la Pascua final; en Jn, seis días antes. Evidentemente, durante el período de la transmisión oral los detalles de un relato pasaron a otro. Cada evangelista, especialmente Lucas, reelaboraría después el relato; Lucas pudo añadirle la parábola (vv. 40-43) en que menciona por vez primera el nombre de Simón. **36.** *uno de los fariseos:* Dada la hostilidad de la secta de los fariseos contra Jesús, fue un gesto de valor por parte de Simón el invitar a Jesús a comer. No sólo presenta Lucas a Jesús frecuentemente como invitado a comer (5,29; 10,38; 19,5), sino que en tres ocasiones su anfitrión es un fariseo (7,36; 11,37; 14,1). Lc acaba de hablar de que el Hijo de hombre come y bebe; ello prepara el ambiente para este episodio. **37.** *entonces:* Las palabras iniciales, *kai idou*, piden atención y registran la sorpresa. Lc, delicadamente, no nombra a la mujer; simplemente la caracteriza como una pecadora (una prostituta o una mujer casada con un marginado, como un publicano). El nombre de la mujer ciertamente no es María de Magdala (8,2) ni hay razón para identificarla como la hermana de Lázaro (Jn 12,3). **38.** *a sus pies:* Trataba simplemente de ungió sus pies, con una mirra olorosa, pero al inclinarse brotaron sus lágrimas, que ella ingeniosamente secó con su larga cabellera. Completamente desbordada, besó repetidas veces los pies de Jesús. **39.** *un profeta:* Algunos manuscritos leen «el profeta» (Dt 18,15.18; Act 3,22; Jn 1,21), pero en cualquier caso parece haber una referencia al v. 16. **40.** Mientras Simón, silenciosamente, condena a Jesús por no adivinar la condición de esta mujer, Jesús se acredita como profeta al leer los pensamientos secretos de Simón. **41.** El relato presenta semejanzas con las anécdotas rabínicas (Str-B 2, 163). **43.** *supongo:* Podemos advertir la insolente frialdad del que habla. **44-46.** Estas frases, casi en ritmo poético, trazan un hermoso cuadro de la cortesía oriental. **47.** *porque ha amado mucho:* Este versículo ha sido un texto clásico para demostrar que la caridad perfecta tiene el poder de perdonar los pecados. Zerwick comenta: «El contexto, sin embargo, hace casi imposible la referida interpretación, pues nuestro Señor prosigue diciendo inmediatamente: 'Pero a quien se le ha perdonado menos, ama menos', aludiendo evidentemente a la parábola con que ha demostrado a Simón que una mayor misericordia pide un mayor amor de gratitud... El sentido que exige el contexto... es

que 'ella ama porque ha sido perdonada' y no 'ha sido perdonada porque ama'. Y éste es de hecho el sentido de la expresión griega, entendiendo el *hoti* en sentido causal específico, explicando no por qué de hecho es ello así, sino cómo se *conoce* que realmente es así» (GrBib § 422). En cuanto a la influencia paulina, cf. J. Winandy, BiViChr 47 (1962), 38-46.

77 f) LAS MUJERES QUE ASISTEN A JESÚS (8,1-3). Esta sección, que sólo aparece en Lc, manifiesta el estilo del evangelista de diferentes modos: palabras y frases típicas de Lucas; una especial atención a las mujeres; una fuente exclusiva de información, especialmente sobre Herodes Antipas. Jesús confiere una dignidad y un papel nuevos a la mujer no sólo porque le otorga el derecho a conocer las «buenas noticias del reino de Dios», sino también la participación en el ministerio (cf. 1 Cor 9,5). Algunos rabinos dudaban incluso de la capacidad de la mujer para aprender la Torah (W. Grundmann, *Evangelium*, 174; Str-B 1, 1046s). En los evangelios, las mujeres son las primeras que llevan a los apóstoles la noticia de la resurrección (24,1.10s; Act 1,14). **1. fue de camino:** Jesús ya se ha manifestado como un caminante, siempre a la búsqueda de hombres para el reino (4,43-44; 5,12) y aceptando hospedaje (cf. 7,36ss), distribuyendo así el perdón y la salvación. **2. María Magdalena:** Es decir, de Magdala (= la moderna Mejdel), ciudad situada a la mitad del camino que recorre la orilla occidental del lago de Galilea, nunca mencionada en la Biblia. No hay razón para identificar a María Magdalena con la mujer pecadora de 7,36ss; Lucas presenta a María como personaje nuevo. *siete demonios:* Este tipo de posesión sólo podría indicar una enfermedad muy grave. **3. Juana, mujer de Cusa:** Posible fuente de información sobre Herodes Antipas para Lucas. Si Cusa fuera el funcionario real de Jn 4, 46-53, entonces entenderíamos por qué permitió a su mujer que se pusiera al servicio de Jesús. **3. otras muchas:** Cf. Mc 15,41.

78 g) PARÁBOLA DEL SEMBRADOR (8,4-18). Cf. Mc 4,1-9; Mt 13, 10-15. (Sobre la naturaleza, intención y uso de las parábolas, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:131-145). «Parábola» es algo muy difícil de definir, no sólo porque hay entre 30 y 72 diferentes parábolas en los evangelios, sino porque este término se aplica a muy distintos tipos de piezas literarias: una sentencia solemne (Mc 7,17), un consejo (Lc 14,7), una metáfora (Lc 4,23), dos breves comparaciones (Lc 5,36; 6,39), relatos (Lc 13,6); sin embargo, no se aplica este término a una parábola tan típica como la del buen samaritano (Lc 10,30-37). Lo mejor quizá sea concluir, muy genéricamente, que parábola es un relato que sirve para ilustrar alguna enseñanza de Jesús. La parábola es algo más que la «simple analogía», porque «[existe] una afinidad interna entre el orden natural y el espiritual; ... el reino de Dios es intrínsecamente como el proceso de la naturaleza y de la vida diaria de los hombres» (C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [Londres, 1961], 10). Lucas adapta las parábolas, lo mismo que los demás materiales que toma de sus fuentes: abrevia la parábola del sembrador, añade elementos esclarecedores (5,36; 11,21s), ideas doctrinales (8,12) o algo similar (11,9-13); llegará incluso a reinterpretar (20,10-12). Lucas, de hecho, tiene el mayor número de

parábolas; introduce parábolas con una referencia a la venida de Cristo (18,18b; 19,11-14.27), a la misión entre los gentiles (14,22s); añade instrucciones sobre la oración (11,9-13), sobre la responsabilidad de los apóstoles (12,41), sobre la renuncia (14,33; 16,9-13) y sobre la humildad (17,7-10; 18,14b).

Esta parábola corresponde a Mc 4,1-9, pasaje con el que deberá compararse; convendría llamarla «parábola de las distintas sembraduras», con lo que destacaría mejor su principal significado. El sembrador recorre el campo, en barbecho desde la anterior cosecha, cubierto de malezas y cruzado por un sendero que han ido marcando los viandantes. Recién ablandado por las lluvias invernales, está listo para la sementera. Importa notar el dato de que «en Palestina se ara después de sembrar» (*bShabbath*, 73b); ello explica que la simiente caiga en distintos tipos de terreno. Una vez esparcida, se ara todo el terreno, también las matas de maleza y el sendero. **4.** Lucas suprime la noticia de que la multitud obliga a Jesús a subir en una barca y a retirarse un poco de la orilla para dirigirle la palabra (Mc 4,1). **5. salió un sembrador a sembrar:** La aliteración (también en griego) puede ser onomatopéyica. *en el sendero:* La expresión griega no significa necesariamente «a lo largo del sendero»; la semilla cayó sobre la senda, que también habría de ser removida por el arado, pero entre tanto queda sobre la superficie apisonada. **6. suelo pedregoso:** En los campos de Palestina afloran los picos de muchas rocas. **7. en medio de zarzas:** Habrían crecido después de la anterior cosecha y aún no habrían sido arrancadas; luego se les pasará también el arado. **8. al ciento por uno:** Lucas ha simplificado el oscuro texto de Mc. «Ciento por uno» es una expresión para significar una abundante cosecha producida por una buena tierra (cf. Gn 26,12). La idea es aquí que la semilla depositada en buena tierra produce una cosecha abundante. **9-10.** Lucas ha abreviado y suavizado estos versículos procedentes de Mc; la expresión de éste «los de fuera» se convierte en «el resto». Lc omite por completo la cláusula «para que no se conviertan y sean perdonados». Una parábola presenta la verdad de tal forma, que los mal dispuestos se sienten confundidos en vez de ver las cosas más claras (sin embargo, esto también sería una gracia). La parábola mantiene constantemente la atención de los sinceros israelitas fija en el reino. **10. misterios:** Mc emplea el singular *mysterion*, que se refiere al secreto único de la venida del reino (4,11), pero Mt y Lc usan el plural, expresando así los numerosos secretos que encierra la naturaleza del reino (cf. H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 103-104). *para que mirando no vean:* La cláusula expresa el resultado, no la intención de hablar en parábolas.

79 *Explicación de la parábola del sembrador* (8,11-15). Se trata de una explicación de la parábola que pronunció Jesús, una explicación desarrollada en la Iglesia primitiva; en Lc va simplemente adosada a la precedente sentencia sobre las parábolas. (En cuanto a las razones que hay para considerarla como una primitiva interpretación cristiana de la parábola, cf. J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús* [Estella, 1971], 95-98). **11. la semilla es la palabra de Dios:** Es decir, el evangelio o la proclama-

ción cristiana de la salvación que se propone a los hombres. **12. el diablo:** La comparación del diablo con los pájaros que picotean la semilla caída en el sendero puede estar inspirada en un pasaje de Jub (11,11): «Mastema [otro nombre de Satanás] envió cuervos y pájaros para devorar la semilla que había sido sembrada en la tierra... Antes de que pudieran voltear con el arado la semilla, los cuervos [la] picotearon de sobre la superficie de la tierra» (APOT 2, 30). La reacción ante la palabra de Dios simbolizada aquí es la defección. **13. al tiempo de la prueba:** Se alude a la flaqueza ante la persecución. **14. agobiados por las preocupaciones:** Los que tienen su atención repartida. **15. la semilla en tierra buena:** Esta semilla corresponde a los que perseveran y responden a las exigencias de la fe.

J. Dupont, *La parabole du semeur dans la version de Luc, en Apophoreta* (Hom. E. Haenchen; Berlín, 1964), 97-108; J. Laliberté, *RUnLav* 4/6 (1950), 475-90.

16-18. Estos versículos son una parábola adicional, la parábola de la lámpara (cf. Mc 4,21-22). Lucas piensa en una casa helenística, con una abertura cuya luz brilla sobre todos los que entran en ella; en Mt, la lámpara alumbraba a los que ya están dentro de la casa. En ambos casos resulta clara la aplicación: para Lucas, la lámpara ha de derramar su luz sobre los gentiles que «entran» en el reino. **17.** Lo más verosímil es que este versículo represente un *logion* separado, adosado a la precedente parábola por libre asociación (cf. *Evangelio de Tomás* [§ 5, 6]). **18. el hombre que tiene:** Recibir con buena disposición la palabra de Dios es garantía de una receptividad todavía mayor, con la que disminuyen para el futuro los riesgos de no reconocerla.

W. J. Harrington, *A Key to the Parables* (Glen Rock, N. J., 1964), 135-54; E. F. Siegman, *CBQ* 23 (1961), 161-81.

80 h) LA VERDADERA FAMILIA DE JESÚS (8,19-21). Cf. Mc 3,31-35; Mt 12,46-50. En lugar de la conclusión de Mc a la parábola del sembrador, Lc utiliza un relato que Mc y Mt sitúan en un contexto de controversia. Lc omite la sección de Mc 3,20-21, sumamente delicada, en que se da la razón de que sus parientes visiten a Jesús. De esta manera queda modificada la separación tajante entre Jesús y su familia. Mediante la sentencia final de este episodio (Mc dice «todo el que cumpla la voluntad de Dios»), Lucas lo conecta intencionadamente con la anterior parábola del sembrador que siembra la semilla de la palabra de Dios (v. 11). Leídos sobre el trasfondo del relato de la infancia, en que María pondera la palabra (1,29; 2,19.51), estos versículos podrían señalar a María como ejemplo supremo de una escucha atenta. Sin embargo, como María, sus hermanos y Herodes Antipas coinciden en su deseo de «ver» a Jesús (cf. Lc 9,9), Conzelmann saca la conclusión de que la razón es la misma en todos estos casos: contemplar una «epifanía» maravillosa o milagro. De ahí que Jesús los rechace por poner esta condición (cf. Lc 4,23). Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que cada uno de ellos tiene un carácter muy diferente en Lc.

81 i) LA TEMPESTAD CALMADA (8,22-25). Cf. Mc 4,35-41; Mt 8, 23-27. Lucas reelabora muchos detalles coloristas que aparecen en Mc; posiblemente también hayamos de decir que un relato de un testigo presencial (Mc) pasa a convertirse en un «relato de milagro» (V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* [Londres, 1935], 119-41). Lucas suprime la frase de Mc «le llevaron, como estaba [en la barca]» y redacta una nueva introducción. Corta, efectivamente, cualquier conexión con las anteriores parábolas. Es difícil, por consiguiente, considerar este milagro como un ejemplo de «los misterios del reino de Dios» (v. 10) que Jesús oculta a la multitud, pero revela a sus discípulos. Lucas reelabora algunos detalles; afirma que Jesús se durmió antes de que sobre el lago se desencadenara la tempestad; suaviza las duras observaciones de los discípulos («¿Es que no te importa nada que perezcamos?») e incluso la réplica de Jesús («¿Es posible que todavía no tengáis fe?»). **22. la otra orilla del lago:** No se especifica el lugar. Sin embargo, el lago pasa a ser nuevamente el escenario de una manifestación de poder (cf. comentario a 5,1). **23. se durmió:** Lucas omite el detalle de Mc de que «era por la tarde». Además se da a entender que quien realiza el milagro no es un superhombre, sino alguien que está sujeto a la fatiga, como los hombres normales. **24. Maestro:** Cf. comentario a 5,5. **increpó al viento y al oleaje del agua:** El verbo *epitimaō* se aplica ordinariamente para significar la increpación dirigida a los demonios; se sugiere que el oleaje del agua y los vientos también caen bajo el poder de los demonios (cf. Zac 3,2). En el AT es frecuente presentar el mar como morada de esos poderes (Is 27, 1; 51,10; Sal 89,10-11; Job 9,13). Al calmar el lago, Jesús se presenta como vencedor de las fuerzas demoníacas del mundo de la naturaleza; al igual que Yahvé (Sal 65,7; 89,9; 107,23-29), también él es señor de los vientos y de las olas. **25. ¿dónde está vuestra fe?:** La observación de Jesús va al fondo del problema; un discípulo de Jesús, aunque se enfrente a lo peor, debe obtener consuelo de su fe y de su proximidad al Maestro. **¿quién puede ser éste...?:** Es la pregunta que todo el evangelio trata de responder en beneficio de sus lectores.

82 j) EL ENDEMONIADO GERGESENO (8,26-39). Cf. Mc 5,1-20; Mt 8,28-34. Esta es la única vez que en Lc abandona Jesús el territorio judío, pero el evangelista tiene buen cuidado de asociar este hecho al relato de su ministerio en Galilea: advierte explícitamente que la comarca se halla «enfrente de Galilea» (v. 26). La escena resulta extraña y cargada de tensión; en Mc los detalles son incluso más fuertes y el lenguaje es directo. De todos los relatos de milagro contenidos en los evangelios canónicos, éste es el que resulta más próximo al tipo que aparece en los evangelios apócrifos. **26. el país de los gergesenos:** Los manuscritos tienen aquí dos lecturas diferentes: *gerasēnōn* («de los gerasenos [probablemente la moderna Yerás]») y *gergesēnōn* («de los gergesenos», habitantes de Gergesa, o la moderna Kersa, directamente opuesta a Magdala). Es preferible atenerse a la segunda lectura. Nótese que Mt lee *gadareṇōn* («de los gadareños»); esta fluctuación del nombre de la localidad y otros detalles del relato deberían servir para que el lector se mostrara muy

cauto por lo que respecta a los intentos de reconstruir precipitadamente lo que realmente pudo ocurrir. **27. un hombre poseído por demonios:** Lucas suaviza aquí las repeticiones del relato de Mc y añade que el hombre había pasado mucho tiempo vagando desnudo por entre las tumbas. **28. qué me quieres:** Cf. comentario a 4,33. **Hijo del Dios Altísimo:** El poseso —una adición lucana— reconoce la divinidad en Jesús. **30. cuál es tu nombre:** Conocer el nombre de alguien otorgaba o presuponía un poder sobre aquella persona. **legión:** Latinismo transcrito al griego; el nombre indica la presencia de un gran número de demonios. **31. al abismo:** Este término subraya el ataque contra las fuerzas demoníacas presentes; su destino habría de ser la morada de los muertos (Rom 10,7; Sal 106,26) o la prisión definitiva de Satanás (Ap 20,3). Aunque saben que ése es su destino, piden que no se les envíe allí todavía. **32. muchos cerdos:** Cf. comentario a Mt 8,31-32. **33. se precipitó:** Es evidente que al evangelista no le preocupaba el problema de la «pérdida subsiguiente» de una propiedad particular; tampoco debería preocuparles a los lectores modernos de este relato, porque ello equivale a desviarse de lo esencial. **35. a los pies de Jesús:** En la actitud de un discípulo ante su maestro o rabino (cf. 10,39). **36. cómo se había curado:** Lucas insiste en que Jesús ha realizado una obra de salvación (cf. 8,12). **39.** Jesús consigue en la persona de este gentil uno de sus primeros «evangelistas» (cf. C. H. Cave, NTS 11 [1964-65], 93-97).

83 k) DOS MILAGROS EN FAVOR DE MUJERES (8,40-56). Cf. Mc 5, 21-43; Mt 9,1.18-26. Sólo en este pasaje de los evangelios se cuentan dos milagros en un mismo relato, probablemente porque sucedieron así (J. M. Creed, *Luke*, 122). Por otra parte, el número 12 (la edad de la muchacha y el número de años que la mujer llevaba enferma) pudo constituir el nexo literario de dos unidades distintas. **41. Jairo:** Forma griega del nombre hebreo que significa «da luz» (Jue 10,3). Como dirigente de la sinagoga, no estaba obligado a arrodillarse ante Jesús; la desesperación le hace caer de rodillas. Según Lc (4,33-37), Jesús había realizado su primer milagro en la sinagoga de Jairo. **42. una hija única:** Adición de Lucas (cf. 7,12; 9,38). **43.** Los manuscritos B y D omiten las duras observaciones a propósito de los médicos. **44. la borla de su manto:** Estaba mandado llevar borlas en los cuatro picos del vestido masculino (Nm 15,37-41; Dt 22,12). Jesús cumple la Ley, pero también informa a la mujer de que ha sido curada por su fe, su dependencia confiada de Dios. También fue Jesús más allá de la Ley al permitir que le tocara una mujer impura (Lv 15,25-27) y luego al tomar él mismo un cadáver (Nm 19,11). **45.** En Lc, el portavoz es Pedro. Las palabras, como aquí se consignan, suenan mucho más deferentes que en la brusca respuesta de Mc. **47. en presencia de todo el pueblo:** Sólo Lucas consigna este hecho; se complace en las aclamaciones públicas. **49. vino uno:** La única vez que Lucas ha mantenido el presente histórico de los relatos de Mc en su propio evangelio (J. M. Creed, *Luke*, 123). **50. se salvará:** Esta frase aparece sólo en Lc (cf. 8,12.36). **51-54.** Lucas ha abreviado notablemente la descripción de Mc, de forma que se hace difícil una reconstrucción del episodio a partir

de su relato. **54.** Lc omite la forma griega de la expresión aramea *talitha koum(i)* que aparece en Mc. **56. que no lo dijese a nadie:** Lucas incluye por primera vez el «secreto mesiánico», tan frecuente en Mc; habitualmente concluye con una manifestación y una alabanza públicas (5,17ss; 7,16s; 8,38s).

84 l) LA MISIÓN DE LOS DOCE (9,1-6). Cf. Mc 6,7-13; Mt 10,1.9-11. 14. Lucas omite ahora el relato que hace Mc de la visita de Jesús a Nazaret (Mc 6,1-6); ya incorporó ese material en una rápida descripción anterior de todo el ministerio de Jesús (4,14-30). En el cap. 10 (Q) se dará otra instrucción de Jesús a los misioneros; a él se hará una breve alusión en la última Cena (22,35s). Una comparación de las distintas recomendaciones nos hace sospechar que la Iglesia primitiva o los mismos evangelistas adaptaron la instrucción original de Jesús. Así, por ejemplo, Lc 9,3 y Mt 10,10 prohíben llevar báculo, mientras que Mc 6,8 permite llevar uno; Lc 10,4 y Mt 10,10 prohíben las sandalias, mientras que Mc 6,9 las permite. Si Mc está más cerca de las palabras mismas de Jesús, es que Mt y Lc espiritualizan las exigencias de Jesús haciendo de ellas un ideal interior de total confianza en Dios. Como era obligado sacudir el polvo del exterior antes de entrar en el templo de Jerusalén y se prohibía introducir dinero profano en el recinto sagrado (Jn 2,14), el pasaje puede ser interpretado metafóricamente: en todos vuestros trabajos debéis comportaros como si estuvierais en la presencia de Dios; entrad en la casa de todo cristiano como lo haríais en el templo de Dios.

1. llamó a los Doce: A diferencia de las instrucciones dadas a los setenta [¿y dos?] discípulos de 10,1-16, los Doce no son enviados de dos en dos. En la Iglesia primitiva, cada uno de los Doce era independiente en virtud del carisma especial de su oficio. *poder y autoridad:* Se dice de Jesús en 4,36. **2. a predicar el reino de Dios y a curar:** Antes de Pentecostés nunca se encarga a los Doce que prediquen un conocimiento más profundo del misterio de la salvación, sino simplemente que el reino de Dios está cerca (cf. D. M. Stanley, CBQ 17 [1955], 336-48). Curar al mismo tiempo que se predica supone que el reino no es simplemente una empresa espiritual, sino que apunta a la plena renovación del hombre en cuerpo y alma. Curar las enfermedades era ya un ataque contra el reino de Satanás (4,33-37.40; 5,18-26). **3.** Lo mismo que los levitas del AT, los Doce heredan el derecho a ser mantenidos por la comunidad (Nm 18,31; 1 Cor 9,7-18). **5. el polvo de vuestros pies:** Cf. Act 13,51. **6. en todas partes:** Lucas añade esta nota universal al relato de Mc.

85 m) PERPLEJIDAD DE HERODES ANTIPAS (9,7-9). Cf. Mc 6,14-16; Mt 14,1s. Mientras los Doce están ausentes en su viaje de misión, los evangelios llenan el hueco con un episodio que, especialmente en Lc, sirve para preparar el momento final de la pasión (13,31-33; 23,8-12). Herodes Antipas desempeña así un papel significativo en cada una de las tres partes de Lc. Lucas omite los detalles brutales de la ejecución del Bautista (cf. Mc 6,17-29; Mt 14,3-12). **7. el tetrarca:** Más exacto que «el rey» de Mc. *perplejo:* La reflexión de Lucas modifica la autosuficiencia de Antipas en Mc, pues a lo largo de Lc Antipas aparece como un in-

crédulo; no es éste, sino «algunos» los que pretenden que el Bautista ha resucitado de entre los muertos. **8.** *Elías ha aparecido:* Lucas, pues, cambia la neta afirmación de Mc, «es Elías», pues distingue claramente a Jesús del Bautista y «los profetas antiguos». En Mc, Jesús es «como uno de los profetas». **9.** Antipas se enorgullece incluso de que «yo mismo decapité a Juan», por lo que no viene al caso hablar del retorno de Juan. Se ve ahí también que para Lucas no reviste interés alguno una vuelta al pasado, sino el fenómeno absolutamente nuevo de Jesús. *verlo:* Lucas prepara acontecimientos futuros (23,8).

86 D) La culminación (9,10-50). Lucas hace culminar el ministerio de Galilea en unos actos o afirmaciones de Jesús en que se sientan las bases del reino que pasa a ser Iglesia: la eucaristía (9,10-17), la confesión de fe de Pedro (9,18-21), anuncios de la pasión (9,22.44s), la transfiguración-ascensión (9,28-36). Lucas trata de lograr intencionadamente una unidad literaria y teológica en esta sección: el día empieza a declinar (v. 12), ocho días después (v. 28), el día siguiente (v. 37), cuando todos estaban asombrados (v. 44). Existe, por supuesto, la conocida ruptura entre los vv. 17 y 18, donde tiene lugar la «gran omisión». En este punto, Lucas, que ha venido siguiendo cuidadosamente Mc, pasa por alto Mc 6,45-8,26. Conzelmann (*Theology of St. Luke*, 52-55) enumera distintas explicaciones de esta omisión y, junto con Taylor, concluye que Lucas, más que rechazar el contenido de la sección de Mc, lo que elimina es el contexto o marco general (V. Taylor, *Behind the Third Gospel*). Lc mantiene ostensiblemente el ministerio de Jesús dentro de los límites de Galilea; los viajes por territorio de gentiles serán cosa de los apóstoles de la Iglesia.

87 a) RETORNO DE LOS DOCE; JESÚS DA DE COMER A CINCO MIL PERSONAS (9,10-17). Cf. Mc 6,30-44; Mt 14,13-21; cf. Jn 6,1-13; Mt 15,32-39; Mc 8,1-10. **10.** *los apóstoles:* Los Doce (v. 1) reciben ahora este otro nombre (cf. 6,13). *tomándolos consigo, se retiró privadamente a una ciudad llamada Betsaida:* Hay numerosas variantes textuales para las tres últimas palabras en los distintos manuscritos: «ciudad» (S^a, B, L, X), «pueblo» (D), «lugar desierto de una ciudad» (A, W) o simplemente «lugar desierto» (S^{*b}; Mc 6,32; Mt 14,13). Betsaida, originalmente una aldea, fue embellecida por el tetrarca Filipo (cf. 3,1) y elevada a la categoría de ciudad, a la que llamó Julias en honor de una hija de César Augusto. Felipe, Andrés y Pedro eran oriundos de Betsaida (Jn 1,44). No estaba realmente en Galilea, y Lucas pasa en silencio su localización. **11.** *al recibirles:* Propio de Lucas. **12-17.** Este episodio es el único relato de milagro común a los cuatro evangelios; constituye la culminación del ministerio de Jesús en Galilea, pues a partir de este momento se centrará en la instrucción de los apóstoles, mientras sus pensamientos se dirigen cada vez más a su propio destino. Es ciertamente notorio el simbolismo eucarístico en este relato, y la forma en que los cuatro evangelistas conectan la multiplicación de los panes con el anuncio de la pasión subraya el rasgo «sacrificial» de la eucaristía. **12.** *empieza a declinar:* Lucas relaciona la necesidad de comida con la última hora del día. El Evangelio

de Marcos debió de ser enriquecido después que Lucas lo utilizara como fuente, pues éste no habría dejado de consignar la razón que da Mc del milagro: «Sintió compasión de ellos, porque le parecían como ovejas sin pastor». **13.** Lucas suaviza la brusca respuesta de los apóstoles a Jesús (Mc 6,37). **16.** *tomando...* En cada una de las escenas de la multiplicación (Mc y Mt consignan dos), en las palabras de la institución de la eucaristía y en la cena de Emaús (24,30) aparecen las mismas palabras y en el mismo orden: «tomó... levantó los ojos... bendijo... partió... dio». Lucas intensifica aún más la semejanza eucarística al suprimir la doble alusión de Mc a los peces, centrando más la atención en el pan. **17.** *doce canastos:* ¿Es que los doce apóstoles recogieron los fragmentos (Lagrange) o hemos de ver un significado más simbólico en el número 12? *fragmentos:* La palabra griega es *klasmata* y se utiliza en la *Didajé* (9,3-4) como término técnico para designar las partículas de la fracción eucarística.

88 b) CONFESIÓN DE PEDRO; PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN (9,18-22). Cf. Mc 8,27-33; Mt 16,13-23. La «gran omisión» tiene lugar entre los vv. 17 y 18 (→ 86, *supra*). Al suprimirse Mc 6,45-8,26 resulta difícil identificar al auditorio. A base de Lc no podríamos saber que el episodio tuvo lugar a los pies del monte Hermón, al norte de Palestina y en territorio de Filipo. **18.** *se apartó a orar:* Adición característica de Lucas; cf. comentario a 3,21. *los discípulos estaban con él:* Este es el significado de la lectura preferida, *synēsan*, pero el texto griego del manuscrito D dice *synēntēsan* (se reunieron con él), que hace mejor sentido, pero por ello mismo resulta más sospechoso. ¿quién dicen las gentes que soy yo?: Advertimos un sentimiento de soledad, casi de frustración, en esta pregunta. **19.** Las mismas respuestas que se dieron a Herodes Antipas (9,8); de nuevo Lucas caracteriza la noción de profeta como «antigua». **20.** Se carga el acento en «vosotros»: «¿quién decís vosotros que soy yo?» Responde Pedro. *el Mesías de Dios:* El griego *christos* y el arameo *m^ešibā* significan «ungido». Pedro, por consiguiente, no afirma, aunque tampoco niega, la divinidad de Jesús; reconoce que en Jesús se han cumplido las esperanzas del AT. **21.** Jesús les pide que guarden silencio, no sea que las muchedumbres lo aclamen de acuerdo con sus ideas erróneas de carácter político o nacional. El «secreto mesiánico» de Mc, por consiguiente, pasa a ser en Lc el misterio de un Mesías doliente (W. Grundmann, *Evangelium*, 189). **22.** Lucas introduce esta sección con un participio, dependiente del versículo anterior. *Hijo de hombre* (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). *ha de sufrir:* Los tres sinópticos utilizan aquí el término «ha de»; pero Lucas conecta más frecuentemente esta necesidad apremiante con la pasión de Jesús (4,43; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44). *rechazado:* Cf. Sal 118, 22; Lc 20,17. Lc omite la impulsiva protesta de Pedro y la enérgica réplica de Jesús (Mc 8,32s; Mt 16,22s). Cf. B. Willaert, ETL 32 (1956), 24-45.

89 c) CONDICIONES PARA SER DISCÍPULO (9,23-27). Cf. Mc 8,34-9,1; Mt 16,24-28. Lucas no sólo ha suprimido la protesta de Pedro en su

texto, sino que ahora procede a aplicar el mensaje de la cruz a todos los cristianos. De hecho, la próxima muerte de Jesús proyecta su sombra a partir de este momento sobre todas sus palabras. **23. el que quiera:** En Lc se referiría a todos los que comieron los panes de la multiplicación (9,12-17), ligando así el sacrificio de la cruz con el simbolismo eucarístico del pan milagroso. *venga en pos de mí:* La frase encaja en las numerosas referencias bíblicas al «camino»: Is 40,3; Act 9,2; EDB 2566-67; ThWNT 5, 475-88. *tome su cruz:* La crucifixión no sólo era un suplicio romano muy corriente, sino que el rey judío Alejandro Janeo (103-76 antes de Cristo) ordenó crucificar a 800 fariseos. Esta alusión a la cruz, por consiguiente, no ha de tomarse necesariamente como una adición posterior de la Iglesia al mensaje del evangelio. *cada día:* Al añadir esta palabra a la versión de Mc, Lc cambia el centro de la atención; en vez del momento escatológico de la muerte, ahora importa la lucha diaria por seguir a Jesús (1 Cor 15,31; Gál 2,20). También en Mc la cruz tiene un significado simbólico, pero ello es doblemente cierto en Lc, que adapta las palabras de Jesús a la nueva situación de la Iglesia, que debe esperar pacientemente una remota parusía. En cualquier caso, el seguidor de Jesús ha de «correr hasta el último riesgo» (V. Taylor, *St. Mark*, 381).

24. «Pocas palabras de Jesús están tan bien atestiguadas como éstas» (Taylor, *ibid.*, 382), pues aparecen no sólo en Mc, sino también en Q (Lc 17,33; Mt 10,39). *por amor a mí:* Lc omite «y por el evangelio» (Mc 8,35), centrando la atención mucho más personalmente en Jesús.

25. perdiéndose o destruyéndose a sí mismo: Lc refuerza la afirmación de Mc al añadirle «destruyéndose». **26.** Comparado con Mc y Mt, Lc subraya la gloria de Jesús como Hijo de hombre al añadir que Jesús viene «en su propia» gloria, así como en la «del Padre y de los santos ángeles». **27.** Lc suprime la alusión a la venida de Jesús «en poder» (Mc 9,1), con lo que elude cualquier sugerencia de un tiempo fijo para la aparición del reino.

90 d) LA TRANSFIGURACIÓN (9,28-36). Cf. Mc 9,2-8; Mt 17,1-8. Se han hecho algunos intentos para explicar este relato como una narración pascual que se ha retrotraído al ministerio público; pero, como ha observado Taylor (*ibid.*, 391), a tales hipótesis se oponen siempre las palabras de Pedro (Mc 9,5s). Pueden haber influido las adaptaciones litúrgicas posteriores; los «ocho días» (v. 28) podrían referirse a la celebración cristiana de la octava de los tabernáculos, lo mismo que los «seis días» (Mc 9,2) podrían aludir a los seis días que pasaron después que Moisés escuchó la voz de Dios en el monte Sinaí (Ex 24,15s). Otro embellecimiento literario aparece al comparar este relato con el de la agonía en el monte de los Olivos (A. Kenny, CBQ 19 [1957], 444-52).

28. después de estas palabras: La transfiguración confirma el mensaje anterior de Jesús, en el sentido de que el sufrimiento es el camino de la gloria. *al monte:* Al usar el artículo es que Lucas piensa en un determinado monte (cf. 6,12 o 22,39). *para orar:* Cf. comentario a 3,21. **29. se demudó:** Lc omite la prosaica descripción de los vestidos que ofrece Mc (Mc 8,3), «vestido de luz como con un manto» (Sal 104,2).

30. y he aquí, dos hombres: Idéntica frase griega aparece en la resurrección (24,4) y la ascensión (Act 1,10). *conversando con él:* Los discípulos están dormidos, así que en la conversación sólo interviene Jesús. **31. su muerte:** Lit., «su partida». Este era el tema de conversación. Al igual que el bautismo significó para Jesús una toma de conciencia experimental de su tremendo ministerio, ahora comprende todo lo que va a abarcar su dolor. El término griego que traducimos por «partida» es *exodos*; Moisés y Elías ven el éxodo real y perfecto en la pasión y resurrección. Como el éxodo duró cuarenta años, Jesús se manifestará en Jerusalén durante cuarenta días antes de su partida final (su ascensión). **32.** Lc da una explicación del sueño de los discípulos menos embarazosa que la de Mc. *su gloria:* Cf. comentario a 2,9. **33. tres tiendas:** Alusión a la fiesta de los Tabernáculos (cf. Zac 14,16). **35.** Un eco de la escena del bautismo (3,21). *escuchadle:* Esta es la frase más importante de toda la escena; Moisés y Elías han desaparecido, y el Cielo declara que en adelante los hombres deberán «escucharle», especialmente por lo que se refiere a cuanto ha de decir sobre su pasión y muerte, el camino de la gloria y de la salvación. Hay aquí probablemente también una referencia al profeta que había sido prometido en Dt (18,15-18 [cf. los LXX]). **36.** Lucas suprime detalles de la conversación que mantiene Jesús con los discípulos mientras bajan del monte; Mc (9,9-13) indica que se centró en las funciones de Juan Bautista y Elías.

H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu* (Zurich, 1959); A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres, 1949); M. Sabbe, *La rédaction du récit de la transfiguration*, en *La venue du Messie* (RechBib 6; Brujas, 1962), 65-100.

91 e) EL MUCHACHO EPILÉPTICO (9,37-43a). Cf. Mc 9,14-29; Mt 17,14-18. Lc y Mt abrevian este relato, uno de los más vivos y movidos de Mc, y el milagro más popular en la Iglesia primitiva, debido a que combina el exorcismo, la fe y la oración. El amplio acuerdo existente entre Mt y Lc, aunque no tanto en los detalles, plantea la cuestión de si Lc depende de Mt, o ambos de una fuente común. **37. una gran multitud:** También Moisés, cuando descendió del monte Sinaí, encontró una multitud confusa e incrédula (Ex 32; Nm 14,27; Dt 32,5.20). **38. mi hijo único:** Adición de Lc (cf. 7,12; 8,41). A juzgar por los síntomas, el muchacho era epiléptico. **41.** Es difícil determinar la intención de estas palabras. Marcos y Mateo pintan a Jesús como fatigado y entristecido por la falta de fe de la multitud presente, pero Lucas piensa posiblemente en las generaciones posteriores de cristianos. Las palabras de Jesús están tomadas de Dt 32,5.20; habla como si ya no formara parte de este mundo, algo al estilo de la Sabiduría en Prov 1,22-28. **43.** Abreviando el relato, Lucas hace que todo él desemboque en la admiración del pueblo. **92** f) SEGUNDA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN (9,43b-45). Cf. Mc 9, 30-32; Mt 17,22s. **43b.** Lc omite los detalles que en Mc anuncian el retorno de Jesús a Galilea; Lc no considera que Jesús dejara nunca el territorio judío. En vez de ello, Lucas presenta a Jesús rodeado de una

multitud y juega con la reacción psicológica de asombro que manifiesta aquélla (3,15; 4,20). **44.** *meteos bien en los oídos estas palabras*: Observación de Jesús a los discípulos; un semitismo evidente (Ex 17,14) que significa: pensad seriamente en cuanto habéis visto y oído, pues mi vida avanza decididamente hacia una muerte violenta. *entregado*: De Is 53,12 (LXX), el cuarto cántico del Siervo doliente. **45.** Pasaje un tanto prolijo. *les quedaron veladas*: El participio perfecto de pasiva expresa los efectos de esa oscuridad, que se hará sentir durante un cierto tiempo en el futuro. *de modo que no las comprendían*: La partícula griega «de modo que» (*hina*) indica aquí un resultado consiguiente, no una intencionalidad (GrBib § 351; Bl-Deb-F § 391, 5). Lucas atribuye delicadamente la incapacidad de los discípulos para comprender a un designio providencial. **93** g) DISPUTA ACERCA DE LA PREEMINENCIA (9,46-48). Cf. Mc 9, 33-37; Mt 18,1-5. Lucas abrevia las explicaciones de Mc acerca de la disputa; utiliza el incidente no sólo como conclusión al ministerio en Galilea —Jesús morirá de manera humillante—, sino como una muestra de la torpeza de los discípulos para comprender la predicción de la pasión. **46.** *quién era el mayor*: Es decir, quién tenía mayores títulos para ocupar el primer puesto en el futuro reino. **47.** Lc afirma explícitamente que Jesús intuyó sus pensamientos. *junto a sí*: Lc omite el detalle de Mc que presenta a Jesús abrazando al niño. **48.** Se mezclan aquí dos ideas: 1) es mayor quien reconoce su más grande indigencia ante Dios, pues Dios dará satisfacción proporcional a sus necesidades; 2) es mayor el que ama al más humilde.

94 h) UN EXORCISTA EXTRAÑO (9,49-50). Cf. Mc 9,38-41. Este relato refleja indudablemente ciertas dificultades que se dieron en la Iglesia primitiva (Act 3,6; 16,18; 19,13-16; 1 Cor 12,3), pero es posible también que en vida de Jesús algunos discípulos no autorizados imitasen el estilo de los Doce (9,1-6). Jesús declara una vez más que entre el bien y el mal no hay un terreno neutral (6,43-45) y prohíbe por su parte el exclusivismo.

95 V. **El relato del viaje (9,51-19,28)**. Aquí construye Lucas su propia cristología: el pleno significado de Jesús como Salvador de la humanidad. Para lograr una mayor independencia de expresión, Lucas abandona a Mc como fuente (para la mayor parte de esta sección, 9,51-18,14) y ofrece unos materiales tomados de Q o de fuentes exclusivas suyas. Mc señala un viaje a Judea (10,1); Lc llama la atención sobre el viaje repetidas veces (9,51-57; 10,38; 18,31.35; 19,1), y en especial sobre un viaje a Jerusalén (9,51-53; 13,22; 17,11; 18,31; 19,11).

Pero se plantea un problema: ¿tuvo lugar un viaje? Ciertamente, Jesús pasó de Galilea a Judea varias veces, como atestiguan Jn; sin embargo, el interés de Lucas, insistamos en ello, no es geográfico, sino teológico. Muestra de distintas maneras su indiferencia ante las localizaciones geográficas efectivas. Parece no caer en la cuenta de que Perea está al otro lado del Jordán y fuera de la Palestina propiamente dicha; da la impresión de que Jesús siguió un itinerario en dirección sur desde Galilea, pasando por Samaría, hasta Judea. Hay además una reagrupación

artificial de detalles, independientemente de la geografía: controversias (11,14-14,25), *logia* (12,1-12; 14,25-35; 16,16-18), agrupaciones ternarias, como tres relatos de vocación (9,57-62), tres instrucciones sobre la oración (11,1-13), tres parábolas sobre la divina misericordia (15,1-32), tres sentencias sobre la Ley (16,16-18) y tres advertencias sobre el escándalo (17,1-6).

Lc presenta un orden similar de acontecimientos en el ministerio en Galilea (4,14-9,50) y en el relato del viaje (9,51-19,28): preocupación por la autoconciencia de Jesús, introducción común con una repulsa de que es víctima Jesús, la misión de los discípulos, una escena en que va implicado Herodes Antipas, los allegados próximos de Jesús (H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 64).

El tema de esta nueva sección se plantea en 13,31-34: el camino lleva hacia la muerte en Jerusalén, pero a través de la muerte se alcanza el perfecto cumplimiento. Los cuatro evangelios presentan a Jesús viajando constantemente, pero ninguno de ellos habla del objetivo —tan claro ante sus ojos— como el relato del viaje que ofrece Lucas, que de esta manera demuestra cómo el ejemplo y la doctrina de Jesús exigen de sus seguidores la disposición al sufrimiento; pero este sufrimiento supone la oportunidad para una plena consagración y un triunfo glorioso. Los pasos de Jesús se encaminan imperturbablemente hacia Jerusalén, la ciudad de la promesa (2 Sm 5-7), donde los piadosos israelitas se acercaban a la presencia divina en el templo (1 Re 8; Sal 122; 125; 147). Para que esta ciudad sea instaurada en gloria, Jesús ha de ser expulsado de la Jerusalén de los escribas, fariseos y sacerdotes; cuando ocurra esto, las esperanzas y la plenitud de la ciudad santa pasarán a Jesús, y en él surgirá la nueva ciudad santa, que extenderá sus dominios hasta los límites de la tierra, cuando todos los hombres reconozcan a Jesús como salvador.

P. Benoit, RB 60 (1953), 446-48; J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, en *Synoptische Studien* (Hom. A. Wikenhauser; Munich, 1953), 20-52; C. F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel*, en *Studies in the Gospels* (Hom. R. H. Lightfoot; Oxford, 1955), 37-53; L. Girard, *L'évangile des voyages de Jésus* (Paris, 1951); W. Grundmann, ZNW 50 (1959), 252-270; J. Schneider, *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes*, en *Synoptische Studien* (Hom. A. Wikenhauser; Munich, 1953), 207-29; P. Simson, Scr 15 (1963), 65-80.

96 A) **Sección propia de Lc (9,51-18,14)**. Lucas depende aquí de Q, la fuente que ha compartido con Mt, y de sus fuentes propias.

a) REPULSA DE LOS SAMARITANOS (9,51-56). Esta gran sección empieza, como la anterior de Nazaret (4,14-30), con una repulsa sufrida por Jesús. Con este incidente se produce el impulso inicial que llevará a Jesús aún más decididamente a enfrentarse con la repulsa y la muerte a manos de su propio pueblo. **51.** *de que fuera llevado*: Una expresión casi idéntica, en la que se usa el mismo término básico, es aplicada a la ascensión de Elías (2 Re 2,9-11), al Siervo doliente en su exaltación (Is 42,1) y a la ascensión de Jesús a la gloria (Act 1,2.11). *puso su rostro*:

Semitismo frecuentemente utilizado en el AT para expresar hostilidad y oposición (Ez 6,2; 13,17; 14,8; Is 50,7; cf. J. Starcky, RSR 39 [1951], 197-202). La vida de Jesús, por consiguiente, se mira como una ascensión —a través de la hostilidad y la agonía de la muerte— hasta la gloria de la consumación. **52. samaritanos:** Un pueblo originariamente gentil, descendiente de los extranjeros asentados en Israel después de la deportación de los israelitas el año 721 a. C. (2 Re 17; Esd 4,1-3; Neh 4,1-9). **54. ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo sobre ellos?:** Ahora podemos entender por qué llamó Jesús a Santiago y a Juan «hijos del trueno» (Mc 3,17). Algunos manuscritos (A, C, D, W, etc.) añaden «como hizo Elías». **55.** Los mismos manuscritos contienen otra adición a este versículo, pero habitualmente es excluida del texto crítico (cf. 19,10). Este incidente ofrece una ilustración práctica de la no resistencia a la fuerza (J. M. Creed, *Luke*, 141). **56. a otra aldea:** Posiblemente una aldea también samaritana; según Act 8,5-25, Samaría estaba bien dispuesta con respecto al cristianismo. Lucas ya no vuelve a mencionar a Samaría, como tampoco mencionó de nuevo a Nazaret, para subrayar hasta qué punto la repulsa conduce a la muerte de Jesús.

97 b) EXIGENCIAS DE LA CONDICIÓN DE DISCÍPULO (9,57-62). Los dos primeros *logia*, que Mc 8,19-22 (Q) coloca al comienzo del ministerio en Galilea, inculcan a los discípulos la constancia con que han de seguir el camino. **58. los zorros tienen madrigueras:** Jesús no engaña a nadie que quiera seguirle; exige una entrega total. Cuando habla de la pobreza extrema de Jesús, Lucas aplica términos de exaltada dignidad: «Hijo de hombre» y «Señor». **60a. dejad que los muertos entierren a sus muertos:** Un juego de palabras: que los espiritualmente muertos entierren a los físicamente muertos; el mío es un mensaje de vida. La piedad filial, especialmente la demostrada al enterrar a los padres, tenía hondo arraigo en el judaísmo (Gn 49,28-50,3; Ex 13,19; Tob 4,3; 6,15); Jesús no trataba de que se tomaran sus palabras al pie de la letra, sino que más bien pretendía estimular la reflexión. **60b. tú ve a anunciar el reino de Dios:** Exclusivo de Lc. **62. y mira atrás:** Jesús exige más que Eliseo (1 Re 19,19-21); arar para el reino supone sacrificio; no se puede mirar atrás sin que la tarea sufra merma (cf. L. Cerfaux, *Recueil*, 1 [Gembloux, 1954], 498-501).

98 c) MISIÓN DE LOS SETENTA Y DOS DISCÍPULOS (10,1-12). Cf. Mt 9,37s; 10,7-16. Lc presenta dos misiones, una de los Doce, para la cual se apoya en Mc (Lc 9,1-6; Mc 6,7-13), y otra de los setenta y dos, ciertos detalles de la cual se toman de Q. La instrucción en ambos capítulos es similar, idéntica a veces. Este es el único pasaje del NT en que son mencionados los setenta y dos, y es significativo que Jesús aplique las palabras de 10,4 a los Doce en la última Cena (23,35-36). Lo que Jesús dijo al enviar a los Doce fue aplicado más adelante por la Iglesia primitiva a otros grupos más amplios de misioneros; Lc así lo consigna. **1. setenta y dos:** Esta cifra es la que se lee en los manuscritos P⁷⁵, P⁴⁵, B y D; pero en otros manuscritos, entre los que se cuentan S, A, C y W, aparece la cifra «setenta». Las pruebas a favor de cada una de estas cifras son apro-

ximadamente iguales (cf. B. M. Metzger, NTS 5 [1958-59], 299-306). Los comentaristas creen ver frecuentemente un significado simbólico en ambos números, considerando que los «setenta discípulos» están relacionados con las setenta naciones del cuadro de Gn 10, los setenta ancianos que asistían a Moisés (Ex 18,21; 24,1; Nm 11,16) o el nombre por el que es conocida la traducción griega del AT, los Setenta; también se ve una relación entre los «setenta y dos discípulos» y las setenta y dos naciones del cuadro de Gn 10 (según los LXX), los setenta y dos traductores de los LXX (según *Aristeas*, 50,307) o el resultado de multiplicar 6 por 12 (el número de las tribus de Israel). Pero todo ello es pura imaginación (cf. S. Jellicoe, NTS 6 [1959-60], 319-21). **2. la cosecha es abundante:** Cf. 9,37-38, donde esta sentencia aparece justamente antes de la vocación de los Doce. **3. como corderos en medio de lobos:** La imagen cambia de los segadores a los animales; el contraste entre los corderos y los lobos sugiere la hostilidad que marca el «viaje» que Jesús mismo ha de realizar. **4. no llevéis ni alforja:** Cf. 9,3. La instrucción sugiere la urgencia de la situación a que habrán de enfrentarse los discípulos; ni siquiera los saludos habituales habrán de entretenerlos (cf. 2 Re 4,29). **5. paz a esta casa:** Es la paz que el Evangelio de Lucas asocia a la salvación que viene por Cristo (cf. 1,79; 2,14,29; 7,50; 8,48; 12,51; 19,38). Cf. ThDNT 1, 400-17. *hijo de paz:* Se quiere dar a entender aquí que la paz tiene el poder de comunicar tranquilidad a los demás. **7. el trabajador merece su salario:** Estas palabras se citan en 1 Tim 5,18 como «Escritura» (cf. 1 Cor 9,7,14). **8. comed lo que os pongan:** Las normas relativas a los alimentos carecen ya de fuerza (cf. 1 Cor 10,27; Act 10,25). **9. el reino de Dios se acerca a vosotros:** Se aproximó con la venida de Jesús, y ahora se hará todavía más próximo con la misión de los discípulos, que extienden su actividad. **11. el polvo de vuestra ciudad:** Cf. comentario a 9,5. **12. Sodoma:** Cf. Gn 19. Sodoma no tuvo la oportunidad de arrepentirse, que ahora es ofrecida a estas ciudades.

99 d) LAS CIUDADES IMPENITENTES (10,13-16). Cf. Mt 11,21-23; 10,40. **13. Corazín:** Aldea situada en la región montañosa, a unos cinco kilómetros al noroeste de Cafarnaúm; es la moderna Kerazeh. Nada sabemos acerca de un ministerio del mismo Jesús en ella. *Betsaida:* Cf. comentario a 9,10. Lo que Jesús realizó en ambos lugares se consideraría equivalente a las invitaciones al arrepentimiento en las ciudades malvadas de Tiro y Sidón, los clásicos modelos de paganismo. **15. Cafarnaúm:** Esta ciudad que confía en su fama y situación elevadas caerá hasta lo más bajo por no haber respondido a la oferta que hasta ella se extendió en la misión de Jesús.

100 e) REGRESO DE LOS SETENTA Y DOS (10,17-20). Estos versículos, modelados sobre 9,10 (Mc 6,30 par.), ofrecen al evangelista la oportunidad de consignar unas palabras de Jesús acerca de la actitud que corresponde a un discípulo. **17. se nos sometían en tu nombre:** A los Doce se les prometió el poder de exorcizar (9,1). Se informa de que la misión de Jesús tuvo repercusiones en el mundo del mal (cf. 9,49-50; Act 19,13). **18. veía a Satanás caer como un rayo:** Satanás («el adversario») aparece

a veces en el AT ante el trono de Yahvé como un fiscal que argumenta contra el bienestar del pueblo de Dios (Job 2,1ss; Zac 3,1ss); cf. Ap 12, 9; 20,1-3. La caída de Satanás (cf. Is 14,12) es una manera simbólica de explicar a los discípulos el efecto de su misión. **19.** *os he dado poder:* Este don tiene vigencia permanente, pues el tiempo perfecto del verbo subraya el hecho de que Jesús ya ha vencido a Satanás en principio; los efectos de esta victoria se harán patentes en la Iglesia (cf. Sal 91,13; Act 28,6). **20.** *que vuestros nombres estén escritos en el cielo:* Lucas sale al paso del peligro de que en la Iglesia se sobrevaloren los prodigios externos (1 Cor 12). Sobre los libros del cielo, cf. Str-B 2, 169-76.

101 f) HIMNO DE ALABANZA DE JESÚS (10,21-22). Exceptuando las palabras introductorias, esta sección es casi idéntica a Mt 11,25-27 (→ Evangelio Mt, 43:77). Los versículos podrían ser un himno de la Iglesia primitiva, tan conocido como para que fuera citado al pie de la letra tanto por Mt como por Lc. Lucas inicia el texto de manera carismática: es el único en mencionar que Jesús se alegró en el Espíritu. Cf. A. Feuillet, *Jésus et la sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques*: RB 62 (1955), 161-96.

g) LOS PRIVILEGIOS DE LOS DISCÍPULOS (10,23-24). Cf. Mt 13, 16-17. **23.** *dichosos:* Una bienaventuranza aislada (cf. 6,20). **24.** *profetas y reyes:* Aquellas figuras de la antigua economía vivieron en la esperanza, pero los discípulos de Jesús gozan ahora del singular privilegio que supone el ser testigos presenciales del cumplimiento.

102 h) PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO (10,25-37). Prosigue el tema de la condición de discípulo con una pregunta planteada por un legista que pregunta a Jesús cómo puede lograrse la salvación. La respuesta de Jesús indica cuál ha de ser la conducta del verdadero discípulo: la de los sabios y prudentes (no precisamente la de los instruidos en la Ley) y la de los humildes; recuérdese 10,21-22. **25-28.** En la escena inicial Lucas depende de Mc 12,28-34, porque omitirá este relato más adelante (en 20,40). El que habla es un fariseo en Mt, un escriba en Mc y un legista en Lc. En Mc y Mt pregunta acerca del gran mandamiento de la Ley, pero en Lc, cuyos lectores pagano-cristianos no están tan absolutamente preocupados por la Ley, pregunta por «la vida eterna». **26.** Como Lucas ha cambiado la situación inicial, la respuesta de Jesús tiene escaso sentido; ha de entenderse sobre el trasfondo del contexto de Mc. **27.** *amarás al Señor:* La respuesta combina aquí Dt 6,4 y Lv 19,18, como en T. Isacar (5,2; 7,5). **28.** El comentario de Jesús recuerda Lv 18,5 (cf. Gál 3,12; Rom 10,5). **29.** *quién es mi prójimo:* El legista quisiera que el «prójimo» a que se refiere el mandamiento quedara más definido, para asegurarse más con vistas a poseer la vida eterna. La respuesta de Jesús mediante esta parábola implica un caso extremo: compara el fallo de los ministros de Dios con el olvido de sí mismo que manifiesta el odiado samaritano, con lo que sus oyentes podrán entender que el mandamiento del amor no conoce límites (así, J. Jeremías, *Parábolas*, 249). **30.** *bajando de Jerusalén a Jericó:* El verbo expresa la gran bajada que suponía este viaje; Jerusalén se halla a 760 metros sobre el nivel del mar, mientras

que Jericó está a 250 metros bajo el nivel del mar. *bandidos:* El término griego (*lēstēs*) es el mismo que se aplica a Barrabás (Jn 18,40) y a los «bandidos» crucificados con Jesús (Mc 15,27). **31.** *un sacerdote:* Un representante de los dirigentes religiosos del pueblo. **32.** *un levita:* Un asistente del templo. ¿Temían acercarse al hombre pensando que estaba muerto y que por ello podría ser causa de impureza ritual? **33.** *un samaritano:* Una de aquellas personas con las que Jesús no trataba habitualmente (Jn 4,9). En el curso de la parábola, el que posee el secreto de la vida eterna resulta ser este extranjero que no tiene los conocimientos ni la preocupación por su propia seguridad del legista, carente además de la dignidad y la categoría del estado sacerdotal y levítico. *movido a compasión:* Su amor es espontáneo y no se preocupa de la Ley; es amor desinteresado, tierno, personal y eficaz. **37.** *el que se mostró misericordioso con él:* Esta es la definición del prójimo. El legista no puede ni tan siquiera pronunciar el nombre de «samaritano».

L. Cerfaux, *Recueil*, 2, 51-59; J. Daniélou, *Mélanges bibliques* (Hom. A. Robert; París, 1957), 457-65; J. D. M. Derrett, NTS 11 (1964), 22-37; C. Spicq, *Agape in the NT* (San Luis, 1963), 1, 108-18.

103 i) MARTA Y MARÍA (10,38-42). Una estructura quiástica (a-b b-a) conecta este episodio con el precedente: (a) la palabra de Dios acerca de la caridad; (b) el relato del samaritano; (b) el relato de la preocupación de Marta por el prójimo; (a) el *logion* acerca del amor a Dios. La parábola del buen samaritano subrayaba la ayuda práctica, eficaz; Lucas se sirve ahora de otro relato para señalar la necesidad primaria de la fe en el cristiano. **38.** *una mujer llamada Marta:* Su nombre significa «señora», forma femenina de *mārēh*, «señor». *de camino:* La alusión a un viaje relacionado con este episodio es de carácter completamente estilístico; desde el punto de vista de Lucas, Jesús no está en las proximidades de Betania, lugar donde residen las hermanas. **39.** *una hermana llamada María:* No ha de confundirse con María de Magdala. La descripción del carácter de Marta y María en Lc concuerda con la que ofrece Jn (11,1ss; 12,1-11). **40.** *se atareaba mucho sirviendo:* Es probable que con Jesús llegaran bastante más huéspedes. **42.** *[sólo] es necesaria una cosa:* En este punto no es concorde la tradición manuscrita: 1) «sólo unas pocas cosas son necesarias, ciertamente sólo una» (manuscritos P³, S, B); 2) «sólo unas pocas cosas son necesarias» (versiones antiguas); 3) «sólo es necesaria una cosa» (manuscritos P⁷⁵, A, C, W, Vg., Pesh.). Suele preferirse la última lectura. Mientras 2) parece indicar que únicamente se necesitan unas pocas cosas sobre la mesa para comer, 3) hace que la necesidad se refiera a algo más espiritual y 1) combina ambas interpretaciones. La doctrina subyacente a las palabras va de acuerdo con otros textos de Lc (4,4; 8,21; 11,27-28; cf. A. Baker, CBQ 27 [1965], 127-37).

104 j) SOBRE LA ORACIÓN (11,1-13). Cf. Mt 6,9-13; 7,7-11. Esta sección se inicia con la versión lucana del padrenuestro, hasta tal punto distinta de la de Mt como para pensar que cada una de ellas procede de una

tradición litúrgica diferente dentro de la Iglesia primitiva. Mt tiene siete peticiones; Lc, sólo cinco. K. G. Kuhn tradujo ambas versiones al arameo y las comparó con la plegaria judía *Shemoneh 'esreb* (cf. *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* [Tubinga, 1950]). Ambas plegarias estaban originalmente en verso; este tipo de composiciones poéticas puede rastrearse hasta las oraciones sinagogaes del siglo I d. C. T. W. Manson (*Sayings*, 167) ofrece ejemplos de oraciones judías semejantes al padrenuestro.

1. en oración: Cf. comentario a 3,21. Juan Bautista enseñaba a sus discípulos cómo orar (5,33). **2. Padre:** Introducción lucana a la oración; Mt añadió las palabras «nuestro, que estás en los cielos». Mt se encuentra más próximo a las reformas judías de oración, Lc a las cristianas (cf. Gál 4,5; Rom 8,15), cuya expresión se remonta probablemente al mismo Jesús (Mc 14,36). La paternidad de Dios se experimenta conociendo el misterio de la filiación de Jesús. Lc confiere habitualmente un matiz escatológico a la paternidad de Dios (6,35; 20,36). *santificado sea tu nombre:* Igual que en Mt 6,9. El aoristo pasivo del verbo da a la petición un matiz de «una vez para siempre», lo que supone una nueva inclusión de un motivo escatológico (Is 29,23). Dios manifiesta y confirma la santidad de su nombre en Jesús (Mc 1,23s; Jn 12,27s), especialmente en el momento de su retorno al Padre y en la misión del Espíritu (Jn 16,14). *venga tu reino:* Predominan las resonancias escatológicas (4,6; 22,18). En lugar de esta petición, Marción, seguido por Gregorio de Nisa y Máximo, lee: «que el Espíritu Santo venga sobre nosotros y nos purifique», idea absolutamente concorde con la teología lucana. **3. danos cada día nuestro pan cotidiano:** Mt no sólo emplea el aoristo («de una vez para siempre»: alusión al momento escatológico), sino que también lee *sēmeron* (este día), mientras que Lc tiene *kath' hēmeran* (cada día) y tiempo presente (que expresa continuidad). La interpretación escatológica, por tanto, cede el paso a los problemas diarios, más apremiantes. Se advierte además un matiz eucarístico, pues «dar el pan» tiene un sentido eucarístico a lo largo de los evangelios (cf. Lc 9,17). **4. perdónanos...:** Lc dice «pecados» en lugar de las «deudas» de Mt, y pone ambas partes en tiempo presente. Este es el único caso en todo el padrenuestro en que se espera alguna acción del cristiano, y aun entonces tal acción ha de tomar por modelo la de Dios. *no nos dejes entrar en tentación:* Lc utiliza *mē* con subjuntivo de aoristo, remitiéndose de esta forma a una gran prueba única que tendrá lugar en el futuro: el ataque final del demonio (1 Tes 1,6.10; 3,2-5; 5,6). Al usar el artículo, Mt piensa en «el» malo, el demonio.

R. E. Brown, TS 22 (1961), 175-208; J. Jeremias, *The Lord's Prayer* (Facet Books, Bibl. ser. 8; Filadelfia, 1964); H. Schürmann, *Padre nuestro* (Madrid, 1961); H. van den Bussche, *Understanding the Lord's Prayer* (Nueva York, 1963).

105 5-8. Sólo Lc ofrece esta parábola, cuya enseñanza es que la petición en demanda del pan cotidiano siempre es escuchada. **5.** Las palabras iniciales del texto griego piden como respuesta un rotundo «¡no!».

«¿Podéis imaginar que uno de vosotros...?» (J. Jeremias, *Parábolas*, 194). La atención se centra desde el principio en el amo de casa, que ciertamente no rechazará la petición. *amigo:* No se acude a cualquier vecino en semejantes circunstancias. **7. la puerta está cerrada:** Quitar la larga tranca o barra era fatigoso y molesto. *mis hijos y yo:* Toda la familia dormía sobre una estera en la parte superior de las viviendas rurales, que tenían una sola habitación. *no puedo:* ¡No quiero! **8. descaro:** Mejor traducción que «insistencia»; la amistad da lugar a tales peticiones desenfadadas. El amo de casa no puede decir «no», debido a los fuertes vínculos de amistad.

Una parábola acerca de la oración (11,9-13). Cf. Mt 7,7-11. Lucas inserta una nueva sección sobre la plegaria, tomada esta vez de Q. Aquí no se establece la relación entre amigo y amigo, sino entre padre e hijo. **9. yo os digo:** En griego, las palabras iniciales implican: «Aparte la anterior parábola, yo os digo...». Los verbos van en imperativo presente: «pedid... buscad... llamad...». Además, estos verbos van sin complemento, lo que indica que Jesús no enseña qué se debe pedir, sino cómo. Tampoco garantiza que esté asegurado lo que se pide, sino que inculca la fe en la constante y eficaz atención paternal de Dios. **11-12.** Cf. Sal 91,13s. El escorpión de Palestina es negro y no puede ser confundido con un huevo. **13. Espíritu Santo:** Hay aquí variantes textuales; algunos manuscritos leen «buen Espíritu» o (como Mt) «cosas buenas». El don del Espíritu concuerda con el tono de Lc; se dirige la atención hacia el Espíritu, que nos hace capaces de participar en la filiación de Jesús (Rom 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13s).

106 k) DOS AFIRMACIONES ACERCA DE UN SIGNO (11,14-36). Los versículos iniciales (14-23) se encuentran, con variaciones, en Mt 12, 22-27; más difícil resulta determinar si se da dependencia con respecto a Mc 3,20-30. **14. un demonio que era mudo:** Los milagros son un ataque contra Satanás (4,33-37.40-41); la enfermedad se considera efecto de un dominio diabólico sobre la raza humana. *las muchedumbres se maravillaron:* Típico de Lc. **15.** Las críticas no ponen en duda la realidad del milagro. *Beelzebub:* Cf. 2 Re 1,2. *Baal-zebub* («Señor de la mansión divina» o «Baal el Príncipe») era el dios principal de la ciudad palestinese de Ecrón; los israelitas cambiaron, por burla, su nombre en *Baal-zebub* («Señor de las Moscas»). **16.** Jesús acaba de realizar un signo en favor de los pobres y necesitados; sus adversarios querían un signo de otro tipo, que entrañara algo de esplendor nacional o de victoria militar. **18.** Explicación de Lucas. **19-20.** Casi idénticos en Mt y Lc. Los exorcismos judíos son descritos por Josefo, *Ant.*, 8,2, 5 § 45; cf. Str-B 4, 533ss. **20. dedo de Dios:** La frase pronunciada por los magos egipcios al reconocer su incapacidad para imitar los prodigios realizados por Moisés y Aarón (Ex 8,15-19). Los adversarios de Jesús tienen menos fe que aquellos extráneos. **21-23.** Cf. el episodio de David y Goliat (1 Sm 17). Atar a Satanás es una idea escatológica (Is 24,22; Tob 8,3; Ap 20,2s). **24-26.** Mt separa estos versículos de los precedentes mediante la parábola del árbol que da fruto y la respuesta sobre el signo de Jonás. **24. lugares áridos:** Morada

de los malos espíritus (Is 13,21; Tob 8,3; Lv 16,10,22). *buscando reposo*: Como hicieron los espíritus malignos de Gergesa (Lc 8,32s). **26.** No basta la pureza exterior, que puede ocultar un orgullo peor que la condición de otros hombres «pecadores». **27-28.** Estos versículos sólo se encuentran en Lc. Jesús da ahora el signo de la verdadera santidad. *los que escuchan la palabra de Dios y la guardan*: Tampoco bastaría el mayor de los honores externos, como el de ser madre de Jesús; María es «bienaventurada» por haber guardado la palabra de Dios (1,28-29.42-45; cf. comentario a 8,19-21).

107 *El signo de Jonás* (11,29-32). Cf. Mt 12,38-42; 16,1-4). Lc describe ahora otro signo relativo a escuchar la palabra de Dios con arrepentimiento. Los adversarios de Jesús piensan en un signo simplemente como milagro; él, en cambio, habla de un signo que es camino de salvación, que puede llevar incluso, como en el caso de la cruz, a una transformación externa y maravillosa. **29. esta generación**: En Mt se entiende por tal a los escribas y fariseos; en Lc, Jesús se refiere a todos sus contemporáneos incrédulos en general. *mala*: Lucas suprime el «adúltera» de Mt; sus lectores gentiles no habrían captado probablemente la alusión bíblica a Israel, esposa de Yahvé, infiel por sus pecados. *signo de Jonás*: Mc 8,11-13 describe a Jesús negándose firmemente a hacer un signo. Mt 12,39 y Lc en este pasaje añaden una frase explicativa después de la negativa; cada uno procede entonces a interpretar el signo. Como se ve claro por los vv. 30-32, se considera a Jonás como un signo en su venida desde la lejana Palestina hasta la asiria Nínive y en su predicación de penitencia a los ninivitas, que, aun siendo paganos, se convirtieron a Dios (cf. Jon 3,2-10). Nótese que en Mt éste es también el signo que se dará a esta generación; sin embargo, Mt añade un segundo sentido (una referencia a la resurrección), derivado de una comprensión postpascual del significado del signo. **31. reina del Sur**: La introducción de este motivo aparta realmente la atención del «signo de Jonás» como tal, pero en virtud de una libre asociación se aduce aquí porque también ella vino de lejos, para contemplar la sabiduría de Salomón (1 Re 10,1ss). *algo más grande que Salomón*: Es Jesús, no como el signo de Jonás, sino como Sabiduría encarnada. **32. a la predicación de Jonás**: Se explicita la idea a que apuntaba la comparación. ¡Con tal que «esta generación» se arrepintiera «por la predicación» del «Hijo de hombre»! *algo más grande que Jonás*: Jesús es mayor que Jonás en la versión lucana del relato por el hecho de que con él tiene lugar la predicación del reino. Lc no hace alusión a la estancia de Jonás en el vientre del gran pez. (Cf. A. Vögtle, *Synoptische Studien* [Hom. A. Wikenhauser; Munich, 1953], 230-77).

33-36. Para poner fin a esta sección relativa a los signos, Lucas reúne una serie de sentencias sobre la luz, algunas de cuyas expresiones se encuentran en otros lugares de su evangelio. **33. sobre un candelero**: Cf. 8, 16. **34. la lámpara de tu cuerpo**: Cf. comentario a Mt 6,22. *tu cuerpo está lleno de oscuridad*: Cuando la Luz, que es Cristo, no ilumina el «cuerpo» de un hombre, toda la existencia de éste transcurre en oposición a él. El dualismo de luz y oscuridad que se aplica en este pasaje es

un eco de LQ (cf. 1QS 3,6-7.17ss; T. W. Manson, *Sayings*, 92). **36.** Este versículo es propio de Lucas. El *logion* resulta tan pesado y extraño al estilo de Lc, que los manuscritos más antiguos trataron de modificarlo.

108 1) DENUNCIA CONTRA LOS FARISEOS Y LEGISTAS (11,37-54). Cf. Mt 23. Lucas ha tomado su información de Q y ha amplificado el relato con ayuda de Mc 12,38 y otras fuentes. Sin embargo, hay otra alternativa: puesto que Mt también contiene unos versículos adicionales con fuerte color judío, puede que éstos se hallaran en Q y que Lucas los pasara por alto. Sólo Lc separa la condenación de los fariseos de la de los legistas (escribas), pero la nueva introducción del v. 45 resulta forzada, y las censuras que siguen no van dirigidas específicamente contra los legistas. **37. a comer en su casa**: Una vez más aparece Jesús a la mesa, invitado esta vez también por un fariseo (cf. 7,36). **38. se asombró**: No parece que el fariseo invitara a Jesús para tenderle una trampa. *no se lavó*: Es el verbo griego *baptizō*, usado con su significado ordinario, no con el de inmersión. *antes de comer*: Una primera comida o almuerzo hacia mediodía. **39. fuera... dentro**: Jesús pone en contraste la limpieza exterior de los platos y la interior del corazón. **41.** Versículo muy oscuro, cuyo significado podría ser que la limosna realiza una auténtica limpieza porque une al rico con el pobre en la gran necesidad humana de salvación. **42. menta y ruda**: Los fariseos pagaban el diezmo no sólo de los productos que señalaba la Ley (Lv 27,30), sino también de las semillas más insignificantes. *justicia y amor de Dios*: Mt tiene «misericordia y fe». En la Escritura, «justicia» es el cumplimiento «justo» por parte de Dios de sus promesas salvíficas; amor es el vínculo afectivo que le impulsa a hacerlo así. Este pasaje y Mt 24,12 son los únicos casos en que el término *agapē* (amor) aparece en los sinópticos. Miq 6,8 también condena al pueblo por posponer la justicia y la caridad a la santidad legal exterior. **46. cargáis a los hombres**: ¡Nada hay que dé al hombre un sentimiento de superioridad sobre los demás como el manipular sus conciencias! **47. edificáis las tumbas de los profetas**: Los profetas no son escuchados con atención hasta después de muertos; en vida sufren persecución. Estas palabras apuntan a la necesidad de la muerte para el mismo Jesús. **49. sabiduría de Dios**: Mt 23,34 refiere la sabiduría al mismo Jesús. **51.** El asesinato de Abel se narra en Gn 4,8; la muerte violenta de Zacarías en el último libro del canon hebreo (2 Cr 24,20-22). **53-54.** Este pasaje es textualmente muy difícil. Lc contrapone dos ideas: los continuos y violentos ataques de palabra; la asechanza silenciosa y disimulada. Lucas describe en elegante griego esta tenebrosa tragedia de la creciente oposición a Jesús (cf. 6,11; 19,48; 20,19-20; 22,2).

109 m) EXHORTACIONES Y ADVERTENCIAS (12,1-13,9). Lucas reúne unos materiales procedentes de Q que en Mt están diversamente repartidos: en el sermón de la montaña, en la advertencia a los Doce y en el discurso escatológico final. Con ello quiere dar a entender que las pruebas escatológicas no estarán limitadas al gran momento de la parusía, sino que abarcarán un gran período de tiempo.

1. Este versículo inicial es propio de Lc; no sólo sirve de nexo con

la sección precedente contra los fariseos, sino que describe a Jesús en el estilo favorito de Lucas, rodeado de multitudes. *muchos millares*: El término griego *myrias* significa literalmente diez mil. Aun cuando Jesús se dirija a sus discípulos, como ocurre aquí, no les habla en privado, sino dentro del círculo más amplio formado por numerosas personas. *levadura de los fariseos*: Mt (16,12) dice que es su doctrina; Lc lo refiere a su hipocresía (cf. 6,42). **2-3**. *se haya de proclamar*: La palabra de Dios destruye la máscara de toda seguridad falsa. Los vv. 2-9 tienen aquí el mismo orden que en Mt 10,26-33, la advertencia a los Doce. **6**. *cinco pajarillos por dos monedas*: Jesús no promete librar a sus discípulos del sufrimiento y de la muerte, sino dar testimonio de su lealtad en el día final. **8-9**. Escena en la corte del cielo (cf. Job 1,6ss; Is 40,1ss; 41,21ss; Zac 3). *reconozca*: El verbo griego *homologeō* significa proclamar lo que Dios ha realizado en alguien. **10**. Este versículo tiene otro contexto en Mc 3,28 y Mt 12,32. Los que rechazaron al Hijo de hombre, es decir, a Jesús durante su ministerio terreno, serán perdonados y se les dará una nueva oportunidad mediante el don del Espíritu en Pentecostés; pero si alguien rechaza al Espíritu, que ofrece el don del perdón, el arrepentimiento y la renovación, ¿cómo podrá ser perdonado? Como el v. 11 aclarará, Lucas habla dentro de un contexto cristiano, y su tema es el peligro de la apostasía (Heb 6,4-6; 10,29). *diga una palabra*: Eufemismo por maldecir; «maldecir a Dios» (Job 2,9) se traduce en los LXX por «decir una palabra contra el Señor». **11**. *magistrados y autoridades*: Las palabras de Jesús se aplican a los gentiles de fuera de Palestina durante el período posterior a Pentecostés. **12**. Los confesores de la fe, lo mismo que Jesús, serán hombres poseídos por el Espíritu.

110 13-21. La parábola del rico insensato sólo se encuentra en Lc. **13**. La Mishnah tiene una sección sobre las herencias (Nm 27,1-11; Dt 21,15ss; EDB 1062-64) para orientar a los rabinos en las consultas que reciben. Jesús rehúye las disputas familiares acerca de dinero. **14**. *hombre*: Un apelativo seco. **15**. *en la abundancia*: El texto griego implica que de la abundancia de bienes materiales (*ek tōn hyparchontōn*) no puede surgir una vida auténtica y valiosa. En el evangelio apócrifo de Tomás (§ 72) se consigna un diálogo similar. **16-21**. La doctrina de la cruz (cf. 9,23-25) es ilustrada con la parábola, cuya enseñanza principal no se refiere a la muerte repentina, sino al juicio escatológico permanente que supone la presencia del Espíritu.

22-34. Palabras procedentes de Q sobre la confianza en Dios (cf. Mt 6,25-33). En los vv. 22-28 insiste Jesús en que la ansiedad humana no puede acelerar el crecimiento de las plantas en los campos ni añadir brillo al plumaje de las aves —; como si lo necesitaran!— ni es capaz de prolongar un codo o paso más la propia vida (cf. Sal 39,6). **32**. Después del v. 31, Mt prosigue con el tema de la preocupación por el mañana; Lc, por el contrario, tiene sus propias palabras acerca del reino, que desarrolla en términos de la muerte de cada cual. **33**. Mt 6,21 ofrece este *logion* en forma negativa, «no amontonéis tesoros sobre la tierra»; Lc presenta un ideal más positivo y exigente.

111 *Vigilancia y fidelidad* (12,35-48). Mientras Mt y especialmente Mc hablan de la caída de Jerusalén y de la parusía, Lucas se refiere a la presencia del Espíritu de Jesús en la vida diaria de los discípulos, ya que escribe bajo una doble tensión: para Jesús, el momento escatológico no llegará hasta su muerte; pero para los discípulos que leen el evangelio, el Espíritu ya ha sido otorgado. **35-38**. Ideas semejantes aparecen en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-13). *ceñidas las cinturas*: Las amplias vestiduras orientales se recogían formando un pliegue sobre la cintura para facilitar los movimientos (Ex 12,11; 1 Pe 1,13). El banquete nupcial es un tema mesiánico de la Biblia (cf. comentario a Lc 5,34). **38**. *segunda vigilia*: La costumbre judía dividía la noche en tres vigiliás; los romanos lo hacían en cuatro. No importa lo que se prolongue la espera; a Lucas sólo le interesa el período indefinido de la existencia de la Iglesia. **39-46**. Estos versículos forman un paralelo de Mt 24,43-51. **39**. *ladrón*: Sobre este mismo motivo, cf. 1 Tes 5,2-11; 2 Pe 3,10; Ap 3,3. **41**. *Pedro*: El portavoz del grupo. A juzgar por la siguiente sección, es también el administrador de la familia de Cristo. Es difícil determinar la idea exacta de la pregunta formulada por Pedro; ¿es el banquete sólo para los Doce o para todos los cristianos? Jesús ignora esta cuestión, dando a entender que estaba fuera de lugar. **47-48**. Estos versículos sólo se encuentran en Lc. La idea del pasaje apunta a los dirigentes de la comunidad cristiana, sobre los que pesa una gran responsabilidad. Los mismos representantes de Dios, que son por él más amados, sufrirán más si no corresponden a las gracias que se les otorgan para el cumplimiento de su función (cf. Am 3,2; Os 4,4-11; Jr 2,19).

49-56. Cómo interpretar el presente (cf. Mt 10,34-36). Estas sentencias, originalmente aisladas, están unidas aquí de manera bastante libre. Los vv. 49-50 nos permiten atisbar las profundidades del espíritu de Jesús que se pronuncia sobre su propia misión. *a traer fuego sobre la tierra*: El fuego es habitualmente una figura del juicio (cf. 3,16-17); aquí parece tratarse del fuego que separará y purificará a los que están destinados para el reino. Actuará a través de la palabra de Jesús y el Espíritu. Cf. el *Evangelio de Tomás*, § 9. **50**. *un bautismo con el que ser bautizado*: Jesús se refiere a su pasión inminente, en la que se «sumergirá». La imagen deriva del AT (cf. Sal 124,4-5) y señala las profundidades de la tristeza y del dolor que le aguardan según su condición humana. Cf. Mc 10,38 (el martirio de Jesús). *me angustio*: El verbo griego *synéchomai* implica un matiz de ansiedad o congoja, una fuerza intolerable frente a la que no es posible dominarse (cf. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* [Londres, 1937], 164-67; O. Cullmann, *Early Christian Worship* [Chicago, 1953], 19). **51-53**. *no a traer la paz*: Esto no está en contradicción con 1,79 o 7,50. Jesús no tolerará la paz a cualquier precio. Su afirmación es de tono irónico. No es su intención apoyar la tranquilidad del *status quo*, sino traer la espada que separará a los hambrientos de los satisfechos. **54-59**. A pesar de que la parusía pueda retrasarse —esta ansiedad era una de las pruebas que sufrió la Iglesia después del año 70 d. C.—, es preciso mantener la fe en la presencia del Espíritu.

56. *el tiempo presente:* Cf. Mt 16,2-3. El tiempo se manifiesta por adelantado gracias a sus «signos», y los hombres aprenden a leerlos. El presente (el período del reino) se manifiesta de manera parecida, pero esta generación no acierta a comprender su significado. No se exige a los hombres que sean más listos, sino que correspondan a la ayuda que se les ofrece.

57-59. Estos versículos prosiguen la exhortación a seguir una línea de conducta adecuada con quien se opone y acusa a un discípulo (cf. Mt 5,25-26). Los versículos contienen poco más que advertencias prudentes; pero es justamente a un acuerdo prudente a lo más que llegan los hombres por sí mismos (como en el caso de leer los «signos» del presente). En una situación crucial, los hombres saben cómo llegar a un arreglo; *a fortiori*, es absolutamente preciso aprovechar la oportunidad que se presenta para ejercer el perdón fraterno.

112 13,1-9. La última exhortación de esta sección trata acerca del arrepentimiento o de las consecuencias que trae consigo su falta. Estos versículos son exclusivos de Lc. **1.** *galileos cuya sangre mezcló Pilato con la de sus sacrificios:* Este episodio se consigna únicamente aquí, y es desconocido por los historiadores profanos. Encaja, sin embargo, en la descripción de Pilato que nos ofrece Josefo (→ Historia de Israel, 75:143; cf. *Ant.*, 18,3, 2 § 62; GJ 2,9, 4 § 175-77). Jesús no condena a Pilato, sino que comenta la posible culpa —o inocencia— de los que murieron. **4.** *la torre de Siloé:* Probablemente, una de las torres que guardaban el acueducto que llevaba el agua al estanque de Siloé (cf. Jn 9,3), situado al sur del costado oriental de Jerusalén. Jesús no presta su apoyo a las conjuras de los zelotas o a las acciones terroristas contra Roma; únicamente saca la consecuencia de que urge arrepentirse. **6-9.** La parábola de la higuera estéril puede compensar por la omisión del equivalente de Mt 21, 18-22 y Mc 11,12-14.20-25. **7.** *tres años:* Algunos comentaristas creen que la cifra puede referirse a la duración del ministerio público. **8.** *déjala todavía:* Se simboliza la misericordia de Dios en la labor de cavar y abonar la planta (cf. Os 9,10; Is 5,1-7; Joel 1,7). Jesús no cree que la respuesta final que le dará Israel haya de ser un «no».

113 n) COMIENZOS HUMILDES Y OCULTOS DEL REINO UNIVERSAL (13, 10-21). Tenemos aquí uno de esos episodios, exclusivos de Lucas, en que se acredita la tierna atención que prestaba Jesús a los desafortunados y a las mujeres. **10.** *en una de sus sinagogas:* Última vez que menciona Lucas la presencia de Jesús en este local de culto. **11.** *causada por un espíritu:* Cf. 4,33-37. **12.** *al verla:* Jesús siempre tenía una mirada para los necesitados. **14.** Aunque el dirigente hablaba a la multitud, el objeto de sus palabras cargadas de rencor es Jesús. **15.** *desata su buey:* En griego, el verbo *apo-lyō* es como un eco del v. 12, «liberó» (*lyō*). La Mishnah da normas muy complicadas para el sábado. Atar y desatar nudos se cuenta entre los treinta y nueve trabajos prohibidos (Mishnah, *Shabbath* 7,2), aunque *Shabbath* 15,1-2 exceptúa ciertos tipos de nudos. Otro documento determina que un animal difícil de manejar no podía ser conducido

por un trayecto superior a unos 1.800 metros y en ningún caso se le podía azotar en sábado (DD 11,5-7). **17.** Conclusión típicamente lucana. **18-21.** Lucas ha añadido dos parábolas al anterior episodio. Las dos sirven para ilustrar los comienzos humildes y ocultos del reino, que de pronto conoce una eclosión de vida y no queda reservado a ningún grupo en particular. Mt 13,31-33 tiene ambas parábolas; Mc 4,30-32 sólo la primera. **18-19.** El hecho de que esta parábola se encuentre en Q y en Mc hace de ella «uno de los elementos mejor atestiguados de la enseñanza de Jesús» (V. Taylor, *St. Mark*, 268). *huerto:* Lucas manifiesta su trasfondo urbano; esta planta no crece en huertos; se encuentra en estado silvestre en los alrededores del lago de Galilea y alcanza una altura de 2,50 a 3,50 metros. *los pájaros del cielo:* Tomado de Dn 4,11; cf. Ez 17, 23; 31,6; se insiste en el aspecto universal del reino. **20.** *levadura:* Una vez añadida, la levadura transforma inevitablemente la masa.

114 o) EL RESTO (13,22-35). Lucas introduce el problema del número de los que se salvarán (Am 5,3; Is 10,19-22). **22-30.** A lo largo de todo Mt hay repartidos paralelos de esta sección. **23.** La pregunta puede ser un recurso estilístico de Lucas, pues ha reconstruido la siguiente sección, *sobre todo a base de Q*. **24.** *esforzaos:* En griego, *agōmizomai* denota un enérgico despliegue de fuerza (Jn 18,36; 1 Cor 9,25; 1 Tim 4,10). Jesús no afirma que muchos estén ya condenados desde un principio a pesar de sus intensos esfuerzos por salvarse. **25.** Este versículo va estrechamente ligado al anterior y da el sentido: muchos buscarán tarde, después de que el reino ya haya venido; todos y cada uno deben esforzarse ahora. *no sé:* Es preciso que Jesús reconozca y ame para luego otorgar la fe que justifica; cf. Is 63,16; Mt 25,12. **26.** Nadie tiene un derecho forzoso al reino por razón de nacimiento o por cualquier otro criterio externo. **28-29.** Mt 8,11s utiliza estas frases para concluir su relato del centurión (Lc 7,9s las omite en su relato). *de Oriente y de Occidente:* Cf. Is 2,2s; 25,6-8; 49,12; Miq 4,1s. **30.** Este versículo se aplica de forma distinta en Mc 10,31 (Mt 19,30) y en Mt 20,16. Se trataba de un proverbio que podía encajar en diferentes contextos.

31-33. Un nuevo relato acerca de Herodes Antipas; sólo aparece en Lc. **31.** *aquel mismo día:* Lucas quiere que el siguiente episodio sea entendido en el contexto del anterior. ¿Estará relatando Lucas una conjura para atraer a Jesús hacia Judea, donde el Sanedrín ejercía mayor poder que en el territorio de Herodes Antipas? ¿O acaso intentaba Herodes hacer con Jesús lo mismo que había hecho con el Bautista (3,19s)? **32.** *zorro:* Taimado, sin principios. *hoy, mañana y al tercer día:* Esta frase, junto con el día no acabado del v. 33, podría explicarse por el número —simbólico en la Biblia— «tres y medio», que indica un período de tenebrosa persecución que terminará con certeza y en gloria, pero en el tiempo de Dios (así, el simbolismo del número en Dn 7,25; 8,14; 12, 12; Lc 4,25). *Ulego a mi término:* La misma palabra griega aparece en Jn 5,36; 17,4; 23; 19,28; Heb 2,10; 5,9, aludiendo al cumplimiento de la misión redentora de Cristo. **33.** *profeta:* Lc 4,25-27; 7,16.39; 24,19. *Juera de Jerusalén:* «Hay... una amarga ironía en estas palabras. Hero-

des no debe ser egoísta: Jerusalén tiene mejores títulos para reclamar la sangre de los mensajeros de Dios» (T. W. Manson, *Sayings*, 277).

34-35. Esta triste y amorosa queja dirigida a Jerusalén ocupa un lugar más apropiado en Mt (23,37-39) por lo que concierne a las circunstancias de la vida de Jesús. Mt pone estas palabras después del domingo de Ramos, de manera que aludan claramente a la parusía. En Lc, pronunciadas ahora, antes del domingo de Ramos, las palabras encuentran un cumplimiento en aquella procesión triunfal, en la que son repetidas en cierto modo (19,39-44). Lc tiene un sentido distinto. Quiere que la Iglesia persevere esperando en medio de las persecuciones a que venga el Señor. *benedito el que...*: De Sal 118,26, un salmo relacionado con las grandes fiestas de peregrinación, especialmente la de los Tabernáculos, que tenía un marcado sentido mesiánico (Zac 14,16; Lc 9,33). *el que viene*: Cf. Lc 7,19.

115 p) BANQUETE LUCANO (14,1-24). Lucas organiza unos materiales heterogéneos de acuerdo con una unidad externa e interna. En cuanto a la unidad interna, todos los episodios o relatos se centran en torno a un banquete, con la consiguiente interdependencia de las ideas. Los grupos que no pueden acudir a la gran cena (vv. 18-20) son los vecinos ricos (v. 12). La unidad externa se logra manteniendo como escenario el mismo banquete. Lucas incluso conecta las diferentes partes mediante una progresión cronológica artificial: entrar para comer (v. 1), eligen sus puestos en la mesa (v. 7), en una comida o banquete (v. 12), en un banquete (v. 16). En todo ello Lucas se atiene a las normas del estilo griego clásico (X. de Meeûs, ETL 37 [1961], 847-70).

1-6. En este banquete surgen grandes problemas sinópticos. Aunque este milagro (la curación del hidrópico) es exclusivo de Lc, el *logion* conclusivo del v. 5 era conocido de Mateo (12,11), como se ve en su versión de un relato de milagro procedente de Mc. Mt 12,9-14 amplifica Mc 3,1-6 y utiliza el paralelo de Lc 6,6-11. Si bien Lc 6 no incluye el *logion* en cuestión, Lucas lo repite bajo otra forma en 13,15-16. **1. uno de los jefes de los fariseos:** La expresión griega podría traducirse más acertadamente por «uno de los jefes [que procedía] de los fariseos»; la secta formada por los fariseos no contaba con jefes o superiores y discípulos; por este motivo, en 5,33 Lucas cayó en una inexactitud al reelaborar el relato de Mc. **5. un asno o un buey:** Los mejores manuscritos leen «hijo» (*buios*) en vez de «asno» (*onos*). M. Black explica la expresión «un hijo o un asno» como un juego de palabras en arameo, lengua que hablaba Jesús: «buey» (*b^eirā*), «hijo» (*b^erā*), «pozo» (*b^erā*).

7-11. Estos versículos sólo aparecen en Lc. El *logion* conclusivo (v. 11) demuestra que Jesús no enseña normas de comportamiento social, sino que, partiendo de las buenas maneras al sentarse a la mesa, saca conclusiones acerca del reino: para entrar en él hay que ser invitado por Dios, que convida a los que reconocen su condición humilde y su necesidad de salvación. Dado que este *logion* aparece de nuevo en Lc 18,14, en Mt 18,4 y 23,12 —siempre en contextos diferentes—, algunos inves-

tigadores han pensado que Lucas se tomó una amplia libertad para componer la parábola.

12-14. Se encuentran únicamente en Lc. La recompensa consiste en una creciente similitud con Dios mismo, que manda al menos digno subir más arriba (vv. 7-11). «Es imposible alcanzar, siquiera por un momento, una pura bondad altruista sin experimentar un sentimiento de dicha que no viene por ningún otro camino, un gusto anticipado de algo que llegará a su perfección en la resurrección de los justos» (T. W. Manson, *Sayings*, 280).

116 Parábola del gran banquete (14,15-24). Cf. Mt 22,1-10. Se trata de una parábola alegórica en que se describen las reacciones de los hombres ante la invitación a participar en el banquete mesiánico de la salvación preparado por Dios, y también cómo Dios ofrecerá la participación en él incluso a los marginados de Israel. **15. feliz...**: Una exclamación de bienaventuranza que sirve no sólo para conectar la nueva sección con el versículo precedente, sino que además responde al estilo lucano (12,13; 13,1.23) de introducir una nueva sección mediante algo que dice uno de los circunstantes. **17. envió su siervo:** Jesús es el Siervo. La etiqueta del antiguo Próximo Oriente exigía una segunda invitación (cf. Est 5); rechazarla supone una grave quiebra para la amistad. **18. uno tras otro:** Lit., «de uno», lo que podría ser un aramaismo (*min b^edā*) que significaría posiblemente «todos a la vez» (cf. Bl-Deb-F § 241, 6). **18-20.** Lc amplifica lo que en Mt 22,5 es una simple observación, «uno se fue a su finca, otro a sus negocios». Sólo Lc añade la excusa referente a la esposa (cf. Dt 20,7; 24,5). La verdadera razón de las excusas está en «las riquezas y placeres de la vida» (8,14). **21. a las calles y plazas de la ciudad:** La invitación se extiende a otros individuos distintos de los jefes del pueblo judío. **23. por los caminos y linderos:** La invitación a tomar parte en el banquete llega también a los gentiles (los que viven fuera de la ciudad). **24. aquellos hombres que fueron invitados:** Ya no habla el hombre que preparó el banquete, sino Jesús en persona. Ciertamente, nadie quedará fuera del reino por no haber sido invitado. Mientras la parábola de Mt expresa las condiciones para entrar en el reino, las preocupaciones de Lc se centran en el problema judeo-gentil (cf. A. Hastings, *Prophet and Witness*, 131-33; Jeanne d'Arc, VieSp 110 [1964], 718-31).

117 q) ENTREGA TOTAL QUE EXIGE EL SER DISCÍPULO (14,25-35). Lc introduce con admirable habilidad esta nueva sección sobre el trasfondo de las anteriores parábolas. El pueblo que acude de todas «las plazas y linderos; los pobres, lisiados, ciegos y cojos», curados ahora (v. 21), forman las grandes multitudes que rodean a Jesús como si el reino escatológico ya hubiera llegado. Lo mismo que la cruz siguió al domingo de Ramos, Jesús hace que la atención se vuelva ahora de la exultación a la exigencia de una total entrega por parte de sus discípulos (vv. 26s.33-35). Las dos parábolas intercaladas (vv. 28-32) se unen artificialmente al contexto mediante las partículas griegas *gar* (pues) y *oun* (por consiguiente; vv. 28.33), pero su tema tiene un centro de atención distinto: la aceptación atenta y consciente de una gran tarea.

26. esposa, hijos, hermanos, hermanas y hasta su propia vida: Lucas añade estas palabras a la fórmula que aparece en Mt 10,37; sin embargo, no hay razones que obliguen a admitir que Jesús no las pronunciara realmente. *odiar:* Con valor de semitismo; en Mt, la expresión «ama al padre o a la madre más» demuestra que ha de entenderse en el sentido de «amar menos». El *logion* de Lucas concuerda bien con 12,51-53 y está apoyado por la interpretación mesiánica de Dt 33,9 en Qumrán (en 4QTest; cf. J. M. Allegro, JBL 75 [1956], 182-87). Renunciar al matrimonio por amor del reino cuenta con el apoyo de la adición lucana de 14,20 y de 18,21-22. Lo mismo que el reino hace la vida más plena, también transformará la renuncia al matrimonio en una nueva fecundidad personal. **27. llevar su cruz... detrás de mí:** Cf. Lc 9,23. Sólo Lc tiene la palabra griega *bastazō* (llevar), que Jn 19,16 aplica a Jesús en el camino del Calvario; Lc es el único que tiene la partícula griega *opisthen* (detrás) en el relato de la pasión (23,26), que aparece aquí y en Mt 10,38. Lucas piensa en un seguimiento muy estricto —hasta podríamos decir literal— de Jesús en sus sufrimientos y en su muerte. **28-33.** «Calcular los gastos» es un elemento de todas las invitaciones a entrar en el reino y a participar en el banquete mesiánico; el discípulo de Jesús no debe actuar por impulsos, sino sólo a base de un bien calculado programa de compromisos. **34-35.** El compromiso exigido a los discípulos sazonará el mundo, lo mismo que la sal el alimento. Mt 5,13 tiene mucho mejor contexto; en Mc 9,50 la conexión con la sección contigua es meramente verbal, y el sentido de la sentencia no queda completamente claro.

118 r) PARÁBOLAS DE LA MISERICORDIA (15,1-32). Lucas presenta en este capítulo tres parábolas que tienen en común la nota de la misericordia divina para con los pecadores; presenta, por tanto, la quinta esencia de la buena noticia, el evangelio dentro del evangelio. **1. publicanos y pecadores:** Cf. 5,30; 7,34. **2. este hombre recibe a los pecadores:** Una exclamación prepara inmediatamente el escenario o el motivo de las parábolas (cf. 14,15; W. R. Farmer, NTS 8 [1961-62], 301-16). Un emparejamiento semejante de parábolas se da en 12,24-28; 13,18-21; 14, 28-33.

3-7. Va primero la parábola de la oveja perdida (cf. también Mt 18, 12-14; Jn 10; Ez 34,11-16). Mt la incluye entre las instrucciones a los apóstoles acerca de sus obligaciones como pastores de la Iglesia; Lc, en cambio, se sirve de esta parábola para responder a la pregunta de por qué recibe Jesús a los pecadores. Mt subraya la idea de buscar; Lc, la alegría de encontrar (J. Dupont, LumViSup 34 [1957], 15-23). **5.** Este versículo es exclusivo de Lc. Una oveja perdida se deja caer desesperada y se niega a andar. El pastor se ve obligado a cargar con ella durante una larga distancia, cosa que sólo puede hacer colocándola sobre sus hombros. Sujeta las patas delanteras y las traseras con cada mano; si tiene que usar su cayado de pastor, habrá de sujetar fuertemente las cuatro patas contra su pecho. **6.** La invitación a los amigos y vecinos aparece únicamente en Lc. **7. igualmente:** ¿Se tratará de unas palabras dichas con sentido irónico a propósito de los autojustificados, que no echan de menos la redención?

8-10. La segunda parábola es la de la moneda perdida, y tiene el mismo sentido que la primera; presta una especial atención a la mujer, y es exclusiva de Lc. Una mujer que sólo tiene diez moneditas de plata para la sarta de su tocado es, con seguridad, pobre. Barre la oscura habitación —sólo tiene una abertura, la puerta— con la esperanza de oír el tintinear de la moneda en el suelo.

119 11-32. La parábola de los dos hermanos (llamada frecuentemente del «hijo pródigo») sólo se encuentra en Lc. Lucas conjunta el capítulo mediante el recurso de repetir el estribillo final (vv. 7.10.24.32). **12. mi parte de la hacienda:** Un padre puede renunciar a sus bienes antes de morir y repartir sus riquezas (1 Re 1-2; Eclo 33,19-23). **13. viviendo disolutamente:** El término griego alude a una sensualidad desenfrenada y a una extravagancia derrochadora. El hijo mayor describe la conducta de su hermano con mayor precisión en el v. 30. **16. algarrobas:** Los frutos de la *ceratonia siliqua*. Le daba demasiado asco comer con los cerdos; nadie le dio ninguna otra cosa. Se vería obligado a robar su comida. **18. regresaré...:** Cf. Os 2,9 (Vg. 2,7). *contra el cielo:* Circunloquio en vez de Dios. El recuerdo de la bondad de su padre reaviva la esperanza y el arrepentimiento. El padre empieza a buscar al hijo perdido a través del recuerdo que él mismo inspira; busca al hijo antes de que éste piense en retornar (v. 20b). **22.** Cf. Gn 41,42. **29.** El hijo mayor omite el saludo cortés, «padre», usado por el hijo menor (v. 21). **30.** Dice despectivamente «ése», en vez de «mi hermano». **31. hijo:** Hay un eco de ternura en la palabra griega *teknon* (lit., «hijo mío»). Esta parábola no sólo justifica la amorosa consideración que Jesús dedica a los «pecadores» (v. 2; no exactamente personas de conducta inmoral, sino los demasiado pobres o ignorantes para conocer todos los refinamientos legales); el estribillo «muerto pero resucitado» nos hace pensar en la pasión y muerte de Jesús. Jesús, en virtud de su unión con la naturaleza humana, se convierte en el hijo errante (cf. C. H. Giblin, CBQ 24 [1962], 15-31, donde aparece otro punto de vista).

120 s) DOS PARÁBOLAS ACERCA DE LAS RIQUEZAS (16,1-31). Al igual que en el cap. 12, Lucas, al presentar dos parábolas, coloca entre ellas una serie de *logia* aislados.

1-13. La primera parábola sobre el administrador infiel comprende unas palabras de Jesús (vv. 1-8a) y varias reflexiones morales del primitivo cristianismo acerca de ellas (vv. 8b-13). Para comprender la parábola de Jesús hemos de tener en cuenta la situación económica de Palestina (P. Gaechter, CBQ 12 [1950], 121-31; J. D. M. Derrett, NTS 7 [1960-61], 198-219). El administrador, normalmente un esclavo nacido en la casa, disfrutaba de una amplia libertad y de plena responsabilidad. Lo mismo que el publicano, el administrador estaba obligado a procurar el provecho de su amo, pero también podía buscar el propio beneficio, quizá mediante préstamos bien calculados o cobrando intereses abusivos. **2.** El amo ha sabido que se está disipando su hacienda; el administrador no es honrado. **4. ya sé:** Tiempo aoristo en griego: «siempre he sabido lo que habría de hacer en un caso como éste». Ahora se enfrenta a una

crisis. **6.** *cien medidas de aceite*: Unos 4.000 litros por lo menos, el producto de unos 150 olivos. **7.** *cien medidas de trigo*: Al menos unos 40.000 litros, el producto de unas 40 hectáreas. Notemos cómo el narrador oriental se complace en la exageración, cosa que hemos observado en Jesús en más de una ocasión (cf. J. Jeremias, *Parábolas*, 57-60). **8a.** *elogió al administrador infiel*: No se le condena; en este sentido, nos recuerda al «juez infiel» de 18,2-8. Era «infiel» únicamente en cuanto que perjudicaba a la seguridad o riquezas del amo. Probablemente, lo que el administrador hizo fue cancelar los intereses excesivos que exigía en beneficio propio. *por haber actuado con astucia*: Dio pasos decisivos en el momento de la crisis, previendo por anticipado lo que habría de hacer.

8b-9. Primera moralización de la parábola. **8b.** Este versículo es probablemente un *logion* independiente de Jesús, que cobra mayor relieve sobre el trasfondo del ingenioso administrador. *hijos de este mundo... de la luz*: Cf. expresiones semejantes para designar a los buenos y a los malos en los escritos esenios: DD 20,34; 1QS 1,9; 2,16; 3,13.24; 1QM 1,1.3.9. *riqueza*: En griego es *mamōn*; la única vez que aparece este término en el AT es en Eclo 31,8; lo encontramos también en LQ: 1QS 6,2; DD 14,20. Probablemente procede de la raíz *'amān* (ser firme); *mā'mōn* significa «aquello en lo que uno pone su confianza» (cf. vv. 10-12; ThDNT 4, 388-90). El difícil v. 9 podría explicarse así: usad prudentemente las riquezas que tenéis, a fin de asegurar vuestra situación en la última edad; recordad que la riqueza impulsa a los hombres hacia la falta de honradez. Cuando fallen los bienes terrenos, seréis bien recibidos en las tiendas eternas del reino de Dios. (Algunos textos griegos y la Vg. leen «cuando falléis»).

10-12. En esta segunda moralización, el acento pasa de la edad escatológica a la fidelidad cotidiana. El cristiano debe usar los bienes terrenos con prudencia y moderación. **13.** La tercera moralización, una sentencia procedente de Q (Mt 6,24 par.), nada tiene que ver con la parábola. Repite la idea de la entrega total que Jesús espera de sus seguidores (Lc 9,23s; 12,52s; 14,26). La palabra de engarce «fe», relacionada con el hebreo *'amān*, une las tres breves aplicaciones y aparece en cada una de las moralizaciones al menos en alguna forma derivada: *mamon*, de *'amān*, un verbo que también puede significar «creer» o «ser fiel». (Cf. J. A. Fitzmyer, TS 25 [1964], 23-42; una explicación distinta en D. R. Fletcher, JBL 82 [1963], 15-30; en cuanto a los vv. 9-13, cf. también A. Descamps, NovT 1 [1956], 47-53).

121 14-18. Se reúnen aquí (vv. 16-18) tres sentencias independientes de Jesús mediante la palabra de engarce «ley». **14-15.** Estos versículos introductorios van conectados con la parábola precedente y su triple aplicación mediante la palabra «justo», derivada también de *'amān*. Los fariseos podrían haber citado Dt 27-28 para sostener que la riqueza era el premio otorgado por Dios a los justos. Los fariseos llevaban normalmente una vida pobre; su «riqueza» o seguridad humana consistía en el minucioso «esfuerzo» por guardar la Ley. **16.** Esta sentencia tiene una situación completamente distinta en Mt 11,12s, donde forma parte del comen-

tario de Jesús sobre Juan Bautista. Lucas considera tres etapas en la historia de la salvación: la Ley y los Profetas, Juan Bautista y el reino de Dios en la presencia de Jesús. *entrar a la fuerza*: La última parte del v. 16 es muy difícil. El verbo *biazetai* puede ser una forma pasiva, como en Mt 11,12, «el reino de los cielos padece violencia»; mejor sería entenderlo como voz media, «todos entran a la fuerza» (NEB). R. Schnackenburg sugiere que las acciones escatológicas de Dios en Jesús han desatado una tempestad que «se está abriendo paso» hasta irrumpir en todas las zonas de la existencia humana (*Reino y reinado de Dios* [Madrid, 1967], 124-28). **17.** La segunda sentencia (cf. Mt 5,18) afirma que la Ley, en su genuino espíritu, se ha cumplido por y en Jesús. *tilde*: Un ligero rasgo de la pluma que sirve para distinguir una letra hebrea de otra. **18.** La sentencia final niega toda razón especiosa a favor del divorcio, con vistas al perfecto cumplimiento de la ley del matrimonio. Lc, y en ello se opone a Mc (10,11), no consigna matización alguna (cf. Mt 5,32; 19,9; cf. también los correspondientes comentarios).

122 19-31. En su relato del «hombre rico y Lázaro», que sólo conocemos a través de Lc, Jesús se dirige a los fariseos, que «eran amigos del dinero» (v. 14) y que pensaban justificarse a través de su minucioso cumplimiento de la Ley (11,37ss). El hombre rico se parece en muchos aspectos al «administrador infiel» (16,1-8a); ambos parecen tener éxito de momento; ambos ignoran lo peligroso que es manejar dinero. Relatos semejantes corrian en Egipto y entre los rabinos; Jesús pudo adaptar fácilmente esta tradición a sus propias ideas (cf. referencias en J. M. Creed, *Luke*, 209-10; W. Grundmann, *Evangelium*, 325-26).

19. *vestido de púrpura costosa*: Vestiduras de lana teñidas con púrpura de Tiro. *lino*: Ropas interiores finas de Egipto (Ez 16,13; Ap 18,12). **20.** *Lázaro*: «Eliezer» en hebreo (Gn 15,2). El único caso en que a un personaje de una parábola se le asigna nombre propio; por esta razón es sospechoso. ¿Se tomaría el nombre de Lázaro de Betania, que tomó parte en un banquete y cuya resurrección de entre los muertos no logró convencer a los fariseos de la mesianidad de Jesús? (Cf. Jn 11,1-44; 12, 1-11). Como al pobre se le atribuye un nombre, encontramos que algunos manuscritos y versiones hacen lo mismo con el rico: «Nínive» (cf. J. A. Fitzmyer, CBQ 24 [1962], 175-77; H. J. Cadbury, JBL 81 [1962], 399-402; K. Grobel, NTS 10 [1963-64], 373-82). En el texto más antiguo de Lc (P⁷⁵) aparece escrito *Neuēs. un pobre*: Todo terrateniente judío era en realidad un rentero de Yahvé (Lv 25,23) y por ello estaba obligado a pagar «impuestos» a los representantes de Dios, los pobres, para compartir con éstos la tierra en forma de limosnas (Miq 2,9; Is 58,7; Neh 5). **21.** *los perros*: Los perros del amo podían comer los trozos de pan con que aquél limpiaba los platos o sus manos y que luego arrojaba debajo de la mesa; Lázaro hubiera deseado comer siquiera esta clase de alimento. El pecado del rico consistía en su ciega indiferencia ante la ansiedad del pobre. **22.** *seno de Abrahán*: La imagen puede expresar el banquete escatológico (5,34) o una comunión íntima con Abrahán (ambas ideas son conocidas en la literatura rabínica; cf. ThDNT

3, 825-26). **23.** *en el Hades:* Infierno, *šeol*, morada de los muertos. Hec 22 habla de sectores contiguos para los buenos y los malos y parece implicar que todos permanecerán allí hasta el juicio y la resurrección general. Esta idea corresponde a la doctrina rabínica según la cual después de las batallas apocalípticas de la era mesiánica amanecerá la «edad que ha de venir» (cf. W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* [Filadelfia, 1952]). **31.** Esta aguda frase viene no sólo a subrayar que no basta el conocimiento de la Ley, ya que ésta ha de cumplirse con humilde compunción, sino a enseñar además que los acontecimientos maravillosos, aun la misma resurrección de entre los muertos, no salvan automáticamente al hombre (cf. J. Cantinat, *BiViChr* 48 [1962], 19-26).

123 t) TRES SENTENCIAS Y UNA PARÁBOLA (17,1-10). Resulta difícil dar con una palabra o un motivo que una las tres (o cuatro) sentencias y la parábola de esta sección, a no ser que se trate de los temas comunes que se extienden por todo el Evangelio de Lucas: la atención de Dios hacia los humildes, la fe en la presencia oculta del reino y la necesidad de redención que aqueja al hombre. **1-6.** Estas tres sentencias aparecen en situaciones y orden diferentes en Mc (9,42) y Mt (17,20; 18,6-7.15); las complicadas relaciones mutuas que se dan entre los sinópticos sobrepasan los límites de este comentario. **1-2.** *lo arrojen al mar:* Jesús afirma que es preferible sufrir una muerte violenta antes que inducir a otros a pecar. *los pequeños:* Esta expresión tiene el mismo sentido que «los pobres» o «los humildes» (6,20); en Mt se trata de adultos, porque «creen en mí». **3-4.** Algunos comentaristas quieren ver en el v. 3a una conclusión al anterior *logion*; pero, tomándolo como inicio de un nuevo *logion*, sus palabras ofrecen una hábil conexión: no sólo hay que estar atentos a los demás (la frase aparece también en Lc 12,1; 21,34; Act 5, 35; 20,28) a fin de no dar escándalo, sino que es preciso cuidar, con relación a sí mismo, de olvidar el pecado y el escándalo. **4.** *siete veces:* Cf. Gn 4,24; 1 Cor 13,4s.7. **5.** *umenta nuestra fe:* A los apóstoles que piden más fe les responde Jesús que es la cualidad más que la cantidad de la fe la que necesita una revitalización. El matiz de los verbos griegos insinúa que «si vosotros dijerais... ya os habría obedecido», poco menos que si el cumplimiento se anticipara a la fe. **7-10.** Dirigida a los apóstoles (v. 5), esta parábola (exclusiva de Lc) amonesta a los jefes de la Iglesia para que nunca cesen ni se tomen descanso en la creencia de que ya han trabajado lo suficiente. Lc es el evangelio de la entrega total (cf. 1 Cor 9,16). Si se acepta que el relato va dirigido a los fariseos contemporáneos de Jesús o a los judeo-cristianos de la Iglesia primitiva, tendríamos aquí un eco de la enseñanza paulina sobre la insuficiencia de las obras humanas y la justificación por la fe. En este caso podría existir una relación con el *logion* anterior.

124 u) LOS DIEZ LEPROSOS (17,11-19). Esta narración, exclusiva de Lc, está temáticamente ligada a la anterior parábola: una descarta la gratitud (v. 9), mientras que la otra la recomienda (v. 15ss); la primera y con seguridad la segunda sección concluyen con la necesidad de la fe.

Algunos investigadores, siguiendo a R. Bultmann, consideran que el episodio de los diez leprosos es simplemente una parábola, una construcción lucana fundada en Mc 1,40-45 y 2 Re 5. Como ocurriría con una parábola, este relato finaliza con una afirmación y no con el asombro de los presentes, como en el caso de los relatos de milagro. Sin embargo, Lucas ya ha consignado el texto de Mc en 5,12-16, y es sabido que no repite relatos. Con todo, es posible que en el proceso de transmisión oral ciertos detalles de una parábola pasaran a un relato de milagro. Este, junto con 18,1-8 y 18,9-14, señala las disposiciones que exige la oración: gratitud, perseverancia, compunción (W. Grundmann, *Evangelium*, 335). **11.** *por medio de Samaria y Galilea:* Esta frase (*dia meson*) resulta muy difícil de explicar; de ser correcta, tendríamos aquí el único caso del NT en que *dia* rige acusativo con sentido local, «a través de». Esa es probablemente la razón de que el manuscrito D omita el *dia* (nada correcto); cf. Bl-Deb-F § 222. Si la lectura *dia meson* es correcta, significaría que Jesús pasó a lo largo del límite de las dos provincias para llegar hasta el valle del Jordán y descender luego a Jericó (18,35), desde donde emprendería el viaje hacia Jerusalén (sin embargo, cf. H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 71-73). Este versículo es importante desde el punto de vista de la tesis que sostiene la escasa información de Lc acerca de la geografía palestina y que, en consecuencia, sus referencias geográficas tienen una intención teológica. **12.** *se quedaron lejos:* Cf. Lv 13,45-46; Nm 5,2. La miseria ama tanto la compañía, que este grupo está formado por judíos y un samaritano. Cf. comentario a 10,33. **14.** *a los sacerdotes:* Cf. comentario a 5,14. Lo más probable es que el samaritano acudiera a sus propios sacerdotes, cerca del monte Garizim. **15.** *regresó:* También el extranjero Naamán regresó junto a Eliseo después de curarse de su lepra (2 Re 5,15). **16.** *dando gracias:* El participio *eucharistōn*, en su trasfondo veterotestamentario de *bērak* (bendecir), significa lo mismo que «dar gloria a Dios» (v. 18) proclamando sus acciones redentoras en la propia situación (cf. 22,19).

125 v) EL REINO DE DIOS; LOS DÍAS DEL HIJO DE HOMBRE (17, 20-37). A lo largo de Lc ha venido negando Jesús que la era mesiánica se realice simplemente por observar la Ley o seguir a los Profetas, incluso al más grande de todos ellos: Juan Bautista. Lucas se enfrenta ahora con la cuestión: ¿dónde o cómo se encuentra el reino? **20.** *no con signos:* La respuesta ha de entenderse en relación con 19,11; 21,7 y Act 1,6. Prácticamente, la misma réplica aparece de nuevo en el v. 23. La respuesta de Jesús en los vv. 20-21 significaría en el contexto de su propio ministerio que el reino no es accesible a través de la Ley y que no se identifica con los portentos y prodigios. En el período de la predicación apostólica, las palabras de Jesús se refirieron indudablemente a las cuestiones relativas a la observancia de la Ley mosaica por los cristianos. En el contexto de la teología lucana tiene un significado ulterior: a base de 19,11 podemos concluir que el reino, al menos en cuanto a su pleno esplendor externo, no llegará hasta un futuro imprevisible (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:88). La historia del mundo, para

Lucas, puede dividirse en: 1) preparación, que culmina en Juan Bautista (16,16); 2) presencia de Jesús, cuya vida y palabras proclaman qué es el reino; 3) el reinado del Espíritu dentro de la Iglesia en el tiempo presente; 4) futuro y plena manifestación del reino en la parusía. Los tres primeros períodos manifiestan algo del reino. El mismo Espíritu que guió a Jesús por la cruz hasta la gloria es enviado ahora a la Iglesia por el Señor glorificado; la Iglesia vive ahora esta misma experiencia de caminar a través del sufrimiento y la persecución hasta la gloria que recibirá en su día. Lucas, por tanto, escribe que de algún modo el reino ha estado y siempre estará «dentro de vosotros». La desusada frase griega *entos hymōn* ha sido diversamente traducida: «dentro de vosotros» (*Evangelio de Tomás*, Hipólito, Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Jerónimo, Beda); «en medio de vosotros» (Efrén, Cirilo de Alejandría, Teofilacto), o «a vuestro alcance» (Tertuliano, Cipriano). Estas mismas diferencias se encuentran entre los intérpretes modernos. En cualquier caso, el reino no es meramente la presencia inmanente del Espíritu; tiene una manifestación tanto externa como interna; la presencia «dentro» debe determinarse de acuerdo con el correspondiente período de la historia de la salvación.

H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 113-25; B. Noack, *Das Gottesreich bei Lukas* (SBU 10; Copenhague, 1948); R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, 121-24; R. Sneed, CBQ 24 (1962), 363-82; A. Strobel, BZ 7 (1963), 111-13.

22-37. Lc amplifica a base de la respuesta anterior sobre la presencia del reino. Estos versículos son una variante del discurso escatológico (cf. Mt 24), que Lucas utiliza en el contexto de su relato del viaje. Mt 24 y Mc 13 combinan el discurso de la parusía con el relato de la caída de Jerusalén, pero Lc separa ambos acontecimientos. En consecuencia, Lucas señala claramente que el reino final no apareció definitivamente con la caída de la ciudad santa, y añade que, por lo que respecta al hombre, el reino se oculta en un futuro indefinido. **22.** *uno de los días del Hijo de hombre:* El plural «días» es importante y merece notarse. El gran momento escatológico ya no puede ser imaginado como un único acontecimiento cerrado en sí. Se extendió a lo largo del ministerio terreno de Jesús y todavía es objeto de esperanza mientras la Iglesia revive los misterios de la transfiguración, cruz, resurrección y Pentecostés. **23.** No hay que fiarse de las afirmaciones que señalan exactamente los días o la situación de la parusía (Ap 6,10). **24.** *un relámpago:* Repentina, inequívoca y gloriosamente. **26-30.** Cf. 8,14; los pobres encontrarán la verdadera felicidad «por el Hijo de hombre» (6,20-23). Tanto Lot (Gn 18,16-19,28) como Noé (Gn 6,5-8; 7,6-24) presenciaron grandes catástrofes y desgracias. **31.** Será necesaria una total y decisiva entrega. La terraza se utilizaba en el fresco atardecer; se llegaba a ella mediante una escalera exterior. **32.** *acordaos de la mujer de Lot:* Vaciló y miró atrás (cf. Gn 19,26). **33.** Cf. 9,24. **34-35.** *uno será tomado, el otro dejado:* El día del Hijo de hombre afectará a todos por igual: marido y mujer, amo y siervo. **37.** Mt (24,28) da a estas palabras una situación más natural; van colocadas a

continuación del texto correspondiente a Lc 17,23-24. Según Mt, todos se reunirán con Cristo en la parusía. Lc presenta dichas palabras como conclusión, dando una respuesta más bien vaga a la pregunta de los vv. 20-21: no busquéis signos precisos, externos.

126 w) DOS PARÁBOLAS SOBRE LA ORACIÓN (18,1-14). Lo mismo que la anterior sección abordaba el problema de cómo y cuándo ha de venir el reino, Lucas sigue centrado en las preguntas que se planteaba la Iglesia, insistiendo en la perseverancia y la humildad. Jesús ofrece ahora su doctrina mediante dos parábolas que sólo aparecen en Lc. Lucas antepone a cada una de ellas su propia introducción.

1-8a. La primera parábola («el juez inicuo») comienza con expresiones típicamente paulinas: «orad siempre» (1 Tes 5,17; 2 Tes 1,11; Rom 1,10; 12,12; Ef 6,18); «no perdáis ánimos» (2 Tes 3,13; 2 Cor 4,1.16; Gál 6,9; Ef 3,13). **3.** *que iba a verle:* Cf. Eclo 35,10-15. *mi adversario:* Probablemente, un rico con muchas influencias. La viuda era demasiado pobre para sobornar al juez o a su ayudante; estos individuos no querían disgustar a los ciudadanos prominentes. **7a.** *se apresurará a socorrer a sus elegidos... día y noche:* Cf. Ap 6,10. **7b.** *aguanta por ellos:* Expresión difícil de traducir, pero mucho menos de explicar. Dios aguarda. ¿Lo hace por paciencia misericordiosa, para dar al malvado oportunidad de arrepentirse (2 Pe 3,9) y para que los elegidos tengan tiempo de completar su renuncia y entrega? **8a.** *pronto:* La parusía final tardará en llegar, pero llegará con seguridad, rápidamente y de manera totalmente inesperada.

8b. Sentencia independiente; ninguna otra parábola termina con una pregunta. *encontrará fe:* En este versículo se continúa la idea de 17,37: ¿serán capaces los hombres de mantener la confianza mientras cargan con su cruz a través de la oscuridad, hasta el Calvario?

127 **9-14a.** Esta es la última de las parábolas propias de Lucas («el fariseo y el publicano»). Aunque en ella se despliegan los temas en que más insiste Lucas (la salvación universal, fracaso de la Ley sola para salvar, la misericordia divina), ofrece también muchos modismos idiomáticos de la Palestina semítica (por ejemplo, la omisión de conjunciones). Cf. J. Jeremias, *Parábolas*, 172. **9.** Introducción propia de Lucas. *de que eran justos:* Sería mejor traducir *hoti* por «porque», en vez de simplemente «que». Los fariseos eran completamente justos ante la Ley; de ahí que tuvieran tanta confianza en sí mismos (2 Cor 1,9). **10.** *a orar:* Las horas de oración eran las nueve de la mañana y las tres de la tarde. **11.** Teniendo en cuenta su trasfondo arameo, J. Jeremias (*Parábolas*, 172) traduce este versículo: «se situó en una posición visible y pronunció su oración». **12.** *ayuno dos veces por semana:* Los fariseos se abstendían incluso de beber agua los lunes y jueves. *diezmos:* Cf. Lc 11,42. **13.** *el pecador:* El publicano se identifica a sí mismo como «el» pecador específico (cf. Sal 51,3). **14a.** Conclusión de la parábola. *justificado:* Uno de los términos favoritos de Pablo, usado aquí en una forma semítica que no aparece en Pablo. La doctrina paulina de la justificación tiene sus

raíces en esta afirmación de Jesús. **14b.** Esta parte del versículo se encuentra en otros lugares: en Mt 18,4 y 23,12. Cada caso en Mt y Lc parece independiente de los demás.

128 B) Sección común con el Evangelio según san Marcos (18,15-19,28). Sin brusquedad alguna, Lucas vuelve a utilizar como fuente a Mc, del que se había apartado en 9,50; seguirá cuidadosamente a Mc hasta el relato de la pasión, en el cap. 22. Lc, sin embargo, omite algunos episodios que se encuentran en Mc: uno que debió de parecerle desagradable, la ambición de Santiago y Juan (Mc 10,35-45; cf. Lc 9,46-48); otros dos cuyos equivalentes había presentado antes, la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-26; cf. Lc 13,6-9) y la unción en Betania (Mc 14,3-9; cf. Lc 7,36ss).

a) LOS NIÑOS Y EL REINO (18,15-17). Cf. Mc 10,13-16; Mt 19,13-15. El incidente sigue con toda naturalidad a la anterior sección de Mc, que trata sobre el matrimonio y el divorcio (10,1-12). Lucas ha resumido esta materia en 16,18. Pero hemos de admitir que Lucas ha conjuntado limpiamente las partes, pues la bendición de los niños no sólo va a continuación de un pasaje que trata de la humildad, sino que responde rotundamente a la pregunta que se plantea a Jesús en 17,20: ¿cuándo vendrá el reino de Dios? Cuando os hagáis como niños. Lucas suprime de su fuente, Mc, toda mención de la ira de Jesús y el comentario de que abrazó a los niños. Lucas presenta rara vez a Jesús exteriorizando emociones humanas.

