Biblia Comentada.

Texto de la Nácar-Colunga

Parte Va

Evangelios.

Por Manuel de Tuya, O. P.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —

Adaptacion Pedagogica: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

Evangelio de San Mateo.

Introducción.

Datos biográficos. El autor del primer evangelio. Lengua del Evangelio primitivo. Fecha de composición. La versión griega del texto aramaico. Destinatarios. Finalidad. Evangelio del Mesías. Evangelio del Reino. Evangelio eclesial. Evangelio sistemático.

Capitulo 1.

La "genealogía" de Cristo, 1:1-17. El "modo sobrenatural" de la concepción de Cristo, 1:18-25. Angustias de san José, 1:18-21. La Profecía del Emmanuel, 1:22-23. José Acepta la Paternidad "Legal" de Jesús, 1:24-25.

Capitulo 2.

La visita de los Magos, 2:1-12. La huida a Egipto y matanza de niños en Belén, 2:13-18. La huida a Egipto, 2:13-15. El retorno a Nazaret, 2:19-23. Historia y "midrash" en los capítulos 1-2 de Mateo. ¿Qué Influjo han podido tener todos estos factores en el relato de Mt? El tema del c.2 de Mt.

Capitulo 3.

La predicación del Bautista preparando a Israel a la recepción del Mesías. 3:1-12 (Mc 1:1-8; Lc 3:1-18; Jn 1:19-36). Con este capítulo comienza la vida "pública" de Cristo. El Escenario. Descripción del Bautista. El oficio del Bautista. La Predicación "Escatológica" del Bautista. El bautista proclama la excelsa dignidad del Mesías sobre él. El bautismo de Cristo por el Bautista, 3:13-17 (Mc. 1:9-11; Lc 3:21-22; Jn 1:32-34). El hecho del bautismo. El modo descriptivo del mismo. Los elementos de los relatos.

Capitulo 4.

La tentación de Cristo en el desierto, 4:1-11 (Mc L:12-13; Lc 4:1-13). Origen y finalidad de estas tentaciones. Vuelta de Jesucristo a Galilea, 4:12-17 (Mc 1:14.-15; Lc 4:14-15). Llamamiento de los primeros discípulos, 4:18-22. (Mc 1:16-20; Lc 5:1-11). Jesucristo predica y cura en Galilea, 4:23-25 (Mc. 1:39).

Capitulo 5.

Introducción, 5:1-2. Las "bienaventuranzas," 5:5-72 (Lc 6:20-23). Bienaventurados los pobres de espíritu, (Lc 6:20). Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran (Lc 6:21). Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia (Lc 6:21). Bienaventurados los misericordiosos. Bienaventurados los puros de corazón. Bienaventurados los Hacedores de Paz. Bienaventurados los que padecen persecución por la Justicia, Porque de Ellos es el Reino de los Cielos. Oficio de los discípulos, 5:13-16 (Mc 9:50; 4:21; Lc 14:34-35; 8:16; 11:33). Jesús y la Ley antigua, 5:17-20. Valoración cristiana del quinto precepto del Decálogo, 5:21-26. Valoración cristiana del sexto precepto del Decálogo, 5:27-30 (Mc 9:42-48). Condenación del divorcio, 5:31-32 (Mt 19:3-9; Mc. 10:2-12; Lc 16:18). Valoración cristiana del segundo precepto del Decálogo, 5:33-37. La "ley del talión" ante la moral cristiana, 5:38-42 (Lc 6:29-30). El amor cristiano a los enemigos, 5:43-48.

Capitulo 6.

Doctrina general sobre la rectitud de intención, 6:1. Modo cristiano de practicar la limosna, 6:2-4. Modo cristiano de hacer oración, el "Pater noster," 6:5-15 (Lc 11:24). El "Pater noster," 6:9-13 (Lc 11:25-26). Introducción: "Captatio benevolentiae" (v.9, Lc 11:2). Peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10). Peticiones relativas a los hombres (v. 11-13). Modo cristiano de ayunar, 6:16-18. La actitud ante las cosas temporales, 6:19-24 (Lc 11:34-36; 12:33-34). Confianza en la Providencia, 6:25-34 (Lc 12:22-31).

Capitulo 7.

No se ha de juzgar a los otros, 7:7-5 (Lc 6:37-42). No profanar las cosas santas, 7:6. Eficacia de la oración, 7:7-77 (Lc 11:9-13). "La regla de oro" de la caridad, 7:12 (Lc 6:31). Los dos caminos y las dos puertas, 7:13-14 (Lc. 13:23-24). Los falsos profetas, 7:15-20 (Mt 3:10; 12:33-35;. Lc 6:43-45). La sabiduría del verdadero discípulo, 7:21-27 (Lc. 6:47-49; 13:25-27). La Doctrina Sobre la Verdadera Sabiduría (v.21-23). Confirmación e ilustración parabólica de esta enseñanza (v.24-27). Reacción de las turbas ante estos discursos, 7:28-29.

Capitulo 8.

Curación de un leproso, 8:1-4 (Mc 1:40-45; Lc. 5:12-16). Curación del siervo del centurión, 8:5-13 (Lc 7:2.-10; cf. Jn 4:46-53). Curación de la suegra de Pedro, 8:14-15 (Mc. 1:29-31; Lc 4:38-39). Curación de muchos, 8:16-17 (Mc 1:32-34; Lc. 4:40-41). Condiciones de los seguidores de Jesús, 8:18-22. (Lc 9:57-62). Primer ofrecimiento a seguirle. El Título de "Hijo del Hombre." ¿Cuál es el sentido de esta expresión en labios de Cristo? Segundo ofrecimiento a seguirle. Calma una tempestad en el mar, 8:23-27 (Mc 4:35-40; Lc 8:22-25). Curación de dos endemoniados, 8:28-34 (Mc 5:1.-20; Lc 8:26-39).

Capitulo 9.

Curación de un paralítico, 9:1-8 (Mc 2:1-12; Lc. 5:17-26). Vocación de Mateo y banquete con "pecadores." 9:9-13 (Mc 2:13-17; Lc 5:27-32). Cristo en un Banquete de "Pecadores" (v.10-13). Discusión sobre el ayuno, 9:14-17 (Mc 2:18-22;. Lc 5:33-39). Curación de la hemorroísa y resurrección de una niña, 9:18-26 (Mc 5:21-43; Lc 8:40-56). *Cf. Comentario a Mc 5:21-43*. Curación de dos ciegos, 9:27-31. Curación de un "endemoniado" mudo, 9:32-34 (Mt 12:24-30; Mc 3:22-30; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:24-30. Actividad misional de Cristo, 9:35-38 (Mt c.10; Mc 6:7-13; Lc 9:1-6).

Capitulo 10.

La lista de los apóstoles, 10:1-4 (Mc 3:14-19; 6:7;. Lc 6:13-16; 9:1; Act 1:13). Instrucción y poder dados a los apóstoles, 10:5-15 (Mc 6:8-11; Lc 9:2-5; 10:3-11). 1) Cristo les Confiere Poder sobre los "Espíritus" y las Enfermedades (Mc 6:7-13; Lc 9:1-2). 2) Misión Limitada a Palestina (v.5). 3) El tema de su predicación (v.7 = Lc 9:2; Mc 6:12). 4) pobreza misional (v.9-15, Mc 6:8-11, Lc 9:3.5). El hospedaje del apóstol (v.11-15, Mc 6:10-11, Lc. 9:4-5). Nueva instrucción a los apóstoles, 10:16-42 (Mt 24:9-13; Mc 13:9-13; Lc 12:2.9-11; 14:26-27; 21:12-19). La Persecución Contra los Apóstoles (v. 16-23, Mc 13:9-13; Lc 3:10; 21:12-18). La Asistencia que Tendrán del Espíritu Santo (v. 19-20, Mc 13:11; Lc 12:11-12; 21:14-15). Motivos para tener Optimismo y Deponer el "Temor" (v.24-33, Lc 12:2-9). Exigencia del supremo amor a Cristo (v. 34-39, Lc. 12:51-53; 14:25-27; 17:33). Premio del que recibe al apóstol (v.40-42).

Capitulo 11.

Introducción. El Bautista provoca ante sus discípulos una declaración mesiánica de Cristo, 11:2-6 (Lc 7:18-23). Cristo confirma la grandeza y misión del Bautista, 11:7-15 (Lc 7:24-30; 16:16). La Expectación Creada en Israel por el Bautista (v.7-9). El Bautista es el precursor anunciado por Malaquías (v. 10). Cristo da la Valoración Exacta de la Misión del Bautista (v.11-15). Censura a la generación contemporánea, 11:16-19 (Lc 7:31-35). Se anuncia el castigo de varias ciudades, 11:20-24 (Lc 10:13-15). Cristo proclama la fe como don del Padre y revela Su Naturaleza, 11:25-27 (Lc 10:21-22). Invitación a venir a El, 11:28-30.

Capitulo 12.

Con ocasión de una cuestión sabática, 12:1-8 (Mc 2:23-33; Lc 6:1-5). El Precepto del Reposo Sabático Tiene Excepciones. Cristo Se Presenta como Superior al Templo. B). Segunda "Cuestión Sabática" a Causa de Curar la Mano de un Hombre, 12:9-14 (Mc 3:1-6; Lc 6:6-11). La Obra Benéfica de Cristo: Su Mansedumbre y Humildad Predichas por Isaías, 12:15-21 (Mc 3:7-12). Calumnia de los Fariseos Contra Cristo 12:22-30 (Mc 3:22-27; Lc 11:14-26). El Milagro. La Calumniosa Maldad contra Cristo (Mc 3:22-27; Lc 11:15-20). El "Pecado Contra el Espíritu Santo" (Mc 3:28-30; Lc 12:10, 12:31-32). Las malas obras de fariseos, 12:33-37 (cf. Mt 7:16-20; Lc 6:43-44). Amenaza contra la generación presente 12:38-45 (Mt 16:4; Mc 8:11-12; Lc 11:29-32). La familia de Jesús, 12:46-50 (Mc 3:31-35; Lc 8:9-21).

Capitulo 13.

Parábola del sembrador, 13:1-9 (Mc 4:1-9; Lc 8:4-8). Razón de las parábolas, 13:10-17 (Mc 4:10-12; Lc. 8:9-10). Explicación de la parábola del sembrador, 13:18-23 (Mc 4:13-20; Lc 8:11-15). Parábola de la Cizaña, 13:24-30. Parábola del grano de mostaza, 13:31-32 (Mc. 4:30-32; Lc 13:18-19). Parábola del fermento, 13:33 (Lc 13:20-21). Reflexión del evangelista, 13:34-35 (Mc 4:33-34). Explicación de la parábola de la cizaña, 13:36-43. Parábola del tesoro, 13:44. Parábola de la perla, 13:45-46. Parábola de la red, 13:47-50. 1) Conclusión de las parábolas, 13:51-52. 11) Jesús, en su tierra. Los "hermanos de Jesús," 13:53-58 (Mc 6:3; 3:32).

Capitulo 14.

Juicio de Herodes sobre la fama que tiene de Jesús, 14:1-2 (Mc 6:14-16; Lc 9:7-9). La muerte del Bautista, 14:3-12 (Mc 6:17-29; Lc. 3:19-20). c) Primera multiplicación de los panes, 14:13-21 (Mc 6:30-46; Lc 10:17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Jn 6:1-15. Jesús camina sobre las aguas, 14:22-33 (Mc 6:45-52; Jn 6:16-21). Jesús hace curaciones en la región de Genesaret, 14:34-36 (Mc 6:53-56).

Capitulo 15.

Disputa con los fariseos y enseñanza sobre la verdadera pureza, 15:2-20 (Mc 7:12-23). Curación de la hija de una mujer cananea, 15:21-28 (Mc 7:25-30). Diversas curaciones cerca de Galilea, 15:29-31 (Mc 7:31-37). Segunda multiplicación de los panes, 15:32-39 (Mc 8:1-9).

Capitulo 16.

Petición de los fariseos de una señal del Cielo, 16:1-4 (Mc 8:11-13). El "fermento" de los fariseos y saduceos, 16:5-12 (Mc 8:14-21). La confesión de Pedro en Cesárea, 16:13-20 (Mc 8:27-30; Lc 9:18-21). La interrogación y respuesta de Pedro. Primer anuncio de la pasión, 16:21-23 (Mc 8:31-33; Lc 9:22). Condiciones para seguir a Cristo, 16:24-27 (Mc. 8:34-35; Lc 9:23-26). Anuncio de la venida del Reino, 16:28 (Mc 9:1; Lc 9:27).

Capitulo 17.

La transfiguración de Jesús, 17:1-8 (Mc 9:2-13; Lc 9:26-36). La cuestión de Elias, 17:9-13 (Mc 9:11-13). La curación de un niño lunático, 17:14-21 (Mc 9:14-29; Lc 9:37-43). Segundo anuncio de la Pasión, 17:22-23 (Mc 9:30-32; Lc 9:43). El tributo pagado, 17:24-27.

Capitulo 18.

El más grande en el Reino de los cielos, 18:1-5 (Mc 9:33-37; Lc 9:46-48). Gravedad del escándalo, 18:6-9 (Mc 9:42-48; Lc 9:49-50). Dignidad de los niños, 18:10-11. El amor salvífico del Padre por los pequeños, 18:12-14 (Lc 15:3-7). La corrección fraterna, 18:15-17 (Lc 17:3). Los poderes de la Iglesia, 18:18. La oración colectiva, 18:19-20. El perdón de las ofensas, 18:21-35.

Capitulo 19.

Pequeña indicación geográfica y milagrosa, 19:1-2 (Mc 1:1; Lc 16:18). La indisolubilidad del matrimonio, 19:3-9 (Mc 10:2-12; Mt 5:31-32; Lc 16:18). La guarda voluntaria de la continencia, 19:10-12. Jesús bendice a los niños, 19:13-15 (Mc 10:13-16; Lc 18:15-17). El peligro de las riquezas, 19:16-26 (Mc 10:17-27; Lc 18:18-27). El premio del desprendimiento apostólico, 19:27-30 (Mc 10:28-30; Lc 18:28-30).

Capitulo 20.

Parábola de los obreros enviados a la viña, 20:1-16. Tercer anuncio de ¡a pasión, 29:17-19 (Mc 10:32-34; Lc 18:31-34). La petición de la mujer del Zebedeo, 20:20-23 (Mc 10:35-45). Protesta de los apóstoles y lección de servidumbre, 20:24-28 (Mc 10:41-45; cf. Lc 22:24-30). Curación de dos ciegos, 20:29-34 (Mc 10:46-52; Lc 18:35-43; cf. Mt 9:27-31).

Capitulo 21.

Entrada mesiánica en Jerusalén, 21:1-11 (Mc 11:1-10; Lc 19:29-40; Jn 12:12-18). La purificación del Templo, 21:12-13 (Mc 15:15-19; Lc 19:39; Jn 2:13-22). Curación y aclamaciones en el Templo, 21:14-17. La maldición de la higuera, 21:18-20 (Mc 11:12-21). El poder de la fe, 21:21-22 (Mc 11:21-23). Los Poderes de Jesús, 27:23-27 (Mc 11:27-33; Lc 20:1-8). Parábola de los dos hijos, 21:28-32. Parábola de los viñadores homicidas, 21:32-46 (Mc 12:1-12; Lc 20:9-19).

Capitulo 22.

Parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, 22:1-14 (Lc 14:16-24). Contenido doctrinal de estas alegorías. Sentencia doctrinal final (v.14). Sentido primitivo de esta alegoría. Pago de los Tributos, 22:75-22 (Mc 12:13-17; Lc 20:20-26). La resurrección de los muertos, 22:23-33 (Mc 12:18-27; Lc 20:27-40). El primer mandamiento de la Ley,

22:34-40 (Mc 12:28-34; Lc 10:25-27). Cuestión sobre el origen del Mesías, 22:41-46 (Mc 12:35-37; Lc 20:41-44).

Capitulo 23.

Se describe el carácter de los fariseos y se exhorta a huirles, 23:1-12. Siete anatemas contra los fariseos, 23:13-33 (Lc 11:44-52). Predicción del castigo de los escribas y fariseos, 23:32-39 (Lc 13:34-35). Introducción. El Vaticinio Sobre el Castigo de los Fariseos y de Jerusalén.

Capitulo 24.

Ocasión de pronunciarse el discurso, 24:1-3 (Mc 13:1-2; Lc 21:5-6). Señales dolorosos precursoras, 24:4-14 (Mc 13:5-13; Lc 21:8-11). La gran tribulación, 24:15-31 (Mc 13:14-27; Lc 21:20-28). 1) Señales de da Ruina de Jerusalén, 24:15-22 (Mc 13:14-20; Lc 21:20-24). 2) señales de la venida de Cristo, 24:23-28 (Mc. 13:21-23). 3) La Venida del Hijo del Hombre, 24:29-31 (Mc 13:24-27; Lc 21:25-28). Parábola de la higuera, 24:32-41 (Mc 13:28-32; Lc 21:29-33). Necesidad de vigilar, 24:42-51 (Mc 13:33-37; Lc 21:34-36).

Capitulo 25.

Parábola de las Diez vírgenes, 25:1-13. Parábola de los Talentos, 25:14-30. El juicio final, 25:31-46.

Capitulo 26.

El Sanedrín acuerda condenar a Cristo, 26:1-5 (Mc 14:1-2; Lc 22:1-2; Jn 11:45-53). La unción en Betañía, 26:6-13 (Mc 14:3-9; Jn 12:1-8). El pacto traidor de Judas, 26:14-16 (Mc 14:10-11; Lc 22:3-6). Preparación para la cena pascual, 26:17-25 (Mc 14:12-21; Lc 22:7-13; Jn 13:21-30). Comienzo de la Cena Pascual. Institución de la Eucaristía, 26:26-29 (Mc 14:26-26; Lc 22:19-20). Predicciones a los apóstoles, 26:30-35 (Mc 14:26-31; Lc 22:31-32; Jn 13:36-38). Cristo en Getsemaní, 26:36-46 (Mc 14:32-42; Lc. 22:40-46). Prisión de Cristo, 26:47-56 (Mc 14:43-52; Lc 22:47-53; Jn 18:1-12). El proceso ante el Sanedrín, 26:57-68 (Mc 14:53-65; Lc 22:54-65; Jn 18:12-24). Escena de injurias. Las negaciones de Pedro, 26:69-75 (Mc. 14:66-72; Lc 22:55-62; Jn 18:15-25).

Capitulo 27.

Cristo es conducido a Pilalo, 27:1-2 (Mc 15:1; Lc 22:66-71; 23:1; Jn 18:28). Final desastroso de Judas, 27:3-10 (Act 1:18-19). Proceso ante Piloto, 27:11-26 (Mc 15:2.-15; Lc 23:2-25; Jn 18:28-40). Flagelación y escena de burla, 27:27-31 (Mc 15:15;16:1-20; Lc 23:32; Jn 19:1-3). Vía Doloroso y crucifixión, 27:32-44 (Mc 15:21-32; Lc 23:26-43; Jn 19:16-24). La Muerte de Cristo, 27:45-56 (Mc 15:37-41; Lc 23:44-49; Jn 19:28-30). Sepultura de Cristo, 27:57-66 (Mc 15:42-47; Lc 23:50-56; Jn 19:31-42).

Capitulo 28.

La visita de las mujeres al sepulcro, 28:1-7 (Mc 16:1-11; Lc 24:1-11; Jn 20:1-2). La aparición de Cristo resucitado a las mujeres, 28:8-10 (Mc 16:8; Lc 24:9). Los sanedrítas se enteran de la resurrección de Cristo, 28:11-15. Aparición de Cristo resucitado en Galilea, 28:16-20 (Mc 16:15-18). Cuatro enseñanzas de Cristo (v. 16-20).

Evangelio de San Marcos.

Introducción.

La Persona del Autor. Marcos, autor del segundo Evangelio. Análisis interno del libro. Fecha de composición. Destinatarios. Finalidad. El “secreto mesiánico.” El Evangelio de Marcos y sus fuentes. El “paulinismo” de Marcos. Algunos elementos literarios de redacción. Esquema evangélico de Mc.

Capitulo 1.

La Misión del Bautista, 1:1-8 (Mt 3:1-12; Lc 3:1-17; Jn 1:19-36). El bautismo de Cristo. 1:9-11 (Mt 3:13-17; Lc 3:21-22). La "tentación" de Cristo en el desierto. 1:12-13. (Mt 4:1-11; Lc 4:1-13). Cristo comienza su predicación, 1:14-15 (Mt 4:12-17; Lc 4:14-15). Vocación de los primeros discípulos, 1:16-20. (Mt 4:18-22). Curación en la sinagoga de Cafarnaúm, 1:21-28 (Lc 4:31-37). Curación de la suegra de Pedro, 1:29-31 (Mt 8:14-15; Lc 4:38-39). Curaciones múltiples, 1:32-39 (Mt 8:16-17; 4:23; Lc 4:40-44). Curación de un leproso, 1:40-45 (Mt 8:2-4; Lc 5:12-16).

Capitulo 2.

Curación de un paralítico, 2:1-12 (Mt 9:2-8; Lc 5:17-26). Vocación de Leví, 2:13-17 (Mt 9:9-13; Lc 5:27-32). Cuestiones sobre el ayuno, 2:18-22 (Mt 9:14-17; Lc 5:32-39). Defensa de los discípulos por una "obra" hecha en sábado, 2:23-28 (Mt 12:1-8; Lc 6:1-5). Cf. Comentario a Mt 12:1-8.

Capitulo 3.

Curación en sábado del hombre "de la mano seca," 3:1-6 (Mt 12:9-14; Lc 6:6-11). Cf. Comentario a Mt 12:9-14. Las multitudes siguen a Cristo, 3:7-12 (Mt 4:24-25; 12:15-16; Lc 6:17-19). Elección de los Doce, 3:13-19 (Mt 10:1-4; Lc 6:12-16). Juicio desfavorable de las gentes. 3:20-21. Calumnia de los escribas y su refutación, 3:22-30. (Mt 12:22-32; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:22-29. Las dos "familias" de Cristo. 3:31-35 (Mt 12:46.-50; Lc 8:19-21). Cf. Comentario a Mt 12:46-50.

Capitulo 4.

Parábola del sembrador, 4:1-20 (Mt 13:1-9.18-23; Lc 8:4-8.11-15). Parábola de la lámpara, 4:21-23 (Mt 5:15; Lc 8:16-18). Parábola de la medida, 4:24-25 (Mt 7:2; Lc 6:38). Parábola de la semilla que crece por sí misma, 4:26-29. Parábola del grano de mostaza, 4:30-32 (Mt 13:31-32; Lc 13:18-19). Conclusión sobre las parábolas. 4:33-34 (Mt. 13:10-17.34.35). La tempestad calmada, 4:35-41 (Mt 8:18; 23-27; Lc 8:22-25).

Capitulo 5.

Curación de un poseso, 5:1-20 (Mt 8:28-34; Lc 8:26-39). Resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa, 5:21-43 (Mt 9:18-26; Lc 8:40-56).

Capitulo 6.

Cristo en Nazaret, 6:l-6 (Mt 13:53-58; Lc 4:16-30). La misión de los apóstoles, 6:6-13 (Mt 10:1-42; Lc 9:1-6-10). Juicio de Herodes sobre Cristo y muerte del. Bautista. 6:14-29 (Mt 14:1-12; Lc 9:7-9). Cf. Comentario a Mt 14:1-12. Retorno misional de los apóstoles y multiplicación de los panes. 6:30-44 (Mt 14:13-21; Lc 9:10-17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Mt 14:13-21. Cristo camina sobre el mar. 6:45-52 (Mt 14:22-33; Jn 6:16-21). Curaciones en la región de Genesaret. 6:53-56. (Mt 14:34-36).

Capitulo 7.

Discusión sobre las tradiciones rabínicas. 7:1-13 (Mt 15:1-20). La verdadera pureza. 7:14-23 (Mt 15:10-20). Curación de la hija de una siró-fenicia. 7:24-30 (Mt 15:21-28). Volviendo a Galilea, cura a un sordomudo. 7:31-37.

Capitulo 8.

Segunda multiplicación de los panes. 8:1-9 (Mt. 15:32-38). Los fariseos piden un prodigio del cielo, 8:10-13. (Mt 16:1-4; Lc 11:29-30). La "levadura" de los fariseos y de Herodes. 8:14-21 (Mt 16:5-12). Curación de un ciego, 8:22-26. La confesión de Pedro en Cesárea. 8:27-30 (Mt 16:13-20; Lc 9:18-21). Primera Predicción de Su Muerte. 9:31-33 (Mt 16:21-23; Lc 9:22). Condiciones para seguir a Cristo. 8:34-38 (Mt. 16:24-28; Lc 9:25-27).

Capitulo 9.

La Transfiguración. 9:1-13 (Mt 17:1-13; Lc 9:28-36). La Curación de un epiléptico. 9:14-29 (Mt 17:14-20; Lc 9:37-43). Segunda Predicción de Su muerte. 9:30-32 (Mt 17:21-31; Lc 9:44-45). Quién sea el mayor. 9:33-37 (Mt 18:1-5; Lc 9:46-48). La Invocación del nombre de Jesús. 9:38-40 (Mt 12:30; Lc 9:49-50). Caridad y escándalo. 9:41-50 (Mt 18:6-9).

Capitulo 10.

La Cuestión del Divorcio. 10:1-12 (Mt 19:1-12). Jesús Bendice a los Niños. 10:13-16 (Mt 19:13-15; Lc 18:15-17). Peligro de las Riquezas. 10:17-27 (Mt 19:16-26; Lc 18:18-28). Premio a lo que se renuncia por Cristo. 10:28-31 (Mt 19:27-30; Lc 18:28-30). Tercera predicción de Su muerte. 10:32-34 (Mt 20:17-19; Lc 18:31-34) Petición de los hijos del Zebedeo. 10:35-45 (Mt 20:20-28). Curación del ciego Bartimeo. 10:46-52 (Mt 20:29-34; Lc 18:35-43).

Capitulo 11.

Entrada triunfal en Jerusalén. 11:1-11 (Mt 21:1-11; Lc 19:20-40; Jn 12:12-19). Cf. Comentario a Mt 21:1-11. Maldición de la higuera. 11:12-14 (Mt 21:18-19). Expulsión de los vendedores del templo, 11:15-19 (Mt 21:12-16; Lc 19:45-48; Jn 2:13-22). Cf. Comentario a Jn 2:13-22. La higuera seca, 11:20-26 (Mt 21:20-22). Cuestión sobre los poderes de Jesús. 11:27-33 (Mt 21:23-27; Lc 20:1-8).

Capitulo 12.

Parábola de los viñadores. 12:1-12 (Mt 21:33-46; Lc 20:9-19). El Tributo al Cesar, 12:13-17 (Mt 22:15-22; Lc 20:20-26). Cuestión de la Resurrección. 12:18-27 (Mt 22:23-33; Lc 20:7-20). El primer mandamiento. 12:28-34 (Mt 22:34-40; Lc 10:25-28). El origen del Mesías. 12:35-37 (Mt 22:41-46; Lc 20:41-47). Censura a los fariseos. 12:38-40 (Mt 23:6-8; Lc 21:1-4). El óbolo de la viuda. 12:41-44 (Lc 21:1-4).

Capitulo 13.

Anuncio de la destrucción del Templo. 13:1-2 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-7). Cf. Comentario a Mt 24:1. La cuestión del fin. 13:3-4 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-6). Tiempos de angustia. 13:5-8 (Mt 24:4-14; Lc 21:8-19). Persecuciones contra el Evangelio. 13:9-13 (Mt 24:9-14; Lc 21:12-19). Desolación de Judea. 13:14-18 (Mt 24:15-31; Lc 21:20-27). La tribulación suprema. 13:19-23 (Mt 24:21-25). La venida del Hijo del hombre, 13:24-27 (Mt 24:29-31; Lc 21:25-28). Parábola de la higuera. 13:28-32 (Mt 24:32-35; Lc 21:28-33). Exhortación a la vigilancia. 13:33-37 (Lc 21:34-36; 12:35-38).

Capitulo 14.

La conspiración de los judíos, 14:1-2 (Mt 26:1-5; Lc 22:1-2). La unción de Betania. 14:3-9 (Mt 26:6-13; Jn 12:1-8). La traición de Judas. 14:10-11 (Mt 26:14-16; Lc 22:3-6). Preparación de la última Cena. 14:12-16 (Mt 26:17-20; Lc 22:7-18). Anuncio de la traición. 14:17-21 (Mt 26:21-28; Lc 22:21-23; Jn 13:18-20). Institución de la Eucaristía. 14:22-25 (Mt 26:26-29; Lc 22:19-20). Tristes predicciones. 14:26-31 (Mt 26:30-35; Lc 22:31-39). La "Agonía" en Getsemaní. 14:32-42 (Mt 26:33-46; Lc 22:40-46). La prisión de Cristo. 14:43-52 (Mt 26:47-56; Lc 22:47-53; Jn 18:2-12). Cristo ante el Sanedrín. 14:53-65 (Mt 26:57-68; Lc 22:54-65; Jn 18:14). Las negaciones de Pedro. 14:66-72 (Mt 26:69-75; Lc 22:55-62; Jn 18:15-18; 25-27). Cf. Comentario a Mt 26:69-75.

Capitulo 15.

Cristo ante Pilato. 15:1-20 (Mt 27:1-2. 11-31; Lc 23:1-25; Jn 18:28-38; 19:1-16). Cf. Comentario a Mt 27:1-2.11-31. La crucifixión. 15:21-37 (Mt 27:32-44; Lc 29:26-49; Jn

19:26-37). Muerte de Cristo. 15:38-41 (Mt 27:51-56; Lc 23:45-49; Jn 19:31-37). La sepultura de Cristo. 15:42-47 (Mt 27:57-61; Lc 23:50-56; Jn 19:38-42).

Capitulo 16.

Las mujeres visitan el sepulcro. 16:1-8 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-11; Jn 20:1-18). Aparición a Magdalena. 16:9-11 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-12; Jn 20:1-2.11-18). Aparición a unos caminantes. 16:12-13 (Lc 24:12). Aparición a los Once. 16:14-18. La ascensión del Señor. 16:19-20.

Advertencia Previa.

Como el objeto principal de esta Biblia comentada es la exposición doctrinal del Texto Sagrado, los lugares paralelos de los evangelios sinópticos son tratados en el comentario al evangelio de San Mateo. De este modo se evita, bastantes veces, la repetición de conceptos equivalentes.

Junto con el enunciado de cada pasaje, a la cabeza de cada perícopa, se indican en letra **negrita** los lugares paralelos correspondientes de los otros evangelistas y, en letra *cursiva,* el lugar preciso del *Comentario* en el que se han estudiado los elementos necesarios para la inteligencia del relato evangélico contenido en la misma.

Evangelio de San Mateo.

Introducción.

Datos biográficos.

El nombre de Mateo deriva del hebreo *matányah,* abreviado en *matay,* de la raíz *natán,* y significa "don de Dios" o "Dios hizo gracia." Era hijo de Alfeo (Mc 2:14) y "publicano" (τελώνης), recaudador de las contribuciones que Roma imponía al pueblo judío. Cuando está ejerciendo su oficio, Cristo lo llama al apostolado (Mt 9:9-13; par.) y fue hecho apóstol (Mt 10:3; par.). Su "telonio" lo tenía en Cafarnaúm. Allí debió de conocer a Cristo, y probablemente había presenciado algún milagro. En el primer evangelio se le llama Leví. Acaso el nombre de Mateo se lo dio Cristo (Dufour). Por ello, el gnóstico Heracleón, Clemente de Alejandría l y Orígenes [2] admitieron dos personas distintas. Pero los relatos son tan parecidos que se admite la identidad de personas. Además, en la antigüedad neotestamentaria aparecen personas con dos nombres: Juan Marcos (Act 15:37), José, por sobrenombre Bernabé (Act 4:36), y Caifas, que era sobrenombre de José [3].

Después de la ascensión del Señor predicó la fe a los judíos palestinos algunos años [4]. Luego se narra su predicación en lugares muy dispares.

El autor del primer evangelio.

La tradición cristiana sostiene unánimemente que el autor del primer evangelio canónico

es el apóstol San Mateo. Ya aparecen citas del mismo en la *Didaje* (c.8-100), San Clemente Romano (92-101), San Policarpo (70-156), etc. Desde fines del siglo I ya es conocido, y unánimemente citado a partir del siglo II [5].

El primer testimonio que atribuye explícitamente este evangelio a San Mateo es el de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia. Eusebio, en su *Historia eclesiástica,* cita un pasaje de Papías, de su obra perdida, en cinco libros, *Explicación de las enseñanzas* (λογίων) *del Señor.* El texto de Papías citado por Eusebio dice: "Mateo ordenó (o escribió) en lengua hebrea los sermones (τα λόγια συνετάξατο), que cada uno interpretó (ήρμήνευσε) como pudo." [6]

Se lo atribuyen ya explícitamente San Ireneo [7], Clemente A. [8], Orígenes [9], Eusebio [10]. Posteriormente es unánime la atribución.

Los argumentos internos del libro llevan a lo mismo. Al narrar su conversión cita su nombre vulgar de Mateo, mientras que Mc-Lc, en el lugar paralelo, lo llaman Leví. En esto último se ha querido ver un modo de disimular el nombre con el que el "publicano" Mateo era conocido. En este mismo pasaje no se dice que él dio un banquete a Cristo en su casa, lo que dicen Mc-Lc. En el catálogo de los apóstoles se pospone a Tomás, y se llama con el nombre, odioso para los judíos, de "publicano." A ello se une el fuerte carácter antifarisaico de su evangelio [11].

Pero, en 1832, Schleiermacher [12] — al que siguieron algunos otros, Lachmann, Meyer — sostuvo, basándose en lo que dice Papías, que el evangelio actual de Mateo no corresponde al original, puesto que, según Papías, Mateo "había ordenado los *discursos* (τα λόγια)" del Señor.
Sin embargo, esta sentencia de Schleiermacher, así interpretada, no es exacta. Ya sería inexplicable que toda la antigüedad cristiana desconociese este evangelio de Mateo, hasta el punto de no haber quedado memoria de él, y que, además, hubiese sido suplantado por el actual sin protestas en personas tan vinculadas a la tradición como un San Ireneo.

Por otra parte, todos los Padres primeros que tuvieron en sus manos la obra de Papías (v.gr., San Ireneo, Eusebio), lo mismo que los que no la tuvieron (v.gr., Clemente A., Orígenes, Tertuliano, Prólogo Monarquiano), todos afirman que Mateo es autor de todo el evangelio, no sólo de los "discursos."

Además, la palabra *lógion,* aunque significa de suyo un dicho o palabra, se usa en los LXX, en el N.T. (Act 7:38; Rom 3:2), en Filón y Josefo en un sentido más amplio: por la divina revelación, **y para designar los libros de la Sagrada Escritura.** En el mismo San Ireneo, τα λόγια του Κυρίου significa todo el evangelio [13].

Más aún, en el mismo Papías, esta expresión significa toda la vida de Cristo. Precisamente unas líneas antes en que Eusebio cita estos datos de Mateo, da otros de Marcos, y dice que éste escribió lo que "recordaba de *las palabras o hechos* (ή λεχθέντα ή πραχθέντα) del Señor." Y añade luego que daba su enseñanza según las necesidades, pero sin cuidarse de establecer una unión "entre las sentencias (λογίων) del Señor." Por lo que se ve que, para Papías, los "dichos y hechos" de Cristo son equivalentes a la predicación que Marcos hacía de ellos, y que Papías expresa luego con la sola palabra *logion* [14]. La traducción siriaca de Eusebio lo traduce por *evangelio.*

Algunos autores (Schmidtke, Grandmaison, Lagrange, Huby) quieren conservar el sentido primitivo de la palabra de Papías. Y así Mateo sólo "ordenó" los "discursos," por ser la parte que a él le interesaba para componer sus cinco libros de *Explicación de los discursos del Señor* [15].

Lengua del Evangelio primitivo.

Los antiguos autores testifican con unanimidad que el evangelio de Mt fue escrito

εβραΓδι διαλεχτώ (Papías), en τεcáίg διαλεχτώ (San Ireneo), πατρίω γλώττ) (Eusebio), εαϊδι γλώττη (Eusebio)," "hebraeo sermone" (San Jerónimo).

Algunos autores modernos (Belser, Delitzsch, Gáchter, etc.) sostienen que fue escrito en hebreo, como la mayor parte del A.T. Kürainger interpreta el testimonio de Papías diciendo que, en su ambiente, el "dialecto hebreo" significa el "estilo hebreo" y no el arameo. Pero este hebreo de la época en que escribe Mateo era el arameo. Los judíos habían perdido como lengua el hebreo desde la cautividad y habían aprendido el arameo. Hasta tal punto que, en la sinagoga, la lectura de los libros sagrados se hacía en hebreo, que quedó como lengua litúrgica; pero, como el pueblo no la entendía, **se le hacía a continuación la versión al arameo.**

Esta misma expresión "dialecto hebreo" significa el arameo, pues en unos pasajes se citan como "hebreas" palabras que son arameas (Jn 5:2; 19:17), y en otros pasajes se habla al pueblo en "hebreo," que ha de ser el arameo, ya que, de lo contrario, no lo entenderían (Act 21:40; 22:2).

A lo mismo lleva la estilística: así, el uso de λέγειν ολέϊουσιν en principio de sentencia sin precederle και; se establece la relación por medio de και en lugar de ουν o δε (8:21; 12:13); se usa pleo-násticamente el participio άπελθών (13:28-46; 18:30). Todo lo cual se explica por una traducción material del arameo. Igualmente la lexicografía lo hace ver en varias palabras; así se lee el aramaico *reqa'* por el hebreo *req; aba'* por *ab; kefa'* por *kef; qorba-na'* por *qorban etc.*

Fecha de composición.

Se dan varias fechas sobre la composición del evangelio *aramaico* de Mateo. La tradición eclesiástica (San Ireneo, Orígenes, San Epifanio, San Jerónimo, etc.) unánimemente sostiene que el evangelio de Mateo es el primer escrito de los evangelios canónicos. Tratando de precisar más, se han propuesto diversas hipótesis:

a) Según Eusebio de Cesárea, Mateo escribió el evangelio después de predicar en Palestina a los judíos, antes de marcharse a predicar fuera [16]. Los apóstoles habrían marchado de Palestina sobre el año 42, bajo la persecución de Agripa I (Act 12:17) contra los cristianos. Vendría a confirmar esto lo que dice el antimontanista Apolonio (c. 190), que Cristo había ordenado a los apóstoles no salir de Jerusalén hasta después de doce años [17]. Se llegaría así sobre el año 42.

El testimonio de Eusebio no indica cuándo hayan marchado de Palestina los apóstoles. El 58 ya no estaban allí (Act 21:18). Tampoco estaban sobre el 40, según cuenta San Pablo en Gal 1:18-19.

b) Otra hipótesis está basada en un texto, muy discutido, de San Ireneo: "Mateo dio su evangelio en la lengua hebrea cuando Pedro y Pablo evangelizaron y fundaron la iglesia de Roma." [18] Habría que suponer que Pedro vino a coincidir con Pablo en la primera cautividad (61-63), y predicar entonces ambos el Evangelio en Roma. Esto llevaría la composición del evangelio de Mateo sobre el 61-67.

El texto de San Ireneo es muy oscuro y se presta a varias interpretaciones. Algunos no lo refieren a la composición del evangelio, sino a su "divulgación." Pero el verbo usado no tiene este sentido. Probablemente signifique este texto de San Ireneo que, sobre el tiempo que se fundaba la iglesia de Roma, sin matizar más, Mateo escribió su evangelio. No sería, pues, compuesto antes del 60, primera cautividad romana de San Pablo. Podría también significar que Mateo escribió el evangelio cuando Pedro y Pablo, pero en épocas muy distintas, fundaban la iglesia de Roma. Si se acepta la época del primer viaje de San Pedro a Roma, se podría llegar al año 42-44 (Bisping, Belser, Gutjahr, Buzy).

No será improbable suponer una fecha relativamente pronta para la composición del

mismo. El cristianismo naciente, con sus primeros afiliados judíos, **había de tener interés en conocer más detenidamente la misma enseñanza catequética recibida.** Tal es el motivo que Lucas alega a Teófilo para justificar la composición de su evangelio (Lc 1:4). Y el evangelio avanzaba cada vez más. Interesaba divulgarlo por escrito: "No tenemos ningún indicio que nos permita decir en qué momento se compuso. Sin embargo, los datos probables de los evangelios canónicos y el espacio necesario para la génesis literaria que hemos bosquejado invitan a colocar pronto **la redacción del evangelio arameo.** Poco se errará si se lo supone escrito entre los años 40 al 50." [19]

La versión griega del texto aramaico.

El original aramaico del evangelio de Mateo desapareció. Pero ya de muy antiguo se usa la versión griega del mismo. Papías ya decía que, en el uso del texto aramaico, cada uno lo "interpretó" (ἡρμήνευσε) como podía. Probablemente se refiere a versiones griegas. Si de éstas hubo varias escritas, cosa no segura, al menos una llegó a imponerse. Esta versión griega es ya muy antigua. Es conocida por la *Didaje* (s.l), *Epístola de Bernabé* (s.l), San Clemente Romano (s.l), San Ignacio (+ 107), San Policarpo (+ 155-156). Está, pues, hecha antes de fines del siglo I. Parecería que lo está antes del 70, ya que no describe la destrucción de Jerusalén ni saca el partido que se esperaría para hacer ver el cumplimiento del vaticinio de Cristo. Se ignora quién haya sido su autor.

Algunos pensaron que el original de Mateo había sido este texto griego, basándose en la pureza de estilo y en las citas del Antiguo Testamento hechas de los LXX. Pero esto va contra la enseñanza de la tradición, que afirma haber sido escrito en arameo. Cuanto a la pureza del estilo, se ve que está calcado en un original semita: se ve el fondo hebraico, el uso paraláctico, paralelismo y demás elementos estructurales literarios hebreos. Y, aunque fuese verdad, se explicaría por el buen griego del traductor. En cuanto a las citas del A.T., éstas están más cerca del texto masorético que de los LXX, sobre todo las que trae sólo Mateo (2:15; 8:17; 13:35).

Pero el concepto de versión en la antigüedad es distinto del actual. Un traductor podía amplificar los pasajes que vierte, introducir alguna perícopa, citas del A.T. hechas por alguna versión ya en curso, interpretación de nombres, alteración del orden e incluso añadir grandes partes.

Mas críticamente, entre el evangelio primitivo aramaico de Mateo y el de Mtg, hay no sólo una versión, sino una *reelaboración* del primero. La crítica comparativa hace ver la dependencia de Mtg del evangelio de Marcos y de otras fuentes. Los autores no han llegado todavía a reconstruir el evangelio aramaico primitivo, aunque se han hecho hipótesis en un problema, por otra parte, tan complejo. Pero el acuerdo de la reelaboración y amplificación del evangelio griego de Mateo con relación al primitivo aramaico es generalmente admitido [20].

La iglesia cree que ambos evangelios — el Mateo aramaico y el Mateo griego — **son *substancialmente idénticos*** [21]. Esta sola exigencia "substancial" hace ver cómo se admite, salvada la inclusión del Mateo aramaico vertido al griego, una reelaboración y complementación.

Por otra parte, el Mateo aramaico no fue conocido más que en los comienzos de la Iglesia primitiva. De hecho, el Mateo *canónico* es el Mateo griego, pues es el que la Iglesia sancionó como inspirado, ya que tiene por tales los libros que cita en su catálogo, pero añadiendo: tal como están en la "Vulgata latina" y como "ha sido costumbre leerlos en la Iglesia." [22] Y el que está en la Vulgata y el que se usó en la Iglesia fue el Mtg. De ahí que toda esta reelaboración y complementación que el Mtg tenga sobre el Mateo aramaico están inspiradas, como lo está, por lo menos en el estado de *versión,* el primitivo evangelio aramaico de Mateo.

Este concepto de versión tan amplio, y la época tardía en que es citado el Mtg, hace que la crítica moderna dé una fecha de composición y versión al Mtg mucho más tardía.

Se admite en él, frecuentemente, diverso material: *a)* el original aramaico; *b)* gran parte del evangelio de Mc — más de la mitad — con algunos retoques, y que debe de proceder de un original griego; *c)* otra fuente que utilizó Lucas, desconocida de Mc y acoplada por el Mtg; *d)* otras "fuentes"; *e)* su aportación personal y de adaptación ante la polémica judeo-cristiana de su medio ambiente.

Todo esto condiciona ya la fecha de composición del Mtg, y supone, con toda probabilidad, la redacción por otra persona o varias; diversas "fuentes," que le dan el nombre de Mt, por trabajar sobre el Mt aramaico. Siendo posterior a Mc, que se le suele fechar algo antes del 70, Mtg tiene que ser posterior.

En Mtg se acusa muy fuerte el antifariseísmo y antijudaísmo oficial (Mt 23 y Mt 8:5-11 comparado con Lc 7:1-9; 13:28-29). Acaso pudiese sugerir esto el ataque del judaismo oficial al cristianismo, incluyéndose en las 18 bendiciones el ataque a los cristianos. Esto llevaría hacia el año 80.

Si Mtg y Lc no se conocieron, es que debieron de tener una salida muy cercana. Y se suele poner Lc sobre el 80.

Sin embargo, no deja de extrañar que no se hable de la destrucción de Jerusalén, el año 70, ya que una descripción "post eventum" hubiese sido mucho más matizada, y se hubiese sacado partido del vaticinio que de ella hizo Cristo (Mt 23:38; 24:2).

También parece, como algunos sostienen, que la parábola del banquete de bodas reales supone la destrucción (Mt 22:6ss) por decirse que el rey envió sus ejércitos y prendió fuego a la ciudad. Pero, de suyo, es un clisé ordinario, con el que se habla en el A.T. más de treinta veces, e incluso a propósito de Jerusalén (1 Mac 1:30-33; 2 Re c.25; Is 29:3-7). ¿Es que se quiso utilizar este clisé? ¿O se incorporó una fuente premateana, o es del Mt aramaico?

De hecho, salvado el "núcleo" mateano de la tradición, en su estado actual, y la redacción final — kérigma y "fuentes" y problemas ambientales de su iglesia — en una época muy avanzada del siglo i, si la redacción *final* tiene un solo autor — acaso un escriba convertido al cristianismo, por su erudición bíblica —, el medio ambiente en que nace, seguramente haya que atribuirlo a una **"escuela rabínica cristiana."** [22]

Destinatarios.

Tanto por la lengua en que primitivamente fue escrito — arameo — como por la estructura del mismo, el evangelio de Mateo fue escrito para cristianos convertidos del judaísmo. La tradición con Orígenes sostienen que fue dirigido "a los creyentes venidos del judaísmo" (H.E. VI, 25:4). A ello llevan las citas frecuentes del A.T. con que quiere probar su tesis; lo mismo que el no explicar numerosos usos judíos conocidos de sus lectores (1:21; 15:1-3; 27:62; 24:15; 10:6; 15:24; 4:5; 27:53; 5:47), términos o costumbres inusitados para no judíos, y que, por lo mismo, los otros sinópticos explican.

Más precisiones no son fáciles. Se alega a veces que el uso que hace de los LXX podría sugerir una comunidad judía, pero no palestinense.

Dónde haya sido compuesto no se sabe. La falta de contactos paulinos posiblemente postularía una localidad fuera de los círculos de San Pablo, y hasta se pensó en Fenicia, donde había una floreciente comunidad judía (Act 11:19; 21:3-6), o Siria.

Esto mismo lo testifican San Ireneo [23], Eusebio [24], Orígenes [25] y San Jerónimo [26].

Finalidad.

El objetivo de Mateo en su evangelio es claro: probar que Cristo es el verdadero Mesías prometido. Para ello hace ver, juntamente con toda la obra prodigiosa de Cristo, en doctrina y milagros, y de una manera sistemática, cómo en El se cumplen las profecías del Antiguo Testamento. Pero, para Mt, en Cristo no sólo se cumplen las profecías mesiánicas, sino que en su persona se cumple y se expande en riqueza el A.T.

De esta finalidad y destinatarios sale la estructura propia de su evangelio. Sus características temático-fundamentales son:

Evangelio del Mesías.

Es la tesis de su evangelio. Ya lo comienza afirmando en el principio del mismo: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham" (1:1). Luego utiliza con frecuencia textos mesiánicos del A.T., haciendo ver su cumplimiento en Cristo. Así al hablar de la concepción virginal (1:22), lo mismo que en diversos pasajes de la infancia (2:15-17:23), con motivo de establecerse en Cafarnaúm (4:14-16), a propósito de ciertas curaciones (8:17; 11:5; 12:17ss), a propósito de ser rechazado Israel (13:14ss; 15:7-9; 21:42), y de su pasión (26:54-56; 27:9ss.35). Lo mismo se ve al aclamársele como Mesías e Hijo de David en diversos pasajes (9:27; 12:23, etc.). Igualmente lo hace ver destacando su superioridad sobre personajes e instituciones del A.T.

Pero no sólo es presentado como Mesías, sino como Dios. Acaso Mateo sea, de los sinópticos, el que más datos, escenas y alusiones da de Cristo como Dios. Así es superior al templo y dueño y señor del sábado (12:6.8); el conocimiento excepcional que tiene del Padre (11:25ss); El envía "sus" ángeles; **es proclamado Hijo de Dios en el bautismo, lo mismo que confiesa ser Hijo de Dios ante el sanedrín.** A esto conducen varios pasajes, alusiones y títulos, que se indican en el comentario.

Evangelio del Reino.