129 b) PELIGRO DE LAS RIQUEZAS (18,18-30). Cf. Mc 10,17-31; Mt 19,16-30. Heredar la vida eterna en el reino exige desprenderse de las posesiones materiales. La respuesta que Jesús da al jefe lo prueba de manera concluyente. **18. jefe:** Lc presenta al «joven» (Mt 19,22) como un «jefe» (*archōn*); en Mc 10,17 se le designa simplemente con el aramáico «uno» (*heis*). **Maestro bueno:** La pregunta de Lc sigue la de Mc. **19. nadie es bueno sino sólo Dios:** Jesús quiere decir que el calificativo «bueno», siendo propio de Dios, no debería usarse indiscriminada y accidentalmente. **20.** Los tres evangelistas difieren en cuanto al orden de los mandamientos. **22.** Lc omite que «Jesús fijó su mirada en él y lo amó» (Mc 10,21). **vende todo:** Lc añade «todo», pues el suyo es el «evangelio de la renuncia absoluta» (→ 10, *supra*). **24. qué difícil es:** En Mc ya se ha marchado el individuo cuando Jesús pronuncia estas palabras; Lucas deja bien claro que son dirigidas personalmente al rico. **25. camello... ojo de una aguja:** Cf. comentario a Mt 19,24. **26. quién puede salvarse:** Los oyentes se sienten impresionados por el punto de vista tan radical que adopta Jesús, pero la respuesta de éste confirma sus anteriores palabras. **28. Pedro dijo:** Las palabras con que Pedro demuestra su orgullo provocan una corrección por parte de Jesús. **29. o esposa:** Se añade en la lista de renunciaciones que enumera Lucas (cf. 14,26).

130 c) TERCERA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN (18,31-34). Cf. Mc 10,32-34; Mt 20,17-19; cf. 9,22.43b-45. **31. a Jerusalén:** El objetivo de su viaje queda ahora explícitamente relacionado con su destino. *lo escrito*

por los profetas sobre el Hijo de hombre: Cf. 24,25.27.44; Act 3,18; 8,32-35; 13,27; 26,23 (ulteriores alusiones a la predicción profética de su pasión). Pero no se indica a qué profetas se alude; Lucas no tenía por qué especificar. **32. entregado... insultado:** Los detalles se enumeran desde un punto de vista pospascual, de forma que la profecía suena como un *vaticinium ex eventu*. **34. ellos no entendieron nada de todo esto:** Adición de Lucas. No sólo anticipa la desertión de los Doce, sino que señala la necesidad del don del Espíritu.

131 d) EL CIEGO DE JERICÓ (18,35-43). Cf. Mc 10,46-52; Mt 20,29-34. Marcos incluyó antes de este episodio la ambiciosa demanda de Santiago y Juan; de este modo, Lucas pudo comparar la ceguera espiritual de los Doce (v. 34) con la ceguera física del mendigo de Jericó. Jesús demuestra con este milagro que también es capaz de curar la ceguera espiritual. Hay interesantes diferencias en el relato sinóptico de este milagro. Mt y Mc lo sitúan después de que Jesús ha salido de Jericó; Lc lo pone en el momento de entrar Jesús en la ciudad. Lucas se las arregla para ofrecer un episodio cuyo escenario se sitúa dentro de la ciudad (19,1-10) y coloca otro largo relato cuando concluye la visita de Jesús. Mientras Mt, cuyo autor se complace en el número dos, habla de dos ciegos, Lc presenta sólo uno. También Mc se refiere a uno, al que se da el nombre de Bartimeo. Lc reelabora además el orden de Mc y, vista la conveniencia de sus lectores gentiles, omite no sólo el nombre hebreo del individuo, sino también su exclamación, «Rabboni». Concluye típicamente el episodio con todo el grupo alabando a Dios.

132 e) ZAQUEO EL PUBLICANO (19,1-10). Otro rico, quizá poco escrupuloso en sus negocios, se desprende libremente de sus bienes; no rechaza la oportunidad ni se echa atrás como el rico de 18,18-30. Además, Zaqueo ilustra la piedad práctica del publicano que aparecía en la parábola de 18,9-14. Este relato, exclusivo de Lucas, presenta numerosos indicios de composición lucana: alegría (v. 6), desprendimiento (v. 8), salvación universal (v. 10), Jesús amigo de pecadores y gente perdida (v. 10), Jesús invitado a comer (v. 5). Bultmann y otros pretenden que Lucas ha reelaborado y amplificado una de las breves noticias de Mc 2,14-17. Lo que se dijo en 17,11ss vale también aquí; Lc ya ha ofrecido su versión de la vocación de Leví (Lc 5,27-32). **1. Zaqueo:** «El puro o inocente» (cf. Esd 2,9; Neh 7,14). **2.** Esta sentencia tiene un fuerte colorido semítico. **4. sicómoro:** Su corto tronco y amplias ramas laterales hacen que sea fácil trepar a él. **8. Zaqueo** va más allá de lo que exige la Ley en materia de restitución (Ex 21,37; Nm 5,5-7). **9.** Aunque Jesús ya ha entrado en la casa, dirige sus palabras a la multitud. La costumbre oriental permitía que la gente entrara libremente y se reuniera en un extremo de la sala donde tenía lugar el banquete (7,37). En todo Lc, cuando Jesús habla a una persona, notamos que al fondo hay un numeroso grupo de discípulos. *a esta casa:* Toda la familia comparte la bendición de Zaqueo, lo mismo que antes habían sufrido sus prácticas injustas (Act 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8). Tenemos aquí un ejemplo de «personalidad corporativa». *hijo de Abrahán:* De esta forma se tipifican los

gentiles que creen (cf. Gál 3,9,29; Rom 4,11s). **10.** Cf. Ez 34,16 (cf. Lc 15,4-7).

133 f) PARÁBOLA DE LAS MINAS (19,11-28). Cf. Mt 25,14-30. Comparándolo con Mt, se ve claro que Lucas ha combinado dos parábolas, una en que se habla de las minas (vv. 12-13 y 15b-26) y otra sobre la adquisición de un reino, en la que resulta más notoria la alegoría (vv. 12; 14-15a; 27). En algunos versículos se superponen las dos. Suprimiendo de Lc los detalles sobre la adquisición de un reino tenemos una parábola completa, muy próxima a Mt. Lucas no sólo ha separado su parábola del contexto fuertemente escatológico de Mt, sino que al añadirle el relato del noble que marcha a un país lejano para obtener el título de rey, sitúa la parábola en el tiempo de espera de la Iglesia: después de la ascensión y antes de la segunda venida. El «relato del reino» está fuertemente alegorizado y refleja numerosos detalles acerca de Jesús: partida de su tierra, repulsa por su pueblo, el castigo de éste y la pérdida de sus privilegios, la administración del reino por los discípulos, su expansión, el eventual regreso del señor. Lc, o Jesús, tomó los detalles de la parábola del reino de un incidente ocurrido en la vida de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, que a la muerte de su padre acudió a Roma para solicitar el título de rey y los dominios de su padre. Rápidamente compareció ante César Augusto una delegación judía para protestar. Roma le negó el título de rey, otorgándole únicamente el dominio sobre Judea y Samaría, hasta que fue depuesto el año 6 d. C. (cf. Josefo, *Ant.*, 17,11, 1 § 299-302). **12. marchó:** El verbo griego usado aquí, *eporeuthê*, es frecuente en Lucas (cf. 22,22) para indicar que Jesús marcha hacia su destino. **13. diez siervos:** En Mt sólo eran tres; nótese que los vv. 16-25 se refieren también únicamente a tres. *una mina a cada uno:* La «mina» era una unidad monetaria de peso, cuyo valor equivalía a unas dos mil pesetas. El amo es mucho más generoso en Mt, pues divide toda su riqueza: cinco talentos (más de cien mil pesetas) a uno, dos a otro y uno al tercero. Las sumas más bajas parecen indicar en Lc que este hombre noble quiere probar si sus siervos merecen que se les confíen dones mucho mayores en el futuro. **20. lienzo:** En Lc, el siervo puede esconder la pequeña suma en un lienzo; en Mt, por el contrario, el siervo inútil tiene que cavar un hoyo en tierra para esconder su talento. **21. te temía, porque eres hombre duro:** No debe alegorizarse este detalle de la parábola de las minas; simplemente, forma parte del relato. **24. dádsela al que tiene diez:** Cf. v. 17; ha ganado diez minas con la que le confiaron y ha sido constituido señor de diez ciudades. **26.** Lucas ya ha utilizado esta expresión en 8,18 (Mc 4, 25; Mt 13,12 par.); se ha perdido su situación original. Esta parábola aparece en forma modificada en el *Evangelio de los Nazarenos* (§ 18, según la consigna Eusebio, *Theophania*, sobre Mt 25,14-15; cf. E. Hennecke, *NT Apocrypha*, 1, 149). De los tres siervos, uno gasta su mina con ramerías, otro la acrecienta mediante el comercio y el tercero la esconde y no gana nada; como resultado, uno es aceptado con alegría, el otro es reprendido y el tercero es puesto en prisión. **28. siguió su camino, yendo hacia Jerusalén:** Con este versículo se cierra el relato del viaje;

nótese con cuánta frecuencia es mencionada Jerusalén en este capítulo (vv. 11,28,37,41). Cf. M. Zerwick, *Bib* 40 (1959), 654-74; P. Joüon, *RSR* 29 (1940), 489-94.

134 VI. Ministerio en Jerusalén (19,29-21,38). Esta sección tiene en Lc casi tanta importancia como las anteriores; parece incluso que este ministerio es de larga duración (19,47; 22,53). En comparación con Mc y Mt, no se pone tanto énfasis en el día final o parusía. En Lc aparece Jesús tomando posesión de Jerusalén, especialmente del templo, y purificándolo a fin de que se convierta en lugar adecuado para su ministerio. Los antagonistas ya no son en su mayor parte los fariseos, como en las secciones anteriores, sino los escribas y los sacerdotes (compárese Lc 20, 20 con Mc 12,13). Lucas desarrolla gradualmente la noción teológica de que la ciudad física y el templo material ya no son los lugares sagrados de la presencia de Dios; Jesús ha asumido esta prerrogativa y este honor en su propia persona. Lucas se apoya principalmente en Mc 11,1-13,37.

135 A) Acontecimientos en torno a la entrada de Jesús (19,29-48). Incluyen su entrada mesiánica, su lamentación por Jerusalén y la purificación del templo.

a) ENTRADA Mesiánica (19,29-40). Cf. Mc 11,1-10; Mt 21,1-9; Jn 12,12-16. Mc se aproxima más a los sucesos reales; después de la triunfal procesión descrita en Mc, Jesús, una vez en el templo, mira silenciosamente en torno y luego se retira con los Doce a Betania. Mt realiza el acontecimiento con profecías que se cumplen, con milagros y con la purificación del templo. Lc desarrolla la idea de una lucha dentro de Jerusalén y la destrucción de la ciudad. Jn subraya las prerrogativas regias de Jesús y la glorificación pascual del Señor; el último acontecimiento capacitó a los discípulos para comprender su glorificación en el domingo de Ramos. **29. junto al monte:** Lc sitúa los grandes momentos de la vida de Jesús en montañas: la transfiguración (9,28), el triunfo mesiánico de este momento, la ascensión (24,50; Act 1,12). *Betania:* Una aldea situada en el flanco oriental del monte de los Olivos, a unos tres kilómetros de Jerusalén. *Betfagé:* Otra aldea situada cerca de la cumbre del monte, a 715 metros sobre el nivel del mar. **30. un borriquillo:** Su dueño sería probablemente un seguidor de Jesús. El asno era históricamente la montura propia de un príncipe que entraba en una ciudad en son de paz y alegría: Gn 49,11 (dominio de Judá sobre las doce tribus); 1 Re 1,38 (coronación de Salomón); Zac 9,9 (carácter pacífico del rey mesiánico). **35-36.** Se le tributan honores regios (2 Re 9,13), pero Lc omite los ramos de palma que corta la multitud. **37.** Lucas añade la nota del gozo y la alabanza a Dios. *milagros:* Las curaciones de que se ha dado testimonio hasta ahora en Lc. **38.** Los dos primeros esticos pertenecen a Sal 118,26 (cf. 7,19 y comentario a 13,35). Este salmo formaba parte del Hallel (= Alabad [a Yahvé]: Sal 113-118), que se cantaba en las fiestas más importantes. La atención se centra en la persona de Jesús, para lo cual Lucas usa el recurso de cambiar el término «reino» de Mc por «rey». Sin embargo, este rey no deja de ser uno de los *'anāwīm*, como aparece en Zac 9,9. Lc suprime así la alusión de Mc al «reino de David». También

suprime Lc el término arameo *hosanna* (cf. comentario a Mt 21,9). Los lectores gentiles no habrían comprendido este término extranjero. Lc añade después dos esticos tomados del relato de la infancia (2,14), haciendo que entre así en el cántico el coro de los ángeles. **39-40.** Estos versículos sólo aparecen en Lc, aunque en Mt 21,14-16 se encuentra un pasaje similar. *algunos de los fariseos:* Es difícil saber si su actitud es amistosa (cf. 13,31). Jesús les responde en forma de profecía. Al imponer silencio a los discípulos de Jesús, sus perseguidores serán testigos de un juicio aún más resonante, que recaerá sobre ellos en la destrucción de la ciudad y del templo. Una afirmación un tanto parecida se encuentra en el Talmud de Babilonia, en comentario a Hab 2,11: «Quizá diréis, ¿quién testimonia contra mí?». Las piedras y las tablas de la casa de un hombre testimonian contra él» (*bHagigah*, 16a).

136 b) LAMENTACIÓN POR JERUSALÉN (19,41-44). Repentinamente cesa el canto; Lucas escribe muchas veces señalando fuertes contrastes: el fariseo y el publicano (18,9-14), el rico y Lázaro (16,19-31), bienaventuranzas y amenazas (6,20-26). Esta sección sólo aparece en Lc, aunque presenta semejanzas con 13,34-35, que Lc comparte con Mt 23,37-39. No es necesariamente un *vaticinium ex eventu* sólo por el hecho de que Lucas tome su lenguaje e imágenes de Jr: vv. 41-46 (Jr 6,13s); v. 43 (Jr 6,6); v. 44 (Jr 6,21.17); finalmente, el v. 46 es una cita directa de Jr 7,11 (cf. A. Hastings, *Prophet and Witness*, 116-20). **41.** *lloró:* El verbo griego *klaiō* implica una fuerte emoción: en las despedidas (Act 21,13); con profunda agitación interior (Flp 3,18; 1 Sm 1,7); a causa de la vergüenza y el remordimiento (Lc 7,38; Lam 1,16); en el duelo por los difuntos (Mc 5,38s; Lc 7,13.32); cf. ThDNT 3, 722-26. Rara vez revela Lc semejante sentimiento de angustia en Jesús. Esta ocasión es la primera vez que, según Lc, vuelve Jesús a ver Jerusalén desde el episodio de la infancia (2,41ss). **42.** *lo que conviene a tu paz:* Esta exclamación de Jesús se interrumpe abruptamente; la sentencia queda incompleta y las palabras resultan inconexas. La paz proclamada por los discípulos (v. 38) no se estima aceptable; sin embargo, la paz se impondrá, pero a costa de la más trágica amargura y el exterminio más duro. Resulta irónico que el segundo elemento de la palabra «Jerusalén» (*šālēm*) signifique «pacífico» (cf. Heb 7,1s). **44.** *hijos:* Este término incluye a todos los habitantes, como en Sal 137,9. *ni una piedra sobre otra:* Ag 2,15 emplea esta expresión para describir la edificación del templo; el profeta habla de este templo con intención mesiánica (2,6-9).

137 c) LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO (19,45-48). Cf. Mc 11,11. 15-19; Mt 21,10-17; Jn 2,13-22. La meditación sobre Mal 3,1-2 nos prepara para lo que sigue ahora: «Y, repentinamente, el Señor vendrá al templo... Pero ¿quién soportará el día de su venida?». Ciertamente, este texto del AT subyace a Jn 2,13-22, que sitúa la purificación del templo al comienzo del ministerio de Jesús, directamente a continuación del anuncio de Juan Bautista. Los sinópticos colocan el episodio en la Semana Santa, pero cada uno de los evangelistas obedece con ello a sus propios propósitos doctrinales. La cronología no es lo que más les interesa; Mt

y Lc sitúan el acontecimiento en domingo, mientras que para Mc ocurre en lunes. Lc, además, no desarrolla el significado escatológico de la purificación del templo, como hacen Mc y Mt; Lc deja este aspecto para Act 7 y los días de la Iglesia. En Lc, lo que hace Jesús es preparar el templo como lugar para su enseñanza (H. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 77-78). Poco a poco se va identificando con el mismo Jesús la noción del templo. Lucas subraya además la oración; suprime, hasta donde ello le es posible, cualquier mención de actos de violencia y falta de honradez en el templo. Si es cierto, como parece, que se apoya en Mc, resulta difícil explicar por qué omite la ulterior cita de Is 56,7, que aparece en Mc: «casa de oración para todas las naciones», pues la frase final encajaría perfectamente en la teología lucana de la oración y la salvación universal.

138 B) Controversias en Jerusalén (20,1-21,4). Lucas observa cuidadosamente en esta sección el orden y el contenido de Mc (11,27-12,44). Estos relatos de polémica podrían corresponder a una época anterior; siguen el esquema, y a veces también el estilo, de las introducciones (5, 1.12; 6,1.6; 8,22) que aparecen en los relatos correspondientes al primer ministerio. Resultan vagos los nexos entre las distintas secciones. Al situar aquí estos episodios, Lucas intensifica el sentimiento de hostilidad de los dirigentes judíos frente a Jesús.

a) AUTORIDAD DE JESÚS (20,1-8). Cf. Mc 11,27-33; Mt 21,23-27. **2.** *con qué autoridad haces estas cosas:* La pregunta en Lc va más allá del hecho de que Jesús, un rabino no autorizado como tal (Str-B 2, 647-61), enseñara en el templo; en realidad, equivale a pedirle cuentas de su entrada mesiánica en Jerusalén, de la aclamación por sus discípulos y de la purificación del templo. **4.** Jesús no trata de eludir la cuestión al responder con otra pregunta. *el bautismo de Juan era del cielo:* Si procedía «de Dios», entonces hay que admitir el testimonio de Juan a favor de Jesús como el Prometido (7,18-30).

139 b) PARÁBOLA DE LOS VIÑADORES (20,9-19). Cf. Mc 12,1-12; Mt 21,33-46. Es frecuente en el AT comparar al pueblo elegido con una viña que planta Dios y que entrega a los jefes para que la cultiven (la fuente principal, Is 5,1-7; cf. Jr 2,21; Ez 15,1-6; 19,10-14). Lucas reelabora ligeramente el relato de las sucesivas delegaciones. Sólo el cuarto enviado, el hijo del dueño, es muerto. Lc afirma, contrariamente a Mc, que el hijo es arrojado primero fuera de la viña y luego asesinado (cf. Heb 13,12s). Aplicado a Jesús, esto significa que la muerte redentora de Jesús no queda confinada dentro de los estrechos límites del judaísmo, sino que tiene alcance universal. El judaísmo rechaza a Jesús, no al revés. **13.** *qué haré:* El soliloquio del Padre de los cielos se amplifica en Lc; agrada a este evangelista presentar las reacciones íntimas de las personas. **17.** *mirándolos:* Detalle psicológico, exclusivo de Lc. Sal 118,22, citado aquí, es uno de los textos veterotestamentarios más citados en el NT (Act 4,11; Rom 9,32s; 1 Pe 2,6.8). Debe de haber formado parte de una antigua colección cristiana de *testimonia* y, en su forma más antigua, se remontaría al mismo Jesús. El uso neotestamentario ha incorporado ideas

precedentes de textos semejantes: Dn 2,35 e Is 28,16 (cf. F. F. Bruce, *The Book of Acts* [Londres, 1952], 99-100). Aquel a quien los dirigentes judíos rechazan ahora se convertirá pronto en fundamento o piedra angular de la Iglesia o nuevo pueblo de Dios. **18.** *todo el que caiga...*: Afirmación propia de Lucas. Todos los que rechacen a Jesús sufrirán una derrota total y una repulsa absoluta; los que sigan a Jesús habrán de pasar por una renuncia total y por la muerte como único camino hacia la gloria.

En el *Evangelio de Tomás* termina la parábola con la muerte del hijo; las diferencias existentes entre los distintos evangelios se deben muy verosímilmente a los esfuerzos de la Iglesia primitiva por adaptar y aplicar la parábola más directamente a Jesús. Los evangelistas, al introducir por su parte nuevas adaptaciones, no hacían otra cosa que seguir el camino ya trazado en la Iglesia primitiva.

140 c) EL TRIBUTO AL CÉSAR (20,20-26). Cf. Mc 12,13-17; Mt 22, 15-22. Lucas muestra mayor cuidado que Marcos o Mateo por dejar bien sentado que Jesús era inocente de cualquier crimen contra el estado. **20.** *acechándole*: Se refiere a los sacerdotes y escribas, los únicos que acusarán a Jesús ante Pilato (23,1ss); en Mc, los que interrogan son «fariseos y herodianos»; en Mt, «los fariseos»; en Lc se les llama «espías». Pretenden únicamente saber qué es lo que Jesús considera correcto, para adaptar a ello su conducta. **21.** *el camino de Dios*: Cf. Act 18,26 (cf. en LQ la misma frase en DD 20,18). **22.** *impuesto al César*: Cf. comentario a Mt 22,17. **24.** *enseñadme una moneda*: Mt 22,19 habla de la «moneda del impuesto», que presta mayor agudeza a la discusión. La ironía está en que, al enseñarla (es decir, al tenerla en su poder), ellos mismos reconocen que estos tributos no están fuera de lugar. **25.** *dad al César...*: Sin perjuicio de lo que se debe a Dios, deben dar también al emperador lo que le pertenece. La respuesta de Jesús no responde exactamente a la pregunta propuesta al principio, sino que más bien va derecha al fondo del problema.

141 d) LOS SADUCEOS Y LA RESURRECCIÓN (20,27-40). Cf. Mc 12, 18-27.34; Mt 22,23-33.46. Sigue ahora otra controversia con un nuevo grupo de judíos palestinos (en cuanto a la identidad de los saduceos, → Evangelio Mt, 43:151). Las adiciones especiales de Lucas a este pasaje están en los vv. 35-36. **28.** *uno tiene un hermano casado que muere*: Se plantea la cuestión del llamado matrimonio de levirato (Dt 25,5-10; cf. comentario a Mt 22,24). **34.** *los hijos de este mundo se casan*: Esta expresión, al ponerse en contraste con «los hijos de Dios» (v. 36), podría ser una alusión a Gn 6,1-4. **35.** *los que sean dignos de un puesto en la edad que ha de venir*: Los cristianos que participarán de las bendiciones celestes de verse libres de «los cuidados y placeres de la vida» (8,14). Aparece ahora más positivamente la renuncia al matrimonio por amor a Jesús (14,26; 18,29); la vocación incluye la plenitud de la vida celeste, en la que ya no cabe más que desear. **36.** *y tampoco pueden ya morir*: Serán libres, como «hijos de Dios» e «hijos de la resurrección»; la vida resucitada de Jesús les otorga la vida que les hace ser perpetuamente

hijos de Dios. **38.** *todos viven para él*: Esta adición lucana aplica las ideas de Jesús sobre la vida resucitada a todo el que está vivo ya en la Iglesia. Los cristianos, por consiguiente, no deben preocuparse en exceso por la parusía. Notamos aquí una similitud de ideas con Pablo: cf. 2 Cor 5,1-10; Flp 1,20-23; Gál 2,19. Mc 12,28-34 (y Mt 22,34-40) tratan a continuación del gran mandamiento; en Lc este pasaje sirvió como introducción a la parábola del buen samaritano (10,25-28).

142 e) HIJO DE DAVID (20,41-44). Cf. Mc 12,35-37a; Mt 22,41-46. Lucas sigue palabra por palabra a Mc, excepto en que suprime la mención de los escribas. Lo extraño, vista su teología del Espíritu, es que pone el título «libro de los Salmos» en lugar de la referencia de Mc al «Espíritu Santo». Es probable que Lucas trate de aclarar este punto en atención a sus lectores gentiles (→ Evangelio Mt, 43:153).

f) CONDENACIÓN DE LOS ESCRIBAS (20,45-47). Cf. Mc 12,38-40; Mt 23,1-7. Lucas ya ha consignado la condena de los fariseos y escribas por Jesús (11,37-54); tomó su material de Q (Mt 23 par.). Con sólo ligeros retoques repite ahora la condena de los escribas según Mc.

g) EL ÓBOLO DE LA VIUDA (21,1-4). Cf. Mc 12,41-44. Lucas no hace otros cambios estilísticos o abreviaciones en Mc que los usuales en él. Al decir que Jesús elevó la mirada, quizá imagine a Jesús sentado en una cátedra como maestro (W. Grundmann, *Evangelium*, 377).

143 C) Discurso sobre la caída de Jerusalén (21,5-38). Lucas copia varios pasajes de Mc 13 al pie de la letra, pero de repente suprime, modifica o amplifica este material, e incluso sustituye algunas cosas. En esto viene a consistir el problema sinóptico. En el v. 12, el estilo de Lc está muy cerca del de Mc y hasta resulta más rotundo. Algunos dirán que Lucas, el estilista del NT, pudo tener a la vista un texto de Mc diferente del actual. De otro modo, seguramente hubiera incorporado aquí el estilo más suave de Mc. Es posible que el «pequeño apocalipsis» de Mc 13 circulara como unidad separada, distinta del segundo evangelio. T. W. Manson y V. Taylor tratan de explicar la divergencia de Lc con respecto a Mc reconstruyendo una fuente distinta. De esta forma llegan a un documento protolucano. H. Conzelmann, al parecer convincentemente, explica las diferencias a base de una labor redaccional de Lucas, emprendida por razones teológicas. Lucas insiste en que los cristianos no deben esperar que se les dé una fecha cercana y definida de la parusía. A pesar de la caída de Jerusalén y de la destrucción del templo en el año 70 d. C., a pesar incluso de las persecuciones contemporáneas, deben seguir esperando hasta que «el tiempo de las naciones esté cumplido». Lucas, en consecuencia, suprime en este discurso casi todas las alusiones escatológicas; ya ha presentado su discurso sobre la parusía (17,20-37), donde separaba lo que Mt 24 y Mc 13 combinaban: la caída de Jerusalén y la parusía; la doctrina básica aparece en las dos secciones de Lc: los cristianos deben ajustarse a una larga etapa de espera y persecución. Al hacerlo así están siguiendo el camino doloroso de la cruz que Jesús mismo había emprendido para llegar a la gloria.

144 5-7. Cf. Mc 13,1-4; Mt 24,1-3 par. Lucas cambia deliberadamente el lugar y el auditorio. Mc presenta a Jesús «sentado en el monte de los Olivos», frente al templo, «[con] Pedro y Santiago y Juan y Andrés [que] le preguntaron en privado» cuándo se cumplirían sus palabras referentes a la destrucción del templo. Lucas hace que todo el discurso se pronuncie en público; Jesús habla, como es costumbre durante el último período de su ministerio, en el templo. **7. *ocurrirán estas cosas:*** Las palabras de Mc tienen un más marcado acento escatológico: «cuándo se aproxima el cumplimiento de todas estas cosas».

i) *Los signos* (21,8-11). Cf. Mc 13,5-8; Mt 24,4-8. Lucas no sólo modifica el lenguaje escatológico de Mc, sino que señala cuidadosamente al principio de la siguiente sección (v. 12) que la tumultuosa anarquía entre las naciones y el derrumbamiento de los elementos cósmicos se sitúan más allá de la época contemporánea. **8a.** Nos recuerda 17,20s.23. *el tiempo está cerca:* Mc 1,15 habla del «reino [mesiánico]»; Lc utiliza el término *kairos*, un momento determinado exactamente por Dios para la historia de la salvación —como lo fue la caída de Jerusalén—, pero que no es necesariamente la parusía. **9. *debe ocurrir primero:*** Lc añade la palabra «primero», con lo que indica un período que se sitúa más allá de las crisis internacionales. Lenguaje semejante aparece en Is 19,2; 2 Cr 15,6. **11.** Expresiones bíblicas convencionales para designar grandes catástrofes; han de entenderse en sentido simbólico: 2 Sm 24,13; Is 8, 21; Jr 21,9; Ez 5,12. *epidemias:* Esta palabra falta en Mc; añade un adorno estilístico a «hambres» y sólo es perceptible en griego: *limoi kai loimoi*.

145 ii) *Comienzo de los dolores* (21,12-19). Cf. Mc 13,9-13; Mt 24, 9-14. Lucas indica claramente que todavía está lejana la parusía; primero tiene que llegar la persecución, durante la cual sus discípulos serán acusados de herejía en las sinagogas y de traición ante los tribunales civiles. **14. *no preparar vuestra defensa:*** Unica vez que se usa este término en el NT, si bien en 12,11s aparece una idea similar. El término griego *prometeleō* significa hacer gestos o ensayar una danza; los cristianos no pueden comportarse como actores en un escenario. **15. *una boca y sabiduría:*** Lc 12,12 atribuye esta inspiración al Espíritu Santo; Jn 16,13-15 amplifica la misma idea. **16-17.** Una transcripción casi verbal de Mc 13, 12. **18. *perecerá:*** La futura resurrección de entre los muertos sostiene a los mártires; cf. Lc 12,7 (Mt 10,30 par.). **19.** No sólo es este versículo un eco de Lc 8,15, sino que la acentuación de la «paciencia» (*hypomenē*, firme constancia en las tribulaciones [AG 854]) se asemeja a las epístolas paulinas (Rom 2,7; 5,3; 8,25; 15,4s).

146 iii) *Jerusalén asediada* (21,20-24). Cf. Mc 13,14-20; Mt 24, 15-22. Aunque los vv. 20a.21a.23a concuerdan palabra por palabra con Mc, el resto presenta notables diferencias. Lucas modifica las alusiones a la caída de Jerusalén, de forma que el acontecimiento ya no se considera en el contexto de una profecía escatológica o apocalíptica. **20. *Jerusalén rodeada:*** Este versículo comienza siguiendo al pie de la letra a Mc, pero omite la referencia a la «abominación de la desolación», acerca de

la cual, según Mc, los cristianos pueden informarse leyendo la profecía de Daniel (Dn 9,27; 12,11; 1 Mac 1,57). *su desolación:* La profanación del templo, en la época de Lucas, no tenía por qué presentarse como una profecía; sabido era que había tenido lugar ya, sin que hubiera ido acompañada de la parusía. **23.** Lucas suprime unas palabras de Mc: «y orad para que no sea en invierno». El asedio final de Jerusalén tuvo lugar en verano, de abril a septiembre. También omite Lucas la noticia de Mc en el sentido de que los dolores finales serían misericordiosamente abreviados, pues la ira se dirigía «contra este pueblo». **24. *hasta que los tiempos de las naciones sean cumplidos:*** Este detalle sólo se encuentra en Lc. Antes del asedio de Jerusalén, los cristianos huyeron de la ciudad para refugiarse más allá del Jordán, en Pella (Eusebio, HE 3.5, 3). Este abandono de sus paisanos en una situación tan trágica forzó la ruptura final entre cristianismo y judaísmo. *los tiempos de las naciones:* Nuevamente recurre Lucas al término *kairos* (cf. comentario a 21,8a). Lucas transfirió al cap. 17 las siguientes secciones de Mc (13,21-23), fuertemente escatológicas, acerca de los falsos mesías y el día del Hijo de hombre.

147 iv) *La venida del Hijo de hombre* (21,25-28). Cf. Mc 13,24-27; Mt 24,29-31. Lucas aborda la idea de los «signos» y las catástrofes cósmicas a partir del v. 11. Ya ha puesto en claro que estos detalles escatológicos no han de relacionarse con la caída de Jerusalén ni con cualquier otro momento contemporáneo o de un futuro próximo; sin embargo, la fe en la victoria escatológica ofrece un fuerte apoyo a los cristianos que sufren o son perseguidos en cualquier época. El lenguaje se vuelve ahora profundamente profético. **25-26.** Cf. Jr 4,23-26; Am 8,9; Míq 1,3s; y en especial Is 13,9s; 34,4. **25b-26.** Las observaciones psicológicas son propias de Lucas. **27. *viniendo sobre una nube:*** Lenguaje simbólico tomado de Dn 7,13s. **28b. *vuestra redención está cerca:*** La última parte de este versículo sólo aparece en Lc. Únicamente cuando hayan pasado las catástrofes cósmicas «estará cerca» la realización final de la misión de Jesús, la redención del mundo. El término griego traducido por «redención», *apolytrōsis*, sólo aparece en este lugar de los evangelios; en Pablo se repite siete veces (Rom 3,24; 8,23; 1 Cor 1,30; Ef 1,7.14; 4,30; Col 1,14). Aunque el término griego significa literalmente «rescate», está enraizado en la idea veterotestamentaria de redención: acciones poderosas de Dios para liberar a su pueblo elegido en apuros.

148 v) *Parábola de la higuera:* (21,29-33). Cf. Mc 13,28-32; Mt 24, 32-35. Se da en este pasaje una inclusión entre los vv. 29-31. La conclusión del v. 28 afirmaba que la «redención está cerca» (*eggizei*); el v. 31 termina con otra forma del mismo término (*eggys*). Esta breve parábola de la higuera ilustra y aclara el sentido del v. 28. Ningún árbol de Palestina parece tan muerto durante el invierno como la higuera; pero con el retorno anual de la savia a través de las rugosas ramas desnudas, el árbol resucita con una explosión de vida nueva (cf. J. Jeremias, *Parábolas*, 149). La imagen encaja perfectamente en la teología lucana. Sólo después de que el cristianismo haya capeado los temporales del invierno y haya experimentado la agonía de una muerte aparente (vv. 9-11.25-28) se

«aproximará el reino». Joel 2,22 utiliza la imagen de la higuera que se cubre de hojas para significar la bendición de Dios. **30.** *sabéis por vosotros mismos*: No necesitas que nadie te diga si está aquí o allí (v. 8). **32s.** Lucas suprime la palabras «estas» de la frase «hasta que todas las cosas se hayan cumplido», con lo que da a este *logion* un alcance mucho más amplio que Mc; se refiere, por tanto, a todo el proceso de la historia de la salvación. **33.** De acuerdo con el lenguaje semítico, se entendió que Jesús decía: «Aunque el cielo y la tierra... todavía mis palabras».

149 34-36. En estos versículos concluye Lucas el discurso con una exhortación a la vigilancia. Van escritos en estilo helenístico, sin paralelismo. Bultmann observa que tenemos aquí «una formulación helenística muy tardía, con unos términos tan característicos y afines a los de Pablo que se podría aventurar la idea de que Lucas se está sirviendo de un fragmento de una epístola, hoy perdida, escrita por Pablo o alguno de sus discípulos» (HST 119). Para el v. 34, cf. 1 Tes 5,1-3; para el v. 34a, cf. 1 Tes 5,7; para el v. 36, cf. 1 Tes 5,8-10.18. Incluso aparece el raro término griego *agrypneō* (estar en vela). **36.** *orando en toda ocasión*: Idea típicamente lucana. De esta breve sección se desprende claramente que Lucas (a diferencia de 1 Tes) eliminó la idea de una parusía inminente. Todos se verán afectados por perturbaciones repentinas, lo que hace necesaria una continua vigilancia. Todos, por otra parte, tendrán que ver algo con la parusía. La vida que una persona lleve ahora determinará cómo haya de «comparecer ante el Hijo de hombre». En las últimas palabras dichas en público por Jesús escuchamos un eco de las primeras que pronunció: cf. 6,20-23; 8,14; 9,23-27.

37-38. Lucas pone fin con estos versículos al ministerio público de Jesús; éste aparece revestido de un espíritu de oración que le mantiene unido con su Padre y de un espíritu de compasión que atrae a todos. Dada la semejanza del v. 38 con Jn 8,1s, se ha pensado alguna vez que toda la sección de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11) fue compuesta por Lucas o que depende de él. De hecho, aparece aquí en la familia de manuscritos minúsculos Freer.

150 VII. Pasión y glorificación de Jesús (22,1-24,53). La sección más extensa en todos los evangelios es el relato de la pasión. Este parece ser además el relato que primero adquirió una forma definida dentro de la Iglesia primitiva (cf. V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition*, 44-62). La primitiva predicación apostólica, tal como queda consignada en Act, pasa rápidamente la pasión y muerte de Jesús, y hasta da la impresión de que quiere glorificar semejante humillación (Act 2,23s.36; 3,13-15.17; 10,39; 13,28). Pablo dice claramente que la muerte de Jesús fue un escándalo para judíos y gentiles (1 Cor 1,17-2,16). Inmediatamente después de la resurrección de Jesús, sin embargo, comenzaron a difundirse unos rumores que deformaban los hechos relativos a la muerte de Jesús (Mt 28,11-15). Fue preciso hacer un relato fidedigno; comprendemos así cuál fue el impulso que determinó el relato de la pasión de Mc. Los versículos de Mc resultan sombríos y tristes conforme Jesús se acerca en solitario a la muerte. Comparando la descripción de la agonía en el

huerto de Mc con la de Mt o Lc, o con la escena del prendimiento en Jn, se advierte un fuerte contraste en cuanto a estilo y tono.

Otro elemento que influyó en el desarrollo del relato de la pasión fue seguramente la liturgia eucarística en que los cristianos «proclamaban la muerte del Señor hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). Los actos litúrgicos exigían solemnidad, un profundo sentimiento de adoración, una estilización del lenguaje. Esta tendencia aparece clara en el relato de la pasión de Mt. En Mt nos hallamos ante un drama divino que termina con temblores de tierra y apariciones sobrenaturales. Mt refleja también la curiosidad del evangelista, deseoso de conocer más y más detalles de las últimas horas de Jesús. Se añaden notas biográficas y anécdotas sobre Judas o Pilato y la esposa de éste. También se preocupa Mateo de las necesidades catequéticas, por lo que frecuentemente introduce la profecía y su cumplimiento.

En el Evangelio según san Lucas, el lector no se siente invitado a adorar a un Jesús cuya conducta sería la que corresponde al Hijo de Dios (Mt y Jn), ni a conocer noticias acerca de él (Mt), ni a mirar a lo lejos para suponer la tristeza (Mc); más bien el evangelista invita al lector a que sea un nuevo Simón de Cirene, a que se coloque junto a Jesús y llegue incluso a cargar con su cruz. El lector se contempla a sí mismo en la debilidad de Pedro o en la esperanza del buen ladrón. En el siguiente comentario iremos anotando otros temas y características del relato lucano de la pasión.

Merecen aquí especial atención las relaciones que median entre Lc y los otros evangelios. Aunque Lc no depende de la forma escrita de Mt, se puede admitir cierta compenetración de Mt y Lc en la etapa presinóptica. Pero hay omisiones notables en los relatos de la pasión de Mt y Lc: por ejemplo, la estructura horaria de la pasión y los nombres de los hijos de Simón de Cirene, Alejandro y Rufo, que aparecen en Mc. También hay una mayor concordancia entre Mt y Lc frente a Mc: la respuesta de Jesús a Judas después del prendimiento se introduce con la misma frase, aunque el contenido de la respuesta es distinto (Lc 22,47-48; Mt 26,47.50); las palabras que dirigen a Jesús los que le ultrajan (Lc 22,64; Mt 26,68); la sección de las negaciones de Pedro (Lc 22,62; Mt 26,75b). En el relato de la pasión, por consiguiente, Lucas se aparta de la que había sido su fuente más importante a lo largo de este evangelio.

De los sinópticos, Lc es el que mayores afinidades muestra con Jn en el relato de la pasión. Esta relación, sin embargo, no consiste en simples palabras o frases, sino que se da especialmente en las ideas. De ocurrir lo primero, podríamos esperar que Jn y Lc concordaran en la declaración de inocencia por parte de Jesús, pero no ocurre así (Jn 18,38; 19,4; Lc 22,4.14.22). Como en el caso del relato de la pasión de Mt, Lucas se apoyó en los niveles primitivos de la tradición joánica. Lucas, podemos concluir, estaba bajo el influjo de un círculo joánico de tradiciones y doctrinas.

El contacto entre Lc y Jn en el relato de la pasión puede enunciarse en los siguientes puntos negativos: falta la designación explícita del huer-

to, «Getsemaní» (Lc 22,39; Jn 18,1); no hay deliberación nocturna del sanedrín (Lc 22,66-71; Jn 18,19-24); se omite el grito «Dios mío, ¿por qué me has olvidado?»; no hay cita en Galilea después de la resurrección. También podemos señalar concomitancias positivas entre Lc y Jn: la actitud de los apóstoles ante el anuncio de la traición de Judas (Lc 22, 23; Jn 13,22), un discurso de despedida (Lc 22,24-38; Jn 14-17), la costumbre que tenía Jesús de orar en un huerto (Lc 22,39; Jn 18,2), el pormenor de la oreja «derecha» de Malco (Lc 22,50; Jn 18,10), la triple declaración de la inocencia de Jesús por Pilato (Lc 23,4.14.22; Jn 18,38; 19,4.6).

I. Fransen, *BiViChr* 25 (1959), 20-38; X. Léon-Dufour, *Passion (récits de la)*: VDDB 6 (1960), 1419-92; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh, 1964); E. Osty, *RSR* 39 (1951), 146-54; A. M. Ramsey, *The Narratives of the Passion* (CST 1; Londres, 1962); K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg, 1949); J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (Hildesheim, 1958).

151 A) La comida pascual (22,1-38). Es difícil determinar si Lucas sitúa o no la pasión de Jesús en el contexto de la Pascua. El nexo entre la pasión y la Pascua (y la eucaristía) subraya su aspecto sacrificial (cf. 9, 12ss). Lc, sin embargo, omite la referencia a un determinado número de días antes de la Pascua (que se halla en Mc y Mt) y da al lector la impresión de que Jesús permaneció en Jerusalén durante un tiempo relativamente largo.

a) LA CONSPIRACIÓN CONTRA JESÚS (22,1-6). Cf. Mc 14,1-2. 10-11; Mt 26,1-5.14-16; Jn 11,47-53. Judas, uno de los discípulos de Jesús, trama una conjura con ciertos jefes de Jerusalén para acabar con Jesús. **1. fiesta de los Azimos, llamada Pascua:** Mc es más exacto al separar las que en realidad eran dos fiestas distintas. La Pascua se celebraba el 14 de Nisán, comenzando al atardecer, después de haber sido degollados los corderos; la fiesta de los Azimos comenzaba el 15 de Nisán y duraba una semana (cf. Ex 12,6.15; Lv 23,5-9). Josefo, que también escribía para lectores no judíos, identifica ambas fiestas (cf. *Ant.*, 3.10, 5 § 248). **2.** Lc omite el detalle, que aparece en Mc y Mt, de que los jefes temían que se produjera un tumulto en el pueblo. Como Lucas se complace en destacar la adhesión del pueblo a Jesús, particularmente en el relato de la pasión, parece inverosímil que tuviera a la vista el texto de Mc. En Mt y Mc siguen el banquete y la unción en Betania (cf. Lc 7, 36-50); en el relato de la pasión, Lucas está interesado en dirigir la atención especialmente a una unción que tendrá lugar después de la muerte de Jesús, que preparará su glorificación (23,55s). Jesús recibirá consuelo y fortaleza, con vistas a los sufrimientos que le aguardan, no de una mujer, sino de un ángel.

3-6. Al relatar la traición (Mc 14,10s; Mt 26,14-16), Lucas hace que la historia de Jesús se cierre como un círculo. Satanás había dejado a Jesús al comienzo del ministerio público (4,13), pero sólo «por un poco». Ahora reaparece Satanás, y Lucas convierte el relato de la pasión en un

combate contra él. *Satanás entró en Judas:* Estas palabras están muy cerca de Jn 13,2.27; cf. 1 Cor 2,8, donde Pablo afirma que los jefes diabólicos de este mundo crucificaron a Jesús. Mientras Mt atribuye la acción de Judas más bien a la avaricia —Judas ajusta un trato con los sumos sacerdotes (26,14)—, Lucas la achaca a posesión diabólica. El cristiano debe también cargar con su cruz detrás de Jesús y comprometerse en un combate activo con Satanás; por este motivo le deja Jesús el alimento de la eucaristía, para que pueda «seguir conmigo en mis pruebas» (*peirasmoi*, Lc 22,28.40, el mismo término usado en 4,13). *Judas, el llamado Iscariote:* Cf. 6,14-16; Mt y Mc afirman que era uno de los Doce, pero Lc lo llama «uno del número de los Doce», con lo que da a entender que no era de su mismo espíritu. **4. jefes de la guardia:** Se reclutaban entre los levitas. El de primer oficial era un cargo importante; quien lo desempeñaba era consultado con ocasión de detenciones importantes (Act 4,1; 5,24). Lucas no nos explica exactamente cómo es que Judas traicionó a Jesús. **6. sin perturbación alguna:** Judas informó a los interesados acerca del lugar en que podrían prender a Jesús tranquilamente, por la noche; es intencionado separar a la multitud de la detención de Jesús.

152 b) PREPARACIÓN DE LA COMIDA PASCUAL (22,7-13). Cf. Mc 14, 12-16; Mt 26,17-19. **7. cuando había que sacrificar la pascua:** O posiblemente, «cuando el cordero pascual había de sacrificarse», pues *pascha* se usa para designar la fiesta o la víctima (cf. 1 Cor 5,7; Dt 16,2.6). Lucas vuelve a señalar la necesidad de la pasión utilizando para ello *dei* (se debe); cf. 9,22; 13,33; 17,25; 24,7.26.44. Por consiguiente, describe a Jesús en el papel de cordero pascual. **8. envió a Pedro y a Juan:** Sólo Lucas los nombra. Seguirá fijando la atención en Juan (Act 3,1.3; 4,13.19; 8,14), que parece haber sido una de sus principales fuentes para el relato de la pasión. **10. un hombre llevando un cántaro de agua:** Esta tarea correspondía normalmente a las mujeres, a las que todavía hoy se puede ver en el Próximo Oriente, al atardecer, con cántaros de agua sobre las cabezas, camino de sus casas. Hay cierto sentido profético en las palabras de Jesús, parecidas a otras que pronunció con ocasión de la entrada en Jerusalén (19,29-30). Las conjeturas e interpretaciones arbitrarias de Act 12,12 y Mc 14,50-52 han dado por resultado la identificación de este hombre con Juan Marcos, padre del evangelista Marcos (!). **12. preparada:** Con cojines, alfombras, lechos y quizá una mesa baja. **13. prepararon:** Consiguiendo un cordero sacrificado en el templo y comprando hierbas, vino y pan sin levadura (cf. Ex 12,1-27; cf. J. Jeremias, *EWJ* 41-84).

153 c) LA COMIDA PASCUAL Y LA EUCARISTÍA (22,14-20). Cf. Mc 14, 22-25; Mt 26,26-29; 1 Cor 11,23-25. Lucas combina aquí dos tradiciones: un testamento de despedida y una liturgia de la institución de la eucaristía. La tradición de la «despedida» procede de un círculo joánico que trataba de comprender el significado de lo que hizo el Maestro durante su última cena con los Doce; Jn 13-17 es la más plena expresión de esta tradición; Lc 22,14-15.24-30.35-38 se aproxima mucho; hasta pueden encontrarse vestigios de ella en Mc 14,25 y Mt 26,29. Esta tradi-

ción, sin embargo, no debe atribuirse demasiado ligeramente sólo a la Iglesia joánica; Jesús debió de pronunciar al menos una parte de la misma. En la comida pascual era costumbre que el más joven preguntara cuatro veces al cabeza de familia «¿qué significa esto?», en relación con la comida, el cordero, los panes sin levadura y las hierbas amargas (cf. Ex 12,26; 13,8.14). El padre tenía que responder con los siguientes textos de la Escritura: Dt 26; Ex 13; 12,29; 1,14. Juan era el más joven en la última Cena.

La otra tradición, más litúrgica y conectada con la eucaristía, se transmitió en dos relatos independientes (Mc y Mt-1 Cor y Lc).

La interpretación de este pasaje tropieza con un serio problema textual. La tradición manuscrita del NT se divide en un texto más breve (representado principalmente por D, el texto occidental, VL), un texto largo (representado principalmente por P⁷⁵, B, S, A, C, W, Vg.) y un texto mixto (en las versiones siríacas antiguas). El texto más breve se detiene después de la palabra «mi cuerpo» del v. 19a y carece de todo el v. 20. El texto largo incluye los vv. 19b y 20 (con lo que menciona además una segunda copa después del pan). Se ha venido prefiriendo el texto más breve desde la edición del NT griego por Westcott-Hort (y lo siguen prefiriendo muchos en la actualidad, entre ellos Fransen, Leaney, la NEB, RSV); sin embargo, últimamente se ha producido un cambio de opinión, favorable al texto largo, especialmente después de haberse descubierto el Papiro Bodmer XIV; a su favor están Jeremias, Schürmann, Benoit, BJ (cf. P. Benoit, *Exégèse et théologie* [París, 1961], 1, 163-203; J. A. Fitzmyer, CBQ 24 [1962], 177). Los argumentos a favor del texto más breve pueden resumirse como sigue: 1) Lucas evita normalmente mencionar dos veces un mismo episodio; 2) no hay mención de una copa consagrada en las primeras escenas de Act (2,46); 3) en la escena de Emaús se omite la copa (Lc 24,30-35); 4) Lucas suele evitar aquello que pudiera desagradar a sus lectores gentiles, como la idea de beber la sangre de Cristo. Los argumentos a favor del texto largo, por otra parte, parecen más fuertes: 1) las pruebas abrumadoras de la tradición manuscrita; 2) la dificultad de explicar el texto largo como resultado de una serie de correcciones o adiciones al texto «genuino» más breve; 3) la debilidad de los argumentos esgrimidos a favor de este último; por ejemplo, que los lectores gentiles se habrían sentido más incómodos que los judíos ante la idea de beber la sangre de alguien, o que el texto largo es una elaboración litúrgica de 1 Cor 11,24 y Mc 14,24 (argumento que resulta demasiado fácil y apresurado para la complejidad de las diferencias). Adviértase, sin embargo, que nada se pierde de la doctrina cristiana por haberse adoptado aquí el texto más breve. La eucaristía cristiana no depende de un texto evangélico aislado.

154 14. los apóstoles: Esta es la mejor lectura (de los manuscritos S, B, D, P⁷⁵); los manuscritos inferiores leen «los doce apóstoles» (como en la Vg.) o «los Doce». **15-16.** Estos dos versículos se encuentran únicamente en Lc. *he deseado grandemente:* Lit., «con deseo he deseado», semitismo que probablemente trata de imitar el estilo de los LXX, si

bien es cierto que en el griego clásico se conoce también el uso del dativo de asociación de un nombre derivado de la misma raíz que el verbo (cf. Bl-Deb-F § 198, 6). *ya no la volveré a comer:* Una idea semejante aparece en Mc 14,25 y Mt 26,29 después de las palabras de la institución sobre el pan y el vino. Marcos y Mateo, por consiguiente, parecen referir estas palabras de Jesús a su segunda venida. Lucas, en cambio, pone la sentencia antes de las palabras de la institución. Así, cada celebración litúrgica de la eucaristía se convierte en una nueva manifestación del Señor glorioso. Hasta este momento, Lucas ha presentado constantemente el reino de Jesús como «dentro» (17,20-21), es decir, como aún no plenamente manifestado al exterior. El Señor todavía no ha retornado en la plenitud de su gloria (19,11-28). Las exigencias escatológicas del reino, sin embargo, se hacen sentir ya dentro de la Iglesia, porque Jesús, después de ascender a la derecha del Padre, tiene poderes regios para derramar el Espíritu dentro de la Iglesia (Act 2,33-36). Este Espíritu impulsa ahora a la Iglesia hacia la gloria, como antes impulsó a Jesús, a través de las luchas angustiosas de la cruz (Lc 9,23-27; 13,24). Lucas hace importantes alusiones al reino, tanto en el relato de la pasión (22,69; 23,37-38. 42) como en el relato eucarístico (22,14-15.29-30). La eucaristía —parece deducir Lucas— expresa ese momento en que Jesús, entronizado ahora en la mesa del reino de los cielos, hace que su presencia sea más vitalmente experimentada dentro de la comunidad; en virtud de esta presencia, con sus arrolladoras exigencias de caridad y unidad, es causa de un gran dolor para su Iglesia. La débil y pecadora Iglesia puede permanecer y ser transformada por esa presencia sólo a costa de una lucha mortal. El banquete eucarístico simboliza la alegría del reino escatológico, haciendo así que su realización se haga cada vez más próxima, pero es fruto de un mayor sufrimiento y a la vez lo provoca. Así es como «proclama la muerte del Señor hasta que vuelva» (1 Cor 11,26; cf. C. Stuhlmüller, ProcCTSA 18 [1963], 47-76).

155 17. habiendo tomado una copa: Se mencionará de nuevo otra copa, en el v. 20 del texto largo, y en ambos casos se le da un significado eucarístico. Las palabras «tomó, dio gracias, dijo, tomad, repartid» quedan reservadas a la eucaristía (cf. 9,12-17). La primera copa, seguida de la mención de una segunda, puede deberse a que por la mesa circulaban tres copas de vino durante la comida de la pascua judía en tiempos de Cristo. La primera copa ritual seguía a la bendición inicial (el *Qiddūš*); venía la segunda después de la *haggādāh* («relato de la Pascua») y del canto de la primera parte del Hallel (Sal 113-14; cf. 19,38). El cabeza de familia tomaba entonces un trozo de pan ázimo en sus manos y pronunciaba la bendición pascual; lo partía y daba de él a cada uno de los presentes. Jesús consagraría el pan en este momento solemne (v. 19). Una vez que estaba servido el plato principal, que incluía el cordero pascual, se bebía una tercera copa de vino, llamada «copa de bendición» (1 Cor 10,16). El que presidía la reunión alzaba una copa en su mano derecha y pronunciaba la acción de gracias pascual. Sería esta copa la que consagró Jesús. Seguía luego la segunda parte del Hallel (Sal 115-18).

19. *esto es mi cuerpo*: En arameo se omitiría el verbo «es»: *den bisrî*, «esto mi cuerpo» (cf. Jeremias, EWJ 201). A lo largo de todo su evangelio, pero especialmente aquí, en el relato eucarístico (cf. 22,14-18), Lucas escribe simultáneamente acerca de la vida de Jesús y acerca de la vida de la Iglesia. Este hecho, junto con la estrecha semejanza de este relato eucarístico con la tradición paulina (1 Cor 11,23-26), nos hace ver una identificación entre el cuerpo de la eucaristía y el cuerpo de la Iglesia. Pablo identifica misteriosamente los dos en el Señor Jesús (1 Cor 10,17; 11,24-25; 12,12-27). Lo mismo que Jesús está verdaderamente dentro de la Iglesia, también tiene que estar dentro de la eucaristía. Además, la eucaristía va realizando, gradual pero eficazmente, el elemento de paz escatológica que simboliza. *mi cuerpo dado por vosotros...*, *mi sangre derramada por vosotros*: En ambos casos, los participios (dado... derramada) van en presente; pero como el uso del participio futuro apenas se conserva en el griego del NT, y el participio presente incluye con frecuencia un matiz de futuro (cf. GrBib § 207-208), es posible que estos participios hayan de tomarse aquí con este segundo matiz: «será dado» y «será derramada». El presente tendría especial significado al ser repetidas estas palabras en el rito eucarístico de la Iglesia; el futuro reflejaría mejor una alusión, contenida en las palabras de Jesús, a su propia muerte al día siguiente. Finalmente, si «mi cuerpo... mi sangre» incluyen a la Iglesia de algún modo, entonces las palabras «por vosotros» indican el poder de intercesión que tienen la oración y el sufrimiento de la Iglesia, cuerpo de Jesús que prolonga así el dolor y la oración de éste (Act 2,42; 4,31; 6,4; 12,12).

156 *haced esto en memoria mía*: Este encargo no aparece ni en Mc ni en Mt, pero se repite de nuevo a propósito de la copa en 1 Cor 11, 23-25. Estas palabras son primariamente una norma de culto, pero les subyace una sutil teología, especialmente si se leen sobre el trasfondo de las restantes plegarias de la Pascua judía. En la Biblia se nos enseña que la Pascua debe celebrarse *l'zikkārôn*, «como un memorial» (de la raíz hebrea *zākar*, «recordar» [Ex 12,14; 13,9; Dt 16,3]). En la plegaria *Qiddûš* se celebra a Dios porque otorga a su pueblo tiempos festivos para la alegría y *l'zikkārôn*. En Sal 111,4, Israel cantaba que Dios hace «sus obras maravillosas para que sean recordadas». Una de sus doxologías dice: «Alabanza a ti, Señor, que recuerdas la alianza». En todos estos ejemplos se dice que es Dios, no su pueblo, el que recuerda, y que al hacerlo repite las grandes acciones redentoras. El recuerdo divino hace posible que el pueblo experimente y de esta forma recuerde los grandes momentos de la pasión-glorificación. El recuerdo que tiene Dios, lo mismo que sus palabras y acciones simbólicas, supone algo mucho más efectivo que la simple rememoración: hace lo que recuerda. **20.** *la nueva alianza en mi sangre*: La Pascua va asociada al sacrificio de la alianza (cf. Ex 24,3-8; Heb 9,18-22). La sangre no se ofrecía a Dios en el sacrificio de alianza (nunca lo fue en el AT), sino que se rociaba sobre los doce pilares (que representaban a Dios) y sobre el pueblo. Como la sangre es la vida (Lv 17,11; cf. Gn 9,4) y como el fluir de la sangre une para formar una sola

vida, la sangre de Jesús simboliza y realiza una fuerte unión entre Dios y su pueblo.

P. Benoit, *Exégèse*, 1, 163-261; J. Betz, *Die Eucharistie* (Friburgo, 1955); O. Cullmann y F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper* (Richmond, Va., 1958); N. A. Dahl, ST 1 (1947), 69-95; J. Delhorme (ed.), *The Eucharist in the NT* (Baltimore, 1964); J. Dupont, NRT 80 (1958), 1025-41; E. J. Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church* (Englewood Cliffs, N. J., 1965), 167-70; H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper* (Leiden, 1953); *Proc. First Precious Blood Study Week* (Rensselaer, Ind., 1959), 33-64; 2 (1962), 11-35; H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lucas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung* (Paderborn, 1957); M. Thurian, *L'Eucharistie* (Neuchâtel, 1963).

157 d) EL TRAIADOR (22,21-23). Cf. Mc 14,18-21; Mt 26,21-25; Jn 13,21-30. Mc y Mt colocan el anuncio de la traición de Judas antes del relato de la institución de la eucaristía. Lucas se sirve de este triste anuncio de Jesús no sólo como de un medio para prolongar el discurso de despedida (v. 14s), sino como de un sutil aviso a la comunidad cristiana. La eucaristía no es una garantía absoluta contra la posibilidad de una seria traición y una violación flagrante de la confianza. Todo pecado es como el de Judas, porque hiere a Cristo con la misma mano que participa de su mesa. Los vv. 21-22 van estrechamente conectados entre sí mediante la partícula *gar* (porque); la traición de Judas se explica no sólo por la maldad deliberada de éste, sino también por la determinación del Padre. **22.** *como está establecido*: El término *hōrismenon*, favorito de Lucas (Act 2,23; 10,42; 11,29; 17,26,31), es un participio perfecto pasivo; lo que ha sido hecho (por Judas) es un efecto permanente de lo que Dios ha determinado en sus planes de salvación. Lc suprime las duras palabras de Mc: «mejor para ese hombre si no hubiera nacido». **23.** Cf. Jn 13,22.

158 e) DISPUTA SOBRE LA PREEMINENCIA (22,24-30). Cf. Jn 13,1-20; Mc 10,41-45; Mt 19,28; 20,25-28. La primera parte de esta sección (vv. 24-27) parece consignar la réplica de Jesús a una discusión surgida entre los apóstoles, provocada por la demanda de los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que pretendían sentarse a derecha e izquierda de Jesús en el reino. Lucas elimina deliberadamente toda mención de esta rivalidad en el lugar en que debió de aparecer, concretamente entre 18,34 y 18,35. Sin embargo, más adelante incorpora alguna vez aquel incidente, una vez que lo ha rechazado (exceptuando Lc 8,19-21, que depende de Mc 31-35). Un *logion* similar de Jesús —que el menor es el mayor— aparece en Lc 9,48 (Mc 9,35; Mt 18,4 par.). Parece, por consiguiente, que Lc depende de una tercera tradición distinta de las otras (H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede* [Paderborn, 1957], 63-99). **25.** *son llamados benefactores*: El verbo griego *kalountai*, tomado como voz media en vez de pasiva, puede traducirse: «se permiten ser llamados» *Euergetēs*. Este último término es una transposición griega de la palabra latina «benefactor», título que fue asumido por varios reyes sirios. Para los lectores sirios estas palabras tendrían un regusto irónico. **27a.** *que se sienta a la mesa*: Es posible que esta frase fuera la causa de que Lucas colocara el *logion* aquí, en la última Cena; también puede explicar la colocación de

la sentencia siguiente, que pudo haber sido pronunciada en otra ocasión. **28-30.** Todos los comentaristas reconocen el carácter sumamente arcaico de este *logion*, en el que hay un clarísimo eco del lenguaje de Jesús. Es probable que Lucas introdujera el v. 28 a causa del tema de las disputas «en la mesa». Hasta este momento, Jesús ha soportado todo el peso de la oposición y ha defendido de cualquier complicación a sus discípulos. Pero los apóstoles comparten la misión de Jesús, que alcanza la gloria únicamente a través de la cruz; además, los cristianos son fortalecidos por la presencia real de Jesús en la eucaristía; ello les obliga a enfrentarse en adelante con las pruebas (cf. 11,4). **28. os habéis quedado:** El uso del tiempo perfecto del verbo griego, *memenēkotes*, informa a los discípulos de que la situación presente de pruebas ha de permanecer durante mucho tiempo. **29. preparo:** La raíz griega de esta palabra es la misma de que deriva el término *diathēkē*, «alianza». Jesús quiere decir: hemos formado una alianza en un reino, que es el mismo reino en que yo tengo establecida alianza con el Padre. **30. juzgar a las doce tribus:** «Juzgar» ha de entenderse en el mismo sentido de los jueces veterotestamentarios, hombres elegidos por Dios y dotados de un carisma para vindicar los derechos de Dios, conculcados por el pecado, o para representar un papel activo en la tarea de proclamar que las promesas salvíficas de Dios se cumplen. «Doce tribus» simboliza al nuevo Israel, la comunidad cristiana (Ap 7,4-8; 21,12).

159 f) PREDICCIÓN DE LAS NEGACIONES DE PEDRO (22,31-34). Cf. Jn 13,36-38; Mc 14,27-31; Mt 26,31-35. Mc y Mt sitúan este episodio después de que Jesús ha abandonado la estancia superior y camina con sus discípulos hacia Getsemaní. En Lc y Jn, por el contrario, tiene lugar cuando están a la mesa. En Lc, el episodio continúa el tema de las pruebas (v. 28) y tiene algunas implicaciones para la celebración eucarística. La intimidad de la mesa pone sombras más profundas de vergüenza y culpabilidad en las previstas negaciones de Pedro; el perdón anticipado de Jesús sienta una condición básica para los cristianos que se acercan a esta mesa. **31. ha pedido:** El verbo griego *exētēsato* viene a significar «me pidió». Según A. Plummer (*Luke*, 503), el aoristo del verbo compuesto indica una petición que ha tenido éxito; Satanás ha logrado del Señor que le sea entregado Pedro. *cribaros como el trigo:* Con una violenta agitación. Dios permitió esta severa tentación, lo mismo que puso a Job en manos de Satanás (Job 1,12; 2,6). **32. que vuestra fe no desfallezca:** La fe ha de tomarse en el sentido bíblico de una leal adhesión a Jesús mediante la entrega, la fe y la confianza. Nunca falló este tipo de fe en Jesús. *confirma a tus hermanos:* Mt situó esta promesa a Pedro, en que se le confía la jefatura sobre los Doce, en otra coyuntura anterior (Mt 16,18-20). Los evangelistas no se preocupan de la cronología; disponen los acontecimientos de acuerdo con sus matizaciones teológicas. Pedro, en cierto sentido el mayor de todos los hermanos, se convierte de hecho en el más pequeño, de forma que aprende a guiarlos haciéndose uno con ellos (v. 26). **34. no cantará el gallo:** La tercera vigilia romana se extendía desde la medianoche hasta las tres de la madrugada; el «canto

del gallo» puede ser una manera semiformal de referirse a las tres de la madrugada. Mc afirma que Pedro negará a Jesús tres veces antes de que el gallo cante «dos». En esta noche, inolvidable en el recuerdo de Pedro, se oyó cómo un gallo cantaba antes de su hora.

160 g) LA HORA DE LA LUCHA (22,35-38). Es difícil rastrear el origen de estas palabras, que sólo aparecen en Lc. Se añade nueva fuerza a lo que se declaraba en el v. 28; en esa larga e indefinida etapa que va de la pasión-ascensión de Jesús hasta su parusía, la Iglesia habrá de encontrar muchas oposiciones. **35.** Este versículo parece ser una clara referencia a la instrucción de Jesús a los setenta y dos discípulos en 10,4 (cf. también 9,1-11). **36.** Prácticamente todos los comentaristas toman la alusión a la bolsa, la alforja y la espada en sentido figurado. Los discípulos deben estar preparados para todas y cada una de las circunstancias (cf. v. 28). Es posible que estas palabras procedan de una ceremonia de despedida en que participaban los misioneros de la Iglesia primitiva (cf. Act 13, 1-30; H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht* [Paderborn, 1957], 60-69). **37. fue contado entre los malhechores:** Jesús alude a sí mismo como Siervo doliente (no luchador), tan conmovedoramente descrito en los cánticos del Siervo (Is 53,12). La cita se introduce mediante la partícula griega *gar*, que conecta lo anterior con lo siguiente, asociando, por consiguiente, a Jesús y a los discípulos en unas mismas pruebas y en unos sufrimientos comunes. **38.** Lucas traza hábilmente el contraste entre Jesús y los discípulos, haciendo además que este contraste se establezca entre el versículo anterior y el presente: «Pero ellos dijeron... pero él dijo, por el contrario...». *dos espadas:* Los discípulos entendieron a Jesús al pie de la letra; no llegaron a captar la profundidad de sentido que encerraba el lenguaje figurado de Jesús acerca de la oposición de los demás y del servicio que habrían de prestar a los mismos durante la larga etapa que precede a la parusía. *basta:* Es decir, «¡basta de eso!» (fórmula de despedida en Dt 3,26 [LXX]); parece que Jesús pronuncia esta palabra con un deje de tristeza, casi de frustración.

161 B) Pasión, muerte y sepultura (22,39-23,56). Las enseñanzas de Jesús, especialmente las que pronunció en la mesa durante la última Cena, habrían de quedar envueltas en el misterio hasta que los discípulos vieron cómo las vivía íntegramente en su muerte y glorificación. Pero estos actos finales de la vida de Jesús hicieron que sus palabras resultaran aún más misteriosas, hasta que él mismo les envió el Espíritu para darles la capacidad de vivir por el mismo misterio.

a) **AGONÍA EN EL HUERTO (22,39-46).** Cf. Mc 14,32-42; Mt 26, 36-46; Jn 12,27; 18,1. Lucas suprime en gran parte el ambiente sombrío, opresor y trágico que aparece en Mc, a fin de centrar más la atención en la hostilidad a que los apóstoles (la Iglesia) han de hacer frente. En Lc, Jesús no acude tres veces a los apóstoles buscando consuelo, pidiéndoles que se mantengan en vela con él; tampoco se dice al final del episodio lucano que los apóstoles lo abandonaron por completo. Lc describe a Jesús arrodillado en oración, no postrado en tierra. Tampoco se dice que únicamente la tristeza consiguiera ponerlo al borde de la muerte. El

relato de Lc es mucho más reflexivo, con la recomendación a los apóstoles de que se mantengan en oración durante la larga etapa de pruebas; Mc y Mt consideran la oración como el medio usado por Jesús para prepararse a aceptar el violento combate escatológico que se aproxima. Finalmente, Jn transfiere toda la escena a un momento anterior, cuando Jesús pide su propia glorificación, es decir, el cumplimiento maravilloso de la redención del mundo, y con ella la gloriosa revelación del amor de Dios (Jn 12,23-33). En Heb se da una explicación aún más teológica de la agonía en el huerto (Heb 5,7-9).

162 39. *según su costumbre:* Con estas palabras, que aparecen únicamente en Lc, el evangelista no sólo quiere dar a entender que Jesús se entregaba frecuentemente a la oración (uno de los temas de su evangelio; cf. comentario a 3,21), sino también que Jesús marchó al huerto no simplemente para escapar de sus enemigos. El dueño del huerto debía de ser amigo de Jesús, lo que le permitía ir allí con frecuencia. *monte de los Olivos:* Separado del «monte» de Jerusalén por el torrente Cedrón. El huerto se viene localizando tradicionalmente en la base del monte de los Olivos, contiguo a la orilla este del torrente Cedrón. Lc omite el nombre semita, Getsemaní («molino de aceite», de *gat-šē mănē*; o «valle del aceite», de *gē šē mănē* [Jerónimo]). **40.** *orad para que no entréis en [succumbáis a] la tentación:* Cf. v. 28. Mc 14,34 consigna otras palabras distintas de Jesús, «aguardad aquí y velad», pues «aguardar» el retorno del Señor es más escatológico (cf. 1 Tes 5,6). Mc incluye también un fuerte deseo por parte de Jesús en el sentido de que los discípulos permanezcan en su compañía y de esta forma le den algún consuelo. **42.** *Padre... aparta esta copa:* Lc omite la palabra aramea *'abbā* (cf. 11,2). En el AT, la «copa» simboliza la ira de Dios contra los que frustran o se oponen a sus planes de salvación para su pueblo (Jn 25,15; Is 51,17s). En Jn 18,11 y Mc 10,38, «copa» parece asumir un significado más genérico de tarea temible y muy dificultosa. Ambas ideas pueden combinarse aquí; en la Biblia, los temibles efectos del pecado, que Jesús está padeciendo, son medios de purificación y redención. **43-44.** Estos dos versículos faltan en los más importantes manuscritos (P⁷⁵, B, S^c, A, W, T), y muchos escritores patrísticos señalaron su ausencia (cf. J. A. Fitzmyer, CBQ 24 [1962], 177-79). Resulta mucho más fácil explicar su falta que su adición. Estas líneas suponen un problema para todo el que «defiende» la divinidad de Jesús. El ángel fortalece a Jesús, quizá recordándole toda la eficacia que tendrá su pasión-glorificación; en la agonía por lo que le espera (cf. 13,24), Jesús adaptó sus pensamientos y deseos a los del Padre, y así encontró fuerzas para aceptar. *su sudor se hizo como cuajarones de sangre:* Su sudor, como pudo advertirse una vez pasada la prueba, parecía cuajarones de sangre. **45.** *de tristeza:* Lucas excusa a los apóstoles por dormirse, atribuyendo su sueño a la abrumadora tristeza del momento (el empleo del artículo en griego indica este matiz). También suprime el hecho lamentable de que Jesús hallara tres veces dormidos a los apóstoles.

163 b) EL PRENDIMIENTO (22,47-53). Cf. Jn 18,3-11; Mc 14,43-52; Mt 26,47-56. Lucas no afirma en ningún momento explícitamente que

Judas besara a Jesús, una forma oriental de saludo. Más aún: ha omitido todo acuerdo previo entre Judas y los soldados acerca de una señal. Se tiene la impresión de que Jesús intervino antes de que Judas llegara a besarle. **49.** Este pasaje sólo se encuentra en Lc (cf. v. 38). **50.** *uno de ellos:* Jn 18,10 identifica al atacante como Pedro. **51.** *basta de eso:* La respuesta de Jesús, tal como aparece aquí en griego, puede significar: 1) «dejad que los acontecimientos sigan su curso, incluso hasta mi detención» (Creed); 2) separando las frases: «¡Todos quietos! ¡Basta!»; 3) conectando estas palabras con la sentencia siguiente: «¡Esperad! Dejádme hacer esto. Tocando la oreja del hombre, lo sanó». Sólo Lc consigna este milagro tan conmovedor. **52-53.** Lucas introduce esta réplica de Jesús con maestría artística, pero en Mt comienza más majestuosamente: «en aquella hora...». *los sumos sacerdotes, jefes de la guardia y ancianos:* Así identifica Lucas a la multitud; Mc y Mt afirman que la multitud había sido enviada por ellos. En el relato de la pasión según Lc, la multitud casi siempre se muestra favorable a Jesús; son los dirigentes judíos los que cargan con la responsabilidad de la pasión y muerte de Jesús. **53.** *diariamente:* De nuevo alarga Lucas el tiempo del ministerio en Jerusalén. *vuestra hora y el poder de las tinieblas:* Cf. 22,3; Jn 13,1-3; 1 Cor 2,8. Jn 18,4-11 destaca dramáticamente el enfrentamiento entre la luz y las tinieblas en la escena del prendimiento.

164 c) NEGACIONES DE PEDRO (22,54-62). Cf. Jn 18,12-18.25-27; Mc 14,53s.66-72; Mt 26,57-75. Pedro siguió lealmente a Jesús; los restantes discípulos, excepto Juan, desaparecieron. Pedro trata de mezclarse en un grupo que se calienta al fuego en el patio. Este patio, rodeado por las habitaciones de la casa, era accesible desde la calle a través de un vestíbulo. Tres personas distintas acusan a Pedro en Lc, mientras que en Mc la criada habla dos veces y una los circunstantes. Lucas, con delicadeza, no dice nada acerca de las maldiciones, las protestas y la réplica con juramento que profiere Pedro. Pero únicamente en Lc hallamos consignado el memorable detalle de que «el Señor se volvió y miró a Pedro» (cf. Mc 10,21).

165 d) LAS BURLAS (22,63-65). Cf. Jn 18,22s; Mc 14,65; Mt 26,67s. Lucas pasa por alto el hecho de que Jesús fue objeto de burlas por parte de los miembros del sanedrín, para evitar que las indignidades sufridas por Jesús parecieran aún peores. También suprime la noticia de que le escupieron y golpearon en el rostro; todos estos ultrajes quedan agrupados bajo la expresión «muchas otras cosas».

166 e) JUICIO ANTE EL SANEDRÍN (22,66-23,1). Cf. ¿Mc 14,53-64?; 15,1; ¿Mt 26,57-66?; 27,1s; Jn 18,12-14.¿19-24? 28. Uno de los mayores problemas que plantea la historia de la pasión es el de las relaciones entre los evangelios a propósito de las escenas de juicio (cf. P. Benoit, *Exégèse*, 1, 265-359). Mt sitúa el juicio y el interrogatorio de noche y en casa de Caifás; Lc, en la mañana y ante el sanedrín. La sesión matinal es importantísima en Lc, mientras que Mt y Mc la despachan rápidamente; Jn no la menciona en absoluto. Jn presenta a Jesús llevado en primer

lugar a la casa de Anás, donde tiene lugar el interrogatorio nocturno; Jn menciona que Jesús fue llevado a casa de Caifás (18,28). Lc no tiene sesión nocturna ni ante Anás ni ante Caifás. Lucas, según su costumbre, reagrupa varias escenas. También omite toda referencia a los testigos. No sólo habían llegado previamente las autoridades a la decisión de que Jesús debía morir (22,2), sino que la muerte de Jesús había sido también determinada por el Padre celestial (22,22). Mt y Mc prestan mayor atención al juicio ante el sanedrín, mientras que Lc y Jn subrayan el juicio ante Pilato. Otro problema crucial se plantea aquí: ¿poseía el sanedrín el *ius gladii*, el poder de condenar a muerte? (Cf. Jn 18,31; J. Blinzler, *El proceso de Jesús* [Barcelona, 1959], 203ss; P. Winter, *On the Trial of Jesus* [StJud 1; Berlín, 1961]).

66. ancianos, sacerdotes, escribas: Estos tres grupos, junto con el sumo sacerdote, formaban los setenta y un miembros del sanedrín, que bajo los romanos tenía autoridad en materias religiosas. «Sanedrín» es una forma aramizada del término griego *synedrion* («concilio» [= *syn*, «con», y *hedrion*, «pequeño asiento»]). *el Cristo:* El Mesías (cf. 9,20). Este título subraya el cumplimiento de las promesas del AT. Mt añade aquí «hijo de Dios», y Mc, «el hijo del Bendito». Lc, por su parte, reserva este título para la culminación de la escena (v. 70). **67b-68.** Sólo aparece en Lc; para los lectores gentiles, estas palabras subrayan la inocencia de Jesús. Con su réplica, Jesús imprime a la discusión un giro diferente. Es preferible omitir la frase «o dejadme ir» que aparece en algunos manuscritos inferiores. **69. en adelante....:** Lucas redacta cuidadosamente esta réplica de Jesús, que era conocida a través de la tradición. Suprime la afirmación de que «veréis»; la visión del Hijo de hombre que viene sobre las nubes queda reservada para los mártires o confesores de la fe (Act 7,56). Lucas suprime otra frase procedente de Dn 7,13, « viniendo sobre las nubes », que llevaría la discusión al momento escatológico de la parusía (21,27). Este maravilloso acontecimiento se pierde en el futuro distante; Lucas hace que la afirmación de Jesús quede referida al largo tiempo de la Iglesia en que Jesús está «sentado a la derecha» (Sal 110,1). Esta es una de las expresiones favoritas de Act 2,23s; 7,55); describe a Jesús en gloria, enviando el Espíritu a la Iglesia. Jesús ha venido relacionando constantemente su papel de Hijo de hombre con la necesidad del sufrimiento (Lc 9,22.44; 18,31.32); ése fue el camino por el que Jesús llegó a la gloria. **70. ¿eres, pues, el Hijo de Dios?:** La conjunción «pues», que sólo se halla en Lc, liga estrechamente los títulos dados a Jesús —Mesías, Hijo de hombre, Hijo de Dios— como si este último contuviera todos los demás de forma sobreeminente. Con este título el sanedrín no pretende significar sino lo que valía en el AT: el especialmente elegido, sobre todo el rey davídico, a través del cual llegaría el cumplimiento de las promesas divinas a la nación (2 Sm 7,14; Sal 2,7). Para el sanedrín, el que Jesús se arrogara semejante título era un insulto a Dios; que este hombre humillado y rechazado pretendiera revelar y ser mediador de la gloria del Señor para Israel constituía una suprema irreverencia contra Dios. Lc, sin embargo, refleja algo más que las simples ideas del

sanedrín; el evangelista escribe para la Iglesia, por lo que coloca en posición culminante la afirmación de que este que es rechazado ahora por los dirigentes judíos no es otro que aquel a quien la Iglesia adora como Hijo divino de Dios.

167 f) JESÚS ANTE PILATO (23,2-7). Cf. Mc 15,2-5; Mt 27,11-14. Mt consigna en este punto lo que ocurrió a Judas (27,3-10). **2.** Este versículo es exclusivo de Lc. Tan cerca de las acusaciones proferidas contra Jesús en el sanedrín, viene a subrayar el error de los jefes judíos. Esta acusación de crímenes contra el Estado hace que la triple declaración de Pilato afirmando la inocencia de Jesús resulte mucho más significativa ante el mundo gentil de la época de Lucas. *pretendiendo ser Mesías, rey:* Los jefes aclaran a Pilato el significado de Mesías; habían surgido suficientes aspirantes a una mesianidad guerrera como para que Pilato entendiera de qué se trataba (Act 5,35-37). Los lectores de Lc recordarán la brillante réplica de Jesús en 20,25. **3. tú lo has dicho:** Pilato debió de entender la respuesta de Jesús (que quizá pueda traducirse «eres tú el que ha hablado de 'rey'») como una negativa; Jesús no era ciertamente la clase de rey o mesías que Pilato imaginaba. **4. no encuentro culpa:** Esta era una sentencia de la jurisprudencia romana con que se declaraba concluida una causa por falta de pruebas suficientes. **5. pero ellos insistían gritando más:** Así podríamos traducir la frase inicial. Toda esta sección (vv. 4-16) sólo se encuentra en Lc. **7.** Parece ser que Lucas no sólo contaba con una fuente especial de información acerca de Herodes Antipas (Act 13,1; Lc 8,3), sino que otorga a éste un puesto destacado en cada sección de su evangelio (3,19; 9,7-9; 13,31-35). *lo remitió a Herodes:* La frase implica que Pilato reconocía a Herodes como tribunal más alto, de apelación (Zerwick, *Analysis*, 204).

168 g) JESÚS ANTE HERODES (23,8-12). Algunos, entre ellos M. Dibelius (ZNW 16 [1915], 113ss), han pretendido que esta sección, que sólo aparece en Lc, está construida a base de noticias tales como Lc 9, 7-9 y Act 4,27 [con Sal 2,1]. Otros, incluyendo a R. Bultmann, han afirmado que Lucas se encontró la «leyenda» ya hecha (HST 273). Lucas, sin embargo, pudo arreglar la cronología y prescindir de la geografía palestinese con vistas al desarrollo temático de su teología; pretende, a pesar de todo, apoyarse en testigos presenciales y en fuentes conocidas; incluso apunta cuál es su fuente para el material referente a Herodes (Act 13,1; Lc 8,3). **8. desde hacía bastante tiempo deseaba verle:** Cf. 9, 7-9. **10.** Lc omite las burlas de la guardia romana y habla únicamente del escarnio de Jesús por los judíos (22,63-65) y por Herodes. Los reyes solían llevar una brillante vestidura blanca, especialmente en los actos oficiales. Mc 15,17 habla de que los soldados romanos pusieron a Jesús un vestido de púrpura. *lo devolvió a Pilato:* Como si se tratara del tribunal de apelación para Herodes (cf. v. 7).

169 h) JESÚS NUEVAMENTE ANTE PILATO (23,13-25). Cf. Jn 18,38b-19,15; Mc 15,6-15; Mt 27,15-26. Los versículos iniciales 13-16, exclusivos de Lc, ponen en primer plano a toda la nación judía. **13. sumos**

sacerdotes, jefes y pueblo: Queda claro que son ellos, no Pilato, quienes querían la muerte de Jesús. **14**. Pilato declara por segunda vez la inocencia de Jesús. **15**. *nos lo ha devuelto*: Esta es la lectura preferida (manuscritos S, B, Θ); la que aparece en los manuscritos A, D, W y en la tradición *koiné* es inferior: «se lo envié». **16**. *lo castigaré y dejaré en libertad*: Lucas evita intencionadamente hablar a las claras de la flagelación, aquel suplicio extremadamente cruel en que el individuo era golpeado con tiras de cuero rematadas en nudos o trozos de metal. Usa un término griego, muy próximo al que aparece en Is 53,5 (LXX), «el castigo de nuestra salud». Mc coloca el castigo después de la condenación final de Jesús —donde correspondía según la costumbre romana—, como acto previo a la crucifixión. Según Lc y Jn, fue un recurso adoptado por Pilato para calmar a la multitud y con la esperanza de poder eludir la necesidad de condenar a muerte a Jesús. **17**. Este versículo, que falta en los manuscritos P⁷⁵, A, B y L, se suele rechazar como glosa explicativa tomada de Mc 15,6. Aunque no hay pruebas históricas de esta costumbre de liberar un preso en Palestina, Livio y otros escritores antiguos consignaron casos semejantes en el mundo romano. **18**. *fuera con este hombre*: Esta es la única vez que en Lc la multitud se vuelve contra Jesús, y aun aquí Lucas no la identifica claramente como tal. La Vg. no es exacta, pues el texto griego dice que «ellos» gritaban al mismo tiempo; se refiere al v. 13. Es comprensible, sin embargo, que la multitud estuviera poseída de una ira violenta, ya que esta situación supone una burla de sus aclamaciones del domingo anterior (19,35-40). *Barrabás*: El nombre infunde sospechas; en arameo significa «hijo del padre». ¿Es una sustitución de su verdadero nombre, Jesús, suprimido por respeto a Cristo (según algunos manuscritos, en Mt 27,16)? **20**. *deseando soltar a Jesús*: Es la tercera vez que Pilato trata de devolver la libertad al inocente Jesús. Está claro que Pilato terminó por actuar según las conveniencias de su propia reputación y su carrera. **25**. *lo entregó a su voluntad*: Esta afirmación sirve para recordar no sólo que fueron los jefes judíos, no la autoridad romana, los que crucificaron a Jesús —nótese la ausencia de soldados romanos en todo el relato de Lc—, sino para aludir a Is 53,6.12 y presentar a Jesús en el papel de Siervo doliente.

170 i) EL CAMINO DE LA CRUZ (23,26-32). Cf. Jn 19,16; Mc 15, 20b-21; Mt 27,31b-32. Lc omite la coronación de espinas y los insultos de los soldados romanos; amplifica una breve noticia de los otros evangelios sobre el camino de la cruz. Es difícil calcular la distancia, que quizá no llegaba al medio kilómetro. No se ha determinado el emplazamiento del *praetorium* (cf. comentario a Mt 27,27). **26**. *le cargaron con la cruz para que la llevara detrás de Jesús*: Simón de Cirene es todo cristiano que cumple el mandato de 9,23. Ordinariamente, el condenado llevaba sólo el travesaño de la cruz; se le cargaba sobre los hombros y se le ataban las manos a él: una horrible imagen, sobre todo cuando el criminal caminaba desnudo. En Judea, los romanos respetaban el sentido del pudor de los judíos. **27-28**. Sólo Lc, el evangelio de las mujeres, contiene este episodio; sólo ellas aparecen lamentándose de la triste situación de

Jesús (cf. Zac 12,10-14). No eran mujeres galileas (8,1-3; 23,49), sino habitantes de Jerusalén. El Talmud habla de la costumbre que tenían algunas mujeres de la aristocracia, consistente en preparar una bebida que mitigara los dolores del criminal torturado. **28**. *hijas de Jerusalén*: Cf. Is 3,16; Cant 1,5. *no lloréis por mí*: Semitismo para expresar «no lloréis por mí tanto como por...». Lo mismo que en el huerto, Jesús aparece ahora, en la presentación de Lc, como alguien que no busca ser consolado por los demás, sino consolando a otros. **29**. *vienen días*: La misma expresión aparece en 19,43, para indicar que Jerusalén habrá de sufrir una abrumadora tristeza. Lo mismo ocurrirá con la Iglesia, hasta que, a semejanza de Jerusalén, quede limpia de toda impureza. Estas palabras, lo mismo que las del v. 30, son cita de Os 9,14 o recuerdan pasajes tales como Os 9,14; Ap 6,16. **31**. Puede que Jesús esté citando un proverbio; la idea parece estar bastante clara: si el inocente sufre este destino, ¿qué será lo que aguarda a los culpables? **32**. Cf. Is 53,12.

171 j) LA CRUCIFIXIÓN (23,33-43). Cf. Jn 19,17-27; Mc 15,22-32; Mt 27,33-44. Lucas ha suavizado el ambiente tenebroso de Mc y Mt, así como la terrible agonía de Jesús. Ninguno de los evangelistas fue capaz de describir con detalle la crucifixión; Mt usa un participio para pasar rápidamente el terrible recuerdo de aquella prueba. En Lc, la multitud aguarda en silencio y al final regresa arrepentida a Jerusalén. No se oye a Jesús gritar por el abandono que experimenta su alma solitaria (Sal 22,1), sino que muere pacíficamente, encomendando su espíritu al Padre. También presenta Lucas a Jesús ejerciendo ininterrumpidamente su ministerio del perdón.

33. *lugar llamado La Calavera*: Lucas suprime el nombre arameo de la colina, Gólgota (*gulgultā*). El término español «Calvario» procede del latín *calvaria*. El que estuviera a extramuros de la ciudad depende de textos como Heb 13,12s; Lc 20,15 (cf. A. Parrot, *Golgotha and the Church of the Holy Sepulchre* [Londres, 1957]; C. Kopp, *The Holy Places of the Gospels* [Nueva York, 1963], 351-94). **34**. *perdonálos*: Esta oración de Jesús, que sólo consigna Lc, falta en los manuscritos P⁷⁵, S^a, B, D* y W; aparece en los manuscritos S*, A, C, D², L y N. Es más fácil explicar su supresión por un prejuicio antijudío que averiguar por qué pudo añadirse más tarde. El perdón que otorga Jesús a los enemigos y a los grandes pecadores es típico del retrato que traza Lucas del Salvador. El suyo es el evangelio de los grandes perdones. La estructuración de Act 7,60 sobre la escena de la muerte de Jesús es también un argumento a favor de la autenticidad de esta plegaria. Teniendo en cuenta que el verbo va en imperfecto (*elegen*, «decía»), se presenta a Jesús perdonando una y otra vez. Se alega como excusa la ignorancia; Lc recurre frecuentemente a esta causa excusante en Act: 3,17 y 13,27 con respecto a los judíos; 17,27.30 en relación con los gentiles (cf. Lc 12,8-10; cf. además los correspondientes comentarios). *se repartieron sus ropas*: Se consigna este detalle incidental porque supone una alusión a Sal 22,19 y da oportunidad de contemplar a Jesús como el inocente que sufre según el salmo. El sentido del orden que tiene Lucas le hace situar el incidente

aquí, mejor que después de la colocación del título, para que no interfiera en su desarrollo acerca de la realeza de Jesús. **35a.** Lc distingue cuidadosamente entre el pueblo, que se mantenía observando en silencio, y los jefes, que se burlaban de Jesús. La partícula griega *de* (pero) añade este importante matiz. Esta distinción resulta más significativa por el hecho de que Sal 22,7, al que se alude aquí, combina «mirar» con «burlarse» y los atribuye indiscriminadamente a los que ridiculizan al que sufre. *burlándose:* Lit., «volviendo la nariz». *sálvese a sí mismo:* Esta expresión, junto con otras que aparecen en el contexto, sobre todo en Mt, combinan Sal 22,7-8 con Sab 2,13.17-20. En vez de consignar las palabras exactas de los que se burlaban de Jesús, los evangelios retratan a aquellos individuos en la actitud de los enemigos bíblicos de la salvación; como tales, cargan con una responsabilidad universal (cf. J. Daniélou, «La Maison-Dieu» 4 [1957], 17-34). *el elegido:* Cf. 9,35. **36. vinagre:** No es el somnífero que ofrecen a Jesús en Mt 27,34, sino la bebida de los soldados. Mc 14,35s relaciona este episodio con la cuestión referente a la venida de Elías; Lucas imagina siempre a Jesús en el papel de Elías.

172 37-43. Estos versículos forman una inclusión delimitada por la mención del reino de Jesús. Jesús se elevará a la gloria y a la condición de rey en su reino a través de la cruz. Pero sólo los mártires y los confesores llegan a este reino al morir. Decididamente, Lucas no anima a la Iglesia para que se impaciente aguardando la pronta llegada del reino de la parusía; debe seguir un largo período de tristeza, pero una fidelidad lo bastante fuerte para arrostrar el martirio abre las puertas del reino. **38. una inscripción:** El título suena muy enfático en el griego de Lucas: «El rey de los judíos es éste». Cf. las fórmulas variantes en Mc 15,26; Mt 27,37; Jn 19,19. **42.** La forma imperfecta del verbo (*elegen*) indica que el buen ladrón pronunció varias veces su demanda. Sus palabras son susceptibles de una doble traducción y hasta pueden aludir a la parusía: 1) «Jesús, acuérdate de mí cuando entres en tu reino»; 2) «... cuando vengas con regia gloria». La segunda traducción concuerda mejor con la preferencia lucana de no identificar el reino geográficamente, pues se halla «dentro» (17,21). **43. hoy en el paraíso:** La respuesta de Jesús, sus últimas palabras dirigidas a una persona en la tierra, carga el acento sobre el «hoy»: antes de la puesta del sol. *conmigo:* Dice al ladrón que no estará simplemente en la comitiva de Jesús (*syn emoi*), sino que participará de su realeza (*meth' emou*); cf. A. Plummer, *Luke*, 535. «Con Cristo» recuerda la teología paulina, que a veces se refiere así a la vida futura (2 Cor 5,8; Flp 1,23; Rom 8,38s; 14,8s) y en otras ocasiones al «ahora» (Gál 2,20; Rom 6,5.8; 8,17.28-32). *paraíso:* Término derivado del persa antiguo, que significa un jardín o parque vallado; ocasionalmente fue utilizado por los LXX para designar el sitio donde vivía el hombre antes de la caída (Gn 2-3; 13,10; Ez 28,13; Is 41,3) y en el NT para designar la morada de los justos (Ap 2,7; 2 Cor 12,2-4). El T. Leví, no canónico, afirma que el Mesías sacerdotal abrirá sus puertas (NTRG § 3 [1964], 152; cf. G. W. MacRae, «Worship» 35 [1961], 234-40; B. M. Ahern, ProcCTSA [1961], 9-10).

173 k) MUERTE DE JESÚS (23,44-49). Cf. Jn 19,25-37; Mc 15,33-41; Mt 27,45-56. **44.** Los poderes de las tinieblas están ahora en la cumbre de su poderío y triunfantes al parecer (22,53). **45b. el velo del templo:** Se refiere al que pendía entre el Lugar Santo y el Santo de los Santos (Ex 26,31s). En Heb 9,12 y 10,20 se interpreta este acontecimiento como la supresión del culto mosaico y la admisión de todos los hombres, gentiles y judíos por igual, en el santuario celeste. Mt relaciona el episodio con los temblores de tierra que siguen a la muerte de Jesús; es posible que Lucas quiera decir que es el judaísmo, no Jesús, quien en estos momentos es derrotado. **46. grito profundo:** Jesús muere con pleno conocimiento, encomendándose encarecidamente al Padre. Al citar Sal 31,6, Lucas añade la palabra «Padre». **47.** En Mt y Mc, el centurión confiesa que Jesús es un «Hijo de Dios»; en Lc le llama «hombre justo», totalmente inocente de cualquier crimen contra el Estado. **48. golpeándose el pecho:** Lc presenta a la multitud como si ya se hubiera convertido, al menos en principio. **49. se mantenían a cierta distancia:** Lc concluye con la mención de los adictos de Jesús contemplando a éste en actitud orante.

174 l) LA SEPULTURA (23,50-56). Cf. Jn 19,38-42; Mt 15,42-47; Mt 27,57-61. *José de Arimatea:* Aunque formaba parte del sanedrín, era bondadoso para con el prójimo y justo para con Dios. Su justicia implicaba una fe firme en que Dios cumpliría sus promesas relativas al reino. Lucas identifica Arimatea como «una ciudad de Judea» en atención a sus lectores gentiles. **52. acudió a Pilato:** Lo mismo que había descargado a Pilato de gran parte de responsabilidad por la muerte de Jesús, Lucas abrevia ahora los detalles de la verificación de la muerte de Jesús por parte de Pilato antes de conceder a José el cuerpo. Dt 21,23 prohibía que los cadáveres quedaran expuestos durante la noche. **54. el día de Preparación:** El sábado. En griego, *paraskeuē* (término del que se deriva el latino *Parasceve*, usado en la Iglesia occidental para designar el Viernes Santo, hasta 1955) significa «preparación». Aunque esta víspera del sábado era además el primer día de la fiesta de Azimos (cf. comentario a 22,1), el derecho rabínico permitía en tal fecha los cuidados requeridos por un cadáver, pero no la excavación de una tumba. El empleo de esta expresión, día de Preparación, por Jn introduce en nuestro estudio el intrincadísimo problema de la cronología de la pasión (cf. EDB 1910-11; → Evangelio Jn, 63:138). Al prestar estos cuidados al cuerpo de Jesús, José quedó impuro, sin poder tomar parte en las ceremonias sagradas (sobre el simbolismo bautismal de la sepultura de Cristo, cf. R. Mercurio, CBQ 21 [1959], 39-54).

175 C) Resurrección y ascensión (24,1-53). Lucas tiene una fuente independiente para los acontecimientos de Pascua y narra todo este material dentro del espacio de un día. A base únicamente de su evangelio nada sabríamos de un período de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión. Este es el primer día de una nueva era —el domingo— que la Iglesia distinguirá como su nuevo sábado de descanso y gozo celestes (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:147-159).

a) LAS MUJERES EN EL SEPULCRO (24,1-12). Cf. Jn 20,1-10; Mc 16,1-8; Mt 28,1-10. **1. fueron:** Sus nombres se dan en el v. 10. **2. encontraron:** Lucas consigna solamente lo que descubrieron los testigos, aunque lo considera todo a la luz de la fe. Todos los evangelistas describen con notable sencillez los acontecimientos pascuales. **4. dos hombres:** Mt habla de un ángel; Jn, de dos ángeles; Mc, de un joven vestido de blanco. Es preferible explicar los detalles lucanos teológicamente, como un calco deliberado de la escena de la transfiguración (Lc 9,31). En Act 1,10 y 10,30 se llama «hombres» a los ángeles. **con vestiduras resplandecientes:** En los escritos lucanos, el resplandor indica frecuentemente una presencia celeste o extraterrena (Lc 9,29; 10,18; 11,36; 17,24; Act 9,3; 22,6; W. Grundmann, *Evangelium*, 440). **5. entre los muertos:** Es decir, en un cementerio. **6. cuando aún estaba en Galilea:** Lo mismo que Jn, Lc no menciona apariciones en Galilea después de la resurrección. (Jn 21 es un apéndice a este evangelio). Ambos reconocen un alto valor simbólico a Jerusalén en el ministerio de Jesús. **acordaos:** Aunque no tanto como Mateo, Lucas da importancia a las profecías, especialmente las pronunciadas por Jesús acerca de su pasión, muerte y resurrección (9,18-22. 43-45; 18,31-33) y aquellas en que Jesús veía el cumplimiento del AT en su persona, sobre todo los pasajes del «Hijo de hombre» y del «Siervo doliente». **7. debía:** Nuevamente insiste Lucas en que el Hijo de hombre «debía» sufrir (cf. comentario a 9,22). **8-9. contaron todo esto:** En Lc aparecen las mujeres mucho más tranquilas y comunicativas que en Mc 16,8. **10.** Este versículo es textualmente difícil. Surge además un nuevo problema al compararlo con Mc 16,1; Lucas pone a Juana en lugar de Salomé. Juana es conocida únicamente a través de Lc (cf. 8,3). **11. estas historias les parecieron sin sentido:** El término griego *lēros* se aplica a las palabras de un enfermo delirante (A. Plummer, *Luke*, 550). Los cuatro evangelios afirman las dudas y vacilaciones de los Once y de los restantes discípulos; no aceptaron fácilmente la resurrección (Mc 16,10s.14; Mt 28,10.17; Jn 20,18.25.29). El hecho tiene un gran valor apologético. **12. pero Pedro...** Este versículo parece resumir Jn 20,3-10. Aunque falta en el texto occidental, todos los demás manuscritos lo incluyen, y el v. 24 lo presupone. Las diferencias textuales entre Jn y Lc son demasiado numerosas e importantes como para establecer una interdependencia; es probable que ambos utilizaran una fuente común (J. N. Sanders, NTS 1 [1954], 29ss). Este versículo es rechazado por numerosos editores modernos (RSV, NEB, Nestle).

176 b) EMAÚS (24,13-35). Mediante una comparación con el relato de la aparición de Jesús a los Once saltan a la vista algunas diferencias: 1) los dos individuos no son dirigentes de la comunidad, sino que representan a todos los seguidores de Jesús; 2) están turbados y no entienden por qué está ausente Jesús; 3) al principio no reconocen a Jesús; 4) los apóstoles parece que reconocen a Jesús, pero no creen a sus sentidos; 5) después de reconocerle, estos dos hombres no dudan en creer; 6) una vez que lo han reconocido, Jesús desaparece. Empezamos a encontrar puntos de semejanza con varios otros tipos o temas del NT. Este sencillo

y encantador relato ofrece numerosos paralelos con el encuentro del diácono Felipe y el eunuco en el camino de Gaza (Act 8,26-40): 1) una ignorancia de las Escrituras; 2) una explicación a partir de la Escritura en el sentido de que Jesús tenía que sufrir; 3) un ruego de que se quede todavía; 4) desaparición repentina. El relato de Emaús encaja en una serie en que Cristo se aparece en la persona de los predicadores itinerantes: los setenta y dos misioneros (Lc 10,8.16), Pablo (Gál 4,13; 2 Cor 5,20), todos los necesitados (Mt 25,31-46). Finalmente, antes de que esta tradición llegara a Lucas, ya había sido modificada por la liturgia eucarística; se atiene al orden de ésta: una lectura y explicación de las Escrituras (vv. 25-27) y la fracción del pan (v. 30).

177 **13. dos de ellos:** Mc 16,12s se refiere a este episodio. *aquel mismo día:* Lucas da la impresión de que todos los acontecimientos del cap. 24 sucedieron en el mismo día de Pascua. *Emaús:* Se discute su localización. La tradición la sitúa en 'Amwas, en el camino de Jerusalén a Jaffa, a unos 30 kilómetros de la primera, demasiado lejos para los «sesenta estadios» (unos 11 kilómetros) que se mencionan aquí. Desde las Cruzadas (1280), se ha señalado como emplazamiento de Emaús la aldea de el-Qubeibeh, lo que supone una fecha inicial demasiado tardía para esta tradición, pero su distancia de unos 13 kilómetros al noroeste de Jerusalén responde mejor a los datos del relato bíblico (cf. C. Kopp, *Holy Places*, 396-402). **18. uno de ellos, llamado Cleofás:** Hegesipo, citado por Eusebio (HE 3.11, 1), lo identificaba como hermano de José, padre nutricio de Jesús, y padre de Simeón, que sucedió a Santiago como obispo de Jerusalén y dirigió el regreso de los cristianos a Jerusalén después del año 70. Es posible que los nombres de estos individuos no revistan especial importancia para la historia de la salvación, pero la tradición destaca el hecho de que los «hermanos de Jesús», sus parientes próximos, no le rechazaron por completo (Lc 4,38s; Mc 3,21; Act 1,14). **19. un hombre, un profeta, poderoso en palabra y obra:** Jesús había impresionado a estos hombres a lo sumo como el profeta esperado (9,19); la frase siguiente se aplica a Moisés (Act 7,22), al que también se llama redentor (Act 7, 35). La presencia del término «hombre» indica que estos discípulos nunca pasaron a creer en la divinidad de Jesús; se quedaron en su condición de Mesías. **20.** Nuevamente declara Lucas la culpabilidad de los jefes judíos. **24.** Alusión a Pedro y a Juan (v. 12; Jn 20,3-10). **26. necesario:** Este versículo repite el tema lucano de que «el Mesías tiene que sufrir» (cf. comentario a 9,22). *para entrar en su gloria:* El uso de tiempo pasado en esta expresión presupone que ya ha tenido lugar la ascensión. **27. Moisés... Profetas... Escrituras:** En el v. 44 aparece aún más claro que se trata de aludir así a toda la Biblia judía, que estaba dividida en tres secciones: la *Tôrāh* o Ley, los *N'ebîm* o Profetas y los *K'etābîm* o Escritos. La forma griega de «todos los profetas» implica que con Jesús tenían algo que ver todos y cada uno de los profetas. **29. quédate con nosotros:** Jesús no estaba fingiendo; se hubiera marchado realmente. Sin él habría sobrevenido la oscuridad; esta alusión al momento del día hace también referencia a un contraste favorito de Lucas, Juan y Pablo, entre

la luz y las tinieblas (Lc 22,53). **30.** *tomó, bendijo, partió, dio*: La terminología es claramente eucarística (cf. Lc 9,16). No es preciso sostener que Jesús consagró la eucaristía; sin embargo, las fórmulas eucarísticas fueron incorporadas al relato al ser éste narrado repetidas veces en las reuniones litúrgicas. **31.** *sus ojos se abrieron*: Este verbo aparece sólo ocho veces en el NT; exceptuando Mc 7,35 y Lc 2,23, se encuentra en Lc 24 o en Act, donde siempre alude a un conocimiento más profundo de la revelación. *desapareció*: ¿Será esta frase una adición litúrgica para expresar que la aparición milagrosa de Jesús ya no es necesaria cuando se tiene su presencia en la eucaristía?

J. Desreumaux, BiViChr 56 (1964), 45-56; J. Dupont, LumVi 31 (1957), 77-92; *The Eucharist in the NT* (Baltimore, 1964), 105-21; D. Flanagan, «Furrow» 13 (1962), 95-104; J. A. Grassi, CBQ 26 (1964), 463-67; R. Orlett, CBQ 21 (1959), 212-19.

178 c) APARICIÓN DE JESÚS A LOS DISCÍPULOS (24,36-49). Cf. Jn 20, 19-23. Mc y Mt consignan una aparición en Galilea; el relato de Lc presenta cierta semejanza con el de Jn. Si bien el origen literario es demasiado complicado como para intentar resolverlo, parece que Lc combina ambas tradiciones en los vv. 36-43. La mención del pescado asado, como señala J.-M. Lagrange (*Luc*, 613), resulta extraña en Jerusalén, incluso hoy, pero es corriente en Galilea (v. 42) y podría remitirnos a Mc y Mt. **36-38.** *asustados, sobresaltados, llenos de pánico, dudas*: Esta insistente repetición ilustra el hecho de que aceptar la resurrección: 1) depende de la fe y no puede ser resultado de ninguna comprobación humana, incluyendo las apariciones divinas; 2) tampoco puede apoyarse en las anteriores predicciones de Jesús, que resultan insuficientes. **38.** *dudas*: El término griego tiene una amplia gama de significaciones: pensamientos (2,35), opiniones, razonamiento, duda, discusión (9,46), argumentación, murmuraciones (Flp 2,14). **39.** *manos y pies*: En Jn 20,20,25, Jesús muestra sus manos y costado. Ignacio de Antioquía comenta: «Inmediatamente lo tocaron y, a través de este contacto con su carne y espíritu, creyeron» (*Ep. ad Smyr.*, 3,2). El Espíritu debe revelar lo que toca la carne. **41.** *por la alegría*: Lc demuestra aquí su aguda visión psicológica; como insinúa el texto griego, la alegría era tan grande como para sobreponerse a la fe; literalmente, «descreyeron por la alegría». **42.** *y un panal de miel*: Esta frase sólo aparece en manuscritos muy tardíos y no forma parte realmente del texto. **43.** *comió*: El cuerpo glorioso de Jesús no necesitaba alimento (Tob 12,16-22), pero todavía era capaz, y lo deseaba, de compartirlo en atención a los hermanos.

179 **44-49.** Estos versículos, exclusivos de Lc, manifiestan el origen de la predicación apostólica y especialmente el de la tradición apostólica. Se insiste al principio en la necesidad de que Jesús sufriera y resucitara. El relato de la pasión fue el primero que se formuló en la Iglesia primitiva. Este relato se fue amplificando mediante alusiones a las Escrituras anteriores para alcanzar una visión más profunda y un mejor conocimiento. Al predicar la pasión y resurrección se provocaba el arrepentimiento

(Act 2,37s). Como los convertidos deseaban saber más cosas acerca del camino de la salvación, recurrían a los apóstoles, testigos de cuanto había hecho y dicho Jesús; las restantes partes de los cuatro evangelios, menos el relato de la pasión, empezaron a configurarse de este modo. Pero los apóstoles hablaban no simplemente en calidad de testigos presenciales, sino también como hombres poseídos por el Espíritu, y como tales fueron constituidos en cimiento de la Iglesia, que se apoya en la piedra angular que es Cristo (Ef 2,20; 2 Cor 10,13; 1 Tim 1,18; 4,11).

44. *les dijo*: Introducción estilística, como el v. 36; tenemos la impresión de estar todavía en Pascua (cf. v. 13). *mientras yo estaba con vosotros*: El tiempo pasado del verbo implica que la presencia de Jesús ahora es distinta de antes de la resurrección. **45.** Lucas insiste en la importancia de la interpretación escriturística hecha por Jesús o por uno de los apóstoles (Act 8,31-35). **47.** *en su nombre*: Tema frecuente en Act (2,38; 3,6; 4,10.30). Esta frase expresa la fe en la divinidad de Jesús; lo que antes sólo se aplicaba a Yahvé, ahora se dice de Jesús. *a todas las naciones, empezando por Jerusalén*: El tema de los Hechos de los Apóstoles (Act 1,8). Por este motivo nunca presentó Lucas a Jesús en su evangelio predicando a los gentiles; ésta había de ser la tarea de la Iglesia. **49.** *yo envío*: En el NT, el tiempo presente del verbo tiene con frecuencia valor de futuro inminente (GrBib § 278). Una vez más, tomando el cap. 24 tal como suena, se saca la impresión, lo mismo que ocurre con Jn 20, de que la resurrección, la ascensión y el don del Espíritu tienen lugar en el mismo día. *esperad aquí*: Este mandato sirve de preparación para los acontecimientos del libro de los Hechos.

180 d) LA ASCENSIÓN (24,50-53). Cf. Act 1,4-14; Mc 16,19s. Estilísticamente, esta sección enlaza estrechamente con la anterior, como si tratara de los sucesos del mismo día de Pascua (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:159). **50.** *hacia Betania*: Cf. 22,39. *alzando sus manos, los bendijo*: Jesús actúa como el sumo sacerdote mesiánico; el lenguaje de Lc es un eco de la descripción del sumo sacerdote Simón, hijo de Yojanán, según el Sirácida (Eclo 50,1.20). **51.** *se separó de ellos y fue llevado al cielo*: Sólo la primera frase aparece en S*, D y VL. Es más fácil de explicar una abreviación que una amplificación del texto original; es verosímil que se intentase poner de acuerdo la conclusión de Lucas con las de los restantes evangelios, que nada dicen acerca de la ascensión (exceptuando la adición tardía a Mc); más aún: Lucas describe la ascensión en Act, lo que haría pensar que su relato no corresponde al evangelio. *fue elevado al cielo*: El término griego *anephereto* aparece con mucha frecuencia en el AT como el significado litúrgico de ofrecer o quemar un sacrificio (Lv 2,16; 3,5.11.14.16). En Lv, *anapherō* es muchas veces la traducción que hacen los LXX del término litúrgico hebreo *qātar* (quemar un sacrificio). En Is 53,11; Heb 7,27; 1 Pe 2,24 y Sant 2,21, *anapherō* tiene un significado más amplio; pero siempre queda una alusión litúrgica. **52.** *gran alegría*: Lucas ofrece uno de sus temas favoritos en los versículos finales. Evidentemente, el Espíritu de Pentecostés otorga a la persona una mayor fortaleza, junto con una unión más firme,

personal y consciente con Jesús, dentro de la comunidad, y como nunca había podido antes experimentarse. **53.** *continuamente en el templo*: En el sentido de que la Iglesia constituye la nueva Jerusalén y el nuevo templo, donde toda la humanidad tributa culto a Dios en y por Jesús. *bendiciendo*: En sentido escriturístico: proclamaban las grandes acciones redentoras de Dios, que eran continuamente experimentadas de nuevo por la Iglesia.

P. Benoît, RB 56 (1949), 161-203; E. Schillebeeckx, «Worship» 35 (1961), 336-63; J. van Goudoever, *Biblical Calendars* (Leiden, 1959), 195-205; P. A. van Stempvoort, NTS 5 (1958-59), 30-42.

45

HECHOS DE LOS APOSTOLES

RICHARD J. DILLON
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (ThHkNT 5; Leipzig, 1939); F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Londres, 1951); *Commentary on the Book of Acts* (Londres, 1954); H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Nueva York, 1927); *The Book of Acts in History* (Londres, 1955); H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tubinga, 1963); *The Theology of St. Luke* (Nueva York, 1960); M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ed. H. Greeven; Londres, 1956); J. Dupont, *Les Actes des Apôtres* (BJ; París, 1954); *The Sources of Acts: The Present Position* (Londres, 1964); *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45; París, 1967); H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (Filadelfia, 1967); F. J. Foakes Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity: Part I, The Acts of the Apostles* (5 vols.; Londres, 1920-33); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Meyer 3; Gotinga, ¹²1959); E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (EBib; París, 1926); L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Nashville, 1966); W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948); G. W. Lampe, *Acts*: PC 882-926; J. Munck, *The Acts of the Apostles* (AB 31; Garden City, 1967); J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (Londres, 1961); J. W. Packer, *Acts of the Apostles* (CNEB; Cambridge, 1966); G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Gotinga, ¹⁰1962); E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire* (París, 1957); A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona, 1967); *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Münster, 1921); C. S. C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles* (BNTC; Londres, 1957).

A. J. Mattill y M. B. Mattill, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (NTTS 7; Leiden, 1966).

L. Cerfaux, R-F 2, 319-51; F-B, INT 106-34; Guthrie, NTI 3, 303-48; Wik, INT 238-54.

INTRODUCCION

2 I. Autor, fecha y lugar de composición. Se acepta generalmente que Act es la continuación de Lc, aunque sus cinco primeros versículos plantean un problema. La dedicatoria de ambos libros a Teófilo es un tanto a favor de la continuidad entre ellos; también resulta estilísticamen-

te imposible separar Act de Lc (→ Evangelio Lc, 44:2-6). De la tradición extrabíblica de la Iglesia se desprende que Lucas de Antioquía es el autor de los dos libros. La más antigua designación de Lucas como su autor aparece en el Prólogo Antimarcionita a Lc (que algunos investigadores fechan *ca.* 160-180): «... después el mismo Lucas escribió los 'Hechos de los Apóstoles'» (cf. K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum* [Stuttgart, 1964], 533); cf. el Fragmento Muratoriano (34-39). La cuestión de las fuentes de Act (→ 6, *infra*) está relacionada con la de su autor; pero los datos que aportan difícilmente podrían esgrimirse contra la afirmación de que Lucas es el autor de Act (cf. J. Dupont, *Sources*, 168). También se admite generalmente que este Lucas es el compañero de Pablo; algunas veces se han planteado objeciones porque el «paulinismo» de Act no es el del *corpus* paulino (cf. P. Vielhauer, *On the «Paulinism» of Acts*, en *Studies in Lk-Acts*, 33-50). Obviamente, puede establecerse una clara distinción entre la doctrina de Pablo en sus cartas y la presentación que de ella hace Lucas en Act. Pero una vez admitido este hecho, ¿hay datos que descarten la posibilidad de que el autor de Lc-Act acompañara a Pablo durante el breve espacio de tiempo que parecen indicar las secciones «nos» de Act (→ 6, *infra*)? Admitirlo no significaría dar por hecho que Lucas permaneció junto a Pablo la mayor parte del tiempo que duró su actividad apostólica o mientras se escribió la mayor parte de sus cartas. Se puede seguir admitiendo como hipótesis plausible que el autor de Act fue Lucas de Antioquía, compañero de Pablo durante cierto tiempo.

Si se admite como razonable la fecha de 80-85 para la composición de Lc (→ Evangelio Lc, 44:18), lo mismo podrá afirmarse de Act (→ Canonicidad, 67:58, 66). No puede probarse la antigua tradición según la cual fue escrito en Grecia (Acaya o Beocia); pero tampoco puede afirmarse nada en contra.

3 II. Plan y carácter literario de Act. El segundo de los libros dedicados a Teófilo prosigue el relato de Lucas acerca del origen y desarrollo del cristianismo bajo la guía del Espíritu, que dirigió a los testigos cualificados para que dieran testimonio de cuanto había hecho y enseñado Jesús (1,1). El mismo Lc narra cómo formó Jesús durante su ministerio a estos testigos. Act prosigue ahora la narración histórica y explica detalladamente, sobre todo a través de la actividad de los dos testigos principales, Pedro y Pablo, cómo se difundió la Palabra de Dios desde Jerusalén «hasta el límite de la tierra». De hecho, la intención de Act se declara en forma programática en 1,8: «Seréis mis testigos en Jerusalén, a través de Judea y Samaría y hasta el límite de la tierra». Act, por consiguiente, describe cómo el cristianismo surgió de su matriz judía y se convirtió en una religión universal. Cf. Lc 24,46-47 (cf. J. Dupont, NTS 6 [1959-60], 139-41). Una ojeada al contenido de Act (→ 8, *infra*) muestra cómo la perspectiva geográfica domina el relato de Lucas, como ocurría ya en Lc (→ Evangelio Lc, 44:7). Paso a paso irá describiendo cómo la palabra de Dios —a impulsos de la persecución o de la misión partiendo de Jerusalén— se difunde desde la Iglesia madre hasta Samaría (8,1.5) y Judea

(8,26), hasta Cesarea (8,40) y Galilea (9,31), hasta Damasco (9,2), Fenicia, Chipre y Antioquía de Siria (11,19), hasta las provincias romanas de Cilicia, Galacia, Asia, Macedonia y Acaya, y finalmente hasta la misma Roma. Simbólicamente, Roma es el «término de la tierra» (como en SalSI 8,16).

Lucas no escribe propiamente una «historia» de la Iglesia primitiva o una apología del primitivo cristianismo, sino más bien un ensayo teológico en que se describe, con tonos un tanto idílicos, el genio, el desarrollo y los problemas de la Iglesia primitiva, para uso de lectores gentiles o pagano-cristianos. En Act hay historia y apología, pero a Lucas le interesa destacar ante todo dos cosas: 1) la importancia de Jerusalén como Iglesia madre, sede de los Doce y fuente capital de la doctrina para la actividad misionera cristiana; 2) la acción del Espíritu guiando la difusión de la palabra, formando la comunidad cristiana y agregando nuevos miembros al redil.

El libro recibió el título de «Hechos» (*Praxeis*) ya en la Antigüedad, relacionando así la obra de Lucas con un género literario helenístico que tenía por objeto narrar las hazañas de hombres eminentes (como Alejandro Magno, Aníbal o Apolonio de Tiana). Las vidas de los dos héroes de Lucas, Pedro y Pablo, parecerían justificar ya el empleo de semejante título, pero la intención del libro, tal como la hemos descrito con anterioridad, indica con suficiente claridad que la obra de Lucas es algo más. Aunque difícilmente podría considerarse una apología paulina, constituye un ensayo religioso o apologético que manifiesta una preocupación por la «seguridad» (como sugiere Lc 1,4). En modo alguno podría entenderse como «Hechos» de los doce apóstoles.

4 III. Composición de Act. Únicamente dedicaremos aquí unas palabras a tres rasgos de la composición literaria de Act.

A) Sumarios. Lucas ha compuesto tres tipos de sumarios en Act para describir el desarrollo y el carácter de la Iglesia primitiva, o bien para hacer afirmaciones generales después de sus descripciones detalladas. Estos sumarios son, como si dijéramos, una guía para el lector; vienen a recordarle los progresos que va haciendo la palabra de Dios en su difusión, si bien son una generalización que resume una descripción minuciosa. Los tres tipos de sumario son: 1) *Mayores*: 2,42-47; 4,32-35; 5, 11-16. Ofrecen una visión idílica del desarrollo de la Iglesia en su etapa inicial; probablemente están estructurados con materiales de diversa procedencia (→ 23, *infra*; cf. P. Benoit, *Remarques sur les «sommaires» des Actes des Apôtres*, en *Aux sources de la tradition chrétienne* [Hom. M. Goguel; París, 1950], 1-10; *Exégèse*, 2, 181-92; L. Cerfaux, ETL 16 [1939], 5-31; J. Jeremias, ZNW 36 [1937], 205-21). 2) *Menores*: 1,14; 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30-31. Estos sumarios, que normalmente sólo comprenden un versículo, han servido a C. H. Turner para dividir Act en seis «paneles» históricos (cf. J. Hastings, DictB [1900] 1, 421; cf. A. H. McNeile, *Introduction to the Study of the NT* [Oxford, 1953], 97-98). Pero esta aplicación no resulta del todo convincente, pues quizá habría que incluir en este apartado también 5,42.

3) *Numerales*: 2,41; 4,4; 5,14; 6,1.7; 9,31; 11,21.24; 12,24; 14,1; 19,20. Algunos de éstos coinciden con otros de 1) o 2). Van recalcando la impresión de que la Iglesia está en desarrollo.

H. J. Cadbury, *The Summaries in Acts*, en *Beginnings*, 5, 392-402.

5 B) Discursos. Aproximadamente un tercio de Act está dedicado a los discursos; evidentemente son un excelente recurso literario para Lucas. En vez de una información prosaica en lenguaje indirecto (como en 17,2-3), Lucas se sirve con más frecuencia de los discursos para suplir la falta de análisis psicológico o de reflexión sobre los acontecimientos históricos; un recurso que los historiadores antiguos no utilizaban normalmente. Los discursos en labios de los principales personajes revelan el sentido de los acontecimientos a que van asociados.

En último análisis, los discursos de Act son composiciones de Lucas, cuyo estilo aparece continuamente en todos ellos. Algunos han sido compuestos con gran libertad, sin tener en cuenta los detalles históricos. Otros reflejan la predicación misionera de la primera generación apostólica. A esta última clase pertenecen los llamados discursos kerigmáticos de Pedro (2,14-39; 3,11-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43) y de Pablo (13,16-41). Estos discursos misioneros, sin embargo, tampoco son una reproducción palabra por palabra de lo que Pedro y Pablo dijeron, pues resultan demasiado cortos. Si bien son un eco del kerigma primitivo de los apóstoles, no lo reproducen necesariamente en detalle; siguen un esquema estereotipado (→ 18, *infra*) y no carecen de ciertos retoques de teología y vocabulario lucanos en numerosos casos. En estos discursos misioneros no resulta fácil discernir lo primitivo, lo petrino, lo paulino y aun lo lucano. En resumidas cuentas, lo mejor es considerarlos como composiciones de Lucas con miras a sus lectores y para amplificar el relato. Lo mismo puede afirmarse de los grandes discursos de Pablo (en el Areópago, 17,22-31; en Mileto, 20,18-35; en Jerusalén, 22,3-21; ante Félix, 24,10-21; ante el rey Agripa, 26,1-23; a los judíos de Roma, 28,17-20.25-29), así como del de Esteban (7,2-53). Los discursos de Act se han comparado frecuentemente con los discursos puestos en boca de los principales personajes en los historiadores clásicos griegos y hasta con los coros de la tragedia griega; en otro sentido resultan similares a los grandes sermones de Jesús en Mt. Señalan las etapas decisivas en la difusión de la Palabra.

F. F. Bruce, *The Speeches in the Acts of the Apostles* (Londres, 1945); M. Dibelius, *Studies*, 138-85; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Londres, 1950); J. Dupont, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres*: RB 69 (1962), 37-60; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMzANT 5; Neukirchen, 1961).

6 C) Fuentes de Act. El lector de Act descubre en seguida que Lucas no presencié todo lo que describe o narra; por tanto, es preciso admitir que compuso libremente algunas partes de su relato. Más aún: un estudio cuidadoso de Act descubre que Lucas reelaboró, transfirió, yuxtapuso y hasta refundió otros relatos (por ejemplo, el cap. 15 [→ 72,

infra]) según convenía a su narración. Esta labor redaccional y las llamadas secciones «nos» (pasajes en que la narración pasa bruscamente de la tercera persona de singular a la primera de plural [16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16, y 11,28 en el manuscrito D]) han planteado la cuestión de si Lucas utilizó otras fuentes para escribir Act. Las secciones «nos» han sido presentadas frecuentemente como extractos de un diario de viaje escrito por un compañero de Pablo

Se han hecho numerosas tentativas para aislar otras fuentes; por ejemplo:

Una fuente palestinese (¿o de Jerusalén?): 1,6-2,40; 3,1-4,31; 4,36-5,11; 5,17-42; 8,5-40; 9,32-11,18; 12,1-23.

Una fuente antioquena: 6,1-6; 6,8-8,4; 11,19-30; 15,3-33.

Una fuente paulina: 9,1-30; 13,3-14,28; 15,35-28,31 (excepto para las secciones «nos»).

Estas tentativas no han logrado la aceptación unánime de los investigadores. Si Lucas se sirvió de ellas, tuvo que reelaborarlas, marcándolas con su propio vocabulario y estilo.

R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte*, en *NT Essays* (Hom. T. W. Manson; Manchester, 1959), 68-80; L. Cerfaux, *La composition de la première partie du Livre des Actes*: ETL 13 (1936), 667-91; J. Dupont, *Sources* (Londres, 1964; un análisis fundamental); E. Haenchen, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*: ZThK 52 (1955), 205-25; W. G. Kümmel, F.B, INT 123-32; M. H. Shepherd, *A Venture in the Source Analysis of Acts*, en *Munera Studiosa* (Hom. W. H. P. Hatch; Cambridge, 1946), 91-105.

7 IV. El texto griego de Act. Act es caso único entre los libros del NT debido a que su texto griego se ha conservado en dos formas: el texto «egipcio» (o alejandrino), que aparece principalmente en los manuscritos B, S, A, C, P⁴⁵, P⁷⁴, y el texto «occidental», que corresponde sobre todo a los manuscritos D, E, P³⁸, P⁴¹, P⁴⁸ y a algunas versiones antiguas (VL, *Vetus Syriaca*). El último se usa también en algunas citas patrísticas (Ireneo, Cipriano, Agustín, Efrén). Aunque parece ser tan antiguo al menos como el texto egipcio, el occidental es casi una décima parte más largo que el otro, usado corrientemente, pues contiene numerosas expresiones, frases y hasta versículos enteros adicionales. Aunque la cuestión sigue siendo objeto de controversias entre los investigadores, muchos estudiosos de la crítica textual del NT opinan que el texto occidental es una revisión deliberada o un reajuste de la recensión egipcia. En numerosos casos, las diferencias del texto occidental responden claramente a un deseo de resolver problemas textuales (cf. comentario a 15,34). Algunos pasajes significativos en que el texto occidental ofrece estas diferencias son 13,27; 15,29; 18,27; 19,1; 28,31. En algunas ocasiones se juzga que la lectura del manuscrito D es superior a la de la recensión egipcia (por ejemplo, 12,10; 19,9; 20,15; 28,16). También se ha detectado en el manuscrito D una tendencia antijudía más acusada (cf. E. J. Epp, HarvTR 55 [1962], 51-62).

E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (Nueva York, 1966); A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western*

Text of the Gospels and Acts (Utrecht, 1949); NovT 3 (1959), 1-27, 161-74; B. M. Metzger, *The Text of the NT* (Nueva York, 1964), 45-51, 162, 213-14; J. H. Ropes, *Beginnings*, 3.

8 V. Contenido. La estructura de Act aparece en el siguiente contenido.

- I. La misión en Palestina (1,1-9,43)
 - A) Presupuestos de la etapa misionera (1,1-2,13)
 - a) Prefacio (1,1-8)
 - b) La ascensión (1,9-12)
 - c) Se completa el colegio de los Doce (1,13-26)
 - d) El acontecimiento de Pentecostés (2,1-13)
 - B) La misión en Jerusalén (2,14-8,3)
 - a) El discurso de Pentecostés (2,14-41)
 - b) Primer sumario mayor (2,42-47)
 - c) Primera persecución judía (3,1-4,31)
 - i) Pedro realiza una curación (3,1-11)
 - ii) Discurso de Pedro en el templo (3,12-26)
 - iii) Los apóstoles ante el sanedrín (4,1-22)
 - iv) La oración de los apóstoles (4,23-31)
 - d) La comunidad ideal de la Iglesia apostólica (4,32-5,16)
 - i) Segundo sumario mayor (4,32-35)
 - ii) Ejemplos (4,36-5,10)
 - iii) Tercer sumario mayor (5,11-16)
 - e) Segunda persecución (5,17-42)
 - f) Esteban y los helenistas (6,1-8,1a)
 - i) Los helenistas (6,1-6)
 - ii) Sumario (6,7)
 - iii) El relato de Esteban (6,8-15; 7,54-8,1a)
 - iv) El discurso de Esteban (7,1-53)
 - g) Tercera persecución y dispersión (8,1b-3)
 - C) La misión en Judea y Samaría (8,4-9,43)
 - a) La historia de Felipe (8,4-40)
 - i) La misión en Samaría (8,4-25)
 - ii) El eunuco etíope (8,26-40)
 - b) La vocación de Saulo (9,1-19a)
 - c) Saulo en Damasco (9,19b-22)
 - d) Primer viaje de Saulo a Jerusalén (9,23-30)
 - e) Sumario (9,31)
 - f) Misión de Pedro en Palestina (9,32-43)
- II. La misión hasta el límite de la tierra (10,1-28,31)
 - A) Inauguración de la misión entre los gentiles (10,1-15,35)
 - a) El episodio de Cornelio y sus consecuencias (10,1-11,18)
 - i) La visión de Pedro y sus consecuencias (10,1-33)
 - ii) El discurso de Pedro (10,34-43)
 - iii) Deliberaciones acerca del episodio (10,44-11,18)
 - b) La misión en Antioquía (11,19-30)
 - c) Persecución y muerte de Herodes (12,1-23)
 - d) Sumario y sutura lucana (12,24-25)

- e) El primer viaje misionero de Pablo (13,1-14,28)
 - i) Misión de Bernabé y Saulo (13,1-3)
 - ii) Chipre (13,4-12)
 - iii) Antioquía de Pisidia (13,13-52)
 - iv) Iconio (14,1-5)
 - v) Listra (14,6-20a)
 - vi) Derbe y regreso (14,20b-28)
- f) El «concilio» apostólico (15,1-35)
 - i) Preliminares (15,1-5)
 - ii) Convocatoria y alocución de Pedro (15,6-12)
 - iii) Discurso de Santiago (15,13-21)
 - iv) Carta apostólica (15,22-29)
 - v) Promulgación del decreto (15,30-35)
- B) La misión universal de Pablo (15,36-28,31)
 - a) Los grandes viajes misioneros (15,36-21,14)
 - i) Divergencias y separación de Pablo y Bernabé (15,36-39)
 - ii) Comienzos de la segunda misión: partida para Siria y Cilicia (15,40-41)
 - iii) Visita a Derbe y Listra; Timoteo se hace compañero de Pablo (16,1-4)
 - iv) Sumario (16,5)
 - v) Pablo atraviesa Asia Menor (16,6-10)
 - vi) Evangelización de Filipos (16,11-40)
 - vii) Éxito y fracaso en Tesalónica (17,1-9)
 - viii) Pablo en Berea (17,10-15)
 - ix) Pablo en Atenas (17,16-21)
 - x) Discurso de Pablo en el Areópago (17,22-34)
 - xi) Pablo en Corinto (18,1-17)
 - xii) Regreso de Pablo a Antioquía de Siria (18,18-22)
 - xiii) Comienzos de la tercera misión (18,23)
 - xiv) Apolo en Efeso y en Acaya (18,24-28)
 - xv) Pablo en Efeso; discípulos que no habían recibido el Espíritu (19,1-7)
 - xvi) Ministerio y encuentros en Efeso (19,8-19)
 - xvii) Sumario (19,20)
 - xviii) La revuelta de los plateros (19,21-40)
 - xix) Pablo marcha a Grecia y regresa desde allí (20,1-6)
 - xx) Pablo devuelve la vida a Eutico en Tróade (20,7-12)
 - xxi) Viaje de Pablo a Mileto (20,13-16)
 - xxii) Discurso a los ancianos de Efeso en Mileto (20,17-38)
 - xxiii) Llegada de Pablo a Tiro (21,1-6)
 - xxiv) Llegada de Pablo a Tolemaída y Cesarea (21,7-14)
 - b) Pablo en Jerusalén (21,15-23,11)
 - i) Llegada de Pablo, saludos y purificación (21,15-26)
 - ii) Detención de Pablo (21,27-40)
 - iii) Discurso de Pablo a la multitud en Jerusalén (22,1-21)
 - iv) Prisión de Pablo en la Fortaleza Antonia (22,22-29)
 - v) Pablo ante el sanedrín (22,30-23,11)
 - c) Pablo en Cesarea (23,12-26,32)
 - i) Traslado a Cesarea (23,12-35)
 - ii) Juicio de Pablo ante el gobernador Félix (24,1-21)
 - iii) Cautividad de Pablo en Cesarea (24,22-27)
 - iv) Pablo apela al César (25,1-12)
 - v) Festo invita a Agripa a escuchar a Pablo (25,13-27)
 - vi) Discurso de Pablo ante el rey Agripa (26,1-23)
 - vii) Reacciones ante el discurso de Pablo (26,24-32)

- d) Viaje de Pablo a Roma (27,1-28,16)
 - i) Partida para Roma (27,1-5)
 - ii) Tempestad y naufragio (27,6-44)
 - iii) Invierno en Malta (28,11-16)
 - iv) Llegada de Pablo a Roma (28,11-16)
- e) Arresto domiciliario y proclamación ininterrumpida del mensaje en Roma (28,17-31)
 - i) Testimonio de Pablo ante los judíos (28,17-28)
 - ii) Sumario (28,30-31)

COMENTARIO

9 I. La misión en Palestina (1,1-9,43).

A) Presupuestos de la etapa misionera (1,1-2,13).

a) PREFACIO (1,1-8). **1.** *en el primer libro:* Las inconfundibles resonancias del elaborado prólogo del evangelio (Lc 1,1-4) contrastan con la estructura quebrada de este pasaje. La frase inicial, *ton men protōn logon*, no tiene la correspondiente cláusula con *de* para exponer el sumario de la obra que se tiene en la mano. De ahí las diversas teorías que suponen una interpolación: que los vv. 3-12 se insertaron para suplir la falta de un prólogo bien organizado (cf. W. G. Kümmel, TRu 17 [1948-49], 9, n. 1; TRu 22 [1954], 196); que los dos volúmenes de Lucas eran en su origen una sola obra continua, cuya unión caía entre Lc 24,49 y Act 1,6, pero que fue dividida al incluirse en el actual canon del NT (P.-H. Menoud, *Neutestamentliche Studien* [Hom. R. Bultmann; Berlín, 1954], 148-56; E. Trocmé, *Le Livre*, 31ss). Ambas teorías tienen en contra el evidente carácter lucano de las «interpolaciones». Tampoco es preciso suponer que este prefacio está deformado; otras «segundas partes» de la literatura griega contemporánea llevaban esta especie de prólogo secundario, sin incluir una noticia sobre los materiales del segundo volumen a continuación del sumario sobre el contenido del primero (cf. Josefo, *Ant.*, 13.1, 1 § 1; H. J. Cadbury, *The Making*, 198-99). Estudiando más atentamente los vv. 3-8 se advierte su carácter programático. El v. 4 anuncia que los discípulos recibirán el Espíritu; en el v. 5 se habla del bautismo en el Espíritu que habrán de conferir; en el v. 8, finalmente, se señala la dirección que seguirá la acción misionera: Jerusalén, Judea y Samaría, «hasta el límite de la tierra». Tiene razón Haenchen (*Apostelgeschichte*, 114) al señalar que el v. 8 cumple las funciones de un contenido del libro más eficazmente que si hubiera adoptado la forma clásica de un prólogo, pues hace que el contenido del libro equivalga globalmente a un cumplimiento de las palabras pronunciadas por el Señor resucitado. *empezó a realizar y enseñar:* El verbo «empezó» (*ērxato*) resulta problemático. ¿Es simplemente un pleonasmos, como en el griego y en el latín (*coepi*) vulgares, o refleja el típico interés de Lucas por el comienzo de la obra de Jesús, insistiendo en que a él se remontan su relato y los testigos que le sirven de fuente (cf. Lc 1,2,3; 3,23; 23,5; Act 10,37; cf. el notable paralelo *arxamenos* en 1,22)? Sin forzar las cosas se podría traducir: «lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio»

(*Beginnings*, 4, 3). **2.** *apóstoles... que había elegido:* El verbo *exelexato* es un eco de Lc 7,13, la designación de los Doce, cuya enumeración, excluyendo el nombre de Judas, vuelve a hacerse en 1,13. Se refleja aquí la insistencia de Lucas en la exclusividad del carácter apostólico de los Doce, cuyo testimonio singular se prepara mediante la asociación con Jesús durante todo su ministerio (1,21-22) y la instrucción dada por el Señor resucitado durante cuarenta días (1,3; cf. 13,31 y G. Klein, *Die zwölf Apostel* [FRLANT 77; Gotinga, 1961], 202ss; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:172-179). *fue elevado:* La débil tradición manuscrita contraria a *anelēmphthē* tiene el mismo origen que la contraria a Lc 24,51b (→ Evangelio Lc, 44:180), es decir, el embarazo que causan dos datos aparentemente conflictivos acerca de la ascensión (cf. P. Benoit, *Exégèse*, 1, 395). El verbo *analambanō* aparece en los LXX con el significado de una ascensión al cielo (2 Re 2,9ss; 1 Mac 2, 58; Eclo 48,9; 49,14); pero algunos comentaristas se preguntan si aquí ha de tener necesariamente ese significado, visto el empleo de *analēmpsīs* en Lc 9,51, donde el «ser tomado» Jesús alude a su muerte y resurrección, igual que *exodos* (partida) en Lc 9,31 (cf. P. A. van Stempvoort, NTS 5 [1958-59], 32-33; E. Lohse, EvT 14 [1954], 263). Sin embargo, el participio *enteilamenos* (habiendo ordenado), que va subordinado al verbo *anelēmphthē*, parece referirse a Lc 24,44-49. De ahí que el «fue elevado» se refiera probablemente a Lc 24,50ss, resumiendo el sentido de aquella escena.

10 **3.** *después de su pasión: Paschein,* con el significado global de toda la pasión y muerte de Jesús, es peculiar de Lucas (cf. Lc 22,15; 24, 26,46; Act 3,18; 17,3; 26,23). *durante cuarenta días:* Como delimitación del período de las apariciones, el número es seguramente simbólico. Pero ¿a qué alude? ¿A la estancia de Moisés en el Sinaí (Str-B 3, 511, 530; Str-B 4, 440), o a la etapa preparatoria del mismo Jesús en el desierto (M. Goguel), o exactamente a un «período sagrado» entre dos «épocas» (H. Conzelmann, *Theology*, 203)? Menoud hace una valiosa sugerencia (*Neotestamentica et patristica* [Hom. O. Cullmann; Leiden, 1962], 151ss): la intención de los cuarenta días no es fechar la ascensión, con la que nada tiene que ver como dato cronológico, sino imitar la costumbre rabínica de tomar el número cuarenta como norma para que los discípulos aprendieran y repitieran la enseñanza de su maestro. Se demuestra que la enseñanza de los apóstoles es auténtica y canónica por haberla recibido en una instrucción normativa que les dio el Resucitado. Tertuliano (*Apol.*, 21,23) está más a favor de este punto de vista que de la interpretación como fecha de la ascensión. Menoud señala contra Haenchen que ningún autor cristiano propone la fecha de los cuarenta días para la ascensión hasta el siglo IV, lo cual indica que Lucas no estaría adoptando una antigua tradición, sino que se limitaría a usar un número simbólico por propia iniciativa. Tampoco puede descartarse la intención de relacionar los períodos de preparación del mismo Jesús (Lc 4,1-2) y de los apóstoles, ya que el tema de su instrucción (el reino de Dios) es también el de la predicación de Jesús (Lc 4,43; 8,1; 9,11; 16,16; cf. Act 19,8; 20,25; 28,

23). **4.** La rareza del verbo *synalizō* explica probablemente las variantes textuales. Su significado es incierto: «yendo junto con ellos» o «comiendo junto con ellos». Lc 24,43 y Act 10,41 (*synepbagomen*) estarían a favor del segundo significado; M. Wilcox (*Semitisms of Acts* [Oxford, 1965], 106-109) encuentra una prueba favorable al mismo en una traducción de Sal 141,4 que aparece en un fragmento hexaplar. *les encargó que no marcharan de Jerusalén*: Cf. Lc 24,49. Esto obedece, evidentemente, al designio lucano de seguir un plan geográfico. Lucas omite sistemáticamente las apariciones de Jesús resucitado en Galilea (Mc 14,28; 16,7; Mt 28,16), y es notorio que corrige la tradición referente a ellas (Lc 24,6; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:153). Jerusalén seguirá siendo la residencia estable de los Doce (cf. 2,43 l. v.; 5,16; 5,28; 8,14; 16,4), aun cuando la persecución disperse al resto de la comunidad (8,1). El carácter central de Jerusalén en el relato lucano subraya la continuidad entre la era de Israel y la de la Iglesia. La «ciudad santa» es el centro geográfico de la historia sagrada; la comunidad primitiva está ligada a ella no sólo de hecho, sino también por necesidad (H. Conzelmann, *Theology*, 213; cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* [Upsala, 1961], 214-20; J. C. O'Neill, *Theology*, 63-64, 67). *la promesa del Padre*: Una designación tradicional (prelucana) del Espíritu es *epaggelia* (Gál 3,14; Ef 1,13); cf. Lc 24,49 y Act 2,33. En este último pasaje se refleja probablemente una derivación tradicional de la «promesa» según Joel 3. *que oistéis*: La transición al lenguaje directo es un recurso estilístico (cf. Lc 5,14; Act 14,22; 17,3; 23,22; 25,5); no señala una diferencia de fuentes. El resumen del libro anterior se amplifica mediante el programa del presente libro. **5.** La promesa citada es realmente una sentencia del Bautista, la cual muestra la tendencia tradicional a asimilar ambas figuras: Juan y Jesús. Lucas aludirá a esta tradición relativa al Bautista en su exposición del bautismo conferido por los apóstoles (2, 38ss). Cf. 19,1-6.

11 **6-8.** Estos versículos exponen la idea fundamental de Act. En la pregunta se plantea la preocupación de la comunidad a que pertenece el autor; la respuesta es lo que tratará de explicar la historia de Lucas. La base de este diálogo cardinal es la tradición acerca de las palabras escatológicas de Jesús (cf. 1,7 con Mc 13,32 par.); esto tiene su importancia para el estudio de las técnicas aplicadas por Lucas a la composición. **6.** *entonces, cuando estaban reunidos* [o *entonces, los que estaban reunidos*]: La segunda traducción supone que prosigue la escena a que se refieren los vv. 4-5; ello implicaría que se trataba de un círculo más amplio que el de «los que él había elegido» (1,2), especialmente en caso de que se aluda a Lc 24,33. De manera semejante, 1,21 presupone un grupo más amplio. *es ahora cuando restablecerás el reino en Israel*: Se ofrece un notable contraste con el mandato universal de 1,8. El motivo de la pregunta planteada a Jesús es la visión apocalíptica de la *apokatastasis* («restauración»; cf. 3,21), junto (probablemente) con la idea de inminencia que su promesa (1,5) suscitó en la mente de los discípulos. En la esperanza errónea de los discípulos no se intenta destacar un mesianis-

mo «mundano y nacionalista», sino la esperanza de una parusía inminente, a la que habría de conducir la inmediata efusión del Espíritu (cf. F. Mussner, *Lex tua veritas* [Hom. H. Junker; Tréveris, 1961], 297). Esencialmente, lo que Jesús corrige es la preocupación por una parusía inmediata (1,7-8), no la idea de la restauración de Israel (cf. Jr 33,7; Sal 14,7; 85,2; Os 6,11; Eclo 48,10). **7.** *épocas u ocasiones*: La expresión griega *chronous ē kairous* aparece también en 1 Tes 5,1, donde también se plantea la cuestión de la incertidumbre con respecto al momento de la parusía. En cuanto a la autenticidad del *logion*, cf. Mc 13, 32 par.; cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment* (SBT 23; Londres, 1957), 42. **8.** *pero recibiréis la fuerza del Espíritu que vendrá*: El Espíritu sustituye a la parusía. Este es el sentido de *alla*, «pero», la conjunción que une las dos partes de la réplica de Jesús. El Espíritu es el principio de una existencia cristiana mantenida durante una nueva época de la historia sagrada, la era de la Iglesia y la misión. Estas realidades han de ocupar el puesto de una parusía primitiva como centro focal de la conciencia cristiana. El Espíritu en la Iglesia es la respuesta lucana al problema del retraso de la parusía y de la prolongación de la historia (cf. H. Conzelmann, *Theology*, 136). *Jerusalén, toda Judea y Samaria y hasta el límite de la tierra*: La misión apostólica seguirá este plan. Empieza en Jerusalén (Lc 24,47), centro geográfico de la historia sagrada; a partir de allí, «la palabra de Dios» (Act 4,31) habrá de difundirse por toda la tierra (cf. H. Conzelmann, *Theology*, 73ss; J. C. O'Neill, *Theology*, 63-64). Las tres etapas geográficas que entraña el mandato de misionar señalan la estructura de Act, que corresponde aproximadamente a los caps. 1-7, 8-9, 10-28. En el cap. 28, Roma, como capital del mundo civilizado, señala notoriamente «el límite de la tierra» (cf. P.-H. Menoud, NTS 1 [1954-55], 46-47). Esta expresión anticipa 13,47 con su cita de Is 49,6 (LXX); así revela que el mandato del Salvador es un cumplimiento de la profecía veterotestamentaria (cf. J. Dupont, NTS 6 [1959-60], 139-41). «La historia de la primitiva comunidad se ha convertido así en historia de la salvación» (E. Haenchen, ZNW 54 [1963], 161).

12 b) LA ASCENSIÓN (1,9-12). De no estar de acuerdo con Menoud en que Lucas no trató de fechar este acontecimiento (cf. comentario a 1,3), con lo cual no hay conflicto con Lc 24,50-53, se podrá convenir con Conzelmann en que la tradición de Lucas se acomodaba al menos al parecer más común (Jn 20,17.19; Lc 24,50), según el cual la resurrección y la ascensión no estuvieron separadas en el tiempo. Este pasaje de Act sería la única fuente neotestamentaria que fijaría una diferencia de tiempo entre ambas; que se trate de cuarenta días precisamente es un dato que no está atestiguado en ningún otro lugar antes del siglo IV, aunque varios apócrifos hablan de períodos semejantes (cf. P. Benoit, *Exégèse*, 1, 370ss; para más datos del NT sobre la exaltación de Jesús, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:159).

9. *se elevó*: La marcha visible, o conclusión de la estancia del Jesús resucitado en la tierra, fue probablemente la respuesta desarrollada por

la tradición al problema del retraso de la parusía. Es posible incluso que tal respuesta adaptase a esta escena las imágenes anteriores de la parusía (cf. Mc 13,26 par.; 14,62; 1 Tes 4,17), lo que explicaría la comparación explícita hecha por los intérpretes angélicos en 1,11. **11. qué hacéis mirando...**: Esta debía de ser claramente la actitud de algunos miembros de la generación a que pertenecía el mismo Lucas (cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 119). **12. al monte llamado de los Olivos**: Cf. Lc 24,50!; Zac 14,4 (LXX) explica el significado y el puesto que ocupa el monte de los Olivos en las tradiciones escatológicas judías.

P. Benoit, *L'Ascension*: RB 56 (1949), 161-203; *Exégèse*, 1, 363-411; K. Lake, *The Preface to Acts and the Composition of Acts* y *The Ascension*, en *Beginnings*, 5, 1-7, 16-22; G. Lohfink, *Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi*: «Catholica» 17 (1963), 48-84; P. A. van Stempvoort, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts*: NTS 5 (1958-59), 30-42.

13 c) SE COMPLETA EL COLEGIO DE LOS DOCE (1,13-26). Haenchen considera este pasaje como un «caso típico» de los métodos de composición aplicados por Lucas en Act (ZNW 54 [1963], 161); la diferencia radical que hay entre su análisis (cf. ZThK 52 [1955], 206ss) y el de K. H. Rengstorf (CINTI 178-92) resulta muy reveladora con respecto a los problemas básicos que Act plantea a la investigación. La perícopa tiene dos componentes: la tradición sobre la muerte de Judas (vv. 18-20) y el relato de la elección de su sucesor, Matías. Este último acontecimiento se interpreta para el lector mediante el discurso de Pedro (vv. 16-22), el primer discurso, propiamente hablando, de Act. La función ilustrativa del discurso de Pedro, es decir, su origen redaccional, se hace evidente conforme el orador describe el incidente de Judas, con las correspondientes pruebas escriturísticas y su corolario etiológico. Sin embargo, muchos admitirán que detrás del relato se vislumbra una tradición preluca, independientemente de que su situación entre la ascensión y Pentecostés proceda de la tradición (Rengstorf [*ibid.*]; cf. P.-H. Menoud, RHPR 37 [1957], 73) o que obedezca a un designio de Lucas (É. Trocmé, *Le Livre*, 199). Nosotros tendremos que preguntarnos por la función que tiene esta perícopa dentro del plan redaccional de Act. ¿Por qué se decidió Lucas a narrar este suceso? No parece revestir importancia alguna para el resto de la historia, y el electo Matías no vuelve a aparecer para nada. La respuesta está en los versículos cardinales 21-22, donde Pedro enuncia una teología del apostolado y de los fundamentos de la Iglesia, lo que de hecho constituye un primer principio de la presentación que hace Lucas. **13**. Los doce nombres enumerados aquí son los mismos que en Lc 6,13ss, pero el orden es distinto. **14**. Este versículo es el primer ejemplo de un recurso de composición frecuente en Lucas, el sumario menor (→ 4, *supra*). **15. en aquellos días**: Al parecer, una datación consciente entre el final de las apariciones y Pentecostés. *levantándose*: El participio *anastas* es un pleonasma característico de los LXX, que aparece dieciocho veces en Act, especialmente para señalar el comienzo de un discurso, como ocurre en 13,16 y 15,7; cf. *statheis* (2,14; 5,20). *los*

hermanos: Es frecuente en Act (28 veces) la idea de la nueva comunidad como una hermandad y el saludo «hermanos» (cf. *Beginnings*, 5, 378-79). *reunida*: La expresión *epi to auto* es característica de los LXX, pero en la Iglesia primitiva tiene un matiz especial (M. Wilcox, *Semitisms*, 99). En el uso cristiano se ha convertido casi en un término técnico para expresar «en unidad» o «en hermandad» con la comunidad creyente (cf. 2, 44.47). *ciento veinte personas*: No es un número accidental. La Mishnah (*Sanhedrin*, 1,6) establece que los dirigentes de toda comunidad han de equivaler a la décima parte del número total de sus miembros; 120 era el mínimo requerido para formar un pequeño sanedrín. **16. ha de cumplirse la Escritura**: El singular *graphē* indica que los dos versículos de Sal 69,26 y 109,8 se toman como si fueran un solo texto. La referencia a la Escritura en general se expresaría con *ai graphai* (cf. 17,2.11; 18, 24.28). Nótese el singular en 8,32.35. La expresión tradicional en los LXX para expresar el cumplimiento necesario de la voluntad de Dios es *dei*. Aquí la necesidad surge de la divina voluntad revelada en la Escritura. La expresión era frecuente en la tradición sinóptica; Lucas, sin embargo, amplió notablemente su uso (a Lc-Act corresponden 44 de las 102 veces que aparece en el NT, con 10 en el estrato propiamente lucano del evangelio). En Lc, *dei* se aplica a la pasión de Jesús (Lc 9,22; 17,25; 24,26; cf. Act 17,3), pero también a otros acontecimientos de su ministerio en la tierra: su predicación (Lc 2,49; 4,43), su viaje (13,33) y en general a todo lo referente al cumplimiento de «todo lo que estaba escrito» acerca de él (22,37; 24,44). Si, por consiguiente, la vida de Jesús se presenta como un acontecimiento salvífico que se desarrolló en etapas sucesivas previstas y queridas por Dios, los 25 casos en que aparece *dei* en Act significan que se afirma lo mismo con relación a la historia de la Iglesia primitiva (H. Conzelmann, *Theology*, 153-54). De ahí que el imperfecto *edei* se refiera al fin que tuvo el traidor, cumplido ya de acuerdo con Sal 69,26; un presente correlativo, *dei* (1,21) alude a su sustitución en el grupo de los Doce (Sal 109,8). La voluntad divina es dada a conocer por el Espíritu a través de la Escritura; de ahí la importancia de esa primera asociación de *dei* con el Espíritu en este pasaje (cf. 20,28; E. Fascher, *Neutestamentliche Studien* [Hom. R. Bultmann; Berlín, 1954], 246).

14 **18-19**. La muerte de Judas. Comparando esta tradición con Mt 27,3-10 y con el relato de Papías (*Beginnings*, 5, 23ss), se advierte la diversidad con que la «mente popular» cristiana expresó sus impresiones profundas acerca del traidor y su muerte terrible. **19. Haqueldamá**: Los distintos relatos etiológicos de Mt y Act se refieren a Haqueldamá, un lugar conocido por la comunidad cristiana de Jerusalén (cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [Tubinga, 1933], 113; P. Benoit, *Exégèse*, 1, 341). Cada relato busca a su propio estilo demostrar que la muerte de Judas corresponde a lo que la Escritura expone como el fin merecido de las gentes malvadas (*Beginnings*, 5, 29s). Los diferentes pasajes escriturísticos a que se recurre en cada caso (en Act: Sal 69,26; 109,8; en Mt: Zac 11,12-13) responden probablemente a diferencias de

detalle en cuanto a la forma en que se produjo la muerte de Judas y a la explicación del nombre «campo de sangre». El núcleo histórico que contienen estos relatos es, con toda probabilidad, el suicidio de Judas, quizá ahorcándose. No es probable que Lucas insertara la tradición referente a Judas en un documento escrito que contenía el discurso de Pedro, pues ambos se unen perfectamente. Leyendo el v. 20 a continuación del v. 17 se tendría la impresión de que nadie puede ocupar el puesto de Judas. *cayó de cabeza*: La traducción de san Jerónimo, *suspensus* (Douai: «colgándose»), era un intento de armonizar este texto con Mt 27,5. No hay por qué buscar aquí un significado extraño, ni siquiera el de «hinchado», como alguna vez se ha sugerido. La traducción de *prēnēs genomenos* es, sencillamente, «cayendo de cabeza» (en su mal adquirido campo; por ejemplo, al tropezar). *reventó por medio*: Quizá esté inspirado en la muerte del malvado que persigue al justo (Sab 4,19: *rēxei autous aphōnōus prēneis*). Muy semejante es el relato popular de la muerte de Herodes en 12,23. *en su dialecto*: ¿Se precisa algo más para demostrar que las palabras de Pedro sirven para informar a los lectores de Lucas más que a los oyentes del primero? *Haqueldamá*: La forma griega (*Hakeldamach*) refleja un nombre arameo (→ Evangelio Mt, 43:193) dado al campo a causa de la horrible muerte que allí sufrió Judas, no porque se usara para comprarlo el dinero de la traición (Mt). La «sangre» en cuestión es en un caso la del traidor y la del traicionado en el otro.

15 20. El texto citado de Sal 69,25 presupone la traducción de los LXX; el TM dice «de ellos», no «de él». Es una situación difícil de imaginar para Pedro o para cualquier fuente semita que transmitiera sus palabras. El término griego *episkopē* (Sal 109,8) designa aquí el oficio apostólico (cf. 1,25). **21.** Se enuncian las exigencias previas para ejercer el «servicio» (*diakonia*) apostólico. *es preciso*: El verbo griego *dei* afirma que es necesario un nuevo nombramiento según se desprende del salmo. *uno de los hombres que nos acompañaron todo el tiempo*: Esta condición supondría una grave desventaja para Pablo en sus pretensiones al apostolado (Gál 1,1; 1 Cor 9,1; 15,8). Los investigadores han afirmado con razón que se trata de un criterio posterior para determinar la condición apostólica, que identifica a los apóstoles con los Doce (por ejemplo, H. von Campenhausen, ST 1 [1949], 116; E. Lohse, TZ 9 [1953], 269ss), pero que no fue inventado por Lucas (en contra, G. Klein, *Die zwölf Apostel*, 206), sino que él lo recibió y lo presupone (W. Schmitz, *Das kirchliche Apostelamt* [FRLANT 79; Gotinga, 1961], 233ss; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 102, 679-80). Una nueva generación cristiana se sentía ansiosa por asegurar sus raíces en un testimonio apostólico auténtico y cuidadosamente establecido; así se garantizó la tradición transmitida por los Doce (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:179-182). Al apóstol lo define por encima de toda su asociación a la vida de Jesús, que es el «comienzo» (*archē*) de la tradición legítima y de la Iglesia que de él arranca (Lc 1,2; cf. Act 10,39; 13,31). De ahí que su testimonio único de la resurrección se apoye en el hecho de haber «empezado» con Jesús. Para la segunda generación cristiana,

que es la de Lucas, la «unicidad histórica» del apóstol es «el fundamento histórico de la Iglesia del presente» (H. Conzelmann, *Theology*, 216), que la preserva de la anarquía de las revelaciones privadas y de los carismas incontrolados. La Iglesia posterior, que busca una norma de vida y de fe, mira al período inicial, privilegiado, de su historia y ve en los Doce los transmisores únicos de la palabra y del espíritu durante aquel período. Esto es lo que explica el criterio ampliado de apostolicidad que encontramos aquí, del que Pablo no tenía conocimiento. **22. testigos de su resurrección**: Esta es la tradicional función apostólica (1 Cor 9,1; 15, 8-9; cf. K. H. Rengstorf, ThDNT 1, 431ss; *Die Auferstehung Jesu* [Witten, 1960], 117-27, 136-45). El uso del término *martyrs* (testigo) para plasmar este concepto es propio de Lucas, pero también en este caso sus raíces se encuentran en la tradición (1 Cor 15,15). El avance real se produce aquí no en cuanto al vocabulario, sino en la ampliación de la experiencia que se exige en el apóstol, hasta incluir el «comienzo» del ministerio de Jesús. **24-25.** Esta oración, como otras que aparecen en Act (por ejemplo, 4,24ss), está compuesta de fórmulas establecidas. La expresión «conocedor de los corazones de todos» (*kardiognōsta pantōn*) pertenece indudablemente a una que estaba en uso entre los pagano-cristianos (cf. *Constituciones apostólicas*, 3,7, 8; cf. *Beginnings*, 4, 15). *este ministerio y apostolado*: Estas palabras resumen el v. 17 y demuestran que el primer término aludía al oficio apostólico. **26. con los once apóstoles**: Independientemente de lo que se juzgue en relación con la autenticidad del *logion* de Mt 19,28 (Lc 22,28.30 par.), que para Klein no pasa de ser una sentencia (*Die zwölf Apostel*, 36), el antiguo credo de 1 Cor 15,3-5 hace de los Doce una realidad histórica que es preciso tener en cuenta. Pero equiparar la antigua institución, los Doce, con la designación probablemente posterior de *apostolos* es algo que se hizo por vez primera en la era posapostólica.

P. Benoit, *La mort de Judas*, en *Synoptische Studien* (Hom. A. Wikenhauser; Munich, 1954), 1-19; L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre «apostolos» dans le Nouveau Testament*: RSR 48 (1960), 76-92; E. Lohse, *Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates*: TZ 9 (1953), 259-76; P.-H. Menoud, *Les additions au groupe des Douze Apôtres d'après le Livre des Actes*: RHPR 37 (1957), 71-80; B. Rigaux, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. Ristow y K. Matthiae (editores), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín, 1961), 468-86; H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*: ST 1 (1948), 96-130.

16 d) EL ACONTECIMIENTO DE PENTECOSTÉS (2,1-13). Lucas pasa a describir un acontecimiento que tuvo carácter constituyente en la existencia de la Iglesia primitiva. **1. cuando se cumplieron los días**: Esta introducción nos asegura que llegamos a una fecha importante en la historia lucana del pasado que dio existencia a la Iglesia (cf. E. Lohse, EvT 13 [1953], 432; EvT 14 [1954], 261ss). Con la misma fórmula se anunciaba el nacimiento del hijo de María (Lc 2,6) y la inauguración del viaje-éxodo de Jesús (Lc 9,51). Equivale, por consiguiente, a un indicativo que señala el principio de las etapas más importantes en la historia

sagrada de Lucas. Aquí señala el *terminus a quo* para la nueva era de la Iglesia, inaugurada por el don del Espíritu (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 25). El «cumplimiento» se refiere a la promesa de Lc 24,49 y Act 1,4-5.7 y vuelve a destacar la concepción global que orienta la composición de los dos volúmenes de Lucas. *de Pentecostés*: (Sobre el origen y el primitivo carácter agrícola de esta fiesta, → Instituciones religiosas, 76:142). Es ciertamente significativa la adopción de esta fiesta judía por el cristianismo (cf. 1 Cor 16,8; Act 20,16; cf. E. Lohse, ThWNT 6,49-50). Pentecostés debió de ser la ocasión de un acontecimiento real decisivo para la formación de la primitiva comunidad (cf. G. Kretschmar, ZKG 66 [1954-55], 248; P.-H. Menoud, RHPR 42 [1962], 145; sin embargo, cf. H. J. Cadbury, *The Book*, 101). Esta «Fiesta de las Semanas» pudo haber adquirido un significado que desbordaba su contenido agrario original ya en tiempos de Jesús. El carácter de renovación de la alianza o conmemoración del Sinaí, que la fiesta había adquirido, según todos admiten, en el siglo II d. C., pudo desarrollarse únicamente como resultado gradual de la destrucción del templo el año 70 d. C. Sin embargo, hay indicios de una conmemoración del Sinaí en esta fiesta ya en época anterior, al menos por lo que se refiere a algunos círculos más cerrados (cf. Jub 6,17-21 [cf. 2 Cr 15,8-15]; LQ). Es posible, por tanto, que los seguidores de Jesús estuvieran familiarizados con una fiesta celebrada en el quincuagésimo día y en la que se conmemoraba la recepción de la Ley por Moisés en el monte Sinaí. Además, Filón y algunas tradiciones rabínicas asociaban al Sinaí ciertos elementos visibles de teofanía, tales como las «lenguas», el fuego y el viento. La tipología de Moisés ascendiendo «hasta Dios» (TM: Ex 19,3) y retornando con el don de la Ley (Tg. Sal 68,19; cf. Ef 4,8) pudo inspirar una asociación de la primitiva tradición palestinese de la ascensión de Jesús con su don del Espíritu —la «ley» de la nueva alianza— en Pentecostés (cf. G. Kretschmar, ZKG 66 [1954-55], 216ss). Dadas estas antiguas asociaciones del día quincuagésimo después de la Pascua, es posible que nos hallemos ante un antiguo recuerdo cristiano análogo al caso de la Pascua. La asociación entre la ascensión y Pentecostés es muy antigua; lo cierto es que en las fuentes más primitivas ambos acontecimientos se fechan en el mismo día quincuagésimo (*ibid.*, 209-11). Sean cuales fueren los orígenes de la tradición cristiana referente a Pentecostés, el hecho es que el presente relato tuvo su origen no entre los cristianos palestineses, sino en una comunidad que «estaba orientada por la teología judeohelenística» y «en que la Sagrada Escritura se leía en el idioma de los LXX» (W. Grundmann, SE 2, 586). **2. un viento fuerte**: En griego había incluso una relación fonética entre viento (*pnoē*) y espíritu (*pneuma*); el último no es mencionado hasta el v. 4. **3. lenguas repartidas como de fuego**: La primera aparición del término temático *glōssa* (lengua), que luego se utiliza con un significado completamente distinto en los vv. 4 y 11. La partícula *hōsei* (como si) nos recuerda la comparación apocalíptica que tan frecuentemente aparece en relatos de visión, subrayando la desproporción existente entre las imágenes y las realidades celestes que

tratan de expresar. Aquí hay una pedagogía semejante: comunicar el significado de una experiencia interior, esencialmente espiritual, de realidades celestes en términos e imágenes familiares a un auditorio. El viento fuerte y el fuego son bien conocidos por las teofanías del AT; cf. Is 66, 15ss (LXX), la escena del juicio final y la reunión de las naciones. *poniéndose una encima de cada uno*: La imagen subraya que el Espíritu (aún no mencionado) se hizo presente a cada uno de ellos. **4. Espíritu Santo**: El gran don de la era final (v. 17) y cumplimiento de la promesa hecha por el Resucitado (1,7). El efecto inmediato es que los testigos de Jesús empiezan a hablar de acuerdo con los dictados del Espíritu. La escena adquiere valor programático, pues precisamente este hablar en tono misionero a escala universal (vv. 5ss) es el tema de la historia de Act. El Espíritu instruye a los primeros misioneros (8,29; 10,19s; 11,12; 13,2; 19,1 [en el manuscrito D]; 21,11); él es la fuerza decisiva y el impulso en la proclamación del mensaje (4,31; cf. 4,8; 2,4; 6,10; 11,23) y en la conversión a la fe en Cristo (2,38; 8,15ss; 10,44ss; 11,15; 19, 2ss). También da fuerzas para sufrir la persecución (4,29ss; 9,16-17; 13,52) y es la energía que guía a Pablo en sus esfuerzos misioneros (13, 4ss; 20,22-23; 21,4.11; cf. 9,17-18) como lo había sido ya anteriormente (cf. 8,39). El Espíritu es la principal fuerza impulsora en el acontecimiento decisivo de Act, por el que se abrieron las puertas de la Iglesia a los incircuncisos (10,19; 11,12); la confianza que en él tenían los apóstoles se expresa de manera notable en el decreto de 15,28. El don del Espíritu, que sustituye a la parusía en la conciencia cristiana, inaugura, por tanto, la era de la Iglesia y de la misión, la nueva época en la historia de la salvación (E. Lohse, EvT 14 [1954], 263; H. Conzelmann, *Theology*, 213).

17 Es notorio que Lucas ha complicado la unidad original de la experiencia pascual (resurrección, ascensión, efusión del Espíritu; cf. Jn 20,22; Mt 28,19). No es sólo que situara el don del Espíritu en el día de Pentecostés por haber aceptado la tradición de los cuarenta días de la ascensión (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 137). En Act, Pentecostés y el primer don del Espíritu por el Resucitado no son evidentemente la misma realidad. Jn y Mt no consignan una actividad misionera inmediatamente después de la experiencia pascual; de hecho, Jn sugiere un período intermedio de inactividad (Jn 20,26; 21,1-3). La base histórica de Pentecostés en la versión de Lucas es, probablemente, la primera predicación cristiana en público. De esta forma, «Lucas da curso a su inclinación a esquematizar la historia, presentando al Espíritu únicamente como la energía divina comunicada a los testigos de Cristo... con vistas a la tarea que deben realizar. Se pasa por alto aquí el aspecto que Juan y Mateo expresaban: el creyente, que se ha unido al Resucitado, vive en adelante por su Espíritu» (P.-H. Menoud, RHPR 42 [1962], 147). *en otras lenguas*: Es posible que la versión más antigua de este relato no consignara nada referente a que los apóstoles hablaran «en otras lenguas» (el v. 8 usa el término griego *dialektos*), sino simplemente que hablaron «en lenguas» (= glosolalia). El éxtasis o exaltación que acompañó al

acontecimiento queda atestiguado en los vv. 7 y 12 (*existanto*). La reacción cínica de algunos testigos (v. 13), que resulta difícil de explicar en el caso de que los apóstoles hablaran realmente en lenguas extranjeras, sería natural si hablaron extáticamente «en lenguas», fenómeno conocido en algunos primitivos círculos cristianos (cf. 1 Cor 12,10; 14,2; cf. Act 10,46; 19,6). La interpretación de la glosolalia de Pentecostés en términos de un hablar inteligible «en otras lenguas» es juzgada por muchos como una innovación del autor de Act al servicio de su teología universalista de la misión (cf. É. Trocmé, *Le Livre*, 201-206; E. Lohse, *EvT* 13 [1953], 434-36; G. Kretschmar, *ZKG* 66 [1954-55], 234-37). Es posible que una tradición oral, con sólido fundamento histórico, recordara la primera proclamación pública del evangelio por los discípulos de Jesús en medio de un exaltado entusiasmo y con manifestaciones de locución extática que persuadió a los antiguos de que allí actuaba el Espíritu. La generación de Lucas, en el caso de que conservara una idea exacta de la glosolalia (Lake y Conzelmann pretenden que 10,46 y 19,6 demuestran que no era así), había heredado con toda verosimilitud la valoración de las «lenguas» que hizo Pablo. Lejos de resultar inteligibles para todos los grupos étnicos, lo cierto es que nadie las entendía; en consecuencia, no podían compararse con la predicación inspirada que cumplía un servicio en la Iglesia (cf. 1 Cor 14,1ss). Si Lucas había adoptado este punto de vista (É. Trocmé, *Le Livre*, 202), es comprensible que tratara de explicar la locución extática como un hablar en «otras» lenguas, de forma que los primeros efectos inmediatamente sensibles de la experiencia de Pentecostés revistieran los rasgos de su efecto más duradero: la inauguración de una labor misionera universal que habría de superar todas las divisiones de la humanidad.

5. judíos... de toda nación: En el catálogo de los vv. 9-11 se enumeran los diferentes orígenes nacionales de los judíos de la diáspora. Cierta confusión en la transmisión de este versículo hace difícil establecer si *katoikountes* (moradores) y más especialmente *ioudaioi* (judíos) son originales (cf. *Beginnings*, 5, 113s). Pero está suficientemente claro que los gentiles no pueden entrar en el esquema misionero de Lucas hasta el acontecimiento de Cornelio (cap. 10). «Judíos y prosélitos» (2,10) enuncia probablemente una división exhaustiva del auditorio. Haenchen insiste en que Lucas no piensa en los peregrinos que permanecían en Jerusalén con motivo de la fiesta. Pero el v. 4 indica que *katoikountes* tiene un significado que no difiere mucho de *epidēmountes* (visitantes) en el v. 10. **6. estaban confusos:** El uso de *sygcheō* puede estar influido por el de un término de la misma raíz empleado por los LXX en Gn 11,7,9 (la torre de Babel), donde *glōssa* es también complemento del verbo. Así, el Espíritu de Pentecostés vence la antigua división de las lenguas humanas que dio comienzo en Babel (LXX: *sygchysis*). Esta alusión se ve reforzada por el raro verbo *diamerizō* (2,3), que aparece en la alusión a Babel de Dt 32,8 (LXX); cf. *Recueil L. Cerfaux* [Gembloux, 1954] 2, 185. Quizá lo único que ve el autor en Pentecostés es la inauguración del remedio a la división de Babel. **7. estaban fuera de sí:** El verbo

existanto indica la común experiencia extática (cf. v. 12). El grupo poliglota expresa en su éxtasis, muy elocuentemente y con una enumeración de las nacionalidades representadas (vv. 9-11), el análisis que hace el mismo Lucas del acontecimiento en su significación permanente. La alocución apostólica de Pentecostés ya no se mira como un éxtasis religioso momentáneo y en gran parte incomprensible, sino como la inauguración de una predicación verdaderamente universal que trascenderá todos los límites de nacionalidad e idioma. **9-11.** Las quince nacionalidades de los judíos de la diáspora (y de los prosélitos) representan la universalidad del género humano, repartido por toda la tierra y dividido por las diferencias de idioma. No reviste especial importancia el que la diáspora abarcara realmente en aquella época la extensión indicada; la lista es un recurso literario que presenta las nacionalidades siguiendo una disposición geográfica más o menos regular de este a oeste, plasmando una impresión de universalidad, al menos según la mente de un oriental (J. A. Brinkman, *CBQ* 25 [1963], 419). Enumeraciones semejantes, quizá con el mismo origen, aparecen en la literatura griega tardía; puede darse por supuesto que para los autores contemporáneos constituían «una expresión literaria estereotipada equivalente a 'todo el mundo'» (*ibid.*, 425). Algunos autores judíos se sirvieron de estas enumeraciones para describir la extensión de la diáspora (Str-B 2, 606ss). Cabe pensar que Lucas adaptó la lista anterior. **9. Judea:** Probable interpolación. No se sitúa geográficamente entre Mesopotamia y Capadocia ni podría considerarse como un lugar en que se hablaba una lengua distinta de la de los apóstoles. **11. judíos y prosélitos:** Estas palabras no sirven para designar otros grupos lingüísticos, sino que indican la condición religiosa de todo el grupo; de ahí que lo normal es que con ellas concluya la lista. Sin embargo, dado que «cretenses y árabes» puede ser una interpolación (¿a la luz de Tit 1,5 y Gál 1,17?), la lista, tal como Lucas la preparó, quizá terminara, como ocurre con su libro, con Roma. *las obras poderosas de Dios:* En el discurso de Pedro (2,22-36) se especificará cuáles son. **12.** La repetición de *existanto* (v. 7) no indica una nueva fuente (en contra, É. Trocmé, *Le Livre*, 202). Su finalidad es crear una transición al discurso de Pedro que sigue. Los observadores extáticos preguntan: «¿qué significa esto?»; pero el discurso no interpretará el milagro de las lenguas; de ahí la necesidad de una transición a los vv. 7-11. **13. otros:** ¿Se añaden a todos (*pantes*) los extáticos del v. 12? Quizá sean, en la idea de Lucas, los judíos de Jerusalén, que no conocen las lenguas extranjeras y, en consecuencia, pensaban que los apóstoles estaban bebidos. Pero es preferible ver en este versículo un eco de la tradición que hablaba de una experiencia extática ante la cual los «otros» reaccionaron justamente como era de esperar.

L. Cerfaux, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*: *ETL* 13 (1936), 256-59; W. Grundmann, *Der Pfingstbericht der Apostelgeschichte in seinem theologischen Sinn*: *SE* 2, 584-94; G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*: *ZKG* 66 (1954-55), 209-53; E. Lohse, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes*: *EvT* 13 (1953), 422-36; *Pentëkostē*: *ThWNT* 6,

44-53; P.-H. Menoud, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire* RHPH 42 (1962), 141-47.

18 B) La misión en Jerusalén (2,14-8,3).

a) EL DISCURSO DE PENTECOSTÉS (2,14-41). El primero de los «discursos misioneros» se atiene estrictamente al esquema típico: 1) una introducción que relaciona el discurso con el marco narrativo (2,14-21); 2) los hechos esenciales del kerigma referente a Jesús junto con las correspondientes pruebas escriturísticas (2,22-36); 3) una llamada a la penitencia y la conversión a la luz del kerigma (2,38-39). Hoy es cada vez más amplio el acuerdo en que el discurso es una composición de Lucas, pero sobre un núcleo procedente de la tradición anterior. Es significativo en este discurso —y difícil de explicar si se supone, con M. Dibelius, un género literario de «predicación antigua»— el uso de Joel 3,1-5 (LXX), no en apoyo del kerigma sobre Jesús, sino como «nexo cuidadosamente colocado y elegido con todo acierto para unir la situación narrativa y el sermón» (U. Wilckens, *Missionsreden*, 34). Ello podría ser indicio de una labor redaccional intencionada; pero no significa que Lucas fuera el primero en asociar la profecía de Joel con la posesión del Espíritu de Dios por los cristianos. Ciertamente, el uso de Joel 3,5 (= Act 2,21) puede rastrearse mucho antes en la predicación (cf. Rom 10,13; C. H. Dodd, *According to Scriptures* [Londres, 1952], 47). Un posible vestigio del uso de esta profecía en relación con el Espíritu podría ser el verbo utilizado en Joel, «derramar» (*ek-cheō*), que aparece también en la fórmula de Tit 3,6, donde se dice que Dios ha «derramado [el Espíritu Santo] sobre nosotros abundantemente por [dia] Jesucristo...». Aunque el pasaje de Joel fuera un *testimonium* fijo en tiempos de Lucas, fue éste indudablemente quien le dio su importancia como pieza clave en la construcción literaria de su historia en dos volúmenes. Habiendo permanecido en Jerusalén de acuerdo con las instrucciones programáticas del Resucitado (Lc 24,49; Act 1,4), los apóstoles reciben el Espíritu prometido para dar su testimonio universal (1,8; 2,1ss). La argumentación de Pedro a partir de la profecía demuestra que la «promesa» (*epaggelia*) del Padre se ha cumplido verdaderamente (cf. 2,39). De ahí que este primer discurso de Pedro sea una cuidadosa elaboración del tema que unifica y conecta las dos partes de la historia de Lucas. Además, el discurso está cuidadosamente referido al contexto inmediato de la narración relativa al acontecimiento de Pentecostés (vv. 14ss.33.39). Afirmar, por tanto, que todo el discurso en bloque está tomado de la tradición (por ejemplo, de una fuente aramea [cf. C. H. Dodd, *Apostolic Preaching*, 20]) no concuerda con los continuos y evidentes signos de una intención redaccional (cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 59). Es posible, en cambio, que el sermón de Pedro esté montado sobre un sólido tejido de tradiciones prelucanas; es lo que trataremos de ver detalladamente en cada caso.

14. se alzó: El participio *statheis* indica que se adopta la postura típica del que se dispone a hablar (5,20; 5,20; 11,18; 17,22; 25,18; 27,21). *con los once:* Cf. el significativo paralelo del v. 37: «Pedro y

los otros apóstoles». Se presupone la identidad de «Pedro y los Once» con «los apóstoles»; en los capítulos que siguen se insiste en su acción común (cf. E. Haenchen, ZNW 54 [1963], 163). *sabedlo:* Es difícil achacar este semitismo (*gnōston einai*) a la influencia de los LXX, donde resulta raro. En Act aparece otras tres veces (4,10; 13,38; 28,28); podría ser un vestigio de rasgos semíticos tardíos en la predicación (así, M. Wilcox, *Semitisms*, 90-91). **15-16.** El orador corrige el malentendido de los espectadores, y ello sirve para conectar el discurso con la narración del acontecimiento. Esta técnica volverá a ser utilizada más tarde (3,12; 14,15; cf. 4,9b; 17,22-23) y confirma la intervención de una sola mano en la composición de los discursos (E. Schweizer, *Studies in Lk-Acts*, 210-13).

19 17-21. El texto de Joel 3,1-5 en la forma de los LXX es una prueba de que el discurso se compuso en griego, pues está fuera de dudas que el discurso como tal nunca existió sin las citas (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 28). En el texto occidental aparecen pequeñas alteraciones interpretativas, con las que se trata de reforzar la relación de la profecía con la situación de Pentecostés (cf. *Beginnings*, 3, 16s). Prescindiendo de la cuestión de si Lucas reproducía originalmente la fraseología exacta de los LXX, ciertamente conservó la estructura esencial de la profecía: 1) la efusión escatológica del Espíritu, que trajo consigo la actividad profética de los que recibieron este don; 2) los signos cósmicos que preceden al «día del Señor»; 3) la llegada de ese día y la salvación de todos los que invocan el nombre del Kyrios. **17. en los últimos días:** Esta lectura occidental (manuscrito D) es una importante variante con respecto a los LXX, que dicen simplemente «después» (*meta tauta*). Numerosos manuscritos dicen esto último, pero se trata, con toda probabilidad, de una asimilación tardía a los LXX (así, L. Cerfaux, *Aux sources de la tradition chrétienne* [Hom. M. Goguel; París, 1950], 47; U. Wilckens, *Missionsreden*, 33, n. 2; F. Mussner, BZ 5 [1961], 263). Además, el simple «después» hubiera resultado inadecuado al introducirse la cita, como aquí ocurre, sin su contexto. Pero si preferimos la lectura occidental, ¿resultará que el discurso es una composición fundamentalmente lucana? Para Lucas, la efusión del Espíritu no puede inaugurar los últimos días; más bien tiene que iniciar la era de la Iglesia, una época histórica *iure suo*, aunque tenga también carácter final. ¿Por qué había de alterar Lucas la lectura de los LXX desde el primer punto de vista? Esto constituye un problema para los especialistas del análisis lucano. De ahí que Haenchen se decida por el improbable *meta tauta* (ZThK 51 [1954], 162; *Apostelgeschichte*, 142); Conzelmann se ve obligado a sugerir que se emplea una tradición que no encaja en las concepciones personales de Lucas (*Theology*, 95). La última postura es más satisfactoria: Lucas mira estos «últimos días» en sentido amplio, como la etapa final de la historia de la redención (E. Grässer, *Parusieverzögerung*, 209). Se sugiere una «desmitologización» de los «últimos días». El Espíritu divino, que inaugura la nueva época y confiere los poderes de la perseverancia y la misión, toma el lugar del dramático «rescate» (Joel) en

calidad de acto salvífico «del Señor» en su «día». Para expresar esta nueva visión, Lucas se ha servido de unos materiales que toma de la tradición, como en tantos otros lugares de Lc-Act; en este caso, aquellos materiales le llegaron marcados con la idea de que los «últimos días» (en el sentido tradicional) habían llegado ya con la situación creada después de la resurrección y la inminencia de la parusía. *toda carne*: Se convierte en un plural en el manuscrito D, y el posesivo «vuestros» que acompaña a «hijos e hijas» pasa a ser «sus». Estos detalles refuerzan el universalismo del pasaje; pero también pueden perjudicar al plan de Lucas, pues por ahora la predicación misionera se dirige exclusivamente a los judíos (E. Haenchen, ZThK 51 [1954], 162). **18.** y *profetizarán*: Esta amplificación del texto de los LXX ha sido omitida por el manuscrito D (que en este punto trata de realizar una asimilación a los LXX). Lucas no ha identificado la glosolalia con la profecía (en contra, E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 149; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 29), pues no considera que la actividad de los apóstoles en Pentecostés consista en un mero fenómeno extático. La profecía se entiende aquí, de acuerdo con la idea difundida en el primitivo cristianismo, como una predicación rebosante de Espíritu (cf. Act 19,6; 21,9; 1 Cor 14,1). La predicación misionera, como obra del Espíritu en diversas lenguas y no como un simple éxtasis, ha despertado las burlas (v. 13). La profecía es la función misionera y compete a todo el nuevo «pueblo de Dios» (H. Kraft, TZ 17 [1961], 411). **19-20.** *maravillas en los cielos... y signos sobre la tierra*: Es difícil decir si Lucas explica precisamente estos elementos. La repetición de *terata kai sēmeia* (v. 22) vendría a sugerir que los milagros de Jesús han pasado a ocupar un puesto entre los signos premonitorios del tiempo final. Pero en este caso, el cumplimiento de la profecía se sitúa en las circunstancias presentes (v. 16, *touto estin*), haciendo inverosímil la referencia oblicua al ministerio. **21.** *todo el que invoque el nombre del Kyrios se salvará*: Los fenómenos de Pentecostés, como signos de la era final, se convierten aquí en «motivación misionera» con vistas a la fe y al arrepentimiento de los oyentes. La subsiguiente exposición de Pedro lleva a una identificación del *Kyrios* (v. 36) y a una llamada a la penitencia (v. 38). Si la argumentación a partir de la profecía propone la proximidad de los tiempos finales como motivo para invocar a Jesús en su condición de Señor, tal como con toda certeza pretende hacer la argumentación de 3,19-21, ¿no nos hallaremos ante un substrato tradicional del discurso que nos llevaría a una etapa en que la parusía se estimaba más próxima que en el caso de Lucas? Es claro que Lucas no desarrolla propiamente la motivación de los signos en el discurso, pero esto podría confirmar la idea de que la confesión de Jesús como Señor, al ser derivada por primera vez de Joel 3,5 (cf. Rom 10,9.13), estaba motivada por la perspectiva de una parusía y un juicio inminentes.

20 **22-24.** El kerigma sobre Jesús es el elemento central en el esquema de los discursos misionales. Propone, en un breve sumario, el nombre, las obras, la muerte y resurrección del que es objeto de la proclamación. Esta declaración tiene una cláusula principal («vosotros matasteis... a

este Jesús») y otras varias subordinadas, incluyendo la afirmación, habitualmente central, sobre la resurrección («al que Dios resucitó»), que aparece aquí en una oración de relativo. Por consiguiente, la alocución en conjunto subraya la acusación contra el auditorio judío: en contraste con la clara ratificación (*apodedeigmenon*) de los milagros, los judíos le hicieron morir pendiente de una cruz; en esto consiste su culpa. En contraste con su maldad aparece la poderosa acción de Dios, que resucita a Jesús. La afirmación capital de la culpabilidad de los judíos, que destaca la misma composición gramatical, tiene su contrapartida en cada uno de los restantes sermones misionales (3,13b-15a; 4,10-11; 5,30; 10,39-40; 13,27-30). El contraste entre esta repulsa y la acción salvífica de Dios en Jesús ofrece al predicador una base firme para concluir con una llamada a la penitencia y la conversión (2,38; cf. 3,19; cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 119). La enérgica antítesis de las afirmaciones kerigmáticas y su omisión de una fórmula a propósito de la muerte de Jesús, tal como «por nuestros pecados» (1 Cor 15,3), han llevado a muchos a proponer como rasgo característico de Lucas la tendencia a despojar a la cruz del valor salvífico que le atribuyen Pablo y su *parádoxis* (por ejemplo, H. J. Cadbury, *The Making*, 280; P. Vielhauer, *Studies in Lk-Acts*, 45; H. Conzelmann, *Theology*, 201). La muerte de Jesús, si bien estaba prevista y ordenada en los planes de Dios, fue la repulsa culpable de su Mesías por el pueblo de Dios; la intervención de Dios al resucitar a Jesús desbarató esta maldad y se convirtió en causa única de perdón y salvación (cf. 5,30-31; 13,38-39). Pero aunque sea necesario explicar las distintas evaluaciones de la muerte de Jesús en el kerigma de Act y en la *parádoxis* de 1 Cor 15, no podemos contentarnos con etiquetar el motivo de Act como un teologúmeno lucano. En las predicciones de la pasión según Mc encontramos el mismo énfasis en el trato culpable infligido a Jesús y la misma falta de valoración soteriológica de su pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). También aparece en estas predicciones un clímax y una antítesis al insistir en la resurrección. La tradición de Mc comparte la noticia del «tercer día» con la *parádoxis* de Pablo (1 Cor 15,4); sin embargo, no incluye la expresión de esta última, «por nuestros pecados».

22. *que Dios hizo mediante él*: Dios es dueño en la historia de la salvación (cf. 1,7) y Jesús tiene en ella una función instrumental; es «ungido», «atestiguado», «resucitado», «exaltado» por el Padre. Conzelmann (*Theology*, 173-76) llama a esto «subordinacionismo» lucano. **23.** *según el plan establecido y la previsión de Dios*: Esta frase es un ejemplo de la semántica lucana de la historia salvífica (cf. H. Conzelmann, *Theology*, 151-54; cf. S. Schulz, ZNW 54 [1963], 105-106). Especialmente característica es la combinación de *boulē* (plan) con *horizō* (determinar) o *proorizō* (determinar previamente; cf. 4,28); también lo es el uso de palabras con el prefijo *pro-* para la disposición antecedente de acontecimientos salvíficos por parte de Dios (cf. 1,16; 3,18.20; 4,28; 10,41; 13,24; 22,14; 26,16). El concepto de un Dios poderoso y providente interpreta el motivo escriturístico tradicional del cumplimiento a la luz de una teodicea más propiamente helenística (cf. S. Schulz,

op. cit., 106, 111). *entregado... crucificado*: Ambos términos son *hapax legomena* en el NT y en los LXX. El adjetivo *ekdotos* es eco del tradicional *paradidonai* de las predicciones de Marcos y de otras tradiciones de la pasión (1 Cor 11,23; Rom 4,25; 8,32), mientras que *prospēgnynai* (crucificar) alude a Dt 21,22; cf. 5,30 y 10,40 (también Gál 3,13). **24. librándole de los dolores de la muerte**: La versión de Sal 18,4 en los LXX era probablemente una lectura incorrecta del TM, *hbly* («bandas» o «cuerdas») de muerte. El uso contemporáneo atribuyó a *ōdines* el significado de «ayes» mesiánicos (Mc 13,8; Mt 24,8; 1 Tes 5,3; M. Wilcox, *Semitisms*, 48). En Policarpo (*Ep. ad Phil.*, 1,2) aparece también esta misma forma de unir la oración kerigmática de relativo con el versículo de Sal 18. Esta fórmula inicia un nuevo apartado del discurso, consistente en el kerigma de la resurrección junto con sus pruebas escriturísticas (vv. 24-32). La argumentación escriturística en apoyo de la resurrección pertenece a las más antiguas tradiciones del NT (1 Cor 15,4) y puede considerarse como un desarrollo natural de la necesidad bíblica (*dei*, «debe»), que aparece en la tradición de la pasión.

25-28. Tenemos aquí, junto con el primer sermón de Pablo, los únicos casos en que el NT utiliza Sal 16,8-11. Las libertades que el traductor griego se tomó con el original hebreo (*ep' elpidi*, «en esperanza», por *lbtb*, «seguramente»; *diaphthora*, «corrupción», por *šabat*, «fosa») dan pie a pensar que este salmo no fue utilizado por los cristianos antes de la época en que la difusión del mensaje empezó a hacerse en idioma griego (J. Dupont, ETL 29 [1953], 310-11). Sin embargo, la práctica de algunos targumes y escritos de LQ (cf. R. E. Murphy, Bib 39 [1958], 61-66), que traducen *šabat* (destrucción, decadencia) por *hbpl*, invalida el habitual argumento de que *idein diaphthoran* (ver la corrupción), término clave, prueba una dependencia de los LXX (cf. B. M. F. van Iersel, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten [Leiden, 1964], 46). Además, la afirmación de U. Wilckens (*Missionsreden*, 141-42) y F. Hahn (*Christologische Hoheitstitel* [FRLANT 83; Gotinga, 1963], 278, n. 2) de que Lucas fue el primero en encontrar un argumento a favor de la resurrección en Sal 16 parece muy improbable, dado el tipo peculiarmente rabínico de exégesis que emplea Pedro en los vv. 29-31 (cf. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics* [Assen, 1954], 168ss). **29.** La tumba de David (1 Re 2,10; Josefo, *Ant.*, 1,2, 5 § 61; cf. *Ant.*, 7,15, 3 § 393-94) es la prueba de que el patriarca no hablaba de sí mismo en este salmo, sino que se refería *ep' elpidi* a su descendiente. Aquí, como en otros lugares (8,30-35; 2,33-34; 13,35-37), el argumento escriturístico se atiene al siguiente esquema: 1) la Escritura dice así; 2) las palabras se aplican al que habla en el texto o a otro; 3) pero no se aplican al que habla; 4) por consiguiente, se aplican a otro, concretamente a Jesús, al que se acomodan perfectamente (cf. H. J. Cadbury, *Beginnings*, 5, 407-409). **30.** La ideología de la sucesión davídica se cita de Sal 132,11-12 para indicar acerca de quién profetiza David en este salmo. El sentido transitivo de *kathisai* (hacer sentar) se confirma por el hecho de que Dios es el sujeto en el v. 36 (*Beginnings*, 4, 25). Ha sido la acción de Dios la que ha resu-

citado a Jesús (vv. 24.32) y lo ha exaltado (vv. 33.36). **32.** La declaración kerigmática del v. 24 se reafirma, añadiéndose además la acostumbrada fórmula de testimonio apostólico (cf. 3,15; 5,32; cf. comentario a 1,8). Negar toda continuidad a esta secuencia (resurrección-afirmación y testimonio-fórmula) con la *parádoxis* paulina (1 Cor 15,4-5.15) resulta hipercrítico (por ejemplo, U. Wilckens, *Missionsreden*, 148-49). Esto no significa negar que Lucas emplee en otros lugares de Act el concepto de «testigo» en sentido peculiar y propio (cf. 10,39.41-42; 13,31).

21 33-36. Kerigma de exaltación. **33.** La sentencia contiene dos participios en que se plasman ideas preluanas, junto con un verbo principal que representa probablemente una innovación de Lucas. Se presupone la identidad del que Dios resucitó (*anestēsen*, v. 32) y del que fue «exaltado» (*hypsōtheis*), hasta el punto de que se diría que este participio explica el anterior aoristo (E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* [SBT 28; Londres, 1960], 38). Lo apoya la afirmación del v. 31, donde se supone que David, pensando en la promesa de que un descendiente suyo sería entronizado en los cielos, habló de la resurrección de Cristo. Por otra parte, la misma teología de Lucas tiende a separar la resurrección del triunfo en los cielos (por ejemplo, sus relatos de la ascensión, Act 10,41). Por lo menos era de esperar que añadiera *analēmphtheis* (habiendo sido arrebatado) antes de *hypsōtheis*, pues tuvo buen cuidado de incluir el primero en el sumario de Act 1,2. La casi imperceptible transición entre *anistanai* (resucitar) e *hypsōthēnai* (ser exaltado) encaja más en el estilo de Rom 8,34; Ef 1,20; 1 Pe 1,21, donde la entronización celeste del Resucitado forma parte de un acontecimiento pascal no diferenciado temporalmente. No es verosímil que las presentes afirmaciones tengan su origen en Lucas y que éste omitiera *analēmphtheis* por «economía de expresión» (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 30; U. Wilckens, *Missionsreden*, 151). *a la derecha de Dios*: Cita bien conocida de Sal 110,1, el *locus classicus* para la doctrina primitiva acerca de la exaltación de Jesús. La expresión alude a la soberanía del Exaltado; se trata de un dativo de lugar más que de instrumento. La exégesis cristiana del salmo ayudó a formar un concepto del Jesús ya exaltado que podía dissociarse de la parusía inminente y de la apocalíptica del Hijo de hombre (cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 113-17, 126-32, y la crítica de P. Vielhauer, EvT 25 [1965], 42-52). *ha recibido la promesa del Espíritu*: *Epaggelia* es término tradicional para designar al Espíritu (cf. comentario a 1,4). Pero ¿puede decirse lo mismo de *labein* (recibir) como expresión de que el Resucitado ha sido investido del Espíritu? El texto del NT no nos ofrece una clara respuesta afirmativa. Pero una idea semejante, que el Cristo resucitado se ha hecho poderoso por el Espíritu, tiene expresión en las viejas fórmulas de Rom 1,4 y Tim 3,16 (cf. 1 Cor 15,45). La doctrina habitual de Lucas es que Jesús recibió el Espíritu al principio de su ministerio público, quedando así capacitado para las subsiguientes actividades (Lc 3,21-22; 4,18-21; Act 10,38). Por consiguiente, esta segunda oración participial del v. 33 en sí misma adopta una visión preluana. Tal como Lucas la usa, su sentido es que Jesús recibió el Espíritu para

«difundirlo» en sus seguidores únicamente cuando fue resucitado y exaltado (cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 146; J. C. O'Neill, *Theology*, 126). *ha difundido esto que veis y oís*: La referencia a la situación es totalmente lucana. Además, éste es el único caso de ambos Testamentos en que la «efusión» del Espíritu se atribuye a un sujeto distinto de Dios (cf. Tit 3,6, en que el sujeto es Dios «mediante» Jesucristo). De ahí resulta que las dos oraciones subordinadas del v. 33 son kerigmas tradicionales que Lucas ha subordinado a su propia visión y a la función historiográfica del discurso de Pedro. La actual soberanía del Cristo resucitado implica justamente la función que inaugura y mantiene la nueva era de la Iglesia: la efusión del Espíritu. **34-35**. Sólo aquí y en la controversia acerca de la filiación davídica del Mesías (Mc 12,35-37a par.) se cita plenamente Sal 110,1. La controversia y la fórmula de Rom 1,3-4 corresponden al nivel de una «cristología en dos estadios» (G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* [Londres, 1960], 228; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 115, 251-62), según la cual la filiación davídica de Jesús es un atributo de su condición y actividad terrenas más que de su estado celeste de exaltación. La distinción entre la filiación davídica y la plena mesianidad (*kyriotēs*) corresponde probablemente al nivel de la misión judía pospalestinense, como podría ser también el caso en cuanto al uso de Sal 110, con su *kyrios* ambivalente. *hasta que ponga a tus enemigos*: La inclusión de esta segunda estrofa quizá refleje la idea lucana de que la era de la Iglesia, es decir, de la «efusión» del Espíritu por el Señor exaltado, ha de durar hasta la consumación de su reino (cf. 1 Cor 15,24-28; Heb 10,12-13). Entre tanto, la entronización celeste de Jesús (cf. 5,31; 7,55-56) alude a su condición de «Señor que mediante su Espíritu dirige la obra de su Iglesia sobre la tierra» (C. K. Barrett, *Luke the Historian* [Londres, 1961], 57). **36**. *Dios le ha hecho a la vez Señor y Mesías*: Este núcleo, al menos, del versículo culminante pertenece al kerigma tradicional, aun cuando admitamos con Wilckens (*Missionsreden*, 171) que las restantes partes de la frase tienen un origen y una función redaccionales. El empleo desacomodado de *poiein* (hacer), que no tiene nada de lucano, se refiere claramente a la exaltación que es proclamada. El nombre salvador (2,21) pertenece a partir de ahora al Mesías exaltado, y se afirma del mismo modo que en Rom 10,9-13 (cf. Flp 2,9-11) la correlación entre fe en la resurrección y confesión del *kyrios*. Lucas suele usar siempre el título *kyrios pantōn* (señor de todas las cosas), que aparece en Rom 10,12.

Los vv. 33-36 constituyen una unidad kerigmática en que se afirma que Jesús ha sido entronizado en los cielos como Mesías rey; la única aportación que Lucas hace aquí al material tradicional es la especificación de la actividad celeste de Jesús en la actualidad (la efusión del Espíritu). La tendencia personal de Lucas es atribuir los títulos del v. 36 al Jesús terreno (por ejemplo, Lc 2,11; 2,26; 4,41; 5,8.12; 7,13.19; 10,1-2; 11,1; 13,23; 19,8; cf. Act 10,38); de ahí que no pueda ser formulación suya la sustancia del v. 36 (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 150; J. C. O'Neill, *Theology*, 124-27; F. Hahn, *Hohheitstitel*, 116; U. Wilckens, *Missionsreden*, 173). No podemos estar de acuerdo con Conzel-

mann (*Theology*, 174, n. 3) en que Lucas tomara ambos títulos de Sal 2,7, pues *Kyrios* en este salmo es Yahvé, mientras que el v. 36 pone ambos títulos en un contexto claramente «adopcionista»: Dios ha hecho a Jesús *kyrios* y *christos* al resucitarlo y exaltarlo. Esta proclamación todavía no ha reconocido la implicación divina del título *kyrios* (Hahn, *op. cit.*, 117). Es posible que Lucas la reconociera cuando asoció la fórmula tradicional con su definición de las funciones del Exaltado (v. 33; cf. O. Lafferty, *DunR* 6 [1966], 248).

22 38-39. Llamada a la penitencia y a la conversión. La multitud interrumpe el discurso con la pregunta adecuada, de acuerdo con la técnica de composición. El contraste entre «Dios ha hecho» y «vosotros crucificasteis» (2,36) ha «aguijoneado» las conciencias de los oyentes. Lo que Pedro, a su vez, propone es un *ordo salutis* (U. Wilckens, *Missionsreden*, 179): 1) *metanoia* (cf. 3,19; 5,31); 2) bautismo en el nombre de Jesús, que da por resultado 3) el perdón de los pecados (cf. 3,19; 5,31; 10,43; 13,38) y 4) la recepción del Espíritu Santo. En virtud de los dos resultados de la penitencia y el bautismo, el bautizado «es agregado» al número de los elegidos, lo que significa para él que la prometida «salvación» (Joel 3,5 = Act 2,21) de la edad mala ya ha tenido lugar (v. 40; cf. 4,12; 13,26). La comparación de 1 Tes 1,9-10; Gál 4,8; Heb 5,11-6,2; Act 14,15-17; 17,22-31 entre sí sugiere la posibilidad de que Lucas tomara esta secuencia de la predicación misionera helenístico-cristiana. Pero ¿no habrá otra tradición más primitiva que sugiera el mismo orden, concretamente la tradición del Bautista (Mc 1,8 [cf. Act 1,5])? Lucas da la impresión de explotar, con vistas a su propia formulación de la predicación apostólica, diversos elementos recibidos de Mc. **38**. *arrepentios*: La primera iniciativa del hombre en el ciclo: volver de su pecado dominante (la repulsa del Mesías en el caso de los judíos, la idolatría en el de los paganos); cf. Lc 5,32; 15,7; 18,3 y el *epistrephein* complementario en 3,19.26; 14,15. *en el nombre de Jesús*: Como fórmula con *baptisthēnai* no está atestiguada fuera de Act. Lucas varía la preposición (*eis*, 8,16; 19,5; *en*, 10,48; *epi*, aquí), aparentemente sin que cambie el sentido. Otras fórmulas bautismales del NT utilizan constantemente *eis*, en el conocido sentido incorporativo de Pablo (Gál 3,27; Rom 6,4; 1 Cor 1,13.15; 10,2; 12,13; → Teología de san Pablo, 79:136) y con fuerza de confesión (Mt 28,19). El desacomodado uso de *epi* en este versículo podría explicarse por las palabras finales de Joel: «todo el que invoque (*epikalesētai*) el nombre de *Kyrios*...». El nuevo bautismo es superior al de Juan no sólo por el don del Espíritu (1,5; 19,2-6), sino también a causa del nombre salvador, que ahora puede ser pronunciado (H. Kraft, *TZ* 17 [1961], 403, 411). *don del Espíritu Santo*: Lucas considera inseparables el bautismo cristiano y el Espíritu (10,44-48; 11,15; 15,8); algunos textos que parecen contradecir a éste (18,15.17-19; 19,2.6) vienen más bien a reforzarlo. **40**. *salvaos*: El infinitivo de aoristo *sōthēnai* expresa una realidad presente para los que creen, no ya una esperanza de verse libres de un juicio inminente (cf. E. Grässer, *Parusieverzögerung*, 211). Aparece de nuevo aquí la escatología modificada de Lucas.

23 b) PRIMER SUMARIO MAYOR (2,42-47). Las noticias de Lucas acerca de la primitiva historia apostólica eran más bien incompletas, con considerables lagunas entre las situaciones personales y los elementos doctrinales de que tenía conocimiento. Al igual que Mc, utilizó la técnica de los «sumarios» para llenar los huecos y para crear la sensación de un relato continuo (cf. Mc 1,39; 3,10-12). Lo característico del sumario es su función generalizadora en virtud de la cual acontecimientos o situaciones singulares del relato adyacente se presentan como normales, típicas y permanentes (cf. Mc 1,39 con 1,21-27; cf. H. J. Cadbury, *The Making*, 58; M. Dibelius, *Studies*, 9-10; E. Haenchen, RGG 1, 505). En los tres sumarios mayores (→ 4, *supra*), la forma reiterativa de la frase y el paralelismo de estructura evocan una reelaboración de los sumarios de Mc por Lucas (por ejemplo, Mc 1,28 = Lc 4,14.37; 7,17). En los sumarios mayores se observarán los siguientes paralelos: 2,42 = 2,46 (cf. 1,14); 2,43a = 5,11 (cf. 5,5b); 2,43b = 5,12a; 2,44-45 = 4,32.34-35; 2,46a = 5,12b (cf. 1,14a); 2,46b = 2,42; 2,47a = 4,33b = 5,13b; 2,47b = 5,14 (cf. *Beginnings*, 5, 397-98). De hecho, parece que en estos pasajes se reproduce dos veces el mismo material, de forma que los dos últimos sumarios (en los caps. 4 y 5) prácticamente son iguales a los del cap. 2. Más aún: parte del material del sumario que ahora nos ocupa parece estar fuera de lugar: «temor» (2,43) parece más coherente a continuación del episodio de Ananías y Safira (5,11); los vv. 44-45 encajan mejor en el sumario del cap. 4, que va seguido de dos ejemplos de posesiones compartidas (4,36-37; 5,1-10). Aquí Lucas ha combinado diversos elementos para formar el presente sumario, lo mismo que añadirá algunos de éste al segundo (4,32a) y al tercero (5,12b-14), y elementos del tercero al segundo (5,12 = 4,33; cf. H. Zimmermann, BZ 5 [1961], 75-78). Aquí, en el cap. 2, al comienzo de la historia, Lucas ofrece en un sumario ampliado una vista de conjunto del relato subsiguiente (cf. L. Cerfaux, *Recueil*, 2, 74).

Tres etapas parecen ir implicadas en la formación de estos pasajes: 1) material tradicional: relatos ejemplares (3,1-10; 4,36-37; 5,1-10), antiguas fórmulas de oración (4,24-30), prácticas e ideales apostólicos (*koinonia*, asistencia al templo, comida comunitaria); 2) una primera etapa redaccional en la que estos elementos se generalizaron en unos sumarios directamente asociados a la correspondiente narración (por ejemplo, 2,42.46-47; 4,32b.34-35; 5,11-12.15); 3) trabajo redaccional posterior, que amplió los sumarios combinando sus elementos.

24 42. *comunidad*: Esta es la única vez que aparece en Lucas el término paulino *koinonia*, lo que no permite considerar este versículo como una condensación lucana de los vv. 46-47 (en contra, L. Cerfaux, *Recueil*, 2, 77-78; H. Zimmermann, BZ 5 [1961], 75). La partícula *de* en este versículo y en los siguientes une el sumario con el v. 41, conclusión del relato de Pentecostés, en que va la correlativa *men*. La *didachē* (doctrina) apostólica como fuente de unidad es una generalización del discurso petriño que acaba de concluir. El término tradicional, «comunidad», heredado de los círculos paulinos, significa la comunidad del evangelio basada

en el apostolado (Gál 2,9). *fracción del pan*: Resultaría difícil negar las resonancias eucarísticas en esta comida comunitaria (cf. Lc 24,30.35; O. Cullmann, *Essays on the Lord's Supper* [Richmond, Va., 1958], 8). De hecho, Lucas parece no separar la eucaristía de la comida común (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 31; en contra, E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 153). La primitiva comunidad ideal compartía una misma mesa con los que habían sido comensales privilegiados del Resucitado (cf. 1,4; 10,41); los discípulos de Pablo tendrán con éste la misma comunión, en su calidad de sucesor de los Doce (20,7). *las oraciones*: ¿Significa este elemento que el v. 42 es realmente una rúbrica litúrgica? Cf. Jeremias, EWJ 118-21. El carácter de sumario que tiene este versículo contradice a tal hipótesis; los aspectos ideales de la vida en la primitiva comunidad, no su programa litúrgico, es lo que quiere presentar el sumario. **43-45**. Al parecer, gran parte del material contenido en estos versículos no estaba incluido originalmente en este contexto (cf. comentarios a 4,32-35; 5,11-16). La inclusión de elementos tales como «temor», «signos y prodigios» y «bienes compartidos» (*koinonia*, v. 44) pudo deberse a la transición del relato de 3,1-10 (en que se incluye la desaprobación de los medios monetarios [3,6] por Pedro; cf. H. Zimmermann, BZ 5 [1961], 77). **46. unánimes**: El adverbio *homothymadon* ha idealizado la *koinonia* apostólica. *en el templo*: Se alude a una zona de especial interés para Lucas. El templo es la principal institución del AT que se prolonga en la era cristiana; habiendo servido como escenario para la predicación de Jesús en Jerusalén, lo sigue siendo para la predicación misional cristiana (cf. Lc 2,27.49; 19,45; 22,53; 24,53; Act 3,11; 4,2; 5,20-21.42; H. Conzelmann, *Theology*, 164-65).

O. Glombitza, *Der Schluss der Petrusrede, Acta* [2,]36-40: ZNW 52 (1961), 115-16; H. Kraft, *Die Anfänge der christlichen Taufe*: TZ 17 (1961), 399-412; O. J. Lafferty, *Acts 2:14-36. A Study in Christology*: DunR 6 (1966), 235-53; F. Mussner, «In den letzten Tagen» (Apg 2,17a): BZ 5 (1961), 263-65; H. Zimmermann, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*: BZ 5 (1961), 71-82.

25 c) PRIMERA PERSECUCIÓN JUDÍA (3,1-4,31).

i) *Pedro realiza una curación* (3,1-11). Para demostrar que el ministerio curativo de Jesús prosigue por obra de sus apóstoles elegidos, Lucas consigna la noticia de un acontecimiento que había sido preservado por la tradición de la comunidad. La estructura y los motivos ya son conocidos por los relatos de curaciones de los sinópticos: el escenario (vv. 1-2), la puntualización doctrinal (v. 6), la curación mediante la palabra y el gesto (vv. 6-7), el resultado positivo y su demostración (vv. 7-8), la reacción de los testigos edificadas (vv. 9-10). Las primitivas comunidades narraban los milagros de los apóstoles, como habían hecho con los de Jesús, de forma que se tenía la impresión de que era el mismo Señor el que actuaba en las obras realizadas en su nombre por sus testigos (cf. K. H. Rengstorf, ThDNT 1, 433). La continuidad entre el presente relato y la controversia y persecución del cap. 4 (cf. 4,7.9.10.14.16.22) sugiere que la fuente de estos materiales los contenía ya en el mismo

orden (así, É. Trocmé, *Le Livre*, 194-95), siendo el discurso de 3,12-26 una adición posterior, y no muy afortunada, al contexto. El milagro y la persecución subsiguiente fueron quizá conservados juntos por la tradición, debido a una preocupación didáctica, para ilustrar el poder de la confesión salvadora del nombre de Jesús y la intrépida determinación de los que predicaban este nombre.

1. *Pedro y Juan*: La presencia pasiva de Juan en el relato probablemente no es original. Bauernfeind sostiene que su nombre pudo haber sido interpolado aquí y en los vv. 3-4 de forma que aparecieran los dos testigos obligados del acontecimiento ante el sanedrín (4,19-20). Pedro habla y actúa en nombre de los Doce. **2.** *la puerta llamada Hermosa*: Este nombre no aparece en ninguna fuente judía (*Beginnings*, 5, 480). Josefo y la Mishnah coinciden en afirmar que la parte oriental (frente al monte de los Olivos) era la más hermosa del templo. No está claro si hemos de situar en esta parte la puerta en cuestión, así como el «Pórtico de Salomón» (v. 11), como ocurre con todo el problema que plantean los datos topográficos de Lucas (cf. *Beginnings*, 5, 485-86). **6.** *ni plata ni oro*: Esta frase culminante prepara la invocación del nombre de Jesús como fuente poderosa de salvación (cf. 2,21.38-39; 3,16; 4,7-12). También los relatos de curaciones de los evangelios tenían la intención didáctica de establecer la ilación entre la salud física y la redención. La afirmación de que este uso del nombre de Jesús es de origen lucano (H. Conzelmann, *Theology*, 177-78) no cuenta con pruebas concluyentes. **11.** *en el pórtico llamado de Salomón*: El redactor occidental reaccionó ante la dificultad de esta localización, ya que el grupo había entrado en el templo según el v. 8. El v. 10, que contiene el último de los elementos típicos, era probablemente el final de la antigua narración. En este caso, el v. 11 representaría la sutura de Lucas para facilitar la transición al discurso, con una base de información topográfica más escasa (cf. E. Haenchen, *ZThK* 54 [1957], 53).

26 II) *Discurso de Pedro en el templo* (3,12-26). La conexión de este sermón con el relato que lo enmarca es más bien débil: únicamente el v. 12 y el discordante v. 16 lo conectan con el relato de milagro, y lo complementa un resumen bastante torpe de las observaciones de Pedro en 4,2 («resurrección de entre los muertos» podría referirse aquí únicamente a 3,15b). Sin embargo, independientemente de estas dificultades, estamos ante una composición lucana, basada en un substrato de tradición anterior. Por consiguiente, no deberían compararse las «cristologías» de los discursos de los caps. 2 y 3 como si las divergentes afirmaciones kerigmáticas en ellos contenidas probaran que los discursos fuesen documentos procedentes como tales de ambientes prelucanos (así, J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies* [SBT 34; Londres, 1962], 140, 148-53; O. Lafferty, *DunR* 6 [1966], 252). Es útil, por supuesto, comparar las tradiciones que Lucas utilizó (cf. R. H. Fuller, *Foundations of NT Christology* [Nueva York, 1965], 159, 184), pero ello no debería dejar en la sombra la función preponderante del autor al reelaborar un sermón para que encaje en el plan de su libro. La aparente inclusión *post factum*

del discurso en el contexto narrativo podría ser resultado de una redacción del libro en etapas diferentes.

12. Este versículo conecta el discurso con la situación y posiblemente es una adaptación de unas circunstancias como las de 14,11 al ambiente judío. Pedro empieza una vez más corrigiendo un malentendido. **13.** Empieza el kerigma. La continuidad entre la Iglesia e Israel se pone de relieve mediante el empleo de títulos santos que el AT aplica a Dios (Ex 3,6.15). *ha glorificado a su siervo Jesús*: Se alude indudablemente a Is 52,13. El verbo *edoxasen* (glorificó) no puede referirse a la curación milagrosa, pues en la obra lucana no hay un uso semejante de *doxazesthai* en relación con los milagros. Al mismo tiempo, el v. 16 no sugiere que Dios sea el agente del milagro realizado por Pedro, mientras que en los discursos es siempre el agente de la resurrección y exaltación de Jesús. Es probable que llegara hasta Lucas una venerable exégesis que aplicaba a Jesús esta afirmación del cántico isaiano del Siervo. Sin embargo, no se destaca la idea del sufrimiento redentor de Jesús, como sería de esperar dada la influencia del cántico (cf. R. H. Fuller, *Foundations*, 168-69). *Pais* (siervo) es un título que se aplica al Jesús exaltado, cuya raíz quizá esté en un primitivo uso litúrgico (cf. 4,26-27.30; *Dida-jé*, 9,2-3; 10,2-3; 1 *Clem.*, 59,2-4; cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 33; J. C. O'Neill, *Theology*, 135-36; E. Schweizer, *Lordship*, 50). Sin embargo, como el v. 26, al igual que 4,27, parece aplicar este título al Jesús terreno, que es un profeta como Moisés (vv. 22-26), la tradición de Lucas referente al *pais* no parece ser uniforme. **13b-15a.** Sumario de pasión, en el que se emplean antiguos títulos mesiánicos: el Santo (4, 27.30; Mc 1,24; Lc 4,34; Jn 6,69) y el Justo (7,52; Mt 10,41?; Henoc 38,2; 53,6; cf. 1 Tim 3,16), el Señor de la vida (figura de Moisés; cf. 5,31; 7,35; Heb 2,10; 12,2). El sumario incluye elementos de una escena específica de los relatos de la pasión, concretamente el juicio ante Pilato; refleja la reelaboración de Mc por Lucas en su evangelio. Pedro subraya el contraste entre la negación de los judíos y el juicio de Pilato afirmando la inocencia de Jesús; Lucas presenta al gobernador como un testigo destacado de la inocencia de Jesús (Lc 23,4.14.22) en contraste con la actitud despegada y contemporizadora con que aparece en Mc 15, 15. *decidido a liberarle*: Estas palabras recuerdan el juicio de Pilato, tres veces repetido, de que Jesús era inocente (Lc 23,16.20.22; cf. Mc 15,9. 11.15; H. Conzelmann, *Theology*, 87). La insistencia de Lucas en la defensa de Jesús por Pilato, que desea liberarle, puede responder a un objetivo apologético de aquel momento. **14.** *negasteis*: El verbo *arneisthai*, varias veces repetido, adquiere el mismo sentido que el tradicional *paradidonai* (entregar, 3,13). Su uso pudo estar inspirado por el antiguo *logion* de Q referente a la confesión y negación del Hijo de hombre (Lc 12,8-9; Mt 10,32-33). Probablemente tenía cierta importancia en el pensamiento de los cristianos perseguidos contemporáneos de Lucas (cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 130). *pedisteis que os entregaran a un asesino*: La «entrega» de Barrabás es también un término del lenguaje lucano (cf. Lc 23,23-25); cf. Mc 15,7-15. Sobre el problema textual de

este versículo, cf. M. Wilcox, *Semitisms*, 139-41. **15a.** *dueño de la vida*: Aquí el término griego *archēgos* no significa «autor» (en contra, *Beginnings*, 4, 36; 5, 370). El genitivo es de dirección, teniendo en cuenta 26,23 y la tipología de Moisés (cf. 7,35; Heb 12,2; cf. Bl-Deb-F § 166). La resurrección de todos los creyentes da comienzo con la resurrección de Jesús (cf. 4,2; 17,31). Aquí y en 5,31 el título («Dueño y Señor») tiene por base una tradición de la que aparecen variantes en 2 *Clem.*, 20,5 (*sōtēra kai archēgon tēs aphtharsias*). **15b.** Una breve y conocida afirmación de la resurrección; el verbo *ēgeiren*, más común en el NT, reemplaza a *anestēsen*, propio de Lucas. **16.** La argumentación de Pedro es interrumpida por la alusión, estilísticamente poco afortunada, a las circunstancias del milagro. Su desorden gramatical suele explicarse postulando unas glosas o la dependencia de originales semíticos (cf. M. Wilcox, *Semitisms*, 144-46). Pero podría representar la conclusión original del relato de milagro, que Lucas habría transferido a este punto del discurso para facilitar la conexión (U. Wilckens, *Missionsreden*, 41). *fe*: Típico motivo de los relatos de curación en el NT; el «nombre» de Jesús vuelve a ponerse de relieve en la narración del cap. 4; pero ninguno de estos motivos aparece en ningún otro punto del discurso.

27 **17-26.** Llamada a la conversión. **17.** *obrasteis por ignorancia*: El motivo de la *agnoia* era indudablemente un tema misionero tradicional (cf. 13,27; 17,30); no exculpa a los judíos, sino que más bien explica por qué Dios sigue ofreciendo la oportunidad de arrepentirse (v. 19). El interés que Lucas sentía por este tema puede probarse por el *logion* de Lc 23,34 (¿textualmente correcto? → Evangelio Lc, 44:171). En su esquema de la historia sagrada, la predicación misional destierra la *agnoia* y pone fin a la repulsa de Jesús. *como hicieron vuestros jefes*: La tendencia a distinguir entre el pueblo y sus jefes aparece en Lc 7,29-30 (cf. 3,7); 23,35; 24,20; Act 4,10.21; 13,27; 14,5. Los *archontes* (jefes) son modelos del judaísmo impenitente; se sitúan con obstinación al margen del curso de los acontecimientos salvíficos, que empezó con el bautismo de Juan (Lc 7,29-30) y prosigue ahora con la predicación apostólica (Act 4,4-5.16-17), haciéndose así definitiva su repulsa (H. Conzelmann, *Theology*, 146, 164, 186). **18.** La ignorancia de los judíos recibe aquí un significado histórico-salvífico. *su Mesías había de padecer*: Esta expresión (*pathein ton Christon*) no es propiamente una invención lucana (en contra, J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 145-46), sino más bien una asociación heredada entre el título *Christos* y el verbo *pathein* (cf. 1 Pe 2,21; 3,18; Heb 9,24-26; cf. R. H. Fuller, *Foundations*, 162, 178-79; F. Hahn, *Hobeitstitel*, 215-16, 385). El mismo título se usa constantemente en afirmaciones sobre la muerte salvadora de Jesús en los escritos paulinos. Estrechamente relacionada con la presente afirmación está la predicción de Mc (Mc 8,31): *dei ton hyion tou anthrōpou polla pathein*. Lucas utilizó en este mismo sentido la tradición de Mc en el relato de Emaús (Lc 24,6-7.26.46). Cf. también Act 17,3; 26,23. **19.** *arrepentios... convertíos*: La semántica lucana de la conversión implica una sutil diferencia entre *metanoein* (apartarse de un mal camino:

aspecto negativo) y *epistrephein* (volverse a Dios y a su *kyrios* [20,21] y a una nueva forma de vida [26,20]: aspecto positivo). La asociación de conversión y parusía es anterior a Lucas (cf. 1 Tes 1,9-10; cf. F. Hahn, *Hobeitstitel*, 184).

20-21. Un motivo escatológico para convertirse. Tanto Conzelmann (*Apostelgeschichte*, 34-35) como Wilckens (*Missionsreden*, 43) señalan que la secuencia sería más suave sin estos versículos. La cita del AT en los vv. 22-23 viene en apoyo de la llamada al arrepentimiento (v. 19) y no implica una clara alusión a la parusía; tampoco «estos días» (v. 24) se refieren a «los tiempos de la restauración», como podría esperarse después de los vv. 20-21, sino al ministerio profético de Jesús ya realizado (v. 26). Puesto que la idea de los vv. 24-26 parece retornar a la de los vv. 17-19, ¿por qué se interpone la peculiar digresión apocalíptica? Posiblemente representa un elemento de la especulación judía posterior sobre el retorno de Elías como heraldo del acontecimiento final. Es posible que los primeros cristianos «bautizaran» esta especulación y la refiriesen a la parusía de Jesús, especialmente si ya había sido explotada por los seguidores de Juan Bautista. En apoyo de esta hipótesis está el hecho de que el «traslado» del profeta Elías se asoció con la función «restauradora» en Mal 3,22-23 (LXX), para la cual habría de ser «enviado» por Dios (cf. Mc 9,12). Esta tradición quizá explique el extraño uso de *apostellein* (enviar) en la alusión de Pedro a la parusía, así como el desacostumbrado «tiempo de restauración» (*chronoi apokatastaseōs*). Lo mismo si se acepta esta interpretación (de W. G. Kümmel, TRu 14 [1942], 165-66; U. Wilckens, *Missionsreden*, 153-56; F. Hahn, *Hobeitstitel*, 184-86) que si se rechaza (con E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 170-72; P. Vielhauer, EvT 25 [1965], 47-48), quedan en este pasaje elementos que lo sitúan notablemente aparte de la corriente principal de afirmaciones neotestamentarias de exaltación: 1) el término *dexasthai* parece indicar que la actual existencia del Exaltado está oculta (¿inactiva?); 2) hasta el tiempo de la redención Jesús es «Mesías preconizado» (*prokecheirismenos*; cf. J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 144), lo que supone un notable contraste con el kerigma de 2,36; 3) la penitencia y la conversión a que llama el predicador acelerará el acontecimiento de la exaltación; 4) falta aquí la acostumbrada alusión de las afirmaciones de exaltación a Sal 110,1 (entronización a la derecha); 5) en ningún otro lugar se designa la parusía como una «misión» de Jesús.

Es un problema explicar qué quiso decir Lucas con esta proposición cristológica embrionaria. ¿Habremos de afirmar que se sirvió de ella para conferir a la parusía diferida una racionalización apocalíptica («los cielos tienen que recibir[le]»)? ¿O es que la «misión» de Cristo al que se arrepiente en los «tiempos de la restauración» ha de entenderse como un encuentro actual con el Exaltado (en cuyo caso esta frase podría equivaler a los desconcertantes «días [plural] del Hijo de hombre» en Lc 17, 22.26)? Cf. H. Flender, *St. Luke*, 96-98. En cualquier caso, advertimos una relación triangular entre los dos discursos de Pedro y el pasaje programático de 1,5-8: este pasaje ha yuxtapuesto dos realidades que la

tradición judía asociaba con la era final: la efusión del Espíritu y la «restauración» de Israel. Ahora bien, los dos discursos de Pedro han propuesto ambas cosas como frutos del arrepentimiento: el Espíritu (2,38) y la restauración (3,21). ¿Entiende Lucas que la restauración se ha anticipado en cierto sentido hasta hacerse ya presente, como hizo en el caso de la efusión del Espíritu? *todas las cosas que dijo Dios*: El antecedente del pronombre relativo es *pantōn* mejor que *chronōn*. De otro modo, «estos días» en el v. 24 tendrían el sentido de futuro, lo que estaría en contradicción con el v. 26. También podríamos referir el pronombre relativo a la frase *apokatastasis pantōn* como un caso de atracción del relativo. «Tiempos de restauración» y «tiempos de renovación» son términos apocalípticos sinónimos para designar la era de la salvación, que Lucas considera en una dimensión ampliada.

28 22-26. Se introduce la Escritura como un motivo para la conversión, lo cual demuestra una vez más que las citas del AT no tienen una utilización fija en el esquema de los discursos. Bauernfeind (*Apostelgeschichte*, 67) afirma que el mismo texto de Malaquías subyacente a la tradición de los vv. 20-21 sirvió de base para identificar a Elías con el profeta mosaico de Dt 18,15, como hizo cierta especulación judía (cf. Mal 3,24 [LXX]; sin embargo, cf. R. H. Fuller, *Foundations*, 49; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 185). La idea del pasaje parece ser que el futuro Mesías, del que se espera que en su venida ha de ser semejante a Elías, es el mismo Jesús que Dios ha enviado ya como profeta semejante a Moisés y como Siervo para llamar a todo fiel israelita y apartarlo de sus malas obras (v. 26). **22-23.** Dt 18,15.18 es una de las cuatro citas del AT en Act que se apartan significativamente de los LXX. La fraseología es casi idéntica a la de las palabras de Moisés citadas luego en 7,37. Rasgo común a ésta y a las restantes citas (Ex 3,6; Dt 21,22; 33,3.4 —¿o Sab 5,5?—) es que cada una de ellas aparece dos veces en Act, siempre en contextos de discurso y también con la misma forma irregular. Wilcox (*Semitisms*, 32-37) sugiere que en estos casos se utilizó una diferente versión griega para cada uno de los niveles, redaccional o de fuente. La aparente mezcla con Lv 23,29 en la presente cita podría deberse a la utilización de una colección de testimonios (C. H. Dodd, *According to the Scriptures* [Londres, 1952], 53ss; cf. H. J. Cadbury, *The Making*, 56-57). La idea de Jesús como el profeta escatológico semejante a Moisés se cuenta entre las favoritas de Lucas; pero se expresa de formas tan dispares (Lc 24,19; Act 7,37) que sería mejor no considerarla como un teológúmeno lucano. Cf. Mc 9,2-8 par. y Jn 1,21.25; 6,14; puede incluso que tenga orígenes palestinos más antiguos (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14). **24. todos los profetas**: El testimonio unánime de las Escrituras con respecto a la salvación por Jesús era una primitiva convicción cristiana. *estos días*: El tiempo actual de la predicación, no los «tiempos» de los vv. 20-21 (como demuestra el v. 26). **25. Abrahán**: El ministerio profético de Jesús cumple las bendiciones prometidas a la posteridad de Abrahán. Teniendo en cuenta al auditorio judío, la cita de Gn 22,18 se altera, y en vez de «todas las naciones» se

dice «todas las familias de la tierra» (cf. Sal 22,28 [LXX]). Lo mismo que en Gál 3,16, la «semilla» (*sperma*) de Abrahán se toma como un solo individuo, Jesucristo. **26. primero**: Este adverbio, *prōton*, se refiere a la primera etapa misionera del esquema de Act (cf. 13,46); primero oyen la predicación los judíos, luego los gentiles. *resucitó*: La instauración de Jesús en su función dentro de la historia salvífica (U. Wilckens, *Missionsreden*, 138, 164). Este es el único caso en Act de *anistanai* referido al ministerio terreno de Jesús y no a su resurrección (cf. J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 150). Se atribuye este sentido al término tomándolo de la cita de Dt (v. 22) y se confirma por el uso del aoristo *apesteilen* (envió). *su siervo*: Se unen así los títulos de profeta y *pais*. *para que cada cual pueda apartarse*: El anuncio de la salvación es la bendición sobre la progenie de Abrahán; su fruto es la conversión de ésta.

O. Bauernfeind, *Tradition und Komposition in dem Apokatastasispruch*, Apg. 3, 20f., en *Abraham unser Vater* (Hom. O. Michel; Leiden, 1963), 13-23; J. Dupont, *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*: ScEcl 12 (1960), 137-73; F. Mussner, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte*, en *Lex tua veritas* (Hom. H. Junker; Tréveris, 1961), 293-306.

29 III) Los apóstoles ante el sanedrín (4,1-22). Con la detención de los predicadores cuando está empezando a ser anunciada la salvación a Israel comienza la marea de oposición que culminará con la dispersión de la comunidad (8,1) y con el anuncio del mensaje a los gentiles (capítulos 10ss). El relato plantea enormes dificultades históricas que obligan a admitir la existencia de una extensa reelaboración redaccional de una tradición fundamentalmente histórica. En la actualidad ya resulta imposible fijar los límites de ésta en el texto, pero bien pudo incluir el relato de milagro (3,1-10) junto con el esquema de lo que sigue en el cap. 4.

1. los saduceos: Como la principal doctrina de este grupo consistía en negar la resurrección de los cuerpos (23,8), Lucas los considera archienemigos del movimiento cristiano y los pone en primera fila entre sus perseguidores (cf. 5,17; 23,6-10). Por otra parte, los fariseos, los «más exactos» practicantes del judaísmo (26,5), aparecen como defensores de la fe en la resurrección y de la predicación cristiana (5,34-40; 23,9). La fe apostólica empalmaba con las más auténticas aspiraciones del judaísmo, según Lucas, y fue rechazada únicamente por los que habían dejado de ser fieles judíos. **2. la resurrección de los muertos en Jesús**: El sentido de esta expresión se aclara con 26,23. La predicación de los apóstoles presentaba a Jesús como *archēgos tēs zōēs*, el primero en ser resucitado de entre los muertos. Lucas, en consecuencia, considera la resurrección como problema central en la detención de los apóstoles; era aquélla sobre todo lo que rechazaban los judíos infieles (E. Haenchen, ZNW 54 [1963], 157-58). En consecuencia, no viene al caso preguntarse si semejante cuestión pudo ser motivo de arresto, si los saduceos estaban en condiciones de detener a nadie o por qué no se menciona la resurrección en el interrogatorio subsiguiente (vv. 7ss). Son motivos de origen redaccional (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 35; U. Wilckens, *Missions-*

reden, 61). **4.** El número de los convertidos sirve para amplificar el contraste entre los jefes perseguidores y el pueblo común creyente (→ 4, *supra*). **6.** *Anás*: De estos miembros de la familia sacerdotal, Anás (6-15 d. C.) no era sumo sacerdote por aquella época, mientras que Juan y Alejandro son desconocidos (sin embargo, cf. A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles*, 97; É. Trocmé, *Le Livre*, 95-96). **7.** *con qué poder*: La pregunta de las autoridades es un recurso redaccional para introducir el discurso.

8-12. Primer discurso de Pedro ante el sanedrín. Puede que en la tradición de Lucas se haya conservado un núcleo de esta breve alocución. Indicio de ello es que el motivo aducido por el redactor para explicar el arresto (v. 2) no interviene para nada en la respuesta de Pedro a la pregunta del jefe. ¿Iban juntos el milagro y la controversia en algunos «Hechos de Pedro»? El discurso transfiere la curación en el nombre de Jesús de la esfera física a la espiritual (*sōthēnai*). Esta se consigue únicamente en aquel nombre. La falta de la típica llamada al arrepentimiento en este discurso no se explica simplemente por la situación narrativa. El sermón de 5,29-32 aparece en esta misma situación, pero incluye el motivo del arrepentimiento. **10.** *a quien habéis crucificado, a quien Dios resucitó*: Quizá la forma más simple de la antítesis kerigmática esté aquí. Las oraciones de relativo se insertan en lo que dice Pedro sobre las curaciones en el nombre de Jesús. **11.** *éste es*: El demostrativo griego (*houstos estin*) se refiere sin elegancia al precedente demostrativo en *toutō*, que significa el «nombre» de Jesús. Sal 118,22 tiene dos distintas formas de exégesis en el NT: una hace que exprese el triunfo del Resucitado sobre sus enemigos (Mc 12,10 [Lc 20,17 par.] y el presente pasaje); la otra lo aplica a la nueva comunidad fundada sobre el Cristo rechazado, pero resucitado, como cimiento (1 Pe 2,4-5; también Mt 21,42-43). La primera de estas dos tradiciones exegéticas se adaptaba especialmente a la antítesis repulsa-glorificación del kerigma de Pedro. Pero la fraseología de este versículo, distinta de la que tiene tanto en Mc (= LXX) como en 1 Pe, sugiere una vez más que Lucas se estaba sirviendo de una colección de testimonios (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 176, n. 5). *no hay ningún otro nombre*: Posiblemente, una versión cristianizada de una fórmula judía aplicada al nombre de Yahvé (cf. Hermas, 4,2, 4). **13.** *intrepidez*: *Parrēsia* es un atributo tradicional de la predicación de la palabra divina, empezando por el anuncio que hace Jesús de su pasión (Mc 8,32) y prosiguiendo con el kerigma de los apóstoles (Act 2,29; 4,29.31); se aplica igualmente a la predicación de Pablo (9,27-28; 13,46) y, finalmente, caracteriza también su enseñanza en Roma (28,31). *los que habían estado con Jesús*: Se reitera la nota esencial que caracteriza al apóstol. **16-20.** La conversación está hábilmente reconstruida para destacar el valor intrépido de los testigos apostólicos frente a la taimada y obstinada resistencia. **21.** *no hallando nada*: Se asegura al lector de que en la predicación no podría hallarse ningún defecto legal (¿un motivo apologético?). *el pueblo*: El *laos* redimido obliga a los *archontes* irredentos a dejar libres a los apóstoles (cf. comentario a 3,17). *Laos* (pueblo) equivale a

Israel en 10,2; 21,28; 28,17; a la comunidad cristiana en 15,14; 18,10. Se da por sentada la continuidad entre ambos (cf. H. Conzelmann, *Theology*, 164, n. 1).

30 iv) *La oración de los apóstoles* (4,23-31). Las primitivas tradiciones litúrgicas conservadas en este pasaje han sido objeto de amplias discusiones (cf. O. Bauernfeind, *Apostelgeschichte*, 78-79; J. C. O'Neill, *Theology*, 135-38; M. Wilcox, *Semitisms*, 69-72, 74); sin embargo, la conclusión de la plegaria (vv. 29-30) demuestra que su razón de ser está en la situación narrada y que no es un formulario independiente anterior. Lo más verosímil es que Lucas, inspirándose en la plegaria de Ezequías según Is 37,16-20 y en una aplicación cristiana de Sal 2,1 a la pasión de Jesús (vv. 25-28), compusiera esta plegaria de acuerdo con la situación (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 186). El uso litúrgico contemporáneo inspiraría el uso de *despota* (soberano, Lc 2,29; 1 *Clem.*, 59-61; *Didajé*, 10,3) y el título *pais theou* aplicado a Jesús y a David (*Didajé*, 9,2-3; 10,2,3; 1 *Clem.*, 59,2-4; *Mart. Pol.*, 14,1,3; 22,2). La influencia de los LXX es notoria comparando Ex 20,11; Ez 6,14; Os 7,1; Is 8,18.

23. *fueron a los suyos*: Al grupo de los Doce (J. Dupont, RB 62 [1955], 45ss). **25.** El texto de este versículo, muy alterado, resulta difícil de restituir, como no sea a base de conjeturas. El texto del manuscrito B dice: «que [por] la boca de nuestro padre David, tu siervo, dijiste mediante el Espíritu Santo». La lectura variante del manuscrito D («que hablaste mediante el Espíritu Santo por boca de tu siervo David») es probablemente un intento de corregir el texto del manuscrito B. La tradición *koiné* ofrece un texto que podría resultar una solución facilísima (*Beginnings*, 3, 40): «que dijiste por la boca de tu siervo David». En este caso, «nuestro padre» y «Espíritu Santo» podrían deberse a unos escribas que se distrajeron, respectivamente, con una glosa marginal y una fórmula de cita estereotipada (cf. E. Haenchen, ZThK 51 [1954], 157). **25b-28.** Una exégesis prelucaña aplica Sal 2,1-2 (LXX) al relato de la pasión (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 37). Los elementos están cuidadosamente combinados: «reyes de la tierra» (Herodes), «gobernantes» (Pilato), «gentiles» y «pueblos», todos ellos conspiran para dar muerte a Jesús. **27.** *Herodes y Pilato*: Sólo el relato de la pasión de Lucas incluía la intervención de Herodes y su subsecuente amistad con Pilato (Lc 23,6-12). ¿Estará Lucas redactando este pasaje con una mirada retrospectiva a su relato de la pasión (U. Wilckens, *Missionsreden*, 133, n. 2), o es que este pasaje ofrece la tradición que influyó en Lc 23,6-12 (así, M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* [Tubinga, 1953] 1, 289-92)? Conzelmann (*Theology*, 91) agrupa este pasaje con 2,23; 3,13-14; 13,28 como un tipo de fórmula prelucaña «que atribuye, en última instancia, la muerte de Jesús a los esfuerzos combinados de judíos y gentiles, incluyendo a Herodes». Cuando son presentados los romanos (*ethnē*) como participantes de la responsabilidad por la muerte de Jesús, nos hallamos probablemente ante un material prelucaño sobre la pasión, pues su veredicto subraya decididamente la iniciativa y la culpa de los judíos (cf. Lc 23,25-26 con Mc 15,15; cf. X. Léon-Dufour, *Passion*: VDBS 6, 1434).

De hecho, si la tradición referente a la pasión consignaba alguna complicidad de Pilato y Herodes en la muerte de Jesús, como lo hace Act 4,27, este aspecto ha sido eliminado al redactarse el relato de la pasión de Lc (cf. Lc 23,14-16), lo que nos obligaría a considerar el pasaje de Act como más próximo a la tradición. *tu santo siervo... al que tú ungieste*: Aquí se entiende que Siervo y Cristo (el «ungido») son intercambiables; hay un eco de los términos en que se vertía la presentación de Cristo-profeta en el cap. 3. El aoristo *echrisas* se entiende como un pluscuamperfecto, aludiendo a la unción profética de Jesús en su bautismo (Lc 3,22; 4,18; Act 10,38) con la que la tradición había asociado Sal 2 (*christos-huios*) e Is 42,1 (*pais*). Lucas ha utilizado los materiales tradicionales para crear esta confluencia de sus designaciones cristológicas favoritas; se hace inmediatamente visible un contraste entre la aplicación de *echrisas* al bautismo de Jesús y la proclamación referente al Exaltado en 2,36. *Pais theou* era probablemente una designación tradicional del profeta-mesías (3,26; en contra, J. Ménard, CBQ 19 [1957], 91; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:11). A la luz de Lc 3,22 (Sal 2,7), *pais* podría traducirse aquí incluso por «hijo». No estamos necesariamente ante una primitiva cristología del Siervo doliente; no hay aquí indicio alguno del valor salvífico de la pasión, como sería de esperar de una reflexión sobre Is 53 (cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 163-68; J. C. O'Neill, *Theology*, 136-39; sin embargo, cf. J. Dupont, RB 69 [1962], 51-52). **28.** Aparece aquí el punto culminante de la exégesis: los enemigos de Dios y de su Cristo cumplen el plan divino (cf. comentario a 2,23), que el salmista-Siervo ha enunciado. **30.** *mediante [el nombre de] tu [santo] siervo Jesús*: Cf. *Didajé*, 9,2; 1 *Clem.*, 59,3; *Mart. Pol.*, 14,3; 20,2. **31.** Una resonancia de Pentecostés. Una predicación (*parrēsia*) intrépida, que no admite trabas, es el efecto fundamental de la recepción del Espíritu. *la palabra de Dios*: Esta es una forma favorita de Lucas para expresar el mensaje cristiano (cf. 6,2,7; 8,14; 11,1; 13, 5.7.44.46.48; 16,32; 17,13; 18,11). Variantes de la misma son «la palabra del Señor» (8,25; 13,49; 15,35.36; 19,10.20; 20,35) o simplemente «la palabra» (4,29; 6,4; 8,4; 10,44; 11,19; 14,25; 16,6). Cf. G. Kittel, ThDNT 4, 114-17.

31 d) LA COMUNIDAD IDEAL DE LA IGLESIA APOSTÓLICA (4,32-5,16).

1) *Segundo sumario mayor* (4,32-35). La generalización de la comunidad de bienes (vv. 32.34-35) en este sumario mayor (→ 4 y 23, *supra*) se deriva de algunos casos singulares transmitidos por la tradición (4,36-37; 5,1-10). El pasaje de 5,3-4, donde parece darse por supuesto que la donación hecha por Ananías fue voluntaria y que su pecado consistió en pretender dolosamente que hacía una entrega total, confirma que la puesta en común de todos los bienes es producto de una idealización posterior (*Beginnings*, 5, 148). Además, el recuerdo popular no habría conservado el nombre de Bernabé (4,36) a menos que su gesto, al igual que el de Ananías, no hubiera sido excepcional (M. Dibelius, *Studies*, 16; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 190-91). La conexión del sumario con los dos episodios siguientes es, por tanto, obra de Lucas,

no anterior a él (É. Trocmé, *Le Livre*, 196). Dentro del mismo sumario aparecen dos ideas distintas; por una parte, que en la primitiva comunidad se compartían todos los bienes (v. 32); por otra, que había individuos pudientes que vendían sus posesiones para distribuir el producto (vv. 34-35). La primera idea responde a los ideales griegos contemporáneos de la vida comunitaria (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 31; A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles*, 103), mientras que la segunda se aproxima más a los ideales deuteronomícos (Dt 15,4, «no habrá pobres entre vosotros») y se diría que es el núcleo original del sumario. En este caso, tendríamos que el v. 32 contiene la misma interpretación de la comunidad cristiana (*koinonía*) en términos de una comunidad de bienes (*panta koina*) como veíamos ya en 2,44. El redactor, al parecer, desarrolló esta idea sobre la base de los vv. 34-35, luego combinó ambas nociones en 2,44-45. El v. 33, que separa ambas ideas en este sumario, parece ser el resultado de condensar 5,12-13, y su presencia aquí estaría motivada por los vv. 30-31 (H. Zimmermann, BZ 5 [1961], 77). Lo mismo si se debe a influencia de la especulación griega que si es reflejo de acontecimientos reales contemporáneos (→ Apócrifos, 68:93), el ideal comunitario de Lucas se propone como una característica de la Iglesia primitiva ideal más que como una norma permanente de las comunidades cristianas.

32 II) *Ejemplos* (4,36-5,10). En muchos lugares se dan noticias de la pobreza en que se hallaba la primitiva comunidad de Jerusalén (Gál 2, 10; Rom 15,3; Act 6,1; 11,29), y un gesto para ayudarla como el de José-Bernabé dejaría un amplio eco en la tradición. La etimología de «Bernabé» es de carácter popular e inexacta.

El escalofriante relato de Ananías y Safira (5,1-10), como muchas narraciones populares, posiblemente tiene algún fundamento en la realidad (en contra, H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 39); pero la presente versión y la interpretación de las muertes como un castigo divino, sin paralelo en el NT, indudablemente son producto de la imaginación popular. El conocido punto de vista de P.-H. Menoud, según el cual la tradición básica se habría desarrollado como una interpretación de las primeras defunciones ocurridas en la primitiva comunidad, centrada aún en la idea de la *parusía* (*Aux sources de la tradition chrétienne* [Hom. M. Goguel; Neuchâtel, 1950], 153-54), es más imaginativa que coherente. Nadie duda, por supuesto, que la narración tenga un propósito hasta cierto punto edificante, resumido sin duda estupendamente por san Jerónimo (*Ep*, 130.14, 7): «... ut poena duorum hominum sit doctrina multorum». Pero la intención del relato dependerá de cuál sea el pecado que se supone han cometido los esposos. Se trata claramente de un engaño, no de haberse negado a hacer una ofrenda obligatoria. ¿Habría un núcleo de «perfectos» en la comunidad (cf. Mt 19,21), a los que se exigía una entrega total de sus bienes (como en Qumrán; cf. 1QS 8,20ss)? En este caso, el pecado de los esposos habría consistido en aparentar una entrega total de bienes, pero reservándose una parte de ellos (1QS 6, 24-25; cf. I. Trocmé, *Le Livre*, 198; H. J. Cadbury, *The Book*, 96-97).

Por otra parte, nuestro relato alude a un juicio apostólico instantáneo bajo la inspiración del Espíritu (cf. 1QS 2,4ss) más que a la aplicación de una norma de disciplina. Se trata de un caso de discernimiento pneumático de los pecadores por el creyente (cf. 1 Cor 14,24-25), lo cual demuestra de manera terrible la presencia del Espíritu en la primera comunidad (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 197-98): «Exterminarás al malvado de en medio de ti» (Dt 13,5; 17,7). A esto parece reducirse la intención aleccionadora o edificante del viejo relato.

2. se guardó: El raro verbo *nosphizō* aparece solamente aquí y en Jos 7,1 (LXX), lo que es indicio de una posible influencia del relato sobre el pecado y castigo de Akán en esta narración. **6-7.** Una secuencia muy improbable. Los defensores de los paralelos con Qumrán traducen *neōteroi* por «novicios» (É. Trocmé, *Le Livre*, 199). Las sugerencias de tales paralelos han de mirarse con reserva crítica en este punto (cf. J. A. Fitzmyer, *Studies in Lk-Acts*, 242-44), así como por lo que se refiere al material de Act en general (E. Grässer, TRu 26 [1960], 159-62).

33 III) *Tercer sumario mayor* (5,11-16). Este sumario mayor (→ 4 y 23, *supra*), que tiene por tema los «signos y prodigios» de los apóstoles, toma como punto de partida el terrorífico acontecimiento de Ananías. Es aquí donde el motivo del temor (2,43) encuentra su emplazamiento natural. **11. un gran terror sobrevino en toda la Iglesia:** El término *ekklēsia* aparece ahora por vez primera relacionado con *phobos* (5,5.11), lo que indicaría de nuevo la influencia del término deuteronómico *ekklēsia* (*qāhāl*), sobre todo teniendo en cuenta que el temor reverencial de Dios y sus obras era una de las exigencias hechas a la asamblea deuteronómica en el «día de la asamblea» (*bēmera tēs ekklēsias*, Dt 4,10; cf. Dt 10,12.20; 31,31). **12b-14.** De nuevo aparece la labor redaccional, que combina este material tomado del primer sumario (2,46a.47) para insertarlo aquí. Probablemente fue el episodio siguiente (5,17-21) el que motivó la inserción (H. Zimmermann, BZ 5 [1961], 78). *el pórtico de Salomón:* Cf. 3,11; cf. el «templo» como punto de reunión en 2,46. **15.** Tenemos aquí un núcleo de tradición sobre la comunidad que, en un sumario prerredaccional (cf. comentario a 2,42-47), se generalizó mediante el v. 12a por un lado, y por otro, mediante el v. 16. El efecto fue una demostración del cumplimiento de la oración apostólica, 4,30.