Sentada esta tesis de una manera directa, se destaca muy fundamentalmente a Cristo como fundador, legislador y doctor del nuevo reino. De ahí los grandes discursos en que se expone la "justicia" del nuevo reino (c.5-7); y los miembros jerárquicos — apóstoles — con el primado de Pedro (16:13-20; 18:1-10); índole y crecimiento del mismo (c.13); su misión universal (28:16-20); consumación del reino (c.25).

Como consecuencia se expone cómo el pueblo judío es rechazado, por su obstinación, del privilegio de pueblo del Mesías, para venir a ser universal (21:18ss.28-32.33-46; 27:25). Esto mismo lleva a ver su carácter antifarisaico (c.23), haciendo ver **que los fariseos no pueden ser los jefes espirituales, puesto que apartaron al pueblo del Mesías** (7:15ss.29; 15:12-14, etc.).

Evangelio eclesial.

Es el evangelio en el que se manifiesta más acusadamente el valor "eclesial." Así, al que es transgresor, se lo acusará "a la Iglesia"; **la Iglesia — apóstoles** — tiene el "poder de atar y desatar" (cf. 1 Cor c.6; Act 15:2.4.6.22.23.28); la oración *colectiva* (v. 19-20) tiene la garantía de ser oída y tiene la presencia de Cristo en ese grupo orante. Tanto por el valor "sinagogal" que hereda, como por el antecedente literario de la Iglesia, posiblemente evoque esto, si no exclusivamente, sí de hecho **la oración *litúrgica.***

Evangelio sistemático.

De los tres sinópticos, es en el evangelio de Mateo en el que se ve inmediatamente que está sistematizado, no sólo en el sentido de ir "sistematizadamente" haciendo ver el cumplimiento en Cristo de las profecías mesiánicas, sino que tiene una particular sistematización en todo él, hecha con un cálculo especial, para presentar **la obra de Cristo Mesías**.

Una primera "sistematización" que se percibe en Mt es un artificio literario que consiste en dividir en *cinco secciones* — ¿acaso para evocar los cinco libros de la Ley? — su evangelio. Unas son "narrativas" y otras de "discursos." Aquéllas preceden, alternativamente, a éstas, y se distinguen, aparte de su contenido, **por terminar las fórmulas "narrativas" por una frase ambiental paleotestamentaria fundamentalmente igual** (cf. Mt 7:28; 11:1; 13:53; 19:1). Las secciones "narrativas" son: *a)* c.3-4; *b)* c.8-9; *c)* c.11-12; *d)* c.l3:53-c.17; *e)* c.19-23. Las secciones de "discursos" son: *a)* c.5-7; *b)* c.10; *c)* c.13; *d)* c.18; *e)* c.24-25.

Pero hay otra "sistematización" dentro de su evangelio, y es la misma estructuración *lógica* de una temática **que claramente se percibe**. Se omite el esquema detallado, para hacer unas consideraciones sobre el mismo.

El esquema con que Mt desarrolla su evangelio es artificioso. No significa ello que no sean auténticos los hechos, sino que los utiliza, a veces, fuera de su marco cronológico, para incluirlos, como enseñanza y prueba, dentro del marco calculado de su afirmacion: **Cristo es el Mesías**.

Todo él está haciendo ver esto, pero que la obra de Cristo es constantemente boicoteada por los fariseos, los culpables de estorbar su obra, de desacreditarle y apartarle las gentes, y, por último de llevarle a la muerte.

Son tan reiterados estos ataques fariseos, y están en su esquema tan calculados, estructurados y situados, que vienen a ser como uno de los centros-clave que van, con su motivo, aglutinando la doctrina y el desarrollo y prueba del auténtico mesianismo isaiano de Cristo.
Otro de los temas-eje: Cristo, que no responde al mesianismo "ambiental," **está respondiendo al mesianismo profético del plan de Dios.**

Autentificado su mesianismo — bautismo y tentaciones — reiterativa y alternativamente, va presentando la obra mesiánica de Cristo.

En ello se atiene a un esquema que, si es artificioso, está sometido a una *lógica* destacadísima, y en cuyo entorno de sus puntos clave se agrupan hechos pedidos por una *nueva lógica.*

Esto le hace "sistematizar" hechos de Cristo o sentencias — colecciones —, y anticiparlos o alterarlos de su situación histórico-cronológica, pero, recogiéndolos en autenticidad, los coloca como piezas lógicas para este gran mosaico de Cristo-Mesías.

Las "fuentes" que utiliza quedan sometidas y encuadradas en este procedimiento de técnica temático-estructural. En alguna ocasión parecería percibirse, como excepcionalmente, sin especial desajuste, el respeto de algún relato "fontal."

Todo este centrar el tema **sobre el eje del auténtico mesianismo de Cristo, y la** "constante" y estratégicamente situada lucha farisaica, hace ver que en el ambiente de la iglesia mateana había importantes polémicas judeo-cristianas. Y a ellas corresponde Mt con su evangelio.

También Mt le **da una finalidad *ascética* en orden a sus "fieles."** De ahí el que "etice" en ocasiones su evangelio. Es Cristo que habló y sigue hablando a los cristianos. Por eso, el cuidado de proyectarlo hacia sus "hermanos," sus "discípulos." No tiene la sola presentación objetiva de su momento histórico, sino la redacción con proyección homogénea vivencial deliberada a sus cristianos. **Es el Evangelio para "leerlo" y "vivirlo" como vida eterna.** En este sentido es

verdad que: "el primer evangelio *actualiza* para los *cristianos"* lo que Jesús dijo para sus contemporáneos. El insiste sobre la repercusión práctica de las sentencias de Jesús dichas a sus contemporáneos" (X. L. dufour).

La estructura numérica de estas secciones. — Es interesante ver cómo estas secciones están estructuradas bajo el núm. 5. Son cinco "discursos" y cinco secciones "narrativas." **Ello está basado en uno de los números tradicionales bíblicos**, v.gr., son cinco los libros de la Ley, cinco las colecciones de Salmos, cinco los *me-guilloth* en el canon judío de las Escrituras (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiástico, Ester).

Este número es predilecto, entre otros, de Mateo. Así, pone cinco "Pero yo os digo." (5:22.28.34.39.44); cinco panes para cinco mil personas, en la primera multiplicación; cinco temas de discusión con los fariseos en los últimos días que preceden a la pasión; cinco vírgenes necias y cinco prudentes; cinto talentos, etcétera. Esta predilección en la redacción por este número, de la que se citaron algunos ejemplos, junto con el valor ambiental tradicional de esta cifra, hace pensar que Mateo dio, deliberadamente, a esta parte del evangelio esta doble división pentagonal.

Otro de los números tradicionales es el número 7. Así, unido el evangelio de la infancia (c.1-2) y el relato, que ya formaba cuerpo aparte, de la pasión y resurrección, se obtiene en su evangelio la cifra 7, de abolengo bíblico. También Mateo tiene predilección por él. Así destacarán siete bienaventuranzas, siete peticiones en el Padrenuestro, siete parábolas (c.13), perdonar setenta veces siete, siete recriminaciones a los fariseos. También usa la cifra 3: tres tentaciones de Cristo; tres enseñanzas agrupadas en temas: la limosna, la oración, el ayuno, etc. Igualmente utiliza el 2: dos endemoniados, dos ciegos de Jericó, dos ladrones que insultan a Cristo, dos falsos testigos en su proceso, etc. Y, en general, la forma plural[27].

Utiliza también, en ocasiones, **el procedimiento redaccional de la "inclusión semita,"** más en contraste con los otros sinópticos (cf. 6:19 y 21; 7:16 y 20, etc.), y el "paralelismo" sinónimo o antitético; v.gr., 7:24-27. Lucas, en el lugar paralelo, lo evita.

Tiene frecuentes repeticiones de las mismas fórmulas, en gran contraste con Marcos, que sólo las usa tres veces, y Lucas dos (9:4 = 12:25; 4:17 = 16:21, etc.).

Otras Características. — Los discursos van encuadrados por una misma fórmula; los relatos reflejan el mismo procedimiento de composición; busca la brevedad en los mismos, e igualmente la claridad; tiene formas estereotipadas de unión de unos pasajes con otros, sin que tengan otro valor que el de una "soldadura" literaria cronológica o topográfica, v.gr., "entonces," "en aquel tiempo," "acercándose," etc. [28]

1 Clem. A., MG 8:1281. — 2 MG 11:773. — 3 Josefo, *Antiq.* XVIII 2:7. — 4 Ireneo.Aáv. *haer.* 3:1:1; Clem. A., MG 8:406; Eusebio C., *Hist. Eccl* II 24:6. — 5 Massaux, Influence de l'Évangüe de St. Matthieu sur la littérature chretienne avant Saint Ire'née (1950). — 6 MG 20:300. — 7 MG 7:884ss. — 8 MG 8:887. — 9 MG 14:288ss. — 10 MG 20:265. — 11 Hópfl-Gut, *Introd. spec. in N.T.* (1938) p.35. — 12 Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien: Theol. St. K. (1832) p.735-768. — 13 MG 7:437. — 14 Donovan**,** The logia in ancient and recent literature (1924); Xote en the Eusebian use of "Logia": Bib (1926) p.301-310. — 15 *Ench. Bib.* n.388. — 16 MG 20:265. — 17 Eusebio, mg 20:480; clemente A., mg 9:264. — 18 MG 7:844. — 19 Βενόιτ, *L'Évang. s. St. Matth.* en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.30. — 20 Benoit, o.c., p. 12-29. — 21 *Ench. Bib.* n.392[22] *Ench. Bib.* n.45. — 22 Cf. Krister Stendahl, The School of St. Matthew (1954); L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten una zweiten Jahrhundert (1954). — 23 MG 7:124. — 24 Eusebio, *Hist. Eccl.* III 24:6. — 25 MG 20:265. — 26 ML 26:18. Una exposición de ellos cf. W. D. Davies, *Dictionary of the Bible* (1963) p.631ss. — [27] benoit, *L'Évangile s. Sí. Matth.: Introducían,* en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.7-12. — 28 *Introducían a la Bible* (Robert-Feuillet) (1959) II p. 164-172; Huby, *Évang. s. Sí. Matth.* (1946) p.XIV-XVII.

Capitulo 1.

La “genealogía” de Cristo, 1:1-17.

> [1] **Genealogía de Jesucristo; hijo de David, hijo de Abraham:** [2] **Abraham engendró a Isac, Isac a Jacob, Jacob a Judá y a sus hermanos;** [3]**Judá engendró a Fares y a Zara de Tamar; Fares engendró a Esrom, Esrom a Aram;** [4] **Aram a Aminadab, Aminadab a Naasón, Naasón a Salmón,** [5] **Salmón a Booz de Rahab; Booz engendró a Obed de Rut, Obed engendró a Jesé,** [6] **Jesé engendró al rey David, David a Salomón de la mujer de Urías;** [7] **Salomón engendró a Roboam, Roboam a Abías, Abías a Asa,** [8] **Asa a Josafat, Josafat a Joram, Joram a Ozías,** [9] **Ozías a Joatam, Joatam a Acaz, Acaz a Ezequías,** [10] **Ezequías a Manases, Manases a Amón, Amón a Josías, Josías a Jeconías y a sus hermanos en la época de la cautividad de Babilonia.** [12] **Después de la cautividad de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel a Zorobabel,** [13] **Zorobabel a Abiud, Abiud a Eliacim, Eliacim a Azor,** [14] **Azor a Sadoc, Sadoc a Aquim, Aquim a Eliud,** [18] **Eliud a Eleazar, Eleazar a Matan, Matan a Jacob,** [16] **y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo.** [17] **Son, pues, catorce las generaciones desde Abraham hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta Cristo.**

Mateo limita la genealogía de Cristo a los antecesores del pueblo elegido: a las dos series que derivan de Abraham y David, en un orden descendente. Recoge así la gran promesa mesiánica hecha a Abraham y fijada en la estirpe de David: “Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham.” Este evangelio **es, pues, el de Jesucristo Mesías.** En la época neotestamentaria, la expresión “hijo de David” era usual para denominar al Mesías [1].

La conservación y uso de las genealogías es algo muy característico del mundo semita. La Biblia conserva muchas (Gen c.4-11; 1 Crón c.1-9; Esd 2:61-63; Neh 7:63-65). Josefo recuerda el esmero con que se conservaban “por escrito” las de los sumos sacerdotes desde “dos mil años,” con “sus nombres y los de sus padres.” [2] Y él mismo sacó de estas listas “públicas” su doble genealogía, regia y sacerdotal [3]. **San Pablo citará con orgullo su propia genealogía** (Rom 11:1; Flp 3:5). Y, al decir de Julio el Africano (170-240 d.C.), Herodes, de baja estirpe, hizo quemar las listas genealógicas de los hebreos para que nadie se pudiera gloriar de su origen. Algunas, sin embargo, se salvaron, entre las cuales cita a las de los “parientes” de Cristo [4]. Así, pues, es históricamente cierta la gran solicitud de los orientales y judíos por conservar sus “genealogías.”[5]

Esta “genealogía” de Cristo en Mateo es, en su contenido, histórica; pero en su redacción literaria, artificiosa. La reduce a tres grupos de catorce generaciones cada una, cuando son más, y omite a veces nombres de personajes conocidos. Así, omite los tres reyes que existieron entre Jorán y Ozías (1 Re 8:24; 1 Crón 3:11; 4 Re 14:1), y entre Fares y Naasón, sólo cita a tres personas — Esrom, Aram y Aminadab —, cuando la permanencia en Egipto sería de “cuatrocientos treinta años” (Ex 13:40); entre Salomón e Isaí, padre de David, pasaron unos tres siglos, y sólo cita dos generaciones; y también hubo más entre Zorobabel, de la cautividad, y San José, y sólo cita nueve. Lucas mismo, en este espacio de tiempo, cita dieciocho.

Sin embargo, Mateo, al reducirlas a tres grupos de catorce cada una, tenía un propósito particular al que subordinó estos problemas. El mismo dice explícitamente: van catorce genera-

ciones de Abraham a David, y catorce de David a la Cautividad, y catorce de ésta a Cristo.

Dos son las razones que pudieran explicar su propósito. La primera, la simetría. El contener la primera serie, de Abraham a David, oficialmente en la Biblia, catorce generaciones, pudo inclinar al autor a caracterizar las otras épocas por el mismo número, dada la división tripartita de fondo, **Abraham-David-Cristo** [6].

La segunda, el gusto oriental por los acrósticos. Las tres radicales que componen el nombre de David tienen el valor numérico 4 + 6 + 4 = 14. Así el número 14 viene a ser, en acróstico, el nombre de David. Tendría así una **intención mesiánica, que terminaba en Cristo, al que se llamaba, por antonomasia, el "Hijo de David."** [7]

Esta solución fue propuesta por Chrz. Fr. Ammon (1849), G. Surenhusio (s.XVII-XVIII), A. Gr. Gfrorer (1838) y, más recientemente, por A. Bisping [8].

Así, pues, Mateo es el autor de *esta "genealogía."* Le bastaba para su fin citar, como anillos de la cadena, el que estos antepasados lo fuesen en un sentido natural o legal. La palabra "padre" puede tener entre los orientales un sentido muy amplio.

Es extraño, sin embargo, que cite en ella cuatro nombres de mujeres: Tamar (Gen 38:14-24), Rahab (Jue 2:1), Rut (Rut 1:4) y "la mujer de Urías" (I Sam 1:11-31), cuando los derechos mesiánicos legales se hacían por línea paterna y, además, aparecen algunas de ellas como **desfavorables en su conducta moral.** San Jerónimo pensó acusar con ello la universalidad salvadora mesiánica; sin embargo, la opinión común es que las incluyó porque eran extranjeras a Israel. Esto sugeriría que en la línea del Mesías había también influencias extranjeras e, indirectamente, podría verse un cierto sentido de universalidad en la obra mesiánica. Sin embargo, en 1 Crónicas (1:33; 2:3.4.16.17, etc) se citan mujeres de condición diversa y sin intención especial. Acaso, hipotéticamente, hayan podido ser en Mt anotaciones marginales al texto primitivo que después pasasen al Mtg. Hasta se piensa que algunas hayan sido "prosélitas" [8]. Alguna tradición rabínica considera a Tamar en la línea mesiánica. En los nueve primeros capítulos del libro I de las Crónicas las "divergencias" son cosa corriente [9].

Mateo termina su genealogía con estas palabras: "Y Jacob engendró a José, el varón de María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo (Mcsías)." Pero la expresión "varón de María" debió de parecer algo fuerte a algunos lectores, como si ello supusiese alguna relación matrimonial entre José y María, lo cual dio origen a otras dos lecturas en algunos códices [10]. Sin embargo, **esta primera lectura es la genuina**, con lo que se acusa la generación "legal" de José. Al explicitar **que Jesús nació de María, el evangelista** prepara el tema de la segunda parte: **la concepción virginal de Cristo.**

El "modo sobrenatural" de la concepción de Cristo, 1:18-25.

[18] La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. [19]José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. [20] Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. [21] Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados. [22] Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice: [23] "He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo, Y le pondrá por nombre Emmanuel, Que quiere decir "Dios con nosotros." [24] Al despertar José de su sueño, hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo a su esposa. [25] Y sin haberla

conocido dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús.

Angustias de san José, 1:18-21.

Al regreso de su visita a Isabel, María "volvió a su casa," la de sus padres, familiares, o la de su esposo. Depende de si habían celebrado las bodas o sólo los desposorios.

Se plantea a este propósito un problema clásico: Cuando se descubre la concepción virginal milagrosa de Jesús, ¿María estaba sólo "desposada" con José o era ya su verdadera "esposa"? ¿Qué valor tienen las expresiones que se usan aquí para narrar esto?

Tres términos entran aquí en juego: son los siguientes:

El verbo μνηστεύω: casar o desposar; el verbo συνέρχομαι: cohabitar, vivir juntos en una casa, o también, aunque raramente, relaciones conyugales; el tercer verbo es παραλαμβάνω, que significa recibir, y, según algunos, "retener."

Ante todo, conviene destacar que la tradición cristiana se divide al precisar el estado de María a la hora de la concepción virginal de su Hijo. Así, se encuentran representantes que interpretan el verbo "convenir" del uso matrimonial, y que, en este caso, sería la afirmación por el evangelista de no haber mediado en esta concepción ni antes del nacimiento relación conyugal alguna. Tales San Juan Crisóstomo [11], San Ambrosio [12] y San Jerónimo [13].

No habiendo unanimidad en la tradición sobre este punto, parece lo más probable concluir, por la lectura del texto, que se trata del desposorio, por las razones siguientes:

a) El sentido normal del verbo παραλαμβάνω es el de "recibir." En la lengua griega profana se usa también para expresar el matrimonio. Si se quiere suponer que María ya estaba casada, "el verbo debiera entenderse en el sentido de retener, conservar, mantener; pero tal sentido no lo tiene este verbo." [14]

b) En Mateo, el verbo παραλαμβάνω siempre se usa en el sentido de tomar a uno por socio; no de retener.

c) El verbo μνηστεύω, tanto en el griego clásico como en el de la *koine,* puede significar indistintamente casar o desposar. Es el contexto el que ha de decidir.

d) El verbo συνέρχομαι **no parece que pueda significar,** en este pasaje de Mt, relaciones matrimoniales, pues Mt mismo, o el traductor, expresa éstas en el mismo pasaje por el conocido eufemismo matrimonial hebreo de "conocer." Así dice, probando la virginidad de María en la concepción y parto: "Y (José) no *la conoció* hasta que dio a luz su hijo." ¿Por qué suponer que lo que es un término técnico hebreo, "conocer," para indicar las relaciones conyugales, es expresado en el v.18 por un verbo que no es normal, cuando unos versículos después, y hablando del mismo tema, lo expresa por la traducción material del eufemismo hebreo (*yada'*) (*yoda')* = conocer) técnico por relaciones conyugales? Ni en contra de eso estaría el que se llame a José "varón" de María si estuviese desposada. Ya que los desposorios (*qiddushín*) en Israel tenían casi el valor jurídico de matrimonio, por lo que "varón" puede traducir indistintamente a "marido" o "desposado" [15]. Ni tampoco, por lo mismo, es objeción el que José piensa "repudiar" a María. Pues este término, si bien es técnico para indicar la disolución de un matrimonio; como el desposorio tenía unas características tan especiales en Israel, no se podía repudiar a una desposada si no era mediante el libelo de repudio.

Así, pues, antes de que José llevase a María a su casa — el matrimonio se solía celebrar al año siguiente del desposorio [16] —, antes de que conviviesen, en cuyo acto consistía el acto jurídico matrimonial (*nissuín*), se halló que María había concebido "por obra del Espíritu Santo," expresión que evoca el A.T. y donde se indica la acción "ad extra" de Dios. Expresión "post factum"; acaso pudiese aludir "por apropiación" al E. S. persona.

Este hecho produjo un desconcierto en José, pues su "desposorio" era **ya un cuasi contrato formal de matrimonio.** ¿Qué hacer?

Podría denunciarla ante un tribunal para que anulase "legalmente" el desposorio; retenerla, celebrando el matrimonio y llevarla a su casa; repudiarla, bien en público, excusándola y sin pedir castigo, o privadamente, mediante "libelo de repudio" ante dos testigos y sin alegar motivo [17]. Y por fin, dejarla ocultamente **marchándose de Nazaret y dejando que las cosas se olvidasen.**

José, porque era "justo" (δίκαιος), es decir, porque era recto en su conducta ante Dios y ante los nombres — aunque en este término caben muchos matices [18] —, determina "repudiarla en secreto," darle el libelo de repudio secretamente y sin fecha para que ella pudiese salvar mejor su honor. José ante los hechos cree en el honor de María; si no, hubiese obrado de otra manera.

Sin embargo, por un sentido de honor, socialmente redundante en su Hijo, se pensaría que el matrimonio, jurídicamente, ya se hubiese celebrado.

Cuando pensaba realizarlo, después de fuertes dudas y reflexiones, llegó la intervención divina a través **de "un ángel del Señor."** Fue en "sueños." En Mt estas manifestaciones son, como en el "documento elohísta" del A.T., en sueños; en Lucas, con apariciones. En él se le revela el misterio que se ha realizado en María. No debe "temer" en tomarla por esposa, pues no es ningún mal, sino un gran privilegio para él la obra de la acción divina. Y se le ordena que le ponga por nombre Jesús. María "dará a luz un hijo," pero tú "le llamarás Jesús." Es José quien va a transmitir al niño "legalmente" los derechos mesiánicos, pues es de la casa de David (v.20). Jesús, que es su nombre propio y el que contiene la misión que viene a realizar, transcripción del arameo **Yeshuá, es decir, "Dios salva," porque "salvará a su pueblo de sus pecados."** Interpretación del evangelista o su "fuente." Obra eminentemente espiritual, frente al mesianismo político y nacionalista esperado. La fórmula con que Mateo transmite esta obra del Mesías es la misma con la que se habla de Yahvé en los Salmos: "El (Dios) redimirá a Israel de todos sus pecados" (Sal 130:8). **Jesús, el Mesías, realizará lo que se esperaba en el A.T. que haría el mismo Dios.** Sugerencia muy fuerte, ya en el comienzo del evangelio, de que ese niño era Dios.

La Profecía del Emmanuel, 1:22-23.

Mateo ve en este hecho de la concepción de Jesús el cumplimiento del vaticinio de Isaías sobre el Emmanuel (Is 7:10-16). Precisamente sucede "para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta." Mateo da aquí una interpretación de esta profecía, bastante olvidada en la tradición judía, pues sobre el origen del Mesías, unos sostenían una **cierta preexistencia divina en Dios, con una aparición gloriosa, y otros un Mesías puramente humano aunque de origen oculto.** Sin embargo, es una profecía mesiánica[19]. El mismo Mateo, al citar esta profecía, pone en lugar de la *'Almah,* que significa de suyo mujer casada, "virgen," por depender en su versión de los LXX, que ya usan esta palabra y porque es exigida por el contexto y paralelos verbales del A.T. [19]

José Acepta la Paternidad "Legal" de Jesús, 1:24-25.