J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (Munich, 1963), 197-202; K. Lake, *The Communism of Acts*, en *Beginnings*, 5, 140-51; J. Schmitt, *L'église de Jérusalem, ou la «restauration» d'Israël*: RScRel 27 (1953), 207-18.

34 e) SEGUNDA PERSECUCIÓN (5,17-42). Muchos consideran esta sección como un duplicado del relato de persecución del cap. 4 (Bauernfeind, Reicke), pero J. Jeremias sostiene que el segundo relato avanza más que el primero y que lo completa (ZNW 36 [1937], 208ss). En realidad, las normas de la Mishnah prevenían una amonestación después

de cometida la primera falta (4,17), llegándose al castigo únicamente en caso de reincidencia (5,40). Además, la amonestación legal (*apeilein*, 4, 17.21) siguió al informe de los oficiales de que los apóstoles eran «hombres sin letras, del común» (4,13; cf. J. Dupont, *Sources*, 46). La verdad es que una amonestación no habría requerido que se reuniese el sanedrín (4,5-6; cf. É. Trocmé, *Le Livre*, 103); en general se admite que las normas de la Mishnah para los juicios son de época más tardía; sin embargo, la reconstrucción que hace Jeremias del material tradicional subyacente a los caps. 4-5 es una hipótesis viable (W. G. Kümmel, TRu 14 [1942], 169; J. Dupont, *Sources*, 49-50).

20. esa vida: Cf. 13,26, «esa salvación». Una vez es el templo el lugar adecuado para la predicación apostólica (cf. comentario a 2,46). **28. habéis llenado Jerusalén con vuestra enseñanza:** Para Lucas, la predicación apostólica está ligada a Jerusalén de acuerdo con la ordenación divina de la historia sagrada (cf. comentario a 1,4). De ahí que la única defensa de los apóstoles sea: «Hemos de obedecer a Dios antes que a los hombres».

29-32. Segundo discurso de Pedro en el sanedrín. Este breve discurso presenta el esquema de composición característico de los discursos misioneros en su «forma pura» (→ 18, *supra*; U. Wilckens, *Missionsreden*, 45). El paso abrupto de una referencia a la situación (v. 29b) al kerigma (vv. 30-32) subraya la repulsa necesaria y decisiva que oponen los apóstoles al mandato de no enseñar.

30. vosotros matasteis: El vocabulario kerigmático de Lucas es muy amplio; aquí, el raro verbo *diacheirzō* (26,2; cf. 2,23, *dia cheiros*) suplanta a *anaireō* (2,23), *stauroō* (2,36; 4,10) y *apokteinō* (3,15). *colgándolo de un árbol:* Dt 21,22 formaba parte del primitivo acervo homilético cristiano (cf. 10,40; 2,23; Gál 3,13). Pablo tomó las palabras de Dt 21, 23 porque insistía más en la maldición que recae sobre el crucificado (*epikataratos*), mientras que Lucas citaría el v. 22 porque quería subrayar la acción y la culpabilidad de los ejecutores. La diferencia está en que en Pablo la cita de Dt supone una valoración soteriológica de la muerte de Jesús, mientras que en Act no hay tal cosa (U. Wilckens, *Missionsreden*, 126). **31. salvador:** La primera vez que aparece este título cristológico. Al igual que el mosaico *archēgos* (jefe), es un título del Exaltado, que tiene la función de salvar (2,21.40; 4,12). En contraste, *sōtēr* se aplica a Jesús en su misión terrena en Lc 2,11; Act 13,23, lo que hace pensar que la designación *archēgos kai sōtēr* aplicada a Jesús en su condición de exaltado llegó a Lucas a través de su tradición (cf. Heb 2, 10; 2 Clem., 20,5; cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 176-77; J. C. O'Neill, *Theology*, 143). *lo exaltó:* La yuxtaposición de *ēgeiren* e *hypsōsen* tiene el valor tradicional de equivalencia, no de dos «momentos» sucesivos como en 1,1-11. Cf. el paralelo *anestēsen* (aoristo) e *hypsōtheis* (participio) en 2,32-33. **32.** La asociación del testimonio de los apóstoles con el del Espíritu Santo tiene cierta relación con el relato precedente: cf. Lc 12, 11-12 (que modifica a Mc 13,11; Mt 10,20); cf. Lc 24,48-49; Act 2,32-33. **34-39. Gamaliel:** Encaja en el estilo de Lucas el que sea un fariseo (cf. co-

mentario a 4,1) quien aconseje cautela. El hecho de que más adelante aparezca otro fariseo —discípulo de Gamaliel— como el peor de los perseguidores (22,3-4; 26,5.9-11) es un punto de tensión entre Lucas y la tradición. **36-37.** Ejemplos de movimientos contemporáneos fracasados. Sobre el problema cronológico que aquí se plantea, cf. M. Dibelius, *Studies*, 186-87; *Beginnings*, 4, 60-62). Estos movimientos ilustran la argumentación: si no se debe a iniciativa de Dios, como en el caso de aquellos movimientos, también esta nueva fe perecerá por sí misma. **38-39.** El paso del subjuntivo *ean ē* al indicativo *ei de... estin* señala una conclusión que el lector de Lucas no puede eludir. El manuscrito D parafrasea los vv. 38-39, lo cual demuestra que algunos copistas captaron la sugerencia. Se hace que Gamaliel presente el núcleo de la apologética de Act: el movimiento cristiano procede ciertamente de Dios; de ahí que quienes se oponen a él sean *theomachoi*, «contrincantes de Dios». **42.** Un pequeño sumario conclusivo (→ 4, *supra*).

L. Campeau, *Theudas le faux prophète et Judas le Galiléen*: ScEcl 5 (1953), 235-45; P. Winter, *Miszellen zur Apostelgeschichte. I. Acta 5,36: Theudas*: EvT 17 (1957), 398-99.

35 f) ESTEBAN Y LOS HELENISTAS (6,1-8,1a). Aparece ahora en el relato de Lucas el primer indicio de disensiones en la Iglesia de Jerusalén. Ya se han anotado las persecuciones que turban su tranquilidad desde fuera; ahora una crisis interna viene a perturbar la idílica unidad de la Iglesia. Efectivamente, es como un anuncio remoto de la emancipación de la Iglesia con respecto al judaísmo palestinese, pues la crisis se plantea entre dos grupos de judíos convertidos al cristianismo: los «hebreos» y los «helenistas».

Hasta el momento, la Palabra se ha difundido entre los judíos palestineses; pero los jefes de la nación (principalmente los saduceos [cf. comentario a 4,1]) la han rechazado y han perseguido a sus testigos. Ahora escuchan la palabra los judíos de la diáspora gracias a la predicación del helenista Esteban.

1) *Los helenistas* (6,1-6). Estos seis versículos resultan singulares en Act porque en ellos son llamados los cristianos «discípulos» (*mathētai*) por vez primera, y sólo aquí habla Lucas de «los Doce» (6,2) o de «los hebreos». ¿Tomó estos seis versículos de una fuente especial? La disputa entre los «hebreos» y los «helenistas» hace ver la necesidad de «auxiliares» (*diakonoi*) en la primitiva comunidad, lo que equivale a la necesidad de estructurar la misma comunidad. Con el nombramiento de estos auxiliares, en la Iglesia madre de Jerusalén aparecen tres categorías: apóstoles, ancianos y auxiliares. La anterior jerarquía no vaciló en reestructurarse.

1. discípulos: Este término no se había vuelto a aplicar a los cristianos desde Lc 22,45; reaparecerá en la historia de Pablo (9,1.10.19, etc.). *helenistas:* Cf. 9,29. Desde san Juan Crisóstomo (*In Act. Ap. hom.*, 14: PG 60.113), por «helenistas» se ha venido entendiendo «judíos de habla

griega», judíos de la diáspora que vivían en Jerusalén. Sin embargo, H. J. Cadbury (*Beginnings*, 5, 59-74) sostuvo que *hellēnistēs* significa simplemente *hellēn*, «un griego», porque era un derivado de *hellenizō*, que significa «vivir como un griego», no «hablar en griego». Para él, «helenista» era el nombre dado a los miembros gentiles de la Iglesia palestinese. Su explicación no ha tenido una amplia acogida, principalmente porque en el relato de Lucas no hay ningún indicio de algo distinto de una Iglesia judeo-cristiana. Dado que Pablo, un judío de la diáspora que hablaba griego, se llama «hebreo» a sí mismo (Flp 3,5), C. F. D. Moule (ExpT 70 [1958-59], 100-102) ha sugerido plausiblemente que «helenistas» eran los «judíos que sólo hablaban griego», mientras que «hebreos» designaba a los «judíos que, si bien eran capaces de expresarse en griego, conocían además otro idioma semítico» (cf. J. A. Fitzmyer, *Studies in Lk-Acts*, 237-38). **2. los Doce:** En el relato de Lucas son los apóstoles (cf. 1,26; 2,14). *descuidar la palabra de Dios para servir a las mesas:* O posiblemente «llevar las cuentas» en el reparto a los pobres (cf. AG 832). **3. siete varones:** Aunque no son llamados *diakonoi* («auxiliares», y más tarde «diáconos»), su labor es una *diakonia* (6,1, «servicio») y de ellos se dice que «sirven» (*diakonein*). Según esta idea básica, su ministerio en la Iglesia estructurada no difiere del «servicio de la palabra», que es la tarea de los apóstoles; en ambos casos, se «sirve». *de buena fama, llenos del Espíritu y de sabiduría:* Cf. Nm 27,18. Semejantes cualidades podrían parecer superfluas con vistas a la función para que son seleccionados; pero en el relato de Lucas nunca aparecerán dedicados a la asistencia de los pobres. En lugar de ello, Esteban y Felipe, dos de los auxiliares, son descritos casi inmediatamente después en el papel de predicadores y polemistas. Las cualidades mencionadas, por consiguiente, tienen en cuenta esta función. **4. oración:** Cf. 1,14; 2,42; 4,23-31. *ministro de la palabra:* La difusión de la palabra o del mensaje cristiano (cf. comentario a 4,31) se describe, por tanto, como un servicio (cf. Lc 1,2). **5. por toda la asamblea:** Se describe la comunidad de Jerusalén como *plēthos*, «multitud», término que se usa en un sentido un tanto semejante al de *rabbim* (los muchos) entre los esenios, según la LQ (cf. J. A. Fitzmyer, *Studies in Lk-Acts*, 245-46). Los siete varones elegidos llevan todos ellos nombres griegos, y Lucas hace ver que se trata de helenistas. (Para un intento de demostrar que Esteban «era samaritano», cf. W. F. Albright y C. S. Mann, *Stephen's Samaritan Background*, en J. Munck, *Acts*, 285-300). *Esteban:* La descripción que de él se hace anticipa la función que habrá de cumplir en 6,8ss; sólo es conocido por este episodio. *Felipe:* Cf. 8,5-8; 21,8-9. *Prócoro, Nicanor, Timón, Parmenas, Nicolás de Antioquía:* Desconocidos; leyendas posteriores asociaron a Nicolás con los nicolaítas de Ap 2,6.15 (cf. A. von Harnack, JRel 3 [1923], 413-22). **6. impusieron las manos:** No está claro cuál es el sujeto del verbo, si «los Doce» o «la comunidad». La imposición de las manos expresaba la solidaridad entre las personas que la hacían y quienes la recibían, una autoidentificación de una persona con otra con respecto a la categoría, el oficio o la cualidad; implicaba la asociación con el otro

en cuanto a un don espiritual, una bendición o una función (cf. comentario a 13,3).

E. Baumgartner, *Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem*: BZ 7 (1909), 49-53; L. Cerfaux, *La composition de la première partie du Livre des Actes*: ETL 13 (1936), 667-91, esp. 681-83.

36 II) *Sumario* (6,7). Uno de los sumarios menores de Lucas que señala los ulteriores avances de la palabra de Dios. *un gran número de sacerdotes*: Miembros de numerosas familias sacerdotales judías que abrazaban la fe (lit., «eran obedientes a la fe», una expresión paulina, Rom 1,5; 16,26). ¿Habría esenios entre ellos? Dado el núcleo básicamente sacerdotal de la comunidad de Qumrán, es posible que esta noticia de Lucas se refiera a ellos, pero no hay medio alguno para probarlo. Existe una notable diferencia entre la función de los sacerdotes convertidos en la Iglesia cristiana y las funciones claramente definidas de los sacerdotes y levitas en la comunidad de Qumrán (cf. 1QS 1,18.21; 2,1.11.19; 1QM 7,15; 13,1; 15,4; 1QSa 2,18-19; cf. J. A. Fitzmyer, *Studies in Lk-Acts*, 249-50).

37 III) *El relato de Esteban* (6,8-15; 7,54-8,1a). Estas dos secciones, que aquí tomamos juntas, relatan la historia de Esteban y forman el marco de su discurso. Las acusaciones alegadas contra él se parecen a las que fueron presentadas contra Jesús según la tradición evangélica. Son tres las acusaciones: 1) ha proferido blasfemias contra Moisés y contra Dios; 2) ha hablado contra «este lugar santo» (el templo de Jerusalén) y contra la Ley; 3) ha mantenido que Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las costumbres mosaicas. Aunque a primera vista el episodio de Esteban es una defensa, realmente es algo más: una toma de posición, una disputa en que el judaísmo es confrontado con el cristianismo. Se describe así la última crisis en Jerusalén; la persecución que sigue hace que la palabra de Dios llegue a Samaria, Judea, Galilea y Siria.

8. lleno de...: Esta descripción de Esteban es un eco de lo que ya se preludiaba en 6,5. **9. sinagoga de los libertos**: El texto de Lucas usa una forma griega del nombre latino: *Libertinōn* (= *Libertini*); se refiere probablemente a los descendientes libres de los judíos que fueron llevados cautivos a Roma el año 63 a. C. por Pompeyo para que figurasen en su triunfo y que serían liberados más tarde (cf. 2,10). (Sobre una inscripción posiblemente relacionada con esta sinagoga, cf. C. K. Barrett, NTB § 50). Lucas quiere dar a entender, sin duda alguna, que los siguientes grupos de judíos se reúnen en la sinagoga de los Libertos. **11. blasfemias**: No se explica cuál pudo ser el carácter de las supuestas blasfemias contra Moisés y contra Dios. Aunque Esteban alude al templo y a Moisés en su discurso, realmente en ningún momento responde a las mismas acusaciones. «Blasfemia» es la única acusación que todos los evangelistas recogieron en sus noticias sobre las acusaciones hechas contra Jesús. **12. al sanedrín**: Cf. comentario a Mc 14,55. **13. falsos testigos**: Cf. Mc 14, 57-58. Lucas se hace aquí eco de la tradición evangélica acerca de los falsos testigos, aun cuando se olvidó de mencionarlos en su propio relato

de la pasión. **14. las costumbres que Moisés nos transmitió**: Lucas no especifica de qué costumbres se trata; cf. 15,1.5; 21,21.28; 25,8; 28,17, donde se incluyen acusaciones parecidas en el relato de Pablo. **15. como el rostro de un ángel**: Ello implica que su rostro resplandecía; la causa se dice en la continuación de este versículo, que es 7,55-56. El discurso de Esteban interrumpe el hilo del relato.

38 7,54. Este versículo es una sutura redaccional de Lucas para unir la continuación del relato de Esteban con el final del discurso (cf. 5,33). **55. lleno del Espíritu Santo**: Cf. 6,5.8. **Jesús puesto a la derecha de Dios**: La visión de Jesús confirma la veracidad del discurso (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 51). Cf. Lc 22,69. **56. el Hijo de hombre**: Aparte de Jn 12,34, ésta es la única vez que tal expresión aparece en el NT pronunciada por alguien que no sea el mismo Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28). **57. se echaron todos a la vez sobre él**: Aunque se ha hecho comparecer a Esteban ante el sanedrín (6,11.15), no hay indicación alguna de una sentencia; el comportamiento de la multitud sólo puede compararse con un linchamiento. Difícilmente podría presentarse la ejecución de Esteban como prueba de que en esta época el sanedrín tenía poderes para condenar a muerte (cf. Jn 18,31). **58. empezaron a lapidarlo**: La lapidación —que se ejecutaba fuera de la ciudad— era una pena impuesta por blasfemia de acuerdo con Lv 24,10-16 (cf. Mishnah, *Sanbedrin*, 7,4); éste fue también el destino del profeta Zacarías (2 Cr 24,21). Cf. las palabras de Esteban en 7,52. **los testigos**: Se alude probablemente a los de 6,13-14. **un joven llamado Saulo**: Es evidente que la intención de Lucas resulta sumamente irónica al mencionar aquí a Saulo, su futuro héroe, que primero será presentado como un furibundo perseguidor de la Iglesia primitiva. Las vestiduras son depositadas a los pies del futuro apóstol de la libertad. Cf. 22,20; 26,10. **59. recibe mi espíritu**: La plegaria de Esteban es un eco de la de Jesús (Lc 23,46); también lo es la parte que sigue (Lc 23,34). **60. y dicho esto, se durmió**: Desde el siglo V se viene señalando el lugar tradicional de la muerte de Esteban al norte de la Puerta de Damasco, en Jerusalén. La emperatriz Eudoxia erigió allí una basílica ca. 420 d. C., que fue destruida por los persas el año 614. En este emplazamiento edificaron los dominicos franceses la iglesia de San Esteban en 1898 y crearon la École Biblique en 1890 (→ Crítica moderna del AT, 70:61).

39 IV) *El discurso de Esteban* (7,1-53). Este discurso, claramente insertado entre el relato de 6,8-15 y su continuación en 7,55-60, es el más largo de los contenidos en Act. A primera vista, se supone que es la defensa de Esteban; pero en realidad (es decir, directamente) éste no responde a las acusaciones que le han levantado. En el desarrollo de Act, este discurso representa el comienzo de la ruptura formal del cristianismo con el judaísmo. El discurso de Esteban forma parte de un contexto más amplio, la aparición de los helenistas; como uno de ellos, Esteban se dirige al judaísmo de la diáspora y lo confunde. El resultado es su muerte, «y a partir de aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén» (8,1b). La ruptura se produce entre cristianos y

judíos. A partir de ahora, el cristianismo se irá separando cada vez más de su matriz judía, aun cuando Pablo se esfuerce por demostrar en sus últimos discursos que el cristianismo es únicamente la conclusión lógica del fariseísmo (23,6; 26,6-8). Según todo esto, el discurso de Esteban anuncia la emancipación del cristianismo con respecto al judaísmo.

El relato de Esteban es realmente un sermón en que se expone la historia de Israel desde Abrahán hasta Salomón, pero enfocándola desde el punto de vista de la oposición a Jesús. En este sentido se parece al discurso misionero de Pablo en Antioquía de Pisidia (13,17-22), que señala el punto de partida de su proclamación a los judíos de aquella ciudad (13,23-41). La oposición a Jesús marca el punto culminante del discurso de Esteban (7,51-53); pero están claras las implicaciones del resto del discurso: la historia del pueblo judío se ha caracterizado siempre por la oposición a los guías designados por Dios, así como por la idolatría. Los versículos estrictamente polémicos del discurso son 35.37.39-42.48-53 (posiblemente también 25 y 27). El sumario histórico edificante imita el estilo de Jos 24, Ez 20 o Neh 9. Nótese la tipología del discurso: José y Moisés son tipos de Jesús, pero no David, Salomón o los israelitas. El tema básico del discurso, por tanto, podría condensarse así: las promesas santas de Dios han sido anuladas por la desobediencia de Israel; al rechazar la oportunidad que significaba la promesa, Israel ha renegado de su propia historia y de su herencia.

40 Pueden señalarse seis partes en el discurso: 2-7.8-19.20-39.40-43.44-50.51-53. Las alusiones que Esteban hace en el discurso dependen de los LXX, no del TM.

1. Versículo de transición. *el sumo sacerdote*: El presidente del sanedrín (cf. 4,5; Mc 14,60). **2-7.** Dios promete a Abrahán «este lugar». Esteban empieza su discurso recordando la vocación histórica del antepasado de Israel; se dice que el seminómada Abrahán se asentó «en este lugar». La obediencia de Abrahán a esta vocación significó el comienzo real de la historia de Israel. **2.** *hermanos y padres, escuchad*: El discurso de Esteban empieza al estilo de la retórica griega, pero se convierte inmediatamente en un tejido de textos del AT. *el Dios de gloria*: El agente principal es descrito con una frase de Sal 29,3; cuando sea lapidado, Esteban lo verá (cf. 3,13). *cuando estaba en Mesopotamia*: Según Gn 11,31; 12,1, la visión tuvo lugar en Jarán; Lucas se sirve más bien de una forma del relato de Abrahán que circulaba en el judaísmo tardío (cf. Filón, *De Abrahamo*, 62). Sin embargo, recuérdese que Gn 15,7 pasa por alto la mención de Jarán. *Jarán*: Antigua ciudad situada en la ruta de las caravanas (que iban de Babilonia a Asia Menor y de Persia a Egipto); ha sido localizada en el moderno Sultan-tepe, un montículo cerca de la aldea de Harran, junto al río Balikh Superior, en Turquía. **3.** *sal de tu país*: Esteban cita Gn 12,1. Se pide al nómada Abrahán que se establezca en un sitio determinado. **4.** *la tierra de los caldeos*: La ciudad de Ur (Gn 11,31) no estaba en «la tierra de los caldeos» en tiempos de Abrahán; se trata de un anacronismo que une dos datos distantes entre sí unos mil años (cf. EDB 341-42). *después de morir su padre*: Cf. Gn 11,32; 12,1.

5. Este versículo se hace eco de Dt 2,5; Gn 12,7; 17,8. **6.** Cf. Gn 15,13. **7.** *yo juzgaré a esa nación*: Alusión a Ex 3,12, en que aparece «una montaña» (aludiendo al Horeb); aquí se cambia por «este lugar» (aludiendo a Canaán o a Israel, especialmente a Jerusalén). En todos estos versículos, la idea importante es que Dios llamó a Abrahán cuando éste era un nómada errante.

41 8-19. En contraste con la obediencia de Abrahán, los patriarcas que de él nacieron manifestaron su oposición a Dios en la envidia que sentían hacia José; pero, a pesar de esta oposición, la promesa de Dios permaneció y los acontecimientos se desarrollaron de forma que le dieron cumplimiento. La acusación indirecta que Esteban lanza a sus oponentes empieza con la historia de José, que es tipo de Jesús, el rechazado. Dios se sirvió de José para que Jacob, el antepasado epónimo de Israel que murió en país extranjero, llegara a ser enterrado «en este lugar» (en Israel). **8.** *una alianza de circuncisión*: Según lee Lucas el AT, la circuncisión es el «signo de la alianza» (Gn 17,11); desconoce en absoluto el hecho de que el cap. 17 de Gn depende de la fuente P (→ Génesis, 2:13) y que esta relación entre la alianza y la circuncisión se debe a la adición posterior de materiales procedentes de P. *lo circuncidó al octavo día*: Alusión a Gn 21,4. **9.** *vendieron a José*: Alusión a Gn 37,28. El motivo de esta venta tiene importancia para Lucas, pues supone una descripción indirecta de los oponentes de Esteban. **10.** *le dio gracia*: Alusión a Gn 39,21. *gobernador de Egipto*: Cf. Gn 41,43; Sal 105,21. **12.** *en Egipto había grano*: Cf. Gn 42,2; cf. 1QapGn 19,10. **13.** *José se dio a conocer*: Alusión a Gn 45,1. **14.** *setenta y cinco personas en total*: El TM de Ex 1,5 dice «setenta personas», pero 4QEx^a, con el que concuerdan los LXX, dice «setenta y cinco personas» (cf. F. M. Cross, Jr., RB 63 [1956], 56; lo mismo Filón, *De migr. Abrahami*, 199). **15.** *Jacob bajó a Egipto*: Cf. Gn 46,6; 49,33. **16.** *en Siquem*: El discurso de Esteban confunde el lugar en que fue enterrado Jacob, realmente Mambré, cerca de Hebrón (Gn 23,17-19; 49,30-31), en terrenos comprados a Efrón el Hitita, con la tierra adquirida por Jacob a los hijos de Jamor en Siquem (Gn 33,19), donde fue enterrado José, según la tradición. **17.** *el tiempo de la promesa*: El tiempo para que se cumpliera la promesa. Esto se refiere primariamente al éxodo, pero es evidente que alude también al tiempo del cumplimiento de la promesa divina en Cristo. *se hizo cada vez más numeroso*: Cf. Ex 1,7-8. **18.** *quien no sabía nada de José*: Cf. Ex 1,8. Este faraón fue posiblemente Seti I (→ Exodo, 3:8). **19.** *se portó astutamente con nuestro pueblo*: Cf. Ex 1,10. A través de toda esta sección, José es presentado como el inocente que sufre, pero que triunfará en su momento porque Dios está con él.

42 20-39. Luego Moisés, educado en un país extranjero, se convirtió en instrumento de Yahvé; él llevó la promesa de Dios a cierto cumplimiento, pero también fue rechazado por Israel. Es tipo de Jesús, porque éste es «el profeta semejante a mí» (Dt 18,15-18). **20.** *un niño sobremancra hermoso*: Se sugiere que la hermosura física expresa el agrado de Dios y es un signo de su vocación excepcional (cf. Heb 11,23; Ex

2,2). **21. la hija del faraón lo adoptó:** Cf. Ex 2,10. **22. en toda la sabiduría de Egipto:** Esteban insiste en el nacimiento y educación de Moisés en un país extranjero; tal era el instrumento elegido para introducir al pueblo de Dios «en este lugar». *potencioso en palabras y en acciones:* En Lc 24,19 (cf. Act 2,22) esta misma descripción se aplica a Jesús. **23. visitar a sus hermanos:** Es obvia la alusión a Jesús, que viene a su propio pueblo (cf. Ex 2,11). **24. matando al egipcio:** Cf. Ex 2,12. **25. sirviéndose de él para llevarles la liberación:** Es clara la tipología. **27. le rechazó:** Cf. 7,39. Implica de nuevo una alusión a Jesús. *quién te nombró gobernador:* Cf. Ex 2,14-15. **30. un ángel se le apareció:** Se alude aquí a Ex 3,2. **32.** Una cita de Ex 3,6 y 3,5. **34.** Cf. Ex 3,7.8.10. **35.** Otra alusión a Ex 2,14 (cf. 7,27). **36.** Cf. Ex 7,3 y Nm 14,33. **37.** En este punto se alcanza el clímax de la historia de Moisés, con la cita de Dt 18,15 (cf. comentario a 3,22-23). Nótese la delicadeza con que Esteban aborda el tema de Moisés y la Ley: incluso su promulgación por medio de ángeles (7,38; cf. Gál 3,19); así responde Esteban a la acusación de blasfemia contra Moisés (6,11). **39. retornando a Egipto:** Según Ex 16,3, añoraban su estancia en Egipto.

43 40-43. La idolatría de Israel en el desierto. Habiendo rechazado a Moisés y los oráculos que éste les transmitió de parte de Dios, los israelitas se volvieron a los ídolos hechos por manos humanas. Se alude al becerro de oro (7,41). Esta fue otra manifestación declarada del Israel que se opuso a Dios, rebelándose contra su Espíritu en el pasado. Ya desde un principio, la nación elegida, errante en el desierto, rechazó a su Dios y adoró de todo corazón a los ídolos. **40. haznos dioses:** Cita de Ex 32,1. **41. se hicieron el becerro:** Cf. Ex 32,4. *obra de sus manos:* La descripción peyorativa que hace Esteban del becerro de oro sigue la pauta de la crítica que lanza contra el templo de Jerusalén. **42. los abandonó al culto de la milicia de los cielos:** El culto idolátrico de las divinidades astrales, es decir, de las estrellas veneradas como dioses (cf. 2 Cr 33,3,5; Jr 7,18; 8,2; 19,13). *el libro de los profetas:* Cf. comentario a 15,15. *me ofrecisteis sacrificios...:* Esteban cita Am 5,25-27 (LXX), cambiando «Damasco» por «Babilonia». Las palabras de Amós se refieren ciertamente al culto de las divinidades astrales, veneradas por los asirios: Sakkut y Kaiwán. Sin embargo, los traductores de los LXX entendieron mal las palabras de Amós, como le ocurrió también al autor de DD 7, 14-16, de Qumrán (cf. J. A. Fitzmyer, NTS 7 [1960-61], 311-12, 321-22). **43. la tienda de Moloc:** Esta es la traducción que dan los LXX de las palabras de Amós, que significan «Sakkut vuestro rey». Implica una confusión con el dios Mólec de Jr 32,35; 2 Re 23,10. *la estrella de Refán:* En los LXX y en los manuscritos del NT hay variantes que dicen *Romfa, Raián, Remfán*, etc., lo que supone una corrupción precristiana y el no haber entendido bien el texto de Amós, que dice *Kaiwán* (posiblemente = Saturno). *Babilonia:* La cita de Esteban cambia la «Damasco» de Amós por la capital del país en que Israel pasó su cautividad histórica, y ve en esta cautividad el cumplimiento de las palabras de Amós.

44 44-50. Israel sustituye la tienda del testimonio por un templo hecho por manos de hombre. En esta sección de su discurso formula Esteban su principal argumento contra el templo de Jerusalén; constituye además el clímax de la descripción que hace de la idolatría de Israel en el desierto. La tienda del testimonio, construida según un modelo celeste, acompañó a Israel y simbolizó la presencia de Yahvé en medio de su pueblo durante generaciones. Pero los reyes de Israel alzaron en su lugar un edificio construido por manos humanas. Esta acción desconsiderada hizo de Yahvé el equivalente de un ídolo pagano. La crítica que hace Esteban del templo de Jerusalén ha de entenderse sobre el trasfondo de una tendencia, cada vez más acentuada en el judaísmo, a espiritualizar el templo; elementos de esa tendencia aparecen en 2 Mac 14,35-36; 1QM 2,5; 1QS 9,3ss; Jn 4,20 (cf. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* [Cambridge, 1965]). **44. tenían la tienda del testimonio:** Cf. Ex 25,8-9. Nótese que Esteban parece olvidar en este versículo lo que él mismo había dicho en el v. 42. El cambio de tema impone acentuar un nuevo aspecto. *según el modelo:* Alusión a Ex 25,40 (cf. Heb 8,5; 2 Baruc 4,5). **45. Josué:** Resulta irónico que el nombre de este jefe carismático en el texto griego de Lucas sea *Iēsous* (la forma usada en los LXX). Esta identidad con el nombre de Jesús implica resonancias inconfundibles (cf. Jos 3,14). **46. una residencia para la casa de Jacob:** Esta lectura de los manuscritos B, S*, D, H es la preferida, por ser la *lectio difficilior*. Otro grupo de manuscritos (A, C, E y la tradición *koiné*) dicen «para el Dios de Jacob», que concuerda con Sal 132,5, al que se alude. Pero esta lectura resulta sospechosa porque evidencia una corrección de escriba. En el contexto de la crítica del templo de Jerusalén (en cuanto que es un edificio hecho por mano de hombre), ¿mencionaría Lucas la «morada del Dios de Jacob»? **47. Salomón:** Cf. 1 Re 6,2; 8,20-27. **48. no habita en edificios:** Cf. Act 17,24; Mc 14,58; Heb 9,11.24. *hechos por manos de hombre:* En el AT, esta expresión se aplicaba comúnmente a los ídolos (cf. Is 2,18; 10,11; Lv 26,30); en Is 16,12 (LXX) se dice incluso a propósito del templo. Este versículo condensa el ataque de Esteban al templo de Jerusalén. *el profeta:* Isaías, cuyas palabras se citan en los vv. 49-50.

45 51-53. Esteban pasa ahora a atacar directamente a los jefes de Israel. Una vez relatada la historia de la oposición de Israel a Yahvé y a sus enviados, su renuencia a cumplir su verdadera vocación y su idolatría, tanto en el desierto como en Jerusalén, Esteban termina con una áspera reprensión dirigida a los jefes de Jerusalén. **51. gente de dura cerviz:** Esta descripción aparece en Ex 33,3.5. *incircuncisos de corazón:* Cf. Jr 9,25; 6,10; Ez 44,7. *os oponéis al Espíritu Santo:* En esta sección, la frase resume la acusación más importante de Esteban contra sus adversarios (cf. Nm 27,14; Is 63,10; 2 Cr 30,7-8). **52. han perseguido:** Sobre la persecución de los profetas por Israel, cf. 2 Cr 36,14-16; 1 Re 19,14; Mt 5,12; 23,31.37. También la tradición rabínica habla del martirio de Isaías, Urías (Jr 26,30), Zacarías (2 Cr 24,20-21); cf. Str-B 1,

943. *el Justo*: Esta alusión a Jesús lo equipara implícitamente al Siervo de Yahvé, que es descrito así en Is 53,11 (cf. Act 3,14; 22,14). **53. ángeles**: Cf. 7,38. La promulgación angélica de la Ley mosaica no significa aquí que se la desvirtúe (como en Gál 3,19); más bien expresa su carácter sagrado. Esteban acusa a sus adversarios de ignorarlo (cf. Heb 2,2).

El discurso de Esteban no debería considerarse realmente como una autodefensa; se ha hecho notar muchas veces que en su mayor parte nada tiene que ver con las acusaciones que se lanzan en el relato del martirio de Esteban (→ 37, *supra*). Predomina la intención didáctica del discurso, y sirve para adelantar el relato propio de Lucas sobre la difusión de la palabra desde Jerusalén hasta el término de la tierra.

L. W. Barnard, *Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity*: NTS 7 (1960-61), 31-45; J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (Munich, 1963); C. Charlier, *Le manifeste d'Étienne (Actes 7)*: BivChr 3 (1953), 83-93; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 45-51; M. Dibelius, *Studien*, 167-70; F. J. Foakes Jackson, *Stephen's Speech in Acts*: JBL 49 (1930), 283-86; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 227-50; A. F. J. Klijn, *Stephen's Speech—Acts VII. 2-53*: NTS 4 (1957-58), 25-31; W. Mundle, *Die Stephanusrede Apg. 7: Eine Märtyrerapologie*: ZNW 20 (1921), 133-47; J. C. O'Neill, *Theology*, cap. 3; R. Pesch, *Die Vision des Stephanus: Apg 7:55-56 im Rahmen der Apostelgeschichte* (SBS 12; Stuttgart, 1966); M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (Londres, 1958).

46 g) TERCERA PERSECUCIÓN Y DISPERSIÓN (8,1b-3). Cf. 3,1ss; 5, 17-42. Estos versículos son una sutura redaccional para unir el relato del martirio de Esteban con la difusión de la palabra desde Jerusalén a Judea y Samaría bajo el influjo de los helenistas. La muerte del helenista Esteban desata una persecución contra la Iglesia; ello da por resultado una difusión del cristianismo. En realidad, el v. 2 pertenece al anterior episodio; los vv. 1 y 3 van juntos y sirven como introducción a 9,1-19a.

1. menos los apóstoles: Lucas quiere describir a los Doce como centro neurálgico del cristianismo todavía en Jerusalén. **2. hombres piadosos**: Es posible que, en el contexto de la persecución, Lucas quiere presentarlos como judíos (cf. 2,5). **3. Saulo, mientras, maltrataba a la Iglesia**: Cf. 7, 58; 8,1a. El «joven» se ha convertido ahora en organizador de la persecución; ha dejado el papel de testigo silencioso y pasivo para asumir el de destructor activo.

47 C) La misión en Judea y Samaría (8,4-9,43). En esta sección, Lucas describe la difusión de la palabra y narra cómo fue la vocación del héroe que ocupará la última parte de Act.

a) LA HISTORIA DE FELIPE (8,4-40). Como un ejemplo de la difusión de la palabra desde Jerusalén, Lucas narra la historia de Felipe, el evangelista, que no debe ser confundido con el apóstol (1,13); es el helenista elegido como uno de los siete auxiliares (6,5; cf. 21,8). Los dos episodios en que interviene ahora se refieren a la evangelización de Samaría (4-25) y a la conversión del eunuco etíope (26-40). Ambos episodios muestran cómo se difundió la palabra desde Jerusalén a impulsos de la persecución (rasgo que Lucas subraya casi como si se tratara de una

condición para que se difundiera la palabra) y por influjo de los helenistas (antes Esteban, ahora Felipe). Los dos episodios muestran además cómo la palabra es aceptada por unas personas que habían sido consideradas inaceptables para Israel: samaritanos y eunucos (que, según Dt 23,1, estaban excluidos de «la asamblea del Señor» [cf. Jos 24,1]). El detalle de Dt 23,1 ha dejado de tener importancia para el cristianismo, que más bien se guiará por las palabras de Is 56,1-5.

1) *La misión en Samaría* (8,4-25). Felipe emprende la evangelización de Samaría por su propia cuenta; aunque logra tener éxito, su esfuerzo misionero no es considerado por Lucas como una empresa plenamente autorizada. Este es el motivo de que la Iglesia primitiva institucional envíe a Pedro y a Juan, quienes mediante la imposición de las manos confieren el Espíritu Santo e incorporan al rebaño esta inmadura comunidad cristiana. Lucas deja claro que el Espíritu se confiere únicamente cuando se da la unión con el colegio autorizado de los Doce. El episodio revela que Lucas, al escribir Act, tenía conciencia de que en el cristianismo primitivo había grupos dispersos que la Iglesia madre se esforzaba por reunir (cf. 18,25-27; 19,2-6; 20,29-30).

5. una ciudad de Samaría: Esta es la lectura más comúnmente aceptada hoy; algunos manuscritos (B, A) leen «la ciudad de Samaría», que sería Sebaste, la capital helenística edificada por Herodes el Grande. Si Lucas quería aludir a ella, ¿por qué no designarla con su nombre? Puesto que el episodio se centra en la evangelización de los samaritanos, la alusión indefinida a una ciudad samaritana quizá se refiera a un lugar distinto de Siquem (= ¿Sicar? [Jn 4,5]), o la Flavia Neápolis de más tarde [cf. EDB 2203-2204]). *les predicó al Mesías*: Los samaritanos, considerados heterodoxos por los judíos, compartían con éstos en aquella época la creencia en la venida de una figura mesiánica, «el que retorna» (en arameo, *Tā'eb*; cf. Jn 4,25). **7. eran curados**: Incluso uno de los siete es descrito realizando los milagros que Jesús prometió que harían sus discípulos (cf. Mc 16,17). **9. Simón**: Por este pasaje es conocido en la literatura cristiana posterior como Simón el Mago. Justino Mártir, que procedía de Flavia Neápolis, relaciona a Simón con la aldea samaritana de Gitta (*Apol.*, I.26, 56; *Diálogo con Trifón*, 120.6); cf. también Ireneo, *Adv. haer.*, 1.23; Hipólito, *Refutatio*, 6.13; 6.17, 1-2; *Homilias pseudoclementinas*, 2.22; 18.2; Epifanio, *Panarion*, 21.2. Se le ha considerado frecuentemente como el primero de los gnósticos, probablemente por el título que se le da en el v. 10 («el llamado Gran Poder de Dios»). En este episodio no aparece relacionado con las creencias o las prácticas de los samaritanos (cf. *Beginnings*, 5, 151-63; L. Cerfaux, RSR 27 [1937], 615-17). **14. Pedro y Juan**: Son enviados dos de los Doce desde la Iglesia madre de Jerusalén para que incorporen a su gran cuerpo la comunidad samaritana. *recibieran el Espíritu Santo*: Siempre ha constituido un problema la diferencia, que este pasaje parece implicar, entre recibir el bautismo y recibir el Espíritu (cf. 2,38; 10,44; 19,5-6). Indudablemente, tal distinción es un recurso de Lucas para insistir en que el don del Espíritu se recibe a través de la Iglesia, representada por el colegio de los Doce

en Jerusalén. **17.** *recibieron el Espíritu Santo*: Lo mismo que 2,1-4 describía la Pentecostés cristiana para los judíos, ahora expone Lucas el «don» (v. 20; cf. 2,38; 10,45) del Espíritu para los samaritanos (Pentecostés samaritana); más adelante presentará la «caída» del Espíritu sobre los gentiles en el episodio de Cornelio (Pentecostés gentil, 10,44). Esta recepción del Espíritu ha de entenderse como una manifestación visible; sea lo que fuere, indujo a Simón a proponer que se le vendiera este poder (vv. 18-19). **21.** *tu corazón no es recto*: Se alude a Sal 78,37. **22.** *arrepíentete*: Cf. comentario a 2,38. La repulsa de Pedro recuerda ciertas expresiones del AT (Dt 29,17; Is 58,6) y representa una reacción oficial ante la pretensión de comprar el poder espiritual. De este relato se deriva el término «simonía».

48 II) *El eunuco etíope* (8,26-40). Otro episodio de la actividad del evangelista helenista Felipe revela la difusión de la palabra en el caso de un pagano que aún no estaba del todo convertido al judaísmo.

26. *ángel del Señor*: Cf. comentario a Mt 1,20; nótese que «el Espíritu» habla en el v. 29. *a Gaza*: La ruta del desierto llevaba a la que en otros tiempos fue la antigua ciudad de Gaza, en el sudoeste de Palestina, cerca de la frontera con Egipto (→ Geografía bíblica, 73:72). Destruída por Alejandro Magno, la nueva ciudad no se alzaría en el mismo emplazamiento hasta el año 66 d. C. (cf. EDB 843-44). **27.** *Candace*: El título *katky* aparece en inscripciones egipcias como nombre de la antigua reina de Nubia; no es un nombre propio. Este eunuco encargado de sus tesoros sería un «temeroso de Dios» (*sebomenos*); la conversión de una persona procedente de un país tan lejano ayuda a poner de relieve el interés de Lucas por demostrar cómo se difunde la palabra (cf. Sal 68,31). **32.** *como oveja fue llevado al matadero*: Cita de Is 53,7-8 (LXX). La parte del cántico del Siervo de Yahvé que se cita subraya la muerte y sufrimientos del Justo (cf. Act 3,14; 7,52). Resulta extraño que omita cualquier alusión al aspecto vicario de esta muerte. **37.** Este versículo se omite en los mejores manuscritos; probablemente representa una confesión bautismal formularia de época posterior que se introdujo en el texto occidental. **39.** *arreató a Felipe*: Cf. 2 Re 2,16. **40.** *Azoto*: Nombre griego de la antigua ciudad filistea de Ašdod (cf. EDB 181). *Cesarea*: En el emplazamiento de la antigua Torre de Estratón, situada en la costa de Palestina al sur del monte Carmelo, Herodes el Grande construyó una ciudad helenística y la denominó en honor de César Augusto. Cesarea Marítima (en griego, *Kaisareia Sebaste*) estaba dotada de un lujoso palacio, construcciones públicas y un hermoso puerto. Más tarde pasaría a ser residencia del gobernador provincial de Judea (cf. Josefo, GJ 1.21, 5-8 § 408-15; *Ant.*, 13.11, 2 § 313; 15.9, 6 § 331-41; cf. L. Haefeli, *Cäsarea am Meer* [NTAbh 10; Münster, 1923]; A. Reifenberg, *IsrEJ* 1 [1950-1951], 20-32; A. Calderini, *BTS* 57 [1963], 1-19).

S. Lösch, *Der Kämmerer der Königin Kandake* (App. 8:27): TQ 111 (1930), 477-519; M. van Wanroy, *Eunuchus aethiops a diacono Philippo conversus*: VD 20 (1940), 287-93; R. McL., Wilson, *Gnostic Origins Again*: VigChr 11 (1957), 93-110.

49 b) LA VOCACIÓN DE SAULO (9,1-19a). Habiendo preludiado la difusión de la palabra de Dios entre los gentiles en el episodio del eunuco de la reina etíope, Lucas fija su atención ahora en la persona que será el héroe de la última parte de su libro. Antes de que se inicie oficialmente la misión entre los gentiles, Lucas tiene que incorporar a su héroe a la Iglesia primitiva. En consecuencia, se introduce en este punto el relato de la conversión de Saulo. No se trata simplemente de un relato de conversión, pues narra algo más que la conversión psicológica de Saulo; es más bien la historia de su vocación para que sea «el instrumento elegido para llevar mi nombre a los gentiles» (9,15). Este es el primero de los tres relatos de la conversión de Saulo que contiene Act (cf. 22,1-16; 26,9-18). Aunque se han hecho algunos intentos para relacionar estos relatos con las distintas fuentes de que pudo disponer Lucas (cap. 9 con la Iglesia antioquena; cap. 22 con la de Jerusalén; cap. 26 con Pablo), no han resultado muy convincentes. (En cuanto a las coincidencias y discrepancias entre los tres relatos de Lucas sobre la conversión de Saulo, → Vida de san Pablo, 46:17-18).

El relato de la conversión de Saulo que aparece en Gál 1,11-16 se halla más cerca del relato lucano del cap. 26. La triple repetición del relato en Act tiene lugar en momentos decisivos de la historia que narra la difusión de la palabra a partir de Jerusalén; parece intencionado el relieve que Lucas le da precisamente en esos momentos. En el cap. 9 el relato está en conexión con la difusión de la palabra entre los gentiles (colocado entre el episodio del eunuco etíope y la conversión de Cornelio); en el cap. 22 se incluye en la gran lucha del cristianismo por liberarse e independizarse de su matriz judía; en el cap. 26 se narra cuando es invocada la autoridad de Roma para que proteja al cristianismo, que con esa protección se abre camino simbólicamente hasta «el término de la tierra».

Una última diferencia puede señalarse en los tres relatos por lo que se refiere a la distinta forma en que cada uno de ellos describe a Saulo. Aunque Lucas evita dar a Saulo el título de «apóstol» (únicamente en 14,4,14), su vocación para evangelizar a los gentiles en el cap. 9 le confiere ciertos rasgos que han sido experimentados por los apóstoles. Compárese 9,15-17 con Act 1,9; 2,4,40: ha visto al *Kyrios*, se ha sentido lleno del Espíritu, ha empezado a proclamar a Jesús. Lucas está sugiriendo implícitamente una igualdad entre Pablo y los Doce, aunque su intención nunca sea plantear de este modo las cosas. En el cap. 22 se echa de ver cierta insistencia en el papel de Saulo como testigo; nótese el número de veces que se repiten en este relato los términos *martys*, *martyrein*, etc. (22,5.12.15.18.20), así como la alusión a Esteban (22,20). Esto explica que se insista tanto en el hecho de haber visto la luz, la *doxa*, y al «Justo» (22,14). Finalmente, en el cap. 26, Saulo aparece en el papel de profeta. En los vv. 16-18 se alude varias veces a las visiones inaugurales de Ez 2,1,6; Jr 1,8, y aún con mayor claridad a Is 35,5; 42,7; 61,1. Moisés y los profetas apoyan su mensaje relativo a Cristo (26,21); finalmente, Saulo pregunta a Agripa si crec en los profetas (26,27). En todo

ello se nota la tendencia de Lucas a presentar a Saulo como un continuador de la obra de Jesús, el *Kyrios*, que actúa a través de la persona de Saulo. En consecuencia, Saulo pasa a ser un digno continuador de los Doce.

A. Girlanda, *De conversione Pauli in Actibus Apostolorum tripliciter narrata*: VD 39 (1961), 66-81, 129-40, 173-84; E. Haenchen, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*: ZThK 52 (1955), 205-25, esp. 210-17; E. Hirsch, *Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus*: ZNW 28 (1929), 305-12; K. Lake, *The Conversion of Paul and the Events Immediately Following It, in Beginnings*, 5, 188-95; G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus* (SBS 4; Stuttgart, 1965); J. Munck, *La vocation de l'apôtre Paul*: ST 1 (1948), 131-45; W. Prentice, *St. Paul's Journey to Damascus*: ZNW 46 (1955), 250-55; D. M. Stanley, *Paul's Conversion in Acts: Why the Three Accounts?*: CBQ 15 (1953), 315-38; E. von Dobschütz, *Die Berichte über die Bekehrung des Paulus*: ZNW 29 (1930), 144-47; A. Wikenhauser, *Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte*: Bib 33 (1952), 313-23; H. Windish, *Die Christusepiphany vor Damaskus (Act 9, 22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*: ZNW 31 (1932), 1-23.

50 El relato de la vocación de Saulo en 9,1-19a habría de considerarse como continuación de Act 8,3. La conversión debería fecharse probablemente hacia el año 36 d. C. (→ Vida de san Pablo, 46:16). Tanto Lucas como el mismo Saulo en sus cartas presentan este acontecimiento como un giro decisivo, cuyo significado no puede captarse hoy totalmente (→ Teología de san Pablo, 79:12-14).

1. los discípulos del Señor: Cf. Gál 1,13; Flp 3,6, donde Saulo mismo declara haber perseguido a la Iglesia. *el sumo sacerdote*: Aunque Lucas no lo nombra, posiblemente se trataba de José Caifás (→ Historia de Israel, 75:133); sin embargo, cf. 4,5. **2. cartas para las sinagogas de Damasco**: Se suele citar la carta de 1 Mac 15,16-21 para probar que las autoridades romanas habían concedido al sumo sacerdote judío, como jefe del sanedrín, la potestad de perseguir a los fugitivos mediante cartas de extradición. Posiblemente esto es lo que pensaba Lucas en este pasaje, aunque hay motivos para preguntarse si el sumo sacerdote de Jerusalén tenía realmente esa autoridad sobre los judíos de la diáspora. Josefo (GJ 1.24, 2 § 474) sugiere que sólo Herodes había disfrutado de semejantes privilegios de extradición. Al parecer, era muy considerable el número de judíos en Damasco; Josefo (GJ 2.20, 2 § 561; 7.8, 7 § 368) menciona 10.000 y 18.000. El relato de Lucas implica que el cristianismo ya se había propagado en Damasco, incluso antes de la conversión de su héroe misionero (cf. F. A. Schilling, AnglTR 16 [1934], 199-205). *Damasco*: Importante ciudad de Siria situada a los pies del monte Hermón, en el borde occidental del desierto de Siria y punto de confluencia de importantes rutas caravaneras. Entró a formar parte del Imperio romano el año 64 a. C. y se contó entre las ciudades de la Decápolis en algún momento. Después de la muerte del emperador Tiberio (37 d. C.) cayó bajo el control de los nabateos; en tiempos de la conversión de Saulo estaba gobernada por un etnarca nabateo: el rey Aretas IV (cf. 2 Cor 11, 32). Cf. E. F. Bishop, TTod 4 (1947), 383ss; J. Sauvaget, *Les monuments*

historiques de Damas (Beirut, 1932). *el Camino*: Cf. comentario a 16,17; 18,25. **3. una luz del cielo**: Cf. 22,9; 26,13. **4. cayó en tierra**: Hay aquí una reminiscencia del AT; cf. Ez 1,28; 43,3; 44,4; Dn 8,17; 10,9; 2 Mac 3,27. *Saulo, Saulo*: Se transcribe aquí la forma hebrea del nombre (*šā'ūl*); sólo aparece en los relatos de la conversión (→ Vida de san Pablo, 46:3). Cf. 22,7; 26,14. *¿por qué me persigues?*: El «me» no debe identificarse a la ligera con el concepto de «Iglesia» (→ Teología de san Pablo, 79:149). Saulo ha estado persiguiendo a «los discípulos del Señor» (9,1) o «al Camino» (9,2). **5. ¿quién eres, Señor?**: El vocativo *kyrie* podría significar «Señor» desde el punto de vista de Lucas (cf. 22,8; 26,15). *yo soy Jesús*: Esta es una afirmación importante en el relato lucano; la comunidad cristiana ha de considerarse como identificada con su Señor, aunque aún no se la mire como «iglesia»; en este sentido oraba ella en 4,24-30. **6. levántate, entra en la ciudad**: Cf. 22,10. En el cap. 26, todo sucede entre Jesús y Saulo en el camino; éste no llega a entrar en la ciudad. **7. se detuvieron, mudos**: En contraste con 22,9; en 26,14, «todos nosotros caímos por tierra». **8. se levantó**: O posiblemente «fue levantado» (por los acompañantes), si ha de entenderse *egerthē* como pasiva.

51 **10. un discípulo llamado Ananías**: Cf. comentario a 22,12. *en una visión*: O «en un sueño» (cf. A. Wikenhauser, Bib 29 [1948], 100-11). **11. calle Recta**: Una avenida que atravesaba Damasco de este a oeste. *Judas*: Indudablemente, un judeo-cristiano del que nada sabemos. *Saulo*: El texto griego usa aquí la forma griega *Saulo*, en contraste con la forma de 9,4. *Tarso*: Ciudad en que había nacido Saulo (→ Vida de san Pablo, 46:11). **12. imponiéndole sus manos**: La imposición de manos para curar no se halla realmente en el AT ni en la literatura rabínica; sin embargo, aparece en LQ (1QapGn 20,28-29; cf. J. A. Fitzmyer, CBQ 22 [1960], 284). **13. tu pueblo santo**: Lit., «tus santos» (cf. 9,32. 41; 26,10). La expresión designa a los cristianos como consagrados a Dios y a Jesús, es decir, la comunidad de los elegidos. **14. invocan tu nombre**: Cf. comentario a 2,21; cf. 2,38; 3,6.16; 4,7.10.12.17.18.30; 5, 40; 8,12.16; 9,27.29; 10,48; 15,26; 16,18; 19,5.13.17; 21,13; 22,16; 26,9. **15. el instrumento que yo he elegido**: Lit., el «vaso de elección». Saulo disfrutará del favor divino para llevar a cabo la misión para la que ha sido elegido. *para llevar mi nombre a los gentiles y a sus reyes y al pueblo de Israel*: Este versículo señala los tres grupos ante los que Lucas describirá a Saulo compareciendo en el curso de sus tareas misioneras. Aparecerá ante los judíos (13,5.14; 14,1; 16,13; 17,1-4.10.17; 19,8), ante los gentiles (17,22; 18,6-11; 19,10) y ante un rey (26,1-29). **17. lleno del Espíritu Santo**: Por este don de Dios se incorporará Saulo a la Iglesia primitiva; con él vendrán todas las demás cosas. En consecuencia, la recepción del Espíritu es lo primero que se menciona, con independencia incluso del bautismo. Aquí, sin embargo, no hay otra cosa que la manera característica de Lucas para subrayar el elemento que para él reviste mayor importancia: la recepción del Espíritu. **18. como unas escamas**: Lit., «como [si fuesen] escamas cayeron de sus ojos» (cf. Tob 11,13). *fue bautizado*: Cf. E. Fascher, TLZ 80 (1955), 643-48.

52 c) SAULO EN DAMASCO (9,19b-22). Lucas presenta a Saulo predicando a Jesús inmediatamente en Damasco, para subrayar así el cambio dramático que se ha producido en la vida de aquél.

19b. los discípulos: Al parecer, los cristianos de Damasco se mostraron más hospitalarios con Saulo que los de Jerusalén; en cambio, cf. 9, 26. **20. el Hijo de Dios:** En contraste con el título usado en 9,22 («el Mesías»; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:8-10; cf. H. Conzelmann, *Theology*, 171). El título «Hijo de Dios» vuelve a aparecer de nuevo únicamente en 13,33 (un discurso atribuido a Pablo). **21. causó estragos:** Lucas emplea el mismo verbo (*portbeō*) que Saulo en Gál 1,13.23 para describir su persecución contra la Iglesia primitiva. **22. demostrando:** Lucas quiere significar que Saulo construía argumentos a partir del AT para apoyar su predicación.

Lucas no menciona el retiro de Saulo en Arabia (Gál 1,17), que correspondería a este punto de las noticias que da sobre su vida (entre los vv. 22 y 23; → Vida de san Pablo, 46:20). ¿Omite Lucas este dato porque nada sabe acerca de aquel viaje o porque prosigue con su plan de describir a Saulo predicando primero a los judíos y volviéndose a los gentiles únicamente cuando ha sido rechazado (cf. 17,2; 28,25-28)?

53 d) PRIMER VIAJE DE SAULO A JERUSALÉN (9,23-30). Act menciona seis diferentes visitas de Saulo a Jerusalén después de su conversión: 9,26; 11,30; 12,25; 15,2; 18,22 [implícitamente]; 21,17. (Sobre el problema que plantean las visitas para reconstruir el curso de la vida de Saulo, → Vida de san Pablo, 46:19-24). Esta primera visita es claramente la misma que se menciona en Gál 1,18.

23. después de bastantes días: Al decir *hēmerai hikanai* (bastantes días), Lucas da a entender que no se trata solamente de los «pocos días» del v. 19. Gál 1,17-18 habla de los tres años que Saulo pasó en Damasco después de su regreso de Arabia. *los judíos:* Lucas da como motivo de que Saulo se marche de Damasco la oposición de los judíos (como en otros muchos episodios de Act: 13,50; 14,2; 14,19; 18,12); pero en 2 Cor 11,32 Pablo observa que el gobernador puesto por el etnarca Aretas mandó vigilar la ciudad para apoderarse de él. Dupont (*Actes*, 94) concilia las dos noticias indicando que Aretas había llegado a una situación difícil con Herodes Agripa y que por ello buscaba congraciarse con los judíos. **25. algunos de sus discípulos:** Esta lectura del versículo es la mejor atestiguada (*hoi mathētai autou*); implica que Saulo había logrado ya algunas conversiones en Damasco. Algunos manuscritos inferiores leen *auton* (acusativo, complemento directo del participio «tomando») *hoi mathētai*, que significaría simplemente «los discípulos» (cf. 9,19b). *descolgándole:* Cf. Jos 2,15. **27. Bernabé:** Cf. 4,36-37. Es el mediador entre el antiguo perseguidor de la Iglesia y el colegio apostólico. Lucas no menciona en absoluto el problema que se plantea en Gál 1,18-20, si Saulo depende de algún modo de la comunidad de Jerusalén en cuanto a su predicación sobre Jesús. Lucas, en todo caso, describe a Saulo actuando de manera muy independiente incluso en Jerusalén. *que le había hablado:* El Señor habló a Saulo. Este es el significado más pro-

bable de la frase, que podría, sin embargo, entenderse en un sentido más natural: «y él [Saulo, el mismo sujeto] le [al Señor] habló». **29. los helenistas:** El título se refiere aquí claramente a los judíos; lo más verosímil es que se trate de los que sólo hablaban en griego (→ 35, *supra*). **30. los hermanos:** Cf. comentario a 1,15. *Cesarea:* Cf. comentario a 8, 40. *Tarso:* Gál 1,21 habla de que Pablo partió de Jerusalén hacia «las regiones de Siria y Cilicia». Estas dos noticias no son necesariamente contradictorias (a pesar de H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 60); cf. E. M. B. Green, *ExpT* 71 (1959-60), 52-53.

O. Bauernfeind, *Die erste Begegnung zwischen Paulus und Kephas Gal. 1,18: TLZ* 81 (1956), 343-44; J. Cambier, *Le voyage de S. Paul à Jérusalem en Act. IX, 26ss. et le schéma missionnaire théologique de S. Luc: NTS* 8 (1961-62), 249-57.

e) SUMARIO (9,31). Otro sumario menor menciona explícitamente la difusión de la palabra (y de la Iglesia) hasta Judea, Galilea y Samaría. (En cuanto a este tipo de sumarios, → 4, *supra*). La mención de la «paz» resulta extraña si se tiene en cuenta el precedente motivo de la persecución. El sumario proporciona la transición a la actividad misionera de Pedro.

54 f) MISIÓN DE PEDRO EN PALESTINA (9,32-43). Saulo queda ya incorporado a la Iglesia y puesto en relación con el colegio apostólico de Jerusalén; Lucas empieza ahora a describir la misión formal a los gentiles. No es Saulo el que la emprende de momento.

32. yendo por todas partes: Al parecer, Pedro giraba una visita a las zonas ya evangelizadas. *Lida:* Una ciudad situada a unos 45 kilómetros al noroeste de Jerusalén, casi a medio camino entre ésta y Joppe. **34. te cura Jesucristo:** La curación que realiza el discípulo de Jesús se obtiene por la invocación de su nombre (cf. 3,6; 4,10). **35. Sarón:** Región de la llanura costera de Palestina en que se hallaba situada la ciudad de Lida (→ Geografía bíblica, 73:75-77). **36. Joppe:** Ciudad costera a unos 20 kilómetros al noroeste de Lida y 48 kilómetros al sur de Cesarea Marítima. *Tabita:* El nombre arameo es *Ṭabytā* o *Ṭēbitā*, que significa «gacela», como el griego *Dorkas*. *obras de caridad:* Lucas subraya frecuentemente la importancia de las limosnas a los pobres (cf. 10,2.4.31; cf. Lc 3,11; 6,30; 11,41; 12,33; 18,22; 19,8). **37. en un cuarto alto:** Cf. 1 Re 17,19. **38. dos hombres:** Cf. 10,7.20. Hay cierta semejanza entre este relato y el de la curación de la hija de Jairo por Jesús (Lc 8,40-42.49-56). Cf. Nm 22,16. **40. hizo que todos salieran fuera:** Cf. 2 Re 4,33; Lc 8,51. *Tabita, levántate:* Compárese con el mandato de Mc 5,41, *talitha koum[i]*, «muchacha, levántate» (en arameo, *ṭalytā qūm[y]*). **41. la levantó:** Cf. 3,7. **42. creyeron en el Señor:** Cf. 9,35. **43. Simón, un curtidor:** Es probable que el calificativo se añadiera para distinguirlo del mismo Simón Pedro; sin embargo, cf. 8,9. A pesar del escepticismo de Conzelmann (*Apostelgeschichte*, 61), puede que el detalle tenga también la intención de subrayar el hecho de que Pedro se hospedó de buena gana en casa de un hombre cuya ocupación era normalmente despreciada

por los rabinos (cf. Str-B 2, 695). Lucas ni siquiera indica si este Simón era cristiano.

55 II. La misión hasta el límite de la tierra (10,1-28,31). La segunda gran sección de Act describe la difusión de la palabra desde el centro geográfico de la historia sagrada, Jerusalén, hasta alcanzar la tercera etapa de la tarea misionera señalada en el mandato de Jesús (cf. comentario a 1,8).

A) Inauguración de la misión entre los gentiles (10,1-15,35). Dos rasgos importantes caracterizan esta parte del relato de Lucas: primero, la actividad decisiva de uno de los Doce, Pedro; segundo, el problema más importante con que se enfrentaba el primitivo cristianismo: la ruptura con su matriz judía y con las prácticas del judaísmo. Esta parte de Act incluye el relato del primer viaje misionero de Pablo, que sirve también para presentar de otra manera ese importante problema.

a) EL EPISODIO DE CORNELIO Y SUS CONSECUENCIAS (10,1-11,18). Este episodio simboliza la evangelización universal de los gentiles, iniciada por Pedro, uno de los apóstoles. Pedro justifica en él su actitud con respecto a los gentiles ante los cristianos de Jerusalén, lo que provoca lógicamente el «concilio» del cap. 15. El episodio de Cornelio, sin embargo, no es exactamente un relato de conversión, como lo era el del eunuco etíope (8,26-40); Cornelio y su familia simbolizan más bien a los gentiles, entre los que ahora se difunde la palabra, y ciertamente no por iniciativa de uno de los Doce, sino del mismo Dios. El relato de la conversión y de la justificación que Pedro da de sus actos sirve para subrayar el impulso celeste que ha dirigido esa difusión. La formulación explícita de todo ello no aparecerá hasta el «concilio», cuando Pedro insiste en que «desde los primeros días me eligió Dios de entre vosotros para ser aquel de cuyos labios escucharan los gentiles el mensaje del evangelio y creyeran» (15,7). Cf. las palabras de Santiago en 15,14. En vez de una justificación como ésta, Lucas presenta la idea dramáticamente, narrando una doble visión. La intención de estas visiones no es glorificar a Pedro o realzar su papel entre los Doce; más bien tratan de demostrar que los gentiles están llamados a formar parte de la comunidad cristiana sin necesidad de someterse a las prescripciones de la Ley mosaica, y ello por voluntad de Dios. La repetición enfática de la doble visión sirve a este propósito; la visión de Cornelio se narra en 10,3-8 y 10,30-33; la de Pedro en 10, 9-16 y 11,7-9. El efecto que la visión produce en Pedro se destaca inmediatamente en la subsiguiente narración, que lo describe invitando a los gentiles a permanecer con él en calidad de huéspedes (10,23), entrando a su vez en casa de un gentil (10,27) y permaneciendo allí «algunos días» (10,48).

Dibelius (*Studies*, 109-22) ha demostrado convincentemente que el relato del centurión Cornelio no ha sido inventado por Lucas, sino que éste enriqueció una tradición ya existente: «Un relato sobre el centurión Cornelio, que corría en la comunidad, narra cómo Cornelio recibió de un ángel la orden de enviar a buscar a Pedro en Joppe. Pedro, instruido por una voz celeste, acepta la invitación; encuentra reunidos a Cornelio y su

familia, que rompen a 'hablar en lenguas', extáticamente, al escuchar sus palabras. Pedro toma el hecho como una confirmación divina de su fe y no vacila en bautizar a Cornelio y su familia. Lucas ha añadido la visión de Pedro, la mención de ésta ante Cornelio, el discurso y justificación de Pedro, así como, probablemente, el contenido de 10,48b y la mención de los compañeros judeo-cristianos de Pedro».

56 1) *La visión de Pedro y sus consecuencias* (10,1-33). **1. Cesarea:** Cf. comentario a 8,40. Lo realmente importante para Lucas en esta noticia geográfica es que Cesarea viene a ser una especie de punto medio entre Jerusalén y Antioquía. *un hombre llamado Cornelio:* Probablemente se trataba de un descendiente de los libertos manumitidos por Cornelio Sula hacia 80 a. C.; muchos de aquellos esclavos emancipados tomaron el nombre de Cornelio (cf. comentario a 22,28). *de la cohorte itálica:* Se refiere indudablemente a la *Cohors II miliaria italica civium romanorum voluntariorum*, un contingente de arqueros auxiliares estacionados en la provincia de Siria (para más detalles, cf. T. R. S. Broughton, *Beginnings*, 5, 437, 440). *temeroso de Dios:* Lucas usa la expresión griega *phoboumenos ton theon* en un sentido técnico, igual que hace con *sebomenos* (reverenciador), para designar a los gentiles que se habían hecho semiconversos del judaísmo (cf. 10,22.35; 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7). Estas personas aceptaban el monoteísmo ético de los judíos, asistían a sus cultos sinagogales, pero no se sometían a toda la Ley mosaica y normalmente no estaban circuncidados. En este último sentido se diferenciaban de los «prosélitos» (cf. 13,43). Cf. K. Lake, *Beginnings*, 5, 74-96. **2. al pueblo:** Es decir, a los judíos, como se desprende claramente de 10,22 (cf. Lc 7,4-5). **3. hacia la hora novena:** Es decir, las tres de la tarde, hora en la que los judíos solían hacer su oración (cf. 3,1). *el ángel de Dios:* Llamado más frecuentemente «el ángel del Señor» (5,19; 8,26); cf. 10,7.22.30. **4. como un recordatorio ante Dios:** Las oraciones y la generosidad de Cornelio son interpretadas por el visitante celeste en términos que recuerdan las «porciones memoriales» de los sacrificios del AT (cf. Lv 2,2.9.16); cf. Tob 12,12 sobre una interpretación semejante de la plegaria. **5. Joppe:** Cf. comentario a 9,36. **6.** Cf. 9,43. **9. la azotea:** El aislamiento que proporcionaba era considerado especialmente apto para la oración (cf. Jdt 8,5). De esta manera, una importante parte del relato comienza con la oración. *hacia la hora sexta:* Es decir, el mediodía (cf. 22,6). **10. sintió hambre:** De esta forma, la visión que Pedro está a punto de tener se relaciona con su estado físico. **11. se abrieron los cielos:** Cf. 7,56 y Lc 3,21. *una cosa:* Lit., «un vaso»; el término griego es *skeuos*, el mismo que se aplicó en sentido figurado a Saulo en 9,15. **12. cuadrúpedos:** Cf. 11,6. Los distintos animales recuerdan los tipos corrientemente mencionados en la Biblia (Gn 1,24; 6,20; Lv 11,46-47; Rom 1,23). **13. mata y come:** La advertencia celeste manda a Pedro que no se preocupe de qué animales son puros o impuros. El trasfondo de esta advertencia es Lv 11,2-23; Dt 14,3-20 (cf. E. Schürer, HJPTJC 2/2, 106-11). **14. nunca comí nada impuro:** La respuesta de Pedro recuerda la del profeta Ezequiel (5,14). El término griego tra-

ducido por «impuro» es en realidad *koinos*, «común», pero era utilizado por los escritores judíos para designar todo lo que era «profano, accesible y permitido a todos» (cf. ThDNT 3, 790-91), de donde adquirió su matiz de impuro. **15.** Se declara aquí el sentido fuerte de la visión. *lo que Dios ha purificado*: El sentido no es que Dios haya purificado aquellos alimentos mediante esta visión; más bien significa que siempre fueron puros (cf. 1 Tim 4,4). Sin embargo, la proclamación celeste es entendida por Lucas como una norma para los cristianos.

17. Este versículo tiene carácter de transición a un relato que sirve para explicar el sentido de la visión al lector cristiano: la abolición de los preceptos relativos a los alimentos vigentes entre los judíos y de una de las diferencias que más separaban a los judíos de los no judíos. **19.** *el Espíritu*: Cf. 11,12. *dos hombres*: Parece que Lucas se ha olvidado del «devoto soldado» de 10,7, al menos si se prefiere esta lectura del manuscrito B (como hacen la mayor parte de los modernos editores). Los manuscritos inferiores unas veces corrigen el texto poniendo «tres hombres» o suprimen por completo el número. **22.** *toda la nación judía*: Cf. 22,12; cf. 1 Mac 10,25. **23.** La invitación de Pedro es la primera consecuencia de la visión; no tiene escrúpulos en comer con estos hombres. *algunos hermanos de los de Joppe*: En 11,12 son mencionados seis de ellos. (Sobre el significado de «hermanos», cf. comentario a 1,15). **25.** *cayó a sus pies*: Este gesto normalmente tenía carácter cultural e implicaba que la persona a quien se honraba de esta manera poseía la condición divina o angélica (cf. 14,15). Al acoger Cornelio a Pedro de esta manera pone de manifiesto que cree en la autoridad divina que respalda la misión de Pedro. **27.** *Pedro entró, conversando con él todo el tiempo*: Entrar en la casa de un gentil es la segunda consecuencia de la visión, que Lucas anota cuidadosamente. El detalle de la conversación, que es omitido en el manuscrito D, realiza precisamente la buena disposición de Pedro para aceptar a los gentiles. **28.** *no se puede llamar impuro a ningún hombre*: La visión se refería a los animales puros e impuros y tenía por objeto dar ánimos a Pedro; pero éste le confiere un sentido figurativo. Tenemos aquí la conclusión que saca Lucas, explícitamente formulada, acerca de las personas puras e impuras; lo que sigue en 11,9 y 15,9 confirma esta conclusión. **29.** *sin oponer objeción alguna*: Lit., «sin contradecir». Lucas hace así que Pedro se muestre obediente al impulso del Espíritu (v. 20). **30.** *hace cuatro días*: Esta indicación de tiempo va expresada de manera un tanto difícil; parece decir «desde el cuarto día hasta esta hora yo estaba rezando la [oración de la hora] novena». Se trata aparentemente de una combinación de dos indicaciones de tiempo distintas, tratando de decir «tres días antes, a esta misma hora, yo estaba rezando...». *un hombre con vestiduras blancas resplandecientes*: Se le llamó «el ángel de Dios» en el v. 3 (cf. comentario). **31.** *tu oración ha sido escuchada*: La misma fórmula que usa el visitante celeste en Lc 1,13. **32.** Cf. v. 5.

E. F. F. Bishop, *Acts 10:25*: ExpT 61 (1949-50), 31; J. D. A. Macnicol, *Word and Deed in the New Testament*: ScotJ 5 (1952), 237-48; J. Sint, *Schlachten und Opfern*. Zu Apg 10,13; 11,17: ZKT 78 (1956), 194-205.

57 II *El discurso de Pedro* (10,34-43). El último gran discurso de Pedro en Act es la proclamación clásica del evangelio a los gentiles. Aunque Pedro volverá a hablar en 15,7-11 —sobre un tema que tiene más relación con el asunto que aquí se debate—, la extensión de ese discurso difícilmente podría compararse con el discurso que ahora se le atribuye. Según Dibelius (*Studies*, 111), este discurso, que realmente nada tiene que ver con el tema del episodio en sí, sigue el esquema de otros discursos de Pedro en Act y de Pablo en Antioquía de Pisidia. «Al desarrollar un mismo esquema repetidas veces, Lucas quiere demostrar lo que es y debe ser la predicación cristiana. No es una tarea histórica, sino literario-teológica, la que ahora le interesa llevar a cabo». Sin embargo, U. Wilckens (ZNW 49 [1958], 223-37; *Missionsreden*, 46-50) cree que se trata básicamente de una composición lucana. En ella podrían distinguirse tres partes: 34-35 (introducción), 36-41 (kerigma), 42-43 (conclusión y recurso a las Escrituras).

34-35. Estos versículos sirven de introducción y, en cierto sentido, tratan de referir el discurso a la situación en que Pedro se encuentra. **34.** *Dios no se muestra parcial*: Lit., «Dios no es alguien que muestra favores», una alusión a Dt 10,17, donde se afirma que Dios no tiene acepción de personas ni recibe sobornos (cf. Lv 19,15). El adjetivo *prosōpolēptēs* (junto con las formas relacionadas con él) sólo aparece en el griego del NT y de los LXX. La expresión griega está modelada a partir del hebreo *panim nāsā*, «levantar el rostro» (de un suplicante humilde o de un pretendiente). La expresión alude al soborno y la corrupción; Pedro afirma que nada de eso se encuentra en Dios, especialmente en cuanto a la salvación, que es accesible a judíos y griegos (cf. Rom 2,10-11). **35.** *practica la justicia*: Pedro parece dar a entender que ello es posible aun no siendo judío.

58 **36-41.** El kerigma de Pedro. Los vv. 37-39 ofrecen un resumen del ministerio de Jesús que se acerca mucho a un sumario de los sinópticos. ¿Es un esquema de Mc? ¿Es simplemente un esquema del evangelio de Lucas? Cf. C. H. Dodd, *The Framework of the Gospel Narrative*, en *New Testament Studies* (Manchester, 1953), 1-11 (o ExpT 43 [1931-1932], 396-400); D. E. Nineham, *The Order of Events in St. Mark's Gospel*, en *Studies in the Gospels* (Hom. R. H. Lightfoot; Oxford, 1957), 223-39; U. Wilckens, *Missionsreden*, 63-70; J. Dupont, RB 69 (1962), 43-44. Si se admite que este fragmento kerigmático es simplemente un resumen del evangelio de Lucas, habría que explicar por qué éste ha empleado una sintaxis tan pobre en este punto (vv. 36-38); la sintaxis de estos versículos, junto con las alusiones a Is 52,7 y 61,1, apunta a una reflexión de la primitiva predicación kerigmática más que a una composición completamente lucana.

36. *la palabra*: La proclamación que primero se hizo a los judíos («los hijos de Israel») se hará en su día a los gentiles (cf. Sal 107,20). *anunciando la paz*: Estas palabras aluden a Is 52,7, que describe la función del heraldo de la buena noticia que había de darse a conocer a Jerusalén

(cf. Nah 1,15). Es confusa aquí la sintaxis, ya que el participio *euaggelizomenos*, que va en nominativo masculino, parece concordar con «Dios», sujeto de «envió». *él es el Señor de todos*: Se refiere a «Jesucristo», pero la sintaxis tampoco en este caso deja de presentar complicaciones. El pronombre *houtos* se referiría a *logos*, «la palabra». Pero esto es imposible. Cf. un paralelo próximo en 1QapGn 20,13. **37. vosotors sabéis**: Estas palabras han de entenderse dirigidas al lector cristiano de Act, no a Cornelio; son evidentemente lucanas en su formulación. Cf. 10,1-6, donde se da por supuesto que Cornelio, como temeroso de Dios, conocería algo del AT; pero difícilmente se puede creer que conociera la esencia del mensaje cristiano que ahora le es presentado. *por toda Judea*: La expresión trata de describir la zona romana así designada (cf. Lc 23,5). *empezando desde Galilea*: Es posible que el participio en nominativo *arxamenos* (empezando) represente una fórmula fija prelucana que originalmente se aplicó a Jesús. En este contexto, sin embargo, se debe aplicar a «la palabra», es decir, a la primitiva predicación cristiana. *el bautismo que Juan predicó*: Cf. 1,22; Lc 3,23. **38. cómo Dios lo ungió**: El bautismo de Jesús se interpreta aquí como una «unción» del mismo Jesús por el Espíritu Santo (cf. comentario a 4,27). Difícilmente podría ello interpretarse como que Jesús es constituido Mesías en su bautismo, por lo que se refiere a Lucas; Act 2,36 y 3,12-20 sugieren una manera completamente distinta de entender la mesianidad de Jesús. Así ocurre también en el relato de la infancia según Lucas (1,32-33). Sin embargo, cf. Lc 4, 16-19 (= Is 61,1-2); Act 4,27. Para Lucas, Jesús es el agente lleno del Espíritu en la actividad salvífica de Dios. **39. en el país de los judíos**: El camino desde Galilea a Jerusalén. **40. colgándolo de un árbol**: Expresión figurativa de la crucifixión, derivada de Dt 21,23; cf. 2,23; 5,30 y Gál 3,13. (→ Carta Gál, 49:22). *Dios lo resucitó*: La resurrección atribuida al Padre (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78: 158). *al tercer día*: Cf. S. V. McCasland, JBL 48 (1929), 124-37, con una exposición de la base veterotestamentaria para la frase usada en conexión con la resurrección de Jesús. Cf. 1 Cor 15,4; Os 6,2. **41. testigos previamente elegidos por Dios**: Los testigos de la resurrección estaban predeterminados (cf. 1,8; Lc 24,48). *hemos comido y bebido*: Cf. 1,4; Lc 24,41-43.

42-43. Conclusión. 42. nos ha encargado: Cf. 1,8; Lc 24,47-48. *al pueblo*: Compárese con la frase de 13,31. La expresión se refiere ante todo al pueblo de Israel. *juex de vivos y muertos*: Esta función de Jesús es presentada de nuevo en 17,31. Será ejercida por Jesús resucitado, precisamente en su condición de *Kyrios*. **43. todos los profetas**: Una vez más desearíamos saber a qué profetas del AT se refiere Lucas al hacer esta afirmación (cf. 3,18; cf. comentario a 26,22).

59 III) *Deliberaciones acerca del episodio* (10,44-11,18). Con esta parte del relato de Cornelio llega Lucas a lo que más le interesa: Pedro justifica su actividad y su trato con los gentiles poniendo en claro que todo ello responde a la voluntad de Dios. Así lo indica la «Pentecostés gentil», que es la reacción inmediata al discurso de Pedro.

44. el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban: Como en el caso de la Pentecostés judeo-cristiana, 2,4. **45. creyentes de la circuncisión**: Son los que habían venido de Joppe (10,23). *el don del Espíritu Santo*: Cf. 2,38; 8,20; 11,17. **46. hablando en lenguas**: Cf. comentario a 2,4. *glorificando a Dios*: Cf. 2,11. **47. negar**: Cf. 8,36, donde aparece la misma expresión en un contexto bautismal. No ha de insistirse demasiado en la separación que aquí aparece entre el bautismo y la efusión del Espíritu Santo; para Lucas, lo más importante para la incorporación de los hombres a la comunidad cristiana es el don del Espíritu, que se recibe a través de los representantes del colegio apostólico y la Iglesia primitiva institucional. Reconoce la necesidad del bautismo, pero no relaciona ambos elementos tan estrechamente como se haría después o como lo haría Pablo. **48. bautizarlo en el nombre de Jesucristo**: Cf. comentario a 2,38. *le pidieron que se quedara*: Esta indicación, claramente lucana, subraya nuevamente el efecto de la visión de Pedro.

11,1. los apóstoles: El resto de los Doce. *los hermanos*: Cf. comentario a 1,15. *también los gentiles habían recibido la palabra de Dios*: Lucas consigna ahora el informe oficial; de igual manera se consignaba la difusión de la palabra en Samaría (8,14). **3. has entrado**: Como en 10,27. *y comido con ellos*: Este detalle va indudablemente implícito en 10,23 y 10,48b, pero no ha sido explícitamente mencionado antes; se trata de una explicitación lucana. **5-12**. Una repetición enfática de la visión narrada en 10,11-20. **12. estos seis hermanos**: Cf. comentario a 10,23. *la casa del hombre*: Cf. 10,27. **13**. Repetición de 10,5. **14. tú y toda tu familia os salvaréis**: Una paráfrasis de 10,33b. **15. cuando empecé a hablarles**: Este detalle es la discrepancia más importante entre el primer relato y su repetición aquí (cf. 10,44). Tal discrepancia es una buena razón para mantener que el discurso kerigmático de Pedro (10,34-43) no formaba parte integrante del relato sobre Cornelio; realmente iba dirigido a los lectores cristianos de Lucas, quien no duda en referirse aquí a él. **16**. Clara alusión a 1,5. **17. el mismo don**: El don del Espíritu en Pentecostés, otorgado como efecto de la fe en Jesucristo. **18. Dios ha concedido también a los gentiles el arrepentimiento para la vida**: El reconocimiento que Lucas consigna ahora forma parte de su relato general acerca de la aquiescencia de los cristianos auténticos en cuanto a la difusión de la palabra más allá de sus confines inmediatos. La comunidad misma reconoce oficialmente la evangelización de los gentiles; en este sentido, la batalla ya ha sido ganada del todo, como quedará patente en el episodio del «concilio».

J.-M. Fenasse, *Pierre et Corneille, le centurion*: BTS 41 (1961), 4-5; F. V. Filson, *The Christian Teacher in the First Century*: JBL 60 (1941), 317-28.

60 b) LA MISIÓN EN ANTIOQUÍA (11,19-30). Esta sección debería dividirse realmente en dos partes: 19-26, unas noticias sobre la comunidad mixta de Antioquía; 27-30, la predicción de Agabo y la colecta para la Iglesia de Jerusalén.

19. la persecución que se produjo a causa de Esteban: Lucas alude a lo que ya consignó en 8,1.4. *Antioquía:* La mayor ciudad de la antigua Siria, situada junto al río Orontes; había sido la capital del Imperio seléucida, pero en esta época era residencia del gobernador romano de Siria. Había allí una gran colonia de judíos, como lo atestigua Josefo (GJ 7.3, 3 § 43; cf. *Ant.*, 16.5, 3 § 148; B. M. Metzger, BA 11 [1948], 69-88; C. H. Kraeling, JBL 51 [1932], 130-60). *sino sólo a los judíos:* Esta noticia encaja en el plan misionero general que Lucas ha adoptado; más tarde presentará a Pablo observando este mismo proceder sin excepción. Sólo después de que los judíos reaccionan contra la palabra se vuelven los misioneros cristianos a los gentiles. **20. chipriotas:** Judeo-cristianos, como Bernabé (4,36). *cireneos:* Posiblemente, judeo-cristianos convertidos en la primera Pentecostés (2,10). Estos chipriotas y cireneos (y también Lucio, 13,1) quizá fuesen judíos de la diáspora, posiblemente helenistas. *también a los griegos:* Pedro había iniciado la misión entre los gentiles; ahora se unen a esta tarea otros judeo-cristianos innominados. «Griegos» (*hellēnas*) es la lectura preferida, pero algunos manuscritos ponen «helenistas» (*hellēnistas*, acusativo plural). El contexto de este episodio, sin embargo, exige que sean entendidos como gentiles, «griegos» que no estaban circuncidados. **21. la mano del Señor:** Lucas se sirve de una expresión veterotestamentaria (2 Sm 3,12 [LXX]) para expresar la aprobación divina de esta misión a los gentiles, menos oficial. **22. Bernabé fue enviado a Antioquía:** Nuevamente es enviado un representante oficial de la Iglesia madre de Jerusalén para que incorpore a estos nuevos cristianos al rebaño; de esta manera, la Iglesia de Jerusalén da su aprobación oficial a esta labor. Compárese con el envío de Pedro y Juan (8,14). En este caso, no es uno de los Doce, aunque más tarde Lucas aplicará a Bernabé el título de «apóstol» (14,4.14). Nótese la descripción que se da de él en el v. 24. **25. Tarso:** Cf. comentario a 9,11. Saulo se retiró allí después de su visita a Jerusalén (9,30); es difícil determinar el tiempo transcurrido entre aquella y esta actividad de Bernabé; posiblemente pasaron varios años (→ Vida de san Pablo, 46:22). **26. todo un año:** Sería aproximadamente el 45-46 d. C. *fueron llamados cristianos:* Este versículo implica que el nombre de *christiano*i empezó a serles aplicado por los extraños. *Christianos* es una forma griega de un término latino, formado de *Christus* y la terminación *-anus*; compárese con *hērōdiano*i. Significa «seguidores de Cristo» y revela que *Christos* se aplicaba ya como nombre propio a Jesús (como ciertamente lo usaba Pablo). Se ha afirmado que este título fue usado primeramente por los funcionarios romanos, que trataban de distinguir así a los seguidores de Jesús de los judíos; las pruebas, sin embargo, no son definitivas.

E. J. Bickerman, HarvTR 42 (1949), 109-24; H. B. Mattingly, JTS 9 (1958), 26-37; J. Moreau, «La nouvelle Clío» 1-2 (1949-50), 190-92; C. Spicq, ST 15 (1961), 68-78.

27. profetas: Profetas cristianos, como en 1 Cor 12,28-29. **28. Agabo:** Es mencionado en 21,10, pero no hay otras noticias de él. *una gran ham-*

bre por todo el mundo, siendo Claudio emperador: Reinó en 41-54 d. C.; una fecha plausible para esta hambre sería el año 46. (→ Vida de san Pablo, 46:5). **30. enviándolo con Bernabé y Saulo a los ancianos:** Esta es la segunda vez que se alude a una visita de Saulo a Jerusalén después de su conversión (→ 53, *supra*); habitualmente es designada con el nombre de «visita del hambre». ¿Fue una visita real, distinta de la que se nombra en 12,25 y 15,2? (→ Vida de san Pablo, 46:24).

P. Benoit, *La deuxième visite de Saint Paul à Jérusalem:* Bib 40 (1959), 778-92; R. W. Funk, *The Enigma of the Famine Visit:* JBL 75 (1956), 130-36; S. Giet, *Le second voyage de Saint Paul à Jérusalem. Actes 11:27-30; 12:24-25:* RScRel 25 (1951), 265-69.

61 c) PERSECUCIÓN Y MUERTE DE HERODES (12,1-23). A las tres noticias de persecuciones sufridas por la Iglesia primitiva que ya ha dado Lucas se añade ahora la de una cuarta, promovida ésta por una instancia más oficial.

1. Herodes el rey: Herodes Agripa I (→ Historia de Israel, 75:149). **2. Santiago:** El hijo de Zebedeo (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:164). Las acciones de Herodes, tal como Lucas las describe, están marcadas por el capricho y sirven como un contraste para realzar la milagrosa preservación de la primitiva comunidad, especialmente de otro de los Doce (Pedro). No se sintió la necesidad de reemplazar a uno de los Doce, Santiago, como ocurrió en el caso de Judas (1,15-26). **3. la fiesta de los Azimos:** Llamada Pascua en el v. 4 (→ Evangelio Mc, 42:83). Esta puntualización temporal no desempeña papel alguno en el relato del arresto y liberación de Pedro. **7. el ángel del Señor:** Cf. comentario a Mt 1,20; nótese que en el v. 17 Pedro atribuye su liberación al «Señor». **9. pensaba que era una visión:** Es decir, un sueño nocturno. **10. la primera guardia y luego la segunda:** Posiblemente haya que pensar que los guardias estaban dormidos. Por el relato de Lucas es imposible determinar el emplazamiento de la prisión en que Pedro había sido encerrado; ni siquiera el detalle adicional del manuscrito D («salieron fuera, descendieron los siete escalones y caminaron por un callejón estrecho») supone una clave efectiva para su localización (cf. Ez 40,22.26). **12. la casa de María, la madre de Juan, el llamado Marcos:** Evidentemente, la casa se encuentra en algún lugar de Jerusalén (en cuanto a su localización «tradicional», cf. C. Kopp, *Holy Places of the Gospels* [Nueva York, 1963], 327-28; en cuanto a la identificación de Juan Marcos, → Evangelio Mc, 42:2). **15. su ángel:** Esta expresión conserva los rastros de una creencia popular según la cual los ángeles guardianes eran un doble de las personas guardadas (cf. Mt 18,10). **17. avisad esto a Santiago:** Este es el «hermano del Señor» (Gál 1,19), que en Act aparece como una especie de obispo residencial de Jerusalén (cf. 15,13; 21,18; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:167-168), aunque no es uno de los Doce ni recibe el título de *episkopos*. Pedro reconoce su preeminencia. *a otro lugar:* Se da a entender que Pedro abandona Jerusalén en busca de mayor seguridad; no hay pruebas, sin embargo, de que marcha-

ra a Roma. Se convierte en un apóstol viajero (cf. 1 Cor 9,5; Gál 2,11).

18. Cesarea: Cesarea Marítima, donde Herodes el Grande había construido un suntuoso palacio. **20. Tiro y Sidón:** Cf. comentario a 11,19. *se alimentaba del país del rey:* Cf. Ez 27,17. **21. vestidura real:** Josefo, que narra este mismo incidente (*Ant.*, 19,8, 2 § 343-44), describe las vestiduras de Agripa como «tejidos completamente con plata, de forma que su textura era ciertamente maravillosa...; la plata, iluminada por los toques de los primeros rayos de sol, era maravillosamente radiante y por su resplandor inspiraba temor y miedo a los que la miraban intensamente. Sus aduladores alzaron en seguida la voz desde diferentes sitios —y no para su bien— llamándole dios». Herodes Agripa asistía a un espectáculo en honor de César (los *Vicennalia*) cuando ocurrió su muerte. **23. el ángel del Señor lo derribó:** Josefo (*ibid.*) lo narra de esta forma: Herodes «miró hacia arriba y vio una lechuza encaramada en una cuerda sobre su cabeza. De pronto, viendo en ello un presagio de desgracias, como antes lo había sido de buenas noticias, notó una punzada de dolor en su corazón; en el acto sintió por todas partes un dolor que se le había agarrado al estómago... Se apresuraron a llevarlo a su palacio... Exhausto después de cinco días seguidos de dolores en el estómago, partió de esta vida a los cincuenta y cuatro años de edad y siete de reinado» (= 44 d. C.; → Historia de Israel, 75:152). *no había dado la gloria a Dios:* En el contexto lucano, esto significa que había perseguido a la Iglesia primitiva. *comido de gusanos:* Este detalle lucano recuerda la muerte horrorosa que los escritores antiguos atribuían a los que habían sido condenados por Dios; compárese con la muerte de Antíoco IV Epífanés (2 Mac 9,5-28) o la de Herodes el Grande (Josefo, *Ant.*, 17,6, 5 § 168-79; → 14, *supra*).

62 d) SUMARIO Y SUTURA LUCANA (12,24-25). Otro sumario menor (→ 4, *supra*) consigna el crecimiento de la primitiva comunidad a pesar de la persecución (cf. 6,7; 9,31). *la palabra del Señor:* Cf. comentario a 4,31 (cf. Is 55,11). **25. Bernabé y Saulo:** Nótese el orden de los nombres en esta sutura lucana; se sigue mencionando primero a Bernabé, lo mismo que en 11,30; 13,2,7; 15,2,7.12.25. Pero en contraste con 13,43.46.51; 14,3; 15,22, donde precede el nombre de Saulo (Pablo). ¿Se debe este orden distinto a que Lucas utilizaba fuentes diferentes? *cumplida su misión:* Lit., «habiendo cumplido el ministerio [*diakonia*]», es decir, tras llevar la ayuda que la comunidad de Antioquía envió a los pobres de Jerusalén (11,29-30). El participio de aoristo *plērōsantes* no resulta fácil de interpretar debido a la lectura incierta de la preposición que sigue al verbo principal *hypestrepsan* (regresaron). *a Jerusalén:* Esta es la *lectio difficilior* y, por tanto, la que ha de retenerse en este versículo (*eis Ierousalēm*). Ha de entenderse como una segunda alusión a la «visita del hambre» que Saulo hizo a Jerusalén (cf. 11,30). Sin embargo, el manuscrito A lee *ex*, «de [Jerusalén]»: «Bernabé y Saulo regresaron de Jerusalén, habiendo cumplido su misión». El manuscrito D lee *apo*, «desde» (lo que equivale a la misma solución fácil). Manteniendo la lectura «a Jerusalén», se hace preciso entender el participio *plērōsantes* en un sentido más genérico, como se ha sugerido antes. *llevando consigo*

a *Juan:* Esto querría decir que el jerosolimitano Juan Marcos había estado en Antioquía por una u otra razón.

J. Dupont, *La mission de Paul «à Jérusalem»* (Act 12:25): NovT 1 (1956), 275-303; S. Giet, *Le second voyage de Saint Paul à Jérusalem. Actes 11:27-30; 12:24-25:* RScRel 25 (1951), 265-69.

63 e) EL PRIMER VIAJE MISIONERO DE PABLO (13,1-14,28). La actividad de Pedro (9,32-11,18) y los esfuerzos comunes de Bernabé y Saulo en Antioquía (11,19-30) llenan la primera parte de la descripción en que Lucas expone cómo fueron evangelizados los gentiles. Lucas pasa ahora a relatar el tema que ocupará la mayor parte de Act, los viajes misioneros de Pablo. Estos son tres, según la cifra clásica, pero se plantea la cuestión de si Pablo tuvo alguna vez conciencia de haber emprendido simplemente tres viajes de misión o incluso de si Lucas trató nunca de dar a entender tal cosa. El paso de la primera a la segunda misión en 18,22-23 es muy abrupto, y hay razones para preguntarse si hubo intención alguna de que se distinguieran. En cualquier caso, para mayor comodidad se puede seguir hablando de tres viajes de Pablo. Estas misiones no son totalmente una invención de Lucas, pues la secuencia de los desplazamientos de Pablo desde su conversión hasta su llegada a Roma es confirmada por los datos que aportan las mismas cartas de Pablo, como T. H. Campbell (JBL 74 [1955], 80-87) ha demostrado convincentemente. (Sobre un intento de relacionar esa secuencia y los demás datos que aportan Act y las cartas de Pablo con lo que podríamos llamar «vida» de Pablo, → Vida de san Pablo, 46:25-42). La información que ofrece Lucas sobre estas misiones de su héroe Pablo no es completa; de hecho, con frecuencia resulta muy escasa. Siempre que se plantea la cuestión de decidirse por los datos de Lucas o los de Pablo, ha de darse a éste la preferencia. Sobre toda esta cuestión puede consultarse P. Vielhauer, *Studies in Lk-Acts*, 33-50; P. Borgen, *Von Paulus zu Lukas:* ST 20 (1966), 140-57.

El punto de partida para la primera misión es Antioquía, lo mismo que en las misiones posteriores (15,35-36; 18,23); Saulo retorna siempre a esta ciudad, excepto en el caso de la tercera misión (cf. 14,26; 18,22; cf. 21,17). El relato que ofrece Lucas de la primera misión presenta un cuadro idílico de la actividad misionera de Pablo, primero entre los judíos y luego entre los gentiles. Monta a su manera el escenario y desarrolla el problema que será objeto de debate en el «concilio» de Jerusalén (15, 3-33).

64 1) *Misión de Bernabé y Saulo* (13,1-3). Hasta este momento, Lucas ha descrito en Act a la comunidad de Jerusalén como centro del que partía la evangelización oficial. Anota puntualmente que «Bernabé fue enviado a Antioquía» (11,22). Ahora se expone el progreso que supone en la difusión de la palabra la posición preeminente adquirida por la Iglesia antioquena, que también enviará misioneros y ciertamente bajo la inspiración del Espíritu. Los jefes carismáticos, comisionados por los «profetas y doctores» de la comunidad antioquena, son Bernabé y Saulo.

1. *en Antioquía*: De Siria (cf. comentario a 11,19). Aunque Antioquía ocupa un puesto secundario con respecto a Jerusalén, centro doctrinal desde el que se proclama la palabra del Señor (Is 2,3), Antioquía pasa a ser el centro histórico para su difusión en territorio gentil. *profetas*: Cristianos que poseían dones del Espíritu (cf. 11,27; 15,32; 19,6; 21,9-10; cf. 1 Cor 12,28-29). *doctores*: Estos hombres poseían también el carisma que menciona Pablo en 1 Cor 12; eran individuos dotados del conocimiento de las Escrituras y capaces de instruir a otros en la fe cristiana (cf. 11,19-20.22.25-26; cf. Ef 4,11). Entre los cinco individuos que pertenecían a estas categorías se contaban Bernabé y Saulo. Parece que todos ellos eran dirigentes de la Iglesia antioquena. La lista de ellos recuerda la de los apóstoles (1,13) y de los siete auxiliares (6,5) de Jerusalén. No todos ellos eran helenistas (en contra, A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles*, 216); este rasgo difícilmente podría aplicarse a Saulo. *Simeón llamado Níger*: Se añade un sobrenombre latino (el Negro) al nombre semítico de este dirigente antioqueno, desconocido por lo demás (cf. comentario a 15,14). *Lucio de Cirene*: No es necesariamente el mismo Lucio de Rom 16,21; pero podría contarse entre los mencionados en Act 11,20. No hay pruebas de que este Lucio sea el evangelista Lucas (en contra, B. Reicke, *The Gospel of Luke* [Richmond, Va., 1964], 10-24); cf. *Beginnings*, 3, 416. *Manabén*: Desconocido. Su nombre es una forma grecizada del hebreo *Menabem* («consolador»). *criado con*: El título griego *syntrophos* denota un honor concedido a este compañero de niñez y amigo de Herodes Antipas (cf. Lc 3,1; → Historia de Israel, 75:140). *Saulo*: A pesar de que había llegado hacía poco a Antioquía, se le consideraba ya como uno de los «profetas y doctores» de aquella Iglesia. El orden de los nombres, Bernabé y Saulo, denota la preeminencia del primero con respecto al segundo en este punto; gradualmente se irá alterando el orden, especialmente en las formulaciones lucanas. 2. *celebraban el culto*: La frase podría tener también un sentido más genérico: «cuando estaban sirviendo al Señor». Sin embargo, resulta difícil excluir un sentido cultural en *leitourgein* (especialmente si se tiene en cuenta el uso en ese sentido por los LXX: Ex 28,35.43; 29,30; Nm 18,2). *ayunando*: No se trata de un preludeo a la revelación (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 73), sino de una simple noticia sobre la primitiva práctica cultural cristiana (cf. 13,3; 14,23). *poned aparte*: Lucas presentará siempre las grandes misiones de Saulo como impulsadas por el Espíritu; este impulso se hace explícito ahora (13,4). *la obra*: Llevar el «nombre» de Jesús y la «palabra» de Dios al «pueblo de Israel» y a «los gentiles y sus reyes» (9,15; cf. 22,21). 3. *les impusieron las manos*: La Iglesia antioquena, en un contexto cultural, comisiona a Bernabé y Saulo para la obra evangelizadora. Podría pensarse que esta imposición de manos equivale a una especie de «ordenación», pero el contexto exige más bien que se trate de un mandato misionero y una bendición en vez de una investidura sacramental de poderes; la misión se diferencia poco de la de 11,22. La frase usada en 14,26, «los encomendaron al favor de Dios para esta tarea», apoya esta interpretación. El mandato parte de una

comunidad que está encargada de predicar a los griegos. La imposición de manos ni siquiera implica necesariamente lo mismo que en 6,6.

65 II *Chipre* (13,4-12). Bernabé, jefe del grupo, marcha a su patria llevando consigo a Saulo; ésta es la primera etapa de la primera misión.

4. *Seleucia*: Este puerto junto al mar Mediterráneo, situado a unos 20 kilómetros al oeste de Antioquía, servía a esta ciudad; era llamado Seleucia Pieria para distinguirlo de otras ciudades fundadas por los Seléucidas (cf. OCD 822). *Chipre*: Allí vivía una numerosa colonia de judíos (cf. 1 Mac 15,23; Josefo, *Ant.*, 13,10, 4 § 284). 5. *Salamina*: En la antigüedad era el principal puerto de la costa este de la isla, a poca distancia de la actual Famagusta. *en las sinagogas judías*: Este detalle es típico de la forma en que Lucas presenta las empresas misioneras de Saulo en Act; el principio se formula en 17,2 (cf. 13,14; 14,1; 16,13; 17,10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17.23). *Juan*: Juan Marcos, el primo de Bernabé (Col 4,10). *como ayudante*: Se le da el título griego de *hypēretēs* (cf. Lc 1,2), «ministro» (de la palabra). Este título se ha relacionado frecuentemente con el hebreo *bazzān*, que designaba a un funcionario de la sinagoga (cf. Lc 4,20; cf. B. T. Holmes, JBL 54 [1935], 63-72). 6. *Pafos*: Esta ciudad, situada en la costa sudoeste de Chipre, es el objetivo del viaje a través de la isla. Nada se dice sobre una actividad misionera por el camino. A Lucas le interesa más añadir a su historia un relato del encuentro que tienen los misioneros con los magos chipriotas en esta ciudad. *un mago judío llamado Bar-Jesús, que se hacía pasar por profeta*: Lit., «un falso profeta». El nombre de Bar-Jesús es distinto del que se le da a continuación, Elimas; ello podría ser indicio de que se han combinado dos relatos distintos, uno referente a un judío, Bar-Jesús, y el otro sobre un mago, Elimas (cf. M. Dibelius, *Studies*, 16). 7. *Sergio Paulo*: Aquí se da el título de procónsul (*anthypatos*) al propretor de Chipre. Era miembro de la famosa familia romana de los Paulos. Hay inscripciones procedentes de Chipre, Antioquía de Pisidia y Roma que lo mencionan, pero desgraciadamente no es posible determinar la fecha en que fue procónsul (cf. EDB 2172). 8. *Elimas el mago*: Este nuevo nombre que recibe el mago resulta extraño, y la etimología que de él da Lucas es confusa. El nombre Elimas era usado en Libia; ciertamente nada tiene que ver con las fantásticas explicaciones que de él se han dado frecuentemente (a partir del arameo o del árabe). Posiblemente su raíz es griega, *ly-*, «soltar». Sea cual fuere el significado de este nombre, Lucas trata evidentemente de expresar una crítica negativa y hostil, acusándolo de hechicería. 9. *Saulo, también llamado Pablo*: El uso de un doble nombre era corriente entre los judíos; nada tiene que ver con un supuesto cambio de nombre al convertirse Pablo. Lucas usará «Pablo» de ahora en adelante, excepto en los relatos de conversión (22,7.13; 26,14). Como la información de Lucas acerca del doble nombre tiene lugar en el episodio relacionado con Sergio Paulo, los comentaristas han pensado muchas veces que el cambio en el relato de Lucas está motivado por llevar el «primer converso» de Pablo este mismo nombre (cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 74). Pero ¿considera realmente Lucas que el procón-

sul es el primer converso de Pablo? Cf. 9,25 («sus discípulos», en los manuscritos P⁷⁴, B, S, A, C) y 11,26. Lucas, ciertamente, sabía ya que Pablo tenía dos nombres (→ Vida de san Pablo, 46:3). *lleno del Espíritu Santo*: Cf. 4,8.31. **10. exclamó**: Cf. la denuncia lucana en 8,20-23. *los caminos rectos del Señor*: Alusión a Os 14,10 (cf. Prov 10,9; Eclo 1,30; Gn 32,11). **11. por un tiempo**: Cf. Lc 4,13. *iba tanteando*: Alusión a Dt 28,29. *arreatado por la doctrina*: Lucas quiere asegurarse de que el lector no piense que el procónsul creyó movido por el miedo.

66 III) *Antioquía de Pisidia* (13,13-52). La visita de Bernabé y Pablo a esta ciudad dará ocasión para que Pablo tenga su primera oportunidad efectiva de dirigir un discurso a los judíos.

13. Pablo y sus compañeros: Con esta noticia empieza a notarse que Pablo se sitúa como protagonista en el relato de Lucas. *Perge*: Esta ciudad está situada a unos 8 kilómetros al norte del puerto de Atalía (14, 25), en el centro de la parte sur de Asia Menor; pertenecía al territorio de Panfilia y era la capital de la provincia romana de este nombre. *Juan se separó de ellos*: No se da razón alguna de la partida repentina del compañero (que no había sido enviado como misionero) de Pablo (cf. 15, 38 sobre la reacción de Pablo ante esta separación). **14. Antioquía de Pisidia**: Esta ciudad había sido edificada por Seleuco Nicátor (300-280 antes de Cristo) en los límites de Pisidia y Frigia; realmente estaba en Frigia, cerca de la frontera con Pisidia. Más tarde se convirtió en colonia romana (*Colonia Caesarea*) bajo Augusto (cf. Plinio, *Hist. Nat.*, 5.94). Servía como centro administrativo de la zona sur de la provincia de Galacia. En ella vivía un considerable número de judíos, de lo que da testimonio una inscripción (cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 75). **15. una exhortación**: Lit., «una palabra de exhortación, de consolación» (cf. Heb 13,22). La exhortación tomaba como punto de partida obligado la lectura de la Ley y de los Profetas, que junto con la recitación del *Šemá*, las «Dieciocho Bendiciones», y la homilía formaba el cuerpo del antiguo culto sinagoga (cf. Str-B 4, 153-88). La invitación prepara la escena para el primer gran discurso de Pablo en Act. Es un modelo de sermón misionero, compuesto por Lucas, concebido como para convencer a un auditorio en la sinagoga (judíos, prosélitos y temerosos de Dios). En su primera parte (vv. 17-22) es como un eco del discurso de Esteban; pero en su totalidad es la contrapartida del discurso que dirige Pablo a los gentiles en el Areópago. Prescindiendo de cualquier recurso para captarse la benevolencia del auditorio, irrumpe *in medias res*. Se divide en tres partes, claramente señaladas por las repetidas llamadas al auditorio en los vv. 26 y 38: 16-25, 26-37, 38-41.

67 **16-25**. La historia de la salvación, regida por Dios, lleva de Israel a la Iglesia. **16. se levantó y pidió silencio con el gesto**: Lucas presenta a Pablo dirigiéndose a su auditorio en la actitud del *rhētōr* griego (cf. 21, 40; 26,1); hay aquí un contraste con la postura del predicador de la sinagoga, que hablaba sentado (cf. Lc 4,20). *hombres de Israel*: Pablo se dirige a estos judíos de la diáspora que forman su auditorio llaman-

dolos por su nombre más querido, que para ellos estaba cargado de resonancias históricas y religiosas. *teméis a Dios*: Término técnico para designar a los «temerosos de Dios» (cf. comentario a 10,2). **17. este pueblo de Israel**: Expresión del AT, que se hace eco de Is 1,2; 3,7; 6,9-10. *eligió a nuestros padres*: Hace referencia a Ex 6,6; Dt 5,15. **18. los soportó en el desierto**: Alusión a Dt 1,31 (LXX); cf. Ex 16,35. **19. siete naciones**: Enumeradas en Dt 7,1 como hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos, perezeos, jiveos y yebuseos (cf. Jos 3,10; 24,11). **20. cuatrocientos cincuenta años**: Los manuscritos difieren entre sí en cuanto a esta referencia temporal; unas veces la conectan con los vv. 17-19, y otras, con la mención de los jueces que sigue. En cualquiera de los dos casos no resulta clara. Si va con lo que precede, entonces la cifra de 450 equivale a los cuatrocientos años anteriores al éxodo (Gn 15,13), más los cuarenta años en el desierto, más los diez años de la conquista de Canaán (sin embargo, cf. Ex 12,40-41, que da cuatrocientos treinta años). Si la frase se lee después de *kai meta tauta* («y a continuación»), significaría que el período de los jueces duró cuatrocientos cincuenta años hasta Samuel, lo que resulta imposible de cualquier modo que se haga el cómputo. Sea cual fuere el significado de esta oscura referencia temporal, la principal intención de Lucas parece que consiste en subrayar el hecho de que Dios, en su providencia, cuidó de Israel incluso antes de suscitarle sus jefes carismáticos (Jue 2,18) y sus profetas, especialmente Samuel (1 Sm 3,20). Cf. Act 3,24. **21. pidieron un rey**: Cf. 1 Sm 8,5. *Saúl, hijo de Quis*: Cf. 1 Sm 10,1. *de la tribu de Benjamín*: De la misma que Pablo (Flp 3,5). *reinó cuarenta años*: El AT no da la duración de su reinado (cf. 1 Sm 13,1). Josefo le atribuye también (*Ant.*, 6.14, 9 § 378) cuarenta años (dieciocho en vida de Samuel y veintidós después de muerto); pero en otro lugar (*Ant.*, 10.8, 4 § 143) baja la cifra a veinte años. **22. Dios lo rechazó**: Cf. 1 Sm 15,26. *David como rey suyo*: Cf. 1 Sm 16,13; 2 Sm 2,4. *encontré a David*: Una cita combinada describe la obediencia de David en contraste con la rebeldía de Saúl; las distintas frases están tomadas de Sal 89,21; 1 Sm 13,14; Is 44,28. En esta introducción histórica del discurso de Pablo, el punto esencial es la presentación de David como tipo y también antepasado de Jesús (cf. 2,30-32). **23. envió**: La mejor lectura parece ser aquí *ēgagen*; pero algunos manuscritos (C, D, 33) ponen *ēgeiren*, «alzó», que tiene un sentido ambivalente: «levantó» (en general) o «levantó» (de entre los muertos). *un salvador para Israel*: Esta es la gran proclamación de Pablo a los judíos. Sobre la presentación de Jesús como salvador, cf. comentario a 5,31. **24. Juan**: El Bautista (cf. Lc 1,76; 3,15-18; Act 19,4). **25. cuando Juan estaba terminando su camino**: Esta expresión, claramente lucana, se refiere al final del período de Israel que inauguró la venida de Juan Bautista; es la primera etapa de la historia de la salvación desde el punto de vista de Lucas (cf. Lc 16,16). El «camino» (*dromos*) de Juan dio paso al camino (*hodos*; cf. 9,2; 16,17) de Jesús. Juan anunció «al que viene» (Lc 3,16). Puesto que Juan Bautista nunca aparece en las cartas de Pablo, el que se le nombre aquí es un claro indicio de que estamos ante una composición lucana.

68 26-37. La proclamación, brevemente presentada en el v. 23, es explicada ahora estructuradamente por Pablo (cf. 2,39; 3,25-26; 10,36-41; cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 50-54, 70-71, 133-36; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 357-60). **26. teméis a nuestro Dios:** Cf. comentario a 10,2. *este mensaje de salvación:* Lit., «la palabra de esta salvación» (cf. 11,14; 16,30-31; alusión a Sal 107,20). **27. los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes:** Se pone aquí de manifiesto la actitud polémica anti-judía de Lucas, pero se procura puntualizar en qué judíos está pensando; cf. 2,14.23.36 (cf. comentario a 3,17). Se usa un «motivo de ignorancia» para excusar a los judíos (→ 27, *supra*); sin embargo, es presentado en forma menos matizada en el manuscrito D (cf. E. J. Epp, *HarvTR* 55 [1962], 57-59). *cumplieron las palabras de los profetas:* Lucas no especifica a qué profetas se refiere; ésta es una forma habitual en Lucas para referirse al AT (cf. 3,18.21.24; 4,28; 10,43). **28. pidieron a Pilato:** Cf. 3,13; Lc 23,25. **29. lo pusieron en una tumba:** Cf. 1 Cor 15,4. **30. Dios lo resucitó de entre los muertos:** Cf. comentario a 10,40. **31. muchos días:** Alusión vaga, pero significativa, a los cuarenta días de 1,3. *se apareció:* Este detalle es para Lucas más importante que la resurrección en sí. Nótese que tiene cuidado de no incluir a Pablo entre aquellos testigos de la resurrección. Su héroe depende del testimonio de otros; en contraste con esto, 1 Cor 9,1; 15,8. **32. prometida a nuestros padres:** Recuérdese el v. 23. **34.** Al igual que en Heb 1,5 y 5,5, Lucas aplica Sal 2,7 a Jesús como resucitado (cf. Rom 1,4; cf. J. Dupont, *RSR* 35 [1948], 522-43; E. Lövestam, *Son and Saviour* [ConNeot 18; Lund, 1961], 8-48). *os daré lo santo de David, lo verdadero:* Esta difícil expresión podría entenderse sobre su trasfondo veterotestamentario (Is 55,3) como «los beneficios asegurados a David». Estos beneficios son parte de la «alianza eterna» mencionada en la primera parte del versículo isaiano; se han realizado ahora en Jesús, el *Kyrios* resucitado (cf. Lövestam, *op. cit.*, 48-81). **35. no consentirás que tu fiel...:** Se cita Sal 16,10, como en 2,27; la argumentación es la misma que en 2,24-31 (cf. comentario a 2,29); cf. Lövestam, *op. cit.*, 81-83. Ambas citas se han unido mediante una asociación libre de *hosia* (lo santo) y *hosion* (el santo). **36. David... se durmió:** Cf. 1 Re 2,10.

38-41. La conclusión del discurso de Pablo subraya que Jesús resucitado es el mediador de la salvación y del perdón de los pecados, que no deberá ser rechazado por los hombres. **38. perdón de los pecados:** La exhortación del discurso misionero apela a un tópico común (cf. 3,19). *todas las cosas de que no pudisteis justificaros en la Ley de Moisés:* Lucas introduce aquí una visión específicamente paulina (cf. Gál 2,16; 3,10-14.24; Rom 6,7; 8,3; 10,4). **41. mirad, los que despreciáis:** Una cita de Hab 1,5 (LXX); esta forma del texto aparece también en 1QpHab 2,1. El TM lee «mirad a las naciones» (*bgwym*) en vez de «los que despreciáis» (*bwgdym*). La conclusión del discurso de Pablo a los judíos de Antioquía prelude el que dirigirá a los de Roma (28,25-28) cuando les lance el reproche de Is 6,9-10.

69 42-52. El discurso de Pablo en la sinagoga obtiene una inmediata reacción favorable. Pablo y Bernabé son invitados a hablar otra vez; Lucas, sin embargo, no consigna un nuevo discurso en la sinagoga (lo que indica que con 16-37 se quería únicamente presentar un ejemplo). En vez de ello sólo consigna unos choques ulteriores con los judíos. **43. prosélitos:** Convertidos al judaísmo: hombres ganados por el esfuerzo misionero judío y que se habían sometido a la circuncisión. **44. toda la ciudad:** Preguntarse cómo podría encontrar sitio toda la población en la sinagoga judía es olvidar la intención del relato lucano, que quiere tan sólo presentar el contraste entre el amplio entusiasmo del pueblo en general y la envidia de los judíos (cf. 5,17; 14,2; 17,5). **46. primero:** Se invoca una vez más el principio lucano (cf. comentario a 17,2). *ahora nos volvemos a los gentiles:* Este será uno de los principales temas de la exposición de Lucas a partir de ahora (14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.6.19; 19,8; 28,28). **47. luz de las naciones:** Esta cita de Is 49,6 (LXX), una parte del cántico del Siervo, asocia a Pablo como misionero con el Siervo de Yahvé; su predicación de la palabra será una iluminación para los gentiles (cf. comentario a 1,8). **50. persecución:** Una vez más, la alusión a las persecuciones subraya la ulterior difusión de la palabra (→ 46, *supra*). **51. sacudieron el polvo de sus pies:** Este gesto de repulsa se encuentra también en Lc 9,5; 10,11 (cf. Act 18,6). *Iconio:* Una importante ciudad (la moderna Konya) en el centro de Asia Menor, a unos 140 kilómetros al este-sudeste de Antioquía; formaba parte de la provincia romana de Galacia y era capital de la región de Licaonia (cf. 14,6; 2 Tim 3,11).

J. Dupont, «*Ta hosia David ta pista*» (*Ac XIII 34 = Is LV 3*): *RB* 68 (1961), 91-114; O. Glombitza, *Akta XIII. 15-41. Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden*: *NTS* 5 (1958-59), 306-17.

70 iv) Iconio (14,1-5). El esquema seguido en Antioquía de Pisidia se repite en la actividad misionera de Pablo y Bernabé en Iconio. El relato de Lucas consigna la fundación de una pequeña comunidad cristiana en esta ciudad y la persecución subsiguiente. La secuencia de los versículos en esta sección está alterada con toda probabilidad; el v. 2 iría más lógicamente a continuación del v. 3.

1. La expresión preposicional *kata to auto* no resulta fácil de traducir; significaría más bien «juntos, uno en compañía del otro» (cf. AG 123). Se referiría a que Pablo y Bernabé entraron juntos en la sinagoga. **2. que no creían:** El participio empleado por Lucas, *apeithēsantes*, podría tener un matiz incluso más fuerte, «siendo incrédulos, negándose a creer». Forma parte de su motivo antijudío (cf. 19,9; 28,24). *los hermanos:* Cf. comentario a 1,15. **3.** Este versículo es en realidad continuación del v. 1. *su gracia... signos y prodigios:* Esta descripción es parte del relato lucano de éxitos (cf. 15,11-12; 19,11-12; 20,24.32; cf. Mc 16,17-20). **4. los apóstoles:** Es sorprendente encontrar en Lucas este título, que en otras ocasiones reserva para los Doce de Jerusalén, aplicado a Pablo y Bernabé; vuelve a aparecer en 14,14. Es posible que su uso denote un

elemento preluano del relato, derivado de una fuente que él se limita a repetir.

v) *Listra* (14,6-20a). La evangelización de la ciudad de Iconio terminó con la misma reacción ante Pablo y Bernabé que en Antioquía de Pisidia. La persecución (14,5) hace que la palabra del Señor se difunda aún más lejos.

6. *Listra*: A unos 40 kilómetros al sur-sudoeste de Iconio, esta ciudad pertenecía también a la región de Licaonia; pasó a ser colonia romana bajo Augusto (*Colonia Iulia Felix Gemina Lustra*). *Derbe*: Cf. comentario a 14,20b. 8. *un hombre inválido de nacimiento*: La curación realizada por Pablo es un paralelo estricto de la que llevó a cabo Pedro en 3,2ss. 9. *fe*: Se menciona porque es la condición previa del milagro (cf. 3,6; cf. Lc 8,48). 10. *levántate*: Recuérdese Ez 2,1. 11. *gritando en licaónico*: El detalle realza el interés del relato, porque Pablo y Bernabé no comprende de inmediato lo que significa. 12. *Bernabé Zeus, Pablo Hermes*: Esto significa que se da más importancia a Bernabé, pero al mismo tiempo implica que Pablo, como Hermes, es el portavoz de los dioses. Podría compararse con esta escena lo que dice Ovidio (*Metamorph.*, 8. 611-28) sobre la leyenda de la visita de Zeus y Hermes a Filemón y Baucis en Frigia. 13. *el templo de Zeus*: Estaba extramuros de la ciudad, dedicado a «Zeus ante las Puertas» (cf. W. M. Calder, «Expositor» 7-10 [1910], 148-55). 14. *apóstoles*: Cf. comentario a 14,4. *desgarraron sus vestiduras*: Un gesto que expresa desgracia y protesta violenta (cf. Jdt 14,16). 15. *sólo somos hombres*: El rechazo de los honores divinos aparece también en 10,26. La protesta de Pablo —realmente Lucas hace que sean ambos, Bernabé y Pablo, los que pronuncian estas palabras— es un discurso condenando la idolatría y defendiendo el monoteísmo. *el Dios vivo*: Esta era la expresión por excelencia para distinguir a Yahvé de los dioses falsos (cf. 2 Re 19,4.16; Is 37,4). *el que hizo el cielo y la tierra*: Alusión a Sal 146,6 y Ex 20,11 (cf. Neh 9,6). 16. *ir por sus caminos*: Esta afirmación pone en contraste a los judíos con los gentiles; los primeros habían sido elegidos por Dios, que les reveló su estilo de vida. En 17,30-31, el discurso de Pablo en el Areópago repetirá la idea de que Dios pasa por alto la idolatría del pasado. 17. *tampoco ha cesado de dar testimonio*: Lucas se hace eco de una idea favorita del AT (Jr 5,24; Sal 145,15-16; 147,8). 19. La conclusión de Lucas a este episodio es un retorno al tema de la persecución. Sobre el trato recibido por Pablo, cf. 2 Cor 11,25; 2 Tim 3,11.

71 vi) *Derbe y regreso* (14,20b-28). La persecución hace que la palabra llegue a otra ciudad de Licaonia. Un versículo basta para consignar el éxito alcanzado en ella por Pablo y Bernabé.

20b. *Derbe*: Esta ciudad estaba situada unos 95 kilómetros al este de Listra; su emplazamiento ha sido definitivamente identificado gracias a una inscripción descubierta en Kerti Hüyük el año 1956 (cf. M. Ballance, «Anatolian Studies» 7 [1957], 145-51; P. W. Skehan, CBQ 20 [1958], 59; G. Ogg, NTS 9 [1962-63], 367-70). 22. *perseverar en la fe*: Esta expresión de Lucas exhorta a practicar el cristianismo sin ceder. Lucas

omite toda mención de las persecuciones sufridas por Bernabé y Pablo en las ciudades por las que pasan ahora en su viaje de regreso. 23. *designaban ancianos*: Pablo y Bernabé procuran instalar en cada localidad una estructura e institución; al parecer, es semejante a la de Jerusalén (cf. 11, 30; 21,18). Es significativo que estos ancianos no son elegidos por las comunidades locales, sino designados por los misioneros itinerantes (cf. 20,17). El participio *cheirotónésantes*, que a veces significa «elegir levantando la mano» (2 Cor 8,19), aquí significa simplemente «nombrar, instalar» (AG 889). Algunos comentaristas piensan que Lucas ha retrotraído a este momento una estructura institucional posterior.

24. *Pisidia*: La región cercana a Antioquía (cf. comentario a 13,14). *Panfília*: Cf. comentario a 13,13. 26. *Antioquía*: De Siria (cf. 13,2-3). 27. *todo lo que había hecho Dios con ellos*: Cf. 15,4.12; 21,19. *había abierto la puerta de la fe*: Esta imagen es utilizada por Pablo también en 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12. Aquí significa que Dios ha dado acceso a los gentiles a la salvación mediante la labor de los misioneros. 28. *no poco tiempo*: Es difícil especificar cuánto. La primera misión parece haber durado del 46 al 49 (→ Vida de san Pablo, 46:25-26). Esta noticia indicaría cierto intervalo entre el retorno de Pablo a Antioquía y el «concilio» de Jerusalén.

B. Gärtner, *Paulus und Barnabas in Lystra. Zu Apg. 14, 8-15*: SEA 27 (1962), 83-88; E. Lerle, *Die Predigt in Lystra (Acta XIV. 15-18)*: NTS 7 (1960-61), 46-55; P. van Imschoot, *S. Paul à Lystres: «Collationes Gandavenses»* 16 (1929), 155-61.

72 f) EL «CONCILIO» APOSTÓLICO (15,1-35). Este episodio cae intencionadamente en medio de Act, pues es el gozne del relato lucano, cuando el colegio apostólico y presbiteral de Jerusalén reconoce oficialmente la evangelización de los gentiles emprendida por Pedro, Bernabé y Pablo. Es entonces cuando la Iglesia cristiana rompe oficialmente con su matriz judía. Esta es la última acción de Pedro o del colegio apostólico que consigna Lucas; ello implica que también los Doce, contrariamente a la indicación de 8,1, se dispersan ahora. La Iglesia madre de Jerusalén continuará ejerciendo su influjo, pero bajo la dirección de Santiago. Pablo domina el resto del relato de Lucas, pero en la diáspora y en la misión a los paganos. Hasta este momento, Lucas ha descrito los acontecimientos tomando Jerusalén como centro doctrinal de su relato; las ciudades o comarcas de Palestina y Siria que se iban evangelizando eran incorporadas a la Iglesia madre por sus emisarios. Incluso la primera misión de Pablo era como un preludio de las acciones del «concilio» y de la aparición de una Iglesia desprendida de su matriz. En 16,4 hay una última y breve alusión a las acciones de los apóstoles en Jerusalén; en adelante, la palabra avanza libre y madura hasta alcanzar el «límite de la tierra».

Si bien sigue discutiéndose la cuestión de las fuentes de Act, el capítulo 15 es un primer ejemplo de una parte de Act que aboga por la teoría de las fuentes (→ 6, *supra*). Es posible que en 11,19-30 esté representada una fuente antioquena; su continuación sería 15,3-33. Si esto

no puede probarse, no por ello debe dejar de tenerlo en cuenta el lector a la hora de repasar este capítulo, ya que el relato de Lucas sobre el «concilio» depende con toda verosimilitud de una información no jerosolimitana. Los vv. 1-2 son indudablemente una sutura lucana para unir la continuación de la fuente antioquena con los caps. 13-14 (cf. P. Benoit, Bib 40 [1959], 778-92). Hoy se admite ampliamente el carácter compuesto del cap. 15; se hace sentir la necesidad de distinguir cuidadosamente el aspecto histórico de su informe y la intención lucana de proyectar sus materiales (→ Vida de san Pablo, 46:32-33). Tal como Lucas presenta los hechos, el «concilio» versó sobre dos problemas: la circuncisión y la cuestión de los alimentos. Lo hizo de forma que resaltara la ruptura con el judaísmo, sin que a los conversos gentiles les fuera impuesta condición alguna por el colegio apostólico y presbiteral de Jerusalén. Lucas presenta a Pedro imponiendo su parecer en la cuestión de la circuncisión, apelando para ello a su propia experiencia (el episodio de Cornelio), y a Santiago como la figura que influye decisivamente en la cuestión de las normas sobre los alimentos. La aportación de Pablo al «concilio» es sumamente indirecta e implícita. Lo importante es que se le describe no como si se limitara a aceptar una decisión, sino interviniendo en su elaboración.

Además de la bibliografía citada en la Vida de san Pablo (→ 46:34), cf. J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45; París, 1967), 56-75; *Les problèmes du Livre des Actes* (Lovaina, 1950), 51-70; H. Lietzmann, *Der Sinn des Aposteldekretes und seine Textwandlung*, en *Amicitiae corolla* (Hom. J. Rendel Harris; Londres, 1933), 203-11; P. Parker, *Once More, Acts and Galatians*: JBL 86 (1967), 175-82; B. Reicke, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochie-Episode* (Gal. 2:1-14), en *Studia paulina* (Hom. J. de Zwaan; Harlem, 1953), 172-87.

73 1) *Preliminares* (15,1-5). Los cinco primeros versículos presentan el escenario del relato lucano del «concilio»; describen la tensión de la Iglesia antioquena, que se reproduce en Jerusalén cuando llegan allá los emisarios de Antioquía.

1. algunos: Esta vaga alusión pone de manifiesto que los versículos iniciales tienen carácter de sutura; nótese el más definido «fariseos conversos» de 15,5. *desde Judea*: La vaga alusión apunta a la Iglesia de Jerusalén (cf. 15,24). *a menos que os circuncidéis*: La introducción de Lucas destaca el problema más importante en el «concilio» de Jerusalén (ca. 49). Aquí no aparece preocupación alguna por las normas relativas a los alimentos. *de acuerdo con la práctica mosaica*: Según las prescripciones del Pentateuco mosaico. La práctica de la circuncisión estaba relacionada en la tradición judía no con Moisés, sino con Abraham (cf. Gn 17,9-14; cf. Rom 4,9-12). **2. disensión**: Lucas da este motivo para que se enviara a Bernabé y Pablo a Jerusalén, pero en Gál 2,2 Pablo habla de una «revelación» como causa de su visita a Jerusalén. *Pablo y Bernabé*: El orden de estos nombres revela una formulación lucana (como en 13, 43.46.50; 15,22); en contraste, 14,14; 15,12.25. *para ver a los apóstoles y ancianos en Jerusalén*: Los dignatarios de la Iglesia de Jerusalén quedan

así claramente especificados; se les distingue de «toda la Iglesia» (cf. 15, 4.22). Era necesario consultar a la *sedes apostolica*. Según Gál 2,9, entre estos «apóstoles» se contaban Pedro y Juan; también podría contarse entre ellos a Santiago, «el hermano del Señor», si el término griego *apostolos* (Gál 1,19) se toma en sentido más amplio que los «Doce» (→ Carta Gál, 49:15; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:168). Pero ¿entiende Lucas que Santiago es «apóstol» en el sentido que él da a este término? Es difícil que así sea.

3. Este versículo podría ser realmente la continuación de 11,30. *la Iglesia*: De Antioquía. *Samaría*: Cf. comentario a 8,5. En su viaje de regreso, Lucas hace que los emisarios atraviesen las regiones en que la palabra se había difundido gradualmente partiendo de Judea hasta llegar a Antioquía. **4. por la Iglesia y por los apóstoles y ancianos**: Cf. comentario a 15,2. **5. fariseos conversos**: Lit., «algunos que habían llegado a creer (participio perfecto) de la secta de los fariseos». No hay razón sólida que impida identificar a estos individuos con los «falsos hermanos» de Gál 2,4. Nótese que Tito no figura como compañero de Pablo (cf. Gál 2,1-4); tampoco se habla aquí para nada de su circuncisión. Pero es que Lucas no menciona nunca a Tito. Los fariseos conversos se levantaron en alguna reunión de la Iglesia que no debe identificarse fácilmente con el mismo «concilio».

74 11) *Convocatoria y alocución de Pedro* (15,6-12). El debate, que se inició en Antioquía y se plantea ahora decididamente en Jerusalén, provoca un «concilio» del colegio apostólico y presbiteral en esta última Iglesia. En contraste con el relato de Pablo en Gál 2,2.5-10, éste y Bernabé tienen un papel de escasa importancia en la crónica de Lucas sobre el «concilio».

7. después de una gran discusión: Se pone en claro la naturaleza conciliar de la reunión. No ha de entenderse necesariamente que la voz de Pedro tiene más peso por tratarse de él precisamente o por lo que él significa; pero, de hecho, es el único representante del colegio de Jerusalén que ha tenido una experiencia a la que ahora se puede apelar. La cuestión ya quedó resuelta en 11,18, pero ahora se busca la sanción oficial de los apóstoles y ancianos corporativamente considerados; Pedro la consigue. *para ser aquel*: En el episodio de Cornelio (10,1-11,1). **8. conocedor de los corazones**: Cf. 1,24; Lc 16,15. *dándoles el Espíritu Santo*: Como ya fue referido en 10,44-47; 11,15-17. **10. tentáis a Dios**: Una expresión del AT (Ex 17,2.7). *un yugo que ni nosotros ni nuestros padres hemos podido soportar*: El «yugo» era el símbolo que expresaba los deberes religiosos de los judíos («el yugo de la Torah» o «el yugo del reino de los cielos»). Denota la vinculación de Yahvé e Israel y de por sí no supone la idea de carga (cf. Str-B 1, 608-10). Sin embargo, la alusión de Jesús a su doctrina (Mt 11,29-30) con esa imagen implica la idea de carga, igual que las palabras de Pedro en esta ocasión. **11. por la gracia del Señor Jesús**: Las palabras de Pedro son un eco de las de Pablo en 13,38-39 (cf. Gál 5,6; 6,15; Rom 3,24). *hemos sido salvados*: Se usa el infinitivo de aoristo *sōthēnai*; Lake y Cadbury (*Beginnings*, 4, 174) admiten que

es «intemporal» en su significado, pero lo traducen «nosotros seremos salvados», pues la salvación a que se alude es de carácter escatológico. Pero hay motivos para dudar de que aquí tenga exclusivamente ese sentido. **12. calló:** Las palabras de Pedro ponen término a la discusión (*zē-tēsis*, v. 7). *signos y prodigios:* Cf. 2,43; 5,12.

75 III) *Discurso de Santiago* (15,13-21). Esta y la siguiente sección del cap. 15 se refieren, sin duda, a un incidente histórico independiente del «concilio» que zanjó el asunto de la circuncisión. El discurso de Santiago es una composición lucana que en parte conecta los dos incidentes; viene a ilustrar la descripción que hace Lucas de la Iglesia madre de Jerusalén en sus esfuerzos por emancipar al cristianismo de sus servidumbres y vínculos judíos.

13. cuando ellos callaron: Una sutura lucana para unir los dos relatos. *Santiago:* Cf. comentario a 12,17. **14. Simeón:** Es la forma grecizada del hebreo *Šim'ôn*. Tal como aparece en el relato de Lucas, refleja la manera lógica de dirigirse el anciano judeo-cristiano Santiago a Pedro, que en el resto de Act recibe el nombre de *Petros* o de *Simōn Petros* (10,5.18.32; 15,7). Sin embargo, en la fuente de que Lucas depende no se referiría a Pedro, sino a otro Simeón, posiblemente el apellidado Níger, de Antioquía (13,1; → Vida de san Pablo, 46:33). *un pueblo de entre los gentiles:* Lucas se sirve de una expresión paradójica; los gentiles se convierten en «pueblo de Dios». En cuanto a las raíces veterotestamentarias de la expresión, cf. Dt 14,2; 26,18-19. *para llevar su nombre:* Cf. Jr 13,11 («fuese para mí... un nombre»). **15. los profetas:** Esta frase se refiere probablemente a los profetas menores, como 7,42; 13,40. **16.** Santiago cita Am 9,11-12, pero no según el TM, como cabía esperar de él. Su argumentación depende realmente de las variantes de los LXX; difícilmente podría haberse fundado en la forma hebrea que tienen en Am estos versículos. Es posible que en el texto griego influyeran Jr 12,15 e Is 45,21. **17. para que busquen al Señor los restantes hombres:** El TM lee «ellos puedan poseer el resto de Edom». El texto utilizado aquí revela que el traductor griego confundió 'dm (Edom) con 'dm (hombre, humanidad). *que llevan mi nombre:* El TM lee «que son llamados por mi nombre». Esta expresión veterotestamentaria (cf. 2 Cr 6,35; 7,14) indica una consagración a Yahvé; Amós, en consecuencia, hablaba de las naciones que pertenecían a Dios. Santiago, en cambio, lo aplica más bien a los gentiles que han sido llamados a formar un nuevo «pueblo» de Dios. En LQ aparece una extensión semejante de las palabras de Am 9,11-12, aunque sin relación con este caso (DD 7,15-16; 4QFlor 1,12-13; cf. J. M. Allegro, JBL 77 [1958], 353; J. A. Fitzmyer, NTS 7 [1960-1961], 311-12, 328-29). **19. yo entiendo:** Las palabras de Santiago sientan el principio, como las de Pedro en el «concilio». Santiago habla en calidad de anciano que preside la Iglesia de Jerusalén. El verbo *krinō* puede significar «yo decreto» (con autoridad; cf. 3,13; 13,27; 16,4; 20,16; 21,25); a pesar de ello, el «decreto» parece emanar de la asamblea y de «toda la Iglesia» (15,22; en cuanto al carácter de este versículo, → 76, *infra*). **20. algo contaminado por los ídolos:** Carnes sacrificadas

a los ídolos (cf. 15,29). *deshonestidad:* La mención de la *porneia* (des-honestidad) rompe la secuencia de las otras tres cosas, que afectan a los alimentos. Presenta en cuanto a su interpretación el mismo problema que Mt 5,32 y 19,9 (→ Evangelio Mt, 43:38). Las cosas que prohíbe Santiago parecen ser cuatro de las que se prohibían también en Lv 17-18 a los extranjeros (en hebreo, *gēr*) residentes en Israel: carnes ofrecidas a los ídolos (Lv 17,8-9), comer sangre (Lv 17,10-12) o animales estrangulados (Lv 17,15; cf. Ex 22,31) y las relaciones carnales con parientes próximos (Lv 18,6-18); cf. H. J. Richards, Scr 11 (1959), 22-32. Sobre este trasfondo, *porneia* se referiría a la unión sexual dentro de ciertos grados de parentesco, situación frecuentemente llamada *z'nut* (lit., «fornicación») por los rabinos. Santiago argumenta que los cristianos procedentes del paganismo que han vivido entre los judíos deben tener conocimiento de tales prohibiciones, que han sido proclamadas una y otra vez. Su argumentación, por consiguiente, constituye una llamada a la benévola comprensión para con la sensibilidad de los judeo-cristianos (cf. 1 Cor 8-10; 2 Cor 6,14).

76 iv) *Carta apostólica* (15,22-29). El decreto se envía en forma de carta, una copia de la cual tendría Lucas a su disposición en Antioquía. Al introducir la carta en su relato, ha construido una breve introducción (vv. 22.23a) que parafrasea parte de la misma carta (v. 25). Pero ¿entendió correctamente la carta al parafrasearla? Nuestra reconstrucción histórica de los acontecimientos asociados al «concilio» y el subsiguiente decreto de Jerusalén depende de la suposición de que la carta fuera enviada a los pagano-cristianos de Antioquía, Siria y Cilicia «junto con Bernabé y Pablo» (es decir, que se pretendía contar a este último entre los receptores de la carta, creyendo que aún se hallaba en Antioquía). Pero la introducción de Lucas (v. 22) parafrasea el v. 25 de tal manera que da a entender que Pablo y Bernabé (nótese el orden lucano de los nombres) son los encargados de llevar la carta. Para apreciar la parafrasis de Lucas convendría leer el texto en columnas paralelas:

Carta

Hemos resuelto
unánimemente
elegir unos representantes
y enviarlos a vosotros
junto con [*syn*] nuestros amados
Bernabé y Pablo.

Introducción de Lucas

Decidieron los apóstoles y los presbíteros
de acuerdo con toda la Iglesia
elegir unos representantes...
y enviarlos a Antioquía
junto con [*syn*]
Pablo y Bernabé.

En la carta, la preposición «junto con...» puede modificar a «vosotros», pero en la introducción de Lucas deben modificar al verbo «enviar». Otros ejemplos de este uso de la preposición *syn* (casi un equivalente de *y*) en Act 16,32; 21,19; 14,5; Lc 20,1; 23,11; cf. AG 789, 4b.

22. apóstoles y ancianos: La introducción lucana repite los dos grupos mencionados en 15,2.4. *Judas llamado Barsabá:* Desconocido, aunque quizá esté relacionado con José Barsabá (1,23). *Silas:* Futuro compañero de Pablo (cf. comentario a 15,40). *los hermanos:* Cf. comentario a 1,14.

23. Antioquía, Siria y Cilicia: El decreto contenido en la carta va dirigido a las iglesias locales de una región específica; la determinación tomada por Santiago y la Iglesia de Jerusalén difícilmente podía tener un alcance universal. Según combina Lucas ambos incidentes, sin embargo, la decisión adquiere su máxima amplitud. Antioquía estaba realmente en Siria (cf. comentario a 11,19); Siria y Cilicia designan aquí probablemente las dos provincias romanas (cf. Gál 1,21). *alguno de nuestro número:* En el relato de Lucas se refiere a los «algunos hombres» de 15,1; pero realmente podría referirse a «ciertos individuos... de Santiago» (Gál 2,12). Se da a entender que el proceder de aquéllos no estaba autorizado. **25. a vosotros junto con nuestros amados Bernabé y Pablo:** Dada la introducción del v. 22, esto significaría que Bernabé y Pablo fueron enviados junto con Judas y Silas, que son mencionados solos en el v. 27 como emisarios portadores de la carta. En la carta misma parece ser que Bernabé y Pablo están entre los presuntos destinatarios de la carta. **28. el Espíritu Santo:** El mismo guía de la Iglesia en su propagación desde Jerusalén dirige la obra de las autoridades que toman la decisión; cf. 5,32. **29. absteneros:** Cf. comentario a 15,20. *adiós:* El texto original lleva la despedida común de las cartas helenísticas (→ Epístolas del NT, 47:6). **77 v) Promulgación del decreto (15,30-35).** El prosaico final de este dramático capítulo consigna la alegría y el aliento que las noticias de Jerusalén produjeron en la Iglesia antioquena.

32. profetas: Los predicadores inspirados de la Iglesia primitiva (cf. comentario a 13,1). **33. fueron despedidos:** Silas, por tanto, abandona Antioquía. El v. 40 habla de que Pablo lo eligió por compañero al partir de Antioquía para la segunda misión. Sin embargo, no está claro en qué momento del viaje se unió Silas a Pablo. Para resolver la dificultad, algunos copistas tardíos del texto occidental (cf. los manuscritos D, C), seguido por la Vg. y las traducciones dependientes de ella, añadieron el v. 34 («pero Silas decidió permanecer allí, y sólo Judas partió hacia Jerusalén»). Lo más probable, sin embargo, es que el texto de Lucas dejara sin resolver este problema, que indudablemente se debe a que el propio Lucas no asimiló del todo la información o las fuentes utilizadas. **35. emplearon algún tiempo:** Lit., «estaban empleando» (imperfecto). Tal como ahora se encuentra el texto de Lucas, Pablo y Bernabé (nótese una vez más el orden lucano) se encontraban en Antioquía cuando llegaron como emisarios Silas y Judas con la carta. En realidad, sin embargo, es más probable que Pablo hubiera partido ya de Antioquía para la segunda misión, poco después del «concilio» y del «incidente de Antioquía» (→ Vida de san Pablo, 46:31). Parece que tuvo las primeras noticias acerca del decreto de Santiago en Act 21,25. Ciertamente, no se alude a él en 1 Cor 10, ni en Rom 14, ni en Gál en relación con algo que hubiera sido resuelto en el «concilio».

W. G. Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets*, en *Spiritus et veritas* (Hom. K. Kundzinš; Eutin, 1953), 83ss; E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes 15:28sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*: ST 9 (1955), 1-39.

78 B) La misión universal de Pablo (15,36-28,31).

a) LOS GRANDES VIAJES MISIONEROS (15,36-21,14). Comienza ahora Lucas a describir la cumbre de la actividad misionera de Pablo. Esta incluye la segunda misión (por el norte de Asia Menor, Macedonia y Acaya) y la tercera misión (durante la cual Pablo toma Efeso como base de sus actividades por varios años). Pablo desarrolla su actividad evangelizadora desde Efeso, ciudad de la que finalmente se verá obligado a huir. Lucas utiliza aquí, al parecer, una nueva fuente de información, posiblemente paulina (cf. J. Dupont, *Sources*, 71).

1) *Divergencias y separación de Pablo y Bernabé (15,36-39).* La separación de Pablo y Bernabé señala el comienzo de las respectivas actividades apostólicas por separado; es difícil determinar hasta qué punto resultó decisivo la divergencia surgida en Antioquía, narrada en Gál 2, 13-14. Lucas no alude a ella, aunque insinúa que hubo otra razón.

36. después de algunos días: No es posible determinar su número; puede tratarse de una mera fórmula de transición. Estamos probablemente en el otoño del 49. *Bernabé:* Cf. 4,36; según el relato de Lucas, estuvo implicado con Pablo en acontecimientos recientes (cf. 15,2.12.22. 25.35). *en todas las ciudades:* Lit., «en cada ciudad (singular) en que (plural)...». La construcción es densa. Se alude a las ciudades de Chipre y del Asia Menor visitadas por Bernabé y Pablo durante la primera misión. La sugerencia de Pablo no ha de interpretarse directamente como una propuesta de montar una nueva campaña misionera, aunque luego se convirtiera en esto último. **37. Juan el llamado Marcos:** Cf. comentario a 12,12. **38. se había separado de ellos en Panfilia:** Cf. 13,13. Según lo estrictamente que se interprete el verbo *ἔξιου*, Lucas podría sugerir que Pablo consideraba a Marcos no «digno» (*axios*) de continuar en el trabajo apostólico. *en el trabajo:* La última vez que se habló de Marcos, éste regresó a Jerusalén (13,13); ahora, sin embargo, se encuentra en Antioquía. Pero Lucas no nos había dicho nada de este traslado (cf. comentario a 12,25). **39. un desacuerdo tan grande:** Lit., «hubo una provocación»; la palabra griega implica en realidad una disputa muy agria entre Bernabé y Pablo. Esta noticia es muy valiosa por revelarnos la existencia de una tensión entre los dos misioneros como «apóstoles» en la Iglesia primitiva (14,14); ello demuestra que la situación no siempre era idílica (cf. 1 Cor 9,6). *se embarcó para Chipre:* La patria de Bernabé (4,36), adonde habían ido él y Pablo durante la primera misión (13,4). La próxima vez que vuelve a hablarse de Marcos en el NT está, al parecer, en Roma, reconciliado ya con Pablo (Flm 24; Col 4,10).

79 II) Comienzos de la segunda misión: partida para Siria y Cilicia (15,40-41). El itinerario de Pablo en esta misión parte de Antioquía de Siria, pasa por Cilicia, Derbe y Listra; luego sigue hacia Frigia, el norte de Galacia, Misia y Tróade; después de una visión en sueños pasa a Europa, hacia Neápolis de Macedonia, Filipos, Anfípolis, Apolonia, Tesalónica y Berea. De aquí parte hacia Acaya: a Atenas y Corinto. Finalmente, continúa por mar, desde el puerto de Céncreas y en dirección a Efeso, Cesarea Marítima, Jerusalén (?) y Antioquía. La misión dura

aproximadamente del año 49 al 52. El relato de Lucas implica que la misión siguió inmediatamente a la reunión descrita en Act 15,3-33, no dejando margen alguno a nada que se parezca al incidente de Antioquía (Gál 2,11-14).

40. Silas: Cf. 15,22ss; es llamado Silvano por Pablo (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Cor 1,19; cf. 1 Pe 5,12). *Silas* es la forma griega del nombre arameo שִׁילָא, «pedido» (= hebreo, שְׁאִיל; → Vida de san Pablo, 46:3); *Silvanus* es un equivalente latinizado. *encomendado:* Lit., «entregado» (cf. 14,26). *por los hermanos:* Por los demás cristianos (cf. comentario a 1,15). **41. atravesó Siria y Cilicia:** Pablo estaba ya en Antioquía de Siria. La expresión «Siria y Cilicia» suena a sumario redaccional, posiblemente por influjo de 15,23. Sin embargo, a la luz de 21,25, donde al parecer Pablo tiene las primeras noticias de la carta referente a las normas sobre los alimentos, el fortalecimiento ofrecido a estas iglesias se referiría a la circuncisión.

80 III) *Visita a Derbe y Listra; Timoteo se hace compañero de Pablo* (16,1-4). La segunda misión se inicia con una visita a las iglesias que Pablo había fundado durante la primera. En una de ellas adquiere Pablo un nuevo compañero, con lo que Silas pasa de momento a segundo plano.

1. en Derbe y en Listra: Cf. 14,6. *allí:* ¿Derbe o Listra? Cf. 20,4; Orígenes (*In Romanos*, 10,39) llama a Timoteo «Derbaeus civis» (traducción de Rufino). *Timoteo* (→ Cartas Pastorales, 57:3). *su madre:* Eunice (2 Tim 1,5). *mujer judía creyente:* A pesar de su nombre griego; en 2 Tim aparece como cristiana. *padre griego:* ¿Significa el tiempo pasado (*hypérchen*, 16,3) que ya había muerto su padre? En cualquier caso, Timoteo había nacido de un matrimonio mixto, prohibido por la Ley (Dt 7,3); era considerado, en consecuencia, hijo ilegítimo, y, sin embargo, judío al mismo tiempo, por su madre (cf. Str-B 2, 741; cf. S. Belkin, JBL 54 [1935], 46). Sin embargo, no había sido circuncidado (quizá por imposición de su padre pagano). La descripción que hace Lucas de Timoteo no concuerda fácilmente con 2 Tim 1,5; 3,15. **2. Iconio:** Cf. comentario a 13,51. Sólo es posible emitir conjeturas acerca de la razón por la que Timoteo, que a veces era considerado natural de Derbe, era tan conocido de los «hermanos» cristianos de Listra e Iconio. **3. lo circuncidó:** Cualquier israelita podía realizar este rito (cf. Str-B 4, 28-29); el texto no significa necesariamente que Pablo lo hizo por sí mismo. ¿Ha de verse una alusión a ello en Gál 5,11? Pablo parece dar a entender que en otro tiempo él también predicó la circuncisión, siendo ya cristiano. En todo caso, Lucas justifica la circuncisión de Timoteo apelando a los antecedentes familiares de éste; en contraste, cf. Gál 2,3; el caso del «griego» Tito (→ Carta Gál, 49:16). Lo cierto es que la circuncisión de Timoteo resulta extraña después de Act 15,5-11, especialmente si se tiene en cuenta la actitud de Pablo en Gál 5,2-3 (afirmación polémica que no había escrito aún en esta época). Quizá deba juzgarse la actitud de Pablo más bien a la luz de 1 Cor 9,20 (cf. Act 21,26). El relato de Lucas, sin embargo, quizá forme parte en realidad de su manera de presentar la misión de Pablo como dirigida ante todo a la sinagoga y tan sólo des-

pués, cuando ha sido rechazado, a los gentiles. **4. las decisiones tomadas por los apóstoles y ancianos en Jerusalén:** Esta noticia pudo referirse originalmente a las decisiones del «concilio» de Jerusalén (15,5-11) y no a la carta de Santiago. De hecho, en ambos contextos se menciona a los «apóstoles y ancianos» (15,4.6.22.23); posiblemente ésta sea la razón de que Lucas combinara ambos incidentes (→ Vida de san Pablo, 46:28-33). Cf. comentario a 15,35.

iv) *Sumario* (16,5). Uno de los sumarios menores de Lucas (→ 4, *supra*); subraya la firmeza y el desarrollo de las iglesias locales (cf. Col 2,5; 1 Pe 5,9).

81 v) *Pablo atraviesa Asia Menor* (16,6-10). Dejando la región de Iconio, Derbe y Listra (ciudades situadas al sur de Galacia), Pablo se dirige primero hacia el norte de Galacia, y de allí al oeste de Asia Menor. Los datos de Lucas en el relato de este itinerario paulino no resultan del todo satisfactorios; escribe como quien tiene escasos conocimientos de primera mano acerca de esta región. De pronto, en el v. 10, empieza a intervenir personalmente en el relato con la primera de las secciones «nos». Su interés queda realmente expresado en el v. 9, donde la evangelización de Europa se propone como el motivo, inspirado por el Espíritu, del viaje a través de Asia Menor.

6. Frigia: Cf. 2,10. Esta amplia comarca del Asia Menor central tenía unos límites que variaron de tiempo en tiempo. El año 25 a. C. la región oriental de la antigua Frigia pasó a formar parte de la provincia romana de Galacia (que comprendía también la antigua «región gálata» del norte de Asia Menor); la región occidental pertenecía a la provincia de Asia. Algunos comentaristas prefieren entender el término griego *Phrygian* como un adjetivo, traduciendo «el país frigio y gálata». Admitiendo que ello sea correcto, no se opondría a la identificación del último con el norte de Galacia, antigua patria de los gálatas con sus ciudades de Pesino, Ancira y Tavio (→ Carta Gál, 49:4; cf. M. Metzger, *St. Paul's Journeys in the Greek Orient* [SBA 4; Londres, 1955], 30-50). El mismo texto parece sugerir aquí que Pablo, habiendo estado en el sur de Galacia, partió de allí hacia una zona más alejada (= el norte de Galacia). *habiéndoles impedido el Espíritu Santo:* Si bien Lucas ha puesto en claro que la misión de Pablo obedece al impulso del Espíritu (cf. 13,2.4.9; 19,2.6; cf. comentario a 2,4), no se indica la forma en que Pablo advierte esta orientación (cf. 16,9). *el mensaje:* Cf. comentario a 4,31. *la provincia de Asia:* Es probable que Pablo y sus compañeros desearan llegar a Efeso utilizando la gran calzada romana. **7. Misia:** Este territorio se hallaba situado al noroeste de Asia Menor, la parte más septentrional de la provincia de Asia (cf. Estrabón, *Geografía*, 12,564-65, 571). *Bitinia:* Parte de la provincia romana de «Bitinia y Ponto», en el norte de Asia Menor, creada por Pompeyo (cf. 1 Pe 1,1). El Espíritu les impidió desviarse a la derecha (Bitinia) o a la izquierda (Asia). *el Espíritu de Jesús:* Esta fórmula no aparece en ningún otro lugar de los escritos lucanos; es paralela de la más usual, «Espíritu Santo» (v. 6); cf. Rom 8,9; Gál 4,6; Flp 1,19; 1 Pe 1,11. **8. bajaron a Tróade:** Esta colonia romana, Tróade Ale-

jandrina, era un puerto marítimo situado en el noroeste de Asia Menor, cerca del emplazamiento de la antigua Troya; servía frecuentemente de puerto para cruzar a Grecia (cf. 20,5-6; 2 Cor 2,12-13). **9. una visión, de noche:** Es decir, un sueño; el contexto sugiere que fue inspirado por el Espíritu. *un macedonio:* Preguntar cómo supo Pablo que lo era equivale a olvidar qué es lo importante en el relato y en el mismo sueño. **10. nosotros:** La primera sección «nos» (16,10-17) empieza ahora (→ 6, *supra*). Suena como un relato de un testigo presencial y ha sido considerada como señal de que su autor, Lucas, se unió a Pablo y sus restantes compañeros en este punto de la segunda misión. Aunque se discute si el plural de la primera persona incluye aquí realmente a Lucas (cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 430), ésta sigue siendo la mejor hipótesis (cf. J. Dupont, *Sources*, 75-165). También podría indicar, por supuesto, que Lucas simplemente utilizó un diario o notas del viaje. Lucas acompaña a Pablo hasta Filipos, donde se vuelven a encontrar más tarde (20,5).

82 VI *Evangelización de Filipos* (16,11-40). La evangelización de Europa por Pablo empieza con el relato de su actividad misionera en Filipos; relato sin complicaciones. Esta primera parte se limita a preparar la situación para su encarcelamiento. Los primeros en manifestar su oposición a Pablo son ciertos elementos no judíos.

11. Samotracia: Una isla al norte del mar Egeo, aproximadamente a medio camino entre Tróade y Neápolis. *Neápolis:* Esta ciudad (la moderna Kavalla) era el puerto de Filipos. **12. Filipos, ciudad principal de la región de Macedonia:** La provincia romana de Macedonia estaba dividida en cuatro distritos; Filipos era una ciudad importante (pero no la capital) del primero (→ Carta Flp, 50:2). **13. un río:** La mayor parte de los comentaristas lo identifica como el Gangites, a unos dos kilómetros y medio de la ciudad. Sin embargo, A.-J. Festugière (RB 54 [1947], 133) pone en duda esta identificación, porque la distancia resultaría excesiva para recorrerla en sábado (Act 1,12; Mishnah, *Erubin*, 4,3: 2.000 codos = 800 metros). En consecuencia, propone el Crenides, un riachuelo próximo. *un lugar de oración:* El término *proseuchē* puede significar «sinagoga», pero ya que Lucas emplea en otros lugares *synagogē* en este sentido, y habla además de que estaban presentes algunas mujeres, podría ser que, por falta de sinagoga en Filipos, los judíos acostumbraran a reunirse en un lugar al aire libre para orar, cerca de un río, que les ofrecía facilidades para estar a solas (cf. Dn 8,2; 10,4; Ez 1,1). **14. Lidia:** Su nombre corresponde al país de que procede, pues Tiatira se encuentra en Lidia (cf. Ap 2,18,24). Pablo se dirige primero a los judíos (cf. comentario a 17,2). *temía a Dios:* Era una semiconversa al judaísmo (cf. comentario a 10,2). *lo que decía Pablo:* Cf. 8,6. **15. ella, junto con su casa:** Cf. 11,14; 16,31.34; 18,8; 1 Cor 1,16 en cuanto al bautismo de una familia (cf. G. Dellings, NovT 7 [1964-65], 285-311). El bautismo sigue inmediatamente a la profesión de fe. La insistencia de Lidia vence la renuencia de Pablo a aceptar su hospitalidad. **16-24.** Pablo es golpeado y encarcelado. **16. una esclava con espíritu de adivinación:**

Lit., «teniendo un espíritu *pythōn*». El término griego *pythōn* designaba originalmente al dragón o serpiente que guardaba el oráculo delfico y que fue muerto por Apolo. Más tarde, el término pasó a significar «espíritu de adivinación» y hasta «ventrílocuo» (cf. A.-J. Festugière, RB 54 [1947], 133). **17. y a nosotros:** Última vez que se usa la primera persona hasta 20,5, donde comienza una nueva sección «nos». *siervos del Dios Altísimo:* Este nombre divino (derivado del 'El 'Elyōn del AT [Gn 14, 19; Sal 46,4]) aparece en otros lugares del NT, en contextos de posesión diabólica (Lc 8,28; Mc 1,24). *un camino de salvación:* Cf. 2,28; cf. el uso absoluto de *hodos* (camino) como una primitiva designación del cristianismo (9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). **18. en el nombre de Jesucristo:** Act 4,12 ofrece el trasfondo teológico para la intimación dirigida al demonio (cf. también 3,6; 4,10). **19. plaza pública:** El ágora era la sede de las autoridades locales (*archontes*) y también el lugar donde se encontraba la cárcel de la ciudad. **20. magistrados:** Estos *stratēgoi* eran probablemente los *duoviri* de la colonia romana, responsables de dirigir los litigios. *ilegales para nosotros los romanos:* Un romano no podía adoptar el judaísmo sin incurrir en responsabilidades según el código penal romano (cf. Cicerón, *De leg.*, 2.8, 19; Dión Casio, *Hist. Rom.*, 67.14). Lucas formula la acusación contra Pablo en su relato de forma que resulta fácil de refutar; Pablo y Silas no son acusados directamente de hacer proselitismo. **22. azotarlos:** Cf. 1 Tes 2,2; Flp 1,30; 2 Cor 11,25. **23. los guardara con cuidado:** Se subraya este detalle (como en el caso de Pedro, 12,6) para realzar la liberación y el clímax del relato: la conversión.

25-34. El tono de esta sección es completamente distinto del que tiene el resto del relato de Filipos; se trata fundamentalmente de un inciso folklórico.

25. cuando Pablo y Silas oraban: Su liberación se atribuye a sus piadosas oraciones. **26. terremoto:** «Es evidente que el autor no intenta hablar de un fenómeno natural; es una manifestación de la presencia de Dios y del testimonio que da en favor de sus servidores» (J. Dupont, *Actes*, 148). **31. cree en el Señor Jesús:** Formulación breve del «camino de salvación» (16,17; cf. 2,21; 11,14; Rom 10,9-13). **33. se bautizó:** El bautismo sigue de nuevo inmediatamente a la profesión de fe en el evangelio (cf. 16,15). **34. les puso la mesa:** No hay pruebas de que esta comida fuese en modo alguno la eucaristía.

35-40. Esta sección es indudablemente la continuación normal de 16, 15-24, ya que prosigue la narración sin aludir para nada a la liberación milagrosa. El texto occidental trata abiertamente de poner remedio a esta falta leyendo así el v. 35: «Cuando fue de día, los magistrados se reunieron en la plaza pública; recordaron con temor el terremoto que había ocurrido y enviaron funcionarios a decir: 'Soltad a esos hombres que pusisteis bajo custodia ayer'». **37. aunque somos ciudadanos romanos:** Lucas hace que Pablo se defienda, pero no declarándose inocente de la acusación que le han hecho, sino apelando a sus derechos de *civis romanus*. La *Lex Portia de provocatione* prohibía bajo severas penas azotar a un ciudadano romano (cf. Livio, *Historia*, 10.9, 4; Cicerón, *Pro Rabi-*

rio, 4.12-13; OCD 501); cf. Act 22,25. **38. alarmados al oír:** Por las posibles consecuencias (cf. 22,29). **39. les acompañaron fuera:** Este gesto de los magistrados es un reconocimiento implícito de que la predicación del evangelio no era contraria al derecho romano.

W. Rees, *St. Paul's First Visit to Philippi*: Scr 7 (1955), 99-105; T. Torrance, *St. Paul at Philippi: Three Startling Conversions*: EvQ 13 (1941), 62-64.

83 VII) Exito y fracaso en Tesalónica (17,1-9). Partiendo de Filipos, Pablo marcha a otra ciudad de Macedonia, donde se dirige de nuevo en primer lugar a los judíos e intenta fundar una Iglesia cristiana mixta.

1. atravesando: Por la Via Egnatia, que llevaba desde Neápolis, pasando por Dyrrachium y Apolonia, hacia el Adriático. *Anfípolis:* Era la capital del primer distrito de la provincia de Macedonia, situada a unos 52 kilómetros al oeste de Filipos. *Apolonia:* Otra ciudad de Macedonia a unos 48 kilómetros más al oeste. *Tesalónica:* Capital del segundo distrito de la provincia de Macedonia, sede del gobernador romano (→ Cartas Tes, 48:2); se halla a unos 54 kilómetros al oeste de Apolonia; es la moderna Salónica. **2. según su costumbre:** Cf. 13,5.14; 14,1; 16,13; 17,10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17.23. Su costumbre se fundaba en una convicción teológica, compartida por Pablo y Lucas, de que la prioridad de la salvación era un privilegio de Israel (cf. 3,26; 13,46; Rom 1,16; 2,9-10). **tres sábados:** Esta noticia no significa que la estancia de Pablo en Tesalónica durara únicamente tres semanas o un mes; las Cartas a los Tesalonicenses y Flp 4,16 sugieren que permaneció allí durante bastante tiempo. *las escrituras:* Esta es la forma típica en que Lucas se refiere al AT (cf. 3,18; 17,11; 26,23; Lc 24,26.46); cf. H. Conzelmann, *Theology*, 153, n. 3. **3. que el Mesías había de sufrir y resucitar:** Quisiéramos saber en qué pasajes pensaba Lucas al escribir esto. **4. de griegos temerosos de Dios:** Lit., «de griegos temerosos» (*tōn te sebomenōn bellēnōn*), o posiblemente, «de temerosos de Dios y griegos» (leyendo con los manuscritos A, D: *tōn te sebomenōn kai bellēnōn*). En este último caso habría que distinguir tres grupos, sin contar las mujeres. (Sobre los «temerosos de Dios», cf. comentario a 10,2; cf. L. H. Feldman, TAPA 81 [1950], 200-208).

5. los judíos: En el sentido peyorativo del término (cf. 12,3; 13,45; 14,2; 17,13), evidentemente; este matiz se refuerza con el motivo de la envidia que se les atribuye (cf. 5,17); cf. 1 Tes 2,15-16. *Jasón:* Obviamente, un prominente converso cristiano de Tesalónica, no necesariamente el Jasón de Rom 16,21. *algunos hermanos:* Posiblemente Aristarco (Act 20,4) y Segundo (27,2). **6. revolucionan el mundo entero:** Cf. 16,20; 24,5. **7. los decretos de César:** Cf. comentario a 16,21; cf. 25,8. *sino que es rey un tal Jesús:* Se pone en lugar preeminente el nombre de Jesús (cf. 2,36; 3,20; 4,27; 13,23; 18,5.28). **8. los magistrados de la ciudad:** Los magistrados no romanos de las ciudades de Macedonia eran llamados politarcas, el mismo término que Lucas emplea aquí (cf. E. de Witt Burton, AJT 2 [1898], 598-632; *Beginnings*, 4, 205).

84 VIII) Pablo en Berea (17,10-15). Habiendo huido hacia Berea, Pablo consigue allí por vez primera interesar por el evangelio a judíos y griegos influyentes. Este éxito provoca la oposición y las persecuciones de sus adversarios de Tesalónica. Como resultado de todo ello, Pablo marcha a Atenas.

10. los hermanos: Cf. comentario a 1,15. *Berea:* Ciudad (la moderna Verria) situada a unos 80 kilómetros al sudoeste de Tesalónica, en la ruta que llevaba hacia Asia central y meridional. En tiempos de Nerón se le dio el título griego de *mētropolis*, que implicaba cierta preeminencia. *a la sinagoga de los judíos:* Cf. comentario a 17,2. **11. mejores de ánimo:** El adjetivo griego *eugenesteroi* sugiere en realidad la nobleza de estirpe; pero en el contexto debe referirse más bien a su actitud. **14. hasta el mar:** El texto resulta oscuro aquí; leyendo con los mejores manuscritos *heōs epi tēn thalassan*, podría significar que Pablo se embarcó en un punto del norte de Grecia en dirección a Atenas. Pero leyendo *hōs* en vez de *heōs* (como en los manuscritos H, L, P), podría significar «como [si marchara] hacia el mar», indicando un subterfugio para despistar a los adversarios de Pablo, mientras que éste era acompañado por tierra hasta Atenas. En el v. 15 añade el manuscrito D: «pasó a través de Tesalia, pero le fue prohibido predicarles la palabra». Algunos comentaristas dudan si el *thalassan* (mar) del v. 14 no sería originalmente *Thessalian* (Tesalia); de ser así, se indicaría la ruta por tierra. **15. Silas y Timoteo:** En 1 Tes 3,1-2 Pablo indica que Timoteo lo acompañó a Atenas y que luego regresó a Tesalónica, de donde partiría más tarde para encontrarse con Pablo en Corinto (cf. Act 18,5). La información que da Lucas es inexacta o ha sido abreviada.

85 IX) Pablo en Atenas (17,16-21). Esta sección prepara la situación para el gran discurso. Lucas lleva a su héroe hasta la ciudad ilustre en el pasado por su historia y su cultura, pero que en el siglo I d. C. era insignificante desde el punto de vista político en el mundo mediterráneo. Todavía era un centro de la vida intelectual griega y simbolizaba la sabiduría y la piedad helenísticas. En consecuencia, era el escenario lucano adecuado para presentar a Pablo pronunciando un discurso modelo de proclamación a los gentiles. Se describe el cristianismo en abierta oposición a la filosofía griega.

16. exasperado a la vista de los ídolos: Es difícil asegurar si ésta es realmente una reacción de Pablo o la postura cristiana de Lucas. En cierto sentido estaría de acuerdo con el trasfondo judío de Pablo. *la ciudad estaba llena de ídolos:* Esta misma impresión nos dan de Atenas los antiguos escritores griegos y latinos (cf. Livio, *Historia*, 45.27; Pausanias, 1.17, 7; Estrabón, *Geografía*, 9.1, 16). **17. temerosos de Dios:** Cf. comentario a 10,2. En Atenas no se consigna oposición alguna por parte de los judíos o de quienes simpatizaban con el judaísmo. *plaza pública:* La famosa ágora de Atenas era el corazón de la antigua ciudad (cf. *Beginnings*, 5, 209-10) y lugar de reunión de los miembros pertenecientes a las más famosas escuelas de la filosofía griega. **18. algunos filósofos epicúreos y estoicos:** Sólo se mencionan dos de aquellas escuelas. Los fi-

lósofos epicúreos eran seguidores de Epicuro (342-271 a. C.), que el año 311 abrió una escuela en Mitilene y otra en Lampsaco. Llegó a Atenas el 306, compró una casa con un jardín (*kēpos*), que se convertiría en famoso escenario de su escuela filosófica. Para Epicuro, la filosofía era un medio de alcanzar la felicidad a través de la discusión y el razonamiento natural; en el terreno ético buscaba, en consecuencia, liberar al hombre del temor a la muerte y al sufrimiento, del halago engañoso de la política y de la superstición de los dioses (cf. OCD 324-25). Los filósofos estoicos eran seguidores de Zenón de Cicio (Chipre), que fundó una escuela hacia 320 a. C.; su nombre deriva del de la *Stoa Poikile* (la hermosa sala pública porticada de Atenas), donde enseñaban Zenón y sus discípulos. Aquí se aludiría a miembros de la *Stoa* tardía, cuya filosofía estaba totalmente dominada por las preocupaciones éticas. Para ser libre, el hombre tenía que vivir «según la naturaleza» (*kata physin*). Implicaba cierto panteísmo, y quizá sea ésta la razón de que Lucas los incluya aquí (cf. OCD 861-62). *charlatán*: Este término despectivo del lenguaje ateniense que se aplica a Pablo implica que éste es un «pica-granos» (*spermologos*), es decir, un chismorrero, un correveidile que picotea aquí y allá, como un pájaro (cf. AG 769). *promotor de divinidades extranjeras*: Es un eco de la acusación levantada contra Sócrates (Platón, *Apol.*, 24b; Jenofonte, *Mem.*, 1.1, 1); prelude el discurso que va a seguir. «*Jesús*» y la «*resurrección*»: No es fácil determinar qué matiz asocia Lucas con estas palabras. El significado obvio es el entendido por el lector cristiano. Pero ¿pretende Lucas que el nombre femenino «resurrección» (*anastasis*) fue entendido por los atenienses como el de la consorte del dios extranjero «Jesús»? **19. Areópago**: Este nombre designaba en otro tiempo la colina situada al sur de la Acrópolis (la colina de Ares; colina de Marte); de ahí pasó a designar el supremo consejo de Atenas, que en tiempos de Pablo tenía sus sesiones más bien en la *Stoa Basileios* (Pórtico Real) o en la *Stoa* de Zeus Eleuterios (cf. H. J. Cadbury, *The Book*, 52, 57). Sin embargo, Lucas se refiere probablemente a la colina; con sus resonancias históricas es el escenario adecuado para el debate. **20. de qué se trata**: El interés de los atenienses es de tono cortés, pero no le falta cierta seria preocupación. **21.** Una observación parenética del autor.

86 x) *Discurso de Pablo en el Areópago* (17,22-34). Lucas hace de este discurso paulino una de las cumbres de la actividad misionera del Apóstol. Realmente es una composición lucana, un ejemplo más de discurso insertado. Refleja la reacción de un misionero cristiano que se enfrenta con la cultura pagana, con la vida piadosa e intelectual griega. Pablo habla desde la profundidad de su fe. Después de las palabras introductorias de los vv. 22-23, han de distinguirse tres partes y una conclusión: 24-25, 26-27, 28-29 y 30-31. En contraste con la entusiasta descripción de Lucas en este pasaje, recuérdense las impresiones del propio Pablo (1 Cor 1,18-25).

22. escrupulosamente religiosos: El adjetivo griego *deisidaimōn* (lit., «temerosos de los demonios») se traduce a veces por «supersticio-

so», pero aquí significa más bien «reverentemente devotos» (cf. 25,19). Al principio trata Pablo de captarse la benevolencia de sus oyentes; pero sus palabras van cargadas de una ironía que advierte fácilmente el lector cristiano. **23. a un dios desconocido**: Ningún altar se ha encontrado en Atenas con esta inscripción exactamente. Los autores antiguos (Pausanias, 1.1, 4; Filostrato, *Vita Apollonii*, 6.3, 5) mencionan altares atenienses dedicados «a dioses desconocidos». Al parecer, se trata de altares erigidos sin dedicatoria a un dios determinado. Lucas, consciente de esas referencias literarias, ha reelaborado probablemente la frase, poniéndola en singular, para hacer de ella el punto de partida del discurso de Pablo. Este, en consecuencia, inicia su alocución no a base de elementos tomados del monoteísmo filosófico griego, sino con unas ideas religiosas populares. *os anuncio yo*: El mensaje de Pablo es una proclamación, no un razonamiento; sin embargo, no es tampoco el primitivo kerigma proclamado a Israel. Proclama la fe en un solo Dios, un Dios que realmente no era desconocido para los griegos. **24-25.** Estos versículos declaran las relaciones que unen a ese Dios con el mundo: es su creador, que lo sigue manteniendo. Su naturaleza se describe a base de términos tomados del AT y de la filosofía helenística. *hizo el mundo y todo lo que hay en él*: Alusión a Sal 146,6 o a Is 42,5 (cf. comentario a 14,6). *hechos por manos humanas*: Cf. 1 Re 8,27; Act 7,48 (censuras de Esteban contra el templo de Jerusalén). **25. ni necesita**: Pablo se hace eco de una convicción común al AT (Sal 50,12; Am 5,21-23; 2 Mac 14,35) y a los filósofos griegos (por ejemplo, Aristóbulo, fr. 4; cf. Eusebio, *Praep. evang.*, 13.12, 3). *da vida y aliento*: Cf. Is 42,5; 2 Mac 7,23. El Dios de que habla Pablo no es precisamente el creador; nada necesita, y mucho menos santuarios (cf. la opinión similar del filósofo estoico Zenón, citada por Clemente de Alejandría, *Stromateis*, 5.76, 1). En contraste, 2 Mac 14,35. **26-27.** La proximidad de ese Dios al hombre. *de uno*: El término *henos* se usa absolutamente, sin referirlo a ningún nombre; es difícil de interpretar. Las dos principales traducciones que se dan son: «de uno hizo que toda nación de la humanidad habite sobre la faz de la tierra», o «de uno hizo toda nación de la humanidad, para que habite sobre la faz de la tierra». En la primera interpretación, «hizo» (*epoiēsen*) es verbo modal, expresando la forma causativa de la idea principal, «habitar». En esta interpretación, *ex henos* viene a significar «de una misma materia» (el manuscrito D añade *haimatos* con este sentido, «de una misma sangre»). En la segunda interpretación, *epoiēsen* es el verbo principal, y el infinitivo *katoikein* es epexeagético. En este caso, *ex henos* significa «de un hombre [es decir, Adán]». La primera interpretación es la más verosímil y natural, puesto que más adelante se expresa la finalidad efectiva de la unidad de todos los hombres, «para que busquen a Dios» (v. 27). *estableció los límites de sus tiempos y las fronteras de sus territorios*: Esta traducción entiende las palabras como una limitación histórica impuesta por Dios (cf. Gn 10; Dt 32,8); es posible, sin embargo, entenderlas más filosóficamente: «Ordenó las estaciones y los límites de sus moradas» (M. Dibelius). Ciertamente, la última frase podría incluso expresar la

idea de que Dios impuso límites al mar en beneficio del hombre. En cualquier caso, la intención del versículo es dejar bien sentado el destino de todos los hombres: buscar a ese Dios que está próximo. **28-29.** Este Dios está relacionado con los hombres: parentesco. *vivimos y nos movemos*: Esta expresión griega podría estar calcada sobre otra de Epiménides de Knosos (siglo VI a. C. [cf. *Beginnings*, 5, 246-51]); cf. Tit 1,12. *algunos de vuestros poetas dijeron*: Pablo cita al poeta ciliciano del siglo III a. C. Arato de Soli o Tarso (*Phaenomena*, 5); cf. también el *Himno a Zeus* (4) del estoico Cleantes. De hecho, el discurso de Pablo ofrece una gran semejanza con el comienzo del poema de Arato. Sus ideas también se encuentran en Sal 139; en Lc 3,38: Adán es hijo de Dios. **29.** *la divinidad no se parece a una estatua de oro*: Cf. Act 19,26. Pablo se hace aquí eco de los argumentos habitualmente esgrimidos por los judíos contra la idolatría y el politeísmo (Is 40,18-20; 46,5-6; Sab 13,10). **30-31.** Conclusión de Pablo; alude a Jesús como juez resucitado de cada uno de los hombres. **30.** *pasando por alto los tiempos*: Compárese con las expresiones de Pablo en Rom 1,18-25; 3,25. Aquí proclama a los filósofos atenienses el juicio escatológico de todos los hombres por Dios a través de Jesús. **31.** *juzgar en justicia al mundo*: Alusión a Sal 9,9; 96,13; o Sal 98,9. *por un hombre*: El manuscrito D añade el nombre de «Jesús» al dativo *andri*. Difícilmente podría tratarse de una alusión al motivo del «Hijo de hombre» (en contra de K. Lake, *Beginnings*, 4, 219). *resucitándolo de entre los muertos*: Cf. Rom 14,9; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5 (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:158).

32-34. La reacción ante el discurso de Pablo. **32.** *la resurrección*: La cortés pero firme repulsa que los filósofos atenienses oponen a esta idea nada tiene que ver con las que ellos tenían acerca de la «inmortalidad»; sobre las dudas acerca de la resurrección entre los saduceos y algunos cristianos, cf. 23,8; 1 Cor 15,12-18. **34.** *Dionisio*: No ha de confundirse con el San Dionisio de París ni con el escritor sirio (Pseudo-Dionisio) del siglo V-VI. Eusebio (HE 3,4, 10) identifica a este Dionisio como uno de los primeros obispos de Corinto. *Damaris*: Desconocida.

La importancia de este discurso se echa de ver en que la primitiva proclamación de los cristianos (que Jesús es el Hijo de Dios, al que Dios ha resucitado de entre los muertos [cf. Rom 10,9]) se vierte ahora en unas formas nuevas por exigirlo así la predicación a los gentiles. La fórmula de confesión es ahora «Un solo Dios, un solo Señor» (cf. 1 Cor 8,6), que es el autor de la creación y la salvación.

Cf. H. Conzelmann, *The Address of Paul on the Areopagus*, en *Studies in Luke-Acts*, 217-30; M. Dibelius, *Paul on the Areopagus*, en *Studies*, 26-77; W. Eltester, *Gott und die Natur in der Areopagrede*, en *Neutestamentliche Studien* (Hom. R. Bultmann; Berlín, 1954), 202-27; *Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum*: NTS 3 (1956-57), 93-114; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (ASNU 21; Upsala, 1955); W. Nauck, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede*: ZThK 53 (1956), 11-52; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*: ZNW 42 (1949), 69-104.

87 XI) *Pablo en Corinto* (18,1-17). Después de la decepción de Atenas, Pablo marcha a Corinto (hacia comienzos del año 51; → Vida de san Pablo, 46:9, 35). En esta ciudad —política y comercialmente importante— de Grecia, capital de la provincia romana de Acaya, ayuda a fundar una Iglesia cristiana (→ Carta 1 Cor, 51:2-4).

2. *un juicio llamado Águila*: Aunque se le llama judío, el contexto sugiere que en realidad se quiere dar a entender que es judeo-cristiano. Es difícil que él y su mujer hubieran sido convertidos por Pablo (cf. 1 Cor 1,14-16; 16,15). Su presencia indica que cuando llegó Pablo a Corinto ya había allí algunos cristianos procedentes de Roma. *el Ponto*: Era oriundo de la provincia romana del norte de Asia Menor, junto a la costa del mar Negro. *Priscila*: Pablo la llama Prisca (1 Cor 16,19; Rom 16,3; cf. 2 Tim 4,19). *edicto de Claudio*: Promulgado en el año noveno de su reinado (49 d. C.; → Vida de san Pablo, 46:6; → Carta Rom, 53:142). **3.** *fabricantes de tiendas*: Esta actividad confirma lo que Pablo insinúa acerca de que se ganó el sustento día tras día en 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; 1 Cor 4,12; 9,1-12 (cf. P. Kost, TPQ 77 [1924], 271-78). El «oficio» de Pablo ha sido identificado como la confección de *cilicium*, un tejido basto hecho con el pelo de las cabras de Cilicia, pues era oriundo de Tarso de Cilicia (9,11). Contra esta identificación se ha levantado el reparo de que no se sabe que ese tejido se usara para hacer tiendas, en cuya confección se empleaba más comúnmente el cuero. De ahí que a veces se haya afirmado que era «curtidor»; según la Pesh., era «guarnicionero» (cf. W. Michaelis, ThWNT 7, 395-96). **4.** *en la sinagoga*: Se ha hallado un dintel con inscripción correspondiente a una sinagoga de Corinto, en el que se lee [*syn*]agogē Hebr[aiōn]; cf. LAE 16, n. 7. Nuevamente se dirige Pablo primero a los judíos (cf. comentario a 17,2). **5.** *desde Macedonia*: Cf. comentario a 17,15. *Jesús es el Mesías*: Cf. comentarios a 17,3.7. **6.** *sacudió sus ropas*: Un gesto de repulsa (cf. 13,51). *sobre vuestras cabezas*: Esta era una expresión veterotestamentaria para cargar a alguien con la responsabilidad (cf. Jr 28,35 [LXX]; Ez 18,13; Lv 20,9; 2 Sm 1,16; 3,29; H. Reventlow, VT 10 [1960], 311-27). *me voy a los gentiles*: Cf. 13,46-47. **7.** *marchándose*: Pablo dejó la sinagoga como lugar para exponer su doctrina; es probable que también cambiase de residencia y dejara su trabajo con Priscila y Águila. *Ticio Justo*: Algunos manuscritos (S, E) leen «Tito». Un gentil «temeroso de Dios» (cf. comentario a 10,2). **8.** *Crispo*: Es indudablemente el mismo que se menciona en 1 Cor 1,14. *muchos... fueron bautizados*: Según 1 Cor 1,14-16, esto significa que no serían bautizados por Pablo personalmente. **9.** *no temas... porque yo estoy contigo*: Alusión a Gn 26,24. La visión subraya la importancia de la Iglesia de Corinto en el relato lucano de las actividades misioneras de Pablo (cf. M. Goguel, RHPR 12 [1932], 321-33). **10.** *mi pueblo*: Este término se refiere ante todo a los judíos; pero en este contexto habría de entenderse más bien en el sentido paulino de «hijos de Abrahán» (por la fe; cf. Gál 3,7-9). **11.** *año y medio*: Aproximadamente del 51 hasta mediados del 52 (→ Vida de san Pablo, 46:9). **12-17.** Pablo es acusado ante el gobernador Galión. Se trata de L. Junio Galión Enco,

hermano mayor del filósofo Séneca (cf. CIG 7, 1676; → Vida de san Pablo, 46:7, 9). *los judíos*: Cf. comentario a 17,5. **13. contra la ley**: A primera vista, esta expresión equívoca parecería significar que se estaba violando la ley romana (cf. 16,20; 17,7). Pero Galión trata el asunto como si fuese una cuestión referente a la ley judía (18,15), que contaba con el apoyo de la administración romana de acuerdo con una política general de favorecer a los grupos étnicos en las provincias. **15. vuestra ley**: Cf. 23,29; 25,18-19. Las autoridades romanas eran, al parecer, sensibles a los intentos de las minorías para lograr que las autoridades provinciales resolvieran sus problemas. **17. Sóstenes**: Posiblemente el mismo mencionado en 1 Cor 1,1. Lucas no explica la conducta de «los judíos» para con un «jefe de la sinagoga» (en cuanto a este título, cf. 13,15; 18,8).

88 XII) *Regreso de Pablo a Antioquía de Siria* (18,18-22). Este viaje de regreso a Antioquía señala el final de la llamada segunda misión; no hay motivos para creer que Pablo abandonara Corinto inmediatamente después del juicio.

18. bastantes días: Lucas utiliza la expresión vaga *hemēras hikanas*, que en otros lugares (cf. 9,23.43; 27,7) significa algo más que unos pocos días; connota un considerable lapso. *los hermanos*: Los cristianos de Corinto (cf. comentario a 1,15), entre los que hemos de suponer que se quedaría Silas, pues de aquí en adelante desaparece del relato de Act (cf. 1 Pe 5,12). *Siria*: Este es el objetivo del viaje que emprende Pablo, pero en realidad arriba a Cesarea Marítima (18,22). ¿Habremos de suponer que los vientos arrastraron el navío a Cesarea o que Pablo tuvo que embarcarse en un barco que llevaba este rumbo? *Priscila y Áquila*: Se establecen en Efeso (Act 18,19.26; 1 Cor 16,19; → Carta Rom, 53:10, 137). *Céncreas*: Cf. Rom 16,1 (→ Carta Rom, 53:136). *afeitó su cabeza*: El sujeto es con toda verosimilitud Pablo, no Áquila. Parece aludir al voto del nazireato que hace Pablo (cf. Act 21,23-27; cf. A. Isaksen, *Marriage and Ministry in the New Temple* [Lund, 1965], 189-96). En Nm 6,1-21, se prescribe afeitarse la cabeza como un acto que debía realizarse en el templo al finalizar el período que duraba el voto (usualmente, treinta días). De ahí que la alusión a que Pablo se afeita la cabeza en estos momentos resulta enigmática. **19. Efeso**: La capital de Asia (→ Carta Ef, 56:2). *discusiones con los judíos*: Cf. comentario a 17,2. **21. volveré otra vez con vosotros**: Efeso será la base de operaciones de Pablo durante la tercera misión (cf. 19,1). **22. Cesarea**: Cf. comentario a 8,40. *saludar a la Iglesia*: El extraño participio *anabas* (habiendo subido) sugiere que Pablo hizo una visita a los cristianos de Jerusalén antes de partir para Antioquía de Siria. La situación geográfica de Jerusalén (a 760 metros sobre el nivel del mar) hace que la expresión «subir» resulte muy adecuada para describir un viaje hasta allí (cf. 8,5; 9,32; 11,2; 15,2). Por lo demás, el propósito de esta visita nos es desconocido. *regresó a Antioquía*: La segunda misión de Pablo finaliza regresando al mismo punto que en la primera (14,26).

89 XIII) *Comienzos de la tercera misión* (18,23). El paso de la segunda a la tercera misión queda casi oscurecido en el relato de Lucas (→ 63, *supra*). Es posible que Pablo permaneciera en Antioquía desde el otoño del 52 hasta la primavera del 54 (→ Vida de san Pablo, 46:35).

23. sucesivamente: Se usa aquí el mismo adverbio que aparece en Lc 1,3 (*kathexēs*). *la región de Galacia y Frigia*: Cf. 16,6; el término *Phrygian* es aquí un nombre sin duda, no un adjetivo.

xiv) *Apolo en Efeso y en Acaya* (18,24-28). Estos cinco versículos forman realmente un paréntesis; interrumpen el relato de la nueva misión de Pablo. Probablemente se insertaron a causa de la alusión al bautismo de Juan (18,25), que prelude 19,4.

24. Apolo: El manuscrito D le da el nombre de *Apollōnios*, del que Apolo es una forma abreviada; el manuscrito S* dice *Apellēs* (esta lectura está influida probablemente por Rom 16,10). Apolo era un judío alejandrino culto, versado en las Escrituras, que nos recuerda a Filón e incluso a Esteban (cf. 6,10). El v. 27 sugiere que su influencia en Acaya fue tanta como para provocar una reacción compleja por parte de Pablo en 1 Cor 1,12; 3,4-11.22; 4,6; 16,12; si bien Pablo reconocía la influencia positiva de Apolo y hasta su papel como «segundo fundador» de aquella Iglesia, se sentía turbado por las facciones que se habían desarrollado después de su llegada a aquella Iglesia. Esta rivalidad, sin embargo, no interesa a Lucas. *instruido*: Este mismo término en Lc 1,4 implica sólo un conocimiento parcial. **25. el camino**: Cf. comentario a 16,17. *lleno de fervor espiritual*: Lit., «hirviente de Espíritu». Esta afirmación resulta extraña, pues parece contradecirse con el hecho de que Apolo tiene conocimiento «solamente del bautismo de Juan», que normalmente significa un mero bautismo de agua por contraste con el bautismo de Espíritu del cristianismo (cf. Mc 1,8 par.). El pasaje de 19,1-7 guarda relación con esta noticia sobre Apolo, no sólo por lo que respecta a un conocimiento deficiente del bautismo cristiano y su significado, sino también por la manera en que Lucas se sirve de ambos para insertar ciertos detalles de la actividad misionera de Pablo. No se dice que Apolo fuera bautizado por Priscila y Áquila, y resulta difícil imaginar que tal cosa se dé por supuesta. En este sentido, el episodio de Apolo difiere del que sigue; el relato de Lucas, sin embargo, implica que la nueva instrucción recibida por Apolo lo incorpora al cuerpo docente oficial de la Iglesia primitiva. Lucas sugiere, por otra parte, que Apolo poseía el Espíritu de alguna manera, a pesar de que sólo conocía el bautismo de Juan. *hablaba y enseñaba con exactitud acerca de Jesús*: También esto resulta difícil de compaginar con lo que precede y lo que sigue. Todo este episodio representa un nuevo esfuerzo de Lucas por asimilar formas inmaduras del primitivo cristianismo e incorporarlas a la corriente principal (cf. 8,14-17; E. Käsemann, *Essays on NT Themes* [SBT 41; Naperville, Ill., 1964], 136-48). **27. Acaya**: El futuro campo de acción de Apolo iba a ser la misma Corinto (como indica 1 Cor). *escribieron*: Sobre las antiguas cartas de recomendación, cf. Rom 16,1ss; 2 Cor 3,

1-6; Col 4,10. *Jesús era el Mesías*: Cf. comentarios a 17,3.7. Esta es una frase hecha de Lucas en Act.

90 xv) *Pablo en Efeso; discípulos que no habían recibido el Espíritu* (19,1-7). El ministerio de Pablo en Efeso se inicia estableciendo contacto con doce cristianos inmaduros y aislados que no se diferencian mucho de Apolo en cuanto a sus conocimientos acerca de la necesidad y el carácter del bautismo cristiano.

1. *Apolo*: Esta alusión es meramente una sutura con el paréntesis de 18,24-28; Apolo no tiene ninguna otra conexión con estos doce cristianos. *el interior del país*: El adjetivo griego *anōterika* significa «[partes] superiores» y podría referirse a las altiplanicies o montañas de Asia Menor, o simplemente al territorio adyacente a Efeso, que Pablo atravesó procedente de Galacia y Frigia (cf. 18,23). *Efeso*: Cf. comentario a 18,19. *discípulos*: El uso absoluto de *mathētai* en otros pasajes de Act (6,1.2.7; 9,1.10.19.25.26.38; 11,26.29) como un término para designar a los cristianos sugiere que también estos discípulos son «cristianos». Según Dibelius, la explicación sería que se trataba de discípulos de Juan que más tarde se habían hecho cristianos; pero en este caso, ¿cuál sería el motivo de preguntarles si habían recibido el Espíritu? En cierto sentido, importa poco sostener que había discípulos de Juan en Efeso o que Lucas los ha situado aquí arbitrariamente. Lo que importa es que este relato parece sugerir que estos «discípulos» son cristianos, pero inmaduros aún en su conocimiento del bautismo cristiano y sus implicaciones.

2. *cuando creisteis*: El participio *pisteusantes* sólo puede referirse a la fe de cristianos. Su deficiente conocimiento del carácter del bautismo no los relaciona necesariamente con Apolo. *que hay Espíritu Santo*: Esta frase sólo tiene sentido en el supuesto de que la nueva efusión del Espíritu se entendiera como un elemento esencial de la experiencia cristiana por el que los hombres se incorporan a la Iglesia. El texto occidental suaviza la afirmación: «Ni siquiera hemos oído decir que algunos reciben el Espíritu». La ignorancia se refiere al acontecimiento de Pentecostés (cf. 2,38; 8,16). Nótese un comentario redaccional semejante para explicar la efusión del Espíritu en Jn 7,39. **3.** *el bautismo de Juan*: Cf. 18,25; Mc 1,8 par. **4.** *bautismo de penitencia*: Hay aquí un eco de Act 13,24-25. *uno que vendría después de él*: El venir «después» de Juan es una nota que aparece en Mc 1,7; Mt 3,11, pero resulta extraña su ausencia en el paralelo lucano (3,16). **5.** *en el nombre del Señor Jesús*: Cf. comentarios a 2,38; 8,16. **6.** *les impusieron las manos*: Al parecer, como parte del rito bautismal (cf. 9,17); sin embargo, el resto del versículo podría implicar que la imposición de manos tiene otra función: un oficio carismático que habrá de ejercerse en la Iglesia (cf. comentario a 8,17). *hablaban en lenguas*: La glosolalia (cf. comentario a 2,4). *profetizaban*: Cf. Act 2,17. **7.** *doce*: ¿Es casual este número o implica la vinculación del núcleo de la comunidad cristiana de Efeso con los Doce de Jerusalén?

91 xvi) *Ministerio y encuentros en Efeso* (19,8-19). La actividad de Pablo para establecer la Iglesia en Efeso se parece a la de Corinto (18,1ss).

8. *la sinagoga*: En este caso, los esfuerzos de Pablo para convertir a los judíos siguen al trabajo con los «discípulos», en contraste con «su costumbre habitual» (17,2). *el reino de Dios*: Cf. 8,12; 20,25; 28,23. La predicación del reino no se diferenciaba sustancialmente de aquella en que Pablo anunciaba que Jesús era el Mesías (18,5). **9.** *el camino*: Cf. comentario a 16,17. *los dejó*: En la comunidad judía de Efeso se produce una escisión por causa de Pablo. *sus discípulos*: Judeo-cristianos que se habían convertido. *en la escuela de Tirano*: Un edificio utilizado posiblemente también por otros filósofos griegos que nos son desconocidos. Sin embargo, Tirano podía ser simplemente su dueño. **10.** *dos años*: En 20,31, Lucas señalará que la actividad de Pablo en Efeso duró tres años; quizá estas breves referencias temporales no sean contradictorias (cf. 19,8.21). *todos los habitantes de Asia*: Hipérbole. «Asia» quizá sólo signifique el territorio inmediato a Efeso, no toda la provincia proconsular romana del oeste de Asia Menor. *la palabra del Señor*: El mensaje cristiano (cf. comentario a 4,31). **11.** *milagros*: Lucas describe aquí las acciones maravillosas de Pablo como «poderes» (*dynameis*; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:113); cf. 2,22; 8,13. **12.** *enfermedades... espíritus malos*: No se pierda de vista la yuxtaposición de estos dos tipos de enfermedad; expresan la creencia en que los demonios causaban enfermedades. **13-17.** Pablo es mencionado sólo indirectamente en el siguiente episodio ocurrido en Efeso, una anécdota de que se sirve Lucas para incluir ciertos detalles del ministerio paulino en Efeso. **13.** *exorcistas judíos*: Cf. Mt 12,27; Lc 11,19 para otras referencias del NT a tales personajes; en 1QapGn 20,28-29 se describe como uno de ellos a Abrahán (cf. Josefo, *Ant.*, 8,2, 5 § 45). *el nombre del Señor Jesús*: Cf. Mc 9,38; Lc 9,49-50. **14.** *Esceva, un sumo sacerdote judío*: Este personaje, que lleva un nombre romano, nos es desconocido como tal sumo sacerdote; ciertamente no figura entre los de Palestina (→ Historia de Israel, 75:133). Además, un «sumo sacerdote judío» en un contexto efesino supone una buena prueba del carácter folklórico de esta leyenda acerca de Pablo y sus curaciones. **16.** Se describe a los falsos exorcistas a merced de los demonios de los posesos. **17.** *se hizo notorio a todos*: Otra clave para determinar el carácter folklórico del relato (cf. 1,19; 9,42). **18.** *confesaron sus antiguas prácticas*: Admitieron que eran prácticas pecaminosas, lo que no supone necesariamente que revelaran las fórmulas de los conjuros y encantamientos. **19.** *recogieron sus libros y los quemaron públicamente*: Es posible que Lucas se refiera aquí a los llamados Escritos Efesinos (*Ephesia grammata*), famosos libros de conjuros y encantamientos (RAC 5, 515-20; C. C. McCown, TAPA 54 [1923], 128-40).

xvii) *Sumario* (19,20). Un sumario menor (→ 4, *supra*). Ni siquiera las artes mágicas y demoníacas de Efeso, la capital de Asia, son capaces de impedir el avance de la misión cristiana.

92 xviii) *La revuelta de los plateros* (19,21-40). El pasaje se inicia con una declaración acerca de los futuros planes viajeros de Pablo; su intención es abandonar Efeso para ir a Grecia, Jerusalén y, finalmente,

Roma. Los vv. 21-22, por consiguiente, preludian la parte final de Act. Lucas pasa por alto el objeto de la visita de Pablo a Grecia (reconciliarse con la Iglesia de Corinto; cf. 1 Cor 16,5-7; 2 Cor 1,15-3,3) y a Jerusalén (llevar la colecta para los pobres de la Iglesia madre; cf. 1 Cor 16,1-3; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-29; Gál 2,10). La razón de la apresurada partida de Efeso, sin embargo, parece ser más bien la revuelta de los plateros; precisamente lo que Lucas pretende es corregir esta impresión, y para ello inserta al principio de su relato esta declaración sobre los planes de Pablo; su partida estaba prevista y hasta inspirada por el cielo.

21. Macedonia: Cf. 16,9-12; 18,5. **Acaya:** Cf. 18,12.27. *también tengo que visitar Roma:* La necesidad se expresa según la costumbre de Lucas con el verbo *dei* (cf. comentario a 1,16); el lector va comprendiendo que ello forma parte del destino de Pablo. **22. Timoteo:** Cf. comentarios a 16,1; 17,14-15; 18,5; cf. 1 Cor 4,17; 16,10. **Erasto:** Posiblemente el mismo que es mencionado en Rom 16,23 (→ Carta Rom, 53:145). Nada dice Lucas del envío de Tito en misión pacificadora (cf. 2 Cor 2,13). **23. el camino:** Cf. comentario a 16,17. **Demetrio:** Desconocido; es difícil que haya de identificarse con una persona del mismo nombre que aparece en una inscripción de Efeso (cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 113). El relato de la revuelta provocada por Demetrio difícilmente podría entenderse como una invención de Lucas (a pesar de E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 511-14) o como una historización del episodio a que alude Pablo en 1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8-10. Lucas pudo dramatizar o estilizar determinados elementos del mismo, pero el relato no está todo él inventado. **templetes de Artemisa en plata:** Se trataría de modelos en plata del santuario de Artemisa en su famoso templo de Efeso, una de las siete maravillas del mundo antiguo (cf. Estrabón, *Geografía*, 14.1, 20; Aquiles Tacio, 8.2ss). Cadbury (*The Book*, 5) menciona que se conocen réplicas en plata de la imagen de Artemisa y reproducciones de su templo en terracota; pero hasta la fecha no hay pruebas de que se hicieran imágenes del templo efesino en plata. Artemisa era venerada en Efeso con un culto sincretista; se parecía más a la diosa madre asiática, abogada de la fertilidad (la Cibele frigia o la Astarté fenicia), que a la virgen cazadora de la Grecia clásica (cf. *Beginnings*, 5, 251-56; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* [Princeton, 1959], 247-48; RAC 1, 714-18). **26. no son dioses los que se hacen con las manos:** La acusación de Demetrio pasa de las miniaturas del santuario y su comercio a la misma diosa; la formulación que emplea recuerda 17,24-25 y viene a ser como un estribillo en Act. **27.** Los comentaristas suelen comparar este versículo con el famoso informe que el gobernador Plinio el Joven envió al emperador Trajano (*Cartas*, 10.96, 10) acerca del impacto del cristianismo sobre las religiones paganas de Asia Menor. **gran diosa:** Esta formulación repite el famoso título ritual de Artemisa (cf. Jenofonte de Efeso, *Ephesiaca*, 1.11, 5; Act 19,28). **aquella a la que toda Asia y el mundo entero veneran:** El culto de Artemisa estaba tan difundido en el mundo grecorromano como en Oriente (Pausanias, 2.2, 6; 4.31, 8). **29. Gayo:** Según Act 20,4 procedía de Derbe, ciudad de Licao-

nia, en Asia Menor (14,6). **Aristarco:** Un tesalonicense (20,4; 27,2; cf. comentario a 17,5); cf. Col 4,10; Flm 24. **30.** Cf. 21,40. **31. asiarcas:** Se discute cuál sería la función exacta de estos cargos; *Mart. Pol.* (12,2) supone una función relacionada con el culto; en consecuencia, se les suele identificar como sacerdotes al cargo del culto de Augusto y Roma en Efeso. Otros prefieren identificarlos como diputados de la asamblea de Asia que se reunía en Efeso (cf. además *Beginnings*, 5, 256-62). El comentario de Lucas supone que entre su héroe y estos hombres influyentes de la ciudad de Efeso mediaban buenas relaciones. **33-34.** El relato no está claro en este punto. Lucas parece decir que los judíos destacaron a un portavoz para manifestar a la multitud que los cristianos no eran judíos; pero incluso este intento de aclarar las cosas fracasó (recuérdese 16,20). **35. el magistrado de la ciudad:** El texto griego dice simplemente *grammateus* (escriba, funcionario), que podría ser *grammateus tou dêmou*, una autoridad municipal, o *grammateus tês boulês*, un funcionario del consejo (asamblea). En todo caso, se trataba de una persona investida de autoridad, que captó las implicaciones legales de la situación. **su estatua caída del cielo:** Esta es la única alusión en toda la literatura griega a semejante leyenda sobre la estatua de Artemisa de Efeso; Eurípides (*Ifig. en Táur.*, 87-88, 977, 1384-85) alude a una leyenda semejante sobre Artemisa de Táuride. ¿Estaría hecha de una piedra meteórica? **37. sacrílegos:** Pablo y sus compañeros quedan así exonerados de la acusación que tan frecuentemente se levantaba contra los judíos (cf. Rom 2,22; Josefo, *Ant.*, 4.8, 10 § 207). **estos hombres:** Gayo y Aristarco (19,29). ¿Se aludiría así también a un encarcelamiento de Pablo en Efeso? (→ Carta Flp, 50:5-6). **38. procónsules:** Se utiliza el plural con sentido genérico, pues sólo había un procónsul (gobernador de la provincia). **40. estamos en peligro de ser acusados:** El funcionario se refiere a las normas del derecho provincial romano.

G. S. Duncan, *Saint Paul's Ephesian Ministry: A Reconstruction* (Londres, 1929); W. Michaelis, *The Trial of St. Paul at Ephesus*: JTS 29 (1927-28), 368-75; D. T. Rowlingson, *Paul's Ephesian Imprisonment: An Evaluation of the Evidence*: AnglTR 32 (1950), 1-7.

93 XIX) *Pablo marcha a Grecia y regresa desde allí* (20,1-6). Pablo partió de Efeso probablemente en el verano del 57 (→ Vida de san Pablo, 46:36-37). El hecho no es presentado por Lucas como una expulsión, sino como consecuencia de sus propios planes (19,21-22).

1. cuando pasó el tumulto: La nota redaccional de Lucas liga el próximo viaje con la revuelta de los plateros. Pero el resto del pasaje es consecuencia normal de 19,22. **los animó:** Las palabras finales de Pablo a sus discípulos son una exhortación cristiana, como en 14,22; 15,32; 16,40. **2. atravesando aquella región:** Durante este viaje, Pablo escribió 2 Cor en algún punto de Macedonia, probablemente Filipos, después de reunirse con Tito a su regreso de Corinto (cf. 2 Cor 2,13; 7,6). **Grecia:** Este es el único lugar del NT en que se usa el nombre clásico de este país (*Hellas*); en el lenguaje popular de esta época era designada con

el nombre oficial romano, Acaya. Pablo se detuvo indudablemente en Corinto durante los tres meses invernales de 57-58, al final de los cuales escribió Rom, antes de partir para Siria (= Palestina). Entonces se cumplieron sus planes de 1 Cor 13,5-6. **3. a punto de embarcar:** ¿Se dispondría Pablo a embarcar en un navío que llevaba judíos a Palestina para la Pascua? *una conspiración:* No se indica de qué naturaleza. *por Macedonia:* La ruta terrestre le llevaría a ciudades como Berea, Tesalónica, Apolonia, Anfípolis y Filipos. ¿Fue entonces cuando llegó al Ilírico (cf. Rom 15,19; → Vida de san Pablo, 46:37) o sería antes? Desde Grecia marchan con Pablo siete compañeros cuyos nombres se dan; Lucas no alude a la colecta para los pobres, que era la razón del viaje de Pablo (Rom 15,25-29). **4. Sópatro:** Probablemente el mismo que Sosípater (Rom 16,21). *Aristarco, Gayo:* Cf. comentario a 19,29. *Segundo:* Desconocido. *de Derbe:* Dado que el manuscrito D lee *Dubērios* en vez de *Derbaïos*, algunos comentaristas ponen aquí Douberes (una ciudad de Macedonia) en vez de Derbe; esto eliminaría la dificultad notada en 19,29; sin embargo, cf. 16,1 (comentario sobre Timoteo). *Tíquico:* Un efesio mencionado en Col 4,7; Ef 6,21; Tit 3,12; 2 Tim 4,12. *Trófimo:* Otro efesio (cf. 21,29; 2 Tim 4,20). **5. nos esperaron en Tróade:** Aquí empieza la segunda sección «nos» (20,5-21,18; → 6, *supra*). Al parecer, Lucas se reúne con Pablo en este punto (sobre Tróade, cf. comentario a 16,8). **6. Filipos:** Pablo pasó la fiesta de los Azimos con la primera comunidad cristiana que había fundado en Europa (16,11-40). Luego se embarcó en Neápolis (cf. 16,11).

94 xx) *Pablo devuelve la vida a Eutico en Tróade* (20,7-12). Lucas ha descrito a Pablo realizando milagros «nada corrientes» durante su estancia en Efeso (19,11), pero sin especificar más, fuera de una afirmación genérica acerca de curaciones de endemoniados. Ahora presenta a Pablo realizando una resurrección. Si Jesús fue un hombre respaldado por milagros, signos y prodigios (2,22), sus enviados son descritos de igual manera.

7. el primer día de la semana: Es decir, de la semana judía (cf. 1 Cor 16,2; Ap 1,10). *para la fracción del pan:* Cf. comentario a 2,42. **8. muchas lámparas:** Este detalle no tiene sentido simbólico o apologético; el autor quiere significar únicamente que Eutico se quedó dormido por la atmósfera caliente y cargada de la estancia superior en que Pablo prolongó su discurso. **10. se inclinó sobre él:** Lit., «cayó sobre él», es decir, se extendió sobre él todo a lo largo. El gesto de Pablo recuerda el de Elías en 2 Re 4,34 (cf. Mc 5,39). *hay vida en él:* El sentido no es «todavía tiene vida», pues lo importante del relato es el milagro. En el v. 9 se dijo que estaba «muerto».

A. Cabaniss, *Early Christian Nighttime Worship*: JBR 25 (1957), 30-33; J. E. Roberts, *The Story of Eutychus*: «Expositor» 8/26 (1923), 376-82.

95 xx1) *Viaje de Pablo a Mileto* (20,13-16). El relato de los viajes de Pablo se comprime.

13. Asos: No se indica el motivo que tuvo Pablo para ir a esta ciudad por tierra; estaba situada a la vuelta de un pequeño promontorio, ligeramente el sudeste de Tróade. ¿Fue allí para visitar a algunos amigos? **14. Mitilene:** La principal ciudad de la isla de Lesbos, casi exactamente al sur de Asos. **15. a la altura de Quíos:** Navegaron por mar abierto hacia la isla de Quíos para rodear el largo promontorio que tiene a Esmirna al norte y a Efeso al sur. *Samos:* Una isla situada al sudeste de Quíos. *Mileto:* Importante ciudad (la moderna Balat) situada en la costa occidental de Asia Menor, en la desembocadura del río Meandro. **16. pasar de largo por Efeso:** Esta ciudad quedaba realmente fuera de la ruta seguida por Pablo y hubiera requerido desviarse; Pablo tenía prisa, pero no se nos explica por qué tenía que estar en Jerusalén para Pentecostés.

xx11) *Discurso a los ancianos de Efeso en Mileto* (20,17-38). El tercer gran discurso de Pablo en Act va dirigido a los pastores cristianos; en principio es como la última voluntad y el testamento de Pablo, un ejemplo de predicación cristiana exhortatoria y una despedida consciente de su actividad misionera. Como testamento, tiene carácter defensivo y apologético, pues en cierto sentido Pablo quiere explicarse ante los ancianos de Efeso y justificar su conducta entre ellos; como exhortación, urge a los ancianos a tomar conciencia de sus deberes pastorales; como despedida, finalmente, resume los motivos que han impulsado a Pablo en sus empresas misioneras. De todos los discursos paulinos de Act, éste es el que más recuerda la expresión auténticamente paulina; de ahí sus abundantes referencias a los escritos paulinos (incluyendo las Pastorales) en las siguientes notas. El discurso se divide en cuatro partes: 1) 18-21; 2) 22-27; 3) 28-32; 4) 33-35.

17. los ancianos de aquella Iglesia: Los *presbyteroi* son autoridades de la Iglesia de Efeso. Este título, que también aparece en 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18, designa a los dirigentes de las iglesias locales fundadas por los apóstoles itinerantes. Forman un grupo o colegio en la Iglesia, pues su título siempre va en plural. Únicamente en 20,28 les aplica Act el título de *episkopoi* (sin que la diferencia de títulos implique distinción). En las comunidades judías también se llamaba «ancianos» a las autoridades (cf. 4,5.8.23; 6,12); era natural que los cristianos adoptaran esta designación para sus autoridades.

18-21. Pablo comienza su discurso recordando cuál fue su labor en Efeso. **18. desde el primer día que llegué a Asia:** Su primera llegada a la provincia romana de Asia debió de ocurrir unos cuatro años antes (→ Vida de san Pablo, 46:36-40). *cómo viví entre vosotros:* Cf. 1 Tes 1,5. **19. sirviendo al Señor:** Esta es una expresión favorita de Pablo (cf. Rom 12,11; 14,18; 16,18; Col 3,24; Ef 6,7). *con toda humildad:* Cf. Flp 2,3. *conjuraciones de los judíos:* Lucas no ha consignado ninguna de ellas, si bien menciona la oposición de los judíos de Efeso a Pablo en 19,9 (cf. 21,27). **20. para vuestro propio bien:** Cf. 1 Cor 10,33. **21. insistí solemnemente [o conjuré]:** Cf. 1 Tim 5,21. El fuerte lenguaje de Pablo era una llamada al arrepentimiento y a la fe. *fe en nuestro Señor Jesús:* Cf. 17,30-31; 1 Tes 1,9-10; 1 Cor 8,4-6.

96 22-27. Presentimiento de las contrariedades y quizá de la muerte que le aguardan en Jerusalén y sentido del deber por parte de Pablo. **22. a Jerusalén:** La expresión suena como un eco del objetivo que tuvo el viaje de Jesús en Lc 9,51; 13,22; 17,11. *impulsado por el Espíritu:* Dada la insistencia de Act en que el Espíritu impulsaba la empresa misionera (cf. comentarios a 2,4; 16,6), esta traducción es preferible a otra, que también sería posible, «constreñido en [mi propio] espíritu». **23. de ciudad en ciudad:** Rom 15,30-31 revela la aprensión que siente Pablo ante su viaje a Jerusalén, cuando estaba a punto de dejar Corinto; sus observaciones en este momento preludian las premoniciones de Tiro y Cesarea (21,4.10-11). **24. mi vida:** Cf. 21,13; Flp 1,21-23; 1 Tes 2,8. *completar mi carrera:* Cf. 2 Tim 4,7; Flp 2,16; cf. Act 13,25. *evangelio:* Lucas usa la palabra *euaggelion* solamente aquí y en 15,7. **25. ver de nuevo mi rostro:** Cf. 20,38. Los planes de Pablo eran ir a Roma y a España, si lograba superar las pruebas que le esperaban en Jerusalén (cf. Rom 15,24-28). Sus palabras difícilmente pueden servir para la datación de Act. *el reino:* Cf. 1,3. Aquí se refiere al reinado de Dios entre los hombres, que se ha manifestado en Cristo. **26. inocente de la sangre de todos:** Cf. 18,6. Pablo da a entender que ha cumplido el servicio que le fuera encomendado por Cristo; ha predicado sin vacilar las buenas noticias del reino y de la generosidad divina para con los hombres. Si éstos no han sabido adoptar una nueva vida, Pablo no tiene que cargar con esta responsabilidad ante Dios. No hay aquí orgullo, sino una sincera afirmación del deber cumplido a pesar de las acusaciones que pudieran levantarse contra él en Efeso.

28-32. Consciente de que está a punto de separarse de la Iglesia de Efeso, quizá para siempre, Pablo exhorta a los ancianos a cumplir sus deberes como pastores al servicio de la Iglesia de Dios. **28. mirad por vosotros mismos:** Este es el primer deber de los ancianos cristianos (cf. 1 Tim 4,16; 1 Cor 9,26-27; 1 Pe 5,1-3). *el rebaño del que el Espíritu Santo os ha hecho guardianes:* Segundo deber: portarse como pastores vigilantes y servir al rebaño. La misma imagen aparece en 1 Pe 5,1-3 y Mt 9,36; depende en parte de Ez 34,1-6; Zac 10,2-3. Los ancianos tienen que ser «guardianes» (*episkopoi*); el término griego es el equivalente del hebreo *m^ebaqq^er* (supervisor), título que llevaban también algunos dirigentes de la comunidad de esenios palestinos de Qumrán. El título griego, sin embargo, no aparece nunca para designar autoridades en la Iglesia cristiana de Palestina, a pesar de su evidente trasfondo esenio. Cuando es usado, como aquí, designa a los «ancianos», dirigentes de las iglesias locales fundadas por los apóstoles en el mundo helenístico (1 Tim 3,1-6; Tit 1,5; posiblemente también en Flp 1,1; cf. J. A. Fitzmyer, *Studies in Lk-Acts*, 247-48). En cuanto a la combinación de «guardián» y «pastor», cf. 1 Pe 2,25. Nótese una vez más el papel del Espíritu en el gobierno de la Iglesia (recuérdese 13,2-4). *la Iglesia de Dios:* Este título, frecuentemente aplicado por Pablo a la Iglesia de Jerusalén y de Judea, y extendido luego a la de Corinto (1 Cor 1,1; → Teología de san Pablo, 79:150), es usado aquí por Lucas en un sentido genérico. La expresión

se hace eco del hebreo *q^ebal 'El*, el nombre de la comunidad esenia tal como aparece escrito en una de sus banderas (1QM 4,10). *adquirida con su propia sangre:* El significado obvio de esta frase crea dificultades con su antecedente «Dios». Por este motivo, algunos manuscritos leen «el Señor» (*kyriou*) en vez de «Dios» en la frase anterior (cf. R. E. Brown, TS 26 [1965], 552-53). Por la misma razón, algunos comentaristas sugieren la traducción «con la sangre del suyo propio» (es decir, de su Hijo [cf. Rom 8,31]). En cualquier caso, el sentido es que, por la sangre de Jesús, la comunidad cristiana ha pasado a ser posesión de Dios, el pueblo de su nueva alianza. Hay aquí una alusión a Sal 74,2; cf. Ef 1,4; 1 Pe 2,9. **29. lobos terribles:** Falsos doctores (cf. Mt 7,15; Rom 16,17-18). **31. tres años:** Cf. comentario a 19,10. *exhortar:* Cf. 1 Cor 4,14-16. *lágrimas:* Cf. 2 Cor 2,4. **32. encomiendo al Señor:** Como en 14,23. *que puede edificaros:* Cf. Rom 16,25; Ef 1,14.18; 4,12-16. **29. herencia:** Alusión a Dt 33,3-4.

97 33-35. El desinterés y la caridad de Pablo para con los efesios. **33.** Cf. 1 Cor 9,12. **34. estas mismas manos:** La retórica de Pablo refleja la situación de 18,3 (cf. comentario); cf. 1 Sm 12,3-4. **35. palabras del Señor:** El discurso atribuye a Jesús unas palabras que no han sido conservadas en los evangelios, ni siquiera en Lc; cf. 1 Clem., 2,1; Eclo 4,31 (cf. K. H. Rengstorff, *Die Liebhaftigkeit des Wortes* [Hom. A. Köberle; Hamburgo, 1958], 23-33).

36-38. Reacción de los ancianos ante el discurso de despedida de Pablo. En cuanto al beso de despedida entre los cristianos, cf. comentario a Rom 16,16.

J. Dupont, *Le discours de Milet: Testament pastoral de Saint Paul* (LD 32; París, 1962); J. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament*, en *Aux sources de la tradition chrétienne* (Hom. M. Goguel; París, 1950), 155-70; B. Reicke, *A Synopsis of Early Christian Preaching*, en A. Fridrichsen (ed.), *The Root of the Vine* (Nueva York, 1953), 128-60.

98 xxiii) Llegada de Pablo a Tiro (21,1-6). La continuación de su viaje lleva a Pablo a la costa fenicia.

1. fuimos derechos hacia Cos: La sección «nos» había quedado interrumpida por el discurso de Pablo en Mileto, pero prosigue con esta nueva narración. *Cos:* Isla del mar Egeo, frente a la costa sudoeste de Asia Menor. *Rodas:* Puede ser el nombre de otra isla del Egeo, al sur de la costa occidental de Asia Menor, o el de su ciudad más importante. *Patara:* Ciudad de Licaonia, en la costa sur de Asia Menor. Los manuscritos D y P⁴¹ añaden aquí «y Mira», una ciudad más conocida de Licia, al este de Patara; pero este nombre ha debido de ser insertado por una conjetura basada en 27,5. **2. Fenicia:** Cf. comentario a 11,19. **4. que no subiese a Jerusalén:** Cf. comentario a 20,23.

xxiv) *Llegada de Pablo a Tolemaida y Cesarea* (21,7-14). Se mantiene cuidadosamente la emoción enumerando en detalle las paradas de Pablo en las distintas ciudades de la ruta entre Tiro y Jerusalén.

7. Tolemaida: Esta ciudad costera de Fenicia, llamada frecuentemente Tolemaida Akkó, había sido fundada por Tolomeo II en 261 a. C.

(→ Geografía bíblica, 73:80). **8. Cesarea:** Cf. comentario a 8,40. *Felipe el evangelista:* Cf. 8,40. *uno de los siete:* No los siete compañeros de Pablo antes aludidos (20,4), sino los siete auxiliares (6,5). **9. hijas con el don de profecía:** Cf. Act 2,17 (cf. P. Corssen, ZNW 2 [1901], 289-99). **10. Agabo:** El mismo de 11,28. Al igual que algunos profetas del AT, transmite su mensaje mediante una acción; cf. Is 20,2; Ez 4,1; Jr 13,1. **12. que no subiera a Jerusalén:** Cf. comentario a 20,23. **13. por el nombre del Señor Jesús:** Cf. 5,41; 1 Pe 4,14. **14. que se cumple la voluntad del Señor:** Un eco de la oración en Getsemaní (Lc 22,42).

99 b) PABLO EN JERUSALÉN (21,15-23,11). La tercera misión finaliza en Jerusalén; con ello se pone de manifiesto que esta ciudad marca su destino, igual que ocurrió con Jesús.

1) *Llegada de Pablo, saludos y purificación* (21,15-26). Lo más significativo de este episodio es el saludo de Pablo a Santiago, quien al parecer gobierna la Iglesia de Jerusalén a la manera de un obispo residencial de épocas posteriores (cf. comentarios a 12,17; 20,28). Lucas presenta a Santiago persuadiendo a Pablo para que se someta a un rito judío, a fin de causar buena impresión a los judeo-cristianos de Jerusalén.

15. por aquellos días: Los que se mencionan en 21,10. **16. Mnasón, un chipriota:** Este «discípulo desde el principio» es desconocido; su casa, donde Pablo y sus acompañantes se detuvieron, estaba indudablemente a medio camino entre Cesarea y Jerusalén. Lo sugiere el versículo siguiente, si bien la redacción del v. 16 no lo deja del todo claro. **17. los hermanos:** Discípulos cristianos (cf. comentario a 1,15). **18. Aquí termina la segunda sección «nos»;** cf. más adelante 27,1. **19.** El mismo sentimiento se expresa en 15,12. **20. alabaron a Dios:** Santiago y los ancianos de Jerusalén se alegran sinceramente de las noticias sobre la conversión de los gentiles al cristianismo; pero también quieren que Pablo cause buena impresión a los judeo-cristianos de Jerusalén, algunos de los cuales parece ser que habían oído noticias poco halagüeñas acerca de él. *cuántos miles de judíos:* Podría tratarse de una exageración retórica de Lucas. *estrictos defensores de la Ley:* Los judeo-cristianos, que eran partidarios de observar rigurosamente la Ley mosaica y que insistirían en que hicieran lo mismo todos los que se hacían miembros de la nueva alianza (el cristianismo). **21. han sido informados:** Al parecer, por judíos de la diáspora. *abandonar a Moisés:* Se buscaría en vano en las cartas de Pablo cualquier cosa que respondiera a la actitud así formulada; cf. Rom 3,31. Recuérdese asimismo la circuncisión de Timoteo (Act 16,3) y las afirmaciones de Act 24,14; 25,8. Sin embargo, su actitud ante «Moisés» como sistema legal pudo ser la base de esta información (cf. Gál 3,10-25; Rom 3,19-20; 10,4; Ef 2,15). Lo que dice Santiago prelude en el relato de Lucas la acusación formulada en 24,5; a Lucas le cuesta trabajo presentar a Pablo guardando consideraciones a la Ley mosaica. Pablo mismo, al parecer, tenía conciencia de la hostilidad con que iba a tropezar (cf. Rom 15,31). En cuanto a «Moisés» como manera de designar los libros o la Ley de Moisés, cf. 2 Cor 3,15. *que no circunciden:* Cf. Rom 2,25-29; 4,9-12; 1 Cor 7,17-20. **22. todos sabrán:** No sólo los judeo-cristianos de Jerusalén,

sino también los judíos. **23. han hecho un voto:** Santiago insiste en que Pablo se una a los cuatro hombres que se habían consagrado temporalmente a Yahvé mediante el voto de nazireos (cf. Nm 6,1-21; Filón, *De ebrietate*, 1,2; Str-B 2, 80-89). Cf. 18,18; 24,17. **24. rito de purificación:** Act 21,27 parece implicar que el período del voto formulado por Pablo duró solamente siete días. ¿Habrá confundido Lucas la vaga expresión «todos los días de su separación» (Nm 6,4 [normalmente entendido como treinta días; cf. Mishnah, *Nazir*, 1,3]) con la purificación exigida el séptimo día después de contraer imprevisiblemente el nazireo una impureza (Nm 6,9-12)? *paga por ellos:* Cf. los requisitos para dar por terminado el voto en Nm 6,14-15; debían de resultar un tanto pesados. *les rasuren la cabeza:* De acuerdo con Nm 6,18-19. **25. una carta:** Parece como si en este punto de la narración de Act informara Santiago a Pablo por primera vez de la carta de 15,23-29 (cf. comentario a 15,35). *carne sacrificada a los ídolos...:* Cf. 15,29. **26. el plazo de los días de la purificación:** Cf. Nm 6,13; 1 Mac 3,49.

100 II) *Detención de Pablo* (21,27-40). Lucas describe la escena de la detención de Pablo con gran detalle y retórica evidente («toda la ciudad estaba turbada»). Su intención es preparar el ambiente para el próximo discurso de defensa, dirigido al pueblo de Jerusalén.

27. siete días: Cf. comentario al v. 24, *supra. judíos de Asia:* Lucas tiene cuidado de puntualizar que la perturbación no se originó por culpa de los judeo-cristianos de Jerusalén, sino más bien de algunos judíos de la diáspora (de Efeso [cf. v. 29]) que, al parecer, se hallaban presentes en Jerusalén para la fiesta de Pentecostés. **28. contra la ley y contra este lugar:** La acusación recuerda la que se lanzó contra Esteban en 6,13 (cf. 18,13-15). *ha introducido a unos griegos en el templo:* Cf. 24,5-6; 25,8. A fin de que no contaminaran los recintos sagrados, los gentiles no estaban autorizados a penetrar más allá del atrio de los gentiles, cuyo recinto estaba marcado por una balaustrada de piedra con lastras en que había inscripciones (en latín y griego) conminando la pena de muerte a los extranjeros que la atravesaran (cf. GJ 5,5, 2 § 194; *Ant.*, 15,11, 5 § 417). Se han encontrado dos copias de estas inscripciones (cf. E. J. Bickermann, JQR 37 [1946-47], 387-405; cf. NTB § 47, 205). **29. Trófimo:** Cf. 20,4; cf. 2 Tim 4,20. **30. fueron cerradas sus puertas:** Es de suponer que por los policías del templo. **31. el comandante de la cohorte:** Cuando se informó a Claudio Lisias (nombrado en 23,26), intervino en defensa de Pablo. Aquí se le llama *chiliarcos*, lo que sugiere que la cohorte (*speira*), acuartelada por entonces en la Fortaleza Antonia, situada en el ángulo noroeste de la explanada del templo (→ Evangelio Mc, 42:91), contaba con mil hombres. Una de las misiones de la cohorte romana era precisamente la de reprimir los tumultos que pudieran formarse en la zona del templo, cosa que podía ocurrir fácilmente en las fiestas. **32. corrió hacia ellos:** El v. 35 sugiere que una escalinata llevaba desde los acuartelamientos al lugar en que Pablo estaba siendo golpeado. **36. fuera con él:** Este mismo grito aparece en el relato de la pasión según Lc (23,18); cf. 19,15. **38. el egipcio:** Josefo habla de un egipcio que llegó a Jerusalén tratando de ha-

cerse pasar por «profeta» y que persuadió a una multitud para que saliera a hacer una marcha circular «desde el desierto» al monte de los Olivos, desde donde verían caer los muros de Jerusalén. El motín que provocó hubo de ser sofocado por los soldados romanos bajo el gobernador Félix (*Ant.*, 20,8, 6 § 169-72; GJ 2.13, 5 § 261-63). Murieron miles de personas, pero el egipcio escapó; el comandante de la guarnición romana cree que ha logrado atraparlo ahora. *cuatro mil bandidos*: Lit., «cuatro mil hombres de los sicarios» (→ Historia de Israel, 75:155). Josefo (GJ 2.13, 5 § 261) dice de ellos que eran 30.000, lo que probablemente es un error de escriba por los cuatro mil. **39. un judío**: Aunque Pablo es un misionero cristiano, se identifica ante el comandante romano de acuerdo con su origen racial, lo que implica que no es egipcio. *Tarso de Cilicia*: Una ciudad romana provincial que gozaba el derecho de ciudadanía (→ Vida de san Pablo, 46:11). **40. pidió silencio**: El mismo gesto característico del orador que aparece en 12,17; 13,16; 19,33; cf. 26,1. *en hebreo*: Como en 22,2 y en 26,14, esta expresión significa, al parecer, «en arameo», el idioma semítico más comúnmente usado en Palestina por aquella época. Es posible, incluso, que el arameo fuese el primer idioma de Pablo (2 Cor 11,22; Flp 3,5). Algunos comentaristas tratan de defender que Pablo realmente dirigió este discurso a la multitud en hebreo (cf. J. P. Hyatt, JBL 76 [1957], 10; J. M. Grintz, JBL 79 [1960], 47).

101 III) Discurso de Pablo a la multitud en Jerusalén (22,1-21). Lucas presenta en forma de apología el segundo relato de la conversión de Pablo. Muchos de los detalles coinciden con los del relato de 9,1-19; cf. las notas introductorias a ese pasaje (→ 49, *supra*).

1. hermanos y padres: Esteban inició su discurso con la misma fórmula (7,2). Dirigirse a una multitud de esta manera parece un tanto inadecuado, pero ha de tenerse en cuenta que Lucas ofrece ahora la defensa de Pablo, dirigida realmente a todo Israel. **3.** La primera parte de este versículo repite 21,39. Se carga el acento en la protesta de Pablo: «Yo soy judío», pues Pablo trata de explicar cómo es que, a pesar de este origen, vive y actúa como lo hace. *criado en esta ciudad*: Pablo recibió su primera educación en Jerusalén (cf. W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* [Londres, 1962]; sin embargo, cf. N. Turner, *Grammatical Insights into de NT* [Edimburgo, 1965], 82-85; → Vida de san Pablo, 46:13). *a los pies de Gamaliel*: Pablo estudió la ciencia rabínica con el rabino mencionado en 5,34 (cf. M. S. Enslin, JRel 7 [1927], 360-75). *la ley de nuestros padres*: Lo que dice ahora Pablo es confirmado por Gál 1,14; Flp 3,6. *un acérrimo defensor de Dios*: Lit., «un zelota de Dios». Lucas insiste en que Pablo fue un judío leal, un fariseo de estricta observancia al que el Kyrios mismo había conquistado (22,10) y había destinado al trabajo de la misión. **4. yo perseguí este camino**: Cf. comentario a 16,17. Cf. Gál 1,13; Flp 3,6 («la Iglesia»; → Teología de san Pablo, 79:149). **5. el sumo sacerdote**: La apelación de Pablo al sumo sacerdote es desconcertante, pues en esta época sería Ananías, hijo de Nedebeo (→ Historia de Israel, 75:133); cf. Act 23,2; 24,1. Difícilmente

te podría ser el mismo que estuvo implicado en el envío de Pablo a Damasco (probablemente José Caifás, yerno de Anás). Sin embargo, en el «consejo» (*presbyterion* = sanedrín) habría algunos ancianos capaces de recordar la misión de que Pablo habla. **6. cuando iba de camino**: Cf. 9,3. *hacia mediodía*: Este detalle falta en 9,3; parece subrayar que la visión de Pablo no fue un sueño nocturno. La repetición de algunos detalles consignados en 9,3 subraya la importancia que el acontecimiento tuvo para Pablo. **7. Saulo, Saulo**: Cf. comentario a 9,4. **8. Jesús el Nazareno**: En 9,5 falta el adjetivo; en cuanto a su significado, cf. comentario a Jn 18,5. **9. veían la luz, pero no oían la voz**: Cf. 9,7, donde estos detalles son diferentes, cosa extraña dentro de una composición de un mismo autor; la diferencia ilustra el problema sinóptico dentro de la tradición evangélica. **11. por el resplandor de esa luz**: A diferencia de 9,8, el presente relato da la explicación de la ceguera de Pablo. «Resplandor» es realmente *doxa*, un término que en Pablo designa frecuentemente la «gloria» de Jesús resucitado (→ Teología de san Pablo, 79:72-73). **12. Ananías**: En 9,10-17, este titubeante personaje, que interviene impulsado por Dios en la conversión de Pablo, aparece como un piadoso «discípulo» del Camino; aquí, en este cap. 22, es un judeo-cristiano, que emplea expresiones del AT y mantiene buenas relaciones con los judíos de Damasco. La situación en que se pronuncia el discurso hace que se destaque la nota judeo-cristiana. **13.** Cf. 9,17. **14. el Dios de nuestros padres**: Ananías parece hablar como un predicador del AT (Dn 3,26.52; Jos 18,3; Dt 1,11.21; 4,1; Ex 3,13); nótese el contraste con «el Señor» en 9,17. La conversión de Pablo, por consiguiente, es atribuida al Dios venerado por los patriarcas de Israel (cf. 3,13). *el Justo*: Este título, aplicado a Jesús como Mesías, aparece también en 3,14; 7,52; se deriva del epíteto que se da al vástago de David en Jr 23,5-6; 33,15 (cf. ThDNT 2, 186-89). **15. un testigo... de lo que has visto y oído**: Pablo, por consiguiente, hace depender su misión de la elección del Resucitado; su origen es el mismo que en el caso de los Doce (1,8). *ante todos los hombres*: En 9,15 se restringía a «los gentiles»; una vez más, las circunstancias exigen una más amplia visión. **16. invocando su nombre**: Cf. 2,38. **17. después de regresar a Jerusalén**: Al parecer, se refiere a la primera visita de Pablo a Jerusalén, tres años después de su conversión, hacia el año 40 (cf. Gál 1,18; Act 9,26). *éxtasis*: Este éxtasis no se menciona en el cap. 9; no ha de identificarse con el de 2 Cor 12,1-4. Merece notarse el lugar donde ocurre («en el atrio del templo»), no sólo porque revela que Pablo seguía orando en el templo de Jerusalén después de su conversión (cf. 21, 24-28), sino porque su misión «entre los gentiles» le es confiada, según Lucas, en el corazón mismo del culto religioso judío. **18. sal de Jerusalén**: Act 9,29-30 atribuye la partida de Pablo de la ciudad más bien a una conjura de los helenistas. Según Gál 1,21, Pablo se retiró, después de pasar quince días en Jerusalén, a las regiones de Siria y Cilicia; probablemente estuvo también en su ciudad natal de Tarso (cf. O. Linton, ST 3 [1949], 79-95). *no recibirán tu testimonio sobre mí*: Esta frase hecha de Lucas aparecerá a lo largo del relato de las empresas misioneras de

Pablo (cf. 13,46-48; 18,6; 28,25-28). *yo puse en prisión a los que creían en ti*: Cf. 8,3; 9,2; Gál 1,13. Semejante razonamiento bastaría para malquistar a Pablo con la multitud de Jerusalén; pero eso no es todo. **20. tu testigo Esteban**: Cf. 7,58-60. Se atribuye a Esteban el título de *martys*, cosa que responde al tema e intención generales de Act; no tiene aquí el sentido posterior de «mártir», es decir, el que da testimonio con su sangre (cf. Ap 2,13; 6,9; 17,6). **21. lejos**: Estas palabras son un eco de 2,39 y aluden a Is 57,19. *a los gentiles*: De esta forma se declara explícitamente y se confirma la misión de Pablo a los gentiles; esto contrasta con el destino que se le atribuye en 22,15 (cf. además 26,18). Pablo se llama a sí mismo «un apóstol de los gentiles» (Rom 11,13), pero Lucas rara vez le atribuye el título de *apostolos* (14,4.14).

F. J. Badcock, *St. Paul's Apostolic commission*: «Theology» 8 (1924), 13-20, 79-88; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (Brujas, 1962), 86-90.

102 iv) *Prisión de Pablo en la Fortaleza Antonia* (22,22-29). La multitud de Jerusalén reacciona violentamente y pone fin al discurso que Pablo le está dirigiendo; éste es detenido y está a punto de ser sometido a tortura para interrogarle; para salvarse, invoca su condición de ciudadano del Imperio romano.

22. fuera con ése: Se repite el grito de 21,36 contra Pablo. *indigno de vivir*: Cf. 25,24. Se acusa a Pablo de ser una impureza «de la tierra» (*tēs gēs*); ¿quizá debiera traducirse «del país» (= Israel)? **23. arrojar tierra [o polvo]**: Un signo de oposición o repulsa dirigido contra Pablo (cf. H. J. Cadbury, *Beginnings*, 5, 269-77). **24. que le interrogaran con el látigo**: El interrogatorio de Pablo por Claudio Lisias (21,38-39) y la reacción de la multitud ante el discurso de éste no han dejado claro el asunto, a juicio del comandante romano. Ahora se dispone a utilizar medidas más tajantes para obtener información mediante los azotes, que estaban permitidos en el caso de extranjeros o esclavos (cf. T. Mommsen, *Römisches Strafrecht* [Darmstadt, 1955], 983-84). **25. ¿os está permitido azotar a un ciudadano romano sin juicio?**: Pablo invoca de nuevo la *Lex Portia* (cf. comentario a 16,37). **28. he adquirido esa ciudadanía por una gran suma de dinero**: Dion Casio (*Hist. Rom.*, 60,17, 5-6) atestigua las grandes sumas que era preciso gastar (cf. A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship* [Oxford, 1939], 181-89; OCD 195). El nombre del comandante, Claudio Lisias, sugiere que había adquirido su ciudadanía en tiempos de Claudio, puesto que los nuevos ciudadanos acostumbraban a tomar el nombre del emperador reinante. *lo soy de nacimiento*: Por ser hijo de judíos palestinos (→ Vida de san Pablo, 46:13) que, como residentes de Tarso, habían recibido la ciudadanía romana de Marco Antonio. **29. Compárese con la reacción de los funcionarios romanos en 16,38.**

103 v) *Pablo ante el sanedrín* (22,30-23,11). Es difícil determinar los motivos del comandante romano en este punto. ¿Estaba preocupado por la seguridad de Pablo? Impresionado por la condición de ciudadano romano de Pablo, hubiera sido de esperar que lo liberase inmediatamente.

Sin embargo, como necesitaba saber por qué la actividad de Pablo había provocado un tumulto, lo retiene y lo hace comparecer ante el sanedrín de Jerusalén. ¿Podía ordenar un simple comandante que se reuniera el sanedrín? Para Conzelmann (*Apostelgeschichte*, 127), el procedimiento es «históricamente imposible». Pero «la mayor dificultad es realmente psicológica, no crítica o histórica. Pablo es descrito en esta sección como defendiéndose a sí mismo ante el sanedrín, alegando que es un buen fariseo, que se ha visto en dificultades simplemente por predicar doctrinas de las que no dudaría ningún buen fariseo. Esto, se ha afirmado, sencillamente no era verdad, y es inconcebible que Pablo hubiera alegado una defensa falsa» (*Beginnings*, 4, 286).

30. el sumo sacerdote: El mismo que al principio (cf. 4,6). *todo el sanedrín*: Lo que significaría que estaban reunidos los setenta ancianos, sumos sacerdotes y escribas de Jerusalén que normalmente se agrupaban en torno al sumo sacerdote en funciones (→ Evangelio Mc, 42:52). **23,1. con firmeza**: Cf. 24,16; 1 Cor 4,4; 2 Cor 1,12. Tal como aquí es presentada, la conversión de Pablo al cristianismo es la consecuencia lógica de sus antecedentes fariseos. Como observa Haenchen (*Apostelgeschichte*, 565), en este punto no hay por qué preguntarse acerca de la participación de Pablo en la lapidación de Esteban y en la persecución de otros cristianos. *he vivido ante Dios*: El verbo griego *pepoliteumai* significa literalmente «me he conducido como un ciudadano» (cf. Flp 1,27). **2. el sumo sacerdote Ananías**: Este Ananías es el hijo de Nedebeo, que ejerció el sumo sacerdocio desde 47 hasta 59 (Josefo, *Ant.*, 20,9, 2 § 205). Fue asesinado más tarde por los zelotas (?) a comienzos de la primera sublevación contra Roma (GJ 2,17, 6 § 426; 2,17, 9 § 441). Cf. comentario a 22,5. *que golpearan a Pablo*: No está claro el motivo de esta orden del sumo sacerdote. ¿Es una protesta contra las afirmaciones de Pablo o contra su escueta manera de dirigirse a ellos (diciendo únicamente «hermanos» ante una reunión tan augusta)? Cf. Jn 18,22-23. Esta orden tiene el efecto de presentarnos a Ananías (con todo lo que éste representa) bajo el más sombrío aspecto (cf. 1 Cor 4,12-13). **3. a ti te golpeará Dios**: ¿Estará Lucas relacionando retrospectivamente el final de Ananías con la imprecación de Pablo? *pared blanqueada*: La misma figura se aplica a la hipocresía en Mt 23,27. A pesar de los intentos hechos para explicarla en términos de Ez 13,10-15, la alusión a la hipocresía parece ser el sentido más adecuado en este caso, como lo sugiere el resto del versículo. *contra la ley*: Es posible que Pablo se refiera a Lv 19,15 («No cometerás injusticia al juzgar»). Toda su respuesta tiene sentido irónico; él se presenta como dechado de obediencia a la Ley, y nunca pensaría en insultar al sumo sacerdote, citando en confirmación de su propósito Ex 22,27. **6. unos eran saduceos y otros fariseos**: En general, los sumos sacerdotes serían saduceos y los escribas fariseos; los ancianos pertenecerían a cualquiera de las dos clases. (Descripción de estos distintos grupos judíos, → Historia de Israel, 75:120-24; → 29, *supra*; cf. *Beginnings*, 1, 436-38). *yo soy fariseo*: Cf. Flp 3,5; Act 26,5. *mi esperanza y la resurrección de los muertos*: Hendiadís: Pablo quiere decir

que su esperanza es la resurrección de los muertos. La creencia de los fariseos a que Pablo se refiere estaba fundada principalmente en Dn 12,2. Dándose cuenta de que éste es un punto de divergencia entre los dos grupos representados en el sanedrín, Pablo relaciona hábilmente su fe en Jesús resucitado con la creencia farisea en la resurrección de los muertos (cf. Act 4,2; 13,32-33; 24,15.21; 26,6-8; 28,20). **8. ni resurrección, ni ángeles, ni espíritu:** En las fuentes judías sólo está atestiguada la primera de estas convicciones (cf. Josefo, GJ 2.8, 14 § 165). Como observa Haenchen (*Apostelgeschichte*, 567), no resulta fácil comprender cómo podían negar la existencia de los ángeles, que aparecen en la Torah escrita, que ellos reconocían. Lucas no dice claramente que los saduceos nieguen la resurrección porque ésta no aparezca en el Pentateuco. **9. le ha hablado un espíritu o un ángel:** Podría aludirse a la aparición de Jesús resucitado en el camino de Damasco, episodio que es interpretado aquí por los fariseos y el sanedrín como una comunicación angélica. Esta es la cuestión que siembra la discordia. **10. la discordia se hacía más agria:** De esta forma se logra que el sanedrín se divida, y la consecuencia que de ello se deduce es que los dos principales grupos judíos no son capaces de ponerse de acuerdo acerca de sus creencias religiosas. **11. el Señor se le apareció:** Este sueño de consolación (cf. 18,9; 27,24) señala una etapa en el relato de Lucas; su héroe puede partir ahora de Jerusalén. Se prevé que su viaje terminará en Roma. Una vez más la importante palabra *dei* (que expresa una necesidad derivada de los planes divinos; cf. comentario a 1,16) aparece en el relato. La próxima etapa del viaje pondrá a Pablo ante el procurador romano en Cesarea. Este pasaje termina con el contraste de la ira de los judíos y la protección que recibe Pablo de los romanos.

A. M. Pope, *Paul's Address before the Council at Jerusalem*: «Expositor» 8/25 (1923), 426-46.

104 c) PABLO EN CESAREA (23,12-26,32). El arresto de Pablo tiene ostensiblemente por objeto protegerlo contra nuevos malos tratos; a él contribuye también, sin embargo, el hecho de que el comandante romano no quiere dejarlo en libertad por temor a que se forme un tumulto. Lisias decide entonces enviarlo ante el procurador de Judea, que lo retendrá en prisión durante dos años.

1) *Traslado a Cesarea* (23,12-35). Las noticias sobre una conjura contra la vida de Pablo obligan a actuar inmediatamente, y el comandante envía a Pablo, protegido por una escolta, a Cesarea.

12. al ser de día: Esta frase es de transición, ya que antes se mencionó la noche en que Pablo tuvo su sueño; equivale a «al día siguiente». *conspiración:* El término griego *systrophē* puede significar simplemente «una reunión», pero con frecuencia tiene el matiz de reunión de protesta (AG 803: «reunión desordenada, sediciosa»). *se juramentaron:* Lit., «se colocaron bajo anatema [maldición]». **13. cuarenta:** Del v. 15 se desprendería que no todos ellos eran necesariamente miembros del sanedrín, que aparecía reunido en 22,30. **16. el hijo de la hermana de Pablo:** Al

parecer residía en Jerusalén con algún familiar de Pablo. El hecho de que pudiera llegar hasta Pablo y que éste pudiera influir en el centurión hace pensar que el Apóstol no estaba sometido a prisión rigurosa. **18. el prisionero:** El centurión considera a Pablo como tal, a pesar de que en 22,30 se dice que el comandante «lo soltó» (*elysen auton*). **23. para ir a Cesarea:** La sede del gobernador de Judea era Cesarea Marítima. *la tercera hora de la noche:* Hacia las nueve de la noche. *doscientos soldados de infantería, setenta jinetes y doscientos auxiliares:* Este fantástico número equivale casi a la mitad de los efectivos acuartelados en la Fortaleza Antonia (cf. comentario a 21,31). El significado del término griego *dexiolabous*, traducido aquí como «auxiliares», es muy inseguro. **24. monturas:** Lit., «animales», que podrían ser caballos, mulos o asnos. *el gobernador Félix:* Antonio Félix, liberto romano y hermano de Palas, el amigo íntimo e influyente de Claudio y de Nerón, llegó a ser procurador de Judea a pesar de su origen social (cf. Suetonio, *Claudii Vita*, 28; Tácito, *Historias*, 5,9; *Anales*, 12,54; Josefo, *Ant.*, 20,7, 1 § 137-38; 20,8, 9 § 182; GJ 2,12, 8 § 247). Su mandato como procurador (aproximadamente entre 52 y 59 o 60) se distinguió por la crueldad y la rapacidad (cf. 24,26). **25. con este contenido:** ¿Cómo pudo tener Lucas acceso a esta carta? Lo más verosímil es que se trate de una composición libre del mismo Lucas para exponer lo que Lisias pudo comunicar a Félix. Presenta todo el asunto desde un punto de vista romano, sin distinguir entre judíos y judeo-cristianos y echando las culpas a los judíos. **26. excellentísimo:** Se atribuye al gobernador el epíteto de *kratistos* (= *egregius*), el mismo que se aplicó a Teófilo en Lc 1,3. Difícilmente puede imaginarse que Félix, siendo un liberto, perteneciera al orden ecuestre. *saludos:* La forma griega es *chairein*, como en 15,23 (→ Epístolas del NT, 47:6). **27. los judíos:** El comandante los acusa. *habiendo sabido que era [ciudadano] romano:* Se proyectan sobre este punto las acciones del comandante, que realza el relato de su caballeresca intervención (cf. 21,31-33; 22, 25-29). **28. ante el sanedrín:** Cf. 22,30-23,11. **29. su ley:** La reacción del comandante se parece a la del procurador Galión (18,15); cf. 25,18-19. Algunos manuscritos del texto occidental leen «la ley de Moisés y un cierto Jesús». *en modo alguno culpable:* Lucas subraya la inocencia de Pablo (cf. también 23,9; 25,18.25; 26,31; 29,18). **30. una conjura contra su vida:** Cf. 23,19-22. *he avisado a sus acusadores:* Lisias difícilmente habría hecho tal cosa hasta que Pablo no estuviera a salvo fuera de Jerusalén; puede tratarse de un pasado epistolar (que ha de entenderse desde el punto de vista del destinatario que recibe la carta), o quizá sea un indicio de que la carta es un caso de libre redacción (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 131). **31. Antipátrida:** Ciudad fundada por Herodes el Grande, a la que dio el nombre de su padre, Antipatro II; se discute su emplazamiento exacto, pero al parecer se encontraba en Samaría, hacia la mitad del camino entre Samaría y Cesarea Marítima (→ Geografía bíblica, 73:76). La zona que habrían de atravesar a partir de Antipátrida estaba habitada en gran parte por gentiles, y ya no era necesaria la pesada escolta. **34. Cilicia:** Cf. 21,39; 22,3. Quizá esta pregunta de Félix signi-

fique que pensaba remitir a Pablo a la jurisdicción del gobernador de esta provincia. Cf. Lc 23,7. **35.** *en el pretorio de Herodes:* El palacio de Herodes el Grande había pasado a ser residencia (*praitōrion*) de los procuradores romanos de Judea (cf. P. Benoit, RB 59 [1952], 532-36; J. Maigret, BTS 41 [1961], 3-4; → Evangelio Jn, 63:161).