Resueltas todas las dudas, José recibe a María por esposa, llevándola oficialmente a su casa, y acepta la paternidad "legal" de Jesús. Y añade el evangelista que no la "conoció" "hasta que" dio a luz a su hijo. El verbo "conocer" (*yada'*) es usado normalmente por las relaciones conyugales, y también es de sobra conocido el hebraísmo "hasta que" (*'ad-ki*), con el que sólo se significa la relación que se establece a un momento determinado, pero prescindiendo de lo que después de él suceda. Así, Micol, mujer de David, "no tuvo más hijos hasta el día de su muerte"

(2 Sam 6:23; Gen 6:7; 2 Re 15:5). Cuando la expresión intenta sugerir un cambio posterior, se explícita en el contexto (Gen 24:33; Act 23:12.14.21). A veces, la frase, perdiendo su sentido subordinado, introduce un nuevo e imprevisto suceso (Dan 2:34; 7:4.11). Así interpretado el texto de Mt no intentaría tanto expresar la inviolabilidad de María — *sobrentendida su fecundación sobrenatural* —, cuanto subrayar la paternidad *legal* de José. Además es conocido el uso frecuente de esta fórmula para indicar una *exclusión.* Entonces su sentido sería: "María dio a luz sin relación conyugal con José." [20]

1 Strack-Billerbeck, *Kommentar.* I p.640. — 2 *Contra Ap.* I 7. — 3 *Vita* I. — 4 *Epist. ad Arist.:* Mg 20,96ss. — 5 Strack-B., Kommentar. I p.1-6; Vosté, De duplici geneahgia Domini (1933) p.110; Obernhumer, Die menschliche Abstammung Jesu: Theol. Prakt. Qschr (1938) ρ 524-527; A. Vógtle,Di Genealogie Mt 1:2-16 und die matthaische Kindheitsgeschichte (I Teil), en Bibl. Zeitschrift (1964) p.45-58; ibíd. (1965) p.32-48. — 6 Para otro grupo de problemas de esta "genealogía," cf. M. De Tuya, *Biblia Comentada* c.5 (BAC, 1.ª edic.) p.21-25. — 7 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.2-3. — 8 strack-b., o.c., i p.640. — 8 Bonnard, *L'Évang. s. St. Matth.* (1963) p.16; R. Bloch, en *Melanges Roben* p.381-389; Troadec, *Com. a los evang. sinópt.* (1972) p.32-34. — 9 Erklarung des Evang. nach Matth. (1864). — 10 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 1:16; R. T. Hoqod, *The Genealogies of Jesús,* en Early Christian Origins (1961); J. Dupont, *La genealogía di Gesü secando Matteo 1:1-17,* en Biblia e Oriente (1962) p.3-6. — 11 MG 57:42-44. — 12 ML 15:16-35. — 13 ML 26:25. — 14 A. Fern. truyols, *Vid. Jes.* (1954) p.36. Ni los tres pasajes que se citan del N.T. (Flp 4:9; 1 Cor 1:3; Jn 1:11) tienen en el contexto este sentido. — 15 Zorell, *Lexicón* col. 114-115. — 16 Strack-B., o.c., II p.303-398; Bonsirven, *Textes.* n.1250 p.731, índice sistemático, palabra "fiancailles." — 17 strack-b., o.c., i p.805. — 18 Zorell, *Lexicón* col.315-316; C. Spicq, *Joseph, son mari etant juste (Mt 1:19):* Rev. Bibl. (1964) p.206-214, contra León-Dufour, *L'annonce bjosrph,* en Mélanges A. Robert (1957) p.390-397, en que sostiene quejóse, por modestia, no quería pasar por el padre del Niño divino, cuyo origen sabía por María. Temía engañar a la gente haciéndolo pasar por su hijo. Por eso el ángel le dice que lo acepte. Esto tiene en contra el contexto y el "porqué" del v.20. Por eso hace torturas en la traducción. — 19 Strack-B., o.c., I p.74; Ceuppens, *De proph. messian. in A.T.* (1935) p.188- — 19 ceuppens, o.c., p.192-196. — 20 Joüon, *L'évang. compte tenu du subst. semit.* (1930) p.4-5; W. Vischer, *Com-ment arriva la naissance de Jesus-Christ:* Eludes Théolog. et Relig. (1962) p.365-370; F. Sottocornola, *Tradition and the Doubt of St.Joseph concerning Mary's Virginity:* Ma-rianum (1957) p.127-141; M. De Tuya, *María en la Biblia:* Enciclopedia mariana posconciliar (1975) p.303-304.

Capitulo 2.

La visita de los Magos, 2:1-12.

[1] Nacido, pues, Jesús en Belén de Judá en los días del rey He-rodes, llegaron del Oriente a Jerusalén unos magos, [2] diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos, que nació? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarle. [3] Al oír esto el rey Heredes, se turbó, y con él toda Jerusalén, [4] y, reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Mesías. [5] Ellos contestaron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta: [6] "Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ciertamente la más pequeña entre los príncipes de Judá, porque de ti saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo Israel." [7] Entonces Herodes, llamando en secreto a los magos, les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella, [8] y, enviándolos a Belén, les dijo: Id a informaros sobre ese niño, y cuando le halléis, comunicádmelo, para que vaya también yo a adorarle. [9] Después de oír al rey, se fueron, y la estrella que habían visto en Oriente les precedía, hasta que, llegada encima del lugar en que estaba el niño, se detuvo. [10] Al ver la estrella, sintieron grandísimo gozo, [11] y, entrados en la casa, vieron al niño con María, su madre, y de hinojos le adoraron, y, abriendo sus cofres le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. [12] Advertidos en sueños de no volver a Herodes, se tornaron a su tierra por otro camino.

El evangelista precisa que el nacimiento de Cristo fue en Belén de Judá para diferenciarlo de otro Belén situado en la tribu de Zabulón (Jos 19:15). La escena es introducida bajo una indicación

cronológica amplia: sucede "en los días del rey Herodes." Se refiere a Herodes el Grande, que reinó del 37 al 4 antes de Cristo, ya que la cronología sobre el nacimiento de Cristo está mal fijada. En esta época narra la venida de unos "magos de Oriente" a Jerusalén.

De las investigaciones hechas por G. Messina 1 ex profeso sobre este tema, la palabra "mago" parece derivarse de la forma persa "maga," don, que es la revelación del Sabio del Señor, anunciada primeramente a Zoroastro. Aparecen en su primera época como una casta sacerdotal de Media y Persia. Es trabón dice de ellos que eran "celosos observadores de la justicia y de la virtud." [2] Y Cicerón añade que son "la clase de sabios y doctores en Persia." [3] En una segunda época tardía, después de la conquista de Babilonia, degeneraron y pasaron a ser nigromantes y astrólogos en el sentido peyorativo. San Jerónimo dice: "La costumbre y lenguaje popular toma los magos por gente maléfica." [4] Los magos que aquí presenta el evangelio aparecen como personajes importantes y hombres dedicados al estudio, principalmente de los astros.

No eran, por tanto, reyes. Ni por su nombre, ni por su origen, ni por el modo como Herodes los recibe y marchan a Belén. El llamarles así nace por influencia del salmo 72, en que se dice que "los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecían dones (al Mesías)." El primero que lo afirma es San Cesáreo de Arles, en el siglo V, en un sermón falsamente atribuido a San Agustín [5]. El arte los representa como tales desde el siglo VIII [6]. En las pinturas de las catacumbas de Santa Priscila, de comienzos del siglo II, se los representa como nobles persas.

Sobre su número y nombre no hay nada cierto. Las pinturas de las catacumbas y antiguos monumentos los representan a veces en número de dos (siglo III), cuatro en las catacumbas de Domitila (siglo IV) y llegan a veces al número de seis y hasta doce en algunas representaciones sirias y armenias [7]. Los nombres son legendarios y les son dados en el siglo VII o principios del VIII. Los hoy corrientes se los da, en el siglo IX, el historiador Agnello en su obra *Pontificalis Ecclesiae Ravennatis.*

¿De dónde proceden? El texto dice que "de Oriente," o mejor aún, "de las regiones orientales." Ellos mismos dirán que vieron su estrella "en Oriente." Sin embargo, al tratar de precisar la región, surgen las divergencias. Pudiera ser *Persia,* país originario de los magos. Esta es la opinión de la mayoría de los Padres y así son representados en varias catacumbas y aun en la iglesia de Belén, del siglo IV. *Caldea* — Babilonia —, además de ser país de magos, estuvo en contacto con Israel y pudo conocer sus esperanzas mesiánicas. Sin embargo, no parece que sea este país, pues es considerado más bien como "el septentrional" (Jl 2:20). Y está, por fin, *Arabia,* país del Este por excelencia, porque su comercio y las invasiones a Palestina se hacían por Moab y el Jordán. En estas regiones se encontraba el país de los nabateos, donde residían gran número de judíos con frecuentes relaciones con Palestina. Es probable, pues, que el relato de Mateo se refiera a esta gran zona de Arabia. Así lo afirman San Justino [8] y San Epifanio [9].

La llegada de los Magos a Jerusalén fue diversamente interpretada en la tradición. La opinión más frecuente **en los Padres es que fue poco después del nacimiento de Cristo.** Sin embargo, la opinión ordinaria es que se pone sobre año y medio después, ya que Herodes da la orden de matar a los niños de "dos años abajo." La razón que alegan para su venida es para adorar al nacido Rey de los judíos, pues han visto "su estrella" en Oriente. En el mundo de la astrología los hombres se consideraban regidos por los astros. En la antigüedad estaba difundida la creencia de que el nacimiento de los hombres principales iba precedido de un signo celeste.

Varias fueron las teorías propuestas sobre esta estrella que vieron los Magos. Kepler [10], en 1603, sostuvo que esta estrella no fue otra cosa que la "conjunción" de los planetas Júpiter con Saturno el 21 de mayo del 747 de Roma, tres años antes de la muerte de Herodes. Orígenes proponía que se trataba de un cometa. Casualmente, el nacimiento de Mitrídates y Augusto fue

precedido por la aparición de un cometa.

Todas estas interpretaciones están al margen del texto, en el cual, o se trata de un recurso literario, o, de lo contrario, el evangelista presenta esta estrella con un carácter sobrenatural. Pues se les aparece y desaparece; les va guiando y camina delante de ellos; llegada sobre el lugar donde estaba el Niño, se paró. Su semejanza puede encontrarse en lo que se lee en el Éxodo: que "una columna de fuego, en la noche, iba delante de ellos" en el camino de Israel por el desierto (Ex 13:21).

El que los Magos conocieran que aquella estrella anunciaba el nacimiento del "Rey de los judíos," además de la ilustración y moción sobrenaturales que había que suponer, se realizó por algo que estaba en el ambiente. Era entonces esperado el Mesías, expectación que difundieron los judíos en su cautividad de Babilonia y en la Diáspora, y que reflejan los evangelios en la predicación del Bautista y los escritos de Qumrán y Flavio Josefo. Hasta en el mundo pagano había trascendido. Suetonio escribe: "Era una antigua y firme creencia difundida por todo el Oriente que el imperio del mundo lo alcanzaría hacia esta época un hombre salido de Judea." 11

Habiendo visto la "estrella del Rey de los judíos," se encaminan a Jerusalén. Pensaban que el acontecimiento era del dominio público. Por ello preguntan, sin más, dónde estaba el Rey de los judíos que había nacido y venimos para adorarle. Lo que evoca el salmo 72:11. Y, a pesar de que su presencia en Jerusalén no debió de llamar la atención, acostumbrada a diversas caravanas, la noticia llegó a Herodes, quien temió que pudieran crearle revueltas y peligros políticos. Como su policía y espionaje estaban montados en todas partes [12] y nada había de particular, temió aún más por si esta conjura estuviera organizada desde fuera. Por eso "se turbó, y toda Jerusalén con él." ¿Fue por creerse que había nacido ya el Mesías por lo que se turbó Jerusalén? Unos catorce años después de esta escena, a la muerte de Arquelao, surgieron varios pseudomesías [13]. Probablemente esta turbación era debida a un complejo de causas: el anuncio insólito del nacimiento del Mesías, el temor, con ello, a los "dolores mesiánicos" y el miedo a las feroces represalias de Herodes.

Ante este hecho, Herodes convoca a "todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo." El Sanhedrín era el Gran Consejo de la nación. Constaba de 71 miembros, divididos en tres grupos: príncipes de los sacerdotes, que eran los ex sumos sacerdotes, y representaban a las grandes familias sacerdotales; los escribas, cultivadores e intérpretes de las Escrituras, y los ancianos, representantes de los sectores importantes de la nación. El Consejo estaba presidido por el sumo sacerdote. Hacía tiempo que Herodes (a.30 a.C.) había prescindido del Sanhedrín para evitar oposiciones, y convocaba consejos particulares a la medida. Pudo ser así — sólo cita a sacerdotes y escribas — lo que a veces está por todo él, o por haberlo convocado con habilidad política. Y, reunidos, les pregunta "dónde había de nacer el Mesías." Le contestaron con el texto de Miqueas: "Y tú, Bethlehem Efrata, eres pequeña entre los miles de Judá: de ti saldrá para mí (un príncipe) que sea dominador en Israel" (Miq 5:2). La palabra "miles" (*be'alpe*) puede significar que Belén no llega a mil habitantes, o que es pequeña entre las de mil. Por un procedimiento conocido, Mt sólo cita la sustancia del texto, modificándolo y destacando lo que le interesa: **el nacimiento allí del Mesías y la gloria que se le seguiría a Belén.**

Entonces Herodes mandó llamar "en secreto a los Magos" y "les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella." Lo hizo en secreto, personalmente, como era su costumbre. Josefo cuenta que Herodes mismo, "frecuentemente disfrazado con traje de hombre privado, en las noches, se mezclaba entre las turbas para experimentar y saber por sí mismo lo que sentían de su reinado" [14]. Cerciorado de este dato, le interesaba actuar con astucia, temiendo pudiera ser un enredo político, tramado contra él desde fuera. En su mismo palacio se

habían urdido conjuras, bajo el pretexto de la aparición próxima del Mesías, que terminaron en sangre [15].

Con el consejo que les da de volver a él para poder ir a "adorarlo," no en el sentido religioso, sino de acatamiento externo, se pusieron en camino hacia Belén y vieron de nuevo la estrella, que les guió hasta la casa donde estaba el Niño. No es probable que fuese la gruta, como afirma San Justino [16]. Al año y medio del nacimiento de Cristo, lo natural es que hubiesen ocupado una modesta casa. Allí, "postrándose" en tierra al estilo oriental, que revestía varias formas [17], "le adoraron." Y "abriendo sus cofres," le ofrecieron sus dones, "oro, incienso y mirra," dones principescos, como en otro tiempo la reina de Saba ofreció a Salomón (1 Re 10:12-13; Is 60:6). Hecho esto, y "advertidos" en sueños que no volviesen a Herodes, se volvieron a su tierra por otro camino; frase vaga, usual (1 Re 13:9.10) usada, sea por ignorarse esa ruta, sea por un simple cierre literario [18].

La huida a Egipto y matanza de niños en Belén, 2:13-18.

[13] Partido que hubieron, el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto, y estáte allí hasta que yo te avise, porque Herodes buscará al Niño para quitarle la vida. '[4] Levantándose de noche, tomó al Niño y a la madre y partió para Egipto, [15] permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo: "De Egipto llamé a mi hijo." [16] Entonces Herodes, viéndose burlado por los magos, se irritó sobremanera y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en sus términos de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los magos. [17] Entonces se cumplió la palabra del profeta Jeremías, que dice: [18] "Una voz se oye en Rama, lamentación y gemido grande: es Raquel, que llora a sus hijos y rehusa ser consolada, porque no existen."

La huida a Egipto, 2:13-15.

Cuando "habían partido" los Magos, "el ángel del Señor" se apareció a José en sueños y le ordena que tome al Niño y a su madre y huya a Egipto. "Huye," le dice. Término expresivo que condena por sí mismo toda literatura apócrifa basada en milagros para hacer más fáciles las cosas. José, con toda prontitud, se levantó, en la noche, y partió para Egipto. En Mt las apariciones son en sueños, como en el documento elohísta.

Egipto era el país clásico de refugio político por ser provincia romana. Había allí muchos judíos, colonias florecientes y barrios habitados por ellos y prestaban socorro a sus conciudadanos. J. Juster [19] enumera una larga lista de ciudades egipcias en las que moraban colonias judías.

El camino posible para ir era doble. Uno, el más fácil, por la vía de la costa, hasta llegar al Waddi el-Arish, que era el límite de Egipto. Pasaba por Ascalón y Gaza y seguía por Raphía hasta Casium y Pelusa. El otro, por el desierto.

Nada se sabe sobre su establecimiento, aunque se señalan diversos lugares, como El Cairo, Koshám y hasta Hermópolis, en el, alto Egipto. Allí permanecieron hasta el nuevo aviso del ángel. Cuando éste llegó, Mateo dirá que se cumplía lo que el Señor había pronunciado por su profeta: "De Egipto llamé a mi hijo" (Os 11:1). Aunque el profeta lo refiere a Israel, "mi hijo," esto mismo lo podía decir Dios de su verdadero Hijo. Hay además en todo el episodio un trasfondo del Éxodo.

matanza de niños en belén. 2:16-18

Herodes, considerándose burlado por los Magos, "se irritó grandemente" y, temiendo una conjura solapada de tipo mesiánico, dio la orden brutal de que se "matase en Belén y su término a todos los niños de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los Magos."

Esta reacción era normal en Herodes. Según cuenta Josefo, mandó matar a su yerno José, a Salomé, al sumo sacerdote Hircano II, a su mujer Mariamne, al hermano de ella Aristóbulo, a la madre de éstos, Alejandra; a los mismos hijos de él: Alejandro, Aristóbulo y Antípater; a Kostobaro, noble idumeo; y hasta hizo que se encerrasen en el anfiteatro de Jericó a todos los nobles judíos y dio la orden de que, a su muerte, se los matara a flechazos, aunque la orden no se cumplió [20]. Nada, pues, significaba para este tirano el matar a un grupo de pequeños aldeanos de Belén y sus suburbios.

No se sabe cuántos serían. Tomando por base un Belén de mil personas y teniendo en cuenta todos los datos demográficos, índice de natalidad y mortalidad, etc., se pueden calcular en unos veinte niños [21]. La Iglesia los venera como santos y como mártires, ya que, como dice bellamente San Agustín, "con razón pueden llamarse primicias de los mártires los que, como tiernos brotes, se helaron al primer soplo de la persecución, ya que no sólo por Cristo, sino en vez de Cristo, perdieron su vida." [22] Así se cumplió lo que dice Jeremías (Jer 31:15), añade Mateo: "Una voz se oyó en Rama, lamentación y gemido grande: es Raquel que llora a sus hijos y rehusa ser consolada, porque no existen." Aunque esta cita se refiere a las concentraciones de judíos que Nabucodonosor hizo en Rama, a unos nueve kilómetros al norte de Jerusalén [23], para ser deportados a Babilonia (Jer 40:1), y que Raquel llora al partir, Mateo la evoca aquí de nuevo. Raquel — gran antepasado de Israel — podría llorar a estos hijos suyos inocentes, pues su sepulcro se encontraba en "el camino de Efrata, que es Belén" (Gen 35:19). En esta evocación se quiere personificar el duelo nacional ante aquel crimen.

Sin embargo, el conjunto del texto presenta dificultades **histórico-exegéticas** muy serias.

El retorno a Nazaret, 2:19-23.

> [19] **Muerto ya Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto** [20] **y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque son muertos los que atentaban contra la vida del Niño.** [21] **Levantándose, tomó al Niño y a su madre y partió para la tierra de Israel.** [22] **Mas, habiendo oído que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, temió ir allá, y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea,** [23] **yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno.**

Herodes murió poco antes de la Pascua del 750 de Roma. El decir Mateo que habían muerto "los que atentaban contra la vida del niño" es una reminiscencia del libro del Éxodo. Allí se dice a Moisés, que estaba escondido en Madián: "Ve, retorna a Egipto, pues ya han muerto los que buscaban tu vida" (Ex 4:19), que era, como el texto dice, el faraón (Ex 2:15-23).

Sin embargo, como Herodes nombró heredero del trono a su hijo Arquelao (aunque el César sólo le concedió el título de "etnarca"), y éste mostró una crueldad semejante a la de su padre, por lo que nueve años más tarde fue desterrado a Viena de Gala [24], José temió ir allá y vino a establecerse en Nazaret. Caía así bajo la jurisdicción de Antipas, que, aunque sensual y astuto, se mostró benévolo en su gobierno. Así la ida a Nazaret, villorrio insignificante que no es citado nunca fuera de los documentos cristianos hasta el siglo VIII, en una elegía judía de Kabir [25], sirvió, según Mateo, "para que se cumpliera lo dicho por los profetas: que Jesús sería llamado

Nazareno."

Esta profecía no está en la Escritura, por lo que el problema se centra en saber si es una interpolación, una profecía perdida o la palabra *nazareno* estaría como sinónimo de despreciable, por lo insignificante de Nazaret, o de la raíz *netser,* "retoño" [26]. Parece más bien indicar el retoño mesiánico de Isaías o el retoño de los profetas, dado el gusto oriental por el juego de palabras. Aquí, entre Nazaret y Nazoraios. Allí iba a crecer este "retoño" y de allí saldría para su obra mesiánica.

También se ha puesto en relación con el Santo de Dios (Mc 1:24; Lc 4:30). Los LXX, en Jueces (16:17), traducen *nazir* por "santo de Dios." En Is (4:3) al "resto" se lo llama "santo." Cristo sería "nazireo," "santo," por salvar — como "resto" — a la matanza de los Inocentes[27]. Zolli, basándose en Jeremías (31:6), en los *notzerim,* vigías para ir a Sión, ve en Cristo el gran *notzer* de la Buena Nueva [28]. También se lo quiere poner en relación con el hebreo "nazur" = guardado por Dios de estas matanzas; "guardado" por Dios para su alto destino [29].

Historia y "midrash" en los capítulos 1-2 de Mateo.

Los "evangelios de la infancia" — capítulos 1-2 de Mt y Lc — han sido muy cuestionados en su valoración. La abundancia de milagros e intervenciones sobrenaturales, en contraste con la moderación de los mismos en el resto de los relatos de la vida de Cristo — excepto en tentaciones y Getsemaní —, hace pensar. El milagro existe, pero sometido a una economía de excepción. Sin duda que "a fortiori" han de estar al servicio de Cristo, pero los datos evangélicos los presentan en forma moderada y con una finalidad muy específica, frente al "maravillosismo" de estos capítulos, aunque también moderados en comparación con los apócrifos.

Una lectura cuidadosa de los mismos da la impresión de ver que la finalidad primordial de ellos no es "cronística," sino preferentemente "teológica" y "edificante," sin que ello niegue lo que haya de "histórico." Se piensa en narraciones afines a las narraciones judías midráshicas.

La concepción midráshica. — El *midrash* no exige ser una ficción. Es frecuentemente una interpretación libre y adornada con fines didácticos, de núcleo histórico sobre la Biblia. Es ordinariamente una historia narrada libremente en función de una finalidad concreta, mejor penetración del A.T., o un enfoque teológico o parenético. Es, por ello, una actualización de la Escritura en forma muy libre. A veces el *midrash* se compone, no ya de un comentario partiendo de un dato del A.T., sino que es un mosaico más o menos compacto de textos bíblicos. El uso judío de este procedimiento era normal y abundante.

El "evangelio de la infancia" y el kérigma primitivo. — El "evangelio de la infancia," en general, no depende del kérigma primitivo. Este tenía por esquema la vida pública de Cristo, comenzando por la predicación del Bautista, como se ve en los sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles. Además, si se hubiese predicado la infancia de Cristo en el kérigma oficial, pronto se hubiese formado un esquema más o menos fijo en su exposición y se hubiese percibido en estos relatos de Mt-Lc. Sin embargo, no exige esto que los evangelios de la infancia sean tardíos. Se ve su diferencia con el "maravillosismo" exuberante e inverosímil de los apócrifos. Ya desde primera hora tuvo que tener **el máximo interés el conocer los orígenes e infancia de Cristo por diversos grupos cristianos, tales como sus familiares, mujeres cristianas, y los apóstoles mismos, especialmente San Juan,** que se encarga de la custodia de la Virgen. María y José fueron seguramente las "fuentes" de varios de estos datos (Lc 2:51). La historicidad fundamental de varios de ellos se impone incluso como exigencia apriorística.

Relación entre los evangelios de Mt-Lc. — Manifiestamente, ni Mt ni Lc se conocieron en sus obras. De haber sido así, hubiese habido interdependencia entre ellos: v.81., en Lc no

hubiese faltado el episodio de los Magos o escenas siguientes, lo mismo que en Mateo se percibiría otra forma de relatar, probablemente, la anunciación, etc. Más aún, se hubiesen armonizado mejor sus relatos, pues Mt lleva al Niño de Belén a Nazaret, pasando por el destierro con una relativa larga permanencia allí, mientras Lc **lo lleva directamente de Belén a Nazaret en seguida de la purificación.**

Sin embargo, hay datos coincidentes del máximo interés entre ambos lados:

1) Una virgen llamada María (Mt 1:18-20; Lc 1:27).

2) Desposada con un varón llamado José (Mt 1:18-20; Lc 1:27), que era de la estirpe de David (Mt 1:16.20; cf. Mt 1:1; Lc 1:27; cf. 1:31; 2:4; 3:23-31).

3) María concibió virginalmente por obra del Espíritu Santo (Mt 1:18.20; Lc 1:35).

4) El Niño, conforme a indicación del ángel, se llamará Jesús (Mt 1:21.25; Lc 1:31; 2:21).

5) Es concebido cuando aún no convivían juntos (la interpretación es discutida, pues se discute si María estaba sólo "desposada" o "casada"). El Niño nace cuando ya vivían en la misma casa (Mt 1:24-25; Lc 2:5).

6) El nacimiento es en tiempo de Herodes el Grande (Mt 2:1; Lc 1:5; cf. 2:2).