105 II) *Juicio de Pablo ante el gobernador Félix* (24,1-21). Los dos discursos que aparecen en esta sección sirven para enfrentar aún más duramente a Pablo y al elemento fariseo de Jerusalén. Para Pablo significa la ocasión de insistir una vez más en que su fe y su actividad misionera no son más que la conclusión lógica del dogma cardinal del fariseísmo, la resurrección de los muertos. Esta escena dramatiza de forma muy concreta las palabras de Jesús en Lc 21,12 anunciando que los discípulos serán llevados ante «sinagogas» y «gobernadores»; más adelante (26,1ss) comparecerá Pablo ante un «rey».

1. *Ananías:* Cf. comentarios a 23,2; 22,5. *Tértulo:* Un «abogado» (en griego, *rhētōr*) de Jerusalén (¿judío?), desconocido por lo demás, acompaña a la delegación de los judíos para presentar su acusación ante el procurador. **2.** *Tértulo* empieza su acusación tratando de captarse la benevolencia de Félix; recuerda los esfuerzos del procurador para limpiar el país de los sicarios que perturbaban la paz (cf. Josefo, GJ 2.13, 2 § 252); cf. S. Lösch, TQ 112 (1931), 295-319. **3.** *tu excelencia:* Cf. 23, 26. **5.** *una peste:* Se califica así a Pablo porque su actividad era considerada sediciosa e incitadora al motín; de ahí las alusiones anteriores a los esfuerzos de Félix por mantener la paz (cf. 25,8; cf. 1 Mac 10,61; 15,21). Ya se habían levantado antes contra Pablo acusaciones semejantes (16, 20; 17,6). *un cabecilla de la secta de los nazarenos:* El término «secta» (*hairesis*) podría significar que el cristianismo era una «escuela» dentro del judaísmo; pero cuando se pone en boca de los adversarios (como ocurre también en 24,14; 28,22), tiene un decidido matiz peyorativo, aunque no el sentido posterior de «herejía». *nazarenos:* Cf. comentario a Jn 18,5. La «secta de los nazarenos» se refiere evidentemente a los cristianos, como seguidores de Jesús de Nazaret. **6.** *profanar el templo:* Cf. 21,28. Esta es la acusación real contra Pablo, no la de ser un sectario. Cf. 24,18. **6b-7.** Este versículo y medio de la Vg. deriva del texto occidental, que añade una invectiva, nada probable, contra Lisias, calcada en parte sobre 23,30. No se encuentra en los mejores manuscritos griegos. Añadirlo aquí (como hace J. Dupont [*Actes*, 192]) equivaldría a presentar a los judíos reclamando competencia jurisdiccional sobre Pablo. **8.** *él:* Omitiendo los vv. 6b-7, este pronombre se refiere a Pablo, que habrá de ser interrogado por el procurador. Si se añaden los vv. 6b-7, entonces será Lisias el que habrá de ser interrogado. Más tarde será llamado por Félix (24,22), y quizá sea ésta la razón de que se añadieran estos versículos en el texto occidental. **10.** *Pablo respondió:* Su discurso es una apología sistemática en que se defiende punto por punto de la acusación. El discurso consta de una breve introducción (10-13) y tres partes (14-16, 17-19 y 20-21). **10-13.** La introducción de Pablo trata de captarse la benevolencia de Félix y rechaza las acusaciones hechas contra él. **10.** *juez de esta nación*

desde hace muchos años: Pablo apela elegantemente a la capacidad y experiencia de Félix, que ha sido procurador desde ca. 52: más tiempo que cualquier otro desde Pilato (→ Historia de Israel, 75:155; sin embargo, cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 130). *doce días:* Los datos cronológicos contenidos en el relato de Lucas suman más de doce días (21,17.18.26.27; 22,30; 23,11-12.32; 24,1). Las cifras de Lucas son frecuentemente poco claras; aquí puede ocurrir que «doce» sea simplemente la suma de «siete» (21,27) y «cinco» (24,1). Se quiere dar a entender que el tiempo ha sido demasiado corto como para organizar una revuelta. *para adorar:* El objeto del viaje de Pablo se expresa en términos de una peregrinación, como podía hacerla cualquier otro judío piadoso (cf. 8,27). Tampoco menciona Lucas esta vez la colecta en favor de los pobres (cf. comentario a 20,3; sin embargo, cf. 24,17). **14-16.** Pablo trata de convencer a Félix de que, si bien pertenece a la secta de los nazarenos, sigue profesando las doctrinas más queridas de los fariseos. **14.** *el camino:* Cf. comentarios a 16,17; 18,25. En efecto, Pablo rechaza el matiz peyorativo del cristianismo como una *hairesis*; quiere dar a entender que no admite la implicación de una toma de postura arbitraria que el término entraña. Se esfuerza por demostrar que su fidelidad a Cristo no es arbitraria, sino consecuencia lógica del fariseísmo. *adoro al Dios de nuestros padres:* Lit., «el Dios paterno [ancestral]»; cf. comentario a 22,14. El Dios al que adoraba como fariseo es el mismo Dios al que sigue adorando ahora. *todo lo que está escrito en la Ley y en los Profetas:* Lucas presenta así el cristianismo como plenitud del judaísmo (cf. Lc 24,44-45). Pablo adoptará en sus cartas una posición que no corresponde exactamente a ésta (cf. P. Vielhauer, *Studies in Lk-Acts*, 33-50). **17-19.** Pablo insiste en que no ha profanado el templo. **17.** *después de una ausencia de bastantes días:* Es posible que pasaran más de cinco años desde la visita implicada en 18,22 (→ Vida de san Pablo, 46:35, 40). *para traer limosnas:* Lucas menciona por fin el objeto del viaje de Pablo, como sabemos por otros textos; cf. 20,3 y 24,11 en contraste (cf. C. R. Brown, JBL 42 [1923], 49-58). Se introduce ahora este tema para descartar la acusación de que provocó altercados en la zona del templo. *ofrendas:* Para presentarlas en el templo. *purificándome en el templo:* Alude a su voto de nazareo (cf. 21,24). Al aludir a su «santificación» demuestra lo infundado de la acusación de estar profanando el templo. **19.** *judíos de Asia:* Cf. 21, 27. **20-21.** La conclusión del discurso insiste en que, cuando Pablo fue llevado ante el sanedrín, nadie pudo presentar realmente ninguna acusación contra él. **21.** *a causa de la resurrección de los muertos:* Esta expresión se repite como un estribillo en esta parte de Act (cf. comentarios a 23,6; 26,6-8). En el contexto inmediato se refiere a la creencia farisaica en «la resurrección de los muertos» (*anastasis nekron* [plural]); pero el lector cristiano de Act no dejará de captar la implicación más profunda de la frase («la resurrección del Muerto»).

E.-B. Allo, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul:* RB 45 (1936), 529-37; M. Goguel, *La collecte en faveur des saints de Jérusalem:* RHPR 5 (1925), 301-18; K. F. Nickle, *The Collection* (SBT 48; Londres, 1966).

106 III) *Cautividad de Pablo en Cesarea* (24,22-27). Pablo no logra con sus palabras la libertad; ahora tendrá que dar testimonio con su cautiverio en Cesarea.

22. el camino: Cf. comentario a 16,17. *Lisias:* Cf. comentarios a 21, 31; 22,28; 24,8. **23.** Las condiciones en que Pablo pasará su prisión en Cesarea se parecen un tanto a las de su cautividad en Roma, pero tendrá menos privilegios que durante su arresto domiciliario en esta ciudad (28, 30). **24. llegó:** Este versículo ha dado lugar a no pocas especulaciones. ¿Estaba Félix ausente? ¿O quiere significar que se acercó al lugar en que Pablo estaba encarcelado (cf. el resto del versículo)? *con su esposa Drusila, que era judía:* El procurador romano se había casado con la bellísima hija menor de Herodes Agripa I, después de no pocas intrigas para separarla de su esposo Azizo, rey de Emesa (en Siria); cf. detalles en Josefo, *Ant.*, 20,7, 2 § 141-44. Este matrimonio adulterino es el trasfondo que explica la reacción de Félix ante los temas sobre los que Pablo monta su exposición (rectitud, dominio de sí mismo, el juicio futuro) en vez del que le ha sido sugerido («la fe en Jesucristo»). **26. dinero:** Este detalle de Lucas encaja en la sombría descripción de Félix que trazan Tácito y Josefo (cf. comentario a 23,24). Es posible que la mención de las «limosnas» en el v. 17 sugiriese a Félix la esperanza de recibir un soborno. **27. pasados dos años:** Se refiere al tiempo que duró la prisión de Pablo en Cesarea, pero posiblemente también al término del mandato de Félix como procurador. Dupont (*Actes*, 196) lo entiende como término técnico legal que expresa la duración máxima de una detención como la que sufría Pablo. Al expirar, Pablo recuperaría su libertad (cf. 28,30). *recibió como sucesor a Porcio Festo:* El nuevo y honrado procurador, que ostentó el cargo muy verosímelmente entre 60 y 62, es casi enteramente desconocido. Josefo (GJ 2.14, 1 § 271-72; *Ant.*, 20,8, 9-10 § 182, 185) lo recuerda únicamente por sus esfuerzos para limpiar el país de las bandas de sicarios; murió estando en el cargo (*Ant.*, 20,9, 1 § 200). *deseando agradar a los judíos:* Cf. 25,9.

107 IV) *Pablo apela al César* (25,1-12). Después de asumir el cargo de procurador de Judea, Festo marcha a Jerusalén, donde los jefes judíos tratan de convencerlo para que se organice en esta ciudad un juicio contra Pablo, con la esperanza de apoderarse de él en el camino y darle muerte. Pablo, temiéndose lo peor, apela al César en virtud de su condición de ciudadano romano.

1. provincia: El término griego *eparcheia* quizá se traduciría aquí mejor por «distrito», puesto que también podría denotar un distrito gobernado por un prefecto (título que también ostentaba el procurador de Judea). *Iudaea* estaba gobernada por un procurador y aún no había sido convertida en una provincia romana en sentido estricto. **3.** Se seguiría el mismo sistema para capturar a Pablo que en la conjura de 23,12ss. **6-12.** El juicio ante Festo. Pablo insiste en que no ha cometido crimen alguno contra el judaísmo ni contra el Imperio. Lucas lo subraya no tanto por interés hacia Pablo, sino más bien hacia el cristianismo. **6. ocupó su sede en el tribunal:** En el *bēma*, «el tribunal del gobierno». **8. ni contra**

la Ley de los judíos: Cf. 18,13-15; 21,21,28; 24,14. *ni contra el templo:* Cf. 21,28. *ni contra el César:* Cf. comentarios a 16,21; 17,7. **9. congraciarse con los judíos:** Cf. 24,2. *para ser juzgado por mí allí:* Festo reconoce que entre Pablo y sus acusadores se debate una cuestión religiosa; para ganarse a los segundos está dispuesto a acceder a la demanda del sanedrín, que exige un juicio en Jerusalén. Pero en el fondo no reconoce a éste autoridad alguna, pues será el propio Festo quien presidirá el juicio. **10. ante el tribunal del César:** Pablo no está dispuesto a admitir que el sanedrín tenga competencia alguna sobre él. Puesto que ha sido entregado a las autoridades imperiales, sacará partido de su situación. Gana por la mano al procurador. Como Pablo sabe que Festo ha marchado ya muy lejos, invocará sus derechos de ciudadano romano. **11.** Pablo reconoce el pleno derecho del tribunal romano para condenarlo a muerte si se le juzga criminal. Pero insiste en que «nadie tiene derecho a entregarme a ellos», dejando bien claro que quiere decir «ni siquiera el procurador romano». *apelo al César:* Pablo hace uso de sus derechos como ciudadano romano, que le otorgan el privilegio de comparecer a juicio ante un tribunal imperial de más alto rango. Este era el derecho de *provocatio* o *appellatio* (cf. OCD 742, 72; cf. *Beginnings*, 5, 297-338; J. Dauvillier, *BLitE* 61 [1960], 10-11; A. H. M. Jones, *Studies in Roman Law* [Oxford, 1960], 51-65).

U. Holzmeister, *Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus* (AG 25, 1-12): ZKT 36 (1912), 489-511, 742-83.

108 V) *Festo invita a Agripa a escuchar a Pablo* (25,13-27). Con su apelación al César, Pablo no logra ser enviado inmediatamente a Roma; Festo ha de redactar un informe, de acuerdo con el derecho romano: «Cuando se presente una apelación, aquel de quien se apeló ha de enviar cartas a la persona a quien corresponda decidir de la apelación» (*Digesto*, 49, 6, 1). Ello da a Festo una excusa para escuchar a Pablo en presencia de Agripa. Pablo ha comparecido ya ante la «sinagoga» y el «gobernador»; ahora comparecerá ante un «rey» (cf. Lc 21,12).

13. el rey Agripa: Marco Julio Agripa II, cuya hermana era Berenice (→ Historia de Israel, 75:153). La razón de que Festo haga comparecer a Pablo ante Agripa se da en 25,26-27. *a saludar a Festo:* Lucas emplea el participio de aoristo *aspasamenoi* para expresar intención en este caso (cf. W. F. Howard, *JTS* 24 [1922-23], 403-406; A. T. Robertson, *JTS* 25 [1923-24], 286-89). **15. pidiendo su condena:** Se especifica ahora lo que no quedó del todo claro en 25,2-3; Lucas explica que, desde el punto de vista judío, Pablo era culpable («pidiendo una sentencia contra él»); pero, desde un punto de vista romano, no había sido establecida su culpabilidad. **16.** Cf. 25,11. El principio del derecho romano que invoca Festo es el siguiente: «Esta es la norma que establecemos: nadie puede ser condenado en su ausencia, ni puede tolerar la justicia que nadie sea condenado sin que sea oído su caso» (*Digesto*, 48, 17, 1); cf. Apiano, *Gueras civiles*, 3.54, 222; Justino, *Apol.*, 1.3; cf. J. Dupont, *RSR* 49 (1961), 354-85. **18. puestos en torno a él:** Cf. 25,7. **19. discusiones a propósito**

de su propia religión: Es evidente aquí la intención apologética de Lucas. Festo expresa una reacción típicamente romana ante todo el asunto, que suena como un eco de 18,15; 23,29. Aquí se sirve de la expresión *deisdaimonia*, que está relacionada con el adjetivo que Pablo aplicó a los atenienses (cf. comentario a 17,22) y que puede significar «religión», no «superstición» (RSV). Este término es utilizado por Josefo para significar que los judíos están dispuestos a dar la vida por sus creencias (GJ 2,9, 2 § 174). El motivo de que los judíos, en su reacción contra Pablo, busquen el apoyo del procurador romano parece depender de una costumbre que Julio César había sancionado en tiempos de Hircano II en favor del sumo sacerdote judío: «Cualesquiera derechos u otros privilegios del sumo sacerdote existentes de acuerdo con sus leyes los poseerán éste y sus hijos por mandato mío. Y si durante ese tiempo surgiese alguna cuestión referente al modo de vivir de los judíos, es de mi agrado que la solución dependa de ellos» (Josefo, *Ant.*, 14,10, 2 § 195). **20. un tal Jesús... y Pablo afirma que vive:** Cf. Act 17,31; 1 Tes 1,10; 2 Cor 13,4; Rom 4,25. Tal como Festo ve las cosas, la cuestión se reduce simplemente a saber si Jesús vive o no. *a Jerusalén:* La afirmación de Festo implica que en Jerusalén estarían mejor representadas las autoridades judías y que allí se podría debatir mejor la cuestión. En 25,9 se da un motivo distinto. **21. se le reserve al juicio del emperador:** Lit., «para una decisión (*diagnōsis*, el término técnico legal) del agosto». Desde el principado de Octaviano, que lo recibió del senado romano (16 de enero del 27 a. C.), los emperadores romanos recibían el título de *Sebastos* (en griego; *Augustus* en latín). Se suponía que también sus sucesores usarían este título, pero Tiberio dudó al principio en asumirlo (cf. OCD 124). **23-27.** La idílica descripción que hace Lucas de la llegada de Agripa y Berenice prepara el escenario para la última defensa de Pablo. **23. oficiales militares:** Se trata de los quiliarcas (cf. comentario a 23,29). **24. gritando:** Cf. 21,36; 22,22. **25. nada que merezca la muerte:** Una vez más el estribillo de la inocencia de Pablo (cf. comentario a 23,29). **26. escribir acerca de él:** Este versículo ofrece un motivo para el discurso de Pablo, la última defensa de éste en el relato de Lucas. Por las explicaciones que Festo ha dado hasta el momento se ve claramente que ya tiene material suficiente para la carta que ha de enviar al César. *a nuestro soberano:* Lit., «al señor». Lucas hace que Festo se refiera aquí a Nerón con el título de *ho kyrios* (usado absolutamente, sin el nombre del emperador). Nos ofrece así el ejemplo más antiguo del uso absoluto de *kyrios* aplicado al emperador romano hasta ahora atestiguado (cf. LAE 354; ThDNT 3, 1055). ¿Es un anacronismo derivado del período en que Lucas escribe? **27.** Festo espera que la comparecencia de Pablo ante Agripa sirva para aclarar su situación y que ello pueda ser útil en el informe que ha de enviarse a Roma.

109 vi) Discurso de Pablo ante el rey Agripa (26,1-23). En el relato de Lucas, este discurso —la última defensa de Pablo— marca la culminación de su carrera. Ha sido descrito evangelizando a los gentiles y a los «hijos de Israel»; ahora proclama el nombre del Señor ante los «reyes»,

cumpliendo así lo que de él se dijo en 9,15. La alocución empieza como una apología, pero termina como un discurso misionero. Sobresale por su cuidadosa construcción literaria y por su estilo. Después de una breve introducción (2-3), contiene tres partes (4-8, 9-18 y 19-23). Todo el conjunto aparece dominado de nuevo por el deseo de presentar la fe y el ministerio de Pablo como consecuencia lógica de su condición de fariseo y como cumplimiento de la Escritura.

1. Agripa dijo a Pablo: El rey preside ahora la reunión. *Pablo extendió su mano:* El gesto característico del orador (cf. comentario a 21,40). **2-3.** La introducción de Pablo es un eco de la que dirigió a Félix (24,10); trata de captarse la benevolencia de su oyente principal. **3. experto en todas las leyes y costumbres judías:** Sin que ello implique en modo alguno una comparación con Félix, se reconocen la experiencia y la capacidad de Agripa (sobre la actitud mantenida de hecho por Agripa ante el judaísmo, cf. HJPTJC 1/2, 197-99).

4-8. La primera parte del discurso subraya la relación que hay entre la situación actual de Pablo y su pasado y creencias como fariseo. **4. desde mi juventud:** Cf. 22,3 para una declaración más explícita. *mi propio pueblo:* Lit., «en mi nación». El pasado de Pablo es conocido de su *ethnos* (= el pueblo judío, no los cilicianos). *en Jerusalén:* Cf. 22,3. Puesto que es bien conocido en Jerusalén, debería estar clara su situación jurídica y religiosa. **5. he vivido como fariseo:** Cf. 23,6; Flp 3,5. *desde antiguo:* El adverbio *anōthen* significa «desde el principio», lo mismo que *ap' archēs* (cf. E. Haenchen, ZThK 58 [1961], 362-64). Ambas expresiones subrayan la frase «desde mi juventud». **6. mi esperanza en la promesa hecha por Dios a nuestros padres:** Esta formulación de las acusaciones levantadas contra Pablo resulta más explícita que las anteriores en términos del cumplimiento de la «promesa» divina (cf. 23,6; 24,21). Pero el lenguaje de Lucas resulta difuso; no aclara a qué promedio se refiere. De 26,8 se desprende claramente que se trata del cumplimiento de una promesa iniciado como tal con la resurrección de Jesús. Esta es la base de la esperanza que tiene Pablo, esperanza que él considera como la consecuencia lógica de sus creencias de fariseo. Con ello Pablo da a entender que el verdadero fariseo lógicamente ha de hacerse cristiano. **7. adorar a Dios:** Pablo recurre al culto del templo y defiende que no tiene sentido alguno a menos que esté referido a la resurrección. *por esta esperanza... estoy acusado:* Ninguna otra acusación se le puede hacer razonablemente; en consecuencia, Pablo insinúa lo absurdo de que le hayan acusado. **8. ¿por qué sólo vosotros entre todo el pueblo...?:** La argumentación de Pablo pasa al plural, como dirigiéndose a los fariseos. Sin embargo, esta última frase suena como si Lucas preguntara a los judíos de su tiempo. Notamos aquí que el discurso pasa de la apología a la proclamación misionera. *resucita:* El verbo griego en presente alude, sin duda alguna, a la resurrección de Jesús.

9-18. La segunda parte del discurso de Pablo repite el relato de su conversión; cf. 9,3-18; 22,6-21. Pablo empieza por subrayar el hecho de que él también reaccionó negativamente ante la predicación de Jesús

resucitado, exactamente como ahora reaccionan los fariseos ante esta misma predicación realizada por Pablo. **9.** *el nombre de Jesús*: Cf. 3,16; 4,17-18; 5,28.40; 8,12; 9,27; 21,13. **10.** La prisión de Pablo suena como una contrapartida de 8,3; 22,4. *muchos de los santos*: Este título, aplicado a los cristianos, aparece también en el relato de la conversión de 8,13. 32.41. **11.** *los obligaba a blasfemar*: A pronunciarse contra el nombre de Jesucristo, como se haría en las persecuciones ulteriores (cf. Plinio el Joven, *Cartas*, 10,96, 5; *Mart. Pol.*, 9,3). Cf. 1 Cor 12,3; 1 Tim 1,13. *en las ciudades de fuera*: Así, por ejemplo, Damasco (9,2). **12.** *yendo a Damasco*: Cf. 9,3; 22,6. *con encargo de los sumos sacerdotes*: Cf. 9,1. **13.** *a mediodía*: Se menciona también en 22,6, pero no en 9,3. *bajar del cielo una luz más brillante que el resplandor del sol*: Act 9,3 menciona únicamente una «luz del cielo», y 22,6, «una gran luz del cielo». Se insiste en su resplandor, pues en este tercer relato de la conversión se subraya el elemento dramático. **14.** *todos nosotros caímos en tierra*: En 9,4 y 22,7 el único que cae es Pablo. *oí una voz*: En 9,7 también oyen la voz los compañeros de viaje de Pablo, pero no en 22,9. *en hebreo*: Cf. comentario a 21,40. *Saulo, Saulo*: Cf. comentario a 9,4. *duro te es dar coces contra el aguijón*: Aunque Jesús se dirige a Pablo «en hebreo» (= arameo), cita un proverbio que no aparece nunca en la literatura judía, pero que es muy común (en formas variantes) en la literatura griega (cf. Eurípides, *Bacantes*, 795 [«que cocear contra el aguijón»]; Esquilo, *Prometeo*, 323; *Agamenón*, 1624; Píndaro, *Odas Píticas*, 2,94-95; cf. E. Nestle, *Ph* 59 [1900], 46-57; R. C. Horn, *LCQ* 11 [1938], 281-88). Expresa una resistencia inútil al influjo divino en la conducta futura; a partir de ese momento, Pablo se siente constreñido a ponerse al servicio de Jesús. Cf. sus propias observaciones en Flp 3,12 («atrapado» por Jesucristo) y en 1 Cor 9,15-18 (una «necesidad, compulsión» [*anagkē*] pesa sobre él). **15.** *al que tú persigues*: «Jesús» se identifica aquí con «los santos» (v. 10). **16.** *ponte de pie*: Esta alusión a Ez 2,1-2 relaciona la conversión de Pablo y su vocación con la de un profeta. *me he aparecido a ti*: En 9,15 dirige Cristo a Ananías unas palabras equivalentes a éstas; en 22,14-15, Ananías habla a Pablo de manera semejante. Aquí, sin embargo, es eliminado el intermediario; el lenguaje de Jesús, por otra parte, aparece cuajado de alusiones a pasajes del AT que guardan relación con la misión profética. Con ello se da a entender que la misión de Pablo se sitúa en esa misma línea. *para ponerte como servidor*: Pablo es presentado ahora en la función de *hypēretēs* (auxiliar), pero no de *doulos* (esclavo). Este título, junto con el de *martys* («testigo»), forma una expresión que viene a ser eco de la función implícita en Lc 1,2. Pablo, en consecuencia, se equipara implícitamente a los apóstoles; cf. 1,8 (testigo hasta el límite de la tierra); 1,22 (testigo de la resurrección); 22,15. **17.** *librándote*: La alusión a Jr 1,7-8 refiere la vocación de Pablo a la de otro profeta del AT. **18.** *para abrir los ojos*: Parece aludir a Is 42,7.16. Mediante estas alusiones a Ez, Jr y Dt-Is, Lucas relaciona la misión de Pablo con la misión veterotestamentaria a los gentiles; cf. además 1 Cor 16,35; Is 35,5. Pero la misión de Pablo incluye a los judíos («este pue-

blo»), así como a «los gentiles» (= las naciones, 26,17). Estas últimas son específicamente llamadas para que, liberadas del poder de Satán, compartan la suerte de los santos (= judeo-cristianos). *perdón de los pecados*: Cf. 2,38; 5,31; 10,43; 13,38.

110 19-23. La tercera parte del discurso de Pedro tiene carácter misionero; contiene un resumen de su predicación y presenta el cristianismo como la plenitud de la Escritura. **19.** *no he desobedecido*: Es decir, como estricto fariseo, pues la misión cristiana tiene su origen en el cielo (cf. Gál 1,15-16). **20.** *el pueblo de Damasco*: Cf. 9,20-22.27. *de Jerusalén*: Cf. 9,28-29 en cuanto a la actividad de Pablo en esa zona. Es interesante notar que ello concuerda una vez más con la presentación general que hace Lucas de la labor de Pablo: ante todo entre los judíos, después con los gentiles (cf. comentario a 17,2). *en toda Judea*: Tan sólo tenemos esta misteriosa referencia a semejante actividad apostólica. ¿Tendrá razón Haenchen (*Apostelgeschichte*, 612) al escribir que todo ello no es más que una «glosa antigua y falsa»? Este juicio es totalmente arbitrario. *incluso a los gentiles*: Cf. 22,21. No se trata de una alusión al apostolado de Pablo entre los gentiles derivada de Rom 15,19, aunque la alusión sería muy significativa para entender este versículo. Es difícil que Lucas tuviera a la vista Rom. *un mensaje de reforma y conversión*: Estribillo lucano (cf. 3,19; 21,27-31; Lc 3,8.21). **22.** *lo que predijeron Moisés y los Profetas*: Cf. 24,14 («la ley y los profetas»); 3,22-24; 28,23; Lc 24, 17.44. La fórmula utilizada es rutinaria. Pero una vez más alude Lucas al AT de manera difusa; se supone que el lector acepta que el cristianismo estaba previsto de alguna manera en el AT. Sin embargo, resulta sorprendente que falten referencias específicas a pasajes del AT para apoyar el siguiente resumen de la fe cristiana; en ello se manifiesta la desentwicklung con que Lucas maneja el AT. **23.** *el Mesías debía sufrir*: Esta formulación es típica de Lucas; podría derivarse de la tradición evangélica anterior a él; pero no aparece en la tradición veterotestamentaria (cf. comentario a 17,3). Lucas une el tema veterotestamentario del Mesías con el del Siervo de Yahvé, del que en un lugar se afirma que ha de sufrir. No sólo combina ambas figuras (Mesías y Siervo doliente) —combinación que tampoco está atestiguada en época precristiana—, sino que además afirma que el AT implica la resurrección de esta figura compuesta; tampoco ahora se dan referencias a pasajes del AT. Nos hallamos, en consecuencia, frente a un típico teológumeno lucano que ha influido profundamente en el cristianismo posterior. Puede ser muy correcto, pero ha de tomarse en su valor preciso. *el primero en resucitar de entre los muertos*: Mediante su resurrección, Jesús ha pasado a ser el «autor de la vida» (3,15; 5,31). El término *archēgos*, que podría significar no «autor», sino «jefe», no incluye un matiz de causa entre la resurrección de Jesús y la de los cristianos (H. Conzelmann, *Theology*, 205-206 [citando a Bultmann]). Ya que algunos autores plantean esta cuestión en términos de causalidad (con todas sus implicaciones aristotélicas), ¿por qué no habría de ser ejemplar esa causalidad? Con ello no se suprimirían las implicaciones de Lucas o Pablo. Sin embargo, quizá esos autores se equivoquen

al introducir —aunque lo hagan en dependencia de discusiones más anti-guas— precisamente la misma cuestión de la «causalidad». Cf. 1 Cor 15,20; Col 1,18. *luz para nuestro pueblo y para los gentiles*: El papel de Jesús se considera como un influjo tanto sobre los judíos como sobre los griegos (cf. 26,18 e Is 49,6). El discurso de Pablo ante el rey judío Agripa II termina así con un breve resumen de la fe primitiva en Jesu-cristo. Hay que tomar nota de lo que afirma y de lo que omite.

111 VII) *Reacciones ante el discurso de Pablo* (26,24-32). La calma de Agripa contrasta con la reacción emocional del romano Festo, que se siente impresionado por la erudición de Pablo (sea cual fuere el tipo de éste), por su extraña forma de argumentar y su familiaridad con las Es-crituras judías. Pero lo que más centra el interés en la discusión es el tema de la resurrección de los muertos; Festo, indudablemente, encuen-tra difícil de aceptar este punto.

24. *Festo exclamó*: Se pone fin al discurso de Pablo mediante una oportuna interrupción, como en 22,22, donde el auditorio comienza a gritar. Se trata de un recurso literario. **26.** *el rey está bien enterado*: Por tratarse de un judío, informado de la creencia de los fariseos en la resu-rrección, y probablemente también de la muerte de Jesús de Nazaret, Pablo puede recurrir a él con todo derecho. *hechas en un oscuro rincón*: Pablo manifiesta su intención en este punto sirviéndose de un proverbio griego (Epicteto, 2,12, 17). Haenchen (*Apostelgeschichte*, 618) anota correctamente: «Esta frase ilustra la presentación que Lucas ha ofrecido en Act ya desde el principio», pues resulta evidente que el autor trata toda la cuestión como si estuviese perfectamente clara para todos. Así, la argumentación de Pablo se basa en unos hechos indiscutibles que in-vitan al observador familiarizado con el AT a reconocer que se han cum-plido las Escrituras. La muerte y resurrección de Jesús, así como la proclamación de estos acontecimientos por los apóstoles, son cosas am-pliamente conocidas. **27.** *¿crees en los Profetas?*: La pregunta de Pablo al rey Agripa en esta coyuntura es un verdadero desafío, pues pide a un judío que saque las conclusiones que Pablo juzga obvias. **28.** *por poco me convences para que me haga cristiano*: No es fácil captar el matiz exacto de este versículo. Parece que Agripa bromea; pero, a pesar de su tono irónico, la respuesta no puede disimular cierta perplejidad. Cf. 1 Re 20,7, que podría ser un paralelo (cf. A. Fridrichsen, *ConNeot* 3 [1939], 13-16). **29.** *semejantes a como yo soy*: La esperanza ilusoria de Pablo es que todos los hombres se hagan cristianos. **31.** Aparece de nuevo el tema de la inocencia de Pablo (cf. comentario a 23,29); es afirmada tanto por un romano como por un judío. **32.** *si no hubiera apelado al César*: Ello implica alguna oscura sutileza del derecho romano que nos es desconoci-da; cf. *Beginnings*, 5, 318.

112 d) VIAJE DE PABLO A ROMA (27,1-28,16). En cierto sentido, éste es el remate final de Act. Pablo había dicho en 19,21: «Tengo que visitar también Roma». Sus planes, sin embargo, habían tomado un sesgo diferente; su visita a Roma se realizará en unas circunstancias que no son precisamente las previstas. En la composición del cap. 27 ofrece Lucas

una detallada descripción del viaje y del naufragio, cuya corrección, desde el punto de vista náutico, se debe a los modelos literarios que el autor ciertamente ha consultado. La cuestión, sin embargo, está en saber por qué se ha tomado Lucas tanto trabajo para darnos todos estos detalles. Dibelius (*Studies*, 134) sugiere una razón plausible: «Recordamos otro pasaje de su obra que posee evidentes calidades literarias: su retrato de los atenienses antes del discurso del Areópago; ello servía para subrayar una escena simbólicamente importante: el encuentro del evangelio con el espíritu griego. Cuando va a emprender su viaje, Pablo, el apóstol efectivo de las naciones, está en camino hacia la metrópoli del Imperio. Pero Lucas no puede hacer en este caso, como en la escena del Areópago, que Pablo aparezca en escena como un orador, pues ahora, al emprender el viaje, es un preso; sin embargo, tiene que subrayar la importancia del relato del viaje añadiéndole unos detalles de sabor náutico, realzando de este modo el relato en sí. Demuestra así al final de su libro que se ha cumplido la promesa de Jesús en el primer capítulo: 'Seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría, hasta el límite de la tierra'. Vemos así una vez más a Lucas en el papel de un historiador que expresa el sentido de un acontecimiento mediante una llamativa descripción; tam-bién contemplamos su capacidad de *heraldo* y *evangelista*, papel que cumplió totalmente en su primer libro y que desea cumplir también en Act».

i) *Partida para Roma* (27,1-5). Aquí comienza la tercera sección «nos», que continuará hasta 28,16, exceptuando unos cuantos incisos que son claramente lucanos, pero al mismo tiempo muy diferentes de la misma sección «nos».

1. *estábamos a punto de embarcar para Italia*: El texto occidental lee: «Y así, el procurador decidió enviarlo a César. Al día siguiente convocó a un centurión de la cohorte Augusta, llamado Julio, y le entregó a Pablo junto con los demás presos». Según esta forma del texto, Lucas parecería sin relación alguna con Pablo en su situación de preso, cosa que parece implicar posiblemente el texto alejandrino citado. *cohorte Augusta*: Era, al parecer, la Cohorte Augusta I, que estuvo estacionada en Siria durante casi todo el siglo I, integrada en gran parte por mercenarios sirios. **2.** *Adramite*: El puerto de origen del barco en que se disponen a em-prender el viaje era una ciudad de la costa sudeste de Misia, región del noroeste de Asia Menor (al este de Tróade). *Aristarco*: Este es induda-blemente el mismo que se menciona en 19,29 (cf. comentario) y 20,4. *Sidón*: El primer puerto en que hacen escala es la ciudad fenicia situada en la costa, al norte de Tiro. Allí puede disfrutar Pablo de cierta libertad. **4.** *costeamos Chipre*: Pondrían rumbo al norte de Chipre para navegar paralelamente a la costa de Cilicia y Panfilia. *fuertes vientos contrarios*: Serían vientos del noroeste. El texto occidental añade «durante quince días». **5.** *Mira de Licia*: En la costa sur de Asia Menor (cf. comentario a 21,1).

113 II) *Tempestad y naufragio* (27,6-44). El relato de la tempestad y del naufragio descuella por sus detalles realistas. Es interrumpido oca-

sionalmente, sin embargo, por las observaciones de Pablo (9-11.21-26.31-38); la redacción pasa algunas veces a la tercera persona del plural; posiblemente Lucas utiliza aquí una fuente distinta.

6. un barco de Alejandría que zarpaba para Italia: Se trataría posiblemente de un barco cargado de grano y procedente de Alejandría, que se halla casi directamente al sur de Mira (cf. Suetonio, *Claudii vita*, 18; Luciano, *Navigium*, 7-10; L. Casson, TAPA 81 [1950], 43-56; TAPA 87 [1956], 239-40; B. S. J. Isserlin, TAPA 86 [1955], 319-20).

7. Cnido: Ciudad costera situada en un promontorio al oeste de Asia Menor. La dificultad para abordar se debería a su situación sobre un promontorio o, posiblemente, a la necesidad de cruzar el estrecho al norte de Rodas. *Salmone:* Ciudad situada en la punta nordeste de Creta, llamada *Samōnion* por Estrabón (*Geografía*, 10.3, 20; 10.4, 3) y *Samonium* por Plinio (*Hist. Nat.*, 4.58, 71).

8. Puertos Hermosos: El nombre antiguo se ha conservado en el moderno, Kali Limenes; los antiguos autores no lo citan. Estaba situada en la costa sur de Creta. *la ciudad de Lasea:* La cercana ciudad está situada algo tierra adentro. **9-13.** Nótese el paso a la tercera persona en los verbos de este pasaje, considerado por lo demás como sección «nos»; coincide en parte con la intervención de Pablo. **9. había pasado también ya el ayuno:** Alude Lucas al Día de la Expiación, ayuno que se observaba de acuerdo con Lv 16,29-31 (cf. ThDNT 4, 925; → Instituciones religiosas, 76:155-158), hacia la época del equinoccio de otoño, el día 10 del mes de Tišri (finales de septiembre o primeros de octubre). Es curioso ver cómo se aplica una referencia del calendario judío a un problema de la navegación, que puede determinarse de acuerdo con los cálculos griegos o romanos. La observación de Lucas significa que faltaba poco tiempo para la época (del 11 de noviembre al 10 de marzo; cf. Vegetio, *De re militari*, 4.39) en que los viajes por mar se suspendían a causa de las tempestades de invierno. **9. Pablo les advirtió:** La intervención de Pablo en este asunto suena más bien extraña; ¿se tratará de un esfuerzo de Lucas para prestigiar a su héroe? Según Conzelmann (*Apostelgeschichte*, 142), a Lucas no le interesa la intervención del centurión; lo que quiere es destacar que todas las personas importantes de a bordo adoptaron una actitud contraria a la de Pablo. Pero a la larga se demuestra que éste tenía razón. **12. Fénix:** Más a poniente, en la costa sur de Creta (cf. Estrabón, *Geografía*, 10.4, 3; cf. C. Lattey, Scr 4 [1949-51], 144-46; R. M. Ogilvie, JTS 9 [1958], 308-14). *expuesto al sudoeste y al noroeste:* Lit., «mirando a Lips y a Coro [o Cauro]», los nombres griego y latino (respectivamente) de los vientos sudoeste y noroeste. **16. Cauda:** La moderna isla de Gaudos o Gozzo, a unos 40 kilómetros al sur de Fénix. Su nombre antiguo aparece como *Clauda* en algunos manuscritos; Diodoro Sículo (5.12, 4) la llama *Gaulos*. *la chalupa del barco:* Había peligro de que la chalupa, utilizada para desembarcar pasajeros y para otros menesteres, se perdiese. **17. atando el barco todo alrededor:** Los comentaristas han tratado de explicar esta frase de diferentes modos; lo más que se puede decir es que el participio *hypozōnnyntes* implica la idea de amarrar por debajo el

casco del barco. Otra cuestión es saber cómo era posible hacer tal cosa en medio de una tempestad. Nótese el paso a la tercera persona otra vez en este versículo. *el arrecife de la Sirte:* La *Syrtris Maior* era un banco de arena o bajío junto a la costa norte de Africa, al oeste de Cirene (cf. Plinio, *Hist. Nat.*, 5.4, 27). *y se dejó suelta el ancla:* Lit., «habiendo bajado el instrumento [o utensilio]». En el sentido que aquí se emplea, significa que el ancla (*skeuos*) habría de actuar como una especie de freno. Sin embargo, algunos comentaristas interpretan la frase en el sentido de «habiendo soltado la vela» (cf. J. Renié, RSR 35 [1948], 272-74).

18. arrojaron parte de la carga: En un esfuerzo por aligerar el navío, de forma que pudiera capear mejor la tempestad (cf. Jn 1,5). **20. no se veían ni el sol ni las estrellas:** Con ello, los marinos quedaban sin ayuda alguna para dirigir la navegación; careciendo de brújula y sextante, normalmente comprobaban su posición con ayuda del sol y las estrellas. Con una tempestad, ello resultaba imposible.

114 21-26. Segunda intervención de Pablo en la organización del viaje. La secuencia lógica del v. 20 es el 27. **21. sin comer:** A causa de la dureza del viaje (cf. J. R. Madan, JTS 6 [1904-1905], 116-21). **23. un mensajero del Dios al que pertenezco:** Este circunloquio para designar a un ángel enviado por el Dios de los judíos seguramente tiene por objeto hacerse entender por los compañeros de viaje, que son paganos (cf. Jon 1,9). **24. debes comparecer ante el César:** Se expresa de nuevo que el objetivo de este viaje, ordenado por Dios, es la ciudad de Roma (cf. 19,21; 23,11). *Dios ha concedido la seguridad de todos los que navegan contigo:* Pablo es una garantía de salvación para los hombres, en un sentido físico en el contexto inmediato; pero los lectores cristianos captan los ecos de estas palabras en un contexto más amplio. **26. encallar en alguna isla:** Previendo lo que se dirá en 27,42-44.

27. Este versículo es continuación del v. 20. *el Adriático:* El mar Mediterráneo entre Creta, Africa y Sicilia fue llamado así por el geógrafo antiguo Tolomeo; también Josefo, al describir un viaje por mar entre Judea y Roma, usa este nombre (*Vida*, 3 § 15). *empezaron a sospechar que la tierra estaba cerca:* Probablemente, un cambio en el bramido de las olas dio origen a esta conjetura. **29. de la popa:** Las anclas habrían de frenar el avance del barco hacia tierra, y con ello se evitaría el desastre. **30. abandonar el barco:** El proceder de los marineros resulta extraño e inexplicable. Lo único que se puede decir es que consideraron desesperada su situación, se dejaron arrastrar por el pánico y trataban de salvarse utilizando un medio que difícilmente podría ser efectivo. **31. Pablo puso sobre aviso al centurión:** Aunque la tercera intervención de Pablo en el relato del viaje y del naufragio empieza, estrictamente hablando, en el v. 33, también podría decirse que se inicia aquí. **32. los soldados:** Lo más verosímil es que el centurión mandara a los soldados cortar las cuerdas con que se había bajado la chalupa. **33-38.** Intervención de Pablo en favor de los viajeros. **33. hace catorce días:** Cf. 27,21.27. **34. no os caerá un pelo de la cabeza:** Una expresión veterotestamentaria (1 Sm 14,45; 2 Sm 14,11) de la que también hay un eco en Lc 12,7; 21,8. **35. tomó**

pan, dio gracias... lo partió y empezó a comer: De acuerdo con la costumbre judía, Pablo «dijo gracias» antes de comer. La expresión utilizada, sin embargo, tiene una resonancia eucarística (cf. Lc 22,19). Pero en este contexto no puede interpretarse en el sentido de que Pablo celebró la eucaristía (cf. B. Reicke, TZ 4 [1948], 401-10). **38. aligeraron el barco:** Cf. 27,18. Nótese nuevamente el paso a la tercera persona del plural en los vv. 36-44. *el trigo:* Italia importaba de Egipto gran parte del trigo que necesitaba; aquí se alude no simplemente al que se llevaba para las necesidades de los viajeros, sino al resto de la carga. **39. una bahía:** Conocida hoy como bahía de San Pablo, en la costa nordeste de Malta. **41. un bajío:** No pudieron llegar con el barco hasta la orilla, por lo que hubieron de abandonarlo y nadar. **44. todos llegaron sanos a tierra:** Se cumple así la predicción de Pablo (27,25).

J. Dauvillier, *À propos de la venue de Saint Paul à Rome: Notes sur son procès et son voyage maritime:* BLitE 61 (1960), 3-26; B. H. D. Hermesdorf, *Sint Paulus temidden van zeerechtielike vraagstukken:* StudCath 29 (1954), 237-48; W. Leonard, *From Caesarea to Malta. St. Paul's Voyage and Shipwreck:* AusCRec 37 (1960), 274-84; W. M. Ramsay, *St. Paul's Shipwreck:* «Expositor» 5/6 (1897), 170-73; R. Richard, *Navigations de Saint Paul:* «Études» 190 (1927), 448-65; J. Rougé, *Actes 27,1-10:* VigChr 14 (1960), 193-203; J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (ed. rev. por W. E. Smith; Londres, 1880).

115 III) Invierno en Malta (28,1-10). Pasó lo peor; los naufragos (Pablo y sus compañeros) se han salvado y han sido bien recibidos por los habitantes de Malta, donde pasan el invierno.

1. ya salvados en tierra: Lit., «habiendo sido llevados con seguridad a través (del naufragio)». *Malta:* La principal isla al sur de Sicilia (cf. Estrabón, *Geografía*, 17,3, 16; Diodoro Sículo, 5.12, 2; cf. A. Brunot, BTS 89 [1967], 8-17). **2. los nativos:** Lit., «los extranjeros»; como haría cualquier otro escritor griego, Lucas llama a los malteses *barbaroi*, «que hablan un lenguaje extranjero», es decir, gente que no habla griego (cf. Rom 1,14; 1 Cor 14,11; cf. H. Windisch, ThDNT 1, 546-53). Es probable que los malteses hablaran en aquella época una forma del fenicio (un idioma semita emparentado con el hebreo y el arameo); se conocen inscripciones púnicas precedentes de Malta (cf. CIS 1.124). **3-6.** Los crédulos nativos se convencen de que Pablo es un ser extraordinario al ver cómo sale con bien del episodio de la víbora; ha escapado de la «justicia» divina (realmente, de la persecución de la diosa Justicia). *víbora:* El término griego *echidna* se aplica a una culebra no venenosa (AG 332). *enroscada a él:* No significa necesariamente que «le picó». **5. ningún daño:** Cf. Mc 16,18; Lc 10,19. **6. que era un dios:** Cf. una estimación análoga en 14,11. **7. Publio, el jefe de la isla:** El legado del pretor de Sicilia, que gobernaba la Malta romana, era llamado «Melitensium primus omnium» (CIL 10.7495). El término griego *Poplios* es el equivalente del latino *Publius*. **8. le impuso las manos:** Imponer las manos para curar es un gesto que aparece también en Lc 4,38-41 (curación de la suegra de Pedro); cf. comentario a 9,17. *lo curó:* Pablo cura milagrosamente al hombre; éste es el significado del breve episodio. El hecho de que se narre

dentro de una sección «nos» no prueba que Lucas, su autor, fuera médico o que ejerciera su oficio de médico en este caso. **10. cuando decidimos partir:** Después del 10 de marzo (cf. comentario a 27,9; cf. Josefo, GJ 2.10, 5 § 203).

116 IV) Llegada de Pablo a Roma (28,11-16).

11. tres meses después: Sería, aproximadamente, a finales de febrero o comienzos de marzo del año 61 (→ Vida de san Pablo, 46:42). *la divisa de los Dióscuros:* Los *Dioskouroi* griegos (los latinos Cástor y Pólux) estaban esculpidos en la proa del barco. Eran hermanos gemelos de Helena e hijos de Zeus (¿y Tindareo?). Los marineros los veneraban como divinidades astrales y salvadores en tiempo de tormenta (cf. las luces gemelas del fuego de san Telmo; cf. OCD 290). **12. Siracusa:** Importante ciudad situada en la costa oriental de Sicilia. *Regio:* Ciudad situada en la «punta de la bota» de Italia (la moderna Reggio di Calabria). *Putéoli:* Ciudad italiana de la Campania (la moderna Pozzuoli), en el golfo de Nápoles y al oeste de esa ciudad. En la antigüedad era el principal puerto de acceso a Italia desde las islas (cf. Josefo, *Vida*, 3 § 16). Ya había sido fundada allí una comunidad cristiana; Pablo fue saludado por sus miembros. Todavía estaban a 200 kilómetros de Roma. **14. hermanos:** Cf. comentario a 1,15 (cf. T. Fahy, IrTQ 26 [1959], 182-91). *y así llegamos a Roma:* La solemne presentación de Pablo en su ciudad de destino. *Appii Forum:* La ciudad del «Foro de Appio» estaba situada a unos 70 kilómetros de Roma, en la Via Apia. *Tres Tabernae:* La ciudad de las «Tres Tabernas» estaba a unos 52 kilómetros de Roma. Nada se nos dice acerca de cómo supo la comunidad cristiana de Roma que llegaba Pablo o cómo lo reconocieron cuando salieron a encontrarlo en el camino. Lucas da por supuesto todo ello. **16. entró en Roma:** Se ha alcanzado el objetivo final geográfico de la misión universal (cf. 1,8). *con un soldado que lo guardaba:* Al llegar a Roma, Pablo queda bajo arresto domiciliario. Habitualmente se da por supuesto que Pablo sería llevado primero al campo pretoriano, que estaba al este de Roma, y puesto allí en prisión militar. Cómo pudo llevarse a cabo todo esto no se ha determinado exactamente, dado el permiso de vivir en su propia casa. En 28,20 se alude a «cadenas». La última sección «nos» de Act termina con este versículo; pero Lucas añade un breve pasaje en que ofrece un resumen de los dos años siguientes que Pablo pasó en Roma.

R. S. Kinsey, *Rome in the Time of St. Paul:* LCQ 18 (1945), 407-11; A. G. MacKinnon, *The Rome of St. Paul* (Londres, 1931).

117 e) ARRESTO DOMICILIARIO Y PROCLAMACIÓN ININTERRUMPIDA DEL MENSAJE EN ROMA (28,17-31). La última parte de Act describe a Pablo esforzándose por causar una buena impresión a los judíos de Roma. Ello le proporciona una nueva ocasión para defender su lealtad a las creencias judías, pero al mismo tiempo (a causa de las diferencias con respecto a las anteriores defensas) para lanzar un reto final a los judíos.

1) Testimonio de Pablo ante los judíos (28,17-28). El último discurso de defensa pronunciado por Pablo subraya su inocencia de cual-

quier crimen contra el pueblo judío. Los judíos de Roma, prudentemente, le invitan a exponer sus puntos de vista; así aparece una vez más el tema lucano: Pablo dirige su mensaje primero a los judíos.

17. la comunidad judía: Los judíos de Roma estaban organizados en comunidad cerrada (cf. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* [Filadelfia, 1960]; J.-B. Frey, RSR 20 [1930], 269-97; RSR 21 [1931], 129-68; Bib 12 [1931], 129-56; G. La Piana, HarvTR 20 [1927], 183-87). *nada hice contra nuestro pueblo:* Pablo rechaza la acusación de que se hizo eco Santiago (21,21); cf. 25,8; 26,31. *entregado a los romanos:* Esta frase es un eco de la fórmula del relato de la pasión en la tradición sinóptica (cf. Lc 9,22; 24,7; cf. Act 3,13; 2,23). *de Jerusalén:* Se da a entender que todo fue obra de los judíos; Lucas pasa por alto cualquier complicidad de los romanos (cf. 25,9). **18.** Este versículo formula específicamente la inocencia de Pablo en todo lo que pueda afectar a los romanos (cf. comentario a 23,29). **19. me vi obligado a apelar al César:** Cf. 25,11; 26,32. No tuvo más remedio que hacerlo, a pesar de que ello chocaba con el afecto que tenía a sus hermanos judíos. **20. la esperanza de Israel:** No se trata aquí de la «esperanza mesiánica» de Israel (a pesar de G. W. Lampe, PC 925), sino más bien de la esperanza en la resurrección, como claramente se desprende de 23,6 (cf. comentario). *he podido veros:* Esta es la traducción más probable de una frase difícil que también podría significar «he pedido que vosotros [me] veáis [encadenado]». *llevo estas cadenas:* Cf. 26,29. ¿Es posible que Pablo utilice el término «cadenas» en sentido figurado para designar su arresto domiciliario en Roma? **21. avisarnos:** Se refiere a una comunicación oficial de las autoridades de Jerusalén. *o un rumor:* Algún comentario extraoficial. **22. esta secta a la que se contradice en todas partes:** Cf. comentarios a 24,5.14; cf. 13,45. Ello podría implicar que los judíos de Roma no sabían mucho sobre el cristianismo; sin embargo, la explicación que suele darse acerca de la orden de Claudio expulsando a los judíos de Roma es precisamente la discordia entre judíos y judeo-cristianos (ca. 49 d. C.; → Vida de san Pablo, 46:6). Lucas no puede desconocer del todo esta situación, pues alude a ella en 18,2. Lo importante aquí, por consiguiente, es que Lucas trata simplemente de poner en claro que fue Pablo quien llevó la noticia del cristianismo a Roma. Este es el momento culminante de todo su relato. **23. el reino de Dios:** Cf. comentario a 1,3. En este punto del relato lucano, la expresión significa el mensaje evangélico acerca del reino que Dios quiere instaurar por medio de Jesús (cf. 8,12; 19,8; 20,25). *acerca de Jesús:* Es una expresión que resume todos los aspectos de la vida, ministerio, pasión, muerte y resurrección de Jesús, así como el significado que todo ello entraña para los hombres. La proclamación kerygmática de 2,22-23.36 va ciertamente implícita en esta formulación. *apelando a la Ley de Moisés y a los Profetas:* Cf. comentario a 17,3; cf. también Lc 24,26-27. **24. algunos se convencieron:** Como en 4,4; 13,48; 14,1; 17,4.12.34; 18,8. *pero otros no quisieron creer:* El tema del judaísmo dividido ya fue presentado por Lucas (cf. 23,9-10). Aquí se insiste realmente no en la buena disposición de algunos judíos para

creer, sino en la desesperada situación del pueblo judío. Así ve las cosas el autor de Act. Los judíos son parientes de Pablo por su raza; pero no han querido ver lo que éste ha visto. **25. una palabra final:** Aquí empieza la parte agresiva del discurso de Pablo. Este deja en claro que la reacción de los judíos de Roma ante su mensaje ya estaba prevista en la Escritura. **26.** Pablo aduce como prueba las palabras de Is 6,9-10, un texto usado frecuentemente en la primitiva predicación cristiana, cuando los judíos reaccionaban negativamente ante el mensaje evangélico y se oponían a los que se lo proclamaban. El texto procede de la visión inaugural del profeta Isaías, que tiene miedo de ir a su propio pueblo para anunciarle el mensaje de Yahvé. A juzgar por la frecuencia con que es citado (cf. Lc 8,10 par.), se comprendió en seguida que respondía adecuadamente a la proclamación del evangelio. El texto se cita aquí conforme a los LXX. **28. la salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles:** Esta alusión a Sal 67,2 constituye precisamente el punto culminante de todo el relato de Lucas; el testimonio de Jesús resucitado ha sido llevado ya incluso a los judíos de la capital simbólica del mundo habitado; dada su reacción ante él, Pablo puede dar comienzo a su difusión entre los gentiles de aquel lugar sin más requisitos. El testimonio, pues, ha llegado «al límite de la tierra» (1,8), simbolizado precisamente en la misma Roma. Cf. Act 13,26. **29.** Este versículo no aparece en los mejores manuscritos griegos; su presencia en el texto occidental bien podría deberse al influjo de 28,25.

118 II) *Sumario* (28,30-31). Este sumario menor no es exactamente igual que los primeros de Act; sin embargo, estos versículos tienen claramente el carácter de un resumen de la actividad desarrollada por Pablo durante los dos años de su arresto domiciliario en Roma.

30. dos años: Aproximadamente 61-63 (cf. 24,27). *recibía a todos los que acudían a él:* Cf. 24,23. Este versículo recuerda el objetivo programático de Act en 1,8. **31. el reino de Dios:** Cf. 28,23 y comentario a 1,3. *con toda firmeza:* Cf. 13,46. *enseñando acerca del Señor Jesucristo:* Pablo se servía indudablemente de la Escritura para demostrar que Jesús era el Mesías y el Señor (cf. 2,36). Así, pues, la palabra ha sido llevada hasta la misma Roma.

119 EL FINAL DE ACT. El relato de Lucas termina de forma muy abrupta; sorprende al lector moderno, por no decir otra cosa. ¿Estará sin terminar? ¿Habrà sido mutilado? Frecuentemente se han planteado estas preguntas, a las que no es posible responder con seguridad. El breve resumen que damos a continuación se limita simplemente a indicar algunos intentos realizados para resolver esos interrogantes. 1) Lucas murió antes de terminar su relato. Pero esta respuesta, que ha sido propuesta frecuentemente, tropieza con la dificultad de que los vv. 30-31 del capítulo 28 son un sumario que se asemeja, en cierto grado al menos, a los otros que puntúan el relato de Lucas; parece que cumple la función de un final. 2) A continuación siguieron el viaje de Pablo a España (cf. *Acta Pauli*; el Fragmento Muratoriano, 38-39 [EB 4; cf. D. J. Theron, *Evidence of Tradition* (Londres, 1957), 109]) y su martirio. Pero no hay

prueba alguna de un final distinto en ningún manuscrito (cf. *Beginnings*, 5, 326-38). 3) Lucas pensaba escribir un tercer volumen, como lo indica su propio prólogo (T. Zahn, NKZ 28 [1917], 373-95), pues Act 1,1 usa el adjetivo *prōtos* (primero) y no *proteros* (anterior). Sin embargo, filológicamente no es exclusivo el significado que se quiere atribuir a «primero» (cf. AG 733). 4) Act se escribió antes de que se celebrara el juicio de Pablo en Roma, a comienzo de los años sesenta. Pero este punto de vista atribuye una perspectiva peculiar a la despedida de Pablo en 20, 18-35 y choca con la objeción de que Lc-Act, casi con toda certeza, fueron escritos después del año 70.

Estas son simplemente las hipótesis que con más frecuencia se han expuesto para explicar el final truncado de Act; sin embargo, la tendencia más moderna reconoce en Act un libro completo en sí mismo, con una clara intención literaria, simbólicamente plasmada en el significado de la última defensa que Pablo hace de sí mismo y de su vida, así como en el reto final que lanza a los judíos de Roma, la capital del mundo civilizado en aquella época.

É. Trocmé, *Le Livre*, 34-35, 50-59; L. P. Pherigo, *Paul's Life After the Close of Acts*: JBL 70 (1951), 277-84.

[El comentario a los caps. 1-5 es obra de R. J. Dillon; la introducción y el resto del comentario son de J. A. Fitzmyer].

46

VIDA DE SAN PABLO

JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 E.-B. Allo, *Paul, apôtre de Jésus-Christ* (París, 1942); G. Bornkamm, *Paulus*: RGG 5 (1961), 166-90; J. Cambier, *Paul*: VDDB 7 (1962), 279-387; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres, 1955); A. Deissmann, *St. Paul: A Study in Social and Religious History* (Londres, 1912); E. Fascher, *Paulus*: PWSup 8 (1956), 431-66; P. Feine, *Der Apostel Paulus* (Gütersloh, 1927); F. J. Foakes Jackson, *The Life of St. Paul* (Nueva York, 1926); M. Dibelius, *Paul* (ed. W. G. Kümmel; Londres, 1953); J. Holzner, *San Pablo, heraldo de Cristo* (Barcelona, 1964); A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (ed. rev.; Londres, 1961); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (Londres, 1944); J. Knox, *Chapters in a Life of Paul* (Nueva York, 1950); W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (Cambridge, 1925); *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge, 1939); C. Lattey, *Paul* (Milwaukee, 1939); F. W. Maier, *Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator* (Wurzburgo, 1961); A. D. Nock, *St. Paul* (Nueva York, 1938); A. Penna, *San Paolo* (Alba, 1961); G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (Londres, 1968); F. Prat, *La teología de san Pablo* (2 vols.; México, 1949); W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (Londres, 11 s. f.); *The Cities of St. Paul: Their Influence in His Life and Thought* (Nueva York, 1908); G. Ricciotti, *Pablo Apóstol* (Madrid, 1950); B. W. Robinson, *The Life of Paul* (Chicago, 1928); A. Tricot, *St. Paul, the Apostle of the Gentiles* (Londres, 1930); W. von Loewenich, *Paul: His Life and Work* (Londres, 1960).

E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, 1961), 11-23; B. M. Metzger, IPLAP 4-24; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (Studia neotestamentica, Subsidia 2; Brujas, 1962), 53-138.

2 CONTENIDO

Introducción (§ 3-9)

I. El nombre de Pablo (§ 3)

II. Fuentes y cronología de la vida de Pablo (§ 4-9)

Actividad de Pablo (§ 10-45)

I. Juventud y conversión

A) Juventud de Pablo (§ 10-15)

B) Conversión de Pablo (§ 16-18)

- II. Visita(s) de Pablo a Jerusalén (§ 19-24)
- III. Misiones paulinas
 - A) Primera misión (§ 25-27)
 - B) Visita del «concilio» (§ 28-30)
 - C) Incidente de Antioquía (§ 31)
 - D) Decreto de Jerusalén sobre los alimentos (§ 32-34)
 - E) Segunda misión (§ 35)
 - F) Tercera misión (§ 36-39)
- IV. Prisión de Pablo
 - A) Última visita a Jerusalén y detención (§ 40)
 - B) Apelación al César; viaje a Roma (§ 41-42)
 - C) Fin de la vida de Pablo (§ 43-45)

INTRODUCCION

3 I. El nombre de Pablo. El Apóstol se llama a sí mismo en sus cartas *Paulos*. Este nombre aparece también en 2 Pe 3,15 y en Act a partir de 13,9. Antes de Act 13,9 se le llama *Saulos* (7,58; 8,1.3; 9, 1, etc.), que es la forma griega de *Saoul*. En esta segunda forma sólo aparece escrito en los relatos de la conversión (9,4.17; 22,7.13; 26,14) y equivale al hebreo *Šā'ul*, el nombre del primer rey del antiguo Israel (1 Sm 9,2.17; 10,1, etc.; Act 13,21). Significa «pedido» (de Dios o de Yahvé). Act 13,9 señala el paso de «Saulo» a «Pablo» (exceptuando que se mantiene *Saoul* en los siguientes relatos de la conversión). Aquí encontramos *Saulos de kai Paulos*, «Saulo, conocido también por Pablo». El nombre *Paulos* es la forma griega del conocido *cognomen* o nombre de familia romano *Paulus*, usado por la gran *gens* Emilia. Sólo conjeturas podemos hacer sobre la forma en que Pablo obtuvo este nombre romano. Es posible que tenga relación con la ciudadanía romana (Act 16,39; 22, 27-28; 25,10), que su familia poseía por habitar en Tarso; también es posible que algún antepasado de Pablo lo adoptara por ser el nombre de un romano que lo manumitió. Es, sin duda alguna, pura coincidencia el que Saulo empiece a llamarse Pablo en el relato de Act precisamente al convertirse el procónsul romano Sergio Paulo (13,7-12); no es probable que Pablo adoptara el nombre de su ilustre converso romano de Chipre (en contra de Jerónimo, *In Ep. ad Philem.*, 1: PL 26.640). Lo más verosímil es que el Apóstol se llamara *Paulos* desde su nacimiento, y que *Saoul* fuese el *supernomen* (nombre añadido) usado en los círculos judíos. Al igual que muchos otros judíos de su época, tenía dos nombres: uno semítico (Saulo) y otro griego o romano (Pablo); cf. Act 1,23; 12,25. Los nombres se elegían teniendo en cuenta muchas veces su semejanza fonética. No hay pruebas de que «Saulo» se cambiara por «Pablo» en el momento de su conversión. De hecho, después de ésta se sigue usando *Saulos* en Act. Lo probable es que el cambio se deba al empleo de diferentes fuentes de información por Lucas. Si bien *paulus* significa en latín

«pequeño», «exiguo», nada tiene que ver con la estatura o modestia de Pablo.

A. Boudou, *Actes des Apôtres* (VS 7; París, 1933), 275-76; H. Dessau, *Der Name des Apostels Paulus: «Hermes»* 45 (1910), 347-68; G. A. Harrer, *Saul Who Also Is Called Paul: HarvTR* 33 (1940), 19-33.

4 II. Fuentes y cronología de la vida de Pablo. Lo poco que sabemos acerca del Apóstol ha llegado hasta nosotros a través de dos fuentes: 1) sus cartas, principalmente Gál 1,15-23; 2,1-14; Flp 3,5-6; 4,16; 1 Cor 7,7; 16,5-8; 2 Cor 2,1.9-13; 11,32-33; 12,2-4.14.21; 13,1.10; Rom 11,1; 15,22-28. Los detalles de las Pastorales sólo pueden utilizarse en el supuesto de que estas cartas sean auténticas composiciones paulinas (→ Cartas pastorales, 57:6-11); y 2) Act 7,58; 8,1-3; 9,1-30; 11,25-30; 12,25; 13,1-28,31.

Algunas noticias de estas fuentes corresponden a acontecimientos de la historia contemporánea del NT, lo que nos hace posible establecer la cronología de la vida de Pablo con cierta probabilidad. No es posible llegar a una certeza total; pero hay cinco acontecimientos extrabíblicos fechados que nos ayudan a establecer el esquema de la vida de Pablo. Se trata de los siguientes:

1) El regreso de Poncio Pilato, prefecto de Judea, a Roma el año 36. El legado de Siria, Lucio Vitelio, lo mandó allá para que respondiera de sus actos ante el emperador. La remoción de Pilato y la llegada de un nuevo prefecto, Marcelo, fue una ocasión propicia para el juicio y la muerte de Esteban (Act 6,8-7,60) y para la subsiguiente persecución contra la Iglesia de Jerusalén (Act 8,1). Para la conversión de Pablo estuvo relacionada con estos acontecimientos (cf. Josefo, *Ant.*, 18.4, 2 § 89).

5 2) El hambre que tuvo lugar durante el reinado del emperador Claudio (Act 11,28-30; cf. 12,25), ca. 46 d. C. La fecha de esta calamidad, que alcanzó a muchas regiones, no es fácil de determinar; al parecer, afectó al Mediterráneo oriental durante varios años. Pero hay ciertos indicios de que en Judea se produjo hacia los comienzos del mandato de Tiberio Julio Alejandro como procurador (46-48; cf. Josefo, *Ant.*, 20.5, 2 § 101; → Historia de Israel, 75:154). Si la llamada «visita del hambre» fue realmente una visita distinta de otras que Pablo hizo a Jerusalén, es probable que tuviera lugar ca. el año 46 (K. S. Gapp, *HarvTR* 28 [1935], 258-65; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* [Brujas, 1962], 105-107).

6 3) El edicto de Claudio expulsando a los judíos de Roma, ca. 49. Según Suetonio (*Claudii vita*, 25), Claudio los expulsó a causa de las constantes reyertas entre los judíos y los judeo-cristianos a propósito de *Chrēstos* (Cristo): «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit». Orosio (*Hist. adv. pag.*, 7.6: CSEL 5.451) fechó esta expulsión en el año noveno del reinado de Claudio (49). Este edicto obligó a Áquila y Priscila a abandonar Roma y marchar a Corinto no mucho antes de que Pablo llegara allí en la segunda misión (Act 18,2).

7 4) El proconsulado de L. Junio Galión Eneo en Acaya, *ca.* 52. Pablo fue conducido a su presencia en Corinto al final de la segunda misión (Act 18,12; → 9, *infra*).

8 5) Porcio Festo sucedió a Antonio Félix como procurador de Judea *ca.* 60. Es difícil determinar exactamente la fecha de esta sucesión; la que damos aquí es propuesta por E. Schürer, HJPTJC 1/2, 182-84; C. Erbes, TU 19 (1899), 16-36; cf. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, 1964), 322-24. A la llegada del nuevo procurador, Pablo apeló al César, para ser juzgado en Roma (Act 24,27; 25,9-10).

9 De estos cinco acontecimientos, el más importante para determinar la cronología de la vida de Pablo es el mandato de Galión como procurador de Acaya. Es mencionado en una inscripción que originalmente se hallaba en el templo de Apolo, descubierta en Delfos (Grecia) el año 1905. Es una copia fragmentaria de una carta enviada por el emperador Claudio a los ciudadanos de Delfos:

¹Tiber[io Claudio C]lés[ar August]o G[ermánico, Gran Sumo Sacerdote, investido de la potestad [tribunicia] ²[por duodécima vez, aclamado emperador p]or vigésima segunda vez, P[adre de la Pa]tr[ia], cónsul por quinta vez, censor, envía sus saludos a los ciudadanos de Delfos]. ³Desde lar[go tiempo he estado bien] dispues[to para con] la ciu[dad de] Del[fos, con la que me he mostrado amistoso desde el ⁴prin[cipio, [y] siempre he observado [e]l cul[to de] Apo[lo Pítico. Pero a fin de que todo lo que] ⁵ahora se dice y [es]tas conti[endas de los ciudadanos] tal co[mo Lucio Ju]nio ⁶Galión, mi ami[go] y [procón]sul [de Acaya, ha puesto en mi conocimiento...] ⁷vuelvan a sus an[terior]es [términos...].

Los corchetes enmarcan las restauraciones del texto fragmentario de la inscripción; pero se trata de restituciones seguras, ya que el estilo de una inscripción como ésta respondía a una fórmula estereotipada que nos es perfectamente conocida. Por ella sabemos que L. Junio Galión fue procónsul de Acaya durante el reinado de Claudio; concretamente, después de la vigésima sexta aclamación de éste como «imperator». El ejército romano tributaba esta aclamación a los emperadores después de una importante victoria. A diferencia de lo que sucedía con la potestad tribunicia, cuya investidura se repetía todos los años y que por ello servía para contar los del reinado, la aclamación como «imperator» era esporádica. En consecuencia, para fechar por ella un acontecimiento hemos de saber cuándo tuvo lugar la aclamación de que se trate. Por otras inscripciones sabemos que Claudio fue aclamado por vigésima segunda, vigésima tercera y vigésima cuarta vez durante el año undécimo de su reinado, y que la vigésima sexta y vigésima séptima aclamaciones tuvieron lugar en el año duodécimo, que dio comienzo el 25 de enero del 52. Como la vigésima séptima aclamación tuvo lugar antes del 1 de agosto del 52, la vigésima sexta tuvo que producirse entre el 25 de enero y el 1 de agosto del 52 (*dēmarchikēs exousias to dōdekaton... autokratora to eikoston kai hekaton*; cf. CIL 8.14727; 6.1256). (Cf. J. Finegan, *Biblical Chronology*, 317).

Acaya era una provincia senatorial, gobernada por un procónsul nom-

brado por el senado romano. Estos gobernadores provinciales permanecían en su cargo durante un año y tomaban posesión de él normalmente en primavera (Dión Casio, *Hist. Rom.*, 60.11, 6; 17, 3: mediados de abril). En consecuencia, cuando tuvo lugar la vigésima segunda aclamación de Claudio como «imperator», Galión estaría a finales de su mandato proconsular de 51-52 o a comienzos del de 52-53. Esta última parece ser la fecha preferible. Muchos investigadores suponen que los adversarios de Pablo aprovecharían la aparición del nuevo procónsul como momento propicio para llevarlo ante los tribunales. Esto, por consiguiente, ocurriría en el verano del 51 o 52. La última fecha encaja bien con las demás, aunque no puede considerarse cierta (cf. J. Dupont, RB 62 [1955], 55-56). Habiendo permanecido en Corinto durante dieciocho meses antes de su detención, Pablo habría llegado a esta ciudad a comienzos del 51. Si damos un plazo de quince meses a los acontecimientos que precedieron a su llegada a Corinto, habría partido de Antioquía para la segunda misión en el otoño del año 49, después del «concilio» de Jerusalén. Si estos cálculos, basados en la interpretación común de la inscripción de Delfos, no son correctos, el error no puede ser superior a un año. En todo caso, ésa es la fecha cardinal para la cronología paulina y nos sirve para encajar los restantes detalles en un esquema coherente y satisfactorio.

Beginnings, 5, 460-64; E. Bourguet, *De rebus delphicis* (Montepessulano, 1905), 63-64; A. Deissmann, *St. Paul* (Londres, 1912), presentación y pp. 235-60; L. Hennequin, *Delphes (Inscription de)*: VDBS 2, 355-73; A. V. Nikitsky, *Epigraphical Studies at Delphi I-VI* (Odesa, 1894-95), lám. VII; C. Ogg, *A New Chronology of Saint Paul's Life*: ExpT 64 (1952-53), 120-23; J. E. Roberts, *Gallio*, en *Dict. of the Apos. Church*, 1 (1915), 439-40; F. Spadafora, *Gallione*, en *Enciclopedia catt.*, 5 (1951), 1904-1905.

ACTIVIDAD DE PABLO

10 I. Juventud y conversión.

A) Juventud de Pablo. Nos es desconocida la fecha del nacimiento de Pablo, pero seguramente ha de situarse en la primera década después de Cristo. Como se afirma que era un joven (*neanias*) cuando Esteban fue lapidado (Act 7,58), es decir, que tendría entre los veinticuatro y los cuarenta años (cf. Diógenes Laercio, 8.10; Filón, *Cherubim*, 114), y él mismo se llama anciano (*presbytēs*) en Flm 9, su nacimiento no pudo ocurrir después del año 10 d. C.

Pablo nació en la ciudad helenística de Tarso de Cilicia (Act 22,3). Sus padres eran judíos que remontaban su ascendencia hasta la tribu de Benjamín (Rom 11,1; Flp 3,5). Según Act 23,16, Pablo tenía una hermana. Desde su nacimiento disfrutó de la condición de ciudadano romano (Act 22,25-29; 16,37; 23,27). Tanto el ambiente helenístico de Tarso como la herencia judía de su familia dejaron sus huellas en el joven Pablo.

11 Son oscuros los orígenes de Tarso. Ciertas leyendas griegas atribuyen la fundación de esta ciudad a Perseo, Hércules o Triptolemo; pero también se ha dicho que es de fundación fenicia. La primera mención histórica de Tarso se encuentra en la inscripción del obelisco negro (siglo IX) del monarca asirio Salmanasar III (1.138; cf. D. D. Luckenbill, ARAB 1.207), que tomó «Tarzi» durante la campaña de su vigésimo sexto año de reinado. En el siglo IV, Jenofonte (*Anab.*, 1.2, 23) la llamó «ciudad grande y próspera»; sus monedas griegas de los siglos V y IV revelan una temprana helenización. Durante el período seléucida, su nombre fue cambiado por el de Antioquía junto al Cidno, pero más tarde, cuando recuperó su autonomía, volvió a tomar su antiguo nombre. La fuerte helenización de la ciudad se atribuye a Antíoco IV Epífanes (175-164 a. C.), del que también se afirma que estableció en ella una colonia de judíos a fin de fomentar la industria y el comercio.

El año 66 a. C., cuando Pompeyo reorganizó el Asia Menor a raíz de sus conquistas, creó la *provincia Ciliciae* e hizo de Tarso su capital. Más tarde, Marco Antonio concedió a la ciudad la libertad, la inmunidad y el derecho de ciudadanía; Augusto confirmó estos privilegios. La condición de *civis romanus* que ostentaba Pablo se debía indudablemente al estatuto de ciudad libre que poseía Tarso. La ciudad era conocida como centro de cultura, filosofía y enseñanza. Estrabón (*Geografía*, 14.673) habla de sus escuelas, que superaban a las de Atenas y Alejandría. Sus estudiantes eran los mismos cilicianos, no extranjeros, como ocurría en Atenas y Alejandría; ello es índice del nivel cultural de la población nativa. El político y filósofo estoico Atenodoro Cananita, famoso como consejero y maestro del emperador Augusto, se retiró a Tarso el año 15 antes de Cristo. Allí se le encomendó la tarea de revisar las instituciones democráticas y cívicas. Hubo otros filósofos, tanto estoicos como epicúreos, que se establecieron en Tarso y allí impartieron sus enseñanzas. Romanos famosos visitaron la ciudad: Cicerón, Julio César, Augusto. Fue allí donde Marco Antonio dispuso un recibimiento regio a Cleopatra cuando ésta desembarcó. Tal era la ciudad en que nació Pablo y en que probablemente recibió parte de su primera educación; de ahí que dijera con orgullo que era «ciudadano de una ciudad nada desconocida» (Act 21,39).

12 Procediendo de una ciudad tan helenizada como Tarso, Pablo conocía el griego (cf. Act 21,37); sus cartas revelan que era capaz de escribirlo bastante bien. En sus escritos hay rastros de la retórica característica de la diatriba estoica (→ Teología de san Pablo, 79:11), lo que demuestra que recibió cierta formación griega. Si bien se llama a sí mismo «hebreo» (Flp 3,6), utilizaba el AT en griego (normalmente los LXX) como cualquier otro judío de la diáspora. No es fácil determinar hasta dónde llega el trasfondo helenístico de Pablo, pero no puede dejar de tenerse en cuenta.

H. Böhlting, *Die Geisteskultur von Tarsus* (Gotinga, 1913); C. Bradford Welles, *Hellenistic Tarsus*: MUSJ 38 (1962), 41-75; W. Ruge, *Tarsos*: PW 2.^a serie 4/2 (1932), 2413-39.

13 Pero Pablo se mostraba satisfecho de ser «judío» (Act 21,39; 22,3), «israelita» (2 Cor 11,22; Rom 11,1), «hebreo, nacido de hebreos... y en cuanto a la Ley, fariseo» (Flp 3,6; cf. Act 23,6). «Viví como fariseo, de conformidad con el partido más estricto de nuestra religión» (Act 26,5; cf. Gál 1,14). Más aún: fue «educado a los pies de Gamaliel» (Act 22,3); se refiere a Gamaliel I el Viejo, cuyo apogeo en Jerusalén se sitúa en los años 20-50. Al llamarse «hebreo», Pablo probablemente quería dar a entender que era un judío de lengua griega, pero que también podía hablar en arameo (cf. C. F. D. Moule, ExpT 70 [1958-59], 100-102; cf. Act 21,40; 26,14). Jerónimo consigna el rumor de que la familia de Pablo procedía de Giscala, ciudad de Judea (*In Ep. ad Philem.*, 23-24: PL 26.653). Ciertamente, si se acepta la tesis de W. C. van Unnik (*Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* [Londres, 1962]), la primera educación de Pablo se realizaría en su mayor parte en la misma Jerusalén: «Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, criado en esta ciudad [Jerusalén] y educado a los pies de Gamaliel» (Act 22,3). Ello implicaría que en realidad la lengua materna de Pablo era el arameo y que su manera de pensar era semítica. Acerca de esta tesis hay mucho que decir, pero lo cierto es que no explica satisfactoriamente las importantes muestras de cultura y mentalidad helenísticas que aparecen en Pablo.

14 La educación de Pablo a los pies de Gamaliel sugiere que se preparaba para ser rabino. Según J. Jeremias (ZNW 25 [1926], 310-12; ZNW 28 [1929], 321-23), cuando Pablo se convirtió no era simplemente un discípulo rabínico (*talmid ḥakām*), sino un maestro reconocido, con capacidad para formular decisiones legales. Es la categoría que se le presupone por el papel que desempeñaba cuando marchó a Damasco (Act 9,1-2; 22,5; 26,12); semejante autoridad sólo podía conferirse a una persona cualificada. Ello parece confirmarse por el voto de Pablo contra los cristianos (Act 26,10), al parecer como miembro del sanedrín. De todo ello saca Jeremias la conclusión de que Pablo era de mediana edad cuando se convirtió, pues se requería haber cumplido los cuarenta años para la designación de rabino, y también que Pablo estaba casado, como era preceptivo en el caso de los rabinos. En consecuencia, cuando Pablo escribía en 1 Cor 7,8: «Digo a los solteros y a los viudos, 'bueno es que se queden como yo estoy'», se clasificaría entre los viudos (*chēraï*), no entre los solteros (*agamois*); cf. 1 Cor 9,5 (Pablo no se habría casado de nuevo). Sin embargo, las pruebas a favor de esta idea tan interesante no resultan del todo convincentes, y se suscitan a propósito de ella otras muchas cuestiones. (Cf. E. Fascher, ZNW 28 [1929], 62-69).

15 Si Pablo recibió la mayor parte de su primera educación en Jerusalén y si se sentó «a los pies de Gamaliel», ¿conoció a Jesús? En sus cartas no hay indicio alguno de que así fuera. Tampoco 2 Cor 5,16 implica necesariamente que ocurriera tal cosa: «Aunque en otro tiempo contemplamos a Cristo desde un punto de vista humano, ya no le miramos así». Ello se refiere con toda probabilidad a la actitud de Pablo para con Jesús, cuando perseguía a la Iglesia; indudablemente sabía lo que Jesús significaba y cuáles eran las pretensiones de sus discípulos. De otro

modo resultaría difícilísimo explicar su ardiente persecución de este nuevo «Camino».

E. Jungel, *Paulus und Jesus* (HUzT 2; Tubinga, 1964); H. Ridderbos, *Paul and Jesus* (Filadelfia, 1958).

16 B) Conversión de Pablo. No es segura la fecha en que Pablo se convirtió, pero está relacionada con el martirio de Esteban, cuando los testigos depositaron sus vestiduras a los pies de Saulo (Act 7,58; cf. 22, 20) para que las guardara. Este martirio y la subsiguiente persecución de la Iglesia encaja bien en el cambio de prefectos que se produjo el año 36. Esta fecha corresponde bien a los catorce años que median entre la conversión de Pablo y su visita a Jerusalén con ocasión del «concilio» (Gál 2,1; año 49). Sin embargo, algunos comentaristas prefieren fechar la conversión el año 33, sumando los tres años de Gál 1,18 y los catorce de Gál 2,1 (cf. J. Finegan, *Biblical Chronology*, 321).

El mismo Pablo y Lc en Act describen la experiencia vivida en el camino de Damasco y el giro que significó en la vida del Apóstol. Fue un encuentro con el Señor (*Kyrios*) resucitado, que obligó a Pablo a adoptar un nuevo estilo de vida; fue la experiencia que convirtió al fariseo Pablo en el apóstol Pablo. En cuanto al significado de este acontecimiento para la forma en que Pablo entendió a Cristo y su evangelio, → Teología de san Pablo, 79:12-13.

17 Pablo relata el acontecimiento en Gál 1,13-17 desde su propio punto de vista apologético y polémico. En Act (9,3-19; 22,6-16; 26, 12-18) hay otros tres relatos; todos subrayan el carácter arrollador e inesperado de esta experiencia, que tuvo lugar en medio de la persecución que Pablo dirigía contra los cristianos. Si bien hay variantes en cuanto a detalles en los tres relatos (si los acompañantes quedaron en pie sin poder hablar o si cayeron por tierra; si oyeron o no la voz; asimismo, el hecho de que Jesús hablara a Pablo «en idioma 'hebreo'», pero citando un proverbio griego [Act 26,14]), el mensaje esencial transmitido a Pablo es el mismo. Los tres relatos están de acuerdo en este punto: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» — «¿Quién eres tú, Señor?» — «Yo soy Jesús (de Nazaret), a quien tú persigues». Las variantes pueden ser debidas a las diferentes fuentes de información utilizadas por Lucas.

18 Pablo mismo escribió, acerca de esta experiencia, que Dios tuvo a bien revelarle a su Hijo, para que predicara a los gentiles las buenas noticias referentes a Jesús (Gál 1,15-16). Fue una experiencia que nunca olvidó, a la que asociaba frecuentemente su misión apostólica. «¿Acaso no soy apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9,1; cf. 15,8). Esta revelación de Jesús el Señor en el camino de Damasco habría de ser el factor decisivo que dominara en adelante toda su vida. Por amor a Cristo se hizo «todo para todos» (1 Cor 9,22). En consecuencia, se convirtió en «siervo de Cristo» (Gál 1,10; Rom 1,1, etc.), como los grandes siervos de Dios en el AT (Moisés, 2 Re 18,12; Josué, Jue 2,8; David, Sal 78,70), y puede que incluso como el mismo Siervo de Yahvé (Is 49,1; cf. Gál 1,15).

J. H. Darby, *The Conversion of a Pharisee*: Scr 6 (1953), 3-8; J. Lilly, *The Conversion of St. Paul: The Validity of His Testimony to the Resurrection of Jesus Christ*: CBQ 6 (1944), 180-204; E. Pfaff, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts* (Roma, 1942); D. M. Stanley, *Paul's Conversion in Acts: Why Three Accounts?:* CBQ 15 (1953), 315-38; *The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology and Its Transposition by St. Paul*: CBQ 16 (1954), 385-425; A. Wikenhauser, *Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte*: Bib 33 (1952), 313-23.

19 II. Visita(s) de Pablo a Jerusalén. Después de la experiencia vivida por Pablo en el camino de Damasco, Ananías lo curó de su ceguera imponiéndole las manos. Pablo fue bautizado y permaneció en Damasco «durante algunos días» (Act 9,19).

En este punto, al reconstruir la vida de Pablo tropezamos con un problema realmente difícil: la relación entre los acontecimientos narrados en Gál 1,15-2,14 y el relato de Act. Dado que los datos disponibles son tan escasos, no podemos esperar que se llegue nunca a una solución del todo convincente. Adoptemos una que ha sido ofrecida con frecuencia en el pasado, modificándola ligeramente. En ella se admite la identificación de la primera visita de Pablo a Jerusalén (Gál 1,18) con Act 9,26-29 y la identificación de la visita del «concilio» (Gál 2,1-10) con Act 15,3-12.

20 No mucho después de su conversión marchó Pablo a Arabia (Gál 1,17); lo extraño es que Lucas no diga nada de este viaje en Act. Lo más verosímil es que por Arabia se entienda el reino nabateo de Aretas IV Filopatris, en Transjordania. Es desconocido el propósito de este retiro. Los comentaristas han emitido diversas conjeturas acerca de él. Según unos, Pablo se retiró a la soledad para meditar y prepararse con vistas a su próximo ministerio; para otros, se trataría de una peregrinación al Sinaí, la montaña de la Ley, antes de declarar que ésta quedaba abrogada; según otros, predicaría a Cristo en Arabia. En todo caso, su estancia allí sería breve, y puede que ésta sea la razón de que Lucas la omita. Encargaría en su relato entre Act 9,21 y 22.

21 A su regreso de Arabia (posiblemente en la primavera del año 37), Pablo pasó «tres años» en Damasco (Gál 1,18). Este período corresponde al «tiempo considerable» de Act 9,23. Durante su estancia en esta ciudad confundió a los judíos de Damasco con pruebas de que Jesús era el Mesías, y al final ya había reclutado cierto número de discípulos propios. No es improbable que durante esta etapa Pablo experimentara la influencia de los esenios que aún vivían en la zona de Damasco (cf. J. Daniélou, «Études» 293 [1957], 221; cf. R. E. Osbourne, CanJT 10 [1964], 15-24). Aunque Pablo insiste en su pasado fariseo y nunca menciona contacto alguno con los esenios —cosa que tampoco hace Act—, el número de significativos paralelos que revelan sus cartas con pasajes de la LQ (especialmente en relación con el dualismo, los ángeles, el «misterio» de Dios y el don de la justicia) sugiere que en un momento u otro de su actividad estableció contacto con los esenios o con conversos procedentes de aquella secta. (Cf. P. Benoit, NTS 7 [1960-61], 228-95; TD 11

[1963], 167-72). Finalmente, la oposición de los judíos, que contaba con el apoyo del etnarca del rey Aretas IV en Damasco (2 Cor 11,32), hizo que Pablo abandonara la ciudad. Sus discípulos arreglaron su huida descolgándolo en una cesta por los muros de la ciudad. Dirigiéndose a Jerusalén, visitó la ciudad por primera vez después de su conversión (Act 9,26; Gál 1,18). Ello ocurrió *ca.* 40. Bernabé calmó las naturales sospechas de los cristianos de Jerusalén con respecto a Pablo, logrando que éste fuera admitido (Act 9,27).

22 En Gál 1,18 se afirma que el propósito de esta visita era *historēsai Kēphan*, cuyo significado se discute: «para recibir información de Cefas» o «para visitar a Cefas» (→ Carta Gál, 49:15). No es verosímil que dejara de cotejar su predicación con la de Pedro y Juan. Durante su visita tuvo Pablo en el templo el éxtasis mencionado en Act 22,17. Una conjura de los helenistas contra él le obligó a marchar de Jerusalén a Tarso (Act 9,30), «a las regiones de Siria y Cilicia» (Gál 1,21). Al parecer, Pablo permaneció en Tarso desde el año 40 hasta el 44, pero nada se sabe de sus actividades en este tiempo. Fue entonces probablemente cuando tuvo la visión a que se refiere en 2 Cor 12,2-4 (*ca.* 43-44). Su estancia en Tarso finalizó con una visita de Bernabé, que lo llevó consigo a Antioquía, donde permaneció «todo un año» (Act 11,25-26), trabajando en la evangelización de aquella ciudad.

23 Durante esta etapa apostólica en Antioquía llegó a esta ciudad, procedente de Jerusalén, un profeta llamado Agabo, que anunció la inminencia de la calamidad del hambre (Act 11,28). Esta predicción inspiró a los cristianos antioquenos la idea de hacer una colecta para los pobres de la Iglesia de Jerusalén. El episodio debe asociarse con el hambre que afectó extensamente al Mediterráneo oriental durante el reinado del emperador Claudio (Act 11,28) y a Palestina especialmente hacia el año 46 (→ Historia de Israel, 75:154).

24 La visita de Pablo a Jerusalén, con objeto de llevar la colecta, se menciona en Act 11,29-30 y 12,25; en este último caso, la alusión resulta enigmática y el texto se halla corrompido (→ Hechos de los Apóstoles, 45:62). Puesto que la «visita del hambre» no merece atención alguna en Gál, se ha suscitado la cuestión de si realmente hubo tal visita, distinta de las restantes (por ejemplo, la visita del «concilio», mencionada en Act 15). Lucas utiliza múltiples fuentes de información, que contienen alusiones a numerosas visitas de Pablo a Jerusalén. Ahora bien, ¿no habrá entendido Lucas sus fuentes como si éstas hablaran de visitas diferentes, cuando en realidad algunas de ellas se refieren a una misma visita histórica (por ejemplo, 11,29-30; 12,25; 15,3)? No es probable que se encuentre alguna vez una respuesta satisfactoria a esta pregunta; pero como el texto de Act es resultado de una composición en que se han refundido varias fuentes, hemos de tener cuidado de no adoptar una solución simplista (cf. J. Dupont, *The Sources of Acts* [Londres, 1964]; P. Benoit, *Bib* 40 [1959], 778-92; → Hechos de los Apóstoles, 45:6). En todo caso, si la «visita del hambre» ha de considerarse como una visita aparte, la mejor fecha para ella sería *ca.* 46; en esta ocasión, segunda visita de

Pablo, la estancia en Jerusalén habría sido muy breve, para regresar en seguida a Antioquía.

25 **III. Misiones paulinas.** Abarcan el período del 46 al 58, los años de más intensa actividad en la vida de Pablo, en los que predicó el evangelio en Asia Menor y Grecia.

A) Primera misión (años 46-49; Act 13,3-14,26). El relato de Act está evidentemente abreviado, limitándose únicamente a los datos esenciales; en 2 Tim 3,11 hallamos una alusión de pasada. La misión de Pablo se debió al impulso del Espíritu que le designó junto con Bernabé para llevarla a cabo. Los profetas y doctores de Antioquía les impusieron las manos (¿ordenación de Pablo?) y los enviaron, acompañados de Juan Marcos, primo de Bernabé (Col 4,10). El hecho de que en la primera parte del relato se anteponga el nombre de Bernabé parece indicar que éste era el jefe efectivo en un principio.

26 Partiendo de Seleucia, puerto de Antioquía de Siria, se dirigieron a Chipre y atravesaron la isla desde Salamina a Pafos. Aquí logró Pablo un ilustre converso en la persona del procónsul Sergio Paulo (Act 13, 7-12). Por desgracia, no es posible fechar exactamente este proconsulado. Desde Pafos los misioneros navegaron hasta Perge de Panfília, en la costa sur del Asia Menor central. Allí los dejó Juan Marcos, con gran disgusto de Pablo, y regresó a Jerusalén. Pablo y Bernabé siguieron viaje tierra adentro, hacia las ciudades del sur de Galacia: Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe. En Antioquía predicó Pablo primero a los judíos en su sinagoga, como tenía por costumbre, pero ante la resistencia abierta que ellos le opusieron manifestó su intención de dirigirse en adelante a los gentiles (Act 14,48-50). Después de evangelizar esta zona y encontrar oposición en cada ciudad, Pablo y Bernabé deshicieron el camino desde Derbe, por Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, hasta Perge; embarcaron en Atalía con dirección a Antioquía de Siria, donde Pablo pasó algún tiempo con los cristianos (Act 14,28).

27 Las numerosas conversiones logradas por Pablo durante los tres años de la primera misión plantearon problemas a la naciente Iglesia. Especialmente las relaciones entre los pagano-cristianos y los anteriores conversos del judaísmo constituían un problema candente que estaba pidiendo una solución. ¿Tenían que circuncidarse los gentiles convertidos? ¿Estaban obligados a observar la Ley de Moisés? ¿Habían de atenerse a las prescripciones farisaicas en materia de alimentos? El problema resultaba muy agudo en la Iglesia antioquena cuando Pablo regresó al finalizar la primera misión.

J. Bérard, *Les itinéraires de Saint Paul en Asie Mineure*: *RevArch* 5 (1935), 60-70; H. Campbell, *Paul's «Missionary Journeys» as Reflected in His Letters*: *JBL* 74 (1955), 80-87; H. Metzger, *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec* (Neuchâtel, 1954).

28 **B) Visita del «concilio»** (año 49). Durante la breve estancia de Pablo en Antioquía al término de la primera misión llegaron allí algunos judaizantes (muy probablemente conversos con un trasfondo fariseo) que

empezaron a enseñar la necesidad de la circuncisión para salvarse. Ello provocó una disputa de los mismos con Pablo y Bernabé. La Iglesia antioquena decidió enviar a Pablo, Bernabé y algunos otros (Tito [Gál 2,1]) a Jerusalén para consultar a los apóstoles y ancianos acerca del estatuto de los conversos gentiles. Pablo consigna esta visita a Jerusalén en Gál 2,1 como la segunda después de su conversión («una vez más en catorce años»). En Gál afirma que fue motivada por una «revelación», detalle que no se menciona en Act 15,2. Esta visita desembocó en el llamado «concilio» de Jerusalén.

29 Es preciso ir con mucho cuidado para determinar exactamente el tema de este «concilio». De Gál 2,1-10 se saca la conclusión de que la única cuestión planteada y resuelta allí fue la referente a la circuncisión. La misma impresión produce Act 15,6-12. Se trataba de una cuestión con importantes implicaciones doctrinales: la salvación, ¿depende de la fe en Cristo o de esta fe *junto con* la circuncisión y la observancia de la Ley de Moisés? La cuestión disciplinar de las normas referentes a los alimentos (Act 15,13-29) era distinta y hay que diferenciarla cuidadosamente de la que se planteaba a propósito de la circuncisión (→ 31, *infra*).

30 A su llegada a Jerusalén, Pablo y Bernabé se entrevistaron con toda la Iglesia, incluyendo los apóstoles y los ancianos. También en esta ocasión los convertidos del fariseísmo («los falsos hermanos» de Gál 2,4) insistieron en que los pagano-cristianos tenían que circuncidarse, quedando obligados a observar la Ley mosaica. Pablo se opuso a semejante forma de cristianismo. Este conflicto manifiesto obligó a que los «apóstoles y ancianos» (posiblemente los «principales» de Gál 2,2) se reunieran para examinar la cuestión. Después de debatir ampliamente la materia, prevaleció la voz de Pedro. La asamblea se puso de acuerdo en rechazar la circuncisión obligatoria de los conversos gentiles y la sumisión de éstos a la Ley de Moisés. De esta forma, el «concilio» de Jerusalén liberó a la joven Iglesia de sus raíces judías y la abrió al apostolado universal que le aguardaba. Salió triunfante la postura de Pablo; los «principales» no añadieron nada a su evangelio (Gál 2,6).

31 C) Incidente de Antioquía (otoño del 49). Después del «concilio» de Jerusalén, Pablo regresó a Antioquía, adonde le siguió no mucho después Pedro. Al principio, ambos comían con los pagano-cristianos. Pero pronto llegaron allá «algunos de los de Santiago» (Gál 2,12) —sin duda, cristianos de acusadas tendencias fariseas— que criticaron a Pedro por comer con los gentiles convertidos. Pedro cedió ante sus críticas y se apartó de los gentiles. Su gesto hizo que otros muchos judeo-cristianos, incluso Bernabé, le imitaran. Aunque Pablo reconocía su posición con respecto a Pedro, se sintió obligado a protestar y «le resistió en el rostro» (Gál 2,11). Hizo ver a Pedro que estaba violando sus propios principios y que «no caminaba rectamente de acuerdo con la verdad del evangelio» (2,13). Pablo no afirma directamente en Gál que su intervención lograra el éxito, pero esto es lo que parece desprenderse del texto. Y, sin embargo, persistía el problema de las prescripciones judías sobre los alimentos en cuanto a los gentiles convertidos.

En este punto no es seguro el orden de los acontecimientos; hemos de suponer que Pablo partió en seguida para la segunda misión, después de separarse de Bernabé, que en compañía de Juan Marcos emprendería su propia misión. Durante su segundo y tercer viajes de misión, al parecer Pablo nada supo acerca de la carta de Santiago sobre la cuestión de los alimentos. No alude a ella en el punto de Gál que le correspondería; al parecer, las primeras noticias sobre ella le serían comunicadas por el mismo Santiago (Act 21,25) cuando Pablo regresó a Jerusalén el año 58.

32 D) Decreto de Jerusalén sobre los alimentos (Act 15,13-29). La oposición de Pablo a Pedro no resolvió en la Iglesia antioquena el problema de las relaciones entre gentiles y judeo-cristianos. De nuevo fueron enviados emisarios a Jerusalén, es de suponer que en ausencia de Pedro. La decisión a que llegaron Santiago y los apóstoles y ancianos reunidos con él fue enviada en forma de carta a las iglesias locales de Antioquía, Siria y Cilicia.

33 El cap. 15 de Act es muy problemático. Lo más probable es que Lucas haya combinado dos episodios realmente distintos por tema y fecha: *Primero*, el capítulo es misceláneo. Los vv. 1 y 2 son una sutura literaria para unir noticias procedentes de fuentes distintas. El v. 34 falta en los mejores manuscritos griegos, pero se añadió en la tradición del texto occidental y en la latina como un intento de explicar dónde se hallaba Silas al comienzo de la segunda misión. Si se omite, como debe hacerse, el v. 34, la localización de Silas se convierte en un problema real. ¿En qué momento de la segunda misión se reúne con Pablo? *Segundo*, ¿quién es Simeón (Act 15,14)? Habitualmente se le identifica con Simón Pedro, al que en los restantes pasajes de Act se llama *Petros* (15,7) o *Simōn Petros* (10,5.18.32), pero nunca *Symeōn*. Este nombre se atribuye a Pedro únicamente en 2 Pe 1,1, pero en cuanto a este pasaje la tradición manuscrita tampoco es constante, y P^m, el texto más antiguo de 2 Pe, lee *Simōn*. Además, Juan Crisóstomo, que refleja las tradiciones de la Iglesia antioquena, no identificó a Simeón con Pedro; menciona que algunos incluso lo identifican con el anciano de Lc 2,25 (*In Act. Ap. hom.*, 33.1: PG 60.239). El Simeón de 15,14 probablemente se tomó en principio por Simeón Níger, uno de los profetas o doctores de la Iglesia antioquena (Act 13,1). Al parecer, fue uno de los emisarios enviados por aquélla para consultar a Santiago y a la Iglesia de Jerusalén sobre el problema de las normas referentes a los alimentos. *Tercero*, la falta de armonía entre el discurso de Pedro (Act 15,7-11), que se refiere a la circuncisión y la Ley de Moisés, y el supuesto resumen que de él hace Santiago (Act 15,13-21), cuyo tema es principalmente la cuestión disciplinar relativa a la abstención de ciertos alimentos y de las uniones sexuales ilícitas. Todas estas razones sugieren que el cap. 15 combina noticias referentes a dos episodios distintos: el «concilio» de Jerusalén, sobre la circuncisión, y el «decreto» (o «carta») sobre el problema de las normas acerca de los alimentos en las iglesias locales de Antioquía, Siria y Cilicia.

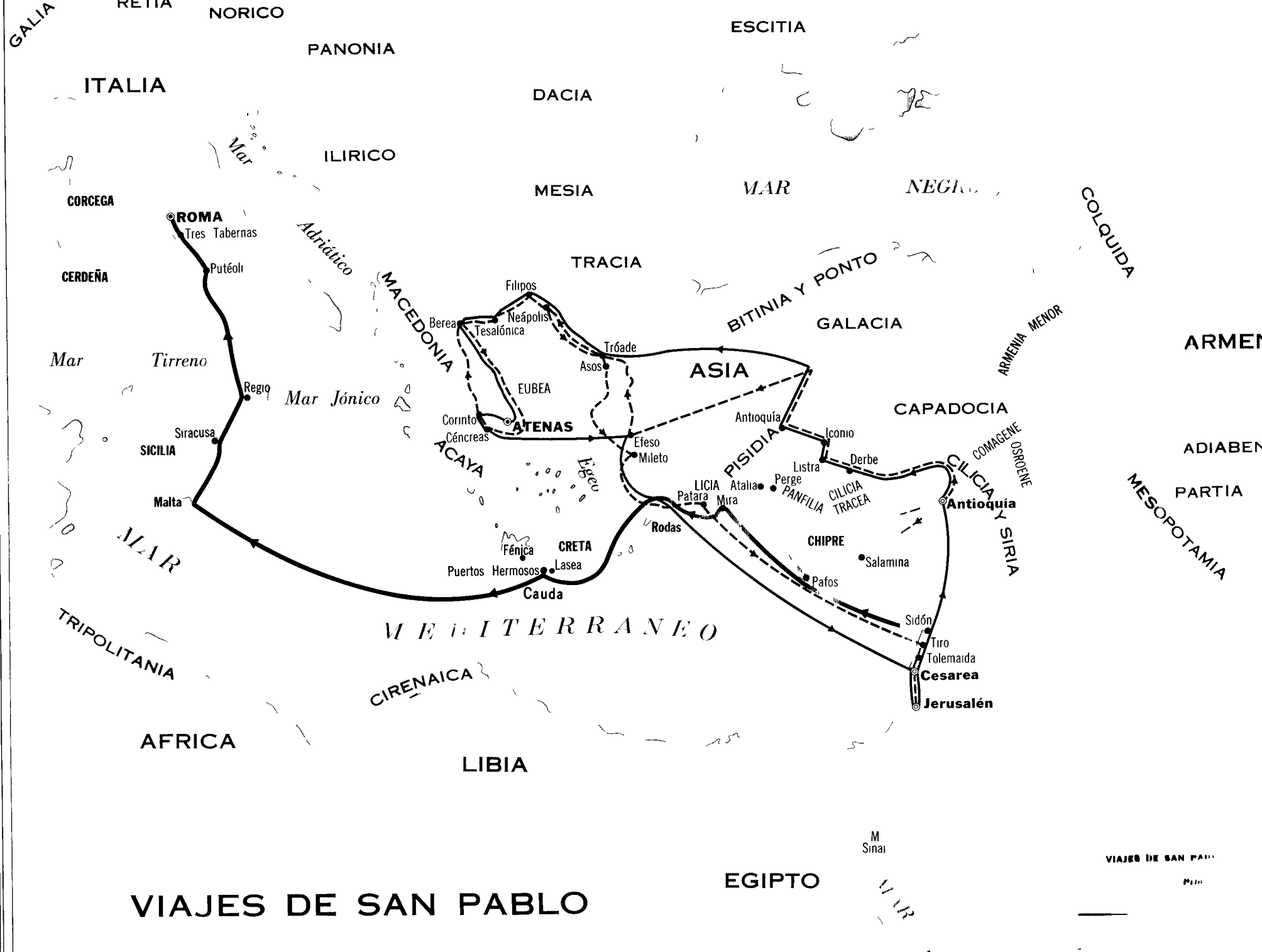
34 Como resultado de la consulta elevada a la Iglesia de Jerusalén, Santiago envió una carta, recomendando que los pagano-cristianos se abs-

tuvieran al menos de comer carnes sacrificadas a los ídolos, sangre, carne de animales sofocados y de contraer uniones sexuales ilícitas. Santiago la envió con Judas Barsabas y Silas a Antioquía y a Pablo y Bernabé. Act 15,35 menciona que ambos habían permanecido cierto tiempo en Antioquía enseñando y predicando, pero hemos de entender que esta noticia se refiere al tiempo que sigue inmediatamente al «concilio». Cuando se envía la carta de Jerusalén, se *presume* que Pablo y Bernabé están aún en Antioquía; pero, al parecer, Pablo ya había partido, pues no supo de la carta de Jerusalén hasta más tarde (Act 21,25). (Para más amplios detalles exegéticos referentes a la interpretación de la carta de Santiago, cf. Act 15,22.25; 16,4; → Hechos de los Apóstoles, 45:72-80).

P. Benoit, *La deuxième visite de Saint Paul à Jérusalem*: Bib 40 (1959), 778-92; J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*: RSR 45 (1957), 42-60; R. W. Funk, *The Enigma of the Famine Visit*: JBL 75 (1956), 130-36; S. Giet, *Le second voyage de Saint Paul à Jérusalem*: RScRel 25 (1951), 265-69; *L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem. Qui était Siméon?*: RSR 39 (1951), 203-20; *Les trois premiers voyages de Saint Paul à Jérusalem*: RSR 41 (1953), 321-47; *Nouvelles remarques sur les voyages de Saint Paul à Jérusalem*: RScRel 31 (1957), 329-42; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, 103-23.

35 E) Segunda misión (años 49-52; Act 15,40-18,22). Pablo se negó a tomar consigo a Juan Marcos para la segunda misión a causa de la anterior deserción de éste. En su lugar tuvo por compañero a Silas (Silvano). Partiendo de Antioquía, Pablo se encaminó a través de Siria y Cilicia a las ciudades del sur de Galacia, Derbe y Listra (donde tomó por compañero a Timoteo; Act 16,1-3). Desde allí atravesó Frigia, dirigiéndose al norte de Galacia (Pesino, Ancira y Tavio), donde fundó nuevas iglesias. Habiéndole sido impedido proseguir hacia Bitinia, partió de Galacia hacia Misia y Tróade, donde se le unió Lucas, o al menos donde empieza el diario de Lucas (Act 16,10-17, las secciones «nos»; → Hechos de los Apóstoles, 45:6).

Obedeciendo a una visión en sueños, Pablo pasó a Neápolis, el puerto de Filipos; en esta ciudad fundó su primera Iglesia cristiana en Europa. Después de sufrir prisión y azotes en Filipos por haber exorcizado a una esclava que había proporcionado buenas ganancias a sus amos, pasó a Tesalónica (Act 17,1). Su corta estancia en esta ciudad estuvo ocupada por la evangelización y las controversias con los judíos; finalizó con la huida de Pablo a Berea (Act 17,10) y el viaje, en su día, a Atenas (17,15), donde Pablo intentó atraer la atención de los atenienses, famosos por su avidez de novedades, sobre el evangelio de Jesús resucitado (Act 17, 22-31). Pero fracasó: «Te escucharemos acerca de este tema en cualquier otra ocasión» (17,32). Después de esta repulsa, Pablo marchó a Corinto, una de las más importantes ciudades del mundo mediterráneo por aquella época. Allí vivió con Áquila y Priscila (Act 18,2-3), judeo-cristianos recién expulsados de Roma por un edicto del emperador Claudio (→ 6, *supra*). Durante su estancia en Corinto, que se prolongó dieciocho meses, convirtió a numerosos judíos y griegos y fundó una vigorosa Iglesia, principalmente a base del elemento gentil. Hacia comienzos del año 51



VIAJES DE SAN PABLO

VIAJES DE SAN PABLO

111

Pablo escribió su carta a los Tesalonicenses. Hacia finales de su estancia fue llevado por sus adversarios judíos ante el procónsul L. Junio Galión, que desechó el caso, juzgando que era simple cuestión de palabras (Act 18,15). Pasado algún tiempo, Pablo se retiró de Corinto, embarcándose en su puerto de Céncreas con dirección a Efeso y Cesarea Marítima. Después de hacer una visita a la Iglesia de Jerusalén (Act 18,22), marchó a Antioquía, donde se detuvo un año largo (posiblemente desde el otoño del 52 hasta la primavera del 54).

36 F) Tercera misión (años 54-57; Act 18,23-21,17). Dejando Antioquía, Pablo viajó por tierra, una vez más a través del norte de Galacia y Frigia, hacia Efeso. La capital de Asia se convirtió en el centro de su actividad misionera durante los tres años siguientes (Act 20,31); impartió sus enseñanzas en la escuela de Tirano a lo largo de «dos años» (19,10). Poco después de llegar a Efeso, Pablo escribió su carta a las iglesias de Galacia (*ca.* 54). También corresponde a esta etapa misionera la carta a los Filipenses, escrita muy probablemente a raíz de un encarcelamiento en Efeso *ca.* 56 (→ Carta Flp, 50:5-6). En la primavera del 57 llegaron a Pablo noticias sobre la situación de la Iglesia de Corinto. Para hacer frente a los problemas surgidos —dudas, banderías, inquina contra el mismo Pablo, escándalos—, escribió al menos cuatro cartas, de las que sólo nos han llegado dos, y aun éstas probablemente sólo en forma fragmentaria o miscelánea. Una era anterior a 1 Cor (cf. 1 Cor 5,9), advirtiendo a los corintios que no mantuvieran trato con cristianos inmorales. Después, comentando noticias y respondiendo a preguntas que le habían sido formuladas por los corintios, Pablo escribió 1 Cor poco antes de Pentecostés del año 57. Esta carta, sin embargo, no fue bien recibida, y sus relaciones con la Iglesia de Corinto, desgarrada por banderías, empeoraron. La situación exigió una apresurada visita a Corinto (2 Cor 12,14; 13,1-2; 2,1 [«una penosa visita»]; 12,21), que realmente no sirvió para nada. Al regresar a Efeso, Pablo escribió por tercera vez a los corintios «con muchas lágrimas» (2 Cor 2,3-4.9; 7,8.12; 10,1.9). Finalmente, Pablo envió a Tito en visita personal a los corintios, en un intento de suavizar la situación.

37 Durante la ausencia de Tito tuvo lugar la revuelta de los plateros de Efeso (Act 19,23-20,1). La predicación del nuevo «Camino» cristiano desarrollada por Pablo incitó a Demetrio, que fabricaba pequeños santuarios de plata copiando el de Artemis de Efeso, a encabezar una manifestación tumultuosa que penetró en el teatro para protestar contra Pablo y la difusión del cristianismo. Ello motivó que Pablo decidiera partir de Efeso con dirección a Macedonia. Allí se reunió con Tito (posiblemente en Filipos) y escuchó las consoladoras noticias de que la Iglesia de Corinto se había reconciliado con él. Desde Macedonia escribió Pablo a los corintios por cuarta vez; ésta es la segunda carta canónica (otoño del 57). No se puede afirmar si marchó inmediatamente a Corinto o pasó de Macedonia al Ilírico, por vez primera, para girar una breve visita de evangelización (cf. Rom 15,19). En cualquier caso, Pablo llegó a Corinto —su tercera visita a esta ciudad— probablemente en invierno (diciembre) del

57, permaneciendo tres meses en Acaya (Act 20,2-3; cf. 1 Cor 16,5-6; 2 Cor 1,16).

38 Entre tanto, Pablo venía pensando en regresar a Jerusalén. Consciente del mandato del «concilio» en el sentido de que era preciso no olvidarse de los pobres, Pablo procuró que sus iglesias gentiles hicieran una colecta para los pobres de Jerusalén. Así se hizo en las iglesias de Galacia, Macedonia y Acaya (1 Cor 16,1; Rom 15,25-26). Planeó llevarla a Jerusalén y terminar al mismo tiempo su tarea de evangelización en el Mediterráneo oriental. Su proyecto era visitar Roma a continuación (Rom 15,22-24) y desde allí marchar a España y el Occidente. Durante su estancia de tres meses en Acaya, Pablo escribió a los romanos (probablemente desde Corinto, a comienzos del 58). Al llegar la primavera decidió embarcarse en Corinto con rumbo a Siria. Cuando ya estaba para hacerlo, algunos judíos tramaron contra él una conjura y Pablo resolvió regresar por tierra, a través de Macedonia.

39 Le acompañaron algunos discípulos de Berea, Tesalónica, Derbe y Efeso. Pasaron la Pascua del 58 en Filipos. Después de la fiesta, Pablo embarcó hacia Tróade y marchó por tierra a Asos, donde embarcó de nuevo hacia Mitilene. Bordeando la costa de Asia Menor, navegó desde Quíos a Samos y luego a Mileto, donde habló a los ancianos de la Iglesia de Efeso, a los que había convocado allí (Act 20,17-35). No le asustaba la predicción de su encarcelamiento inminente, sino que navegó hasta Cos, Rodas, Patara de Licia, Tiro de Fenicia, Tolemaida y Cesarea Marítima. Por tierra llegó a Jerusalén, donde era su intención estar a tiempo para la fiesta de Pentecostés del año 58 (Act 20,16; 21,17).

40 **IV. Prisión de Pablo.** Esta etapa abarca varios años después del 58, período de prueba para Pablo en el que hubo de sufrir un largo cautiverio y alcanzó el término de su vida.

A) Última visita a Jerusalén y detención (año 58). A su llegada a Jerusalén, Pablo y sus acompañantes presentaron sus respetos a Santiago en presencia de los ancianos de aquella Iglesia (Act 21,18). Santiago cayó inmediatamente en la cuenta de que la presencia de Pablo en Jerusalén podría causar alguna perturbación entre los judeo-cristianos. En consecuencia, aconsejó a Pablo que se uniera a otros cuatro individuos que se disponían a realizar las ceremonias del voto de nazireato, pagando sus gastos como gesto de buena voluntad para con los judeo-cristianos. Pablo aceptó; el período ritual de setenta días estaba a punto de cumplirse cuando fue visto en los recintos del templo por algunos judíos procedentes de la provincia de Asia. Le acusaron de patrocinar una violación de la Ley mosaica y de haber profanado la santidad del templo introduciendo en él a un griego. Cayeron sobre él, lo arrastraron fuera del templo y trataron de quitarle la vida. Se salvó gracias a la intervención del tribuno de la cohorte romana estacionada en la Fortaleza Antonia. El tribuno puso de momento a Pablo bajo arresto, para protegerlo (Act 22,27), y lo condujo a presencia del sanedrín al día siguiente. Pero el temor a los judíos aconsejó al tribuno enviar a Pablo al procurador de Judea, Antonio Félix, que residía en Cesarea Marítima (23,23-33). Félix, que espe-

raba recibir de Pablo un soborno (24,26), le retuvo preso durante dos años (58-60).

41 **B) Apelación al César; viaje a Roma** (año 60). Cuando llegó el nuevo procurador, Porcio Festo (probablemente el año 60), Pablo «apeló a César», es decir, exigió ser juzgado en Roma (Act 25,11), en virtud de su condición de ciudadano romano. Festo tuvo que respaldar esta exigencia. Escoltado por un centurión romano (y en compañía de Lucas, como indican las secciones «nos»), embarcó en Cesarea Marítima hacia Sidón y pasó por Chipre en dirección a Mira de Licia. A finales del otoño del año 60 tomó en Mira un navío alejandrino, con previsiones de mal tiempo (Act 27,9). Su ruta los llevó primero a Cnido (en la costa sur de Asia Menor) y luego, en dirección sur, «a lo largo de Creta hacia Salmone», llegando a Puertos Hermosos, cerca de la ciudad cretense de Lasea (27,7-8). Cuando trataban de arribar al puerto de Fénix, se desencadenó el viento nordeste, que los arrastró durante varios días a través del Adriático hasta Malta, donde finalmente naufragaron (28,1).

42 Después de pasar el invierno en Malta, Pablo y su escolta navegaron hacia Siracusa, en Sicilia; luego a Regio (la moderna Reggio di Calabria), y finalmente a Putéoli (la moderna Pozzuoli, cerca de Nápoles). Su viaje por tierra camino de Roma los llevó a Appii Forum y Tres Tabernae (Act 28,15). Pablo llegó a la capital del Imperio en la primavera del año 61 y fue mantenido bajo arresto domiciliario durante dos años (61-63) con un soldado para vigilarle (28,16). Esta situación, sin embargo, no le impidió convocar en su casa a los judíos de Roma y evangelizarlos (28,17-28). Durante este arresto domiciliario escribió Pablo sus «cartas de la cautividad» (Flm, Col y Ef). (Cf. F. F. Bruce, *St. Paul in Rome: BJRYL* 46 [1963-64], 326-45).

43 **C) Fin de la vida de Pablo.** Act termina con el breve relato del arresto domiciliario de Pablo. Su llegada a Roma y la predicación ininterrumpida del evangelio allí forman la culminación del relato que consigna la difusión de la buena noticia desde Jerusalén hasta la capital del mundo civilizado en aquella época; Roma simboliza el «término de la tierra» (Act 1,8). Pero no fue éste el final de la vida de Pablo. La alusión a los «dos años completos» (28,30) no implica que muriera inmediatamente después, al margen de cómo se interprete el enigmático final de Act.

Si las «cartas pastorales» se consideran escritos paulinos auténticos (→ Cartas pastorales, 57:6), habrían sido compuestas por Pablo después de su arresto domiciliario en Roma. Vendrían a sugerir que Pablo visitó de nuevo el Oriente, Efeso, Macedonia y Grecia; desde Macedonia habrían sido escritas 1 Tim y Tit (*ca.* 65). Conociendo que se aproximaba el final de su vida, Pablo constituiría a Tito jefe de la Iglesia de Creta y a Timoteo de la de Efeso. Estas dos cartas habrían sido escritas a aquellos discípulos y sus Iglesias; 2 Tim sería la última voluntad de Pablo, escrita cuando se encontraba ya muy próximo a la muerte. Esto sugiere que pudo ser encarcelado en Tróade (4,13) y llevado a Roma de nuevo (1,17), donde esta carta habría sido escrita desde la prisión (1,8.16-17; 2,9), *ca.* 67.

44 En cuanto a otros detalles referentes al final de la vida de Pablo, dependemos de la tradición eclesiástica posterior, que se embelleció con rasgos legendarios. Resulta particularmente difícil decir si Pablo llegó a visitar España o si se trata meramente de una historización de sus planes consignados en Rom 15,24.28. La tradición nos cuenta que Pablo, libre después de pasar dos años de arresto domiciliario, marchó a España. Clemente de Roma (1 Cor., 5.7) afirma que «Pablo enseñó a todo el mundo la justicia y viajó hasta el extremo occidental (*epi to terma tēs dyseōs elthōn*). Y después que hubo dado testimonio ante las autoridades, fue arrebatado de este mundo y llegó al lugar santo, habiéndose acreditado como el mayor modelo de perseverancia». El testimonio de Clemente (ca. 95) sugiere la visita a España, un nuevo juicio y el martirio. El Fragmento Muratoriano (líneas 38-39; EB 4; ca. 180) implica que la última parte de Act, en que se narra «la partida de Pablo de la Ciudad [Roma] cuando se dirigió a España» (... *profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis*), se ha perdido. Eusebio (HE 2.22, 2) es el primero en mencionar la segunda prisión de Pablo en Roma y su martirio bajo Nerón: «Después de defenderse, [Pablo] fue enviado de nuevo al ministerio de la predicación, y volviendo por segunda vez a la misma ciudad, sufrió martirio bajo Nerón. Durante esta prisión escribió la segunda epístola a Timoteo, indicando al mismo tiempo que ya había tenido lugar su primera defensa y que su martirio era inminente». Eusebio cita más adelante a Dionisio de Corinto (ca. 170), quien afirmó que Pedro y Pablo «fueron martirizados al mismo tiempo» (HE 2.25, 8). Tertuliano (*De praescrip.*, 36) compara la muerte de Pablo con la de Juan (Bautista), es decir, que fue decapitado. Se acepta generalmente el testimonio de Eusebio sobre la muerte de Pablo en la persecución de Nerón. Esta persecución, sin embargo, duró desde el verano del año 64 hasta la muerte del emperador (9 de junio del 68), y resulta difícil señalar exactamente el año del martirio de Pablo. La noticia de Dionisio de Corinto según la cual Pedro y Pablo «fueron martirizados al mismo tiempo» (*kata ton auton kairon*) se ha tomado frecuentemente en el sentido del mismo año. Pero la fecha preferida para la muerte de Pablo es el año 67, hacia finales de la persecución de Nerón, como parece sugerir el relato de Eusebio. Esta cronología, sin embargo, no deja de presentar dificultades.

45 Pablo fue enterrado junto a la Via Ostiense, en las inmediaciones de la moderna basílica de San Pablo Extramuros. El año 258, con motivo del peligro de profanación que corrieron las tumbas cristianas durante la persecución de Valeriano, los restos de Pablo fueron trasladados a un lugar llamado *Ad Catacumbas*, junto a la Via Apia, donde permanecieron algún tiempo. Más tarde fueron devueltos a su enterramiento original, sobre el cual levantó su basílica Constantino.

47

LAS EPISTOLAS
DEL
NUEVO TESTAMENTO

JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 L. Champion, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (Oxford, 1935); A. Deissmann, *Bible Studies* (Edimburgo, 1901), 3-59; *Light from the Ancient East* (Londres, 1910); J.-A. Eschlimann, *La rédaction des épîtres pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps*: RB 53 (1946), 185-96; F. X. J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter: A Study in Greek Epistolography* (Washington, 1923); E. Fascher, *Briefliteratur, urchristliche*: RGG 1 (1957), 1412-15; J. Finegan, *The Original Form of the Pauline Collection*: HarvTR 49 (1956), 85-103; E. Lohmeyer, *Briefliche Grussüberschriften*, en *Probleme paulinischer Theologie* (Darmstadt, 1954), 9-29; S. Lyonnet, *De arte litteras exarandi apud antiquos*: VD 34 (1956), 3-11; C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (Londres, 1955); O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe* (BWANT 58; Stuttgart, 1933); P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW 20; Berlín, 1939); E. Stange, *Diktierpausen in den Paulusbriefen*: ZNW 18 (1917), 109-17.

Cf. también F-B 176-77; Guthrie, NTI 1, 282-94; Michaelis, 144-49; R-F 2, 364-67 (J. Cambier); R-T 1, 542-55 (A. Robert); Wik, INT 255-58.

2 CONTENIDO

Observaciones generales (§ 3-7)

- I. «Epístola» como género literario (§ 3)
- II. «Carta» o «epístola» (§ 4-5)
- III. Antiguo género epistolar (§ 6-7)

Género epistolar en el Nuevo Testamento

- I. Forma de la carta paulina (§ 8)
 - A) Fórmula inicial
 - B) Acción de gracias

- C) Mensaje
- D) Conclusión y saludo final
- II. «Cartas» de Pablo (§ 9-11)
- III. El «corpus» paulino (§ 12-15)
- IV. Hebreos y epístolas católicas (§ 16-18)
- V. Autógrafo o dictado (§ 19-22)

OBSERVACIONES GENERALES

3 I. «Epístola» como género literario. De los veintisiete libros del NT, veintiuno son llamados *epistolai*, al paso que ninguno de los libros del AT recibe esta designación. En el AT hay cartas, pero el empleo de esta forma escrita con propósitos religiosos, aunque tiene mucho que ver con la popularidad de este género en el mundo helenístico, adquiere notable importancia con Pablo y fue más tarde imitado por otros escritores cristianos.

En el AT se dan resúmenes de correspondencia oficial en la época de los reyes preexílicos (2 Sm 11,14-15; 1 Re 21,8-10; 2 Re 5,5-6; 10, 1-6, etc.). En los períodos exílico y poseílico se encuentran nuevos resúmenes, pero los del último tienden a mantener más la forma de la carta antigua (Esd 4,11-16.17-22; 7,12-26). En Est 9,20; 12,4 encontramos la mención de un memorándum de Artajerjes y de una carta referente a la fiesta de los Purim; las partes deuterocanónicas del libro presentan puntualmente esos documentos, resultado de un trabajo literario en griego. De manera semejante, Bar 6 conserva la llamada epístola de Jeremías o carta de Jeremías (cf. Jr 29,1-23). Las numerosas cartas recogidas en Mac (1 Mac 5,10-13; 8,23-32; 10,18-20.25-45; 2 Mac 1,1-2,19, etc.), escritas por judíos, funcionarios romanos, gobernantes seléucidas y espartanos, se refieren principalmente a aspectos nacionales o políticos de la vida de los judíos palestinos. Escribir cartas es en sí una práctica antigua, como lo atestiguan las literaturas egipcia y cuneiforme en fecha anterior al AT (ANET 475-90). Aunque el uso religioso de esta forma aparece en Jr 29,1-23, su mayor importancia corresponde a los tiempos del NT. Sin embargo, algunas cartas del NT no son más específicamente religiosas que otras muchas del AT (Act 15,23-29; 23,26-30).

4 II. «Carta» o «epístola». Desde los estudios comparativos de A. Deissmann se suele distinguir entre «carta» y «epístola». «Una carta carece de intención literaria; es un medio de comunicación entre dos personas que se encuentran separadas. Confidencial y personal por naturaleza, está pensada exclusivamente para la persona o personas a quienes va dirigida, y en modo alguno para el público o para que reciba cualquier tipo de publicidad» (*Light*, 218). Su estilo, tono y formato son frecuentemente tan libres, íntimos y familiares como en la conversación; pero también puede tratarse de una carta oficial pensada para un grupo o para varios grupos. En millares de papiros egipcios se han conservado «cartas»

antiguas (A. S. Hunt y E. E. Edgar, *Select Papyri* [LCL; Londres, 1952]; cf. D. Brooke, *Private Letters Pagan and Christian* [Londres, 1929]). La mayor parte de los ejemplos del AT citados anteriormente son «cartas».

«Una epístola responde a un género literario artístico, lo mismo que el diálogo, el discurso o el drama. Nada tiene en común con la carta, excepto su forma; prescindiendo de ésta, se podría avanzar la paradoja de que la epístola es todo lo contrario de una verdadera carta. El contenido de una epístola está pensado en función de la publicidad: trata de interesar 'al público'» (Deissmann, *Light*, 220). La epístola es una cuidadosa composición literaria, posible pero no necesariamente motivada por una situación concreta, y destinada a un amplio público. Desarrollada en las escuelas filosóficas griegas del siglo IV a. C., se parece a un tratado, un diálogo o ensayo dedicado a la exposición didáctica o polémica de un tema. Antiguas «epístolas» se encuentran en las *Ad Lucilium epistulae morales*, de Séneca, en las epístolas de Epicuro conservadas por Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos más ilustres*, libro 10) y en escritos judíos tales como *Aristeas* (en realidad, una narración apologética; → Apócrifos, 68:32-33), Bar 6,1-73 (una homilía) y 2 Mac 1,1-2,18. (Cf. J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the NT* [Edimburgo, 1918], 44-50).

5 Las *epistolai* del NT forman hoy un *corpus*. Pero ello no significa que originalmente fueran compuestas como «epístolas». Las cartas privadas de los escritores famosos entran a formar parte de la literatura de una nación, y el hecho de que las cartas de Pablo fueran recogidas en una colección no alteró radicalmente su naturaleza hasta convertirlas en epístolas. Filemón es para nosotros un «libro» bíblico, pero se escribió como carta. La inspiración, mediante la cual el Espíritu destinó estas cartas para edificación de la Iglesia cristiana, tampoco alteró radicalmente la intención del autor humano al dirigirlas a una persona o grupo. De ahí que su género literario haya de ser respetado en lo que vale.

6 III. Antiguo género epistolar. En los escritos del género epistolar grecorromano de la época del NT es costumbre distinguir cuatro partes: 1) *Fórmula inicial*. No se trata de la «dirección», que habitualmente iba escrita en el exterior del papiro doblado, sino de la *praescriptio*, una sentencia elíptica en que se consignaba el nombre del remitente (nominativo) y el del destinatario (dativo), con un breve saludo (normalmente, *chairein* [un infinitivo con el significado estereotipado de «saludos»]). Cf. 1 Mac 10,18.25; 11,30, etc.; en el NT, únicamente en Act 15,23; 23,26; Sant 1,1. 2) *Acción de gracias*. Una difundida costumbre exigía una introducción epistolar que expresara un sentimiento, religioso o no, de gratitud. Frecuentemente empieza con *eucharistō* (agradezco) o *charin echō* (estoy agradecido). 3) *Mensaje*. El cuerpo de la carta. 4) *Saludo final*. Habitualmente, *errōsō* (plural, *errōsthe*), «adiós» (lit., «que estés bien»; cf. en latín *vale, valet*). (Cf. 2 Mac 16,21.33.38; Act 15,29 [y 23,30 en algunos manuscritos]). En las cartas oficiales se añadía frecuentemente la fecha. El saludo final tenía el mismo valor que la firma en

época moderna; en el caso de cartas dictadas iba muchas veces de puño y letra del remitente.

7 El formulario de las cartas judías de aquella época, escritas en hebreo o en arameo, derivado de antiguos modelos asirios, babilonios o cananeos, no difería mucho del grecorromano. Si bien es raro que aparezca una acción de gracias, la fórmula inicial era como la grecorromana, con *šālôm* (paz) en vez de *chairein* (cf. Mur 42.43.44.46), o más frecuentemente con una doble frase. La primera parte mencionaba al remitente y al destinatario («A nuestro señor Bagoas, gobernador de Judá, vuestros siervos Yedonías y sus colegas, los sacerdotes...»); en la segunda se expresaba una bendición («que el Dios de los cielos procure el bienestar de nuestro señor en todo tiempo» [cf. ANET 322, 491-92; cf. Dn 4,1; 2 Baruc 78,2, en APOT 2, 521; Str-B 1, 154, n. 2]).

GENERO EPISTOLAR EN EL NUEVO TESTAMENTO

8 I. Forma de las cartas paulinas. La forma de las cartas paulinas toma sus rasgos del género epistolar grecorromano y judío contemporáneo.

A) Fórmula inicial. La *praescriptio* es normalmente una ampliación de la forma grecorromana, incluyendo elementos semíticos. Pablo (nominativo) a X (dativo) con epítetos adecuados, al modo semítico, para expresar las relaciones que le unen con los destinatarios. Muchas veces se mencionan los corremitentes (¿escribas?): Timoteo (2 Cor 1,1; Flp 1,1; Flm 1), Silvano y Timoteo (1-2 Tes 1,1), Sóstenes (1 Cor 1,1). Pablo nunca usa simplemente *chairein*, sino que expresa un deseo que implica *charis kai eirēnē* (1 Tes 1,1), normalmente ampliado: «Gracia y paz sean con vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (2 Tes 1,2; Gál 1,3; Flp 1,2, etc.; cf. la forma modificada en 1 Tim 1,2; Tit 1,4; 2 Tim 1,2). A primera vista, *charis kai eirēnē* parecen formar una combinación paulina del *chairein* grecorromano y el *šālôm* judío. Pero en ello hay ciertamente algo más, pues Pablo usa las dos nociones de *charis* (favor de alianza) y *eirēnē* (paz) en un sentido que tiene sus raíces en la antigua bendición sacerdotal de Nm 6,24-26. A su vez, *charis* tiene el matiz paulino de la generosidad misericordiosa de Dios manifestada en Jesucristo (cf. Rom 5,1-11). Para Pablo, ambos términos resumen los *bona messianica* de la Era cristiana. Su solemnidad sugiere que podría tratarse incluso de una fórmula litúrgica que ha sido adaptada como introducción epistolar. Estos son los dones espirituales que Pablo envía normalmente a sus lectores. Su formulación aparece también en 2 Jn 3 y Ap 1,4; resulta extraño lo poco frecuente que es en las cartas cristianas posteriores.

B) Acción de gracias. Como rasgo común con las grecorromanas, las cartas de Pablo llevan en su mayor parte una acción de gracias. En cuanto a su estructura, normalmente consiste en una frase cuya función

es «enfocar la situación epistolar, es decir, presentar el tema vital de la carta» (Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving*, 180). En Gál, Pablo sustituye la acción de gracias por un *thaumazō* («me asombra que...»; 1,6-9), que suena a reproche y que acentúa el tono de esta carta. En 2 Cor tiene el acierto de convertir la acción de gracias en una extensa bendición sobre la Iglesia de Corinto, subrayando la nota de reconciliación con aquella comunidad, que tanto pesar le había causado, nota que, por otra parte, resume la intención principal de la carta. En Ef 1,3-14 precede a la acción de gracias (que no se pronuncia hasta 1,15-23) una extensa bendición. Tito carece totalmente de acción de gracias. En esta sección, Pablo adopta normalmente una actitud orante, y si bien recuerda la forma epistolar grecorromana, los sentimientos que expresa se vierten con frecuencia en fórmulas «eucarísticas» típicamente judías que a veces recuerdan las *Hôdāyôt* de Qumrán (salmos de acción de gracias; → Apócrifos, 68:74). No siempre resulta fácil determinar dónde acaba la acción de gracias y dónde empieza el cuerpo de la carta (así, en 1 Tes, Col). (De las epístolas católicas, sólo 1 Pe tiene una especie de acción de gracias [1,3-12], que en realidad es una bendición como las de 2 Cor y Ef).

C) Mensaje. Como un indudable reflejo de la primitiva predicación cristiana, que unía frecuentemente una exhortación ética a su exposición doctrinal, el cuerpo de la carta paulina va normalmente dividido en dos secciones: una *doctrinal* (que expone verdades del mensaje cristiano) y otra *exhortatoria* o *parenética* (que da normas para la conducta cristiana).

D) Conclusión y saludo final. La sección final de una carta paulina contiene frecuentemente noticias personales o recomendaciones específicas para determinados individuos. Va seguida del saludo final de Pablo, nunca el acostumbrado *errōsō* griego, sino una bendición típicamente paulina, «la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros» (1 Tes 5,28; 2 Tes 3,18; Gál 6,18; Flp 4,23; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Rom 16,20.24; Flm 25); en las últimas cartas aparece una fórmula abreviada (Col 4,18; Ef 6,24; Tit 3,15; 1 Tim 6,21; 2 Tim 4,22 [cf. Heb 13,25]).

9 II. «Cartas» de Pablo. Después de establecer las categorías de «carta» y «epístola», Deissmann clasificó los escritos de Pablo como cartas, no como epístolas literarias. Aunque esta clasificación adolece de cierto simplismo, fundamentalmente era correcta y hoy se admite en general. Los escritos de Pablo son básicamente «cartas», composiciones que responden a unas determinadas circunstancias, escritas muchas veces apresuradamente, la mayor parte de ellas con absoluta independencia unas de otras. Filemón es una carta privada a un solo individuo; Gál va dirigida a un grupo de iglesias locales y es una carta empapada de la preocupación personal que Pablo sentía por todos sus conversos. También 1 Cor, 1-2 Tes, Col, Flp, a pesar de las grandes verdades a que dedican su exposición, son básicamente «cartas» que abordan problemas concretos de las iglesias a que van dirigidas. Si 2 Cor nos resulta en gran parte ininteligible, ello es debido a su genuino carácter de carta; contiene

numerosas alusiones que no es posible entender del todo y que, sin embargo, resultan muy expresivas de los sentimientos de Pablo en sus relaciones con aquella Iglesia. Las cartas del *corpus* paulino que más se acercan al tipo de «epístola» son Rom, escrita a una iglesia que aún no había sido evangelizada por Pablo, y Ef, una carta abierta o «encíclica». Ambas constituyen el manifiesto literario del evangelio paulino, la forma en que el Apóstol entendía el mensaje de Jesucristo y que se dirige a todos los hombres, judíos y griegos por igual. Nótese asimismo que también las pastorales participan menos del carácter de «cartas».

10 Si bien la clasificación de Deissmann era fundamentalmente correcta, ha de tenerse en cuenta que Pablo rara vez escribió sus cartas en calidad de individuo privado. Ante todo era un apóstol, un misionero, un predicador. Sus cartas iban dirigidas a diferentes comunidades y personas con intención de llevar adelante su designio de edificar la Iglesia. Se sirvió del género epistolar como de un medio para difundir su conocimiento del mensaje cristiano y, sobre todo, con vistas a aplicarlo a los problemas concretos surgidos en aquellas zonas que no podía visitar personalmente. Estos problemas le servían frecuentemente como punto de arranque para tratar de manera más amplia y trascendente las verdades fundamentales de la fe y la conducta cristianas. Utilizó la forma de carta para comunicar su concepción teológica del «misterio de Cristo». Formaba parte de su genio el adoptar una forma ágil de escribir con vistas a la evangelización; los escritores cristianos posteriores imitarían esta forma en una dependencia literaria consciente.

11 Pablo —apóstol, teólogo y orador— introdujo frecuentemente en el formulario de sus cartas, a veces de forma poco elegante, fragmentos del primitivo kerigma (por ejemplo, Gál 1,3-4; 3,1; Rom 1,3-4; 1 Tes 1,10; 1 Cor 15,1-7; Rom 2,16; 10,8-9); homilias (por ejemplo, Rom 1,18-32); exhortaciones (Gál 5,19-24 [listas de vicios y virtudes; cf. también 2 Cor 12,20; 1 Tim 6,11]; Col 3,18-4,1 [consejos para la vida familiar; cf. también Ef 5,22-6,9; 1 Tim 2,8-3,1, etc.]); himnos (Flp 2,6-11; Rom 8,31-39; 1 Cor 13, etc.); fórmulas litúrgicas (1 Cor 11,24-25; 12,3; 16,22); midrashim (Gál 4,21-31; Rom 4,1-25; 2 Cor 3,4-18); «testimonias» (es decir, series de textos del AT aducidos como prueba, Rom 3,10-18; 15,9-12); también breves «diatribas» (Rom 2-3). En muchos casos, estos materiales así introducidos derivaban de la tradición de la naciente Iglesia (1 Cor 11,23; 15,3, etc.), pero remodelados por la predicación y la enseñanza de Pablo durante cierto tiempo. Muchas de estas secciones revelan formas literarias subordinadas que no fueron compuestas por vez primera al introducirse en una carta paulina. En consecuencia, aunque una composición paulina ha de ser considerada básicamente como una «carta», el examen cuidadoso de sus partes pone de manifiesto una formulación kerigmática o retórica del kerigma y de las verdades reveladas, una formulación que debe respetarse en la interpretación. Rara vez escribió Pablo con la exactitud del moderno teólogo dogmático, de las definiciones conciliares o de la legislación canónica. Rara vez nos ofrece en un solo lugar la exposición completa de cualquiera

de sus entrañables creencias. Su lenguaje teológico se parece más al de un hombre que habla que al de un hombre que escribe. Sus formulaciones dependen muchas veces del proceso de dictado (→ 20, *infra*).

12 III. El «corpus» paulino. Si bien es cierto que Pablo escribió muchas cartas en el curso de su actividad misionera, sólo trece de ellas se han conservado en el canon del NT. Trece se le atribuyeron en el Canon Muratoriano (11.39-63; EB 4), pero desde tiempos de Cirilo de Jerusalén (*Catechesis*, 4.36; PG 33.499; ca. 348 d. C.) se consideran suyas catorce, incluyendo Heb. Sin embargo, los modernos investigadores, tanto católicos como protestantes, siguiendo en esto a antiguos escritores como Orígenes, dudan que Pablo sea el autor de Heb (→ Epístola Heb, 61:2-3). (En cuanto a la autenticidad de 1 y 2 Tim, Tit, → Cartas pastorales, 57:6-11).

13 Sin embargo, numerosos pasajes paulinos sugieren que el Apóstol escribió otras cartas además de las trece conservadas. En 1 Cor 5,9 se alude a una carta anteriormente escrita a la Iglesia de Corinto; 2 Cor 2,3-4 habla de una carta «escrita con lágrimas», compuesta al parecer entre 1 Cor y 2 Cor. En Col 4,16 se menciona una carta a los laodicenses; en el Canon Muratoriano se rechazan como extracánónicas una carta que lleva aquel título y otra dirigida a los alejandrinos (1.64; EB 5). No es inverosímil que Rom 16 sea parte de alguna otra carta paulina; es posible que Flp se componga de más de una carta dirigida a aquella Iglesia (como sugiere un pasaje de Policarpo [*Ep. ad Phil.*, 3.2]). Se ha puesto muchas veces en duda la integridad de 2 Cor. Las alusiones que aparecen en las cartas paulinas canónicas a otras que no se han conservado dieron origen a la invención literaria de cartas paulinas apócrifas; 2 Tes 2,2 podría incluso referirse a estas invenciones (→ Canonicidad, 67:59).

14 Al parecer, la colección de las cartas canónicas de Pablo se hizo a finales del siglo I (→ Canonicidad, 67:58). El mismo Pablo se muestra consciente en 2 Cor 10,10 de que sus cartas estaban siendo muy leídas y daban lugar a comentarios. La alusión de 2 Pe 3,15-16 a «todas las cartas» de «nuestro querido hermano Pablo» puede referirse a una especie de *corpus* paulino. La más antigua indicación de que ya existía ese *corpus* procede de Marción, que compuso en Roma ca. 144 un canon en que admitía diez cartas paulinas, al parecer en el siguiente orden: Gál, 1-2 Cor, Rom, 1-2 Tes, Ef (= según él, «a los Laodicenses»), Col, Flp, Fm (cf. Epifanio, *Panarion*, 42.9, 4: GCS 31/105).

15 De las trece cartas paulinas, Flp, Fm, Col y Ef suelen designarse como «cartas de la cautividad», porque en ellas se alude a la prisión (Flp 1,7.13.14; Fm 1,9.10.23; Col 4,3.18; Ef 3,1; 4,1; 6,20); 1 Tim, Tit, 2 Tim llevan el apelativo de «cartas pastorales» debido a su preocupación por establecer la jerarquía y la disciplina eclesiásticas. Se da el título de «grandes cartas» a Rom, 1 Cor, 2 Cor y Gál en virtud de su extensión e importancia doctrinal. El orden de las cartas paulinas en la Biblia moderna es el de la Vg., no el cronológico. Las cartas dirigidas a las siete iglesias preceden a las que tienen por destinatarios individuos concretos. Alguna vez se ha sugerido que se trata de un orden por dig-

nidad; si bien ello explicaría que Rom ocupe el primer puesto, resulta difícil explicar la precedencia de Gál con respecto a Ef o la de Flp sobre 1-2 Tes. El factor puramente material de la extensión es con mayor verosimilitud la razón del orden seguido dentro del grupo, pues la extensión de las cartas va decreciendo desde Rom hasta Flm. Según ciertos cómputos, se considera Ef ligeramente más larga que Gál (cf. Roller, *Das Formular*, 38); además, en el papiro Chester Beatty Ef precede a Gál (P⁴⁶, del siglo III; → Textos, 69:142). Nótese que Heb, a pesar de que su extensión supera a la de casi todas las restantes cartas, queda significativamente fuera del grupo paulino así ordenado tradicionalmente; sin embargo, en P⁴⁶ va a continuación de Rom.

G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century*: CBQ 28 (1966), 465-77; *The Subscriptions in the Pauline Letters*: JBL 87 (1968), 27-41.

16 IV. Hebreos y las epístolas católicas. El nombre de «epístolas» cuadra mejor a Heb y las otras siete epístolas del NT, exceptuando 2 Jn y 3 Jn, que son «cartas» (aunque la «señora elegida y sus hijos» [2 Jn 1] podrían referirse a una comunidad más que a personas concretas). Hebreos es en realidad un antiguo sermón exhortatorio, rico en instrucciones teológicas y en exégesis alejandrina del AT; a diferencia de las cartas paulinas, reparte sus exhortaciones a lo largo de la composición. No hay pruebas de que tuviera nunca una fórmula inicial, y la sección final, con su saludo y los recuerdos a «todos vuestros dirigentes y a todos los santos» (13,24), que le confiere un rasgo de carta, resulta realmente secundario con respecto a toda la composición. Sant, 1-2 Pe, 1 Jn y Jds son «epístolas», pues se trata, efectivamente, de homilías en forma epistolar; 1 Pe es el desarrollo de una homilía para la liturgia bautismal; Sant va escrita en el estilo tradicional de las exhortaciones judeo-helenísticas; Jds y 2 Pe son homilías didácticas llenas de advertencias y exhortaciones.

17 Las «epístolas católicas» (Sant, 1-2 Pe, 1-3 Jn, Jds) se distinguen por el nombre del autor a que se atribuyen y no por el de sus destinatarios. Eusebio (HE 2.23, 25; GCS 9.174) fue el primero en hablar de «las siete llamadas católicas». Resulta difícil decir hasta qué punto el número siete influyó en la formación de este grupo de cartas (así como en el número tradicional de las cartas paulinas, dos veces siete). Sin embargo, el número siete de estas epístolas es el resultado final de una prolongada y variada historia (→ Canonicidad, 67:71-80).

El título, *katholikē epistolē*, fue aplicado por vez primera, al parecer, a 1 Jn por Apolonio, un antimontanista (ca. 197; cf. Eusebio, HE 5.18, 5; GCS 9.474; cf. el texto corrompido del Canon Muratoriano, 1.69; EB 5). Parece ser que de 1 Jn el título se extendió al resto del grupo. La Vg. Sixto-Clementina, sin embargo, lo aplica únicamente a Sant y Jds. Se discute el significado del título. En Oriente, al parecer, se interpreta como «dirigidas a todas las iglesias», mientras que en Occidente el grupo fue llamado también frecuentemente *epistulae canonicae*, lo que sugiere que aquí se tomó «católicas» como «canónicas» (es decir, reconocidas en todas las iglesias). Si damos por supuesto que el sentido

oriental es el más adecuado, resultaría un tanto difícil de justificar, pues 2-3 Jn y 1 Pe van dirigidas a comunidades específicas.

18 En las listas orientales (cf. Atanasio, *Ep.*, 39.85: PG 26.1177, 1437; también los códices B, S), las epístolas católicas siguen a Act y preceden al *corpus* paulino; al parecer, fueron consideradas más importantes por atribuirse a los primeros apóstoles o miembros de la Iglesia madre de Jerusalén. En las listas latinas, en cambio, siguen a las cartas de Pablo, que se consideran más antiguas y más importantes. Dentro de este grupo, el orden actual (Sant, 1-2 Pe, 1-3 Jn, Jds) podría depender del orden de los nombres en Gál 2,9. En los decretos de los Concilios de Florencia y Trento (EB 47, 59; DB 784) aparece un orden distinto, que refleja la estimación de Occidente (1-2 Pe, 1-3 Jn, Sant, Jds).

19 V. Autógrafo o dictado. Sabemos que antiguamente estaban en uso cuatro maneras distintas de escribir cartas: 1) escribir uno mismo; 2) dictar palabra por palabra (a veces incluso sílaba por sílaba); 3) dictar el sentido, dejando la formulación a un secretario; 4) hacer que un amigo o secretario escribiera en nombre de uno, sin señalar el contenido. Las formas más comúnmente usadas eran 1) y 3); los autores antiguos se quejaban frecuentemente de que la forma 2) resultaba muy pesada, sobre todo cuando el escriba no era hábil.

20 ¿Qué método usó Pablo? Rom 16,22 sugiere que dictaba a Tercio (lo que podría referirse únicamente a Rom 16 [→ Carta Rom, 53:10]). En 2 Tes 3,17; 1 Cor 16,21; Col 4,18 añadió Pablo el saludo de su puño y letra, lo cual implica que el resto fue dictado a un escriba. Este puede ser el significado de la observación de Gál 6,11, donde Pablo compara su propia letra con la de un escriba bien preparado, que había escrito lo anterior. Pero es imposible afirmar con seguridad si era un dictado del tipo 2) o del 3). El estilo personal de sus cartas sería un argumento a favor de un dictado del tipo 2) en la mayor parte de ellas. Eschlimann (RB 53 [1946], 192) piensa que Rom y 1 Cor fueron dictadas según el tipo 3), debido a su extensión, o al menos determinadas partes. Pero Pablo, preocupado por la exacta expresión en los pasajes doctrinales importantes, los habría compuesto personalmente. Así trata de explicar Eschlimann el estilo «mixto» de ciertas cartas. En todo caso, el dictado del tipo 3) explicaría con seguridad las diferencias de vocabulario y estilo que se hacen notar en algunas cartas de Pablo (2 Tes, Ef, pastorales); ello ha de tenerse en cuenta cuando se estudia y juzga su autenticidad sobre la base de criterios estilísticos. En Flm 19, la frase «yo, Pablo, lo he escrito con mi propia mano» indicaría que toda la carta fue escrita de este modo. Los anacolutos, las inconsecuencias estilísticas y la falta de una terminología constante serían también argumentos a favor del dictado a un escriba. Pudieron producirse distracciones a las que habrían de atribuirse estos fenómenos estilísticos; es inverosímil que cartas tan largas como Rom o 1 Cor hubieran podido terminarse en una sesión o en un solo día.

21 Poco puede decirse acerca de la forma en que se escribieron las restantes epístolas del NT. Pero 1 Pe 5,12 sugiere que la escribió Silvano

en calidad de escriba («por Silvano... os he escrito esta breve carta»). Como se sabe que fue discípulo de Pablo (2 Cor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1), ello explicaría casi con toda certeza el tono favorable a Pablo que presenta 1 Pe.

22 ¿Dictarían los autores del NT a unos escribas capaces de usar la taquigrafía? Esta era conocida en el mundo latino; pero habitualmente se piensa que los escribas griegos no la practicaron antes de ca. 155 d. C. (sin embargo, cf. el texto griego estenográfico, aún no descifrado, en Murabba'at 164, posiblemente de época anterior [DJD 2, 275-79; → Apócrifos, 68:106]).

Sobre la cuestión de la pseudoepigrafía, cf. Guthrie, NTI 1, 282-94; J. A. Sint, *Pseudonymität im Altertum* (Innsbruck, 1960).

48

CARTAS A LOS TESALONICENSES

J. TERENCE FORESTELL, CSB

BIBLIOGRAFIA

- 1** E. J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (WC; Londres, 1932); B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch*: Bib 13 (1932), 315-34, 418-34; J. Dupont, *Syn Christô: L'union avec le Christ suivant Saint Paul* (Brujas, 1952), 39-113; C. R. Erdman, *Epistles of Paul to the Thessalonians* (Filadelfia, 1935); A. Feuillet, *Parusie*: VDBS 6, 1331-1419; J. E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (ICC; Nueva York, 1912); C. Masson, *Les deux épîtres de S. Paul aux Thessaloniens* (CNT 11a; Neuchâtel, 1957); G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians* (Londres, 1908); L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (NICNT; Grand Rapids, 1959); W. Neil, *The Epistles of Paul to the Thessalonians* (MNTC; Nueva York, 1950); A. Oepke, *Die Briefe an die Thessaloniker*: NTD 8 (Gotinga, 1962), 155-85; A. Plummer, *A Commentary on St. Paul's Second Epistle to the Thessalonians* (Londres, 1918); B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniens* (EBib; París, 1956); K. Staab, *Die Thessalonikerbriefe* (RNT 7; Ratisbona, 1959), 7-63; B. Vawter, *I Thessalonians; II Thessalonians* (NTRG 6; Collegeville, 1960).
- J. Cambier, R-F 2, 368-77; F-B 181-90; Guthrie, NTI 179-97; B. M. Metzger, IPLAP 115-19; Wik, INT 266-74.

INTRODUCCION

2 I. Fundación de la Iglesia de Tesalónica. Tesalónica era una ciudad portuaria importante, situada en el golfo Térmico, al norte de Grecia. Fue fundada por Casandro, general de Alejandro Magno, hacia el año 316 antes de Cristo y recibió su nombre en honor de la esposa de aquél, hermanastra de Alejandro. Fue conquistada por los romanos el año 168 y pasó a ser capital de la provincia romana de Macedonia a partir del año 146. Tesalónica favoreció a Octavio en la batalla de Filipos (42 a. C.) y, como consecuencia, fue declarada ciudad libre con su propio *demos*, *boulé* y politarcas (cf. Act 17,5-6). En el siglo I d. C. era ya una ciudad cosmopolita que contaba con una gran colonia judía y numerosos cultos paganos (Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniens*, 11-20). El año 50,

Pablo, Silvano y Timoteo llegaron a Tesalónica durante el segundo viaje misional. Pablo y Silvano habían sido detenidos y expulsados de Filipos (Act 16,16-40). Siguiendo la Via Egnacia, atravesaron Anfípolis y Apolonia y llegaron a Tesalónica, unos 150 kilómetros al oeste de Filipos. Una vez allí, comenzaron a predicar el evangelio en una sinagoga judía «con grandes luchas» (1 Tes 2,2).

3 Como de costumbre, el éxito de Pablo entre los judíos fue escaso. Después de predicar tres sábados en la sinagoga, estableció, según parece, en casa de un tal Jasón el centro de su actividad. Un gran número de griegos «temerosos de Dios», así como muchos paganos (Act 17,4; si leemos la conjunción griega *kai* como los manuscritos A, D y la Vg.) y mujeres importantes se convirtieron. Los judíos, sin embargo, excitaron a la multitud contra los misioneros y provocaron su expulsión de la ciudad (Act 17,1-9). Los Hechos nos proporcionan pocos detalles sobre la estancia de Pablo en Tesalónica, ya que su interés primordial es presentarnos la expansión del evangelio entre los paganos. La mayoría de los comentaristas creen que la estancia de Pablo duró dos o tres meses, porque las dos cartas revelan una comunidad cristiana floreciente, firme en la fe, en la esperanza y en la caridad a pesar de las constantes persecuciones por parte de sus conciudadanos y los judíos; persecuciones que eran una prolongación de la que sufrió Pablo mientras estuvo en la ciudad. En tan corto tiempo se creó un fuerte vínculo de afecto entre los cristianos de Tesalónica y su apóstol; en ocho breves capítulos, Pablo los llama «hermanos» (la expresión del amor cristiano) 21 veces, proporcionalmente muchas más veces que en cualquier otra carta.

4 **II. Motivo y contenido de las cartas.** Después de abandonar Tesalónica, Pablo volvió a encontrar dificultades en Berea (Act 17,10-15) y marchó solo a Atenas. Su predicación a los atenienses no produjo grandes resultados (Act 17,22-34). Cuando, por fin, Silvano y Timoteo se le juntaron en Atenas, Pablo estaba angustiado con razón por la Iglesia de Tesalónica. Al no poder volver, por alguna causa que nos es desconocida (1 Tes 2,18), Pablo envió a Timoteo a Tesalónica a fin de informarse sobre la situación y fortalecer a los nuevos cristianos en la fe y en su adhesión a los apóstoles (1 Tes 3,1-2). Mientras tanto, Pablo marchó hacia Corinto. Timoteo se reunió con él en esta ciudad (Act 18,5), trayéndole noticias de la Iglesia de Tesalónica. Poco después del regreso de Timoteo (1 Tes 3,6), Pablo escribió en nombre de los tres apóstoles (1 Tes 1,1), asegurándoles el amor y afecto que les profesaba, animándolos y dándoles las instrucciones y advertencias que necesitaban (1 Tes 3,10). Como no había abusos grandes que corregir en Tesalónica, el tono de la primera carta es completamente suave y optimista. La fe no se obtiene de una vez para siempre, sino que permanece abierta a un constante desarrollo en conocimiento; la predicación inicial debe fortalecerse con explicaciones más amplias y repetidas exhortaciones. Se trata de una profunda preocupación pastoral motivada por un amor desinteresado. La fecha de 1 Tes es probablemente el año 51 (→ Vida de san Pablo, 46:35).

5 2 Tes fue escrita unos meses más tarde. Pablo tiene noticia, según parece, de algunos problemas surgidos en el seno de la fervorosa comunidad: la persecución continuaba y algunos fanáticos afirmaban que la parusía era inminente (2 Tes 2,2). En la primera carta, Pablo les había advertido contra la ociosidad y la intromisión en asuntos ajenos (4,11-12; 5,14); en la segunda se ocupa más severamente de estos abusos (3,6-15). Posiblemente, la exaltación escatológica de la joven comunidad condujo a algunos a descuidar el trabajo provechoso e inquietar a otros; Pablo recurre a su autoridad apostólica para restablecer el orden. Estos problemas son el único objetivo de la carta.

6 **III. Autenticidad.** Toda la antigüedad atribuyó sin discusión ambas cartas al apóstol Pablo. La crítica radical del siglo XIX, dirigida por la escuela de Tubinga, con F. C. Baur a la cabeza, puso en duda su autenticidad. Los argumentos esgrimidos contra 1 Tes se fundan en la suposición apriorística de que Pablo fue un helenista antijudío; a partir de 1909 (R. Scott) ha sido aceptado universalmente el carácter paulino de 1 Tes.

7 Los argumentos contra la paternidad paulina de 2 Tes tienen como base ciertos elementos de vocabulario y estilo que no se encuentran en ninguna de las epístolas mayores de Pablo; los pasajes escatológicos de las dos cartas parecen estar en contradicción: 1 Tes enseña la inminencia de la parusía, mientras que 2 Tes habla de los signos que la precederán; por último, muchas semejanzas literarias entre ambas cartas indican que han existido manipulaciones. Ninguno de estos argumentos, sopesados cuidadosamente, basta para impugnar la atribución tradicional de 2 Tes a Pablo (M. Goguel). A partir de 1903 (W. Wrede), la mayoría de los críticos acepta la autenticidad paulina de 2 Tes. De hecho, en las epístolas mayores se encuentra más del 80 por 100 del vocabulario de 1-2 Tes; la materia tratada impone con frecuencia un vocabulario especial. Las enseñanzas escatológicas tienen su base en la doctrina de Cristo y en el esquema apocalíptico tradicional de los judíos sobre el fin de los tiempos; en los dos casos hay signos que preceden al fin, pero no se refieren a él de modo que determinen el tiempo exacto. Las semejanzas literarias constituyen quizá el argumento más fuerte, pero no es sorprendente que dos cartas escritas en breve espacio de tiempo y sobre temas parecidos empleen una terminología parecida. Los argumentos que defienden la inversión del orden de 1-2 Tes (P. Ewald, J. Weiss, W. Michaelis) no convencen y son tan imprecisos como los que se aducen en favor de distintos destinatarios para las dos cartas (A. von Harnack, M. Goguel, E. Schweizer).

8 **IV. Importancia doctrinal.** Las cartas a los Tesalonicenses no tienen la importancia doctrinal de las cuatro grandes cartas o las cartas de la cautividad. Sin embargo, por ser los escritos más tempranos del NT, nos ofrecen una descripción viva de una comunidad cristiana joven y fervorosa veinte años después de la Ascensión. Las cartas dan por supuesta una primera formación doctrinal de bastante claridad y amplitud (1 Tes

1,5; 2,1.2.5.11; 3,3.4; 4,2; 5,2; 2 Tes 2,6; 3,7). Fe, esperanza y caridad constituyen la característica del estilo de vida cristiano (1 Tes 1,3). Jesús es Señor e Hijo de Dios, que le resucitó de entre los muertos (1 Tes 1, 9-10). Dios ha dado el Espíritu Santo a los que creen en el evangelio de Jesucristo (1 Tes 4,8; 2 Tes 2,13). Los cristianos deben vivir una vida de castidad, justicia, moderación y caridad, trabajando en las tareas terrenas, en la espera de la venida de Cristo como Juez y Salvador (1 Tes 1,10; 5,9-10; 2 Tes 1,7-10). La persecución forma integrante de la vocación cristiana (1 Tes 1,6; 3,3.4.7; 2 Tes 1,4.6.7). Por otra parte, Pablo manifiesta una clara conciencia de la naturaleza de su misión apostólica; se trata de un mandato de Dios (1 Tes 2,4) que hay que cumplir con amor desinteresado (1 Tes 2,3-12), en continua oración y acción de gracias (1 Tes 1,2; 2,13; 3,11-13; 5,23-24; 2 Tes 1,3; 2,13.16-17; 3,5.16); el éxito de su predicación depende no de él mismo, sino del poder de Dios (1 Tes 1,5; 2,13). Incluso la confianza en la oración y en el poder de Dios es necesaria para el desarrollo de la vida cristiana.

9 El valor doctrinal más importante de las dos cartas reside en sus enseñanzas escatológicas. La idea de la parusía está presente en ambas y es la fuente que alimenta el valor y la paciencia frente a la tribulación (→ Teología de san Pablo, 79:157). La venida de Cristo a juzgar a vivos y muertos forma parte integrante de la fe y esperanza cristianas; es una verdad que incorporan los credos posteriores y enseña el IV Concilio de Letrán (DB 429; DS 801); entonces los cristianos compartirán con Cristo resucitado la gloria que él ya goza (1 Tes 3,12; 2 Tes 1,10). Pablo había instruido ya a los tesalonicenses en esta fe (1 Tes 1,9-10). Puesto que Cristo no había revelado el tiempo de su venida (Mt 24,36 par.; Act 1,7; 1 Tes 5,2), era natural que los primeros cristianos la desearan y esperasen que sucediera pronto, incluso durante su misma vida. Pablo escribe en 1 Tes 4,15-17 teniendo en cuenta esta situación (cf. Comisión Bíblica, *Resp.*; EB 419-21; → Declaraciones de la Iglesia, 72:25, 28). Los cristianos estaban, sin embargo, preocupados por los que morían antes de la venida de Cristo. Pablo les escribe para asegurarles que los que estén vivos cuando ocurra la parusía no tendrán ninguna ventaja sobre los que ya hayan muerto; primero resucitarán los muertos y, juntamente con los vivos, irán al encuentro de Cristo y estarán con él para siempre. Esta es la verdadera doctrina de 1 Tes. En 2 Tes, Pablo enseña que, antes que tenga lugar la parusía de Cristo, habrá una apostasía y la aparición de un anticristo, agente de Satanás que intentará destruir la obra de Cristo. Satanás ya ha puesto manos a la obra, pero el anticristo no puede aparecer porque alguien o algo se lo impide actualmente. Cuando aparezca, Cristo vendrá a destruirle.

10 En los pasajes escatológicos de las dos cartas (1 Tes 4,13-18; 2 Tes 1,7-10; 2,1-12) Pablo emplea el género «apocalíptico» (→ Apocalipsis, 64:3), en el que se usan símbolos concretos para dar a entender un misterio más trascendente. En este género literario se nos escapa la correspondencia que existe entre figura y realidad.

11 V. Contenido de 1 Tes.

- I. Relaciones personales de Pablo con los tesalonicenses (1,1-3,13)
 - A) En el momento de la fundación de la Iglesia (1,2-2,16)
 - B) Después de la fundación de la Iglesia (2,17-3,13)
- II. Instrucciones y exhortaciones (4,1-5,24)
 - A) Santidad y castidad (4,1-8)
 - B) Caridad y orden (4,9-12)
 - C) Destino de los cristianos que partieron (4,13-18)
 - D) Tiempo de la parusía (5,1-11)
 - E) Exhortaciones para la vida comunitaria (5,12-24)
- III. Conclusión (5,25-28)

12 VI. Contenido de 2 Tes.

- I. Los que sufren persecución esperan la liberación en el día del juicio (1,1-12)
- II. La venida del Señor (2,1-3,5)
 - A) Signos de la parusía (2,1-12)
 - B) Acción de gracias, aliento y oración (2,13-3,5)
- III. Advertencia a los alborotadores (3,6-15)
- IV. Conclusión (3,16-18)

COMENTARIO A 1 TES

13 I. Relaciones personales de Pablo con los tesalonicenses (1,1-3,13). **1,1.** Destinatarios y saludo. Silvano debe identificarse con el Silas de Act 15,22, etc., uno de los jefes de la comunidad de Jerusalén enviado a Antioquía después del Concilio de Jerusalén (cf. 1 Pe 5,12). Timoteo, hijo de madre judía y de padre griego, se unió a Pablo y a Silvano en Listra (Act 16,1-3) y llegó a ser un gran colaborador de Pablo (→ Cartas pastorales, 57:3). Pablo no dirige sus cartas a unos conversos individuales, sino a «la iglesia de los tesalonicenses», es decir, a la asamblea de los cristianos congregados en Tesalónica. Los lazos de unión que existen entre la Iglesia por una parte y Dios y Cristo por otra se expresan por medio de la preposición *en* con dativo (también en 2 Tes 1,1); a veces, Pablo dice «la Iglesia de Dios que está en Cristo Jesús» (1 Tes 2,14; 1 Cor 1,2), distinguiendo así la iniciativa de Dios al fundar la Iglesia como especial posesión suya (1 Pe 2,9; Tit 2,14) y la unión personal de los creyentes con Cristo resucitado, que es lo que realmente constituye la Iglesia (→ Teología de san Pablo, 79:150-151). El concepto de Dios como padre no es algo original de la religión revelada, pero la verdadera naturaleza de la paternidad de Dios se revela en Cristo. *el Señor Jesucristo*: Este título contiene la auténtica profesión de fe cristiana; Jesús de Nazaret es el rey divino y mesiánico (→ Aspectos del pensamiento neo-

testamentario, 78:37). Cuando Pablo habla de Cristo y de Dios de forma paralela, da por supuesta la divinidad de Cristo (3,11). *gracia y paz: Charis kai eirēnē* es el saludo y bendición habituales en Pablo (2 Tes 1,2; → Epístolas del NT, 47:8).

14 A) En el momento de la fundación de la Iglesia (1,2-2,16). Esta sección trata de las relaciones de Pablo con la Iglesia de Tesalónica en el tiempo de su fundación. **2-5.** Como en la mayoría de sus cartas, Pablo comienza con una acción de gracias a Dios en forma de plegaria. Emplea el plural, aunque está pensando principalmente en sí mismo (3,1). Estos versículos constituyen una declaración y reconocimiento públicos de los beneficios que ha recibido de Dios (Lc 17,16.18). «Oración» (*proseuchē*), en el sentido de invocación, es un término más general que *deēsis*, que alude principalmente a la petición. **3.** Lo que motiva la acción de gracias es la fe, la esperanza y la caridad de los tesalonicenses en el servicio de Dios (*emprosthen tou theou*). Estas tres virtudes expresan la esencia de la respuesta del hombre a la predicación del evangelio. *la obra de vuestra fe: Ergon* significa en este caso el asentimiento total y personal que el creyente presta a Dios y a su plan de salvación revelado en el evangelio (cf. J. A. Kleist, CBQ 6 [1944], 61-68). En 1,9-10 se perfila el contenido de esta fe. *vuestra activa caridad:* Lit., «trabajo de amor». *Kopos* denota un trabajo arduo (AG 444); la fe cristiana se manifiesta en la obra de la caridad fraterna (Gál 5,6); esta caridad o amor (*agapē*) consiste en la imitación por el hombre del amor que Dios reveló en Jesús. *la constancia de vuestra esperanza: Hypomonē* en sentido bíblico significa la tolerancia paciente de todos los sufrimientos en espera de la obra salvífica de Dios; en el NT está íntimamente asociada con la «esperanza» (*elpis*) en la parusía del Señor, objeto fundamental de la expectación cristiana (1 Tes 1,10; Mt 24,13; Lc 8,15; 21,19). Esta expectación o esperanza es fuente de fortaleza en la tribulación actual (Rom 5,3-4; cf. C. Spicq, RSPT 19 [1930], 95-106; J. de Guibert, RSR 6 [1913], 565-69; W. Grosouw, RB 61 [1954], 481-532). **4-5.** La aceptación de la fe es el resultado de la elección (*eklogē*) de Dios (Rom 8,29-30); el motivo de esta elección divina fue el amor, como lo fue también de la elección de Israel (Dt 7, 6-8). La elección divina se puso de manifiesto en la forma en que se llevó a cabo la predicación del evangelio (4-5) y en la manera como los hombres lo recibieron (6-10). *Euaggelion* es la buena nueva de la salvación de Dios (Is 52,7); su contenido es el misterio de Cristo. No obstante, esta buena nueva no consiste simplemente en un mensaje o doctrina, sino que es una actividad divina, *dynamis theou eis sōtērian* (Rom 1,16). Pablo subraya este aspecto contraponiendo la «palabra» de su predicación con el «poder», el «Espíritu Santo» y la «gran abundancia» que la acompañaban y la hacían eficaz entre los tesalonicenses (2,5-12); estos tres vocablos son casi sinónimos en el contexto. El Espíritu Santo es el autor de todas las manifestaciones espirituales (1 Cor 12,3-13).

15 6. imitadores: Cf. 1 Cor 4,16; el ejemplo de Pablo es también el del Señor (1 Cor 11,1). El cristianismo consiste en la imitación de Dios según nos ha sido revelado en Jesús (Ef 5,1-2); cf. Gn 1,26; Lv

19,2; Mt 5,48. Pablo y los cristianos ofrecen efectivamente este ejemplo (*typos*, v. 7) a los demás (cf. 1 Tes 2,14; 2 Tes 3,7-9; D. M. Stanley, Bib 40 [1959], 859-77). *la palabra:* Del evangelio (cf. 2 Cor 11,4; Mt 13,19). El gozo en la fe a pesar de las persecuciones es obra del Espíritu Santo y de la imitación de Cristo (cf. 2 Cor 4,10; 1 Pe 2,21; Flp 3,10). *tribulación: Thlipsis*, este término adquirió en el NT un sentido típicamente cristiano, cuyo fundamento está en las ideas apocalípticas de los judíos sobre la opresión que sufrirá el justo en los últimos tiempos: la salvación viene sólo por el sufrimiento (Mt 24,9-25). La pasión y muerte fueron las *thlipseis* de Cristo (Col 1,24); como consecuencia, la *thlipsis* forma parte de la vocación cristiana (1 Tes 3,3-4; Act 14,22) y es camino para la gloria (Ap 7,14). **8. por todas partes:** Exageración retórica que equivale a todos los lugares donde Pablo estuvo en Acaya y Macedonia. **9b-10.** Estos versículos constituyen una formulación sucinta del kerigma apostólico a los paganos. Pablo presenta, en una prosa rítmica, la esencia de la fe: un monoteísmo, una cristología y una escatología. Como ya era habitual en la tradición judía, el kerigma que se exponía a los paganos comenzaba con una polémica contra los ídolos (Act 14,15; 17,22-29). «Ídolos» (*eidōla*) en los LXX es sinónimo de falsos dioses; no existen (1 Cor 8, 4-5), y su culto está en relación con los demonios (1 Cor 10,20). La «conversión» implica el abandono del culto a los ídolos por el servicio a un Dios que, al contrario que los ídolos, vive verdaderamente y es lo que dice ser (*alēthinos*, no *alēthēs*); ambos epítetos se aplican a Dios en el AT (Sal 42,3; 2 Re 19,4.16; Ex 34,6). *para servir a Dios:* Expresión bíblica tradicional que indica el culto (Ex 23,33) y la vinculación total del hombre a Dios (Rom 6,22). Al monoteísmo se añade una cristología: Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, y Dios le ha resucitado de entre los muertos. También una escatología: este mismo Jesús vendrá a rescatarnos de la manifestación definitiva de la ira de Dios. *su Hijo:* Verdadera filiación divina (cf. Gál 1,16; 4,4.6; Rom 1,3.9; 8,29; 1 Cor 1,9, etc.). *de los cielos:* La morada de Dios, donde Jesús está a su derecha (Act 2,33; Sal 110,1; Dn 7,13; Mc 14,62). Normalmente, el kerigma apostólico habla de que Dios resucita a Jesús (Act 2,24; 3,15; 4,10; 13,30; → Teología de san Pablo, 79:72). *el que nos libra:* Debemos elegir el participio de presente griego en lugar del perfecto de la Vg.; en griego *koiné* este participio se puede traducir por un presente o un futuro (GrBib 282-83). La actividad salvífica de Jesús ya es operativa, pero tendrá su suprema manifestación en la parusía. *la ira que viene: Orgē* alude a la justicia punitiva de Dios para con el pecador impenitente; ya está operando en la historia (Rom 1,18), pero se manifestará de manera definitiva al fin de los tiempos (5,9; 2 Tes 1,5-10). Sobre la llegada del día de la ira de Dios, cf. Am 5,18-20; Is 2,10-22; Sof 1,15; Jub 24,30; 2 Henoc 44,2.

16 2,1-12. Estos versículos desarrollan el pensamiento de 1,5 a partir de la palabra «llegada» (*eisodos*), tomada de 1,9. **1. no ha sido infructuosa:** El tiempo perfecto indica que los efectos de la actividad de Pablo entre los tesalonicenses perduran todavía (cf. *gran abundancia* de

1,5). **2.** Los obstáculos humanos que ha sido preciso superar en la predicación del evangelio manifiestan el carácter sobrenatural de la tarea. Sobre los sufrimientos físicos (*propathontes*) y morales (*hybristhentes*) del Apóstol en Filipos, cf. Act 16,19-40. *tuvimos confianza en nuestro Dios*: *Parrēsia* significa normalmente la libertad de expresión propia de una asamblea democrática; en el NT denota intrepidez y coraje para proclamar el evangelio con la confianza puesta en Dios (Act 4,13; Mt 10,20,26). *con muchas dificultades*: La lucha interior con que Pablo comenzó su misión en Tesalónica, después de las persecuciones de Filipos. **3. nuestra exhortación**: *Paraklēsis* y *parakaleō* son expresiones características de la predicación cristiana primitiva (2 Cor 5,20; Act 2,40; 13,15; Flp 2,1; cf. Is 40,1); se trata de una exhortación que tiene cierto arrebatado de pasión y que busca una respuesta a la palabra proclamada. Pablo no es un predicador del error ni actúa por «motivos impuros»; *akatharsia* denota principalmente impureza sexual, que puede afectar al cuerpo y a la mente. *con engaño*: No empleó ningún ardid en la predicación (2 Cor 4,2; 2,17; cf. Jn 1,47). Estos tres vicios caracterizaban a los retóricos ambulantes, a los filósofos y a los charlatanes de misterios religiosos de aquel tiempo, mientras que en el nuevo Israel no se dan en absoluto (cf. A.-M. Denis, ETL 33 [1957], 245-318). **4.** Pablo es responsable únicamente ante Dios, que le ha elegido y confirmado para esta tarea (1 Cor 4,1-5; 9,16; Gál 1,10.15-16; Act 5,29). *nuestros corazones*: Este plural puede tener su origen en Jr 11,20, o también puede referirse a Silvano y Timoteo. El *corazón* significa, en la mentalidad semita, toda la vida interior del hombre. **5-7.** Pablo excluye de su predicación otros tres motivos ruines. **5. la adulación**: Vicio de los retóricos contemporáneos. Los mismos tesalonicenses son testigos de ello. *pretexto de egoísmo* (J. Moffatt): *Pleonexia* es más que avaricia (*philargyria*, 1 Tim 6,10); el NT la asocia constantemente con la impureza sexual y la llama idolatría (Col 3,5; cf. P. Rossano, VD 32 [1954], 257-65). Es el egoísmo ruin que busca la forma de que todo revierta en provecho personal propio. Sólo Dios puede descubrirlo en el hombre, ya que tiene raíces muy profundas; por eso Pablo invoca a Dios por testigo (Rom 1,9; 2 Cor 1,23). **6.** Cf. Jn 5,41-44; 12,43. **7. podríamos haber hecho sentir nuestro peso**: Se trata, con toda probabilidad, de una alusión a su dignidad y autoridad de apóstol más que a la ayuda material, como en 2 Cor 11,9. (Sobre el concepto de apóstol, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:174-177). Debe leerse *ēpioi* (cariñosos, amables) en lugar de *nēpioi* (niños); cf. 2 Tim 2,24. *en medio de vosotros*: Como uno de vosotros, en contraposición con 7a (Mt 20,25-28 par.). *una madre que cría a sus hijos*: Pablo quiere expresar el don de sí mismo que supone la crianza (1 Cor 3,2; Ef 5,29; Gál 4,19). **8. nosotros mismos**: *Psychas* tiene el mismo sentido que *kardias* en 2,5; el amor del Apóstol es más abnegado incluso que el de una madre que cría a sus hijos (Act 15,26; 20,24). **9.** Una prueba más de ese desinterés (2 Tes 3,8; Act 20,34; 1 Cor 4,12; 9,12.15). Pablo era fabricante de lonas (Act 18,3). *predicábamos*: Pablo emplea el verbo técnico *keryssō*, sinónimo de *euaggelizomai* (Mc 1,38;

Lc 4,43). **10-12.** Tercera reafirmación del desinterés de su empresa. **10. santo**: Bondad interior y fidelidad a Dios (= hebreo, *hāsīd*). **justo**: Lo mismo que en 1 Cor 15,34, «en debida forma, correctamente». *intachable*: La cualidad con que el cristiano desea presentarse en la parusía (1 Tes 3,13; 5,23). **11.** Nueva metáfora para indicar la ternura del afecto de Pablo: la madre alimenta y cría (2,7), el padre enseña. El interés pastoral de Pablo va dirigido a cada persona (Act 20,31; Jn 10,3). **12.** La preocupación pastoral consiste en una nueva llamada (*parakalountes*), en un estímulo (*paramythoumenoi*, casi sinónimo; cf. 1 Cor 14,3; Flp 2,1) e incluso en un ruego solemne (*martyromenoi*). *andar*: Véase comentario a Rom 6,4. *que os llama*: Participio de presente, como en 1,10; el llamamiento de Dios siempre es apremiante. *a su reino y a su gloria*: Esta es la meta de la vida cristiana. Para Pablo, el reino y la gloria son bienes trascendentes, propios de Dios (Rom 1,23; 1 Cor 15,24). Cristo ya ha entrado en su heredad (Ef 5,5).

17 13-14. Aceptación del evangelio por parte de los tesalonicenses (cf. 1,4-10). **13. recibisteis la palabra de Dios que oísteis de nosotros**: Lit., «la palabra de la predicación», es decir, la que se percibe por el oído, *logos akoēs* (Is 53,1; Jn 12,38; Rom 10,16). «Recibir» (*paralambanō*) es la palabra técnica con que el NT indica la aceptación de la doctrina tradicional (1 Tes 4,1; 1 Cor 11,23; 15,1,3). *aceptasteis no una palabra de hombres*: El evangelio no se apoya en la autoridad del predicador ni es éste quien lo hace eficaz (1 Cor 3,5-9). *palabra de Dios... que opera en vosotros que creéis*: El Evangelio es eficaz por el poder de Dios (cf. Jr 23,29; Is 49,2; Rom 1,6; Ef 6,17; Heb 4,12). **14.** Ser cristiano exige aceptación de las dificultades. Los judíos fueron la causa de la persecución en Tesalónica (Act 17,5.13), lo mismo que lo habían sido en Palestina (Act 8,1-3; 9,1-2; 12,1-4).

18 15-16. Enojado ante el pensamiento de la persecución de que es objeto el pueblo de Dios, Pablo detalla elocuentemente una serie de quejas contra sus compatriotas judíos (cf. Flp 3,2-3). La muerte del Señor Jesús constituyó la culminación de esa oposición a Dios (Mt 5,11-12; 21,34-35; 23,29-32; Act 2,23; 7,52). En los mismos escritores judíos encontramos un tema parecido (1QS 1,21-26; 1QH 4,30; DD 20,29). Sobre la oposición de los judíos contra Pablo, véase Act 9,23.29-30; 13,50; 14,2.5.19; 17,5.13; 18,6. *enemigos de todos los hombres*: Contrarios a su salvación; nótese el desprecio de Tácito (*Historias*, 5,5). *están colmando la medida de sus pecados*: Expresión judía (Gn 15,16; Dt 8,23; 2 Mac 6,12-15; Str-B 1, 939) que refleja una teología de la historia. Dios ha determinado ciertos momentos de la historia para castigar el pecado y recompensar las buenas acciones; el hecho de que se aplace este castigo (2 Mac 6,13-16) es una señal que indica el desagrado de Dios. Dios permite a los judíos su hostilidad hacia Cristo y que persigan a los cristianos, con lo que multiplican sus pecados, en espera de la venganza divina. *la cólera ya ha venido sobre ellos*: La justicia vindicativa de Dios ya se ha puesto de manifiesto en la misma imposibilidad divina de conseguir su conversión. La interpretación de la frase final, *eis*

telos, es muy disputada: NC, «hasta el colmo»; NEB, «de una vez por todas»; BJ, «con vehemencia»; Moffatt, «sin tregua, sin piedad». El punto de vista de Pablo es escatológico; ya están corriendo los últimos tiempos, en que se manifestará la justicia de Dios. Es incierta la dependencia literaria directa de 1 Tes 2,16 con respecto a Mt 23,31-36 (cf. B. Rigaux, *op. cit.*, 445-46; B. Orchard, *Bib* 19 [1938], 19-42; E. Cothenet, *RSR* 42 [1954], 5-39). No parece que Pablo tenga en su mente un suceso histórico concreto, como, por ejemplo, la pérdida de la independencia judía, o una gran hambre (Act 11,28), o una expulsión de Roma (Act 18,2; cf. E. Bammel, *ZThK* 56 [1959], 294-315), o la muerte de Agripa I, sucedida el año 44, o la rebelión de Teudas (44-46), o incluso la destrucción de Jerusalén. Su preocupación está motivada más bien por los perseguidores de su tiempo. Véase en Rom 9-11 otra manifestación de la concepción paulina del problema judío.

19 B) Después de la fundación de la Iglesia (2,17-3,13). Pablo pasa a explicar las relaciones que ha tenido con la Iglesia de Tesalónica desde que él mismo la fundara. **17.** La separación física es como la ruptura de la unión entre padre e hijo. **18. yo, Pablo:** Posiblemente, Pablo pretende distinguirse de Silvano y Timoteo. Los obstáculos del trabajo apostólico deben atribuirse al demonio, al enemigo de Dios y adversario de la salvación del hombre. *Satanás:* Transliteración del hebreo *šāṭān*, «adversario»; en Job 1 y Zac 3 esta figura representa simplemente al acusador del hombre en la corte celestial. En la teología judía, Satanás es el caudillo de los ángeles perversos; en este sentido se emplea el término en el NT. La naturaleza del obstáculo de que habla Pablo nos es desconocida. **19. ¿quién es nuestra esperanza... quién sino vosotros?:** Los que Pablo ha convertido tanto en Tesalónica como en otras partes (cf. Flp 4,1). *corona de gloria:* Lit., «corona de ostentación o de orgullo»; cf. Ez 16, 12. Aunque el Apóstol únicamente puede gloriarse en lo que Cristo hace en y a través de él (Rom 15,17-18; 1 Cor 15,10), el orgullo de los que ha convertido y el que ellos sientan por él será parte de la recompensa que espera (2 Cor 1,14).

20 3,1-5. Misión de Timoteo. Las palabras que usa Pablo son expresión de su afecto hacia los que él ha convertido. *nuestro hermano y cooperador de Dios:* Como compañero de Pablo, ya que todos los apóstoles son asistentes de Dios (1 Cor 3,9). Cristo es fuente y autor del evangelio, pero también su objeto (GrBib 36-37). «Fe» tiene aquí el sentido de perseverancia y firmeza en el estilo de vida cristiana. **3a.** Este versículo es una repetición en forma negativa de 2b: el verbo griego (*sainesthai*) indica propiamente la acción de mover un perro la cola. En sentido metafórico parece indicar una amenaza interior contra la perseverancia, que los cristianos experimentan frente a las pruebas exteriores (cf. H. Chadwick, *JTS* 1 [1950], 156-58). **3b-4. tribulación:** Véase el comentario a 1,6. **5.** Repetición e inclusión del pasaje completo. La causa del temor está en la obra del demonio, que intenta neutralizar los esfuerzos de Pablo y la voluntad de Dios (2 Tes 2,7; Mt 6,13). *nuestro trabajo:* Cf. comentario a 1 Cor 3,8.

21 3,6-10. Resultados del informe de Timoteo. **6. Fe y amor** son para Pablo el compendio de la vida cristiana; más adelante les dará algunas instrucciones sobre la esperanza (4,13-5,11). **7. Por consiguiente (dia touto)** recapitula el v. 6. *en toda nuestra angustia y tribulación:* La *anagkē* del apóstol (Lc 21,23; 1 Cor 7,26) y la *thlipsis* (1,6) escatológica van asociadas. «Toda» denota más la intensidad que la extensión. **8.** El conocimiento de la protección de Dios es fuente de gozo en la vida (Sal 119,40.93; Is 38,16; 2 Cor 6,9). *en el Señor:* En el Cristo resucitado; fórmula que indica el carácter de la existencia cristiana (→ Teología de san Pablo, 79:138). **9.** Las buenas noticias y el gozo son motivo de acción de gracias a Dios, fuente de todos los bienes; Pablo considera esta plegaria como una deuda que hay que saldar. *por toda la alegría que nos habéis reportado:* La concisa expresión *d'hyman* manifiesta la causa de la alegría de Pablo, no sólo su ocasión. *ante nuestro Dios:* Esta frase da sentido a todo el período; porque la acción de gracias y la alegría caracterizan la relación constante de Pablo con Dios. **10.** Ahora se trata de una oración de petición por lo que falta todavía a su alegría. Los caps. 4 y 5 nos proporcionarán una enseñanza más amplia y la aclaración deseada. *noche y día:* La constante gratitud y sumisión a Dios con que Pablo realiza su tarea (1,2; 2,13; 5,17; 2 Tes 1,3.11; 2,13; cf. Lc 18,1). *más y más:* Énfasis retórico (2 Cor 1,8; Ef 3,8; 1 Cor 4,13; 15,8).

22 11-13. La primera parte de la carta termina con una invocación, que comprende la petición del v. 10. Empleando un verbo en singular (*kateuthynai*, «dirija»), Pablo considera al Padre y a Jesús como una única fuente de acción. En el v. 12, Cristo sólo es la fuente inmediata de progreso en el amor. Se hacen tres peticiones: 1) oportunidad de volver a Tesalónica; 2) aumento de amor para los tesalonicenses; 3) consecución de la meta de la vida cristiana. **13. santidad:** Semejanza con Dios. *con todos sus santos:* Si lo que tiene Pablo en su mente es Zac 14,5, la alusión se refiere a los ángeles (Mc 8,38; 13,27; Mt 25,31). Sin embargo, se trata de una fórmula estereotipada, y Pablo está pensando probablemente en la escena completa de la parusía, tal como la describe en 4, 13-18. En este caso, estaría refiriéndose a todos los cristianos, vivos y muertos, que estarán con el Señor en aquel día (4,17).

II. Instrucciones y exhortaciones (4,1-5,24). Pablo explica ahora los *hysterēmata*, o «lo que falta en vuestra fe», de 3,10. En las cartas de Pablo la enseñanza va siempre seguida de la exhortación.

23 A) Santidad y castidad (4,1-8). **1. en el Señor Jesús:** Esta instrucción se viene transmitiendo desde el mismo Cristo a través de los apóstoles. Cristo es la norma y la autoridad de todas las exhortaciones y enseñanzas de Pablo. **2.** Pablo recuerda las instrucciones ya recibidas y anuncia la que sigue. **3.** Enfoca la moralidad cristiana no desde el ángulo de la ley natural, sino como voluntad de Dios (Mt 6,10). *santificación:* Indica un progreso hacia la santidad, una semejanza con Dios (3,13). Esta santidad debe alcanzar también al cuerpo. *porneia:* Lit., «fornicación», pero puede indicar cualquier forma de inmoralidad sexual. La

sociedad pagana de la que provenían los cristianos consideraba la licencia y promiscuidad sexuales como algo completamente normal (cf. Cicerón, *Pro Coelio*, 20.48). **4.** *que cada uno sepa controlar su propio cuerpo:* Lit., «adquirir su vaso». Los comentaristas y traductores, tanto antiguos como modernos, no están de acuerdo en la interpretación de esta expresión. Apoyándose en el significado fundamental del verbo y en 1 Pe 3,7, así como en ciertas expresiones rabínicas, muchos sostienen que la expresión significa «tomar esposa» (RSV, J. Moffatt, E. J. Goodspeed); otros (NEB, R. Knox) invocan el uso más corriente de *skeuos* como una metáfora del «cuerpo» en general (2 Cor 4,7; 2 Tim 2,20.21; Rom 9,22.23); cf. Rigaux, *op. cit.*, 504-506. A la luz de la temática general de los vv. 3-8, debemos preferir la segunda interpretación. *en santidad y honor:* Teniendo en cuenta la voluntad de Dios y guardando con el cuerpo propio (o la esposa) el respeto que le (al cuerpo o a ella) es debido (*timē*, originariamente, «precio»). **5.** La descripción de los paganos —*que no conocen a Dios*— está tomada de los LXX: Jr 10,25; Sal 78,6. En Rom 1,24-32 se establece la unión entre idolatría y lujuria. **6.** *asunto:* «Negocios» o «adulterio» son las dos significaciones que los comentaristas antiguos y modernos han atribuido al término; *pragma* significa pleito en 1 Cor 6,1, pero en 2 Cor 7,11 alude a cierta abominación no especificada. Según otros, puede significar «negocios». *Pleonexia* (codicia) está habitualmente asociada con *porneia* en el NT (cf. R. Beauvery, VD 33 [1955], 78-85). Triple motivación cristiana de la justicia y castidad (1 Cor 6,13b-20): 1) el juicio inminente y el castigo del Señor Jesús (cf. 2 Tes 1,7-10); 2) el llamamiento de Dios a la santidad; la indiferencia en esta cuestión constituye un rechazo de Dios y de su voluntad (Lv 10,16); 3) el Padre ha dado su «Santo Espíritu» a todos los creyentes (Ez 36,27; 37,14; 1 Cor 6,19).

24 B) Caridad y orden (4,9-12). **9.** Mientras la *philadelphia* indica el amor de los cristianos entre sí, el *agapē* cristiano se extiende a todos los hombres, traspasando las fronteras de la comunidad (cf. 3,12; 2 Pe 1,7; Gál 6,10; Mt 5,43-48). «Adoctrinados por Dios» (*theodidaktōi*) refleja el pensamiento de Is 54,13; Jr 31,33-34. Dios da a conocer a los hombres su propia naturaleza (1 Jn 4,8) con el conocimiento interior del Espíritu Santo. **11.** *vivir en paz:* Cf. 2 Tes 3,6-15. Ciertos cristianos de Tesalónica, movidos de un falso entusiasmo o celo, habían descuidado su propio trabajo, turbaban a otros y vivían a sus expensas. Pablo les recuerda de un modo realista sus deberes (cf. 5,12-14). **12.** La comunidad cristiana debe dar ejemplo de corrección y orden a los no cristianos (1 Cor 14,23-25.40); la holgazanería y la mendicidad son indecorosas y escandalosas. *no dependáis de nadie o no tengáis necesidad de nada:* La caridad cristiana exige que quienes pueden mantenerse por sí mismos no sean una carga para los demás; la independencia económica que se propone en este caso no es la estoica autosuficiencia, sino la caridad y libertad cristianas (1 Cor 3,21-22; Rom 13,18).

25 C) Destino de los cristianos que partieron (4,13-18). La angustia de los tesalonicenses se funda no en el juicio de los vivos y muertos (1,

10), sino en la participación de sus difuntos allegados en la venida gloriosa de Cristo. **13.** *no querríamos que estuvierais ignorantes:* Esta fórmula paulina llama la atención sobre una cuestión importante; cf. comentario a Rom 1,13. *en lo que respecta a los que duermen:* La muerte cristiana. Incluso la literatura pagana habla de la muerte como de un sueño, sin dar por supuesta necesariamente la fe en la inmortalidad o en la resurrección. El AT emplea esta imagen (Gn 47,30; Dt 31,16; 1 Re 2,10, etc.), pero en el cristianismo adquiere un sentido especial a causa de la fe en la resurrección de Jesús (Mt 9,24; Act 7,60; 1 Cor 15,18.20.51, etc.). *para que no os entristezcáis:* No con una tristeza natural ante la pérdida de los seres queridos, sino con la tristeza de los paganos, desprovista de toda esperanza cristiana (Col 1,27; Ef 2,12; 1 Tes 4,5). El objeto de esta fe es algo concreto: la resurrección y la vida gloriosa con Cristo. **14.** *si creemos:* Es una condición real; se presupone la certeza de la fe. La muerte y la resurrección de Cristo (cf. 1 Cor 15,3-4; Rom 14,9; Act 17,3 en Tesalónica mismo) tiene una relación causal con la muerte y resurrección de los cristianos (*houtōs kai*). *Dios se llevará consigo a los que se han dormido en Jesús:* Pablo atribuye igualmente la resurrección de los cristianos a Dios (1,10). Jesús no es la causa de la muerte; no obstante, entre el cristiano y Cristo perdura un vínculo en la vida y en la muerte (Rom 14,7-9; 1 Tes 5,10). Por otra parte, la muerte del cristiano está llena de esperanza a causa de Jesús; cf. «la muerte en Cristo» (4,16). La finalidad de la actividad divina es la reunión de los creyentes con Cristo resucitado. **15-17.** Estos versículos son una explicación del v. 14 en el lenguaje tradicional del género apocalíptico judío. *palabra del Señor:* La enseñanza de Pablo tiene como fundamento la doctrina de Cristo (Mt 24-25) o una revelación especial (Act 16,9-10; 27,23; 2 Cor 12,1; Gál 2,2; cf. 1 Cor 15,51). Es posible que Pablo, movido por una inspiración, se limite a aplicar la doctrina de Cristo a esta situación. *los que vivamos, los que sobrevivamos:* Al no conocer el tiempo de la venida del Señor (5,2; Mt 24,43 par.), Pablo abraza la esperanza de vivir hasta el día de la parusía (cf. Dn 12,12-13; 2 Esdras 5,4; 13,24); por eso se incluye a sí mismo y a sus cristianos entre los sobrevivientes del último día (1 Cor 15,51; → Teología de san Pablo, 79:46). *no precederemos:* Los que vivan «no tendrán ventaja alguna sobre» los que ya hayan muerto cuando venga el Señor (cf. A. Wimmer, Bib 36 [1955], 273-86). **16-17.** Descripción parcial de la parusía, basada en las ideas cosmológicas de la época. El cielo, morada de Dios y de Cristo resucitado, está por encima de la tierra, y el Señor desciende; al ir al encuentro de Dios, los cristianos deben, en consecuencia, subir por el aire. *orden, voz del arcángel, trompeta de Dios:* Probablemente son sinónimos que anuncian la hora de la parusía y la asamblea del pueblo de Dios; la trompeta aparece en escena en las teofanías del AT y en las reuniones del pueblo de Dios en el Sinaí (Ex 19,13.16.19), así como en los profetas (Sof 1,16; Is 27,13, etc.; cf. Mt 24,31; 1 Cor 15,52). En Ap 1,10 y 4,1 la voz del ángel y la de la trompeta es la misma; los ángeles transmiten las órdenes de Dios en Ap 5,2; 7,2. *arrebataos:* 2 Cor 12,24; Ap 12,5; la voz pa-

siva indica que el mismo Dios es la causa de este raptó. *nubes*: El velo y acompañamiento tradicionales de Dios y de Cristo resucitado como Hijo de hombre (Dn 7,13; Ap 14,14-16; Mc 9,7; 13,26; Act 1,9; cf. R. B. Y. Scott, NTS 5 [1958], 127-32). «Salir al encuentro del Señor» puede ser un eco de la recepción que se hacía a los reyes en el mundo helenístico o de Ex 19,10-18. El ceremonial helenístico suministra quizá los elementos para trazar un concepto estrictamente religioso: la reunión de los cristianos con su rey, Cristo. *estaremos siempre con el Señor*: Punto culminante de la doctrina de Pablo en esta perícopa (5,10; 1 Cor 1,9; Rom 8,17; → Teología de san Pablo, 79:137).

26 D) Tiempo de la parusía (5,1-11). **1. tiempos y estaciones**: Son términos sinónimos y escatológicos; los momentos de la intervención divina determinados por Dios (Dn 2,21; 7,12). El conocimiento de estos tiempos constituye una temática tradicional en los escritos apocalípticos (Dn 9,2.24-27; 2 Baruc 24,4; 2 Esdras 6,59; OrSib 3,55; Mt 24,3). **2. día del Señor**: La parusía de Jesús reemplaza ahora al «día de Yahvé» del AT (Am 5,18; Joel 2,1; Sof 1,7, etc.). *ladrón en la noche*: La imagen alude únicamente a lo repentino de su venida, no al tiempo del día (Mt 24,43; 2 Pe 3,10). **3.** El deber de vigilar está amenazado por la complacencia y por los falsos profetas, que anuncian una prosperidad permanente (Jr 6,14; Ez 13,10.16; Mt 24,37-39; Lc 17,26-30). Bammel (TLZ 85 [1960], 837-40) ve en este pasaje una alusión a la paz romana (cf. SalSI 8,18.20). *destrucción repentina*: Lc 21,34-36; separación eterna de Dios (2 Tes 1,9), opuesta a la salvación (v. 9). *angustias de parto*: Imagen profética para indicar el carácter repentino del dolor y de la angustia escatológica (Os 13,13; Is 13,8; 26,17, etc.). *no escapanán*: Impersonal e impreciso; imposibilidad de evitar la justicia divina (Joel 2,3).

27 4-8a. Exhortación a la vigilancia moral, que juega con la contraposición entre día y noche, luz y tinieblas. **4-5.** Los cristianos están unidos a Cristo, luz del mundo (Jn 8,12; 12,36; Ef 5,8; Col 1,13) y, por consiguiente, ya no están sometidos a los asaltos de las tinieblas. En el AT, la luz y las tinieblas están asociadas al bien y al mal, así como al día del Señor (Am 5,18; Is 5,20; Joel 4,14-16; Dt 28,29; Sal 118,105; Job 29,3). En el judaísmo, especialmente en Qumrán, la luz y las tinieblas constituyen dos reinos opuestos (1QS 1,9-10; 3,18-22; cf. Rigaux, *op. cit.*, 560-61). **8.** Los cristianos ejercitan la vigilancia mediante la fe, la caridad y la esperanza (1,3). La imagen literaria de la coraza del guerrero (cf. Ef 6,14-17) está tomada de Is 59,17 y Sab 5,17-23, donde Yahvé se viste la armadura y se apresta al juicio escatológico de sus adversarios. La fe, la esperanza y la caridad (1 Cor 13,13) son la armadura divina del cristiano (cf. Ef 6,11-13) contra los poderes satánicos, enemigos de su salvación. Pablo deja la esperanza hasta el final, porque lo que dirige su pensamiento es la tensión de la salvación escatológica. La salvación es el objeto de la esperanza y de la predicación cristianas (Rom 1,16; Ef 1,13; Act 4,12; 16,17; cf. S. Lyonnet, VD 36 [1958], 3-15). **9-10.** El cristiano todavía no ha conseguido la plena posesión de la salvación. *cólera*: La justicia punitiva de Dios se ejerce sólo con sus enemigos

(cf. comentario a 1,10). **10. muerto por nosotros**: Expresa el carácter redentor de la muerte de Cristo. *velando o durmiendo*: Metáforas que significan la vida y la muerte (cf. Rom 14,8-9). Aunque Pablo mantenía la esperanza de vivir hasta la parusía, pensó en la posibilidad de morir antes de ese día. **11.** Cf. 4,18. *edificaos unos a otros*: Debe entenderse en el sentido fuerte de construir el templo del Espíritu Santo (1 Cor 6, 19) y de la Iglesia (1 Cor 14,4; cf. 1 Cor 3,9-17; Ef 2,20-23).

28 E) Exhortaciones para la vida comunitaria (5,12-24). **12-13.** Respeto a los superiores; se trata quizá de los *presbyteroi* que Pablo puso al frente de las comunidades fundadas por él (cf. Act 14,23). **12.** Sus funciones son: 1) trabajar en beneficio de toda la comunidad; 2) primacía sobre sus miembros; 3) corregir o enseñar (cf. Col 1,28; 3,16). *en el Señor*: Estos superiores ejercen la función de Cristo en medio de la comunidad. **13. estimadlos con un gran amor**: La *agapē* cristiana es necesaria para poder reconocer la necesidad de la autoridad en la comunidad, para facilitar la carga de su ejercicio y para soportar las inevitables fricciones que resultan de dicho ejercicio. Este amor y estima se fundan en el «trabajo» (*ergon*) que los superiores llevan a cabo en favor de la comunidad. **14-15.** Relaciones entre los cristianos. Algunos comentaristas (Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, Findlay, Vosté) consideran que estos versículos van dirigidos a los superiores de 5,12-13; sin embargo, la mayoría sostiene que se trata de una exhortación de tipo general, si bien los que están constituidos en autoridad deben tomarla más responsablemente. **14. reprended a los indisciplinados**: A aquellos de que se habla en 4,11-12 (cf. 2 Tes 3,6-15). *a los pusilánimes*: Los que están desalentados por la persecución o los que se ven afectados por la muerte o por el aplazamiento de la parusía (cf. 3,3-4; 4,13-17; 5,1-11). Animar a los apocados es una obra divina (Is 57,15). *a los débiles*: Es decir, a los débiles en la fe (1 Cor 8,9.11; 9,22; Rom 14,1). *sed pacientes con todos los hombres*: Imitación de una virtud divina (Ex 34,6; Sal 85,15; Gál 5,22). **15. portaos bien unos con otros**: Cf. Mt 5,43-48; 1 Pe 2, 19-21; Rom 12,17-21; el fruto de la caridad es la constante preocupación por el bienestar de los demás (Rom 13,10; 1 Cor 13,4-7). **16-18.** Espíritu del cristiano. Pablo presenta el cristianismo no sólo como un conjunto de obligaciones para con Dios y el prójimo, sino como una forma de vida orientada hacia Dios en la alegría, en la plegaria y en la acción de gracias. **18. en Cristo Jesús**: El plan divino de nuestra santificación y felicidad (4,3.7; 5,9) sólo se puede llevar a término por medio de Jesucristo. **19-22.** Reconocimiento de los carismas (1 Cor 12-14). **19.** No se deben sofocar en la Iglesia las verdaderas manifestaciones del Espíritu de Dios (Act 7,51; Is 63,10), si bien el «discernimiento de espíritus» es un carisma necesario (1 Cor 12,10; 14,29) para afrontar el inevitable riesgo de los espíritus falsos (2 Tes 2,2). **20. profecías**: Se trata en este caso de las palabras de consuelo y corrección pronunciadas por algunos miembros de la comunidad que tienen un contacto especial con Dios; constituyen un carisma transitorio, no una clase específica de cristianos (1 Cor 14,31). **21-22.** Aunque Pablo ofrezca amplios caminos a la acción y obra del

Espíritu, es consciente también de los peligros que implica. **21.** *todas las cosas*: Todas las manifestaciones extraordinarias del Espíritu. **22.** El contexto y el empleo de *eidos* (apariencia, forma) indica que esta recomendación se refiere al examen de los espíritus; no se trata de una exhortación meramente moral, como Job 1,1.8 y 2,3 podrían hacernos creer.

29 23-24. Invocación final (cf. 3,11-13). En último término, Dios es el autor de todo lo que consigue el cristiano. **23.** *Dios de la paz*: Fórmula corriente en Pablo (Rom 15,33; 16,20; 1 Cor 14,33; 2 Cor 13,11; Flp 4,9) con la que da a Dios el título de fuente de salvación escatológica total (Miq 5,4; Nah 2,1; Ag 2,9; Zac 9,10; Is 9,5-6; 26,12). La santificación no sólo es voluntad de Dios (4,3.7), sino también obra suya (Ex 31,13; Lv 21,8; Ez 37,28; Jn 17,19). El predicado singular, «todo, entero» (*holoklēron*), indica que los tres términos, «espíritu», «alma» y «cuerpo», se refieren a la totalidad del hombre. Es la única vez que Pablo usa los tres términos juntos para describir al hombre; no sería razonable, por tanto, buscar la antropología de Pablo en la retórica de una plegaria final. A pesar de que algunos comentaristas antiguos y modernos (Jerónimo, Tomás de Aquino, Estio, Lutero, Allo, Buzy, Amiot, Oepke) piensan que Pablo admitía la división tripartita del hombre, la opinión más corriente (Eusebio, Teodoro de Mopsuestia, Crisóstomo, Teodoreto, Ambrosio, Cornelio a Lapide, Vosté, Milligan, Frame, Prat, Rigaux y otros) sostiene que Pablo no parte de la noción corriente entre los judíos acerca del alma y del cuerpo como constitutivos de la unidad del hombre. No todos, sin embargo, entienden la relación del espíritu y del alma en el mismo sentido. Pablo emplea en otros lugares el término *pneuma* en el sentido de parte espiritual del hombre, por oposición al cuerpo (por ejemplo, 1 Cor 2,11; 5,3.4; 7,34; Rom 8,10, etc.), sin relación alguna con la posesión sobrenatural del Espíritu. *Psychē* significa en el NT la sede de la vida, la persona e incluso la vida misma. Pablo depende, sin duda alguna, del empleo que hace el AT de *rûaḥ* y *nepeš*. El primer término vendría a significar la parte divina que hay en el hombre; el último, la persona humana misma. Pero *bāsār* designa al existente visible; los tres pueden aplicarse separadamente al hombre. La única distinción justificada entre *pneuma* y *psychē* sería la distinción de potencias superiores e inferiores del hombre (cf. Rigaux, *op. cit.*, 596-600; A.-J. Festugière, RSR 20 [1930], 385-415; J. N. Sevenster, NTS 1 [1955], 291-96). **24.** La fidelidad de Dios a sus propias promesas (2 Tes 3,3; 1 Cor 1,9; 10,13) garantizará la consumación real de su elección (1,4) y llamamiento (2,12; 4,7).

III. Conclusión (5,25-28). **25.** Cf. 2 Tes 3,1; Rom 15,30; Ef 6,18-19; Col 4,3. La plegaria de unos por otros es expresión de amor y una forma de ayuda que une a los amigos distantes. **26.** *beso santo*: Cf. comentario a Rom 16,16. **27.** La lectura pública de las cartas de Pablo en las asambleas cristianas aseguró su conservación y recepción en el canon (cf. Col 4,16). **28.** Todas las cartas de Pablo terminan con una bendición cristiana; la suprema señal de afecto consiste en desear la gloria de Cristo a los amigos.

COMENTARIO A 2 TES

30 I. Los que sufren persecución esperan la liberación en el día del juicio (1,1-12). **1-2.** Pablo comienza la segunda carta con un ruego y una salutación semejantes a los de 1 Tes, pero añadiendo esta vez la expresión «de parte de Dios nuestro Padre», etc., única fuente de paz y gracia. **3.** Cf. 1 Tes 1,2-8; reconocimiento agradecido de su fe, paciencia y caridad a pesar de la persecución. Pablo les da aliento para perseverar en el pensamiento de la parusía y del juicio de Cristo. **4.** *incluso nos gloriamos en vosotros*: El Apóstol no puede menos de estar agradecido por el bien que Dios ha juzgado conveniente llevar a cabo sirviéndose de él como instrumento (Rom 15,17-19; 1 Cor 15,10). *vuestra paciencia en la fe*: La esperanza cristiana se manifiesta en la *hypomenē* (constancia, 1 Tes 1,3) y en la *pistis*. Esta última, tomada del v. 3, no consiste simplemente en una fidelidad (Rom 3,3) ni en una fe carismática (1 Cor 12,9; 13,2), sino en el compromiso fundamental cristiano respaldado por la constancia ante la persecución. **5.** Aunque sigue la misma frase, la idea cambia. *señal clara [endeigma]*: Este término está en aposición con «vuestra paciencia en la fe y en todas vuestras persecuciones», etc. El hecho de sufrir persecución a causa de la fe es garantía del premio futuro, porque Dios es justo juez (Flp 1,28; Rom 2,5-11; 2 Cor 4,16-18). **5b-7a.** Estos versículos ponen de manifiesto la doble dimensión de este juicio. **6.** *justo*: El «juicio justo» del v. 5 es ante todo una retribución, de acuerdo con la ley del talión. *Eiper* expresa una condición retórica, pero real; debe traducirse «es justo ciertamente». *con aflicción a los que os afligen*: Ampliación verbal de *thlipsis* del v. 4; hay una aliteración deliberada. **7a.** La recompensa de la fe es el «descanso» de los sufrimientos (*anesis*) (Act 3,20; 1 Tes 4,17; 5,10). **7b-10.** Descripción del juicio al estilo del AT y de los escritos apocalípticos judíos. Is 2,10 es la fuente principal de este pasaje, pero aquí se refiere a la respuesta del hombre al evangelio de nuestro Señor Jesús (v. 8). **7b.** *la revelación del Señor Jesús*: La venida de Cristo será una manifestación (*apokalypsis*) de la gloria que él ha logrado junto al Padre y de la que participarán los cristianos (v. 10). En la literatura apocalíptica judía, Dios viene a juzgar rodeado de ángeles que ejecutan los decretos de su poder (2 Henoc 29,3; T. Judá 3,10; Henoc 61,10). El NT traslada estas imágenes a Cristo (Mt 13,39.49; 16,27; 24,30-31; 25,31; Mc 8,38; Lc 12,8-9), y el poder de Dios pasa a ser el poder de Cristo (1 Cor 1,24; 6,14; 2 Cor 13,4). **8.** *con fuego encendido*: El brillo de su majestad (Ex 3,2; Is 66,15; Act 26,13; cf. P. Katz, ZNW 46 [1955], 133-38). Lo que más caracteriza a los enemigos de los cristianos es la ignorancia de Dios (1 Tes 4,10) y su negativa a aceptar el evangelio que predica Pablo (3,14; Rom 10,16). **9.** El castigo es una destrucción eterna [*sin fin*], privación de la presencia y de la gloria de Cristo, que es la recompensa del que permanece fiel (1 Tes 4,17; 5,10); se presupone su existencia perpetua. **10.** *a ser glorificado en sus santos*: Cf. Sal 68,36; 89,8; Is 49,3; 66,5; la preposición

en con dativo denota el lugar y la forma de la glorificación de Cristo. La manifestación de la gloria de Dios constituye el bien escatológico (Is 40,5) y tiene lugar con la revelación de Jesucristo (Tit 2,13; 1 Pe 4,13; 5,10). Los cristianos serán partícipes de la gloria divina de Jesús (Col 1,27; 3,4; Rom 8,18; Flp 3,21; 1 Cor 2,7; 15,43). *para ser admirado en*: Cf. Sab 8,11; la admiración de los que se han salvado en Cristo, su Salvador. *nuestro testimonio*: El texto se refiere a los que hayan creído o rechazado la predicación de Pablo. *en aquel día*: Colocado al final de la frase con el fin de producir un efecto de triunfo (1 Tes 5,2). **11-12.** La expectación anterior se convierte en plegaria, expresión lacónica de la delicada coordinación de la gracia e iniciativa divinas con el esfuerzo humano en el trabajo progresivo por la glorificación del hombre. *dignos de su llamada*: *Klēsis*, la llamada del paganismo al cristianismo, es también un poner en camino hacia la gloria (Ef 1,18; Flp 3,14; 2 Tim 1,9-10; Heb 3,1). La perseverancia en la vocación debe ser considerada como un don (1 Tes 5,23). *lleve a cumplimiento todo deseo de hacer el bien*: Dios debe secundar todos los esfuerzos humanos de progreso. *Eudokia* (buen deseo) denota las buenas disposiciones personales de un hombre (Rom 10,1; Flp 1,15). **12. el nombre**: La persona misma de Cristo. En el antiguo Oriente, el nombre sintetizaba el poder de la persona (cf. L. Cerfaux, *Cristo*, 415). Todo depende del favor y de la gracia (*charis*) de Dios y Cristo.

31 II. La venida del Señor (2,1-3,5). Pablo pasa ahora a corregir los malentendidos sobre el tiempo de la parusía. La instrucción (2,1-12) le da ocasión para una acción de gracias (2,13-17) y una plegaria (3,1-5).

32 A) Signos de la parusía (2,1-12). **1. por lo que respecta a la venida**: El término *per* de la Vg. es impreciso. Pablo escribe sobre el acontecimiento que todos los cristianos están esperando (1 Tes 4,14.17). La «asamblea» final (*episynagōgē*) del pueblo de Dios es una noción apocalíptica y profética tradicional (Is 27,13; Eclo 36,10; Sal 106,47; Mt 24,31; T. Neftalí 8,3; 2 Mac 2,18; SalSl 17,28.50). **2.** Algo ha turbado (*saleuthēnai*, aoristo de infinitivo) la paz de los tesalonicenses para que estén en un estado de ánimo agitado (*throeisthai*, presente de infinitivo; cf. Mt 24,6; Gál 1,6-9). **2b.** Tres son las causas posibles: 1) un espíritu: don carismático, probablemente de profecía (1 Tes 5,19-21); 2) alguna declaración: discurso carismático de sabiduría o ciencia (1 Cor 12,8) o algún supuesto informe de Pablo; 3) o una carta atribuida a nosotros: aunque Pablo tiene cuidado de autenticar esta carta (3,17), no está demostrado que esas cartas escritas por otros circularan realmente. *que el día del Señor esté ya aquí*: El verbo *instat* de la Vg. es una interpretación fácil (cf. Rom 8,38; 1 Cor 3,22). No sabemos cómo entenderían los tesalonicenses esta falsa doctrina, pero el hecho es que animó a algunos de ellos a la holgazanería (2 Tes 3,6-12). **3.** El riesgo de ser seducidos por el error en los últimos tiempos es uno de las temas del NT (Mt 24,4.11.24; 1 Cor 6,9; 15,33; 2 Tim 3,13). Dos son los signos que precederán la venida del Señor: 1) la apostasía; 2) la manifestación del hombre de pecado (*hamartias*) o de desorden (léase *anomias*), palabra que designa

toda oposición a Dios (1QS 3,2-3; 5,10-11; 2 Cor 6,14-16). *apostasía*: Abandono del culto y de la adoración de Dios (Jos 22,22; Jr 2,19; 2 Cr 28,19); entre los judíos se produjo esta defección (1 Mac 2,15; Dn 9,4-11) en tiempo de las persecuciones de Antíoco IV Epifanes (175-164 antes de Cristo). Desde entonces, la apostasía se convirtió en señal clara del drama final (Henoc 91,7; Jub 23,14-16; 2 Esdras 5,1-2; cf. Mt 24,12, el enfriamiento del amor frente a la *anomia*). El contenido teológico de la apostasía es el último intento de Satanás para destruir el reino de Dios con las defecciones de los hombres. *hombre de pecado*: El agente de Satanás en esta tarea. Las expresiones hebreas «hombre de pecado» y «hombre de perdición» (cf. Jn 17,12) denotan sencillamente su íntima unión con estas realidades (cf. Ap 9,11; 19,20; 20,14). Se ha solido identificar al hombre de pecado con el anticristo de las epístolas joánicas (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7); Pablo le describe como un sujeto concreto (2,4.9-10), aunque 1 Jn descubre anticristos en los heresiarcas de su tiempo (1 Jn 2,18-19). El «hombre de pecado» es un símbolo apocalíptico que Pablo no identifica históricamente. Los comentaristas se han esforzado por identificarle con algunas ideologías o personas que han existido a lo largo de la historia. Siguiendo a los herejes medievales, los autores de la Reforma consideraron al papa como un anticristo; la exégesis protestante sería ha abandonado esta opinión (cf. Rigaux, *op. cit.*, 259-73, sobre la historia de la exégesis). **4.** El hombre de pecado se rebela contra toda forma de religión y culto (*sebasma* significa «objeto de culto»), arrogándose a sí mismo honores divinos. *todo lo que se llama Dios*: Adaptación cristiana de Dn 11,36, «el Dios de los dioses». La rebelión es descrita con los trazos de la rebelión de Antíoco (Dn 11,36-37) y de la autodivinización de los reyes de Tiro y Babilonia (Ez 28,2.6.9; Is 14,13-14). *se sienta en el templo de Dios*: Forma literaria de expresar la usurpación de los honores divinos; Pablo considera el templo de Jerusalén como un símbolo del trono de Dios.

33 5. Pablo termina de otra manera, sin completar la frase. **6-10.** Estos versículos amplían los vv. 3 y 4 mediante una descripción apocalíptica y teológica del conflicto entre Cristo y el hombre de pecado, actualmente y al fin de los tiempos. **6-7.** El conflicto actual se produce y continúa ocultamente, porque hay algo o alguien que impide la revelación del hombre de pecado. «El que impide» (neutro, *katechon*; masculino, *katechōn*) es un nuevo elemento del drama, del que los tesalonicenses ya son conocedores; la palabra se emplea sin complemento, como neutro y como masculino singular. El significado literal es: «Y ahora ya sabéis lo que impide, hasta que se revele en su tiempo; pues el misterio del desorden se ha puesto ya a actuar; (trabaja en oculto) sólo hasta que el que actualmente le impide se aparte de en medio». Satanás tiene un plan secreto (*mystērion*) y el hombre de pecado tendrá una parusía, del mismo modo que Dios tiene un plan secreto (*mystērion*) y Cristo tendrá una parusía. Entre los Padres de la Iglesia era común la opinión de que «el que impide o retiene» al hombre de pecado era el orden civil del Imperio romano; en los tiempos modernos, la oración de la Iglesia o la predicación del

evangelio constituyen algunas formas populares de interpretar «el que impide» actuar al hombre de pecado; otras interpretaciones serían un decreto divino, el Espíritu Santo, san Miguel Arcángel (cf. Rigaux, *op. cit.*, 274-79). Pero si Pablo y los tesalonicenses lo hubieran sabido, nos lo hubieran dicho. En Ap 20,1-3 se nos habla del encadenamiento del poder de Satanás contra la Iglesia triunfante en el tiempo presente.

7. misterio: Pablo emplea habitualmente la palabra *mystērion* al hablarlos del plan salvífico de Dios para los hombres (→ Teología de san Pablo, 79:32-34). Satanás tiene también un plan semejante para destruirlos. El empleo bíblico de *energeō* y *energeia* indica una actividad sobrehumana (cf. Ef 2,1-2).

8. Lenguaje bíblico para indicar la victoria fácil e irresistible del poder de Cristo sobre «el impío» (en griego, *ho anomos* en lugar de *anthrōpos anomias*); cf. Is 11,4; Job 4,9; Sab 11,20; 1 Cor 15,24-26; Ap 19,15.20. *por la manifestación de su venida:* *Epiphaneia* indica dos cosas: la manifestación de las divinidades helenísticas y la llegada gozosa de los reyes divinizados. En los LXX se aplica a la manifestación de Dios (2 Sm 7,23; 2 Mac 2,21; 3,24; 15,27).

9-10a. Parodia de la parusía de Cristo (Ap 13,11-14); la manifestación de Dios (Ex 7,3; 11,9), la actividad de Cristo (Act 2,22) y la de los apóstoles (Act 5,12; 6,8; 14,3; 2 Cor 12,12) va acompañada de signos y prodigios. El engaño (*pseudos*), la maldad (*adikia*), los perdidos (*apollymenoi*) son los rasgos escatológicos de los enemigos de Dios, en contraste con la verdad (*alētheia*), la justicia (*dikaïosynē*) y los salvados (*sōzomenoi*). Este dualismo evoca el de LQ (1QS 3,18-4,26); pero, según nos muestra 10b-12, Dios domina la situación y el hombre ejerce su libre voluntad al aceptar o rechazar el evangelio.

10b. amor de la verdad: La aceptación libre del evangelio por parte del hombre; este amor es un don que el hombre puede rechazar (1 Tes 1,6; 2,13).

11. un poder de engaño: Cf. 1 Re 22,23; 2 Tes 2,9; Dios castiga la negativa del hombre a recibir su don, entregándole a los engaños de Satanás (Rom 1,25-26; 1 Cor 5,5).

12. Objetivo de la acción de Dios; este pasaje indica la tremenda responsabilidad de la libertad humana. No creer la verdad equivale a complacerse en la maldad (1 Cor 13,6; Rom 1,18).

P. Andriessen, *Celui qui retient la venue du Seigneur*: Bijdr 21 (1960), 20-30; M. Brunec, *De «l'homme peccatis» in 2 Th 2,1-12*: VD 35 (1957), 3-33; D. Buzy, *L'adversaire et l'obstacle*: RSR 24 (1934), 402-31; E. Cothenet, *La II^e épître aux Thessaloniens et l'Apocalypse synoptique*: RSR 42 (1954), 5-39; O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katechon(ōn) de II Thess*: RHPR 16 (1936), 210-45; P. H. Furfey, *The Mystery of Lawlessness*: CBQ 8 (1946), 179-91; J. B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospels*: Bib 19 (1938), 19-42; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancient et le Nouveau Testament* (Lovaina, 1932); J. Schmid, *Der Antichrist und die bemmende Macht (2 Thess 2,1-12)*: TQ 129 (1949), 323-43.

34 B) Acción de gracias, aliento y oración (2,13-3,5). La instrucción sobre la parusía se cierra con unas recomendaciones y reflexiones personales, como si la carta fuera a terminar. **13-14.** Agradeciendo a Dios por-

que los tesalonicenses no han rechazado el evangelio; son amados, elegidos y llamados de Dios. *os eligió como primicias para la salvación:* Así, Nestle y Merk, que leen *aparchēn*; o *desde el principio para la salvación:* así, Tischendorf, Westcott-Hort, Souter, Vogels, que leen *ap'archēs*. Esta última lectura está más en consonancia con la forma ordinaria de expresión de Pablo (1 Cor 2,7; Col 1,26; Ef 1,4); es difícil comprender por qué los tesalonicenses habrían de ser las primicias (cf. M. J. Suggs, NovT 4 [1960], 60-68). *salvación:* Cf. comentario a 1 Tes 5,8. *mediante la santificación del Espíritu y la fe en la verdad:* La obra del Espíritu está en coordinación con la respuesta humana de la fe al mensaje evangélico.

14. por nuestro evangelio: La predicación es el medio por el que conocemos la llamada de Dios (Rom 8,30; 10,14-17; → Teología de san Pablo, 79:125).

15. mantened las tradiciones: Las *paradosis* incluyen tanto las órdenes e instrucciones prácticas del Apóstol (3,6-15) como el kerigma general sobre el misterio de Cristo (cf. *Recueil L. Cerfaux*, 2, 253-63, 265-82).

16-17. Cristo precede a Dios Padre; los participios y verbos que siguen están en singular; cf. Rom 15,5. *eterno consuelo y buena esperanza:* La invocación prepara la petición; todo está orientado a la gloria de la parusía. Hay que entender *en chariti* como «graciosamente», con lo cual se subraya la gratuidad del don.

35 3,1-2. Les ruega que oren por él (1 Tes 5,25) y por el progreso continuo del evangelio (Rom 9,16; 1 Cor 2,6); recibir el evangelio trae consigo la glorificación del mismo (cf. comentario a 2 Tes 1,10.12).

2. Cf. 2,7.10-11. **3-5.** Estos versículos son una repetición del pensamiento de los vv. 2,16-17. **3. el malo:** Satanás (cf. comentario a 1 Tes 2,18; 2 Tes 2,9). **5.** Plegaría pidiendo el aumento del don del amor de Dios y la constancia paciente, de la que Cristo es ejemplo y dador (Rom 15,5).

36 III. Advertencia a los alborotadores (3,6-15). Cf. 1 Tes 4,11-12; 5,14. Pablo ejerce su autoridad apostólica para poner remedio a un abuso que probablemente se había agravado desde su primera carta; no existe indicación alguna de que se hubiera extendido. **6.** Invoca la autoridad de Cristo (1 Cor 5,4; 1,10) para corregir un abuso particular. La comunidad no tiene por qué alimentar a los perezosos y alborotadores; la separación a que se alude en este caso no es tan drástica como la excomunión de 1 Cor 5,5.11. La *paradosis* aquí se refiere a un precepto particular, reforzado por el ejemplo personal del Apóstol. **7-8.** Pablo se pone a sí mismo como ejemplo negativa y positivamente (1 Tes 2,9; 4,12; 1 Cor 9,12.18). **10. si alguno no quiere trabajar:** La *paradosis* que anunciaba en el v. 6: el acento se carga en el verbo, *ou thelei*. En Pablo no encontramos una exaltación fanática; aunque espere ardientemente la parusía, el cristiano debe comprometerse plenamente en sus tareas terrenas. **11. pues oímos:** Tiempo presente, como si la noticia fuera completamente reciente; sólo se trata de *algunos*. El desorden de sus vidas reside en el abandono de un trabajo productivo y en la gran actividad que desarrollan para perturbar a los demás (juego de palabras: *mēden ergazomenous alla periērgazomenous*). **12.** Todo cristiano debe alimentarse a sí mismo si no está impedido. **13-15.** Sanción contra los obstina-

dos, pero teniendo en cuenta la caridad fraterna. **14. nuestra palabra:** El precepto que ha dado Pablo en el v. 12. La comunidad debe separarse de los recalcitrantes para empujarlos, movidos por la vergüenza, a la conversión de vida; *synanamignysthai* significa trato íntimo, y no meramente trato ordinario. **15.** Los indisciplinados siguen siendo hermanos, aun cuando sean reprendidos severamente.

IV. Conclusión (3,16-18). **16.** Cf. 1 Tes 5,23; «Cristo» sustituye a «Dios» en 2 Tes. **17.** Aunque la carta fue dictada, Pablo escribe de su puño y letra las últimas palabras (cf. 1 Cor 16,21; Col 4,18; → Epístolas del NT, 47:20). Es una precaución más para calmar a los tesalonicenses (cf. 2,2). La caligrafía de Pablo era característica (Gál 6,11) y hacía las veces de lo que hoy es la firma. **18.** Bendición final; cf. 1 Tes 5,28.

49

CARTA A LOS GALATAS

JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 F. Amiot, *Saint Paul: Épître aux Galates; Épîtres aux Thessaloniens* (VS 14; París, 1946); H. W. Beyer y P. Althaus, *Der Galaterbrief* (NTD 8; Gotinga, 1962); P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (CNT 9; Neuchâtel, 1953); E. de W. Burton, *The Epistle to the Galatians* (ICC; Nueva York, 1920); D. Buzy, *L'Épître aux Galates* (PSB 11/2; París, 1948); G. S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* (MNTC; Londres, 1934); K. Grayston, *The Epistle to the Galatians and to the Philippians* (Napperville, 1957); J. Kürzinger, *Die Briefe des Apostels Paulus: die Briefe an die Korinther und Galater* (Wurzburgo, 1954); O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (RNT 6; Ratisbona, 1940), 248-84; M.-J. Lagrange, *Saint Paul: Épître aux Galates* (EBib; París, 1950); H. Lietzmann, *An die Galater* (HNT 10; Tubinga, 1932); S. Lyonnet, *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains* (BJ; París, 1959); C. Maurer, *Der Galaterbrief* (Zurich, 1943); A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHk 9; Berlín, 1957); H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NICNT; Grand Rapids, 1956); J. N. Sanders, *Galatians*: PC 973-79; H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Meyer 7; Gotinga, 1962); K. L. Schmidt, *Ein Gang durch den Galaterbrief* (Zollikon-Zurich, 1947); M. C. Tenney, *Galatians, the Charter of Christian Liberty* (Grand Rapids, 1950); A. Viard, *Paul 4. Galates (Épître aux)*: VDDB 7 (1961), 211-26; *Épître aux Galates* (SB; París, 1964); T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Kommentar z. NT 9; Leipzig, 1905).

L. Cerfaux, en R-F 2, 378-88; F-B 190-98; Guthrie, NTI 1, 72-91; B. M. Metzger, IPLAP 82-94; Wik, INT 274-79.

INTRODUCCION

2 I. Autenticidad. La paternidad paulina de Gál fue puesta en duda por algunos eruditos del siglo XIX (B. Bauer, G. A. van den Bergh van Eysinga, R. Steck); pero en la actualidad nadie la pone en tela de juicio, como tampoco se puso en la antigüedad (cf. F-B 198; R-F 2, 378-79).

3 II. Destinatarios. Pablo escribe a las «iglesias de Galacia» (1,2). Los *Galatai*, tribu indo-aria de Asia por su origen, estaban emparentados

con los celtas o galos («qui ipsorum lingua Keltae, nostra Galli appellatur» [J. Caesar, *Bell. gall.*, 1.1]). Alrededor del año 279 a. C., algunos de ellos invadieron la región del bajo Danubio y Macedonia, llegando hasta la península griega. Al ser detenidos por los etolios en el año 278, los que quedaron huyeron a Asia Menor atravesando el Helesponto. Allí desolaron la región por mucho tiempo, hasta que Atalo I, rey de Pérgamo, los derrotó (hacia el año 239 a. C.) y fijó su territorio entre los ríos Sangario y Halis, en torno a las tres ciudades de Ancira, Pesino y Tavio. A pesar de todo, siguieron provocando a sus vecinos hasta que Manlio Vulso, cónsul romano, los sometió en 189 a. C. Posteriormente, Roma empleó su territorio como estado tapón contra Pérgamo. En las guerras del Imperio contra Mitrídates permanecieron leales a Roma, y como recompensa su territorio fue dilatándose gradualmente. Hacia el año 40 antes de Cristo, algunas regiones de Pisidia, Frigia, Licaonia e Isauria llegaron a formar parte de Galacia. Cuando el último rey de los gálatas, Amintas, legó su territorio a los romanos, éste fue incorporado al Imperio y el año 25 a. C. fue convertido por Augusto en la provincia romana de *Galatia*. Como tal provincia, abarcaba más que la primitiva «región de Galacia», al norte del Asia Menor, pues comprendía gran parte del sur y del centro. En la región meridional se encontraban las ciudades de Pisidia, Antioquía, Iconio, Listra y Derbe. La población de todo el territorio era una gran mezcla: gálatas, griegos, *gallograeci*, romanos y judíos (cf. EDB 829-31; OCD 376).

4 ¿En qué sentido usó Pablo el nombre de «Galacia»? Los comentaristas de la antigüedad entendían que el término se refería al norte de Galacia, la región próxima a Ancira, Pesino y Tavio. J. J. Schmidt propuso en 1748 lo que se ha dado en llamar la «teoría de Galacia del Sur», que posteriormente abrazaron E. Renan y especialmente W. M. Ramsay, el famoso explorador de Anatolia. Esta teoría aún goza de gran estima entre los investigadores del NT. Según ella, Pablo habría escrito a las Iglesias de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe, que había fundado en su primer viaje (Act 13,14.51; 14,6) y visitado en el segundo (Act 16,1-2). Las razones que apoyan la teoría de Galacia del Sur son principalmente éstas: 1) A diferencia de Lucas, Pablo, para designar los lugares de que habla, usa normalmente los nombres oficiales de las provincias romanas en lugar de los nombres de las regiones (por ejemplo, Acaya [Rom 15, 26], Macedonia [1 Tes 1,7-8], Asia [Rom 16,5], etc.). 2) Ni Act 16,6 ni 18,23, que hablan del paso de Pablo por Galacia, nos indican nada sobre la fundación de comunidades cristianas en el norte de Galacia. 3) Probablemente Pablo ni siquiera hablaba la lengua de los gálatas, que en los tiempos de san Jerónimo era todavía un dialecto celta. 4) Gál 3,2-3. 13-14.23-24; 4,2.5; 5,1 parecen presuponer la existencia de lectores judeo-cristianos, que sólo podían encontrarse en las ciudades helenizadas del sur de Galacia. No obstante, cabe preguntarse si alguna de estas razones es realmente válida. A propósito de la razón 1) cabría decir que en Gál 1,21 Pablo usa «Siria y Cilicia» como nombres de regiones y no como nombres de provincias romanas; en Gál 1,17 habla de «Arabia»,

que no se convirtió en provincia romana hasta el año 106 de nuestra Era. Por lo demás, aunque dudemos del nombre «Galacia» en 1,2, no existe lugar a dudas sobre la significación de *Galatai* (3,1), denominación de una raza bárbara, que Pablo, siendo él mismo oriundo del Asia Menor meridional, difícilmente hubiese aplicado a los habitantes de las ciudades helenizadas de Pisidia y Licaonia. El argumento 2) se funda en el silencio de Act, donde muchos de los relatos de Lucas son, por lo que sabemos, resúmenes muy sintetizados. Sin embargo, Act 18,23 supone de hecho la existencia de comunidades ya establecidas. Además, la explicación natural de Act 16,6, es que Pablo pasó de Listra e Iconio a Frigia y a la «región de los gálatas»; nótese la expresión, que también la encontramos en 18,23. 3) Si es cierto que los gálatas del norte hablaban una lengua diferente, no sería probablemente el único lugar donde Pablo tuvo que servirse de intérprete; cf. Act 14,11. 4) Por último, no es necesario interpretar los citados versículos de Gál en el sentido de que, además de los judaizantes, hubiera judeo-cristianos en las comunidades de Galacia. De hecho, Gál 4,8; 5,2-3; 6,12-13 insinúan más bien que la mayoría de los lectores tenían antecedentes paganos. En Antioquía, Listra, etc., donde consta que vivieron judíos, no es inverosímil que el problema de las relaciones entre la Ley y el cristianismo hubiera sido afrontado ya antes. La vanagloria de la Ley que presupone Gál 1,6 parece ser reciente. Todo esto hace más probable que Pablo escribiera la carta a las comunidades del norte de Galacia, compuestas en su mayoría por gentiles.

F-B 191-93; Guthrie, NTI 1, 72-87; R-F 2, 379-80; Wik, INT 275-76.

5 **III. Fecha.** No es fácil fijar la fecha de la carta: Gál 4,13 insinúa que Pablo la escribió después de una segunda visita a Galacia, quizá la que se menciona en Act 18,23, en su tercer viaje. Es probable que Efeso sea el lugar de origen de la carta. De todos modos, parece pertenecer al período más intenso de la lucha de Pablo contra el influjo de los judaizantes en la Iglesia primitiva, tiempo en que también escribió 1 Cor, 2 Cor, Rom y probablemente Flp. Es casi seguro que Gál fue escrita antes que Rom (*ca.* 58); la relación de Gál con 1-2 Cor es problemática. La fecha probable de la redacción de Gál es *ca.* 54-55, no mucho después de la llegada de Pablo a Efeso durante su tercer viaje. Los que sostienen la teoría del sur de Galacia ofrecen con frecuencia una fecha más temprana, pero es difícil conciliar esa fecha con todos los datos. C. E. Faw («Biblical Research» 4 [1960], 25-38) sostiene una fecha que situaría a Gál entre 2 Cor y Rom.

6 **IV. Motivo y finalidad.** Poco después de la segunda visita de Pablo a Galacia, «algunos alborotadores» (1,7) de la comunidad impugnaron la autoridad de Pablo como apóstol (fundándose, al parecer, en que su mandato no procedía de Cristo personalmente); alegaban que Pablo no predicaba el verdadero evangelio (al parecer, porque descuidaba la ley mosaica). Parece que le acusaron de oportunismo por haber permitido la circuncisión (Gál 5,11; se trata quizá de una alusión a la circuncisión

de Timoteo: «a causa de los judíos» [Act 16,3]) y por suavizar las exigencias del cristianismo en favor de los gentiles. Pablo había tenido noticias de la fascinación de los gálatas por las exigencias nuevas de estos judaizantes y de la confusión que todo esto producía en las comunidades de Galacia. Esto le impulsó a enviar una carta enérgica previniendo a las iglesias contra este «evangelio diferente», defendiendo su rango de apóstol, subrayando la nueva libertad de los cristianos frente a la Ley e insistiendo en que su evangelio era la única visión válida del cristianismo, como algunos acontecimientos recientes lo habían demostrado. A pesar de que llama «insensatos» a los gálatas (3,1), aún le queda sitio en su corazón para decirles «hijos míos» (4,29) y «hermanos» (4,12; 5,11).

7 ¿Quiénes eran los judaizantes de las comunidades gálatas? Parece que se trataba de cristianos adictos a una práctica judía exagerada o estricta que los separaba de los cristianos moderados, representados por apóstoles tales como Pedro, Pablo e incluso Santiago. Se ha llegado a pensar que eran de origen fariseo, como los que encontramos en Act 15,5, que preconizaban la circuncisión de todos los cristianos. Pero no existe seguridad alguna de que los judaizantes de Asia Menor sean los mismos de Act o que tengan algo que ver con «los de Santiago» (Gál 2,12), cuyo influjo se dejó sentir en la Iglesia antioquena. No es inverosímil que fueran sincretistas: cristianos de origen judío (quizá esenios), influidos por otras corrientes de Anatolia. Habría que relacionarlos, al parecer, con los falsos maestros de la vecina Colosas, los cuales propugnaban la veneración de los «espíritus elementales del mundo» (Gál 4,3.9; Col 2,8.20) y la observancia de «días, meses, estaciones y años» especiales (Gál 4,10; Col 2,16). Los judaizantes gálatas no sostenían, según parece, la observancia de toda la Ley de Moisés, sino la adopción de ciertas prácticas judías. Pablo rechaza sus demandas en favor de la circuncisión, la celebración de fiestas especiales (judías) y la veneración de los ángeles o espíritus. El Apóstol afirma que el hecho de someter al hombre a la circuncisión le obliga a «observar toda la Ley» (5,2-3). Es difícil afirmar si ellos conocían la decisión del «concilio» de Jerusalén sobre la circuncisión (Act 15,1-12). No obstante, conviene advertir que Pablo les cita el concilio. Mucho antes de que se descubrieran los manuscritos de Qumrán, J. B. Lightfoot había emparentado la «herejía de Colosas» con el esenismo (*Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* [Londres, 1892], 81ss). Los datos que nos proporcionan los manuscritos de Qumrán confirman este parentesco (cf. Col 1,12-13; 1QS 11,7-8; Col 2,16; 1QS 10,1-8; DD 8,15, etc.); cf. P. Benoit, NTS 7 (1960-61), 287. Sin llegar a acentuar tanto como Lightfoot el elemento gnóstico, afirmamos como probable que los judaizantes gálatas están relacionados de alguna manera con el trasfondo general del Asia Menor.

8 **V. Relación de Gál y Rom.** Se ve claramente que Gál no es sólo un bosquejo o boceto de Rom, ya que hay una diferente perspectiva en las dos cartas. En Rom, Pablo presenta sus reflexiones apostólicas y misioneras sobre la posibilidad histórica que se ofrece a los hombres mediante la predicación del evangelio para adquirir la justificación y san-

tificación y para vivir una vida para Dios en Cristo. Fundamentalmente es una exposición de la justicia y del amor de Dios, que realiza la justificación y santificación del hombre, el proceso de la vida cristiana que el hombre debe iniciar con un acto de fe. Este evangelio es el «poder de Dios para salvar al hombre» (Rom 1,16). En Gál, por el contrario, Pablo escribe una carta polémica, previniendo a las iglesias de Galacia contra el error de los judaizantes. Pone el acento en la nueva libertad otorgada en Cristo; el rechazo de la Ley y de la circuncisión ocupan el lugar principal en su mente. La justificación por la fe y la vida en Cristo son, en cierto modo, secundarias. Como temas principales, aparecen más bien en Rom. No hay nada en Rom que corresponda a Gál 1,1-2,14, aunque el resumen del evangelio de Gál 2,15-21 es casi un boceto de Rom 1-8, incluso con el mismo progreso positivo de pensamiento.

9 **VI. Contenido.** El esquema de la carta a los Gálatas es el siguiente:

- I. Introducción (1,1-9)
 - A) Fórmula introductoria (*praescriptio*) (1,1-5)
 - B) Asombro (1,6-7) y anatema (1,8-9)
- II. Parte I (1,10-2,21), personal e histórica: Pablo defiende su evangelio
 - A) El evangelio de Pablo no es de origen humano, sino divino (1,10-24)
 - B) El evangelio de Pablo aprobado por los responsables de Jerusalén (2,1-10)
 - C) El evangelio de Pablo puso de manifiesto la falta de consecuencia de Pedro en Antioquía (2,11-14)
 - D) Pablo resume su evangelio (2,15-21)
- III. Parte II (3,1-4,31), escriturística: la fe, y no la Ley, salva al hombre en el plan divino
 - A) El reino de la fe (3,1-28)
 - B) El reino de la libertad cristiana (3,29-4,20)
 - C) La alegoría de Sara y Agar ilustra esta libertad (4,21-31)
- IV. Parte III (5,1-6,10), exhortatoria: conservad esa libertad en Cristo
 - A) Advertencia para que no pierdan la libertad en Cristo (5,1-12)
 - B) Instrucciones sobre el recto uso de la libertad cristiana (5,13-6,10)
- V. Conclusión (6,11-18). Epílogo y «firma» de Pablo

COMENTARIO

10 I. Introducción (1,1-9).

A) Fórmula introductoria (1,1-5). Lo mismo que en Rom, Pablo amplía la fórmula introductoria (1-5) incluyendo en ella los motivos de la carta: defensa de su apostolado (independencia y origen divino del mismo), plan divino de la justificación del hombre por Cristo. **1. Pablo, apóstol:** Pablo quiere refutar a los que sostienen que, por el hecho de no haber pertenecido él al grupo de los Doce, no tiene ninguna autoridad real. En

este caso, se aplica a sí mismo el título de «apóstol» para subrayar su igualdad con los Doce. La autoridad de su mandato proviene del Señor resucitado. El término *apostolos*, muy poco empleado en griego extra-bíblico, fue adquiriendo un matiz específicamente cristiano debido al influjo del uso que hacían los judíos de la palabra *šē'itab* (enviado): legado representativo con plenos poderes para desempeñar un cargo determinado (legal, profético o misionero; cf. K. H. Rengstorf, *Apostleship* [BKW 6; Londres, 1952]; ThDNT 1, 437-43; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:174-177). *Dios Padre, que resucitó...*: El mandato que tiene Pablo de predicar el evangelio es divino, no humano; recibido directamente, no por delegación de los hombres. El origen de este mandato está en aquel que puso el sello final de su aprobación a la misión misma de Cristo (cf. Act 17,31). Conviene notar que la resurrección se atribuye al Padre (cf. Rom 4,24; Act 13,34; → Teología de san Pablo, 79:72). **3. gracia y paz**: El saludo de Pablo invoca la participación en las bendiciones mesiánicas (→ Epístolas del NT, 47:8), que proceden del Padre y de Cristo. Compárese con su anatema (1,8-9). **4. que se ofreció a sí mismo**: El motivo dominante de la carta es profundo: la salvación por medio de Cristo conforme a los planes del Padre. *del mundo [tiempo] malo presente*: La teología judía de los tiempos de Pablo contraponía «este mundo [tiempo]» con el «mundo [tiempo] futuro». Pablo refleja en este pasaje esta oposición, considerando el primer tiempo dominado por Satanás (cf. 2 Cor 4,4; Ef 2,2; 6,12). La «donación» personal de Cristo llevó a cabo el encuentro de los dos tiempos (1 Cor 10,11) y liberó al hombre del influjo de «este tiempo» (cf. Ef 2,6).

11 B) Asombro (1,6-7) y anatema (1,8-9). En lugar de su habitual acción de gracias (→ Epístolas del NT, 47:8), Pablo manifiesta su sorpresa y extrañeza por la veleidad de los galatas. Denuncia cualquier otra enseñanza tachándola de evangelio espúreo y afirma que únicamente el suyo es el auténtico «evangelio de Cristo». **6. tan de prisa**: Con un posible doble sentido; «tan rápidamente después de vuestra conversión y mi evangelización» o «con tanta facilidad». El asombro de Pablo es moderado si lo comparamos con la maldición que invoca sobre los que les seducen y engañan. *a aquel que os llamó*: El Padre, ya que Pablo usa generalmente *theos* como sujeto de «llamar» (Gál 1,15; Rom 4,17; 8,30; 9,24; 1 Cor 1,9, etc.); el plan del Padre se lleva a la práctica por la gracia (benevolencia) de Cristo. Otra interpretación posible, aunque menos probable, sería: «que os separéis de Cristo, que os llamó por la gracia». **7. cualquier otro [evangelio]**: No puede haber más que un evangelio (Ef 4,5), porque el evangelio es «fuerza de salvación» (Rom 1,16) que brota de Cristo, el cual no está dividido (1 Cor 1,13). Este es el evangelio que Pablo ya les ha anunciado. *algunos*: Los judaizantes (→ 6-7, *supra*). **8. un ángel del cielo**: Cf. 2 Cor 11,4. Pablo nos dice en Gál 3, 19-20 que los judíos creían que la Ley mosaica había sido entregada a los hombres por mano de ángeles. Aunque un ángel se apareciera con un evangelio diferente, no debe ser escuchado (de hecho, Pablo le ana-

tematiza). *anatema*: Originariamente la palabra designaba «una ofrenda votiva hecha en un templo» (Lc 21,5; cf. AG 53); pero más tarde, especialmente bajo el influjo de los LXX (Nm 21,3; Dt 7,26), llegó a significar «objeto de maldición». Por eso Pablo la emplea para proferir una maldición solemne contra los judaizantes (cf. 1 Cor 12,3; 16,22; Rom 9,3).

12 II. Parte I (1,10-2,21), personal e histórico: Pablo defiende su evangelio. Al parecer, los judaizantes habían acusado a Pablo de que su mensaje no provenía de Cristo, sino de otros predicadores, y que lo había adulterado al liberar a los gentiles de la obligación de circuncidarse. Su réplica consiste en reafirmar el origen divino de su misión apostólica y en explicar las relaciones que mantiene con la Iglesia madre de Jerusalén.