7) Nace en Belén de Judá (Mt 2:1-5.6-8; Lc 2:4-5.11.15).

8) Luego establecen su residencia en Nazaret (Mt 2:23; Lc 2:39.51). Estos datos independientes de Mt-Lc hacen ver que son anteriores a ellos. Y que se recogen como históricos — se ve a través de los evangelios —, y alguno de ellos es de fe: la concepción virginal.

Los dos capítulos de Mt. — Estos son también independientes entre sí. Las escenas del c.2 son autónomas con relación al primero; no necesitarían de él para tener su personalidad. No necesitan depender del c.l. Además tienen una homogeneidad compacta, aunque no hubieran sido todas las escenas primitivas; la escena de los Magos explica todas las escenas siguientes, y éstas sin la de los Magos no tiene explicación de enmarque lógico.

Mt 1:1 es la tesis de estos dos capítulos. Pero en él se altera el esquema rígido de "tal *engendró* a tal" al llegar al Jacob del v.16. No dice: Y Jacob engendró a José, y José engendró a Jesús, sino que, para destacar la concepción virginal de María, dice: "Jacob engendró a José, el varón de María, de la cual nació Jesús, el cual es llamado Cristo (Mesías)." Lo que viene a confirmar, según su procedimiento, el hacer ver que las profecías rubrican el mesianismo de Cristo.

Mt en el c.2 **quiere probar también que Cristo es el Mesías.** Para ello utiliza una "geografía cristológica" (K. stendahl). Va a describir el viaje del destierro de Cristo para hacer ver que cada episodio "cumple" una profecía mesiánica. Es un propósito y procedimiento distinto de Lc. No le basta decir que Cristo es descendiente de Abraham y David y que nació en Belén, pues otros muchos tenían estas mismas características. Busca el cumplimiento en él de profecías mesiánicas, aunque usadas con gran libertad. Si estos pasajes a los que aplica las profecías — se puede preguntar — no fuesen fundamentalmente históricos, ¿por qué las aplica a ellos, cuando podía haber usado otras profecías más oportunamente para otros pasajes especialmente elegidos o fingidos?

Los esquemas literarios. — Para escribir la infancia de un futuro héroe parecía normal, dados los gustos ambientales, que se inspirase para su relato, salvado el núcleo histórico, en los procedimientos midráshicos en uso. Es ya la impresión que da una primera lectura de Mt en su c.2. Estos esquemas podían ser de diverso origen:

a) *Influencias de héroes gentiles.* — Las características que da su análisis son tres: ser hijos de reyes nobles (= Buda); ser anunciados por los dioses, en forma variable, pero siempre

prodigiosa (= Augusto), y mostrar ya dificultades en la infancia del futuro héroe. ¿Conocía Mt alguna fuente preexistente, v.gr., romana (relato de Suetonio sobre Augusto)? Estas coincidencias muestran la existencia de ciertos patrones literarios o espontáneos.

b) *Influencias de personajes bíblicos: Moisés.* — Ya "a priori" se espera que, de fijarse en patrones literarios, Mt se fije en los bíblicos. Aquí es especialmente Moisés, pero no en lo que narran de él las fuentes canónicas, sino preferentemente lo que dicen del mismo los relatos midráshicos y Josefo. Aunque estos relatos son muy tardíos en Josefo, es muy posible que sean muy antiguas las tradiciones preliterarias de los mismos. Las coincidencias son éstas:

Nacimiento previamente anunciado de un niño israelita que destruirá a Egipto y sacará a Israel de ese país. Se hace en varias formas, según los relatos: en un "sueño" al faraón, o se le comunica por uno de los príncipes, Balaam o un eunuco; también los astrólogos le explican que ha nacido el salvador de Israel. En Josefo se lo anuncian al faraón en un "sueño" y también por un escriba sagrado (Josefo, *Antiq*. II, IX, 2205; *Targum de Jerusalén. Misdrash rabba* sobre Ex 1:22).

Los egipcios se "*espantan*" *al enterarse del anuncio. — El faraón consulta a sus sabios y ordena una matanza general de los niños hebreos, fundado en la advertencia que le hace el príncipe y la interpretación del* "*sueño*" *(Crónica de Moisés I)*.

En esta matanza de niños se "*escapa*" *el libertador* (*Ex 1:15-17; 2,lss*), *aunque por motivo muy distinto* (*Crónica de Moisés p.l*).

En Éxodo (2:12.15) se cuenta también la *huida de Moisés a Madián* para escapar más tarde, y por otro motivo, de las manos del faraón. *Dios* le manda *volver a Egipto* (Ex 3:10) y Moisés *volvió* (Ex 4:19.20) con su mujer e hijos. La frase que pone Éxodo (4:19): "porque han muerto *todos* los que buscaban tu muerte (de Moisés)," es copiada *literalmente* por Mt.

Ante tantas convergencias, no sólo parece verse — aunque son muchas las diferencias — un paralelismo literario, sino también un cierto influjo de estas "fuentes" en Mt. Se podría pensar si Mt usó sólo estos esquemas literarios por razón del gusto y procedimientos ambientales, o si pretendió directamente presentar a Cristo como el nuevo Moisés, libertador del nuevo "pueblo de sus pecados" (Mt 1:21). Para Dupont esto último se demuestra por "lo minucioso y a veces rebuscado del calco," aparte que se ve en otros pasajes evangélicos sugerido este tema, v.gr., tentaciones, multiplicación de panes.

c) *Paralelismo entre Cristo e Israel.* — Debe de haber otro tema enlazado con el de Moisés: la "tipología" Cristo-Israel. Es claro en Mt por la cita que hace de Oseas (11:1 = Mt 2:15). Esta citación se esperaría, siguiendo el procedimiento de Mt, después de la vuelta de Egipto (Mt 2:21), pero la situación violenta en que está puesta muestra más aún el interés de Mt por este tema.

Daube piensa en la influencia directa en el pasaje de la cita de Oseas por Mt de un *midrash* sobre la persecución de Labán contra Jacob-Israel. Labán trató de destruir a toda la familia de Jacob. Pero éste "bajó a Egipto empujado por la palabra de Dios." El *midrash* es muy antiguo: siglo 3-2 a.C. Es un comentario a Deuteronomio 26:5-8. Este *midrash* se leía en la liturgia de la víspera de Pascua. Los cristianos de origen judío querían seguir celebrando la antigua fiesta de la Pascua, y veían que el antiguo éxodo tenía cumplimiento en el nuevo. Conociendo tan bien este *midrash,* fueron los que habrían proyectado la huida a Egipto y la matanza de los Inocentes sobre estos relatos. Así Labán, lo mismo que Herodes, quisieron impedir la ida del pueblo Jacob-Israel-Jesús a Egipto, y, para ello, ambos quisieron matar a toda la familia: la de Jacob (Labán) y la de niños betlemitas (Herodes). Pero Jacob (Israel)-Jesús lograron escapar de Labán-Herodes, bajando a Egipto "impulsados por la palabra de Dios," tanto Jacob como Jesús (el sueño de San José

en el que recibe la orden, pues Cristo es niño, de ir a Egipto). La promesa hecha a Jacob de volver de Egipto a Israel se cumple, pues aunque se refería al volver de sus restos, en semita, como su pueblo desciende de él, en la vuelta del pueblo se ve su retorno. Y así lo interpretaron los rabinos. Más aún, el *midrash* citado comienza con la bajada de Jacob a Egipto y termina con el éxodo mosaico. Así, este "tipismo" se veía en la vuelta de Cristo, máxime en Mt con la cita de Oseas.

Bourke piensa que la conexión entre Mt 2:13-18 y el *midrash* es demasiado notable para ser casual.

Lo que destacan los críticos es que aquellos escritores de la antigüedad judía eran más complejos e intencionados de lo que se podría pensar. Aquí sólo con un paralelismo entre Israel-Jesús parece poder explicarse bien la cita de Oseas.

d) *El midrash de Abraham.* — En él se dice que al nacer Abraham se había visto una estrella en el cielo por los astrólogos, la cual se comió a otras cuatro, por lo que era un presagio. Este *midrash* es muy tardío. Si la tradición anterior al mismo existiese en tiempo de Mt, acaso hubiese podido ser utilizado este dato, ya que Mt habla de Jesús "hijo de Abraham" (Mt 1:1). Pero el paralelismo parece muy remoto y lo de la "estrella" era un elemento que flotaba en el ambiente sobre el nacimiento de personajes.

¿Qué Influjo han podido tener todos estos factores en el relato de Mt?

Las profecías del A.T. no han sido la base creadora de los relatos en que se las cita. Hay datos anteriores a Mt de la tradición, como antes se ha visto. A este propósito son la concepción virginal, nacimiento en Belén y residencia en Nazaret. A ellos les aplica profecías, pero no pueden ser para crear estos hechos anteriores a su uso por Mt, **sino para confirmar con profecías el valor mesiánico que tienen.**

Están las profecías de Oseas (11:1), Jeremías (31:15), el episodio del retorno a Nazaret, en el que se cita a "los profetas" (Mt 2:23), Miqueas (5:2).

La profecía de Oseas parecería una acomodación libre. Pero, admitido el tema subyacente de la "tipología" Israel-Jesús, hay una base más honda. Supuesta la huida a Egipto — sea por tradición histórica aprovechada o como producto de esta misma teología —, a Mt le interesaba citar a Oseas para, conforme a su procedimiento, seguir mostrando proféticamente la mesianidad de Cristo.

La profecía de Miqueas (5:2) no crea tampoco el relato de los Magos de ir a Belén. El nacimiento de Cristo en Belén es un dato de la tradición anterior a Mt. Este sólo, de paso, utiliza el dato para probar, una vez más, la mesianidad de Cristo.

El pasaje de Jeremías (31:15) no crea la narración de Mt sobre la matanza de los Inocentes, pues el texto de Jeremías habla de una "deportación de gentes cautivas. Una tradición ponía la tumba de Raquel cerca de Belén. El dato de la tradición, anterior a Mt, podía muy bien usar esta tradición de Raquel junto a Belén para que llorase los niños muertos allí. Pero si la profecía hubiese hecho nacer el relato — ¿cómo pasar de "deportación" (Jer) a "matanza" (Mt)? —, la profecía hubiese situado el hecho en Rama, al norte de Jerusalén (Jer 31:15), y los niños lógicamente hubiesen sido de la tribu de José o Benjamín.

El episodio de Nazaret. — La tradición ponía el retorno de Cristo y su residencia en Nazaret. Mt, al no encontrar una profecía específica en la "geografía cristológica" para confirmar **aquí su tesis mesiánica, apela a lo que dicen "los profetas."** Esta libertad máxima en la citación de los textos proféticos es una buena confirmación de que las profecías que se citan no crean los relatos a los que ellas afectan, pues, sobre todo aquí, hubiese "inventado" otro episodio

al que aplicarle una profecía oportuna, u omitiendo éste.

¿Influjos de las infancias de héroes extrabíblicos? — En estos patrones no hay un esquema uniforme, aunque hay tendencia a lo maravilloso. El modo concreto como se realiza se debe a razones particulares. Acaso hay influjo de estos moldes literarios en el anuncio a San José "en sueños." Pero admitido el dogma de la concepción virginal de María, muchos datos hubieron de pasar en forma histórica muy parecida. Aparte que los datos fundamentales son de la tradición anterior a Mtg, como antes se dijo.

¿Influjo de la figura de Moisés? — Como se vio arriba, parece haber una influencia literaria de Moisés: elementos parte del Éxodo y, sobre todo, de los *midrashim* y Josefo. Acaso han podido influir en el relato mateano el anuncio "en sueños" a San José, el que Herodes "consulte" al grupo de sanhedritas y la "turbación" de Jerusalén. El que los protagonistas se "salven": Cristo, niño, y Moisés, de joven, ambos con la "huida," no tienen verdadero paralelo. También es muy distinto cómo perecen los niños hebreos en Egipto y la "matanza" de niños en Belén, aparte de ser los motivos muy distintos (Ex 1:1 Oss; Mt 1:16).

El concepto teológico de Mt que dice que **Cristo "salvará al pueblo de sus pecados"** (Mt 1:21) no tiene paralelo.

En cambio, está copiada al pie de la letra la frase de Éxodo (4:19) sobre Moisés (Mt 2:20).

Todos estos datos, ¿no serán prematteanos y usados por él para su específica teología mesiánica?

¿*Influjo de la "tipología" Israel-Cristo*? — Es perceptible por la cita de Oseas. Acaso dependa de este paralelismo literariamente el relato de la ida de Cristo a Egipto y su vuelta, y todo según la palabra de Dios.

Un nuevo dato a tenerse en cuenta, — El año 66 (d.C.), el rey *mago* Tirídates hizo un viaje con gran acompañamiento de *magos* a Roma para reconocer a Nerón como a dios (Suet., *Ñero* XXX, 30; punió, *Nat. Hist.* XXX 16); Dioncasio, *Hist. Rom.* LXIII 1-2). ¿Acaso puede influir este viaje en el viaje de los *magos* de Oriente?

El tema del c.2 de Mt.

La lectura del capítulo 2 de Mt hace perceptibles dos temas conjugados: **Cristo nuevo Moisés y la "universalidad" de la salvación.** Este es perfectamente perceptible al venir a reconocer a Cristo-Mesías gentes no judías. El capítulo 28 termina con esta misma "universalidad" (Mt 28:19), y viene a formar así una **"inclusión semita" en su evangelio.** Pero este tema parece sugerir una elaboración no primitiva, sino más tardía.

El otro tema de **Cristo *nuevo Moisés*** se percibe igualmente, pero a través de un procedimiento especial. Este tema mosaico era conocido de la cristiandad primitiva y se refleja en diversos pasajes evangélicos. De la lectura del Éxodo y de los pasajes midráshicos antes citados se ven una serie de elementos que aparecen como un posible "doble" de la descripción de este pasaje de Mt. Es verdad que no tienen el mismo desarrollo o motivo, pero sí se relata una coincidencia evocadora de un mismo *hecho* — v.g., huida, matanza. —. Es un procedimiento literario judío conocido. Las consideraciones citadas de *Daube* y, sobre todo, de *Bourke,* son de gran interés. Puede verse un esquema de estos paralelos.

Moisés	*Cristo*.
Amrán, padre de Moisés, sabe en "sueños" el nacimiento del futuro	José, padre "legal" de Jesús, conoce en "sueños" el nacimiento y

libertador de Israel, su pueblo.	misión del futuro libertador de "su pueblo": "lo liberará de sus pecados."
El Faraón conoce por — se dividen los relatos — los "astrólogos-*magos"* el nacimiento de un niño que liberará y sacará a Israel de Egipto.	Herodes conoce por los "magos" — ¿hay influjo del viaje de Tirídates, *mago* en este relato? — el nacimiento del Mesías, salvador de su pueblo.
Los egipcios se espantan al saberlo. El Faraón consulta a sus sabios. El Faraón ordena una matanza general de niños hebreos. Hasta el resplandor de una estrella, se supone iluminó la casa donde nació Moisés. *(Ex Rabba* 1:20; *Cron. Moysi* 2; etc.). La orden de matanza se cumple, pero se escapa Moisés.	Al oír esto se turbó Herodes y toda Jerusalén. Herodes consulta al sanedrín. Herodes ordena la matanza de los niños de Belén. La estrella de los magos se para en Belén encima de la casa donde está el Niño. La muerte de los niños en Belén se cumple. Pero el Niño se libra de ella.
Moisés se escapa dos veces de la muerte: una de niño, y la otra huyendo, de joven, a Madián. Muertos quienes deseaban matar a Moisés, el ángel del Señor le ordena regresar de Madián a Egipto. La orden se ejecuta.	Cristo se libera huyendo a Egipto Muerto Herodes, el ángel se aparece a José y le dice vuelvan a Israel. Y se copia textualmente la frase del ángel a Moisés. La orden se cumple.

Parece que hay contactos literarios u orales — a veces copias — entre ambas narraciones. Conforme a estos procedimientos, **se destaca a Cristo como el nuevo Moisés: es el nuevo liberador (aquí del pecado), el nuevo legislador, el nuevo creador del nuevo Israel-Iglesia**.

Naturalmente, en todo el conjunto de datos con los que Mt elabora las estructuras de estos dos temas del cap.2, unos son de fe (concepción virginal.), otros histórica-bíblicamente ciertos (nombres de Jesús, María, José, matrimonio, nacimiento en Belén.), y otros, si alguno puede tener un fondo histórico (*Bourke*), están manifiestamente seleccionados y tratados con una libertad midráshica clara, y cuyos patrones pueden haber sido todos o algunos de los antes citados. Para *Dupont* esta dependencia en varios pasajes se muestra por lo "minucioso y a veces rebuscado del calco."29

1 G. Messina, Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religión (1930). — 2 Estrab., XV 3:1; XVI 2:39; Herod., VII 131. — 3 Cicerón, De divin. I 1; II 42. — 4 In Dan. II 3. — 5 Patrizi, *De evangeliis* t.2 p.321. — 6 H. Kekrer, Die Heiligen drei Konige in Lit. una Kunst (1909) p.57. — 7 Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane* (1923) p. 173-186; Leclercq, art. *M ages,* Dict. Archéol, chrét. — 8 MG 6:657ss. — 9 MG 42:785. 8 Mg 6:657n. — 10 hontheim, Die Konjunktion des Júpiter Saturn injahre 7 vor Chr.: Der Katholik (1908) 187-195; KLUGER, Der Stern vom Bethlehem: Stimmen aus María Laach (1912) 481-492; C.

Schumberher, Stella magorum et conhmctio Saturni cum Jove annis 7 a.C.: VD (1940) 333-339. — 11 Justino, *Hist.* XXXVII 2; Servio, sobre la *Eneida* X 272. — 12 Josefo, *Antiq.* XIV 10:4;9:4. — 13 Josefo, *Antiq.* XVII 10:4-8; BI II 2:4; Tácito, *Hist.* V 9. — 14 Josefo, *Antiq.* XVII 1; 2:4; BI I 28:6; 1:4. — 15 Josefo, *Antiq.* XV 10:4. — 16 *Diálogo* LXXVIII 5; *Prot. Sant.* XXI 3. — 17 Strack-B., *Komnwntar.* I p.78. — 18 Sobre la redacción de Mt y el viaje del mago Tiridates, cf. Schmid, *Das Evan-gelium nach Matthaus,* en vers. it. (1957) p.72; J. E. Bruns, *The Magi Episode in Mt* 2 (and Jewish Midrash an Solomon and the Queen of Sheba): The Catholic Biblical Quart. (1961) p.51-54. — 19 Juster, *Les Juifs Dans L'empire Romain* (1914). — 20 Josefo, *Antiq.* XVII 1:1; 2:4; 3:3; BI I 28:6; 29:1. — 21 Holzmeister, *Quot pueros urbis Bethlehem Herodes rex occiderií (Mt 2:16):* VD (1935) p.373-379; Saintyves, *Le massacre des Imwcents ou la perse'cution de l'Enfant Predestine* (1928). Congrés d'Histoire du Christianisme (1928) I 229-272; Bover, *El sepulcro de Raquel:* EstBib (1928) 227-237; Ruffenach, *Rachtl plorans filios suos:* VD (1924) p.5-7; Flsher, *El Oriente Medio* (1952) 267. — 22 Serm. 10 de Sanctis. — 23 Abel, Geograph. de Id Palesline (1938) II 427. — 24 Josefo, *Antiq.* XVII 9:1-3; BI II 1:2-3. — 25 Strack-B., *Kommentar.* I p.92. — 26 Holzmeister, *Quoniam Nazarenus vocabitur:* VD (1937) 21-26; Lyonnet, *Quoniam Nawraeus vocabitur:* VD (1944) 195-266. — 27 J. G. Rembry, *Quoniam Nazaraeus vocabitur (Mt 2:23):* FranLA (1961) p.46-65. — 28 E. Zolli, *Nazarenus vocabitur:* Zeits. für die Neutest. Wissen. (1958) p. 135-136. — 29 Bertl gaertner, *Die ratselhaften Termini Nawraer.,* R. B. (1959) p.440-1.

Capitulo 3.

La predicación del Bautista preparando a Israel a la recepción del Mesías.

3:1-12 (Mc 1:1-8; Lc 3:1-18; Jn 1:19-36).

I En aquellos días apareció Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, 2 diciendo: Arrepentios, porque el reino de los cielos está cerca. 3 Este es aquel de quien habló el profeta Isaías cuando dijo: "Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas." 4 Juan iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura y se alimentaba de langostas y miel silvestre. 5 Venían a él de Jerusalén y de toda Judea y de toda la región del Jordán, 6 y eran por él bautizados en el río Jordán y confesaban sus pecados. 7 Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? 8 Haced frutos dignos de penitencia, 9 y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. 10 Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. II Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego. 12 Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible.

Con este capítulo comienza la vida "pública" de Cristo.

La aparición de Juan predicando es un momento de importancia capital y que destacan los cuatro evangelistas. Lucas lo pone "morando en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel" (Lc 1:80). Allí se preparó en la austeridad y penitencia para su misión sobrenatural. Una moción especial **le hizo comprender que el momento de su actuación había llegado.**

El Escenario.

Juan actúa en el "desierto de Judea." Es una zona abrupta, pedregosa y estéril, de 80 kilómetros de largo, 20 de ancho y 1.700 kilómetros cuadrados de superficie l. Como a este lugar difícilmente podrían ir a buscarle las multitudes de que habla el evangelio, Lucas da la explicación. "Vino — dice — por toda la región del Jordán, predicando el bautismo de penitencia" (Lc

3:3). En ella abundan los poblados. Juan era un predicador "volante."

En la elección del "desierto" para esta preparación influyó una razón de tipo ambiental. Los documentos de Qumrán han hecho ver que esta comunidad se había retirado al desierto precisamente para esperar allí la hora mesiánica. Dice la Regla de la comunidad: "De acuerdo con estas determinaciones, se alejarán de los hombres impíos para ir al desierto y preparar allí el camino de El (Dios), como está escrito: 'En el desierto, preparad el camino de Yahvé., allanad en la estepa el sendero a nuestro Dios" [2]. Es probable que Juan hubiese tenido algún contacto con estas comunidades también por el ansia de expectación de ambos por el inminente mesianismo. Muchos pensaban que del desierto vendría el Mesías (Josefo). Era la evocación del Israel del desierto. Aunque los esenios/ Qumrán y el Bautista tienen actividades distintas, es muy posible que el Bautista hubiese tenido contacto con ellos en su niñez/juventud. ¿Qué iba a hacer solo "en los desiertos" (Lc) donde moraba? Los esenios... "adoptan niños de otros en una edad bastante tierna, para que reciban sus enseñanzas..." Pudo haber sido una especie de "postulante," pues en los esenios podían salirse (Josefo, *Vita* 2). Los "bautismos" de Juan; las "langostas silvestres"; el *Documento de Damasco* (14:15) dice como han de tomarse; lo mismo que el no tomar licor fermentado. Los esenios tomaban *tirosh* - jugo de uva dulce. En Qumrán se dice que las "purificaciones" eran un rito externo que no quitaba la culpa moral[2]. Todos éstos son datos comunes.

Juan, sin embargo, ejercía su actividad "por toda la región del Jordán, predicando el bautismo de penitencia para el perdón de los pecados" (Lc 3:3). Esto provocó un gran movimiento de masas, pues "venían a él de Jerusalén, y de toda la Judea, y de toda la región del Jordán" (Mt 3:5; Mc 1:5). Y el cuarto evangelista añade que llegó hasta Betania, en TransJordania (Jn 1:28) y Ainon (Jn 3:23), en Cisjordania, identificada por Eusebio, a fines del siglo IV, en su *Onomasticón* [3], a 12 kilómetros al sur de Beisán (Escitópolis). Eran razones de apostolado y de conveniencia para ejercer el bautismo en determinados lugares. Posiblemente las crecidas del Jordán le llevaban a determinados vados, que se prestaban mejor para ejercer estos bautismos de inmersión, como en el caso de Ainón, "donde había mucha agua y venían a bautizarse" (Jn 3:23).

Los tres sinópticos al presentar al Bautista evocan este pasaje de Isaías, aunque a Mateo le baste para su idea citar tan sólo el primer versículo:

> "Una voz grita:
> Abrid camino a Yahvé en el desierto,
> allanad en la soledad el camino de nuestro Dios.
> Que se rellenen todos los valles
> y se rebajen todos los montes y collados;
> que se allanen las cuestas y se nivelen los declives.
> Porque se va a mostrar la gloria de Yahvé,
> y la verá toda la carne a una" (Is 40:3-5).

Alude el pasaje a la vuelta de la cautividad de Babilonia. Yahvé los conduce. Por eso habrán de preparar el camino por donde van a pasar. Yahvé, que se identifica aquí con Cristo, volvía de nuevo a reinar en Israel. **El Bautista era su precursor, que anunciaba la inminente llegada del Reino, por lo que la preparación debía ser más bien de las vías morales.** Sin embargo, se adapta el texto a la situación geográfica del Bautista al decir: "Voz del que clama *en el desierto*." [4] Qumrán, antes se citó, utiliza el texto a este propósito.

Descripción del Bautista.

La entrada en escena es abrupta, al estilo de Elias, al que se lo asimila (1 Re 17:1).

Mateo y Marcos, al describirlo, dicen que aparecía con un vestido tejido de "pelos de camello." Es un tejido áspero y duro, como lo usan aún los actuales beduinos palestinos. Y usaba, además, "un ceñidor de cuero." Flavio Josefo, unos veinticinco años después de esta escena, se retiró a hacer vida con un ermitaño llamado Banno, que vivía "en el desierto" y vestía de lo que "producían los árboles." [5] Todo ello era reflejo de un sentido de austeridad profética y que recuerda a Elias: "Era un hombre vestido con pieles y con un cinturón de cuero a la cintura" (Re 1:8; cf. Zac 13:4). Es, además, un intento evocador deliberado: presentarlo como el profeta (Lc 1:76) Elias, que habría de presentar al Mesías. Es la manera de evocar en el Bautista su realidad **y signo "escatológico."**

Su alimento eran las langostas o "saltamontes" (ἀχρίδες) y la miel silvestre. Los primeros eran conocidos en la antigüedad como comida. El Levítico (11:22) los cita como animales no inmundos, y también la Mishna, donde se hace una más precisa distinción entre langostas inmundas y no inmundas [6]. San Jerónimo dirá que eran, en sus días, el alimento de los pobres y, sobre todo, de la gente nómada y beduina [7]. Los comerciantes "las rociaban con vino para darles un aspecto más atrayente." [8] Aún hoy día los árabes las comen. o también las secan para conservarlas [9]. El "Documento de Damasco" (12:14) señala, como alimento de la secta, las "langostas."

La miel silvestre, que aparece citada varias veces en la Escritura, pudiera ser bien la que las abejas dejan libremente en las cavidades de las rocas o la de exudaciones de ciertos árboles [I0]. Hipócrates cita a las de los cedros y Flavio Josefo la de las palmeras de Jericó [11]. Ninguna de éstas es la aquí referida, ya que a orillas del Jordán ni hay rocas ni flores, por lo que no sería un alimento vulgar [12]. Sin embargo, a la transpiracion de un arbusto, la *Tamarix mannifera,* se la llama también miel silvestre [13], y estando los bordes del Jordán cubiertos de ella, "pensamos que son estos arbustos los que proporcionaban a Juan una comida insípida." [14] Del ermitaño Banno, con el que Josefo hizo temporalmente vida de retiro, dice que se alimentaba sólo de las "cosas que se producían espontáneamente." 15

Por Lucas (1:15; 7:33) se completa esta figura de austeridad. Dice que "no comía pan ni bebía vino ni licores embriagantes." **Era una vida de austeridad consagrada a Dios. Evoca al"nazir."**

El oficio del Bautista.

Juan tenía un triple oficio:

a) Exhortar a la penitencia, "porque llega el reino de los cielos." Penitencia que no se refiere propiamente a los actos penitenciales o ascéticos, sino a un cambio de mentalidad, de ser (μετάνοιαν) (v. 11) que responde al verbo hebreo *shub,* volverse, con el que los profetas exhortaban al pueblo a volverse a Dios, a "convertirse."

b) Administrar el bautismo. Fue esto tan característico en él, que los evangelistas le llaman el Bautista. Y también Josefo [16]. Su bautismo era de agua y se realizaba por inmersión, como sugiere la misma palabra *bautizar* y como se ve en el bautismo de Cristo, quien, "después de bautizado, *subió* del agua."

Estos ritos purificatorios eran normales en la Escritura (Ez 36:25; cf. Zac 13:1) y en el ambiente de entonces. Los **esenios tenían sus purificaciones diarias** [17], y por los descubrimientos de Qumrán se sabe que los miembros de la comunidad tenían "purificaciones rituales" [18], conociéndose también el "bautismo de los prosélitos," de los gentiles que querían pasar al judaís-

mo, y en el cual se les cubría de agua hasta la cintura [19].

Juan no necesita copiar su bautismo de elementos extraños, pues "vivía y se movía en la esfera del A.T., y su bautismo se inspiraba ciertamente en las profecías del mismo" [20]. Pero el elemento absolutamente diferencial era un bautismo de renovación moral en orden a recibir al Mesías.

c) Confesión de los pecados por parte de los bautizados. Confesiones públicas y oficiales se conocen ya en la Ley, como la de la **fiesta de la Expiación, en la que el sumo sacerdote confesaba públicamente "todas las culpas, todas las iniquidades de Israel"** y otras (Jue 10:10; 1 Sam 7:6; 1 Re 8:47; Esd 9:6-7; Jer 3:25). También las había personales y de pecados concretos (Núm 5:7; Eclo 4:31; Act 19:18). En el bautismo de Juan debieron de ser muy varias, aunque individuales. Al borde ya de la era cristiana, en el día de la Expiación, **los particulares estaban invitados a confesar sus pecados propios, sobre todo los que fueron en perjuicio del prójimo;** lo mismo que el condenado a muerte y otros [21]. Un ejemplo de lo que pudieron ser estas confesiones colectivas puede darlo la confesión que hacía un rabino del siglo III (d.C.): "Señor, yo pequé y obré mal; perseveré en el mal y anduve por caminos de extravío. Pero **ya no quiero volver a hacer lo que hice hasta ahora. Perdóname, ¡oh Yahvé, Dios mío!** todas mis culpas y pecados." [22]

Este bautismo, tan sólo de agua, excitaba a "convertirse"; Cristo, que viene detrás de él, lo hará "en Espíritu Santo y fuego." Flavio Josefo, hablando del bautismo de Juan, dice: "No se lo usaba para expiación de los pecados, sino como limpieza del cuerpo, cuando las mentes habían sido purificadas antes por la justicia." [23] En Mc (1:4) se habla de un bautismo en el que "confesaban sus pecados" (αμαρτιών); en Mt (3:11) se habla de un cambio de mente (εις μετάνο(αν). No deben ser conceptos distintos.

La Predicación "Escatológica" del Bautista.

Esta sección es omitida por Me; en cambio, la traen con gran paralelismo Mt y Lc. Procede de la fuente Q. Lc las dirige a todos.

Como viese a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: "Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza?" Les llama así, pues, a semejanza de la víbora, que es pequeña y parece inofensiva y su mordedura muy venenosa, ellos, con su doctrina, **esterilizan la Ley de Dios hasta llegar a "traspasar el precepto de Dios" por sus tradiciones y doctrinas de hombres** (Mt 15:3).

Los fariseos. — En la época de Cristo, los fariseos aparecen bien definidos. Josefo dice que eran unos seis mil[24]. No eran un partido político ni propiamente una secta religiosa, como si tuviesen creencias distintas que las del pueblo judío, sino gentes especialmente celosas del concepto teocrático de Israel y de la Ley. Y con objeto de mantener ésta en su estricto valor, recogieron de la tradición y prescribieron una serie de reglas a las que había que atenerse para el perfecto cumplimiento de la Ley. Esto los venía a aislar moral y, hasta en ocasiones, materialmente — vestidos, filacterias, modos de orar, etc. — del resto de la comunidad judía. De aquí que, primero, los llamasen "separados" (*pherishim*), y luego ellos lo tomasen por denominación honorífica del grupo. Para ellos la religión era, sobre todo, la práctica material de la Ley y de sus innumerables prescripciones, y despreciaban a los que no se dedicaban al estudio de la misma; considerándose por ello como los únicos que amaban a Dios, vinieron a caer en un orgullo desmedido.

Sin embargo, como externamente se conducían escrupulosamente conforme a ella y su conducta con el pueblo era más benévola que la de los saduceos [25], incluso por su mayor clemencia como jueces, gozaban de gran prestigio ante el pueblo, siguiéndolos éste en las cosas religio-

sas, y tal era el favor que les dispensaban que se les creía sin más, aun "cuando dijesen algo contra el rey o el sumo sacerdote." [26]

Con esta mentalidad es natural la guerra que desde el comienzo **hicieron a Cristo, que traía la religión "del espíritu y de la verdad," de la negación y de la humildad.** Como también se comprende su actitud ante el Bautista: recibían su bautismo para aparecer celosos de la virtud, pero al mismo tiempo con las malas disposiciones interiores, por no ser cosa que hubiesen establecido ellos ni por pensar cambiar ni recibir la penitencia que predicaba él, puesto que sólo ellos estaban **en las vías de la verdad y de la santidad** [27].

Los saduceos. — Es oscuro su origen y su mismo nombre. Se supone que, al menos nominalmente, proceden de Sadok, sumo sacerdote. De él se habría prolongado una poderosa familia "sadokita" o saducea, con influencia política y agrupada en partido. Sin embargo, hay autores que niegan el origen de este Sadok o de otro personaje o fundador que diese origen a la secta [28]. En la época de Cristo aparecen como partido político. Consta que admitían los libros de la Escritura, aunque hay autores que afirman que sólo admitían el Pentateuco [29]. Sin embargo, negaban la existencia de los ángeles, la inmortalidad del alma, **la resurrección de los cuerpos y, en consecuencia, las sanciones de la otra vida.** Y negaban también algo muy importante para los fariseos, que eran las **"tradiciones de los padres"** [30]

Con esta concepción religiosa procuraban **aprovecharse** lo más posible de esta vida. Por ello se aliaban con la autoridad imperante que les facilitase los puestos de mando y los negocios. En la época del N. T., el cargo de sumo sacerdote casi siempre lo ocupaba un saduceo. Esta "secta" tuvo muy pocos adheridos, pero a ella pertenecían los personajes más notables y los más ricos. Por ello solían tener muchos puestos, y de gran influencia, en el Sanedrín[31]. Desde los puestos oficiales solían aceptar en su práctica externa las opiniones de los fariseos, puesto que, de lo contrario, el pueblo no los hubiese tolerado [32]. Por ello, tenían ante él muy poco ascendiente y poco influjo. Sin embargo, cuando ven las pretensiones me-siánicas que reclama Cristo y la posible restauración del trono davídico — por interpretación errónea del mesianismo espiritual que trae —, lo mismo que por temor a las intervenciones romanas y a pérdidas de sus puestos y situaciones privilegiadas, se aliaron con los fariseos para dar muerte al Señor [33].

Este "materialismo" de creencias, superficial y externo, que había llegado al extremo de hacerles creer que por ser descendientes de Abraham no podían ir al infierno [34], explica el discurso de Juan, que traía un cambio de pensamiento y de ser. Para nada cuenta el ser hijo de Abraham. Si así fuera, Dios podría sacar de las piedras hijos de Abraham, grafismo hiperbólico para expresar un contraste muy fuerte, una imposibilidad. La imagen pudo incluso haber sido sugerida entre *banim,* hijos, y *abanim,* piedras [35].

Ya se aplicó — anuncia y amenaza Juan — el hacha a la raíz de los árboles; el árbol que no produzca buen fruto va a ser cortado y arrojado al fuego. Será extirpado todo él, y esto va a afectar a todos — judíos vulgares o fariseos —. Entrañaba esto una predicación "escatológica."

Era creencia en Israel, anunciada por los profetas (Jl 3:1-16; Sof 1:14-18; Mal 3:1-3), que a la instauración mesiánica precedería un terrible juicio. De él se hacen eco los "apocalípticos" [36], lo mismo que los escritos rabínicos [37]. Si el concepto de este juicio era oscuro, viéndose que precedería a los días mesiánicos, **se hizo centro del mismo al Mesías.** Todo lo cual vino a cuajar en la frase: "Los dolores (para la manifestación) del Mesías." [38] Este juicio se va a realizar ante su venida. Los que no hagan penitencia (μετάνοια) de transformación y rectitud moral y se orienten así hacia El, perecerán al no ingresar, culpablemente, en su reino. El castigo, sin precisiones, se anuncia con la metáfora de "fuego," siguiendo el *cursus* de la parábola de los árboles y los frutos. El hacha puesta a la "raíz" indica que va a afectar la prueba o castigo a todo el sujeto.

Se propone también una interpretación eclesial. El E.S. = purificación; el "fuego" = castigo premesiánico. El bautismo aquí tendría un cariz eclesiológico, y escatológico relativo. **Cristo va a realizar un juicio inmediato a la instauración del Reino.** Con esta penitencia/purificación se tendrá fuerza para superar ese juicio-castigo. Mt tiende a establecer aquí los principios por los que ha de regirse el que **desee obtener la verdadera justicia**. Esta, en Mt, sólo puede lograrse superando un doble juicio: 1) al realizarse el primero se abren las puertas de la Iglesia (Mensaje del Bautista); 2) con el segundo, al fin de los tiempos, se abren las puertas del cielo (Mensaje de Cristo) [38].

El bautista proclama la excelsa dignidad del Mesías sobre él.

Lucas es quien da la razón de esta confesión del Bautista (3:15). Se había producido en torno suyo un gran movimiento de masas que acudían de Jerusalén, Judea y de toda la región del Jordán. Josefo mismo lo acusa, hasta el punto, dice, que" Herodes (Antipas) temió que la gran autoridad de aquel hombre le pudiese traer una defección en sus súbditos." [39] Hacía tiempo que no había en Israel profetas, y las gentes llegaron a pensar si Juan no sería el Mesías (Jn 1:20-25), pues, además de todo lo grande que rodeaba a su persona, decía que "ya llegó el reino de los cielos."

Ante esta expectación del pueblo, Juan confiesa quién es él y quién es Cristo. Se siente en todo ello la apologética — historia — de la Iglesia primitiva sobre la inferioridad de Juan ante Cristo, a causa del prestigio del Bautista. Lo hace con triple confesión:

a) El bautiza sólo con "agua." Era superficial, excitante a la penitencia, pero sin eficacia sacramental santificadora [40]. El de Cristo es en "Espíritu Santo y fuego." La lectura es, sin duda, primitiva. "Fuego," **la gran purificación ritual y profunda en la Ley.** "En Espíritu Santo" es, seguramente, una adición explicativa del Mtg. "El os bautizará en Espíritu Santo, que es un fuego devorador, santificador, capaz de consumir todas las impurezas y de santificar las almas purificadas." [41] Era el bautismo de los días mesiánicos según la profecía de Joel (2:28-30; cf. Act 2:16.21-33). **Cristo, que bautizará así, es el Mesías.** Pero, además, Yahvé (Dios) es en el A.T. quien derrama el Espíritu Santo [42] (Is 44:3; Jl 2:28; Zac 12:10); por eso Cristo, **al ejercer las funciones reservadas a Dios, es nueva sugerencia de su divinidad.**

b) En la segunda confesión, Juan se proclama servidor y "esclavo" de Cristo. El llevar las "sandalias" o "desatar sus correas" es función de esclavos, como se lee en los escritos rabínicos [43]. La razón es que tras él, viene "uno más fuerte" *(ó* ισχυρός). Aquí, en función de Mc (3:27) y Lc (11:12) se expresa al Juez escatológico — Mt también lo describe así — y al gran Liberador. Se está en el comienzo "escatológico."

c) En la tercera, con esa alegoría tomada de la vida real palestina y usada por los profetas (Am 9:9) [44], Juan señala que Cristo es el Señor, el Juez que criba y juzga las conductas de los hombres, bien de Israel, bien de todo el mundo. Poderes que en el A.T. se atribuyen a Yahvé (Dios), con lo que Juan coloca a Cristo en una esfera totalmente superior a la suya y trascendente. **El juicio a que se refiere debe de ser el "juicio final"** [45], pues el castigo será con "fuego inextinguible" (v.12c).

El bautismo de Cristo por el Bautista, 3:13-17 (Mc. 1:9-11; Lc 3:21-22; Jn 1:32-34).

[13] **Vino Jesús de Galilea al Jordán y se presentó a Juan para ser bautizado por él.** [14] **Juan se oponía diciendo: Soy yo quien debe ser por ti bautizado, *¿y* vienes tú a mí?**

[15] **Pero Jesús le respondió: Déjame hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan condescendió.** [16] **Bautizado Jesús, salió luego del agua. Y he aquí que vio abrírsele los cielos y al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre El,** [17] **mientras una voz del cielo decía: "Este es mi Hijo el amado, en quien tengo mis complacencias."**

El hecho del bautismo.

La vida oculta de Cristo se desarrolló normalmente en Galilea, y la mayor parte seguramente en Nazaret. Y es interesante notar que lo que era una simple creencia de ambientes más o menos amplios rabínicos y populares, **sobre que el Mesías estaría "oculto" hasta el momento de su aparición oficial, se cumple también en Cristo, y de cuya creencia judía se hacen eco también los evangelios** (Jn 7:27) [46]. Lo mismo que era ambiental su aparición en el "desierto."

El sitio en que tuvo lugar el bautismo de Cristo es señalado desde el siglo IV, por el "Peregrino de Burdeos" (a.333), en la ribera occidental del Jordán, lo mismo que en el siglo VI lo señala la Carta de Madaba. Corresponde al lugar que hoy se señala, cerca de Jericó, no lejos del convento ortodoxo de San Juan Bautista o Pródromos, y al que los árabes llaman Qasr el-Yehud. Esta localización no es, sin embargo, un hecho arqueológicamente incontrovertido [47].

El bautismo de Cristo por Juan es un hecho histórico que entraña un profundo misterio. En los tres sinópticos se habla del bautismo de Juan con matices especiales: en él "se confesaban los pecados" (Mc 1:5); "eran bautizados en el río Jordán, confesando sus pecados" (τάς αμαρτίας αυτών) (Mt 3:6); vino Juan "predicando el bautismo de renovación (μετανοι'ας) **para el perdón de los pecados**" (εις αφεσιν αμαρτιών) (Lc 3:3) ¿Cómo es posible que Cristo se acerque a este "bautismo" que, aunque de suyo no perdonaba los pecados, y es lo que sugiere el mismo texto, al decir que el Bautista sólo bautizaba con "agua" pero Cristo bautizaba "**en Espíritu Santo y fuego"** (Mt 3:11), estaba encuadrado en un ambiente de arrepentimiento de pecados? San Ignacio de Antioquía decía que lo hacía ***para "purificar el agua bautismal."*** [48] Si pudo subir a la cruz, vicariamente por los hombres pecadores, haciéndose "maldición por nosotros" (Gal 3:13), algo parecido podía hacer al comenzar su vida pública de Redentor, con valor "vicario," autorizando el bautismo de Juan, y conectando con su predicación "preparatoria," precisamente para que el pueblo recibiese al Mesías. Así se acercó a él para comenzar su vida "oficial." Por otra parte, acaso no fuese necesario a las gentes el confesar concretamente sus pecados — que Cristo no tenía —, sino hacer simples confesiones genéricas, y que él podía, incluso, recitar en forma "vicaria."

A esto obedece seguramente el "diálogo" entre Cristo y Juan que aparece, solamente en Mt: eran preocupaciones de la Iglesia primitiva, que no se explicaba a Cristo yendo a este bautismo de "penitencia." Una visión superficial podía hacer ver a Cristo como un "pecador" más que, acaso, se bautizaba para librarse de los castigos anunciados por el Bautista (Mt 3:7) a causa del pecado; y hasta podían pensar, por ello, que se disponía a recibir "al más fuerte" — que no sería él — que anunciaba Juan que venía tras él [49]. Y en el "diálogo" se explicaba el porqué de todo esto: "**era cumplir toda justicia-plan-de Dios**." El "diálogo" es probablemente una respuesta de la catequesis primitiva a esta objeción, al traducir el contenido real de aquel hecho histórico.

También es interesante destacar que, en él, el Bautista conoce a Cristo-Mesías, pero en Jn (l,29ss) es la "paloma" la que será el "signo" para que Juan lo conozca. Buzy quiso resolver esto con un doble conocimiento aquí expresado: en Mt, el *familiar,* y en Jn, el *oficial*[50]. No deja de ser

esto extraño. Una vez retirado el Bautista, de niño, a "los desiertos" (Lc), ¿se habrían vuelto a ver y conocer? Se pensaría en encuentros familiares en las "peregrinaciones" a Jerusalén. Pero si el Bautista estaba aislado en vida de anacoreta, v.g. en Qumrán, podrían no conocerse. De ser esto así, orientaría a la misión que desde la cárcel le envía el Bautista, preguntándose "si él es el que ha de venir o si se espera a otro." (Mt 11,2ss). No obstante, tendría en contra el relato de Jn, en el que el Bautista lo señala a sus "discípulos." Sin embargo, no se puede negar, sin más, el que no pueda haber algún artificio literario en el desarrollo de estas "vocaciones." Se verá en el *Comentario* a Jn (l:35ss). En este caso, el problema del "conocimiento" y "desconocimiento" aquí, de Cristo y el Bautista, desaparecería, teniendo en cuenta que este "diálogo" era un modo con el que la catequesis primitiva explicaba la extrañeza de ir Cristo al bautismo de Juan, y el profundo contenido encerrado en él. En todo caso, histórico o literario, su valor didáctico es el mismo.

Pero si el Bautista "conoce" **ya a Cristo Mesías,** ¿por qué "duda" en la cárcel?; y, sobre, todo, siendo su misión preparar al pueblo a recibir al Mesías, ¿por qué no *se pasa* él y sus *discípulos* a los *seguidores de Cristo,* y, por el contrario, sigue *bautizando el* y *sus discípulos contra* el bautismo de los discípulos de Cristo, que lo hacen en su presencia? (Jn 3:22ss). Y esto hace ver retroactivamente el valor de *midrash* del anuncio del nacimiento del Bautista a su padre Zacarías y de *todas* las epifanías concomitantes (Lc 1, 5-25; 57-80). De haber sido histórico todo esto, **el Bautista tenía que saber que Cristo, su familiar, era el Mesías.**

El modo descriptivo del mismo.

Siendo el *hecho* del bautismo de Cristo un hecho indiscutible, y no una ficción del cristianismo primitivo para justificar el bautismo cristiano — si no hubiese sido un hecho histórico el bautismo de Cristo ¿para qué crear una escena increíble, y que sólo plantearía problemas tan graves a la santidad de Cristo, y a la misma Iglesia? —, cabe analizar el *modo* descriptivo del mismo, para valorar el género literario a que pertenece, y lograr, en consecuencia, el verdadero intento de los evangelistas con los elementos concretos que utilizan. El bautismo de Cristo fue por "inmersión," pues aparte que Mt-Mc dicen que "salió," "subió" (ἀνέβη) del agua, supone lo mismo el hecho de bautizarse en el Jordán.

Los elementos de los relatos.

Lo primero que se nota son divergencias en los relatos del bautismo, algunas de importancia.

La *voz del Padre* **que baja del cielo para proclamar a Cristo,** en Mt se dirige al "pueblo," en cambio, en Mc-Lc se dirige a él (Cristo), mientras que en Juan esta voz no aparece ni se dirige a nadie; solamente se da el descenso de la "paloma" como "contraseña" a Juan de que Cristo es el Mesías.

Todos los elementos "maravillosistas" que van a aparecer en la narración, u otros semejantes, aparecen como elementos bastante ordinarios en la literatura rabínica: targúmica y apocalíptica. Es en este ambiente, aparte de las divergencias apuntadas, donde se ha de buscar el núcleo histórico y los valores didácticos que lo expresan.

El "abrirse los cielos" (Mt) o "rasgarse" (Mc) es un elemento escenográfico para dar lugar, plásticamente, **al paso de la "paloma" y a la "voz" del Padre.** Parece inspirarse en Isaías (64:1): se localiza a Dios en el cielo y se pide que se rasguen los cielos y baje. Se añoraban los antiguos profetas, **pero se esperaba una nueva intervención de Dios en la historia.** Por eso, al abrirse los cielos, en el contexto penitencial del Bautista, **indica que Dios baja para iniciar el**

tiempo salvador prometido. (Cf. Act 10:9-11; Ap 4:l; Henoc 71:1).

El Bautista "*vio*." Es término técnico para hacerse — recibirse — la descripción de visiones apocalípticas.

El descenso del Espíritu sobre él. — En el A.T., el Espíritu de Yahvé descendía, a veces, móvilmente a profetas, reyes, jueces, Moisés (Is 63:11), al Mesías (Is 11:2), al "Siervo de Yahvé" (Is 42:1). Y hasta se esperaba una efusión escatológica del Espíritu (=acción) (Is 44:3; Ez 36, 25; Jl 2:28ss; *Test. Lev.* 18:6).

Como (ως) *una paloma.* Esta forma dé "como" aparece en los tres sinópticos e incluso en Jn (1:32). Pero es característico del estilo apocalíptico el uso de partículas comparativas para indicar la *inadecuación* entre la realidad y el elemento sensible — visual o auditivo — con que se describe.

La paloma aparece en la literatura bíblica y extrabíblica simbolizando diversas cosas. Pero sugerido por el pasaje de Génesis en el que el Espíritu de Dios se "cernía" sobre las aguas, **la paloma vino a ser símbolo del Espíritu Santo.** Los rabinos establecen comparaciones entre ella y el Espíritu Santo [51].

Según varias concepciones heréticas, éste sería el momento en que el Verbo se posesiona de Cristo, o que éste adquiere conciencia mesiánica, o de su filiación divina [52].