13 A) El evangelio de Pablo no es de origen humano, sino divino (1,10-24). 10. Versículo que sirve de transición. *¿busco el favor de los hombres o el de Dios?*: Pablo rechaza la acusación de que esté adulterando el evangelio con el fin de ganarse muchos conversos (cf. 1 Tes 2,4; 2 Cor 5,11). *si todavía intentara agradar a los hombres*: Como anteriormente, antes de su conversión, cuando perseguía a la Iglesia de Dios (1,13). Actualmente, el servicio a Cristo le ha liberado de esos motivos de vanagloria. *esclavo de Cristo*: Su conversión le libró del «yugo de la esclavitud», que era la Ley mosaica (5,1) con su afán de perfección humana. El es un esclavo de Cristo, dispuesto a obedecerle (Rom 6,16-20). Existe todavía otro matiz. En Rom 1,1; Flp 1,1 Pablo se da el nombre de «esclavo» como algunos personajes del AT que sirvieron a Yahvé fielmente (Moisés, 2 Re 18,12 [LXX]; Josué, Jue 2,8; Abrahán, Sal 104, 42). Si persiguiera el favor de los hombres, no sería fiel a tal nombre. **11. os aseguro**: La misma afirmación solemne introduce el fragmento kerigmático que Pablo «recibió» y «transmitió» en 1 Cor 15,1. Su «evangelio» viene de Cristo; en 1 Tes 2,13 dice incluso que viene «de Dios». *el evangelio que he predicado*: La esencia de lo que a Pablo le gusta llamar «mi evangelio» (Rom 2,16; 16,25; 2 Cor 4,3; 1 Tes 1,5, etc.) consiste en que la salvación es posible para todos los hombres por la fe en Cristo (→ Teología de san Pablo, 79:27-34). **12. por revelación de Jesucristo**: El genitivo puede ser objetivo (cf. 1,16) o subjetivo (en contraposición con «de hombre»). La revelación del camino de Damasco (Act 9,5) enseñó a Pablo quién era Cristo y lo que significaba para todos los hombres (le enseñó el carácter esencialmente dinámico del evangelio, no necesariamente su «forma»). Los vv. 11 y 12 no significan que los hechos de la vida de Cristo le fueran comunicados a Pablo de manera milagrosa, de modo que nunca hubiera dependido de la tradición primitiva cuya fuente radicaba en la Iglesia de Jerusalén. Los fragmentos del kerigma que existen en sus cartas (1 Cor 11,23-25; 15,1-7) revelan una forma parecida a la encontrada en otros pasajes del NT (cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* [Lund, 1961], 263-73, 288-306; W. Baird, *JBL* 76 [1957], 181-91).

14 13. mi conducta anterior como judío: La anterior forma de vida de Pablo difícilmente podía proporcionar los antecedentes psicológicos necesarios para que su «evangelio» se desarrollara de manera natural.

Como buen fariseo (Flp 3,5-6; Act 22,3), rechazó enérgicamente todo lo que se oponía a la Ley de Moisés y a las tradiciones de los padres (interpretaciones fariseas de la Torah escrita; cf. Mc 7,1-13). *perseguí a la Iglesia de Dios*: Cf. Act 8,3; 9,1-2. La expresión «Iglesia de Dios» es un eco del *q'hal Yahweh* del AT (Nm 16,20; 20,4), de la asamblea litúrgica del pueblo de Dios en el desierto. Tal como la empleaba Pablo, constituía sobre todo un título honorífico dedicado a las iglesias judeo-cristianas de Jerusalén y Judea, la contrapartida cristiana de la asamblea litúrgica del AT (cf. 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4; 1 Cor 11,16; 15,9; → Teología de san Pablo, 79:150). **15. desde el seno de mi madre**: Lo mismo que Jeremías (Jr 1,5) e incluso que el Siervo de Yahvé (Is 49,1), Pablo ha sido destinado al apostolado en virtud de una llamada gratuita del Padre, anterior a su misma existencia. ¿Se consideraba Pablo otro Siervo de Yahvé? (cf. D. M. Stanley, CBQ 16 [1954], 385-425). **16. revelar me su hijo**: Lit., «en mí»; pero la preposición *en* con dativo puede equivaler al simple dativo (Bl-Deb-F § 220, 1; cf. 1,12; 1 Cor 15,10). Pablo pone de relieve que él «ha visto al Señor» (1 Cor 9,1) y, por consiguiente, es apóstol. Otra traducción posible sería «por medio de mí»; pero parece una redundancia a la vista de la frase que sigue. *para que yo pudiera anunciar su buena nueva entre los gentiles*: Cf. 2,7; Act 9,15.20; 13,47. Pablo vincula su misión apostólica entre los gentiles con la revelación de Cristo; no obstante, sus palabras no nos obligan a concluir que estos dos acontecimientos fueran simultáneos (cf. A.-M. Denis, RB 64 [1957], 335-62, 492-515; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* [Brujas, 1962], 82-97). *no consulté a ningún ser humano*: Lit., «carne y sangre» (1 Cor 15,50; Ef 6,12). Esta negativa categórica del origen humano de su misión viene explicada con los detalles cronológicos y geográficos que siguen. **17. a Jerusalén**: La comprensión esencial que Pablo tenía de Cristo no procedía de la ciudad donde se manifestó la «palabra de Dios» a los hombres (Is 2,3; Lc 24,48). *apóstoles anteriores a mí*: Aunque Pablo es consciente de ser «el menos importante» de los apóstoles (1 Cor 15,9), rechaza categóricamente ser tenido por un apóstol de segunda fila. *a Arabia*: Con toda probabilidad, el reino nabateo de Aretas IV Filopatris (2 Cor 11,32), en Transjordania, al sudeste de Damasco, cuyos territorios se extendían al sudoeste de Palestina hacia Suez. No se indica la naturaleza de este retiro, y Act pasa por alto la estancia de Pablo en este lugar. Cronológicamente, quizá habría que situarlo entre 9,22-23 (→ Vida de san Pablo, 46:24). ¿Cuánto tiempo permaneció allí? No se nos dice.

15 18. entonces, después de tres años: El cálculo debe hacerse a partir de su vuelta a Damasco; este detalle es probablemente análogo a «algún tiempo» (Act 9,23). *para obtener información de Cefas*: Se discute el significado del infinitivo griego *historesai*. Fundamentalmente significa «averiguar sobre, acerca de [una persona o una cosa]», «investigar» (una cosa). Muchos intérpretes antiguos, griegos y latinos, entendieron el verbo simplemente como «ver» (Vg., *videre*), afirmando que sólo significaba «devolver una visita [social] a» Cefas. Pero no existen pruebas de tal significado. Por tanto, Pablo visitó a Pedro con el propósito de inves-

tigar (LS 842), de obtener de él información sobre la doctrina y ministerio de Jesús. (Cf. G. D. Kilpatrick, *Galatians 1:18* ΙΣΤΟΡΗΣΑΙ ΚΗΦΑΝ, en *NT Essays* [Hom. T. W. Manson; Manchester, 1959], 144-49). Durante los quince días que Pablo estuvo con Cefas (2 Tes 3,6; 1 Cor 11,2.23-25; 15,3-7) aprendió probablemente las «tradiciones» de la Iglesia de Jerusalén. Aunque a veces se pone en duda la identidad de Cefas y Pedro (cf. C. M. Henze, *DThomP* 61 [1958], 63-67), normalmente es aceptada (cf. O. Cullmann, *Peter* [Filadelfia, 1953], 18, n. 7; *ThWNT* 6, 99-112). *Kēphas* (forma griega del arameo *kēphā*, «roca, piedra») no era un nombre personal en uso, sino más bien un título que denota la cualidad del que lo lleva (como Macabeo, «martillo»). Aunque Pedro es, en virtud de este título, una «roca» del templo escatológico cristiano, es también uno de sus «pilares» (2,9). **19. sino sólo a Santiago**: O posiblemente «a excepción de Santiago». La conjunción *ei mē* puede ser adversativa («sino»), como en Gál 2,16; Mt 12,4) o exceptiva (cf. GrBib § 470). Si la primera significación es la correcta (y parece preferible), entonces a Santiago se le diferencia de los apóstoles. Si optamos por la segunda, entonces se afirma que Santiago es apóstol; pero esto no quiere decir que haya que identificarle con Santiago, hijo de Zebedeo, o con Santiago, hijo de Alfeo. Santiago, «hermano» del Señor, fue el primer «obispo» de Jerusalén, pero no uno de los Doce (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:167-168). *el hermano del Señor*: En griego clásico y helenístico, *adelphos* significa «hermano de sangre». En los LXX, es traducción del hebreo *'āh*, aun cuando se use con el sentido de «pariente» (Gn 13,8; 29,12-15; cf. AG 15). Los manuscritos griegos procedentes de Egipto conservan también el sentido amplio de *adelphos*, «pariente» (cf. J. J. Collins, *TS* 5 [1944], 484-94). Considerando la doctrina del NT sobre la concepción virginal de Jesús (Mt 1, 18-25; Lc 1,34) y la tradición cristiana acerca de María «siempre virgen», los credos entienden *adelphos* como «pariente, allegado». **21. Siria y Cilicia**: En realidad, a Tarso (Act 9,30), su ciudad natal, que se convirtió en el centro de su apostolado durante algunos años, hasta tal punto que Pablo no era «personalmente» ministro de las «iglesias de Judea».

16 B) El evangelio de Pablo aprobado por los responsables de Jerusalén (2,1-10). 1. de nuevo, al cabo de catorce años: La lectura corriente «después de catorce años» ha sido puesta en duda por S. Giet (RSR 41 [1953], 323-24), porque, según él, en otros escritos de Pablo *dia* con genitivo significa «durante (el curso de)». Esta significación, además del empleo del adverbio «nuevamente», parece implicar un cómputo de la fecha de su conversión (alrededor del año 36). La correspondencia de esta visita a Jerusalén con los datos de Act constituye uno de los problemas exegéticos más difíciles del NT. A pesar de todo, no se puede evitar la impresión de que Gál 2 se refiere a Act 15 (por lo menos a los vv. 1-12); sin embargo, aún quedan muchos problemas para poder hacer esta identificación (→ Vida de san Pablo, 46:29-34). *Bernabé*: Levita chipriota, llamado José, al que posteriormente los apóstoles dieron el nombre de Bernabé (Act 4,36), cuya etimología popular es «hijo de consolación».

Fue compañero de Pablo durante su primer viaje (Act 13,1-14,28), hasta el «concilio» de Jerusalén. **Tito:** Cristiano de origen gentil que reconcilió a Pablo con la Iglesia de Corinto (2 Cor 3,13; 7,6.13-14; 8,6.16.23; 12,18) y más tarde quedó en Creta encargado de organizar la Iglesia (Tit 1,4). **2. por una revelación:** La razón que se da en Act 15,2 de esta visita es una decisión de la comunidad de Antioquía. Si lo que Pablo quiere decir es que él mismo tuvo esa revelación, entonces la menciona con la intención al menos de demostrar que no fue convocado por los apóstoles de Jerusalén. **privadamente a los principales:** Pablo menosprecia un poco a los «pilares» de Jerusalén, aunque no deja de reconocer su autoridad. **3. no fue obligado a circuncidarse:** Es imposible determinar si Pablo quiere decir que Tito no estaba de hecho circuncidado o que no fue «obligado» a ello, pero decidió aceptarlo. La impresión general que produce el texto nos inclinaría a favor de la primera alternativa. **4. falsos hermanos:** Es muy probable que se trate de los mismos judeo-cristianos conversos del fariseísmo de que nos habla Act 15,5 y que urgen a los gentiles a circuncidarse y a observar la Ley de Moisés. **la libertad que tenemos en Cristo Jesús:** Esta breve frase resume el mensaje de Gál: en Cristo hemos conseguido la liberación frente a la Ley y la «carne» (5,1.13; cf. Rom 6,18.20.22; 7,3; 8,2). **5. a los que no cedimos ni por un momento:** Pablo presume de haber influido en la asamblea; sin embargo, Act 15,7 apoya el punto de vista de Pedro. **6. los hombres principales:** Se trata, sin duda alguna, de Santiago, Cefas y Juan (2,9). **qué clase de gente eran:** Esta afirmación incidental significa, al parecer, que Pablo no se intimidó ante el prestigio que ellos tenían por haber sido testigos oculares de la misión de Jesús. Esta experiencia y prestigio no podían pesar más que la verdad del evangelio que Dios ha dado a los hombres. **no me añadieron nada:** Su mensaje era auténtico en lo esencial, a pesar de las acusaciones de los judaizantes. **7. se me había confiado evangelizar a los incircuncisos, así como a Pedro a los circuncisos:** De este modo se había reconocido que Pablo era igual a Pedro, y se dividieron entre ellos el campo de trabajo misionero (cf. 15,4.12; Rom 15,17-19). Esta división de trabajo debe entenderse más en sentido geográfico que étnico, ya que Pablo empezaba con frecuencia la evangelización de una región por los judíos (Act 17,1ss; 18,4; Rom 2,10-11). **9. Santiago, Cefas y Juan:** Se otorga precedencia a Santiago, «obispo» de Jerusalén (1,9), sobre Pedro y Juan, el hijo de Zebedeo. Este orden indica que incluso la cabeza de la Iglesia de Jerusalén estaba de acuerdo con el evangelio y la misión de Pablo. ¿Se les denomina «pilares» (*styloi*) porque gobernaban conjuntamente la Iglesia madre de Jerusalén? (Cf. C. K. Barrett en *Studia Paulina* [Hom. J. de Zwaan; Harlem, 1953], 1-19). **10. que nos acordásemos de los pobres:** No es una denominación especial de la comunidad de Jerusalén. Puede ser un calco de la expresión que usaban los esenios para designarse a sí mismos (*'ebyônîm*, 4QpPs 37 2,10; 1QpHab 12,10; cf. L. E. Keck, ZNW 56 [1965], 100-29).

17 C) El evangelio de Pablo puso de manifiesto la falta de consecuencia de Pedro en Antioquía (2,11-14). Los «pilares» de la Iglesia de

Jerusalén no sólo aprobaron el evangelio de Pablo, sino que en la Iglesia de Antioquía, formada por gentiles y judíos, la predicación de Pablo apareció como la única respuesta posible. **11. le resistí en su cara:** Aunque sincero en su afirmación, Pablo consideraba abiertamente que Pedro era más importante que él. Pedro y Pablo llegaron a Antioquía probablemente poco tiempo después del decreto del «concilio» de Jerusalén sobre la circuncisión. **porque era reprehensible:** Por sus acciones; éstas se describen en 2,12-13. Pablo parece no tener en cuenta en este caso que él mismo permitió que Timoteo fuera circuncidado (Act 16,3); más tarde él se someterá al voto ritual del nazireato (Act 21,20-26). Sin embargo, establece su criterio en 1 Cor 9,20 (cf. Rom 14,21). Pero en Antioquía está en juego un problema mucho mayor, que afecta a la unidad de la misma Iglesia. **12. vinieron algunos de los de Santiago:** No son necesariamente los mismos que «los falsos hermanos» de 2,4. El problema afecta, en este caso, a las leyes judías sobre los alimentos, algo completamente distinto del problema de la circuncisión planteado en Jerusalén (Act 15,1-12). Este problema no había sido resuelto todavía por las autoridades de la Iglesia de Jerusalén, aunque el relato de Act 15, estructurado a base de fuentes diversas, pudiera dar la impresión de que sí (→ Hechos de los Apóstoles, 45:72). **Pedro se apartó:** Pedro rehusó seguir comiendo con los cristianos de origen gentil, con lo que daba a entender que únicamente los cristianos judíos, que todavía observaban las leyes dietéticas del Levítico, eran los auténticos cristianos. Cf. Est 14,17; Lc 15,2; Tob 1,10-11. **13. los demás judíos:** Los judeo-cristianos. **hicieron el hipócrita juntamente con él:** Aunque el influjo de Pedro sobre una minoría de la comunidad antioquena podría explicarse de diversas maneras, Pablo lo consideró sólo como una falta de consecuencia y como un compromiso. Por este motivo increpó a Pedro en público. **14. la verdad del evangelio:** La «libertad que poseemos en Cristo Jesús» (2,4-5) no sólo frente a la práctica de la circuncisión, sino también frente a las leyes dietéticas de los judíos. Cf. Act 10,15.28; 11,3. Pablo censuró a Pedro porque no «caminaba derecho hacia» esta verdad (cf. G. D. Kilpatrick, BZNW 21 [1954], 269-74). **si tú, que eres judío, vives como un gentil:** Cf. Act 10,23; Gál 2,12. **¿por qué obligas a los gentiles a convertirse en judíos?:** Dado que el ejemplo de Pedro ya había desorientado a Bernabé y a otros, también conseguiría arrastrar a los cristianos de origen gentil. ¿Fue eficaz el reproche de Pablo? El texto insinúa que sí. Pablo cita su encuentro con Pedro para demostrar la validez y la lógica de su propio evangelio. Puso las cosas en claro ante Pedro. Lo cual no significa que el problema de las leyes sobre los alimentos quedara resuelto en la Iglesia antioquena. Al parecer, volvió a surgir tras la marcha de Pedro y Pablo, y la Iglesia de Antioquía envió a algunos a Jerusalén para que preguntaran a Santiago (Act 15,13-33; → Vida de san Pablo, 46:31-34).

18 D) Pablo resume su evangelio (2,15-21). La primera parte de Gál termina con un resumen de la enseñanza de Pablo sobre la fe y la Ley, y viene a ser una reformulación de las palabras que Pablo dirigió a Pedro

en Antioquía. Gran parte de la doctrina de Rom y Gál se encuentra sintetizada con gran concisión en los siete versículos siguientes.

15. nosotros: Principalmente Pedro y Pablo. *judíos por nacimiento:* Lit., «por naturaleza» o por linaje natural y herencia (cf. Rom 2,27; Ef 2,3). De este modo, Pablo acredita sus antecedentes judíos. *no pecadores de origen pagano:* Pablo contrapone irónicamente su privilegio (haciéndose eco de lo que alegaban sus adversarios judaizantes) a la suerte de los paganos, que no sólo no observaban la Ley, sino que incluso carecían de ella. Al estar «sin ley» (*anomoí*), eran pecadores (cf. Lc 6,32-34; Mt 18,17). Sin embargo, para Pablo los judíos eran tan pecadores como los griegos (Rom 3,9.19). **16. el hombre no se justifica:** La pasiva de *dikaioō* expresa el estado del hombre que comparece ante el tribunal de Dios. Si lo entendiéramos según el uso que los LXX hacen de este verbo, podría significar simplemente «es declarado justo»; pero el empleo que hace Pablo parece exigir más: «es hecho justo». En primer lugar, los verbos que terminan en *-oō* son generalmente causativos, produciendo la cualidad que expresa el término; en segundo lugar, los profetas del AT creían claramente que Dios podía cambiar a un hombre por dentro (su corazón: Jr 31,33; Ez 36,26-27); tercero, Pablo tiene la convicción de que el cristiano auténtico vive realmente una vida nueva en unión vital con Cristo: «Cristo vive en mí» (Gál 2,20). El verbo expresa, por tanto, el aspecto jurídico de lo que la benevolencia divina produce realmente en el hombre como consecuencia de su fe. (Cf. E. J. Goodspeed, JBL 73 [1954], 86-91; → Teología de san Pablo, 79:94-97). *por obras de la Ley:* La frecuencia con que Pablo emplea esta concisa expresión (Gál 3,2.5.10; Rom 2,15; 3,20.28) es indicio de que era una fórmula corriente para designar los actos que prescribía la Ley de Moisés o su interpretación farisaica. No obstante, el AT y los escritos rabínicos (fariseos) desconocen esta expresión (cf. ThDNT 2, 646; Str-B 3, 160-62). Por extraño que parezca, vuelve a aparecer en LQ (*ma^asê tôrâh*, «obras de la Ley»: 4QFlor 1,7 [JBL 77 (1958), 352; cf. 1QS 6,18; 1QpHab 7,11]). Cuando Pablo emplea esta expresión se refiere a la Ley de Moisés, que no se puede reducir a las prescripciones ceremoniales. *por la fe en Cristo Jesús:* Lit., «por [la] fe de Cristo Jesús» (genitivo objetivo); cf. Rom 3,20.28. Pablo entiende por fe la actitud por la que el hombre acepta la revelación divina dada a conocer por Cristo y responde a ella con la dedicación total de su vida personal al mismo Cristo (→ Teología de san Pablo, 79:125-27). *también nosotros creímos:* Pablo apela a la convicción, compartida por Pedro y por él mismo en el momento en que se convirtieron, de que un judío se da plena cuenta de su incapacidad para conseguir y realizar la justicia por «las obras de la Ley». *ningún mortal se justifica:* Se cita implícitamente Sal 143,2: «Ningún viviente es justo ante ti». Pablo omite «ante ti», suavizando el matiz forense de la declaración, pero añade la frase decisiva: «[haciendo] las obras de la Ley». De esta manera, el sentido del salmo queda muy restringido (cf. Rom 3,20).

19. 17. por Cristo: La expresión *en Christō* parece ser a primera vista una fórmula de unión con Cristo (→ Teología de san Pablo, 79:

138); pero en este caso, al contraponerse con la expresión «por las obras de la Ley», es más bien instrumental. *nosotros también resultamos pecadores:* Es decir, como los paganos (2,15), porque como «cristianos» estamos «sin Ley». *¿hace eso a Cristo ministro de pecado?:* Esta traducción supone que la partícula *ara* es interrogativa. Pero también podría tener un sentido ilativo: «entonces Cristo es...». Sin embargo, se prefiere el sentido interrogativo por la exclamación que viene a continuación. *¡de ningún modo!:* Negación rotunda que se emplea después de las preguntas retóricas. Pablo rechaza enérgicamente esta posibilidad y responde al objetor imaginario: someter de nuevo [a los hombres] a la Ley equivaldría a pecar de nuevo. **18. si [intento] reconstruir lo que destruí:** Es la primera razón que da Pablo para justificar su negativa; los comentaristas discuten la significación exacta de esta razón y opinan que o bien Pablo, al restaurar la Ley como norma de conducta, vendría a admitir que él había pecado al abandonarla, o, más probablemente, que Pablo, al restablecer la Ley nuevamente como norma, se vería comprometido en una vida de transgresión (Rom 7,21ss; 4,15; cf. W. Mundle, ZNW 23 [1924], 152-53). En cualquiera de los dos casos queda claro que no es Cristo, sino el judaizante, el verdadero «ministro de pecado». **19. por la Ley he muerto a la Ley:** Esta es la segunda razón. La clave para entender la dificultad de este versículo está en reconocer que Cristo no es «ministro de pecado», porque el cristiano ha sido crucificado con él y ya vive para Dios. Al vivir para Dios, difícilmente es pecador. Para el cristiano ha sido posible llegar a este estado por medio de su crucifixión con Cristo. Al crucificarse con Cristo, ha muerto a la Ley («está muerto para la Ley», Rom 6,11; cf. 2 Cor 5,15). Pero ¿cómo es posible que esto sucediera «por la Ley»? La causa próxima de tal estado está en la crucifixión misma de Cristo, pero la causa remota es la Ley, cuya maldición fue lanzada contra Cristo (3,13). La Ley mosaica y la mentalidad que ella creó en el hombre fueron las responsables de la crucifixión e, indirectamente, de la emancipación de los cristianos frente al dominio de la Ley. *he sido crucificado con Cristo:* Cf. Rom 6,8-10; 7,6. Por la fe y el bautismo (Rom 6,3ss) el cristiano se ha identificado (tiempo perfecto, que indica el estado o condición de identificación) con las etapas de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. De este modo puede «vivir para Dios» (→ Teología de san Pablo, 79:137). **20. Cristo vive en mí:** Con estas palabras se expresa la perfección de la vida cristiana, ya que no consiste solamente en una existencia dirigida por una nueva motivación psicológica («vivir para Dios», 2,19). La fe en Cristo no ofrece sólo una norma o meta nueva de acción, sino que remodela de nuevo al hombre internamente, proporcionándole un nuevo principio de actividad al nivel ontológico de su mismo ser. Como resultado de ello, hay una simbiosis del hombre con Cristo, con el *Kyrios* glorificado, que se ha hecho por la resurrección «espíritu que da vida» (1 Cor 15,45), principio vital de la actividad cristiana. *vivo por la fe en el Hijo de Dios:* Profunda visión paulina de la experiencia cristiana: la transformación de la misma vida física del hombre mediante el influjo trascendente de la inhabitación de

Cristo. Este influjo debe alcanzar últimamente a la conciencia psicológica, de suerte que el cristiano comprenda en la fe que su vida auténtica sólo proviene de la entrega redentora y vicaria del Hijo de Dios. **21.** *yo no anulo la gracia de Dios:* Como los judaizantes, que, al insistir en las prescripciones legales, están negando la eficacia de la entrega de Cristo.

20 III. Parte II (3,1-4,31), escriturística: la fe, y no la Ley, salva al hombre en el plan divino. Pablo presenta ahora una defensa escriturística y doctrinal de su evangelio. Esta defensa contiene tres partes, en las que Pablo se refiere al reino de la fe y al reino de la libertad cristiana y los ilustra con una alegoría de un pasaje del AT.

A) El reino de la fe (3,1-28). Pablo propone dos argumentos para explicar la sustitución de la Ley por la fe: el primero, tomado de la experiencia (3,1-5); el segundo, de la Sagrada Escritura (3,6-28). Presenta el primero en forma de tres preguntas. **1.** *pusieron ante vuestros mismos ojos a Jesucristo crucificado:* Pablo había predicado de manera elocuente a Cristo crucificado (1 Cor 1,23; 2,2), con el fin de «presentarle» ante los gálatas, quizá como Moisés había hecho con la serpiente de bronce (Nm 21,9). El uso del participio («crucificado») es enfático, y el hecho de que esté en tiempo perfecto expresa el estado de Cristo como iniciado en el calvario (cf. V. Burch, ExpT 30 [1918-19], 232-33). **2.** *¿recibisteis el Espíritu?:* Pablo apela a la experiencia de la conversión de los gálatas, cuando recibieron el Espíritu al aceptar el mensaje de la fe (cf. 4,6; Rom 8,7-17). En esto se parecen a las otras comunidades de cristianos (2 Cor 1,22; Ef 1,13; Act 10,44-45; 11,16-19). Algunos comentaristas restringen la significación de *pneuma* a los dones carismáticos (como en 1 Cor 12,28-29). Sin embargo, Pablo no establece la distinción clara, que luego introducirá la teología posterior, entre el don creado e increado de la inhabitación del Espíritu; *pneuma* designa más bien la efusión del Espíritu en un sentido intenso, escatológico. Después de mencionar el término *pneuma*, Pablo pasa, según la lógica de los rabinos y sirviéndose de palabras de engarce, a un sentido diferente del término, en este caso en contraposición con *sarx* (no en el sentido de 5,16-19). Puesto que las «obras de la Ley» nunca pueden estar al mismo nivel que las del Espíritu (2 Cor 3,6-8), deben pertenecer al reino de «la carne»: al hombre terreno no regenerado. Pero la palabra «carne» aún tiene en este caso otro significado, ya que Pablo se refiere despectivamente a las exigencias de los judaizantes sobre la circuncisión. *Pneuma* era el poder por el que los gálatas comenzaron a vivir su vida de cristianos (5,18; Rom 8,14); ahora no pueden abandonar este don por una señal cualquiera en la carne, en el cuerpo. **4.** *habéis sufrido tanto en vano:* Un retorno a las «obras de la Ley» significaría que recibieron el Espíritu en balde. *si es ciertamente en vano:* Designio oculto que revela la esperanza que tiene Pablo de que los gálatas no sucumban ante esta nueva seducción. Otra traducción posible: «puesto que [AG 152] sería ciertamente en vano». En este caso indicaría un sentimiento de Pablo. **5.** *cuando os concede el Espíritu y realiza maravillas entre vosotros:* El sujeto es «Dios» (lo mismo que en 1 Cor 12,6; 2 Cor 1,22; 1 Tes 4,8; Gál 4,6). Hay que notar que las ma-

ravillas, *dynameis*, se dan juntamente con el Espíritu; en otros lugares (Rom 15,13.19; 1 Cor 12,11) provienen del Espíritu. Ambas realidades tienen aquí un sentido complementario, ya que ninguno de estos dos dones vino sobre los gálatas porque realizaban las «obras de la Ley». Este es el testimonio de su propia experiencia.

21 6. Argumento escriturístico. *así como Abrahán creyó en Dios...:* Cita implícita de Gn 15,6. Introduce el primero de los cuatro desarrollos midráshicos (3,6-14; 3,15-18; 3,29-4,7; 4,21-31) sobre los rasgos del relato de Abrahán en Gn. Pablo incorpora a su carta un argumento teológico desarrollado probablemente por él mismo (¿o por otros?) en su trabajo misionero entre los gentiles y los cristianos de origen gentil que sufrían los embates de la oposición judía. Al escribir ahora a los gálatas para contrarrestar el influjo de los judaizantes, Pablo adapta aquel argumento a su situación (cf. W. Koeppe, WZdUR 2 [1952-53], 181-87). El tema del primer desarrollo es que los hombres de fe son los verdaderos hijos de Abrahán. La situación cristiana de los gálatas es como la de Abrahán, que fue justo a los ojos de Dios no por las «obras», sino por la fe. Pablo no supone que Abrahán fuera pecador antes de creer en Yahvé y que sólo entonces fuera considerado justo en virtud de una ficción legal. Simplemente hace hincapié en que su estado de justicia fue el resultado de la fe (cf. Rom 4,3). Nótese la inclusión con que viene caracterizada esta sección: *ek pisteōs* (3,7a) y *dia tēs pisteōs* (3,14c). **8.** *la Escritura previó... y anunció:* Personificación de la Escritura, corriente entre los rabinos, que pone de relieve su origen divino (Str-B 3, 538). De este modo, Pablo da por supuesto que la justificación por la fe formaba parte del plan divino de salvar a todos los hombres. El evangelio de Pablo, que ahora se predica tanto a judíos como a griegos (Rom 1,16), fue anunciado primeramente a Abrahán. *en ti serán benditas todas las naciones:* Alusión a Gn 18,18 (o 12,3). La promesa que Dios hace a Abrahán en Gn significaba directamente una posteridad numerosa y la posesión de Canaán. Se discute la significación del verbo hebreo en la bendición de Gn. Probablemente significaba: «por ti todas las familias de la tierra invocarán bendiciones unas sobre otras» (desearán ser bendecidas por Dios como tú; cf. Gn 48,20; Jr 29,22). Esto da al verbo una significación reflexiva; pero también podría ser considerado como pasivo, y así lo entendieron los LXX, la Vg. y la Pesh. Pablo lo entiende también de esta manera, reflejando así una interpretación judía corriente de este versículo de Gn. Los gentiles habían de compartir las bendiciones prometidas a Abrahán con tal que adoraran a Yahvé y se sometieran a la circuncisión. Pablo, sin embargo, insiste en que la Escritura previó la participación de los gentiles en las bendiciones de Abrahán, como hijos de Abrahán por la fe en Cristo Jesús. **9.** *con Abrahán, el creyente:* Epíteto favorito que los judíos aplicaban a Abrahán, *pistos*, y que expresa su fidelidad (cf. 2 Mac 1,2; 1 Mac 2,52; Eclo 44,20; Filón, *De post. Cain*, 173). Sin embargo, Pablo lo emplea en un sentido más matizado. Los que creen como Abrahán son «hijos» suyos (3,7) y participarán de las bendiciones prometidas al patriarca.

22 **10.** *cuantos se apoyan en las obras de la Ley:* La frase de Pablo (lit., «los que son de las obras de la Ley») ciertamente es paralela a su expresión «los hombres de fe» (3,7). *están bajo maldición:* Se explica por Dt 27,26; cf. también 28,58-59. Según Pablo, la Ley no podía transmitir las bendiciones de Abrahán; por el contrario, impuso una maldición que obligaba a los hombres, sujetos a este castigo, a la carga imposible (Act 15,10) de tener que observar cada uno de sus preceptos. Esta obligación cayó sobre el hombre extrínsecamente, sin que se le ofreciera ninguna ayuda para poder observarla (cf. Rom 7). Después de citar el texto del AT que lanza una maldición contra los que no obedecen a la Ley, Pablo procede a demostrar que el AT mismo enseña que la vida, en su sentido auténtico, viene a los hombres por la fe. **11.** *el justo tendrá vida por la fe:* Continúa el argumento de Escritura con una cita de Hab 2,4 (citado como en Rom 1,17; cf. el correspondiente comentario). La vida para el hombre justo proviene de la fe, no de la observancia de la Ley. En realidad, el TM de Hab lee: «por su fidelidad». Pero Pablo emplea los LXX, y entiende la *pistis* del griego en su sentido propio y pleno de fe cristiana. Tal «fe» producirá en los hombres la «vida» en sentido pleno. **12.** *la Ley no depende de la fe:* El principio de la Ley es más bien la observancia universal de sus prescripciones; cf. Lv 18,5, «el hombre que las cumpla encontrará en ellas la vida». Aunque el texto de Lv enseña que el que cumple la Ley tiene vida, y Pablo estará de acuerdo con esto en otro contexto (cf. Rom 2,13), aquí su atención se centra en la expresión «por ellas» (es decir: por las prescripciones mínimas de la Ley, las «obras de la Ley»). Todo esto, insiste Pablo, no tiene nada que ver con la fe. Por tanto, los cristianos de origen gentil, que creen en Cristo y han llegado a la fe en él como *Kyrios*, no pueden acudir en busca de la justicia a través de la observancia de los detalles de la Ley mosaica, ya se trate de unos pocos o de todos. **13.** *Cristo nos ha comprado [especialmente a los judeo-cristianos] de la maldición de la Ley:* La Ley con sus numerosas prescripciones esclavizó al hombre (5,1), y el hombre ha sido liberado de esta esclavitud por la «compra» de Cristo (1 Cor 6,20; 7,23). Lo mismo que Yahvé, en el AT, «adquirió» un pueblo mediante su alianza (Ex 19,5-6; Is 43,21; Sal 73,2), de igual manera Cristo, mediante la alianza de su sangre derramada en la cruz, «compró» a su pueblo. Pero esta compra emancipó al nuevo pueblo de Dios de la Ley y de su maldición; por la fe en Cristo los cristianos han llegado a ser «libres» (5,1). (Sobre la liberación redentora que connota el verbo *exagorazō*, cf. F. Büchsel, *Agorazō*: ThDNT 1, 126-28; S. Lyonnet, *Bib 42* [1961], 85-89; → Teología de san Pablo, 79:90-93). *haciéndose maldición por nosotros:* Empleando una lógica rabínica, Pablo pasa de un significado de «maldición» a otro: de la maldición del hombre que no observa las prescripciones de la Ley a la maldición específica que se lanza en la Ley contra el hombre que permanece colgado de un árbol (Dt 21,23, que Pablo cita a continuación). La maldición de Dt va dirigida contra el cadáver del criminal, que se exponía a la vista con el fin de apartar a los hombres del crimen (cf. Jos 10,26-27; 2 Sm 4,12). El cadáver era maldito a los

ojos de Dios y, por tanto, profanaba la tierra de Israel; por consiguiente, no debía permanecer colgado más tarde de la puesta del sol. En tiempo de los romanos, cuando la crucifixión se convirtió en una pena frecuente, los judíos aplicaron con toda claridad el versículo del AT a este suplicio. La Iglesia primitiva consideró la crucifixión como un «colgamiento» (Act 10,39). Esta idea explica que Pablo hable de Cristo como «maldición», es decir, como algo maldito. Al citar Dt 21,23, Pablo omite por delicadeza la expresión «por Dios», descartando claramente así la sugerencia que encontramos en comentaristas posteriores en el sentido de que Cristo fue maldito por el Padre. La imagen de Pablo es audaz y, aunque presenta solamente «una analogía material y remota» (Lyonnet) con el cadáver que sigue colgado después de la muerte, no deberíamos infravalorarla. El versículo debe entenderse en relación con 2,19: Cristo fue crucificado «a causa de la Ley». Al morir como quien sufría la maldición de la Ley, Pablo considera a Cristo como incorporando y asumiendo la totalidad de la maldición de la Ley «por nosotros» (cosa que él no dice expresamente). Pero Cristo murió para la Ley, y en su muerte nosotros morimos vicariamente; puso término a la Ley y a sus prescripciones (Ef 2,15), viniendo a ser el «fin de la Ley» (Rom 10,4). De este modo, la observancia mosaica y la vida cristiana se tornan incompatibles en adelante. **14.** *pudiéramos recibir el Espíritu prometido:* El que se prometió no a Abrahán, sino al pueblo de Israel por medio de los profetas (Ez 36,26; 37,14; 39,29; Joel 2,28).

23 **15.** *nadie puede anular o alterar el testamento de un hombre:* Sólo puede hacerlo el testador (cancelándolo o mediante un codicilo), pero nadie más. Con mayor razón, el testamento de Dios, manifestado en sus promesas y en su alianza, no puede ser cambiado por la Ley, que vino posteriormente y fue administrada por ángeles (3,19). Pablo juega con el significado de *diathēkē*, que en el griego helenístico significaba «última voluntad y testamento». Sin embargo, los traductores de los LXX emplearon este término (en lugar de *synthēkē*, «pacto») para traducir el hebreo *b'rit*, «alianza», probablemente porque expresaba más justamente la alianza en que Dios hizo sus promesas y estableció las condiciones que, según esperaba, Israel había de obedecer. Pablo inicia su explicación empleando la palabra *diathēkē* en sentido helenístico, pero gradualmente va girando hacia el sentido de los LXX (3,17). El segundo desarrollo midráshico del relato de Abrahán comprende los vv. 15-18. **16.** *a Abrahán y a su descendencia:* Lit., «su simiente» (singular colectivo). Cf. Gn 15, 18; 12,7; 13,15; 17,7-8; 22,16-18; 24,7. Aunque en hebreo no se emplea el plural de *zera'* para designar a los descendientes del hombre, en griego sí se usa el plural *spermatā*. Con lógica rabínica, Pablo interpreta el singular hebreo como una alusión al Cristo histórico. Este versículo interrumpe el argumento iniciado en 3,15, pero prepara el v. 3,19b al indicar que las promesas de la alianza son el fundamento real de las relaciones del hombre con Dios. **17.** *cuatrocientos treinta años más tarde:* El tiempo que leemos en Ex 12,40-41 (TM) sobre la estancia de Israel en Egipto. Los LXX señalan la misma duración a la permanencia de Israel

en Egipto y Canaán; sin embargo, cf. Gn 15,13; Act 7,6. El cálculo puede fallar de hecho en unos doscientos años (→ Exodo, 3:31), pero esto no afecta para nada al argumento de Pablo. La proposición unilateral hecha a Abrahán (*diathēkē*) no fue alterada por las obligaciones posteriores que se impusieron con la Ley de Moisés. De este modo, en la disputa con los judaizantes Pablo no admite que las promesas de la alianza quedaran posteriormente condicionadas por la realización de las «obras de la Ley». **18. si la herencia [de la promesa] depende de la Ley:** Sería en ese caso un asunto de tipo bilateral que destruiría la misma noción de promesa. En los LXX, *klēronomia* es el término por excelencia para indicar la «herencia» de la tierra de Canaán; aquí denota más bien las bendiciones prometidas a Abrahán en general. **19. añadida para producir transgresiones:** Lit., «por causa de las transgresiones», que algunos comentaristas antiguos intentan interpretar como «para disminuir las transgresiones»; pero el sentido está claro por Rom 4,15; 5,13-14.20; 7,7-13. Una ley se hace para contener los crímenes, pero no para contener las transgresiones de prescripción legal, que sólo comienzan con la ley. Pablo no emplea la distinción que posteriormente harán los teólogos entre la voluntad de Dios positiva y permisiva; tal distinción era desconocida en el mundo judío. *hasta que viniera el descendiente:* La Ley no era sino una medida temporal adoptada por Dios; cf. 3,25. *promulgada por ángeles:* Reflejo de una creencia judía contemporánea de Pablo: fueron los ángeles, y no Yahvé, quienes dieron la Ley a Moisés (cf. Dt 33,2 LXX; Josefo, *Ant.*, 15.5, 3 § 136; Jub 1,27-29; Act 7,38.53; Heb 2,2). No sólo la Ley era una medida pasajera, sino que la manera como fue promulgada revelaba su inferioridad en comparación con las promesas hechas directamente por Yahvé. *por un intermediario:* Moisés; cf. la alusión genérica de Lv 26,46; Dt 5,4. Tal es la interpretación más probable de este discutidísimo pasaje. **20. para una sola parte no se necesita intermediario:** Como principio, no es necesariamente verdad, ya que un individuo puede usar un agente o representante. Pero Pablo está pensando en los ángeles promulgadores como pluralidad que trata con la pluralidad de Israel. Por tanto, necesitaban un mediador. Y así la Ley es inferior a las promesas de la alianza que hizo Yahvé directamente, sin intermediarios (cf. J. Danieli, VD 33 [1955], 10-13; J. Bligh, TS 23 [1962], 98). **21. que pudiera dar vida:** Concepción paulina del defecto fundamental de la Ley. Esta dice al hombre lo que debe hacer, pero no puede «dar vida»; cf. 3,11; Rom 7,10-12. **22. la Escritura:** Especialmente la Ley y los textos citados en Rom 3,8-10. *encerró todo en el pecado:* Rom 11,32 parece indicar que «todo» (*ta panta*, neutro) se refiere a los hombres. Pero, al ser neutro, puede indicar los efectos más amplios y generales, sobre toda la creación, de la condición en que se encontraban los hombres antes de Cristo (cf. Rom 8,19ss).

24. 23. con vistas a la revelación futura de la fe: El reino de la Ley estaba ordenado por Dios a preparar el reino de la libertad cristiana (cf. 4,3). **24. nuestro acompañante:** Lit., «el que guía a un niño», «tutor», esclavo encargado de llevar y traer de la escuela a un niño y de velar por

su conducta mientras todavía es menor de edad. Esta disciplina se acabó con Cristo, que es el «fin de la Ley» (Rom 10,4). La liberación de esta economía vino con la justicia por la fe en Cristo. **26. hijos de Dios:** La filiación adoptiva consiste en la relación de los cristianos con Dios, conseguida «por Cristo Jesús» o, posiblemente, «en unión con» él. La expresión *en Christō* no depende de *pisteōs*; no significa, pues, «fe en Cristo Jesús». La fórmula indica más bien el modo de la unión con Cristo, Hijo de Dios, como resultado de la fe y del bautismo (cf. A. Grail, RB 58 [1951], 506). **27. bautizados en unión con Cristo:** El bautismo es el complemento sacramental de la fe, el rito por el que el hombre alcanza la unión con Cristo y manifiesta públicamente su entrega. Sobre la preposición *eis* como expresión del movimiento inicial de la incorporación a Cristo, → Teología de san Pablo, 79:136. *os habéis revestido de Cristo:* Como de una vestidura. Pablo toma quizá esta imagen de las religiones místicas de Grecia, en las que el iniciado se identificaba con un dios al vestir su túnica (cf. AG 263), o tal vez emplea una expresión del AT que indica la adopción de los criterios y disposiciones morales de alguien (Job 29,14; 2 Cr 6,41). Cuando Pablo emplea esta expresión en Rom 13,14; Col 3,10; Ef 4,24, parece darle el último sentido (cf. V. Dellagiacomia, RBibIt 4 [1956], 114-42). **28. todos vosotros sois uno:** Las diferencias secundarias se desvanecen ante los efectos de esa incorporación esencial de los cristianos en el cuerpo de Cristo por el «único Espíritu» (1 Cor 12,13). Este versículo constituye el punto culminante de la carta de Pablo.

25. B) El reino de la libertad cristiana (3,29-4,20). La segunda parte de la defensa escriturística y doctrinal que hace Pablo de su evangelio comienza con el tercer desarrollo midráshico del relato de Abrahán (cf. 3,6.15). Para llegar a ser heredero de las promesas hechas a Abrahán no se requiere el cumplimiento de las «obras de la Ley», sino la fe, que hace que el hombre sea verdadero descendiente suyo. Todo esto se ilustra con ejemplos tomados de las costumbres griegas y palestinas sobre la herencia.

26. 4,2. bajo tutores y administradores: Esta comparación de la situación del hombre con la condición del hijo que nació libre y queda huérfano explica el carácter transitorio de la Ley. Pablo tiene puesto su pensamiento en la costumbre de Palestina, no en la ley romana. El padre designaba un *epitropos* (tutor) que administrara las posesiones del hijo en interés del mismo (cf. S. Belkin, JBL 54 [1935], 52-55; no obstante, cf. J. D. Hester, *Oikonomia* [Hom. O. Cullmann; Hamburgo, 1967], 118-25). Exteriormente y por algún tiempo, el hijo menor no era libre.

3. espíritus elementales del mundo: La significación de *stoicheia tou kosmou* (4,9; Col 2,8.20) es muy discutida. *Stoicheia* podría significar «elementos, rudimentos» (de la ciencia, del saber, como en Heb 5,12), o «sustancias primordiales» (tierra, aire, fuego, agua), o «signos elementales» (del zodíaco), o «elementos espirituales» (seres celestes que controlan los elementos físicos del mundo [cf. Ap 16,5]). En el primer caso, la expresión significaría «esclavos de una forma rudimentaria de pensar

y de actuar». La opinión actual se inclina a favor de la cuarta interpretación: «esclavos de los elementos espirituales». Se trata, al parecer, de seres análogos a los «tutores y administradores», y se les describe como «no dioses por naturaleza» (4,8). En Col 2,8.20 aparecen en contraposición con Cristo y son, por lo que parece, iguales que los principados y potestades (cf. AG 776). **4. plenitud del tiempo:** Pablo extiende la aplicación de su ejemplo desde la «fecha establecida» (4,2) hasta el momento histórico en que tuvo lugar la intervención salvífica de Dios. La libertad del hombre vino con Cristo. *Dios envió a su Hijo:* En la Iglesia primitiva, el verbo (*ex*)*apostellō* adquirió un significado religioso específico: enviar a alguien al servicio del reino con autoridad plenamente divina (cf. ThDNT 1, 406). El «envío» es funcional y expresa la misión del Hijo mediante una oración final. Nada se dice en este caso sobre la preexistencia del Hijo; a lo sumo, está implícita (→ Teología de san Pablo, 79:53). *nacido de mujer:* El participio *genomenon* es aoristo, con lo cual se pone de relieve la asunción de la condición humana para llevar a cabo la misión. Al nacer de mujer, Cristo se sometió a la Ley aceptando la circuncisión y, de este modo, pudo caer bajo su maldición. Sin embargo, por temor a que los gálatas saquen una conclusión errónea, Pablo no habla de la circuncisión de Cristo. **6. la prueba de que sois hijos:** La conjunción *hoti* podría significar «porque»; en este caso la filiación adoptiva sería el fundamento del envío gratuito del Espíritu. Sin embargo, Rom 8,14-17 parece indicar que el don del Espíritu es el elemento constitutivo de la filiación del cristiano. De aquí que muchos comentaristas prefieran el significado «por el hecho de que». (Cf. S. Zedda, *L'adozione a Figlio di Dio* [Roma, 1952]). *el Espíritu de su Hijo:* El Espíritu es también objeto de una misión personal por parte del Padre (*ho theos*); en otros lugares es el don del *Kyrios* resucitado. (Sobre la posibilidad de que esta frase refleje en Pablo una falta de distinción entre el Hijo y el Espíritu, → Teología de san Pablo, 79:75-79). *Abba Padre [mío]:* El Espíritu vivificante del Hijo resucitado es el principio dinámico de la filiación adoptiva (cf. Rom 1,3; 8,15-17). El hace realidad la profunda convicción del cristiano cuando llama a Dios: «¡Padre!». Aunque el *'abbâ* arameo significa «el padre», esta forma enfática se usaba normalmente como vocativo y tenía la significación de «padre mío» (cf. ThDNT 1, 5-6). El cristiano ora al Padre con la misma fórmula que empleaba Cristo. Cuando las comunidades griegas adoptaron esta expresión, le añadieron el equivalente literal griego *ho patēr*, y la combinación de ambos se convirtió en una fórmula litúrgica. Pero sin la ayuda del Espíritu ningún cristiano podría proferir nunca esta exclamación. **7. ya no eres esclavo:** El cristiano está liberado de la Ley. *por Dios:* Algunos manuscritos menores leen «por Cristo» o «heredero de Dios por Cristo».

27 8. en vuestra ignorancia de Dios: Se recuerdan los antecedentes paganos de los gálatas (cf. 5,2-3; 6,12-13). De igual modo que los judíos antes de la venida de Cristo, los paganos también estaban esclavizados, pero éstos por los ídolos (1 Tes 4,5; 1 Cor 12,2; Rom 1,20). Desde este versículo hasta el 20, Pablo critica la inmadurez espiritual de los gálatas.

9. conocidos por él: Cf. 1 Cor 8,3. El conocimiento que los gálatas tenían de Dios no nació simplemente de ellos; es el resultado de la predilección divina, de la elección gratuita de Dios (idea que se encuentra en el AT, cf. Gn 18,19; Am 3,2; Jr 1,5). *¿cómo podéis volver otra vez?:* Volver a las prescripciones judías no es exactamente volver al paganismo. Pero la observancia de esas prácticas materiales, que someten a quienes las practican a los ángeles de la Ley (3,19), equivaldría a volver a venerar a los espíritus elementales. **10. observáis días, meses, estaciones y años [especiales]:** Cf. Col 2,16. Se alude al sábado y al *Yôm Kippûrim*; los meses son las fiestas de novilunio; las estaciones se refieren a Pascua y Pentecostés; los años indican la fiesta de los años sabáticos (Lv 25,5). Tales observancias serían las prácticas materiales de 4,9; Pablo no ve razón alguna para que un cristiano de origen gentil observe tales prácticas. **12. me he hecho como uno de vosotros:** Libre de la esclavitud de la Ley, y, por tanto, «no bajo la Ley» (1 Cor 9,21), Pablo comenzó a predicar a los gentiles. Ahora apela a ellos directamente (vv. 12-20) como quien juzgó conveniente abandonar la Ley: «Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11,1; 1 Tes 3,6; cf. D. M. Stanley, *Bib* 40 [1959], 859-77). **13. una enfermedad física:** Estas palabras indican que la primera evangelización de los gálatas (segundo viaje misionero; Act 16,6) fue ocasionada por alguna enfermedad. *por primera vez:* La expresión *proteron* parece suponer que Pablo realizó más de una visita antes de escribir esta carta (cf. Bl-Deb-F § 233, 3). **14. lo que podría haber sido una prueba para vosotros:** ¿Se trata de una alusión a una enfermedad física repulsiva? Pablo no da más detalles sobre este asunto (cf. 2 Cor 12,7). *un ángel de Dios:* Se emplea el término *aggelos* no en el sentido de «mensajero», sino de «ángel» (1,8; 3,19; 1 Cor 4,9; 11,10; 13,1). Sorprende esta expresión si tenemos en cuenta la actitud de Pablo con respecto a los ángeles en otros pasajes de esta carta. **15. os hubierais sacado los ojos:** La frase podría indicar que Pablo sufrió alguna enfermedad de los ojos, pero la hipérbole es evidente: los gálatas le habrían dado lo que tuviera más valor para ellos. **16. al deciros la verdad:** Los gálatas experimentaron una gran alegría cuando Pablo los evangelizó. Ahora Pablo teme que esta carta, en que les advierte contra el peligro de volver a las prácticas judías, los pueda indisponer. **17. quieren apartaros:** De la comunidad cristiana, por la predicación de «otro evangelio» (1,6). La finalidad de los que les predicán «otro evangelio» es que los consideréis como autoridades y maestros. **19. estoy nuevamente de parto hasta que Cristo se forme en vosotros:** Los esfuerzos misioneros de Pablo tienen por objetivo configurar a los cristianos según la forma y el modelo (*morphê*) de Cristo. Su preocupación por sus «hijos» espirituales brota de un instinto casi maternal; cf. 1 Tes 2,7-8; 1 Cor 3,2. (Sobre la transformación de los cristianos, cf. 2 Cor 3,18-4,6).

28 C) La alegoría de Sara y Agar ilustra esta libertad (4,21-31). Quizá el empleo de la metáfora de la madre sugirió a Pablo el cuarto de los desarrollos midráshicos del relato de Abrahán, una alegoría sobre Sara, la madre de Isaac, el verdadero heredero. **22. Abrahán tuvo dos**

hijos: Gn 16,1-16 (Ismael, nacido de Agar, la esclava egipcia); 21,2-5 (Isaac, nacido de su esposa Sara). Pablo pasa por alto a los hijos que Abrahán tuvo de Queturá (Gn 25,2). **23.** *según el curso normal de la naturaleza*: Gn 16,4.15. *por la promesa*: No se trata de la promesa genérica hecha a Abrahán en Gn 12,2, sino de la especial que leemos en Gn 15,4; 17,16-21 (cf. Gn 21,2.9). La intervención de Dios, como resultado de la promesa, fue la causa del nacimiento de Isaac. **24.** *son una alegoría*: Pablo dice a sus lectores que las figuras históricas del relato de Gn tienen para él un significado más profundo (sobre *allegoreō*, cf. ThDNT 1, 260-63). *las mujeres representan dos alianzas*: Agar significa la alianza del Sinaí; Sara, la alianza hecha con Abrahán. Los judíos y los judaizantes podrán estar orgullosos del pacto del Sinaí, pero Pablo piensa que esta alianza «esclavizó» a todos los hijos nacidos de Abrahán «según la carne», como sucedió con el descendiente de Agar, nacido para ser esclavo. Por el contrario, los cristianos pueden gloriarse de la auténtica alianza que Dios hizo con Abrahán, porque son hijos de Abrahán «según la promesa», como el hijo de Sara, no sometido a la Ley y libre. Porque la Ley que esclaviza vino del Sinaí. *una [alianza vino] del monte Sinaí... que es Agar*. **25.** *pero el monte Sinaí está en Arabia y representa a la Jerusalén actual*: Esta es la lectura del manuscrito paulino más antiguo (P⁴⁶) y está apoyada por algunos más. Otra lectura de la que existen bastantes testimonios es: «Ahora bien, Agar significa el monte Sinaí en Arabia». En ambos casos, Pablo, queriendo subrayar que la esclavitud que introdujo la Ley era la condición del hijo rechazado por Abrahán, identifica a Agar con el pacto del Sinaí y la «Jerusalén presente». El v. 25a es un detalle geográfico que explica por qué Agar, vinculada a un lugar santo que está fuera de la Tierra Prometida, es equiparada con la «Jerusalén presente». Geográficamente, Agar representa un lugar de Arabia, pero significa la esclavitud y por eso corresponde a Jerusalén. Pero ¿cuál es la razón de que Pablo mencione Arabia? Quizá porque el monte Sinaí está en Arabia, que es el país de los ismaelitas: de este modo asocia el pacto del Sinaí al patriarca que dio nombre a las tribus árabes (cf. Gn 25,12-18; Sal 82,7). Con ello nos indica Pablo que la misma Ley proviene de una situación exterior a la Tierra Prometida y a los verdaderos descendientes de Abrahán. Los compatriotas judíos de Pablo no estarían muy contentos con esta alegoría. *representa a la Jerusalén presente*: Porque la Jerusalén terrena es para los judíos lo que en otro tiempo fue el Sinaí, el lugar donde se proclamó la «palabra del Señor» (Is 2,3). **26.** *la Jerusalén de lo alto*: La Jerusalén «celestial» (Ap 3,12; 21,2; Ez 40; Zac 2; Ag 2,6-9) viene a identificarse implícitamente con Sara y su descendencia, los hijos libres de Abrahán. **27.** *pues dice la Escritura*: Fórmula corriente de introducción (cf. NTS 7 [1960-61], 301). Es una cita de Is 54,1 según los LXX (muy parecida al TM). Las palabras del profeta van dirigidas a la ciudad de Sión desierta, invitándola al gozo con motivo de la vuelta de los desterrados. Pablo aplica sus palabras a la Sara de la alegoría, a la «Jerusalén de lo alto». Los cristianos de Galacia deben regocijarse porque sus hijos son libres. **29.** En Gn (21,10), Sara, al considerar a Ismael como un posi-

ble rival de la herencia de Isaac, expulsa a éste y a su madre. Allí no se nos dice nada sobre la persecución de Ismael contra Isaac; no obstante, Pablo emplea una explicación haggádica palestinese de Gn 21,9 (cf. Str-B 3, 575-76; cf. Sal 83,6; 1 Cor 5,10). **30.** *«expulsa a la sierva»*: Pablo cita las palabras de Sara (Gn 21,10) como si fueran de Dios. Acomodando el texto, invita a los gálatas a liberarse de los judaizantes y, con cierta ironía, les pide que obedezcan a la Torah. **31.** *hijos de la mujer libre*: De esta manera, aun el AT viene a apoyar la tesis de Pablo en el sentido de que en Cristo reina la nueva libertad de Dios. Aceptar las prácticas de los judaizantes equivale a perder la libertad cristiana.

29 IV. Parte III (5,1-6,10), exhortativa: conservad esa libertad en Cristo. Pablo extrae algunas conclusiones prácticas de la exposición doctrinal que precede. Esta parte comprende dos secciones.

A) Advertencia para que no pierdan la libertad en Cristo (5, 1-12). **1.** *Cristo nos ha hecho libres para la [verdadera] libertad*: La afirmación enfática de la primera frase resume el mensaje doctrinal de la carta. No es libertinaje, sino libertad de la Ley y de sus prescripciones materiales, liberación del yugo de la esclavitud (4,5.31). El dativo *eleutheriā* expresa la finalidad. **2.** *Cristo no os sirve de nada*: Cf. 2,21. Los gálatas deben decidirse por una cosa o por otra: Cristo y la libertad o la Ley y la esclavitud. Cualquier componenda es imposible. **3.** *la Ley entera*: Los judaizantes de Galacia insistían, al parecer, en la posibilidad de adoptar algunas costumbres judías (circuncisión, observancia de las fiestas, culto a los ángeles, etc.). Pablo les advierte: si aceptáis el «signo» de los judíos, os obligáis a toda su forma de vida (cf. 2,10). Pero esto es no andar según la verdad del evangelio (2,10). **5.** *la esperanza de la justicia*: La medida perfecta de la justicia del hombre es algo que todavía pertenece a la escatología futura (cf. Rom 5,19; 8,19-25). *Elpis* en este caso se usa en el sentido de «cosa que se espera», y *dikaïosynēs* es un genitivo de aposición (GrBib 46). **6.** *no importa ni circuncisión ni incircuncisión*: Lit., «ni circuncisión, ni prepucio». Los gálatas podrían replicar. «Entonces, ¿por qué oponerse a la circuncisión?». Pero las palabras de Pablo han de entenderse a la luz de 5,2 (cf. 3,28). *sino una fe activa en el amor*: El fundamento de la justicia es una fe que actúa por amor, como en el caso de Cristo (2,20; Rom 5,5-8; cf. 1 Tes 1,3). Las palabras de Pablo demuestran que su fe no consiste en un mero asentimiento intelectual al monoteísmo (cf. Sant 2,18-19). En el griego del NT, el verbo *energeō* con un sujeto impersonal se emplea siempre en voz media; por eso «la fe que actúa [que se expresa] por el amor» (cf. Bl-Deb-F § 316, 1; AG 264-65). **7.** *a correr bien*: Pablo compara con frecuencia el esfuerzo de los cristianos con el que hacían los corredores griegos en una carrera (2,2; Rom 9,16; 1 Cor 9,24-26; Flp 2,16; 3,14). Los judaizantes van ganando terreno; seguir ahora su parecer sería ignorar la llamada de Dios; cf. 1,6. **9.** *«un poco de levadura»*: Este proverbio (cf. 1 Cor 5,6; Mt 16,6) subraya el poder de expansión del influjo de los judaizantes. **11.** *si aún defendiera la circuncisión*: Los judaizantes sostenían claramente que el mismo Pablo admitía la validez de la circuncisión cuando le convenía

para sus fines. Hasta es muy posible que citaran el caso de Timoteo de Listra (Act 16,3), cuya madre era judía y a quien Pablo había hecho circuncidar «a causa de los judíos». La respuesta de Pablo pone de relieve que, si pensara todavía como entonces, no sería perseguido por los judaizantes (cf. 2,3). *el escándalo de la cruz*: Al predicar la cruz, Pablo hacía innecesaria la circuncisión; por lo cual se convirtió en piedra de tropiezo para los judíos (cf. 1 Cor 1,23, por otro motivo; Flp 3,18). **12. deberían castrarse**: El sarcasmo de Pablo (cf. Flp 3,2) alude quizá a la castración ritual de los sacerdotes de Cibeles, que, sin duda, eran conocidos en Galacia.

30 B) Instrucciones sobre el recto uso de la libertad cristiana (5,13-6,10). Una advertencia particular de Pablo esclarece el amor de que ha hablado en 5,6. **13. incentivo para la carne**: Se sobrentiende *poieite*, «no hagáis de la libertad un incentivo». Al suprimir la Ley, Pablo desea subrayar que el cristiano no puede abandonarse a una conducta terrena, material y sin Dios. La libertad del cristiano debe ser libertad de servicio, fundada en el amor, una libertad para los demás. **14. la Ley entera**: Cf. Lv 19,18. ¿Está Pablo pensando directamente en Lv, o en un conocido resumen rabínico (cf. Str-B 1, 907-908), o quizá en un resumen de Cristo (Mt 7,12; Mc 12,31 par.)? Sea cual sea la respuesta que se dé, Pablo no habla ni en este caso ni en Rom 13,8-10 del amor de Dios. El «prójimo» de Lv era el compatriota israelita; para Pablo, «no hay distinción entre judíos y griegos» (Rom 10,12; cf. Gál 6,10). **16. vivid según el Espíritu**: Lit., «camina según», en el sentido semítico: «comportaos». El Espíritu, que es el principio de la filiación cristiana, debe ser también el principio de actividad de los cristianos (5,18; Rom 8,14). (Sobre «espíritu y carne», → Teología de san Pablo, 79:119). **17. no hacéis**: El cristiano, en unión con Cristo y dotado del Espíritu, está todavía en guerra con la «carne», símbolo de todo lo que es el hombre en su oposición a Dios. Véase la detallada descripción de la lucha entre la *sarx* y el *nous* («razón» que acepta la Ley) en el hombre que no ha sido regenerado (Rom 7,15-23; cf. P. Althaus, TLZ 76 [1951], 15-18). **18. guiados por el Espíritu**: El cristiano, mediante el influjo del Espíritu que habita en él, posee un principio interior para contrarrestar la «carne» y no se encuentra ya simplemente frente a la norma extrínseca de la Ley. **19-21**. Catálogo de vicios que el cristiano debe evitar si quiere compartir las bendiciones del «reino de Dios», es decir, si quiere entrar en comunión definitiva con Dios en la parusía. Este catálogo (lo mismo que el de virtudes) se deriva con toda probabilidad de la enseñanza primitiva de la Iglesia (→ Teología de san Pablo, 79:161). **22-23**. Catálogo de virtudes; cf. 2 Cor 6,6; Col 3,12-15; Ef 4,2; 5,9. Obsérvese cómo habla Pablo de las «obras» (*erga*) de la carne y del «fruto» (*karpos*) del Espíritu. El término «fruto» puede aplicarse a la carne, pero nunca las «obras» al Espíritu, cf. Rom 6,21; 7,5. No obstante, los catálogos nos enseñan que no hay por qué excluir las «buenas obras» de la vida cristiana. *contra tales cosas no hay Ley*: No hay necesidad alguna de establecer una Ley contra estas acciones virtuosas. La Ley «fue añadida por las trans-

gresiones» (3,19). Quizá Pablo alude a una afirmación de Aristóteles (*Politica*, 3,8) pronunciada en un contexto distinto. **24. han crucificado la carne**: El cristiano, crucificado con Cristo (2,19) por su fe y bautismo, ha muerto no sólo a la Ley, sino también a su *yo-sarx*, a sí mismo con sus inclinaciones terrenas, bajas y degradantes. También ha muerto al «mundo» (6,14). Pablo habla, desde luego, de una transformación ontológica y fundamental del hombre, y no de la conciencia psicológica que el hombre pueda tener de este hecho. Por esta razón debe continuar «mortificando las costumbres del cuerpo» (cf. Rom 6,6; 8,9.13).

31 6.1. vosotros que sois espirituales: Se dirige a los cristianos maduros, los que son guiados por el Espíritu (1 Cor 3,1). Estos deben corregir al hombre «descubierto en algún pecado» (cf. Mt 18,15-18; Sant 5, 19-20). **2. la Ley de Cristo**: Liberado de la obligación a la Ley de Moisés, el cristiano se constituye en *ennomos Christou*, «bajo la Ley de Cristo» (1 Cor 9,21), y en «esclavo de Cristo» (1 Cor 7,22). La «Ley de Cristo» es la «ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2) y en este contexto se especifica y concreta como ley de amor, porque los cristianos deben llevar mutuamente sus cargas en caridad fraterna (→ Teología de san Pablo, 79:160). **3. si alguno cree que es alguien**: Porque piense que está sin pecado o porque crea que es lo suficientemente caritativo como para corregir a un hermano que ha errado. **5. su propio fardo**: No hay que confundirlo con las «cargas» de 6,2. **6. compartá todos los bienes**: Otra manifestación práctica de amor es el ayudar debidamente a los catequizados de la comunidad; cf. 1 Cor 9,11; Flp 4,15; Rom 15,27. **8. cosechará vida eterna**: Este versículo es un resumen de 5,16-26. La «vida eterna» equivale al «reino de Dios» (5,21). La primera expresión es típicamente joánica y aparece muy pocas veces en Pablo (Rom 2,7; 5,21; 6,22-23; 1 Tim 1,16; 6,12; Tit 1,2; 3,7).

32 V. Conclusión (6,11-18). Epílogo y «firma» de Pablo. 11. con mi propia mano: Hasta aquí la carta ha sido dictada, al parecer, a un amanuense (→ Epístolas del NT, 47:19). Ahora Pablo mismo escribe la conclusión a modo de «firma». **12. para no ser perseguidos por la cruz de Cristo**: Según la opinión de Pablo, los judaizantes temen que, si predicaran el verdadero «mensaje de la cruz» (cf. comentario a 5,11), puedan ser perseguidos por los judíos o por otros judaizantes. Prefieren salir airoso ante los hombres predicando la circuncisión en lugar de la cruz. **13. ni los que se han circuncidado**: En este caso, parece que la lectura más probable es el participio perfecto *peritetmēmenoi* (P⁴⁶, B, *koiné*); otros manuscritos leen participio de presente, «los que se circuncidan». El contexto alude a los judaizantes. *ellos mismos no observan la Ley*: Aunque defienden la circuncisión y algunas otras obligaciones legales, los judaizantes no observan la totalidad de la Ley. Esta es la razón de la advertencia de Pablo en 5,3; cf. Rom 2,21-25. **14. gloriarme en otra cosa que en la cruz**: A la vanidad (6,12) de los judaizantes Pablo opone su propio orgullo; orgullo que no se apoya en la confianza en sí mismo, sino que depende de la gracia y del favor de Dios (cf. 1 Cor 3,31; 2,2; 2 Cor 11,16-12,10). La «cruz» en este caso viene a significar el acontecimiento

Cristo tomado globalmente. *por la cual [o el cual] el mundo ha sido crucificado para mí y yo para el mundo*: La palabra *kosmos* denota todo lo que está en enemistad con Dios, la esfera de los placeres y ambiciones de la «carne», en los que se glorían los judaizantes. Pablo ha muerto a todo esto (2,19; 5,24) y no por una experiencia interior psicológica o mística, sino por el acontecimiento histórico del Calvario, que es la realización del plan salvífico del Padre. El tiempo perfecto expresa el estado en que Pablo se encuentra al ser participe por el bautismo del acontecimiento Cristo (Rom 6,3-11). **15.** *la circuncisión no significa nada*: Es un eco de 5,6; cf. 1 Cor 7,18-19. *sino una nueva creación*: Declaración rotunda de lo que realmente tiene una importancia fundamental en el cristianismo: una nueva configuración ontológica de la existencia del hombre no mediante una norma de conducta meramente extrínseca, sino mediante el principio vivificador que es el Espíritu de Cristo. Esta nueva realidad se lleva a cabo por la *doxa* del Cristo resucitado (2 Cor 3,18-4,6). Transformado el hombre de este modo en Cristo, se convierte en nueva «criatura». La palabra *ktisis* sólo en Rom 1,20 tiene el significado activo de «creación»; en otros casos, es de carácter pasivo, es decir, «criatura, cosa creada». Cf. 1 Cor 7,19; 15,47-49; Rom 6,3ss; Col 3,10; Ef 2, 10; 4,24; Tit 3,5 («renacimiento»). (Cf. E. Sjöberg, ST 9 [1956], 131-36). **16.** *el Israel de Dios*: El pueblo cristiano de Dios, como la «nueva descendencia de Abrahán» (3,29; cf. Flp 3,3; Rom 9,6), en contraposición con el «Israel según la carne» (1 Cor 10,18). En este saludo, Pablo cambia las últimas palabras de Sal 124,5 o 127,6, «Paz sea a Israel». La extensión de la bendición más allá de los destinatarios inmediatos sigue el modelo de las bendiciones de los judíos de aquel tiempo. Cf. la inscripción del siglo III en la sinagoga de Kefr Bir'im: «Mi paz esté con este lugar y con todos los lugares de Israel...» (K. Gallig, *Textbuch z. Geschichte Israels* [Tubinga, 1950], 82 § 56). **17.** *las señales de Jesús*: La palabra griega *stigmata* no significa lo que hoy significa en español. Pablo ha sufrido enfermedades (4,13; 2 Cor 12,7), flagelaciones (Act 16,22; 2 Cor 11,25) e incluso la lapidación (Act 14,19) a causa de Cristo; ello le autoriza a definir estos sufrimientos como «señales» que revelan su condición de «esclavo de Cristo Jesús» para siempre (Rom 1,1; Gál 1,10). En la antigüedad, el término *stigmata* solía designar el hierro con que se marcaba a un esclavo o a un animal para indicar a quién pertenecía. Pablo lleva alegremente estas «señales» en su carne y se gloria de ellas ante los que pretenden gloriarse de otra señal en la carne (la circuncisión). **18.** Cf. Flp 4,23; Flm 25; 2 Tim 4,22. Por último, al llamar a los galatas «hermanos», Pablo da por supuesta su reconciliación con ellos.

50

CARTA A LOS FILIPENSES

JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

- 1** K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes* (Zollikon-Zurich, ¹1947); F. W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (BNTC; Londres, 1959); G. R. Beasley-Murray, *Philippians*: PC 985-89; P. Benoit, *Les Épîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens* (BJ); París, ²1953), 17-37; P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens* (CNT 10; Neuchâtel, 1950); M. Dibelius, *An die Thessaloniker I, II. An die Philipper* (HNT 11; Tubinga, ³1937); G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8; Gotinga, ⁹1962), 92-129; J. Huby, *Saint Paul: Les Épîtres de la Captivité* (VS 8; París, 1947), 261-376; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (Meyer 9/1; Gotinga, ⁴1956), 1-193; R. P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians* (TynNTC; Londres, 1959); R.-P. Médebielle, *Épître aux Philippiens* (PSB 12; París, 1938), 75-100; J. H. Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians* (MNTC; Nueva York, ⁵1948); J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians, and to Philemon* (NICNT; Grand Rapids, 1961), 13-156; E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi* (Friburgo de Br., ³1952); A. Segovia, *Carta a los Filipenses*, en *La Sagrada Escritura: Nuevo Testamento*, II (BAC 211; Madrid, 1962), 735-98; K. Staab, *An die Philipper* (RNT 7; Ratisbona, ³1959), 167-200; F. Tillmann, *Die Gefangenschaftsbriege des hl. Paulus* (BB 7; Bonn, ¹1931), 121-62; M. R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon* (ICC; Londres, 1906).
- L. Cerfaux, en R-F 2, 438-47; F-B 226-37; Guthrie, NTI 1, 140-60; B. M. Metzger, IPLAP 102-109; Wik, INT 313-17.

INTRODUCCION

- 2 I. La Iglesia de Filipos.** En tiempos de Pablo, Filipos (*Philippi*) era una importante ciudad de la provincia romana de Macedonia (Act 16,12), situada en la meseta del monte Pangeo, por donde pasaba la Via Egnacia (que enlazaba Bizancio con Dirraquio y Apolonia, al borde del mar Adriático). Aunque su fundación tuvo lugar en 358-357 a. C. por Filipo II de Macedonia en el emplazamiento de la antigua ciudad tasiada de Crenides (Fuentecilla), fue intensamente poblada por los romanos (cf. Apiano, *Guerras civ.*, 4.105-31; Diónc Casio, *Hist. Rom.*, 47.42-49;

Estrabón, *Geografía*, 7, fr. 34.41). El año 42 a. C. Marco Antonio derrotó a Bruto y a Casio en una doble batalla por estos lugares. Después de la derrota de Antonio en Accio (31 a. C.), las tropas de Octavio establecieron una colonia militar en Filipos (*colonia Iulia Augusta Philippensis*) y concedieron el *ius italicum* a los veteranos de guerra y a los partidarios de Antonio, expulsados de Italia. Además de romanos, también había en la ciudad griegos de Macedonia y una pequeña colonia de judíos. Pablo fundó con su predicación (ca. 50, en su segundo viaje) la primera comunidad cristiana de Europa. Pablo y Silas fueron arrestados, flagelados y arrojados en prisión (Act 16,16-24) porque el primero expulsó un mal espíritu de una joven esclava cuyo poder de adivinación había sido la fuente de ingresos de sus dueños. Un terremoto, ocurrido a medianoche, les ofreció la oportunidad de escapar; sin embargo, Pablo apeló a su condición de *civis romanus* con el fin de obtener la debida satisfacción por los ultrajes que le habían inferido. Durante el tiempo de su estancia en Filipos, Pablo predicó el evangelio a los judíos en su «lugar de oración» cerca del río Crenides y convirtió a varios gentiles. A juzgar por los nombres de los conversos, la Iglesia de Filipos era predominantemente de origen gentil (Lidia, Epafrodito, Evodia, Síntique, Sícigo). Lo mismo que las demás iglesias cristianas de origen gentil, Filipos recibió con toda seguridad la visita de los judaizantes que seguían la pista a Pablo.

P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine* (París, 1937); P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (2 vols.; París, 1945); W. A. McDonald, *Archaeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands: BA 3* (1940), 18-24; J. Schmidt, *Philippi: PW 1 serie*, 19/2 (1938), 2206-44.

3 II. Autenticidad. Aunque en otro tiempo fue impugnada la autenticidad paulina de Flp por la escuela de Tubinga, hoy no se pone seriamente en duda.

4 III. Ocasión y finalidad. Desde que fundó la Iglesia de Filipos en su segundo viaje, Pablo no había vuelto a visitarla, según parece, antes de escribir Flp. Durante la evangelización de Tesalónica (ca. 50), los filipenses habían enviado dinero a Pablo en dos ocasiones para ayudarle en sus necesidades (Flp 4,16). Ahora, durante su encarcelamiento (1,7. 13.17), los filipenses le han enviado otro donativo por medio de Epafrodito (2,25; 4,14.18). Encarcelado por su actividad apostólica, Pablo estaba cierto de que los cristianos de la localidad continuaban su trabajo; su evangelio continuaba siendo predicado (1,14-15). Pablo escribió desde la prisión para agradecer a los filipenses su generosidad y para decirles que les enviaba de nuevo a Epafrodito, puesto que ya estaba éste recuperado de una enfermedad contraída durante su estancia junto a él (2, 25-30). Al parecer, los filipenses estaban preocupados por Epafrodito y extrañados de que no volviera. Pablo había tenido noticias de que algunos judaizantes andaban por aquella región y escribió para advertir a los filipenses contra la influencia de tales «perros, de esos perversos y de su incisión» (3,2). La carta a los Filipenses es un ejemplo delicado de la preocupación de Pablo por un compañero de trabajo, de su ardiente afecto

apostólico hacia una comunidad que él apreciaba y de sus relaciones serenas con aquellos a quienes había anunciado el evangelio. El Apóstol exhorta a esta Iglesia, que ha sido su «gozo y su corona» (4,1). Menciona nominalmente a Evodia y Síntique para amonestarles severamente (4,2).

5 IV. Fecha y lugar de redacción. Tradicionalmente, la casa donde arrestaron a Pablo en Roma (61-63) fue considerada como la «prisión» desde donde escribió la carta a los Filipenses. Marción escribió: «scribens eis a Roma de carcere» (cf. J. Knox, *Marcion and the NT* [Chicago, 1942], 170). El *praetorium* (1,13) fue entendido consiguientemente como los cuarteles de la guardia pretoriana en Roma (cf. Act 28,16); y «los de la casa del César» (4,22) eran los que se habían convertido del palacio imperial de Roma. El encarcelamiento y la inminencia del juicio, que producen a Pablo cierta preocupación (1,20-26), parecen concordar fácilmente con este contexto romano. El origen romano de Flp es defendido todavía por algunos comentaristas modernos (F. W. Beare, L. Cerfaux, C. H. Dodd, D. Guthrie, E. F. Harrison, J. Schmid y otros). Sin embargo, al final del siglo XVIII algunos especialistas se inclinaban preferentemente por Cesarea como lugar de origen de Flp (H. E. Paulus, O. Pflleiderer, F. Spitta, E. Lohmeyer). No obstante, la mayor parte de los argumentos esgrimidos por ellos, aunque no llegan a refutar completamente la teoría tradicional del origen romano de Flp, cuadran mejor con la hipótesis más reciente y razonable del origen efesino de esta carta. Quien primero propuso esta teoría fue H. Lisco en 1900 y actualmente tiene muchos seguidores (A. Deissmann, P. Feine, W. Michaelis, G. S. Duncan, M. Goguel, P. Benoit y otros). El problema del origen no es de gran importancia para la comprensión de la carta misma; sin embargo, no tiene su peso por lo que toca al encuadramiento de Flp en el *corpus* paulino y a su relación con el resto de la doctrina de Pablo.

6 Las razones que avalan la hipótesis efesina son: 1) Algunas inscripciones de Efeso ponen de manifiesto que había *praetoriani* estacionados en las extensas tierras de Augusto en Asia. 2) Otras inscripciones encontradas en Efeso demuestran que había personas, pertenecientes a la *familia Caesaris*, encargadas de cuidar las propiedades imperiales en Asia (*fiscus asiaticus*). Por consiguiente, el *praetorium* (1,13) y «la casa del César» (4,22) no exigen necesariamente el emplazamiento de la carta en Roma. 3) Por lo que podemos deducir de Flp, entre el lugar de la prisión de Pablo y Filipos se efectuaron tres viajes en ambos sentidos, o quizá cuatro. El viaje entre Roma y Filipos, que exigía normalmente cuatro o cinco semanas, supondría un tiempo muy largo. La situación se comprende más fácilmente si pensamos que entre Filipos y Efeso el viaje duraba seis o siete días (cf. Guthrie, NTI 1, 146-47). 4) Aunque Act nada nos dice sobre la prisión de Pablo en Efeso, éste habló de afrontar la muerte en Asia (1 Cor 15,30-32; 2 Cor 1,8-10). Tal enfrentamiento con la muerte en Efeso pudo ser el momento en que Pablo escribió Flp. 5) Doctrinalmente, Flp es más afín a las grandes cartas de Pablo (escritas durante su tercer viaje, 54-58) que a las cartas de la cautividad (Col y Ef). Estos argumentos nos proporcionan una certeza absoluta, pero hacen razonable

la hipótesis de que Flp fue escrita desde una cárcel de Efeso, hacia el año 56-57 (con preferencia antes que 2 Cor).

C R Bowen, *Are Paul's Prison Letters from Ephesus?* AJT 24 (1920), 112-35, 277-87, P Dacquino, *Data e provenienza della Lettera ai Filippesi* RBib 6 (1958), 224-34, G S Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry* (Londres, 1929), T W Manson, *St Paul in Ephesus The Date of the Epistle to the Philippians* BJRL 23 (1939), 182-200

7 V. Unidad. ¿Es Flp una carta unitaria o constituye una amalgama de varias cartas de Pablo a los filipenses? Cuando Policarpo escribe a los filipenses, dice que Pablo «escribió cartas» (*egrapsen epistolas*, 3, 2; ACW 6, 77 [si bien algunos sostienen que en este caso se usa el plural por el singular, como *litteras* en latín]). Un antiguo texto siríaco menciona también dos cartas a los filipenses (E. Preuschen, *Analecta* [Tubinga, 1910], 68). Por otra parte, las transiciones existentes entre algunas partes de Flp son tan abruptas (2,19; 3,2; 4,10), que los comentaristas modernos se han preguntado muchas veces si Flp no será una especie de mosaico. Las razones que fundamentan esta duda son: 1) el comienzo brusco de 3,2 después de un adiós; 2) el tono de 3,2-4,3, parte dedicada al problema de los judaizantes, tan distinto del resto de Flp; 3) el carácter independiente de 4,10-20, donde Pablo expresa su gratitud después de otro «adiós» (4,4-9). ¿Por qué se ha dejado para el final de la carta esta expresión de gratitud? 4) El v. 4,4 parece ser la continuación natural de 3,1; 5) las cartas de Policarpo *A los Filipenses* sufrieron, al parecer, la misma suerte redaccional (cf. P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians* [Cambridge, 1936]; B. Altaner, *Patrology* [Nueva York, 1960], 111).

8 Aunque estas razones no son decisivas, la teoría de que Flp es el resultado de la fusión de tres cartas de Pablo (o de partes de tres cartas) ayuda a comprender el carácter desarticulado de la carta. Estas partes se pueden separar de la manera siguiente: *Carta A*, 1,1-2; 4,10-20 (pequeña carta en la que Pablo agradecía su ayuda a los filipenses). *Carta B*, 1,3-3,1; 4,4-9.21-23 (carta en que Pablo explicaba su situación personal, daba noticias sobre Epafrodito y Timoteo y enviaba sus instrucciones a la comunidad). *Carta C*, 3,2-4,3 (breve carta para advertir a los filipenses del peligro de los judaizantes).

G Bornkamm, *Der Philippenerbrief als paulinische Briefsammlung*, en *Neotestamentica et patristica* (Hom O Cullmann; NovTSup 6 [1962]), 192-202, G Dellung, *Philippenerbrief* RGG 5 (1961), 333-36, M Jones, *The Integrity of the Epistle to the Philippians* «Expositor» 8/8 (1914), 457-73, B S Mackay, *Further Thoughts on Philippians* NTS 7 (1960-61), 161-70, B D Rahtjen, *The Three Letters of Paul to the Philippians* NTS 6 (1959-60), 167-73, W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philippenerbriefes* ZThK 54 (1957), 297-341

9 VI. Contenido. La carta a los Filipenses presenta el siguiente esquema:

I. Introducción (1,1-11)

A) Fórmula introductoria (*praescriptio*) (1,1-2)

B) Acción de gracias (1,3-8)

C) Plegaría (1,9-11)

II Parte I (1,12-3,1) noticias e instrucciones a la comunidad

A) Noticias sobre la situación personal de Pablo (1,12-28)

B) Instrucciones a la comunidad (1,27-2,18)

a) Constancia (1,27-30)

b) Armonía (2,1-2)

c) Humildad (2,3-11)

d) Obediencia y entrega (2,12-18)

C) Noticias sobre Timoteo y Epafrodito (2,19-3,1)

III Parte II (3,2-4,9) necesidad de seguir el ejemplo de Pablo en el camino de la salvación cristiana

A) Atención ante el peligro de los judaizantes (3,2-4,3)

B) Consejos sobre la armonía, el gozo y la paz (4,4-9)

IV Parte III (4,10-20) agradecimiento de Pablo por la ayuda enviada por los filipenses y por su preocupación hacia él

V Conclusión (4,21-23)

COMENTARIO

10 I. Introducción (1,1-11).

A) Fórmula introductoria (1,1-2). *Pablo y Timoteo* Pablo menciona a Timoteo en el saludo por razones de cortesía (cf. comentario a 1 Tes 1,1); pero Pablo es quien realmente escribe, como se ve por la primera persona del singular en 1,3 y por la referencia a Timoteo en tercera persona en 2,19-24. *siervos de Cristo Jesús* Cf. comentario a Rom 1,1. *a todo el pueblo santo de Dios en unión con Cristo Jesús* Lit., «todos los santos en Cristo Jesús», todos los cristianos separados del mundo profano por su unión con Cristo (cf. comentario a Rom 1,7). *y a los guardianes y ayudantes* Es significativa esta mención temprana de *episkopoi* y *diakonoi* de una iglesia fundada por Pablo, aunque no podemos entenderlos en el sentido moderno de «obispos» y «diáconos». Lo mismo que en Efeso (cf. Act 20,17,28), los «ancianos» de la comunidad actuaban colectivamente como «guardianes» de ella (cf. Act 14,23; 1 Pe 5,2). Aun cuando *episkopos* significa lo mismo que *m^ebaqqer* en Qumrán (inspector, superintendente, 1QS 6,11.20; DD 14,8-11; 13,7), no hay pruebas de la existencia de tales «inspectores» en la Iglesia primitiva judeo-cristiana de Palestina; los *episkopoi* aparecen por primera vez en las comunidades de origen gentil fundadas por Pablo. Pablo envía su saludo a los cristianos filipenses «con» (= y, es decir, incluyendo a) estos jefes de la comunidad, a quienes Pablo menciona de modo especial, sin duda porque se preocuparon del donativo que le habían enviado **2. gracia y paz**. El saludo invoca la participación en las bendiciones mesiánicas (→ Epístolas del NT, 47:8) que proceden del Padre y de Cristo (no por medio de él).

11 B) Acción de gracias (1,3-8). **3.** *doy gracias a mi Dios:* Utilizando una fórmula muy conocida (→ Epístolas del NT, 47:8), Pablo da gracias a Dios en favor de los cristianos de Filipos. Es una explosión de gozo, nota que corre a todo lo largo de la carta (cf. 1,18,25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10). **5.** *por vuestra participación en [la difusión de] el evangelio:* La participación de los filipenses quedó patente por las ayudas que enviaron a Pablo (4,14-16) y por los sufrimientos que soportaron por el evangelio (1,29-30). *desde el primer día:* Desde su conversión (Act 16, 12-40). **6.** *quien empezó en vosotros la buena obra:* Dios (= el Padre) es el autor preventivo de todo lo bueno que hacen los filipenses. *hasta el día de Cristo Jesús:* La parusía, lo mismo que en 1,10; 2,16 (cf. 2 Tes 2,4; 1 Cor 1,8). Entonces la «buena obra» comenzada así y continuada será recompensada con el destino glorioso que tiene el cristiano: estar «con el Señor» (1 Tes 4,17; 5,10). Pablo propone con frecuencia la parusía como motivo de la conducta ética del cristiano. **7.** *en prisión:* Lit., «en mis cadenas»; cf. 1,13.17. El recuerdo de la amada comunidad de Filipos ilumina su triste condición. **8.** *con el mismo amor de Cristo Jesús:* Este anhelo afectuoso hacia los filipenses ha motivado su acción de gracias (3-8) y motivará su plegaria por ellos (9-11).

C) Plegaria (1,9-11). *que vuestro amor crezca más y más en profundo conocimiento y penetración:* El progreso y desarrollo de los filipenses debe comportar un conocimiento personal creciente de la realidad cristiana que se caracterice por una profunda comprensión de su significado. **10.** *para que sintáis lo que importa de verdad:* Lit., «para que valoréis las cosas que se distinguen para vuestro provecho». *para el día de Cristo:* Cf. comentario a 1,6. **11.** *llenos de los frutos de justicia que vienen por Jesuristo:* El fin del crecimiento y desarrollo del cristiano es el estado de justicia ante Dios, estado que no se consigue sólo con las propias fuerzas; antes bien, es Dios quien lo inicia (1,6), y alcanza su plenitud sólo mediante la unión con Cristo (cf. 3,9). *para gloria y alabanza de Dios:* Lo mismo que en 2,11, la vida de Jesús y su influjo sobre el hombre están ordenados exclusivamente a la gloria del Padre (cf. Rom 15,7; 1 Cor 10,31; 2 Cor 4,15). La expresión «para la gloria de Dios» no se encuentra en los LXX, pero aparece en LQ (1Q19 13,1; 1QSb 4,25).

12 II. Parte I (1,12-3,1): noticias e instrucciones a la comunidad.

A) Noticias sobre la situación personal de Pablo (1,12-26). Aunque está encarcelado, Pablo sabe que los cristianos de la ciudad están predicando el evangelio audazmente (1,12-18). **12.** *mi situación:* La detención y encarcelamiento de Pablo sólo sirvieron de provecho para el evangelio. **13.** *toda la guardia pretoriana:* Por el hecho de estar bajo la custodia de los soldados de la guardia pretoriana, los hombres llegan a conocer a Pablo: está encarcelado por causa de Cristo. Incluso encadenado, Pablo es testigo de Cristo. *Pratōrion* (en latín, *praetorium*) originalmente significaba la tienda del pretor en un campamento romano; con el tiempo llegó a significar también la residencia oficial del gobernador de una provincia romana (Mc 15,16; Mt 27,27; Lc 18,28; 19,9; Act 23,35). En la hipótesis efesina, la guardia pretoriana se refiere a los

que servían al gobernador provincial de Efeso (cf. J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus* [Boston, 1877], apéndice 7, núm. 2). En la hipótesis romana significaría la guardia imperial acampada extramuros de Roma (cf. OCD 727). **15.** *algunos:* Pablo está en prisión y descubre que algunos de los que predicán a Cristo durante este tiempo lo hacen por motivos ruines. ¿A quién se refiere? Difícilmente se trataría de hombres animados por el Señor (1,14); tampoco se trata, al parecer, de los judaizantes (a quienes él acusa normalmente de predicar «otro evangelio»; sería un contrasentido que éstos predicaran a Cristo). Probablemente son ciertos cristianos que se aprovechan de la ausencia de Pablo para sus propios fines; cf. 2,3. Pablo rechaza que pueda existir en sus palabras cualquier móvil de hostilidad personal. *predican a Cristo:* El objeto del kerigma primitivo es Cristo mismo (como en 1 Cor 4,23; 15,12; 2 Cor 1,19; 11,4; Act 8,5; 1 Tim 3,16) o su evangelio (1 Tes 2,9; Gál 2,2; Col 1,23; → Teología de san Pablo, 79:27-30). **18.** Pablo se alegra del florecimiento del cristianismo, aun cuando Cristo sea anunciado por unos motivos no muy puros. Siguiendo el ejemplo de Pablo, la Iglesia rehusó hacer depender la validez de los sacramentos de la dignidad del ministro.

13 19-26. Sin embargo, estando encarcelado y sabiendo que podía morir, Pablo reflexionaría sobre el alcance de esta posibilidad. En primer lugar, la expansión del cristianismo continuaría avanzando sin él; en este caso, él ya no viviría para contemplar el día del Señor. Pablo sopesa todo lo que esto lleva consigo: la alternativa de seguir viviendo o morir. **19.** *para mi liberación:* Al pensar en los efectos provechosos de su encarcelamiento, Pablo alude a Job 13,16 (en los LXX); todo ello no hará más que contribuir a su salvación definitiva por las oraciones de los filipenses y el auxilio del Espíritu. **20.** *no quedaré avergonzado:* Sufriendo la ignominia por los esfuerzos frustrados o por la esperanza fallida. *Cristo será honrado en mi cuerpo:* Frente a la perspectiva de la muerte corporal, Pablo no se limita simplemente a decir «en mí», porque su vida física debe consumirse en los trabajos por el evangelio o bien entregada a la muerte. **21.** *vivir es Cristo:* Esta expresión no significa solamente la participación en la vida de Cristo (como en Gál 2,20; Rom 6,11), ya que la culminación de tal forma de existencia será definitivamente «con Cristo»; por eso «morir es una ganancia»: porque el fin último de la vida en unión con Cristo (*en Christō*) es estar un día con él en la gloria. «Vivir» significa poder «predicar a Cristo» más todavía, como lo indica 1,22. **23.** *partir para estar con Cristo:* «Estar con el Señor» expresa la esperanza de Pablo en la parusía (1 Tes 4,17; 5,10). Ahora, ante la proximidad de la muerte, Pablo se da cuenta de que existe otra posibilidad: entrar antes de la resurrección última en un estado de unión con Cristo en la gloria (cf. 2 Cor 5,2.6-8; Col 3,3). Las palabras de Pablo ponen de manifiesto que él admite un estado intermedio donde el cristiano que ha muerto está «con Cristo» después de la muerte y antes de la resurrección. **24.** *permanecer en la carne:* Seguir viviendo en la vida terrena (= «en el cuerpo», 2 Cor 5,6). *para vuestro provecho:* Pablo piensa no sólo en los filipenses, sino en todos los que ha convertido o aún puede convertir para Cristo.

25. yo sé: El Apóstol tiene conciencia de que puede resultar ileso del incidente por el que está pasando. Esto no supone realmente un cambio de modo de pensar con respecto a 1,20. Cuando escribe, Pablo está meditando en su situación; el v. 2,17 demuestra que la otra posibilidad, la muerte, no está totalmente excluida. **26. mi retorno a vosotros:** Las visitas que Pablo hizo posteriormente están relatadas en Act 20,1.3.6.

14 B) Instrucciones a la comunidad (1,27-2,18). Tras ponderar su situación personal, Pablo exhorta a los filipenses a la constancia, armonía, humildad y entrega obediente. Deben esforzarse con el testimonio que den de Cristo en irse configurando con él.

a) CONSTANCIA (1,27-30). **27. mostraos como ciudadanos:** O comportaos. Este verbo griego, que denota primariamente la conducta en la sociedad civil, se emplea aquí en sentido figurado, porque el cristiano es ya ciudadano del reino de los cielos; cf. 3,20; Ef 2,19. *dignos del evangelio de Cristo:* Puesto que han sido evangelizados y están bajo el influjo del «poder» del evangelio (Rom 1,16), los filipenses deben manifestarlo en su conducta social. *permaneced firmes:* Su primera exhortación es para aconsejarles constancia; deben ser como soldados firmes en sus puestos (cf. 1 Cor 16,13; Gál 5,1; Flp 4,1). *en un solo espíritu:* A causa del paralelismo con «una sola voluntad», *pneuma* no se refiere al Espíritu Santo; denota más bien una actitud. **29. padecer por él:** La constancia de los filipenses no apunta a los sufrimientos personales, sino a los padecimientos apostólicos que soportan a causa de la propagación del evangelio de Cristo. Estos sufrimientos forman parte de la contribución de los filipenses; cf. comentario a 1,5. **30. que visteis en mí:** Alusión al encarcelamiento de Pablo en la misma ciudad de Filipos (Act 16,22-24; 1 Tes 2,2). *ahora oís de mí:* La prisión en que está Pablo ahora; muy probablemente en Efeso (2 Cor 1,8-10; 7,5).

b) ARMONÍA (2,1-2). **1. si existe algún incentivo en Cristo:** Pablo conjura afectuosamente a los filipenses por lo que más deben apreciar. Si la «unión con Cristo» (*en Christō*) significa algo para ellos, debería ser un incentivo, un estímulo por la vida, al cual Pablo puede apelar para apoyar su segunda recomendación sobre la armonía comunitaria (cf. Rom 15,5; cf. B. Reicke, *Unité chrétienne et diaconie, Flp II. 1-11*, en *Neotestamentica et patristica* [Hom. O. Cullmann; NovTSup 6 (1962)], 203-12).

c) HUMILDAD (2,3-11). El tercer consejo de Pablo es una exhortación a la humildad. **3. no obréis por motivos egoístas:** Por lo que toca al significado de la palabra *eritheia* (egoísmo), que entraña cierta dificultad, cf. comentario a Rom 2,8. Pablo alude probablemente a los móviles ruines de 1,17; teme que existan entre ellos celos mezquinos (cf. 4,2) y aconseja como remedio la humildad, la entrega y preocupación por los demás. **5. tened unos para con otros la actitud que tuvo Cristo:** Lit., «tened entre vosotros esta actitud que estuvo también en Cristo Jesús». El segundo *en* con dativo equivale a un simple dativo (expresa posesión; cf. GrBib § 120). Según esta interpretación, Pablo exhorta a los filipenses a la imitación de Cristo; su humildad y anonadamiento son el modelo

de la conducta que debe existir en la comunidad de Filipos. Pero también se puede traducir el versículo de esta otra manera: «Tened unos para con otros la actitud que tenéis también en Cristo Jesús». En este caso, el verbo *phroneite* se sobrentiende en la oración de relativo. El sentido sería entonces: que la unión vital entre vosotros y Cristo progrese tanto que se manifieste en vuestra conducta armoniosa y desinteresada para con los demás. No se pone el acento en la imitación moral de Jesús, sino en el principio vital de la nueva vida comunitaria cristiana.

17 Dentro de este contexto exhortatorio, Pablo inserta un himno a Cristo, tomado quizá de la liturgia judeo-cristiana y que él ha modificado añadiendo las palabras «incluso muerte de cruz». Este himno constituye una confesión del kerigma primitivo. Las razones para interpretar esta parte como un himno son el ritmo de las frases, el empleo del paralelismo (que se da en los salmos y poesía del AT) y las extrañas expresiones de cuño no paulino (*kenoun* en el sentido de «vaciar», *harpagmos*, *hyperypsoun*, *morphē*, *schēma*, *isa theō einai*). Aunque en el himno hay, al parecer, dos oraciones gramaticales, cada una de ellas se compone de nueve versos y el conjunto está dividido en seis estrofas. Cada estrofa tiene un verbo principal y dos expresiones subordinadas (*thnaton de staurou* es una adición que no cuadra en el metro). En las tres primeras estrofas es el sujeto Cristo; en las tres últimas, Dios. Las estrofas 3 y 6 comienzan en griego con *kai*. La siguiente versión reproduce la ordenación de E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus. Eine Untersuchung über Flp 2,5-11* [= SHAW Phil.-Hist. Kl., 1927-28, 4. Abh.; 1961]; *An die Philipper*, 90).

6	Quien, aunque de condición divina, no consideró como botín de avaro su derecho a ser como Dios,	Preexistencia divina
7	sino que de él se vació para adoptar la condición de siervo y llegar a ser como los hombres; habiendo tomado forma humana	Humillación de la encarnación
8	se humilló aún más a sí mismo con una obediencia que significó la muerte, ¡incluso la muerte en una cruz!	Humillación de la muerte
9	Por eso Dios le exaltó tanto y le dio el nombre que está sobre todos los demás:	Exaltación celestial
10	que todos al nombre de Jesús deben doblar su rodilla ¡en el cielo, en la tierra y bajo la tierra!	Adoración universal
11	que toda lengua debe proclamar para gloria de Dios Padre que Jesucristo es SEÑOR	Nuevo título de Jesús: <i>Kyrios</i>

18 6. quien: Pablo habla a los filipenses del Cristo histórico, que gozó, según esta confesión himnica, de la Iglesia primitiva, de una preexistencia divina y de una recompensa de exaltación a los cielos. *de condición divina:* Lit., «siendo originariamente en la forma de Dios; teniendo como posesión la forma de Dios». La expresión «forma de Dios» no

debe ser entendida en sentido aristotélico, como si expresara la constitución interna de Jesús (*Física*, 1.7 [190b 20]); ni tampoco en el sentido patristico de «naturaleza de Dios» (*physis*: Crisóstomo, PG 62.219; Teodoro, PG 82.569); porque el término *morphē* indica más bien la «apariencia exterior» y solamente así se emplea en los LXX (Jue 8,18; Job 4,16; Is 44,3; Dn 3,19; 4,3; 5,6.9.10; 7,28). En el mundo griego, *morphē theou* se usaba para indicar la forma exterior (generalmente humana) de un dios en una teofanía. Para los judíos, en cambio, estaba totalmente fuera de lugar concebir a Dios con forma humana (cf. Josefo, CAp 2.22 § 190). El equivalente de la forma externa de Dios en el AT sería «gloria» (en hebreo, *kābôd*; en griego, *doxa*); cf. Ex 16,10; 24,15; Lv 9,6.23; Nm 14,10, etc. Si en este himno entendemos la palabra *morphē* en el sentido de que Jesús posee aquella cualidad que va asociada a la manifestación externa de Yahvé en el AT, se puede afirmar entonces que Jesús era de condición divina. *no consideró como botín de avaro*: Lit., «lo consideró no una cosa-que-tiene-que-ser-agarrada». La palabra *harpagmos* es rara. Se deriva de *harpazō* (coger) y se le ha dado la significación activa de «acto de despojar» (Vg., *rapina*). Pero hoy día no se admite normalmente este significado. ¿Qué es lo que Jesús iba a arrebatar? En sentido pasivo podría significar «la presa o botín que hay que arrebatar a» (*res rapienda*) o también «presa cogida y arrebatada firmemente para sí mismo» (*res rapta et retinenda*). Los comentaristas han discutido las razones a favor y en contra de estos dos matices, e incluso un tercer significado de *harpagmos* (= ganancia fácil, don divino, suerte). (Cf. P. Henry, VDBS 5, 22-27; L. Bouyer, RSR 39 [1951], 281-88; H. Kruse, VD 27 [1949], 355-60; VD 29 [1951], 206-14). Nosotros nos inclinamos por el sentido de *res rapta et retinenda* como el más ajustado al contexto: Jesús no consideró el estado de gloria divina (es decir, ser igual a Dios) como un privilegio o posesión a la que aferrarse tan fuertemente que pudiera sacar de él provecho en el futuro; para Jesús no era un botín de avaro. *su derecho a ser como Dios*: Lit., «ser igual a Dios». Otra manera de expresar en qué consistía su condición divina. Aunque Jesús tenía la igualdad divina y, por consiguiente, el privilegio de presentarse en gloria como Yahvé, no se apoya en su dignidad. Algunos pretenden descubrir en esto una comparación implícita con Adán en cuanto hombre celestial (J. Hering, O. Cullmann, L. Bouyer, P. Bonnard y otros). Pero realmente no convence ninguna de las razones que apoyan esta interpretación.

19 *7. se vació*: Al hacerse hombre, Jesús se despojó del privilegio de la gloria divina; no se vació de la divinidad, sino del estado glorioso al que tenía derecho y al que retornaría con su exaltación (cf. Jn 17,5; Mt 17,1-8). Su renuncia voluntaria a la *doxa* constituyó la humillación de la encarnación. *la condición de esclavo*: El uso de *morphē*, «forma de esclavo», demuestra que el término no debe ser entendido como expresión de la constitución intrínseca. Significa la condición de esclavo. Existe una doble paradoja: 1) con *morphē theou* (2,6); 2) con el título de *Kyrios* que se le concederá al final. El que se hizo esclavo llegó a ser el

«Señor». El que era igual a Dios no dejó de ser tal al hacerse hombre y humillarse (cf. 2 Cor 8,9; Heb 5,8). En el empleo de *doulos* podría haber una alusión al «Siervo de Yahvé» (Is 52,13 [traducción de Áquila]); cf. también Is 53,12 (TM: «él derramó su sangre hasta el extremo»); *morphē* aparece también en Is 52,14 (traducción de Áquila). *Llegar a ser como los hombres*: No sólo se hizo hombre verdadero, sino que fue como todos los demás hombres, sin privilegios de excepción; cf. Gál 4,4; Rom 8,3. *habiendo tomado forma humana*: Lit., «encontrado como un hombre en su presencia exterior». Su porte externo, tal como aparecía ante los hombres en los días de su carne (Heb 5,7), era el de un hombre. **8. se humilló a sí mismo**: Es un eco de Is 53,8 (LXX) y constituye la segunda etapa de la humillación de Jesús. Esta etapa recapitula su vida entera sobre la tierra y su entrega al Padre y llega a su punto máximo en el momento de la muerte en cruz. *una obediencia que significó la muerte*: Según cabía esperar de un «esclavo» (*doulos*: cf. Rom 6,16-18; Col 3, 22; Heb 5,8). Esa obediencia no fue ordinaria, sino heroica. *incluso la muerte en una cruz*: En esta frase, añadida por Pablo y expresión de la gran distancia a que se encuentra Jesús con respecto a su estado glorioso y celestial, se pone de manifiesto la enorme profundidad de su humillación. Desde este nadir comienza el movimiento ascensional del himno. **9. Dios le exaltó tanto**: Lit., «le superexaltó, le elevó a las alturas más encumbradas». El himno hace referencia a la ascensión de Cristo (cf. Ef 4,10). Es «joánico» por su tránsito inmediato de la cruz a la exaltación y no paulino por su omisión de la resurrección. El Padre ha exaltado a Cristo a un estado que contrasta en gran manera con su condición de abatimiento. *el nombre que está sobre todos los demás*: Lit., «sobre todo nombre». Este nombre es *Kyrios*, que aparece al final del himno; *Kyrios* es la traducción que hacen los LXX del hebreo ^a*dōnai* (mi Señor), que se empleaba como sustitutivo del tetragrámmaton inefable YHWH. Es el nombre que supera al de todos los seres celestiales (Ef 1,21; Heb 1,4; 1 Pe 3,22; → Teología de san Pablo, 79:59-67). **10. al nombre de Jesús**: Cuando se diga *Kyrios. deben doblar su rodilla*: Como acto de devoción religiosa. El himno alude a Is 45,23 y transfiere al nuevo *Kyrios* la adoración que allí se rendía a Yahvé. Se trata de una adoración universal y cósmica, como la que se tributa a un soberano. **11. para gloria de Dios Padre**: El hecho de que Jesús ocupe el trono celestial no da lugar a rivalidad alguna con el Padre, con Yahvé mismo; antes, al contrario, su humillación voluntaria y su reconocimiento por parte de la creación en su estado de exaltación rinde honor al Padre. *Jesucristo es Señor*: Esta fundamental profesión de la primitiva fe cristiana en Jesús constituye el punto culminante del himno. Existen resonancias de esta misma profesión en 1 Cor 12,3; Rom 10,9; cf. Col 2,6. El señorío de Jesús comprende, tal y como se expone aquí, un influjo cósmico sobre toda la creación. «Cristo murió y resucitó para poder ser Señor de muertos y vivos» (Rom 14,9).

L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (Flp 2,6-11 = Is 52,13-53,12), en *Miscellanea historica A. de Meyer* (Lovaina, 1946), 1, 117-30; *Recueil L. Cerfaux*

(Gembloux, 1954), 2, 425-38; J. Dupont, *Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Flp 2,6-11*: RSR 37 (1950), 500-14; A. Feuillet, *L'hymne christologique*: RB 72 (1965), 352-80, 481-507; R. P. Martin, *An Early Christian Confession: Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation* (Londres, 1960); D. M. Stanley, *Carmenque Christo quasi Deo dicere...*: CBQ 20 (1958), 173-91; C. H. Talbert, *The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11*: JBL 86 (1967), 141-53.

20 d) OBEDIENCIA Y ENTREGA (2,12-18). El cuarto consejo de Pablo es una aplicación más desarrollada del anterior. **12. con temor y temblor**: Expresión estereotipada del AT (Ex 15,16; Is 19,16; Sal 2,11; Jdt 2,28) que expresa no el terror del pagano ante una divinidad caprichosa o un hado inescrutable, sino la sumisión y dependencia humildes que nacen de la fe en Dios. *realizad vuestra salvación*: La realización escatológica de la esperanza cristiana en su doble dimensión, colectiva e individual, depende de la conducta moral de la persona. No es que Dios se vuelva contra el cristiano, sino que la actividad del cristiano no debe demostrar que fue trivial tal esperanza. **13. Dios opera en vosotros**: La ayuda preveniente de Dios «energetiza» el deseo y el esfuerzo del cristiano por conseguir la salvación. La expresión «en vosotros» no tiene un matiz simplemente colectivo o social. Lo que dimana de Cristo es el dinamismo de Dios (Rom 1,4; 1 Cor 6,14; Flp 3,10). **14. sin rezongar**: Cf. Nm 14; 1 Cor 10, 9-10. **15.** Adaptación de Dt 32,5 (LXX); en los LXX, los «hijos culpables de Yahvé» son la «generación extraviada y perversa». Pablo emplea el término «intachables» aplicándolo a los «hijos de Dios» cristianos, a quienes Dios pone «en medio de» la «generación extraviada y perversa». *como lámparas en el mundo*: Concepción paulina de la misión de los cristianos en el mundo (cf. Mt 5,14-16). *el día de Cristo*: Cf. comentario a 1,6. *manteniendo bien la palabra de vida*: Otros traducen: «ofreciendo [a los hombres] la palabra...». **17. si se derramara como libación**: Empleando una imagen literaria propia de las ofrendas sacrificiales, Pablo considera su muerte todavía como un desenlace posible de la prisión actual. (Cf. A.-M. Denis, RSR 45 [1957], 567-70).

21 C) Noticias sobre Timoteo y Epafrodito (2,19-3,1). **19. Timoteo**: Cf. Act 16,1-3; 17,14-15; 19,22; 1 Cor 4,17; 16,10. Timoteo será enviado a Filipos con el fin de garantizar a Pablo una información reciente y atender a los filipenses como Pablo lo hizo en otros tiempos. **23. qué pasará conmigo**: Cuál será el desenlace de su encarcelamiento. La salida de Timoteo depende del resultado del juicio. *Epafrodito*: El portador del donativo para Pablo prisionero (cf. 4,18) partirá en breve. Pablo se siente obligado a explicar su situación e incluso a defenderle de alguna manera. No se explica, sin embargo, la razón de que Epafrodito estuviera tan cercano a la muerte; el Apóstol insiste en que sea recibido con alegría. **3,1. adiós**: Pablo se despide de los filipenses «en el Señor». No duda en repetir el saludo; cf. 4,4. Los comentaristas que se esfuerzan por conservar la unidad de Flp prefieren traducir el saludo por «alegraos en el Señor».

22 III. Parte II (3,2-4,9): necesidad de seguir el ejemplo de Pablo en el camino de la salvación cristiana. Es difícil establecer los lazos de

conexión entre lo que sigue y lo que precede (→ 7, *supra*). Pablo da ahora un aviso contra los judaizantes, que, al parecer, están trabajando en torno a la Iglesia de Filipos.

23 A) Atención ante el peligro de los judaizantes (3,2-4,3). **2. los perros**: No deja de extrañar el uso de tal epíteto en una carta que, por lo demás, es tranquila y afectuosa. Es un término aplicado por los judíos de entonces a los paganos; Pablo le da la vuelta. Pero ¿es posible que Pablo aplicara esa metáfora a los cristianos, aunque éstos fueran judíos? Algunos comentaristas opinan que Pablo alude a los judíos propiamente tales. *con su mutilación*: Término burlesco que alude a la circuncisión. ¿Pretende con ello comparar la circuncisión con las mutilaciones que se infligían los profetas de Baal (1 Re 18,28) o con las incisiones de los devotos de Cibele? **3. nosotros somos la verdadera circuncisión**: Los cristianos, que son «la semilla de Abrahán» (Gál 3,29), los «hijos de Abrahán» (Gál 3,7) por la fe en Cristo Jesús (cf. Jr 4,4; Gál 6,14-15; Col 2,11-13). *los que adoramos a Dios según el Espíritu*: El Espíritu es considerado como la fuente de energía de la vida cristiana; cf. Gál 4,6; Rom 8,15. Por él, el cristiano es capaz de orar al Padre. *no confiando en la carne*: Buscando la salvación en la circuncisión de la carne; ésta no es una garantía, afirma Pablo. **4. yo mismo**: Si existe alguna razón para confiar en la circuncisión, Pablo, como cristiano con raíces judías, podría esgrimirla tanto como los judíos. El recuerda sus antecedentes judíos (cf. Act 22,3ss; 26,4-7; Gál 1,13-14; 2 Cor 11,18-22; Rom 11,1). **5. a los ocho días**: Como mandaban las rigurosas prescripciones de la Ley (Gn 17,12; Lv 12,3). *tribu de Benjamín*: De ella había salido el primer rey de Israel, Saúl (1 Sm 9,1-2). En ella habitó *šekinab*, porque Benjamín fue el único patriarca que nació en la Tierra Prometida. Fue la mejor tribu. *hebreo*: Judío de lengua griega que hablaba también «hebreo» (= arameo; cf. 21,40; → Vida de san Pablo, 46:13). *fariseo*: Los fariseos eran conocidos por su estricta observancia de la Ley mosaica y la tradición de los padres. **6. perseguidor**: Cf. Act 8,3; 9,1-2; 22,4-5; 26, 9-11; 1 Cor 15,9; Gál 1,13. La «Iglesia» de Palestina y Siria. *irreprochable*: Esta significativa afirmación que hace el Pablo cristiano sobre su pasado farisaico debería ser suficiente para disuadir a cualquiera de emplear Rom 7,7-25 o 3,20 como un indicio de los antecedentes psicológicos que condujeron a Pablo a su conversión (cf. Gál 1,14). **7. a causa de Cristo**: O también «en obsequio de Cristo». Una vez eliminada la barrera que separaba a judíos y griegos (Gál 3,28; Ef 2,14-16), Pablo no tiene razón alguna para jactarse. **8. el conocimiento de Cristo Jesús**: El conocimiento de Cristo concedido al Apóstol en la revelación del camino de Damasco fue el comienzo de una nueva forma de relación entre él y Cristo que sobrepasó con mucho todas las ventajas anteriores. Este conocimiento se concretará en 3,10; pone de manifiesto la madurez de las reflexiones de Pablo sobre su condición anterior, que él recuerda ahora, unos veinte años después de la conversión (cf. J. T. Forestell, CBQ 18 [1956], 123-26). *basura [estiércol]*: Expresión fuerte empleada para designar lo que Pablo consideró antes de gran estima. *ganar a Cristo*:

No basta el conocimiento de Cristo como simple adquisición intelectual. Pablo describe su comunión con Cristo como una meta que debe conseguir en una carrera que todavía debe correr (Flp 2,16; 1 Cor 9,24; 2 Tim 4,7). Esta comunión con Cristo es una identificación en la que siempre hay que profundizar hasta que consiga su consumación en la parusía. **9. ser hallado en él:** En el último juicio; cf. 1 Cor 4,2; 15,15; 2 Cor 2,3. **no con mi justicia fundada en la Ley:** La meta de su vida en cuanto fariseo fue encontrarse sin tacha en la presencia de Dios mediante una observancia perfecta de los 613 mandamientos de la Ley mosaica. **la que viene mediante la fe en Cristo:** La justicia de Pablo será, por el contrario, aquella que Dios concede libremente y que depende de la voluntad y humildad del hombre sólo en la medida en que éste acepta el hecho de que debe buscar su salvación no en sí mismo, sino en Dios por la fe (cf. Rom 1,16-17; 3,20-28). **la justicia que proviene de Dios según la fe:** Al cristiano se le comunica la misma justicia de Dios (*dikaïosynē ek theou*); y así se puede decir que, en virtud del acontecimiento Cristo, «se convierte en justicia de Dios» (2 Cor 5,21; cf. Rom 5,19; → Teología de san Pablo, 79:94-97). **10. el poder de su resurrección:** Siendo *Kyrios* e «Hijo de Dios en poder» (Rom 1,4) a partir de la resurrección, el Cristo resucitado poseía una *dynamis* que es el principio vital de la nueva vida del cristiano, de la nueva creación (cf. 1 Cor 1,18; 6,14). Esta *dynamis* no es otra cosa que su «gloria» (*doxa*), la que el Padre le otorgó (Rom 6,4); la que, de modo gradual, lleva a cabo la transformación del hombre de fe en una imagen de Cristo mismo (2 Cor 3,18; 4,6; Flp 2,21). Este influjo de Cristo hace que el hombre se identifique con Jesús en su pasión, muerte y resurrección. **12. no es que ya lo haya conseguido:** La meta del esfuerzo de Pablo —y la del esfuerzo del cristiano en general— no se puede alcanzar todavía en esta vida. **ya que he sido alcanzado:** Pablo se refiere probablemente a la experiencia del camino de Damasco (cf. comentario a 2,8). **14. la llamada de lo alto:** El destino último del cristiano es compartir una vida con Cristo en la gloria (cf. 1 Tes 4,17; Rom 5,2). **15. entonces, nosotros, los que somos perfectos:** Bien formados en la vida cristiana, y no ya niños ni neófitos (cf. 1 Cor 2,6; 14,20; Heb 5,13-14); pero no todavía completamente perfectos (2,12). **24. 17. haceos imitadores míos:** Pablo no duda en proponerse a sí mismo como modelo de imitación (4,9; 1 Tes 1,6; 2 Tes 3,7,9; 1 Cor 4,16), pues él es imitador de Jesucristo (1 Cor 11,1). **18. enemigos de la cruz de Cristo:** Pablo está pensando probablemente en los judaizantes; sus duras palabras podrían aplicarse a los principios que mantienen en su propaganda. No obstante, algunos comentaristas piensan que alude más bien a cristianos libertinos de otra clase. **destrucción:** Cf. 1 Cor 1,18. **su dios es el vientre:** Se trata probablemente de una alusión irónica a las observancias dietéticas de los judaizantes (cf. Rom 16,18). **su vergüenza:** Quizá una referencia a la circuncisión que defienden los judaizantes. **cosas terrenas:** Cf. Gál 4,9. **20. nuestra ciudadanía está en el cielo:** La unión con Cristo ha trasladado al cristiano, en cierto sentido, al «reino celestial» (Ef 2,6,19). El cristiano está donde está Cristo (Col 3,1-4). **esperamos un**

salvador: Cf. Act 1,11; 3,21. **21. cambiará nuestro cuerpo miserable:** Cf. 1 Cor 15,47-55; 2 Cor 3,18; 5,1-5; Rom 8,23 (cf. N. Flanagan, CBQ 18 [1956], 8-9). **4,2. Evodia y Síntique:** Mujeres de la Iglesia de Filipos, desconocidas por lo demás. **3. Sícigo:** Desconocido. Cf. comentario a 1 Cor 7,8. Incluso cabe que no sea un nombre propio, sino común, «compañero de fatigas», un título afectuoso con el que Pablo se dirige a cierta persona. **Clemente:** También desconocido. La tradición posterior (Eusebio, HE 3,15, 1) le identificó con el papa Clemente de Roma. **el libro de la vida:** Expresión antropomórfica del AT (Ex 32,32-33; Sal 69,29; Dn 12,1) que indica el elenco celestial de los nombres de los elegidos (cf. Ap 3,5; 13,8; 17,8).

25 B) Consejos sobre la armonía, el gozo y la paz (4,4-9). 4. adiós: Cf. comentario a 3,1. Pablo se despide en el Señor a la vista de su destino todavía incierto. **5. el Señor está cerca:** El Apóstol desea una vez más contemplar la parusía del Señor. Sus palabras son un eco de la plegaria de la Iglesia primitiva (*maranā tha*, 1 Cor 16,22; Ap 22,20 de manera distinta). Esta seguridad debe ser el fundamento de la paciencia de los cristianos de Filipos. **7. la paz de Dios:** La paz que Dios concede está personificada; a la manera de un centinela, montará la guardia sobre los corazones y las mentes de los cristianos. **supera toda comprensión:** Porque la inteligencia normal del hombre no puede abarcarla o porque tal estado de serenidad sobrepuja todos los esfuerzos humanos para alcanzarla. **8. todo lo que es verdad...:** Pablo recomienda como objetivo a su amada comunidad de Filipos todo un conjunto de virtudes típicamente griegas. No teme el aconsejarles el ideal de los filósofos contemporáneos. Pero el v. 9 presenta a los filipenses una nueva orientación: Pablo habla como si todas estas cosas fueran lo que los filipenses han visto y oído en él. Si se esfuerzan por conseguir esto, el Dios de la paz (cf. comentario a 1 Tes 5,23) estará con ellos.

26 IV. Parte III (4,10-20): agradecimiento de Pablo por la ayuda enviada por los filipenses y por su preocupación hacia él. Pablo aprecia profundamente la ayuda que le han enviado los filipenses por medio de Epafrodito. Pero se alegra sobre todo por los sentimientos que esta ayuda revela. **11b-13.** Breve paréntesis que pone de manifiesto cómo Pablo no dependía de aquella ayuda material. Acepta lo que le han enviado como una expresión del cuidado de los filipenses hacia él, pero él no la buscó. **soy capaz de todo en aquel que me da fuerza:** El término *panta* (todas las cosas) se refiere a las experiencias personales que Pablo acaba de mencionar, y no tiene nada que ver con el martirio o la persecución. Cristo da a su Apóstol el poder para soportar todo por la propagación del evangelio (cf. 1,12). **14. mi tribulación:** Al emplear el término *thlipsis*, Pablo relaciona su encarcelamiento con las luchas apostólicas del tiempo que precede a la parusía. Este es el sentido que frecuentemente tiene la palabra *thlipsis* (cf. Rom 5,3; 8,35; 1 Cor 7,28). **15. al comenzar [la predicación de] el evangelio:** Filipos fue el escenario de la primera evangelización de Pablo en Europa, y a ello, sin duda, se refiere en este caso. Act 16,9-10 relata su paso de Asia Menor a Europa y su primera llegada

a Filipos (Act 16,12). De aquí marchó a Tesalónica (Act 17,1) y, finalmente, abandonó Macedonia habiendo establecido ya una comunidad cristiana en Tesalónica (Act 17,2-9) y quizá también en Berea (Act 17, 10-14). *entró en relación conmigo para dar y recibir*: Estas palabras no indican solamente la conversión al cristianismo que tuvo lugar también en Tesalónica. Por regla general, Pablo nunca aceptó remuneración económica alguna (cf. 1 Tes 2,5-9; 2 Tes 3,7-9; 1 Cor 9,4-18; 2 Cor 11,7-10; 12,13-18), aunque podía haberlo hecho. Al parecer, hizo una excepción con los filipenses porque sus relaciones con ellos eran extremadamente cordiales. **18. *estoy pagado totalmente***: En estos versículos Pablo usa una serie de términos comerciales para expresar la situación en que se encuentra después de la llegada de Epafrodito con el donativo de los filipenses. *incienso aromático*: Alusión a algunos pasajes del AT (Ex 29,18; Ez 20,41; Gn 8,21; Lv 1,9.13). *mi Dios proveerá toda necesidad vuestra*: No se trata de que Dios vaya a devolver tanto por tanto; pero así como ha creído conveniente ayudar a Pablo con el don de los filipenses, del mismo modo les ayudará a ellos y proveerá a sus necesidades. **20.** Solemne doxología que brota del gozo de toda la carta. Va dirigida únicamente a «Dios, nuestro Padre» (cf. 1 Tes 1,3; 3,11.13; Ef 5,20). (Cf. F. Cabrol, RSR 18 [1928], 9-30).

27 V. Conclusión (4,21-23). La conclusión comprende un adiós (4, 21-23) y una bendición final (4,23). Pablo envía sus saludos a todas las personas «del pueblo santo de Dios» (= los santos; cf. 1,1, nota). **22. *los de la casa del César***: Estas palabras no se refieren a la familia próxima del emperador Nerón ni a las altas dignidades de la corte imperial, sino a los oficiales menores que Pablo había convertido. Si la hipótesis sobre el origen efesino de Flp es exacta, estas palabras irían dirigidas ciertamente a la *familia Caesaris*, que residía en Asia (cf. CIL 3.6082, 6077; CIL 6.8645, 8653, 8654; O. Hirschfeld, *Kleine Schriften* [Berlín, 1913], 516-75). **23. *la gracia del Señor Jesucristo***: Cf. comentario a Gál 6,18.