La voz del Padre. Esta proclama **a Cristo "mi Hijo, el Amado"** (ó αγαπητός) añadiendo: "en él me complací" (εύδόχησα). La frase la traen los tres sinópticos. Se dice que ese Hijo es "el Amado" *(b* αγαπητός) por excelencia. Los LXX traducen, ordinariamente, por esta expresión la forma hebrea **"Yahid," el "Único."** "El Amado no indica que Jesús sea el primero entre los iguales, sino que indica una ternura especial; en el A.T. — dice Lagrange siguiendo a Welhausen — no hay gran diferencia entre "amado" y "único" [53]. Es muy probable que aquí "el Amado" pueda ser equivalente del **"Único," o mejor, del "Unigénito,"** puesto que habla el Padre. **En el N. T. es término que se reserva al Mesías.** En cualquier caso, en la perspectiva literaria de los evangelios, máxime a la hora de la composición de éstos, y por la comprensión de los lectores a quienes van destinados, se habla de la filiación divina del Hijo.

El "en quien me complací" (εύδόχησα), probablemente corresponde al perfecto estático semita, que, a su vez, puede corresponder al tiempo presente. Por eso puede traducirse por el "en él me *complazco."* **Es el gozo del Padre en su Hijo encarnado, en su Mesías y en su obra,** conforme a su inspiración literaria de Isaías (42:1), en que toca el tema del **"Siervo de Yhavé,"** y que confirma abiertamente, más adelante, Mt (12:18) en su evangelio, aunque modificando "siervo" por "hijo."

Estos elementos, para su valoración interpretativa, vinieron a reforzarse con las aportaciones de los "targumím." Estos estudios son los que llevaron a F. Lentzen-Deis[54] a proponer lo que se sospechaba: que en estas narraciones bautismales de Cristo no se trata, fuera del hecho histórico de su bautismo, de relatar hechos objetivos, ni siquiera los relatos de una "experiencia interna" de Cristo, que sólo él percibe, ni que sean una "teofanía" exterior, ni una "epifanía" ni una "visión de vocación." Es lo que él llama una *Deute-Vision,* o sea, una "Visión de interpretación." Ante la preocupación cristiana primitiva por el hecho y las objeciones que se le planteaban de ir Cristo a un bautismo "de penitencia," la catequesis cristiana "presenta" lo que es Cristo: no va como pecador, sino, como Mt explícita en el "diálogo," va para cumplir "toda justicia": **el plan de Dios.**

Si a todos estos elementos expuestos, aditivos al hecho fundamental, se le unen los resultados de las investigaciones sobre los "targumím," la valoración exegética de este episodio se clarea. Los judíos habían perdido en el destierro su lengua, y aprendieron allí y usaban el ara-

meo. Pero en **las lecturas sacras de la liturgia sinagogal** se leían los Libros Sagrados en hebreo, pero se traducían al arameo, ya que se había perdido la comprensión del hebreo. Mas estas traducciones no eran estrictas, se ***amplificaban*** **y** ***plastificaban*** **para la mejor comprensión del texto sagrado.** Se da un ejemplo, entre otros muchos, de la citada obra de Lentzen-Deis. Es Génesis (22:10). Isaac pide a su padre que le ate bien para el sacrificio, no sea que por miedo se impida o desvirtúe el sacrificio. Es así como se logra centrar el tema en el sacrificio voluntario de Isaac, simultáneamente con el heroísmo de su padre. Luego se describe una "visión": Isaac levanta los ojos y "ve" ángeles. "Entonces se adelantaron los ángeles del cielo y dijeron entre sí: Venid y vez estos dos justos, únicos en el mundo: uno sacrifica y el otro es sacrificado; el que sacrifica no vacila y el que es sacrificado ofrece su cuello" (o. c., p.203ss). En el targúm *Neofiti,* en vez de poner que los ángeles hablan entre sí, se dice sobre este pasaje: Entonces *salió una voz del cielo* y dijo: Venid y vez a estos dos justos" (o. c., p.205) [55].

Otro ejemplo de estas concepciones está en el "Testamento de Leví" (18:6), compuesto entre 109/108 a.C. Dice así:

"Entonces el Señor alzará un nuevo sacerdote, a quien revelará todas las palabras del Señor. *Los cielos se abrirán* y desde el templo de su gloria *vendrá sobre él* la santidad, *con voz paterna,* como de Abraham, el padre de Isaac. *Y la gloria del Altísimo será proclamada sobre él, y el Espíritu* de inteligencia y de santificación *descansarán sobre él.*" [56]

"Tenemos, pues, en ésta y otras ampliaciones targúmicas, todos los elementos del género literario *visión,* tal como aparece en el A.T. y en la literatura apocalíptica. Pero una *visión* que no trata de describir ni una teofanía, ni una epifanía, ni una experiencia interna que Dios hubiera comunicado a Isaac en aquel momento. Es una *amplificación* del texto bíblico, que tanto el intérprete targúmico como los oyentes, que conocen el texto original, saben que no se encuentra en la Biblia. Esta *visión* es un género literario para presentar e interpretar a los oyentes de la sinagoga la figura de Isaac, en ese momento importante de su vida. La interpretación no se hace con conceptos abstractos (modo occidental), sino con el recurso literario de la *visión* (modo oriental), colocada al comienzo de su actividad." [57]

Si éste era el medio ambiente literario en el que se movía el judaismo religioso, no se puede olvidar que a los *hoy* evangelistas, catequistas, escribas cristianos y pueblo, les había sido normal apelar y oír estos recursos literarios y didácticos, que ellos comprendían igualmente. Por eso, el kérigma primitivo había, lógicamente, de usarlos. De la misma manera que los primeros cristianos judíos retuvieron muchas costumbres judías y otras que las impregnaban de cristianismo; no se olvide lo que significó esto en el orden doctrinal en el caso de los "judaizantes."

Por lo cual, si todo esto ha de suponerse, hay que preguntarse, ¿cuál era el intento didáctico de todos estos elementos en los que se encuadra la escena histórica del bautismo de Cristo? Algunos ya se indicaron. Pero los dos fundamentales, que se complementan, son el "descenso de la paloma," **que es "el Espíritu de Dios"** (Mt), o "el Espíritu Santo" (Lc) o simplemente "el Espíritu" (Mc) y si Mc dice que el Espíritu "descendiendo a él (εις αυτόν) (aunque hay la variante μένον) (Mt-Lc), destacan que "estaba sobre él" (έπ' αυτόν). Este es el primer aspecto de estos elementos targúmico-apocalípticos: "la visión." Y al mismo tiempo — segundo aspecto — se oye "una voz del cielo," que por el contexto es la del Padre, que dice: "Este — o Tú (Mc-Lc) — es mi Hijo, el Amado; en él me complazco."

Estos dos aspectos son, conforme al estilo, convergentes y complementarios, orientan la interpretación. **Llevan a presentar a Cristo**, no sólo como el verdadero Hijo de Dios, por filiación divina, sino también a resolver — también incluido en ello — que él es el auténtico Mesías, el de la espiritualidad y el dolor, **y no el Mesías nacionalista y de triunfalismo político,** que

estaba esperado en el medio ambiente rabínico y popular [58]. Era el Mesías anunciado por el profeta Isaías (42:1-4), como **"Siervo de Yahvé."** Dice así el profeta:

"He aquí a mi Siervo, a quien sostengo yo; **mí Elegido** (LXX = *b* εκλεχτός) en quien se complace (LXX = προσεδέξατο) mi alma. *He puesto mi espíritu sobre el* (LXX = έπ αυτόν), el dará el derecho a las naciones."

Todos estos elementos están en función de este pasaje de Isaías. A los elementos "plásticos" de tipo haggádico descritos primero, viene la voz del Padre a completarlo y valorarlo. Cristo es presentado, no ya como el simple "Siervo" de Yahvé, ni como el Elegido del profeta, **sino como verdadero Hijo suyo.**

Toda su obra, pues, **está "sostenida" y movida por Dios.** Por eso ha "puesto" su Espíritu (Santo) *sobre él,* "para que dé, sabiamente, la ley a las naciones." Por eso estará habilitado con los diversos "espíritus" correspondientes, v.g. de sabiduría, inteligencia, consejo (Is 11:1-2), para realizar su obra mesiánica — aunque resulte un mesianismo extraño — en perfecta justicia. La narración evangélica evoca con esto a Isaías. La obra, pues, de aquel judío que, humildemente, se bautizaba por Juan, **era el mismo Mesías-Hijo de Dios.** Esta era la presentación y proclamación de Cristo bautizado, por el kérigma, y los evangelios.

El medio ambiente en que surge, puede ser tanto por extrañeza de judíos convertidos o catecúmenos, cuanto de polémicas judeo-cristianas en diversos medios eclesiales, y concretamente en el de los evangelios.

El ponerse este cuadro **y esta "proclamación" de Cristo** al comienzo de su vida evangélica, es debido **al motivo histórico-cronológico de su bautismo,** y para presentar sus *credenciales* ante la lectura de su obra, **ya conocidas por la historia y la fe,** de lo que era Cristo.

1 Abel, *Géograph. de la Palest.* (1933) I 104ss; cf. ib. 436. — 2 Vermes, Les manuscrits du Desert de Juda (1953) 149-147; Brownlee,/o/m the Baptist in New Light of Ancient Scrolls: Scrolls. p.36-41; E. F. Sutcliffe, Baptisme and Baptisme Rites at Qumrán?: Heytrop Journal (1960) p. 182; H. H. Rowley, The Baptism of John and the Qumrán Sect: New Testament Essays (1959) p.218-229; T. Slmedrea, an Baptiste a la lumiere des decouvertes de Qumrám: Studi Theologice (Bu-carest 1958) p.139-161. — 2 Josefo, *B.I.* II, 120; IOS 3:4-9; 5:13; T. A.T. Robinson: Harv. T. R. (1957) p.175-179. — 3 Abel, Exploration de la vallée du Jourdan (1913) 220-223.. — 4 Holzmeister, *Párate viam Domino:* VD (1921) 366-368. — 5 Josefo, *Vita 2.* — 6 Hullin, 3:7; strack-b., *Kommentar.* I p.98-100; Bonsirven *Textes* n.2062.2171. — 7 Adv. lovin.: ML 23:308. — 8 Willam, *La vida de Jesús.* (1940) 250. — 9 Jaussen, Coutumes des árabes au pays de Moab (1903) 250; H. Grégoire, Les sauterelles de St. Jean Baptiste: Byzantion (1929-30) 109-128 — 10 Josefo, BI IV 8:3. — 11 Diodoro Síc., XIX 94:10. — 12 Lagrange, *Evang. s. Sí. Matth.* (1927) 49. — 13 San Epifanip, *Raer.* **XXX** 13. — 14 lagrange,'Évang. s. St. Matth. 49. — 15 josefo, *Vita 2.* — 16 *Antíq.* XVIII 5:2. — 17 Cerfaux, *Le baptóme des Esseniens:* Rech. Se. Relig. (1929) 248-265; Josefo, BI II 8:13. — 18 *Regla de la Comunidad* VI 16, en Vermes, p.146. — 19 J. Kosnetter, Die Taufe Jesu. Exegetische una religiongeschichliche Studie (1936) p.57-66; J. Delorme, La practique du BaptZme dans le Juda'isme contemporain des origines chrétiennes: Sum Vie (1956) p. 165-204; J. Thomas, Le mouvement baptisteen Pakstine et Syrie (1935). — 20 J. F. Talbot, Baptism with the Spirit and Fire: The Theologian (1958) p.133-138; E. Best, Spirit-Baptism: Nov. Test. (Lciden 1960) p.236-243; J. Alonso Díaz, El bautismo de fuego anunciado por el Bautista y su relación con la profecía de M alaquias: Mise. Comill. (1962) p.121-133. — 21 Bonsirven, *Le Juda'isme palestinien.* (1935) 99-100. — 22 Strack-B., *Kommentar.* I p.113. — 23 Josefo, *Antíq.* XVIII 5:2. — 24 *Antiq.* XVII 2:4. — 25 *Antiq.* XVIII 1:3; BI II 8:14; *Antiq.* XVIII 10:5; XIII 10:5. — 26 Josefo, BI II 8:14. — 27 L. Finkelstein, The Pharisees, their Origin and their Philosophism: Harward Theol. Review (1929) 185-261; T. Herford, The Pharisees (1924); DB, art. Phari-siens; Felten, Storia Dei tempi delN.T. (1932) II 119-131; Vosté, De sectis iudaeorum tempore Christi (1929). — 28 Strack-B., *Kommentar.* I p.340; Schürer, *Geschichte.* II 478ss. — 29 MG 11:754; ML 2:61; 26:171. — 30 J. Klausner, *Jesús de Nazareth* (1933) 321; Mt 22:23, par.; Josefo, *Antiq.* XVIII 1:2; BI II 8:14; *Contra Ap.* I 8; *Antiq.* XIII 10:6; XVIII 1:14. *Antiq.* XX 9:1; Act 4:1; 23,lss; *Antiq.* XVIII 1:4. *Antiq.* XIII 10:6. — Lesétre, *Sadduceens:* DB V 1337-1345; Eaton, *Pharisees,* en *Hastings Dict. of the Biblie* III 821-829; STR.-B., IV 1 p.334-352; Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (1929). — 31 Antiq. XX 9:1 — 32 Antiq. XIII 10:6. — 33 Lesetre Saducees: DB V 1337-1345. — 34 Bonsirven, *Le Judaisme.* (1934) I 72-82.322-340.486-541. — 35 Plummer, *A critkal and exegetical Commentary on the Cospel according to S. Luke* (1901) h.l. — 36 *Henoc* XC 18; XCI 7; *Salmos de Salomón* V 20, etc. — 37 Bonsirven, *Le Judaísme.* I 399-404. — 38 Lagrange, Le Messianisme. (1909) 186-189. A. SALAS, El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt 3:7-12: Est. Bibl. — 39 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:2. — 40 *Antiq.* XVIII 5:2. — 41 Núm 31:23; Zac 13:9; Mal 3:2; Is 6,G7; STR.-B., I p.122; Van Imschoot, *Baptéme d'eau et baptóme d'Esprü Sainte:* Ephem. Theol. Lov. (1936) 653-666; Ceup-Pens, artículo *Baptéme:* DBS I 854ss; Turrado, *El bautismo "In Spiritu S. et igni":* Est. Teol. (1960) 807-817. — 42 Lemonnyer, *Theologw Du N.T.* (1928) 25. — 43 Strack-B., *Kommentar.* I p.121. — 44 Willam, La vida de Jesús. 93. — 45 Bonsirven, *Le Judaísme.* I p.322-340.486-541. — 46 Langrange, *Le Messianisme* 221.222. — 47 Perrella, / *luoghi santi (*1936) 110-111; Federlin, *Bethanie au déla du lourdan* (1908): DBS I 968-970. — 48 Epist. adEphes. 18:2. — 49 J. Sint, *Die Escatologie.: C.* B. p.139. — 50 Buzzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.34-35. — 51 *Bammidbar rabba* 25. — 52 Denz., *Ench. symb.* n.2035. — 53 Lagrange,'*Évang. s. St. Marc* (1920) p.10. — 54 F. Lentzen-Deis, *Die Taiifejesu nach den Synoptiker.* Literarkritische und gat-tungsgeschichtliche Untersuchungen (1970). — 55 Para más "visiones" targúmicas, cf. Lentzen-Deis, o.c., p. 105-127; 214-248. — 56 Cf. R. H. Garles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (1960). — 57 A.

Vargas-Machuca, La narración del bautismo de Jesús (Mc 1:9-11) y la exege-sis reciente. ¿Visión real o género didáctico: C. B. (1973) p.138. — 58 Dict. Théol. Cath. I 1184; cf. Act 10:38; M. Dutheil, Le bapteme de Jesús: Elemente d'interpretation: Stud. Franc. Líber Annus (1956) p.85-124; W. Trilling, Die Taufertradition be i Matthaus: Biblische Zeitschrift (1959) p. 271-2 89; M. A. Chevalier, L'Esprit et le Message dans le bas judatsme et le N.T. (1958); I. De La Potterie, L'onction du Christ: Nouv. Rev. Théol. (1958) p.226-239; A. Feuillet, Le symbolisme de la colombe dans les récits evange'liques du Bapteme: Rev. Scienc. Relig. (1958) p.524-544; A. Legault, Le bapteme de Jesús: Se. Eccle. (1961) p.147-166; A. Nlsin, Histoire de Jesús (1961) p. 129-138; M. Sabré, Le bapteme de Jesús: De Jesús aux Évangiles: Bibl. Ephem. Théol. Lovan. p.l84-211; A. Vógtle, Exegetische Érwagungen über das Wis-sen und Selbstbewusstsein Jesu: Gott in Welt. (1964) p.608 667; R. Pesch, Anfang des Evangliums Jesu Christi. Eine Studie Zum Prolog der Markus evangelium (MK 1:1-5), 1970) p. 108-144; R. Trevijano, Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el Prólogo de S. Marcos (1971); J. M. Robinson, The Problem ofHistory in Mark (1957); D. S. Russel, The Method and Message ofjewish Apocafyptic (1971); D. E. Nlneham, The Cospel ofSt. Mark (1963).

Capitulo 4.

La tentación de Cristo en el desierto, 4:1-11 (Mc L:12-13; Lc 4:1-13).

[1] Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. [2] Y, habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre.[3] Y acercándose el tentador, le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. [4] Pero él respondió, diciendo: Escrito está: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios." [s] Llevóle entonces el diablo a la Ciudad Santa, y, poniéndole sobre el pináculo del Templo, [6] le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: "A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra." [7] Díjole Jesús: También está escrito: "No tentarás al Señor tu Dios." [8] De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, [9] le dijo: Todo esto te daré si de hinojos me adorares. [10] Díjole entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está: "Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto." [11] Entonces el diablo le dejó, y llegaron ángeles y le servían.

Este relato es "uno de los mas enigmáticos de toda la tradición evangélica" (Schmid). Por eso se va a hacer primero una *exposición* de los elementos que entran en el relato; luego buscar el *intento* diabólico en ellos, y, por último, ver el *origen y finalidad* kerigmático-evangélica de esta tentación.

Mateo vincula este pasaje al bautismo de Cristo por la fórmula de "entonces," que indica un simple cambio de escena.

Cristo, sometido en todo a la acción del Espíritu Santo, va "al desierto." El Espíritu "lo lleva a la parte alta" (ἀνήχθη), lo "empuja" (ἐκβάλλει) (Mc), lo "llevaba" (Lc), en imperfecto, indicando una acción constante.

La forma de expresión lo vincula con el desierto de Judea (Mt 3:Ib; cf. Mc 1:4; Lc 3:2) antes descrito. Una tradición lo localiza en el Jebel-Qarantal, a cuatro kilómetros al norte de la actual Jericó. En el siglo IV San Garitón fundó allí una laura. Desde 1874 está en poder de los ortodoxos l.

Va al desierto para ser "tentado" (πεφασθηνοκ) por el diablo. La palabra griega usada lo mismo puede significar "tentación" en el sentido de solicitar al pecado, que indicar, simplemente, ser sometido a prueba.

El *desierto* aparece en la literatura judía y oriental como lugar donde moraba: los malos espíritus, y en especial los demonios (Mt 12:43; Lc 11:24; cf. Is 13:21; Tob 8:3; Bar 4:35). **Pero tiene también otro sentido *mesiánico,*** además de lugar de penitencia y aislamiento. Las comu-

nidades de esenios y Qumrán son un claro ejemplo de ello.

El diablo significa, conforme a su etimología (διάβολος), "arrojador," en sentido de acusador, calumniador o tentador. Su oficio es triple en la literatura rabínica: solicitar al hombre al pecado (cf. Zac 3:1; Job 2:6ss), acusarlo luego ante el tribunal de Dios y aplicar la muerte en castigo al pecado; de ahí llamarle "el ángel de la muerte." [2]

El tiempo que establecen los evangelistas para esta tentación es de cuarenta días y cuarenta noches, cifra de ambiente bíblico. Así, el diluvio (Gen 7:12); la estancia de Moisés en el Sinaí (Ex 24:18); los años de Israel en el desierto (Núm 14:33-34); años de una generación. Tiene también un carácter penal [3]. Vosté piensa que el número cuarenta es a causa de los ayunos de los judíos, que comían por las noches [4], como es costumbre de los musulmanes en el mes del Ramadán. Sin embargo, la dependencia de los pasajes citados del A.T. explica la formulación literaria del continuo ayuno de Cristo. Fue durante este período cuando se dice que Cristo experimentó tentaciones. La construcción gramatical de Mc-Lc es ambigua. Mt las sintetiza al final del ayuno. Mt y Lc recogerán tres.

La *primera* está perfectamente situada. Cristo ayunó cuarenta días y sintió hambre. "Si eres Hijo de Dios," le dice el tentador, con cuya respuesta esperaba saber **si era el Mesías o no,** que transforme estas piedras en pan. Sugerencia bajo capa de piedad: que no sufra un privilegiado hijo de Dios. "Hijo de Dios" está sin artículo; pero se refiere, como en otros casos (Mt 8:29; 27:40.43; Mc 1:1), al Mesías, máxime después de su vinculación literaria con el bautismo, en que se le proclamó "su" Hijo (cf. Mt 9:25) [5]. Se esperaba entonces que el Mesías, al modo de Moisés, haría descender **otra vez del cíelo una lluvia de "maná"** [6], del que se comería en aquellos años. Acaso pueda con Mt haber evocación.

Cristo le contesta con un argumento de la Escritura: "Está escrito." **La palabra de Dios cierra toda discusión**. "El hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de boca de Dios" (Dt 8:3). Cristo alude aquí **al sentido espiritual de confianza en la omnipotencia de Dios,** en función de otra vida superior, a la que hay que atender con preferencia. Que es lo que Jesús recordará más tarde junto al pozo de Siquem: "Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me envió" (Jn 4:34). Por eso dijo a sus discípulos: "Yo tengo una comida que vosotros no sabéis" (Jn 4:32).

Cristo pudo hacer el milagro. Pero éste no debe hacerse inútilmente. El abandono al Espíritu y a la Providencia fue el medio para rechazar la tentación. La Escritura, con todos los procedimientos y sentidos rabínicos, cerraba toda discusión. Como aquí con un procedimiento de "analogía." [7]

La *segunda* es de tipo espiritual. Aunque las expresiones **"el diablo condujo a Cristo,"** de Lucas, o "toma a Cristo," de Mateo, se prestan a **una interpretación materialista,** quieren decir que sucedería en una representación imaginativa; por tanto, "tomar" (παραλαμβάνω), como el arameo *debar,* puede indicar sólo que la persona sujeto tiene la iniciativa, sin exigir una acción física (Mt 17:1; 20, 17) [8]. El verbo "llevar" (άγω), de Lc, puede también indicar incitar a algo o "llevar," pero en representación imaginativa [9], lo mismo que el verbo "poner," "colocar" (έστησεν), del v.5 (Mt 18:2; Act 1:23; 6:13).

Desde allí, el diablo interviene para que **Cristo esté en la "Ciudad Santa," Jerusalén,** y sea "puesto" sobre el "pináculo" (πτερύγων) del Templo, probablemente era la techumbre de uno de los pórticos dentados [10] del recinto general del Templo (ιερόν), [11], donde se lograría mejor la espectacularidad de la propuesta.

Según Josefo, la vista del Cedrón desde el "pórtico real" causaba vértigo: más de 180 metros [12]. Desde el "pináculo" despeñaron a Santiago el Menor el año 62 [13], y éste debe de ser un

punto de la muralla oriental [14].

En una de las concepciones rabínicas se contaba precisamente **que el Mesías** se revelaría estando de pie, sobre el techo del Templo, para anunciar a Israel que su redención había llegado [15]. En aquel ambiente, y a la hora de los sacrificios, hubiese sido un prodigio tal que acusaría ser él el Mesías.

De nuevo Cristo rechaza la tentación con la Escritura: "No tentarás al Señor tu Dios," que se refiere al Dt 6:16, y se alude con él al pasaje del Éxodo cuando, faltos de agua en el desierto, exigían los israelitas a Moisés un milagro. "¿Por qué tentáis a Yahvé?" les dijo Moisés (Ex 17:2). Nuevamente Cristo, **confiando en la providencia de Dios,** rechazó la tentación. No era "confiar" en Dios arrojarse temerariamente, exponiendo su vida, y esperar que Dios milagrosamente lo salvase. Los ángeles protegen al "justo" (Sal 91:11ss), pero no al temerario suicida. Y esto suponiendo que no le propusiese tirarse, por lo descabellado, desde 180 metros — "pináculo" — al Cedrón.

En *la tercera* tentación el diablo interviene **para que Cristo vea los reinos del mundo y su atracción**. Se trata de un hecho análogo al que se lee en Ez 40:2; 41:l-5ss, y que se realizó "en visión": "Mc condujeron y me pusieron sobre un monte muy alto." Es una visión imaginativa y fantasmagórica, ya que naturalmente es imposible; aparte que Lc lo insinúa al decir que fue "en un instante" (εν στηίμγ] χρόνου). "Todo el poder y la gloria de estos reinos te daré si me adoras," le dijo el tentador [16]. Los judíos contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías político y nacional, que aparecería con pompa dominación y prodigios. Así se presentaron una serie de pseudomesías, como se ve en los evangelios (Mc 10:35ss; Lc 24:21; Jn 6:15), Josefo [17], y los apócrifos [18]. No es que el diablo tenga dominio sobre el mundo. Únicamente en el sentido de que influye en sembrar el mal, Cristo le llamó "príncipe de este mundo" (Jn 12:31), y San Pablo le llega a llamar "Dios de este mundo" (2 Cor 4:4). Por eso Cristo, citando de nuevo la Escritura (Dt 6:13), desenmascara la falta de sus poderes y le ordena que se aparte: **"Teme a Yahvé, tu Dios y sírvele a El."** Sólo a Dios se puede adorar y temer como fuente y dador de todo poder. Mt modifica homogéneamente la cita explicitándola a su propósito.

Y el diablo se retiró, como dice Lucas, "temporalmente." No directamente, pero sí indirectamente, tentó luego a Cristo a través de los fariseos y saduceos, queriendo intimidarle en el desarrollo de su mesianismo; de las turbas, que querían hacerle rey temporal; de los que intervinieron en la pasión. Todos colaboraron a aquel momento, del que Cristo dijo: "Viene el príncipe de este mundo contra mí" (Jn 12:31). Entonces el Padre, **por el abandono de Cristo en su providencia, hizo lo que antes El no quiso realizar:** "vinieron los ángeles y le servían," es decir, le trajeron alimento: διαχονέω (Mt 8:13; 25:44, etc.) tiene aquí este sentido.

tentaciones mesiánicas

¿Qué intención tienen los evangelistas al describir estas "tentaciones"? Algunos, en la antigüedad, pensaron en una victoria ejemplar y eficiente de Cristo sobre las tentaciones y pecados genéricos de los hombres: gula, vanagloria, soberbia, que cita San Juan (1 Jn 2:16). Así se podía Cristo compadecer de nosotros y animarnos en la lucha: "Confiad, yo he vencido al mundo" (Jn 16:33). Para otros significan la absoluta impecabilidad de Cristo: "¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?" (Jn 8:46). Otros querían ver que en el desierto donde Israel fue tentado y pecó, Cristo supera aquella conducta. Y hasta se pensó que, contra el pecado del paraíso, él era el nuevo Adán.

La interpretación general, sin embargo, **es que tienen un valor mesiánico.** Cristo es tentado en cuanto Mesías, pues el diablo le dice: **"Si eres Hijo de Dios,"** palabras que se refieren directamente **al Mesías,** aunque en esta redacción literaria, van a tener el sentido del Mesías-

Dios.

Se producen, además, en el desierto, símbolo y escenario de la edad mesiánica. "Ya en tiempos de los profetas existía la tradición según la cual el tiempo de la restauración de Israel, los tiempos mesiánicos, se verán precedidos de un período más o menos largo en el que se repitan las experiencias del pueblo de Dios en su peregrinación por el desierto antes de entrar en la tierra prometida. Pero, sobre todo, esta corriente de ideas penetraba íntimamente la conciencia del judaísmo contemporáneo de Jesús. Estaban convencidos de que el Mesías había de venir del desierto y que inauguraría la era mesiánica repitiendo la fenomenología del desierto" [19].

Una confirmación de este ambiente se ve en un doble hecho: *a)* Los relatos de Flavio Josefo presentando a diversos impostores pseudomesías que llevaban las gentes "al desierto," prometiéndoles signos prodigiosos y desde allí conquistar prodigiosa y mesiánicamente Jerusalén [20], y de lo que se hace eco el mismo N.T. (Act 21:38). "Todos estos testimonios, de los que se hace eco el N.T., arguyen en el judaísmo contemporáneo de Jesús una corriente ideológica según la cual los tiempos mesiánicos, mejor dicho, escatológicos, estaban próximos y habrían de inaugurarse los ideales tiempos del desierto [21]. *b)* Los recientes descubrimientos de Qumrán hablan también de esta expectación mesiánica que ha de realizarse en el desierto. Dice así la Regla de la Comunidad: "Cuando estas cosas sucedan en la comunidad de Israel, que se alejen de la ciudad, de los hombres de iniquidad, para ir al desierto, a fin de preparar allí el camino de El (Dios), según está escrito: En el desierto, preparad el camino de Yahvé." [22] "Es bien probable que los hombres de Qumrán. también se fueron al desierto con el fin de repetir las experiencias de los cuarenta años, los mismos que peregrinó el pueblo antes de entrar en la tierra prometida." [23]

En este marco ideal del desierto es donde se comprende bien todo el sentido profundo del mesianismo que en esta escena se contiene. Todos los elementos concurren a ello: la cifra de cuarenta días, las citas del Deuteronomio, el "maná," la condena de la idolatría recordando la escena del "becerro de oro," son sucesos todos del pueblo de Israel en el desierto. Todo ello hace ver que el sentido de estas tentaciones fue mesiánico [24].

Origen y finalidad de estas tentaciones.

Se comprende bien que Cristo, después del bautismo y antes de su vida pública de Mesías, se hubiese retirado algún tiempo a la oración, como hacía en otras ocasiones, máxime en momentos trascendentales, y que fuese este lugar una región desértica. Pero choca ya [25] toda esta escenificación calculada, y luego — como en el diálogo satánico del Génesis — que el demonio, al estilo de Job ante Dios, se ponga, sin la menor extrañeza, en diálogo con Cristo. Y si Cristo va realmente al desierto para ser tentado por el diablo, es extraño que ni allí, en el desierto, está Jerusalén ni ninguna montaña altísima. Aparte que las tentaciones son presentadas como un pugilato — entre Cristo y Satán — de textos bíblicos. "La lucha se desarrolla en la forma de una discusión entre peritos en las Escrituras" (J. Schmid). A esto se añade la gran discrepancia de este relato de la tentación de Mt-Lc con el relato de Mc, y la misma divergencia entre Mt y Lc. En todo ello se ve un "maravillosismo" de afinidad con los relatos y géneros literarios conocidos y afines con esta exposición: no se ve el porqué de todos estos elementos. Sobre todo esta lucha demoníaca entre Cristo y Satán [26].

¿No puede tener este relato una solución no histórica? La palabra "tentación" (πειρασμός) que se usa puede significar **no "tentación" que solicite a Cristo al pecado** — ¡increíble! — pero aun extraña que el diablo someta a Cristo al otro sentido de esta palabra: "prueba." En cambio, son demasiado conocidos los procedimientos literarios judíos, especialmente apocalípticos y targúmicos — véase lo que se dijo a este propósito sobre el bautismo histórico de

Cristo —, en orden a justificar, mediante dramatizaciones didácticas, algunos temas o preguntas que inquietaban aquel medio ambiente. Y esta escena parece ser respuesta del kérigma de la comunidad cristiana primitiva a un problema inquietante entonces, tanto en la Iglesia como en las polémicas contra el fariseísmo rabínico. **Si Cristo es el Mesías,** ¿por qué no responde su actuación al concepto de Mesías brillante, triunfador, político y nacionalista, que estaba creído y esperado en el medio ambiente judío?

Los judíos contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías así (Mt 12:22.23; Jn 4:29). En este plan se presentaron una serie de pseudomesías, como se ve por los evangelios (Mc 10:35ss; Lc 24:21; Jn 6:15), Josefo y los apócrifos [26].

Por eso, ya desde antes se proponía si no sería esto una dramatización de las "luchas" concretas, que no eran otra cosa **que la gran "lucha" que tuvo Cristo en su vida contra Satán** (cf. Jn 13:2ss). No sería ello, en el fondo, otra cosa que querer orientar la solución por un camino, no al margen de las "tentaciones" históricas de Cristo, tal como están relatadas en los evangelios: **las luchas que tuvo de obstáculos en su vida de Mesías,** que tenían en gran parte un jefe invisible en aquella concepción — y realidad — que era Satán.

Además, si no hubiesen sido históricas en su "núcleo," no como están relatadas, la comunidad cristiana primitiva no parece que las hubiese inventado, lo que no es creíble, por la humillación, incluso victoriosa de Cristo, máxime en la hora del pleno conocimiento de su divinidad. Por eso, parece que ella hubiese querido exponer — hubiese tenido necesidad de justificar — en una dramatización oriental, tan del gusto y estilo ambiental, la solución de un problema gravemente inquietante. Sería un caso, en terminología cuasi técnica, de una *Deute-Erzahlung* (narración) o una *Deute-Darstellung* (exposición), es decir: una "narración" o una "exposición *interpretativa."*

Esta sería la respuesta de la comunidad cristiana primitiva al problema inquietante del mesianismo desconcertante de Cristo.

Primero, ¿por qué el Mesías va al desierto a "ayunar" y a ser "tentado por el diablo," y para ello, además, es "movido" o "llevado" por el Espíritu Santo? Es ya un misterio, pero que Dios traza. Son los planes de Dios.

Y en estas "tentaciones" A prueba," en la primera — ¿y por qué el Mesías tiene "hambre"? — no se resuelve por el expediente fácil del milagro, sino por el abandono a la Providencia de Dios. Si se hubiese hecho conforme a la proposición diabólica, el Mesías no seguiría el mesianismo profético, espiritual y de dolor (Isaías), que Dios trazó.

La segunda "tentación," la expectacular, de bajar en la hora esplendente del Templo en manos de ángeles — ¿la gente vería los ángeles? —, era provocar el mesianismo por aclamación de triunfalismo espectacular. Lo que no era el Mesías profético, que triunfaría, finalmente en la cruz.

La tercera "tentación" era exponer **que Cristo no recibe el poder de Satanás** — como los fariseos decían de los milagros de Cristo —, **sino de Dios.** No era por recursos políticos — piénsese en tantos tronos de entonces logrados por sangre, en el fondo, por Satán —. Es verdad que en el salmo 2:6.8 se prometen al Mesías los reinos de la tierra. Pero éstos no le vienen por donación de Satán, que no tiene, sino de Yahvé. Lo llamaron en vida "endemoniado" y que realizaba prodigios en virtud del diablo. Es aquí la proclamación de los poderes mesiánicos, y del mesianismo universal, que Dios le dio.

El ansia judía de poder autónomo, **aunque teocrático, pero político,** encuentra aquí su respuesta. Cristo-Mesías rechaza ese poder político. ¿Acaso se quiere insinuar por rechazo, que esos otros falsos mesianismos y aspiraciones judías son satánicos? Cristo es el gran vencedor de

Satán y su obra: **no se *inclina* ante él para recibir el mesianismo: ni en lo religioso ni en lo político.**

Es la gran confesión que se hace del mesianismo isaiano del "Siervo de Yahvé." Es el mesianismo profético, el auténtico. Es el mesianismo espiritual y de sufrimiento. Es el mesianismo de la Verdad, que trae Cristo, el Hijo de Dios, como mensaje del Padre: **éste es el mesianismo salvador.**

Y con este cuadro también se adelanta y confirma la temática fundamental evangélica: la victoria de Cristo contra Satán, el gran enemigo del Reino.

Por eso, la escena del histórico bautismo de Cristo, expuesta por la catequesis primitiva como una *Deute-Vision* (visión interpretativa), y esta otra de la **"tentación" de Cristo,** expuesta como una *Deute-Erzáhlung* (narración interpretativa) o como una *Deute-Darstellung* (exposición interpretativa) son como dos condiciones "sine qua non" que había que deshacer ante las objeciones ambientales judías, previas a la exposición de la obra mesiánica de Cristo a narrarse, y totalmente opuesta **al mesianismo judío material, político, nacionalista, triunfalista**.

Y, por lo mismo, ambas escenas son un excelente "prólogo" al resto de la exposición de la **obra mesiánica de Cristo.**

Vuelta de Jesucristo a Galilea, 4:12-17 (Mc 1:14.-15; Lc 4:14-15).

El cuadro que a continuación relata Mt pertenece a una cronología muy posterior, como él mismo indica: después que el Bautista había sido preso (v.12), y lo cual relata Mt muy posteriormente (Mt 14:1-12.13.34). El propósito de este cuadro es destacar, por un nuevo motivo de contigüidad con el valor mesiánico de las tentaciones y el bautismo, **que Cristo es el Mesías.** Mt lo ve en una conjunción geográfica de Cristo en Galilea y una profecía de Isaías; Mc (1:14.15) y Lc (4:14.15) refieren esta venida de Jesús a Galilea, pero no destacan en ella, como Mt, el valor mesiánico de la misma.

> [12] **Habiendo oído que Juan había sido preso, se retiró a Galilea.** [13] **Dejando a Nazaret, se fue a morar en Cafarnaúm, ciudad situada a orillas del mar, en los términos de Zabulón y Neftalí,** [14] **para que se cumpliese lo que anunció el profeta Isaías, que dice:** [15] **"¡Tierra de Zabulón *y* tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles!** [16] **El pueblo que habitaba en tinieblas vio una gran luz, y para los que habitaban en la región de mortales sombras, una luz se levantó."** [17] **Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: Convertios, porque se acerca el reino de Dios.**

La predicación del Bautista, creando una fuerte reacción mesiánica, hizo temer a Herodes Antipas un movimiento revolucionario [27], lo mismo que, por la censura que hacía de su incesto, el Bautista fue encarcelado en Maqueronte y degollado (Mt 14:1-12 y par.). Cuando Cristo "oyó" la prisión del Bautista, comprendiendo la actitud de Antipas frente a El, no solamente se aleja de Judea, sino que también abandona la misma Nazaret, "donde se había criado" (Lc 4:16), para establecerse en Cafarnaúm, cuya precisión topográfica indica Mt, pues por razón de su localización verá él su vinculación con la profecía mesiánica de Isaías.

Cafarnaúm estaba situada al borde del lago de Genesaret, enclavada en la tribu de Neftalí (Jos 19:32ss), no lejos de la de Zabulón, junto al lago de Tiberíades y en los límites de la tetrarquía de Filipo [28]. Se la suele identificar en Tell Hum, el Talhum de los árabes [29].

Mt ve en esta venida de Cristo a establecerse en Cafarnaúm como centro de su actividad

misional por Galilea el cumplimiento de una profecía de Isaías. Dice así el texto masorético (Is 8:23b; 9:1). 8:23b. Como al principio cubrió de oprobio a la tierra de Zabulón y de Neftalí, a lo último llenará de gloria el camino del mar y la otra ribera del Jordán, la Galilea de las Gentes.

9:1. El pueblo que andaba en tinieblas, vio una gran luz; sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz [30].

El pasaje de Isaías alude, en su primera parte, a las invasiones asirías de Teglatfalasar III (2 Re 15:29; 1 Crón 5:26). A estas invasiones y deportaciones de estas gentes a Asiría, con lo que sufrió especialmente "todo el territorio de Neftalí," y con lo que Yahvé así los castigó y humilló, va a seguir "a lo último" — **hora "escatológica" — un premio especial, pues Dios "llenará de gloria" todas estas regiones,** que Isaías describe en forma triple: "el camino del mar," que para el profeta era la ruta que nacía en la ribera occidental del Lago, y, pasando por las regiones de Zabulón y Neftalí y saliendo al mar Mediterráneo, se comunicaba con Egipto y con Siria, mientras que para Mt, que intenta destacar especialmente Galilea, es la ruta que, bordeando la parte occidental del Lago, comunicaba con la Galilea superior; y "la otra ribera del Jordán," es decir, la TransJordania; y la "Galilea de las Gentes," puesto que, desde Teglatfalasar III (734-733 a.C.), Galilea, además de las deportaciones, sufrió infiltraciones paulatinas de colonos gentiles: árameos, itureos, fenicios y griegos. En tiempo de Cristo vivían numerosos gentiles juntamente con los judíos de raza y judíos mixtificados (1 Mac 5:15), atraídos por el comercio, sobre todo en las ciudades de Galilea superior.

Estas tribus, antes así humilladas y mixtificadas de razas y religiones — lo que hacía que los habitantes de Judea tuviesen a los galileos como judíos inferiores —, tuvieron un gran privilegio. Los que estaban "en tinieblas" ahora vieron la Luz (Is 9:5.6): el, Emmanuel, que comenzaba a realizar allí su obra mesiánica [31].

La predicación de Cristo aparece con el mismo tema del Bautista. Puede querer expresarse la conexión religiosa entre ambos.

Llamamiento de los primeros discípulos, 4:18-22. (Mc 1:16-20; Lc 5:1-11).

> [18] **Caminando, pues, junto al mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón, que se llamaba Pedro, y Andrés, su hermano, los cuales echaban la red en el mar, pues eran pescadores;** [19] **y les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres.** [20] **Ellos dejaron al instante las redes y le siguieron.** [21] **Pasando más adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano, que en la barca, con Zebedeo, su padre, componían las redes, y los llamó.** [22] **Ellos, dejando luego la barca y a su padre, le siguieron.**

Los cuatro primeros discípulos ya conocían a Cristo *según Jn* (Jn 1:35-51). Se discute si esta escena es la misma que relata Lc (5:1-11), con algunas variantes y precedida de una pesca histórica y "simbólica," o si se trata de una pesca distinta o literariamente combinada. Las afinidades del relato vocacional en Mt-Mc son evidentes. La "fuente" de Lc tenía, seguramente, esta escena previa, máximamente oportuna. El "seguimiento" de los discípulos en él corresponde sin duda al parcialmente más explícito de Mt-Mc. Pero el relato de éstos está hecho con elementos bastante incoloros, de clisé. Mas su entronque conceptual con Lc parece claro. El problema de estas vocaciones y Jn se estudia en *Comentario a* Jn l:35ss).

El "mar de Galilea," Genesaret, tiene 21 km. de N. a S., y 12 de E. a O.; su superficie es de 170 km^2 [32]. En la época de Cristo, una sola de sus ciudades, Tariquea, tenía 230 pequeñas barcas [33].

El encuentro de Cristo con sus próximos discípulos debe de ser en Cafarnaúm (Mc 1:21.29); éstos "arrojaban la red (ἀμφι'βληστρον) al mar." La palabra griega sugiere el tipo actual de red *(shabakah),* de forma circular y que los pescadores arrojan en círculo [34]. A esto debe de responder el término de Mc (αμφιβάλλοντας) (Mc 1:16) [35]. Los dos grupos de discípulos están en las barcas (v.18; cf. v.20).

El llamamiento que Cristo les hace es para ser "pescadores de hombres." La frase tiene **sentido "escatológico"** (Mt 13:47-49). Los discípulos van a congregar a los seres humanos para su ingreso en el Reino. Al punto le "siguieron," término rabínico para expresar el discipulado.

Mc dice que el padre de Juan y Santiago estaba en la barca con "jornaleros" (μισθοτών), gentes a sueldo. En cambio, estos grupos binarios de hermanos no eran simplemente "compañeros" (Mc 5:10) en sus faenas de mar, pues Juan y Santiago eran "participantes" (μετόχοί) (Lc 5:7), "socios" de Simón-Pedro, seguramente en sus gastos y beneficios, como se hace hoy [36]. Los papiros testifican estas costumbres con la misma palabra de "socios" [37]. El hecho de "dejar las redes" allí y "seguir" a Cristo no parece exigir un completo desprendimiento material de toda su familia y bienes. Se los verá, en ocasiones, residir en su hogar, y, después de la resurrección de Cristo, volver a Galilea a sus faenas. Un ejemplo bien concreto es Mateo, que en su **"vocación" sigue a Cristo**, y luego aparece en su casa dando un banquete a Cristo.

Jesucristo predica y cura en Galilea, 4:23-25 (Mc. 1:39).

> [23] **Recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del Reino y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia.** [24] **Extendiéndose su fama por toda la Siria, y le traían a todos los que padecían algún mal, los atacados de diferentes enfermedades y dolores y los endemoniados, lunáticos, paralíticos, y los curaba.** [25] **Grandes muchedumbres le seguían de Galilea y de la Decápolis, y de Jerusalén y de Judea, y del otro lado del Jordán.**

Este pasaje es un clásico relato de tipo "sumario" de la obra de Cristo. Incrustados en los evangelios causan fuerte impacto sobre su mesianismo. No sólo tiene valor apologético, sino sugeridor de la obra benéfica del Mesías, al evocar a Isaías (Is 53:4) y que luego citará Mt en el c.8.

Lc dice que venían de Judea, y omite de Galilea (Mt-Mc). No es más que un caso ordinario de relato parcial, debido probablemente a su "fuente." La Siria que se cita no es la provincia romana, a la que también pertenecía Palestina, cuyas regiones cita (v.25), sino la región de Siria al sur de Hermón, en la que residían numerosos judíos [38].

Esta presentación de "multitudes," supone una actividad ya desarrollada de Cristo, y prepara las *gentes* del "sermón de la Montaña."

1 Perrella, / *luoghi santi* (1936) p.112-116. — 2 Strack-B., *Kommeniar.* I p.136-149. — 3 Plummer, An critical and exegetical Commentary on the Cospel according to S. Luke (1910) h.l. — 4 Vosté, De baptismo, tentatione. (1934) p.52. — 5 A. Schmoller, *Handkonkordanz-zum griechischen neuen Testament* (1953) p.492-493. — 6 *Midrash Qohelet* 1:9 (9b); Strack-B., *Kommentar.* II p.481; Apocalipsis de Baruc 29:8. — 7 Bonsirven, Le Judaisme pdestinien. 1934) I p.296ss. — 8 Joüon, L'Évangile. compte tenu du substrat sémitique (1930) p.15. — 9 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.21. — 10 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.1163. — 11 Abel, *La Sepulture de samt Jacques le Mineur:* Rev. Bib. (1919) p.481. — 12 Josefo, *Antiq.* XV 11:5. — 13 Eusebio De Cesárea, *Hist. Eccl.* II 23:12: MG 20:200. — 14 Vincent-Abel, *Jerusalem Nouvelk* (1926) p.841-845; Strack-B., *Kommentar.* IV p.873; Perrella, / *luoghi santi* (1936) p. 116-118. — 15 Leví rabba 9:6; Cant. rabba IV 16:31; Deut. rabba 1:17; Targ. Jer. Gen 35:21; Pesiq. rabba 162a; cf. Bonsirven, Le judaísme palestinien. (1934) I p.406-407. — 16 Strack-B., *Kommentar.* I p.78. — 17 De bello iud. II 13:4. — 18 Sal. Salom. 17:21ss; Or. Sybül. 3:652-656. — 19 A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán* (1956) p. 137-138. — 20 Josefo, *Antiq.* **XX** 5:1; 8:10; *De bello iud.* II 13:4.5. — 21 lamadrid, o.c., p.141. — 22 Regla de la Comunidad VIII 12:13; IX 20; Vermes, Les manuscrito du desert de Juda (1953) p. 149-150-152; H. Riesenfeld, Le carattere messianique de la tentation au desert: Rech. Bibl. VL: La venue du Messie (1962) p.51-63; Meagher, Stones or Bread. A study of Christ's temptations (1957); J. Dupont, L'origine du recit des tentations de — *Jesús au desert:* Rev. Bibl. (1966) p.30-76; *L'arriere fond biblique des tentations de Jesús:* New Test. Studies (1956-7) p.287-304; Schnakenburg, *Der Sinn der Versuchung — Jesu bei den*

Synoptikern: Theologische Quartalschrift (1952) p.297-326; H. Seese-Man, *Peira:* Theolog. Wórterb. zum N.T. (1960) p.23-37; A. B. Taylor, *Decisión in the Desert. The Temptation of Jesús in the Light* ***of Dfutfronomy:*** inter pretation (1960) p.300-309. — 23 Lamadrid, o.c., p. 141-142. — 24 Lamadrid, o.c., p.139. — 25 Vosté, *De baptismo, tentatione,* etc. (1934) p.51-114, donde se da abundante bibliografía; A. Kadie, *Momentum messianum tentationum Christi:* VD (1938) p.93ss.l26ss,151ss. — 26 Vosté, o.c., p.77-98; León Dufour, *Dict. Bibl.* Suppl. (1960) t.6 col. 1483. — 26 Cf. notas 17 y 18. — 27 *Antiq.* XVIII 5:2. — 28 Abel, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.292-293. — 29 Abel, o.c., II p.292-293; ID., *Bibl.* Suppl. I 1045-1064; Orfali, *Capharnaüm et ses ruines* (1922). — 30 Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia* h.l. — 31 Ceuppens, *De* ***prophetiis*** *messianicis* (1936) p.226-246. — 32 A. F. Truyols, *Geografía bíblica* (1951) p.126. — 33 Josefo, *De bello iud.* II 21:8. — 34 lagrance,' *Évang. s. St. Marc* (1929) p.18. — 35 Dunkel, *Die Fischerei am See Genesareth:* Bíblica (1924) p.375-390. — 36 Biever, *Au bordan lac de Tibériade:* Conférences de Saint Etienne (1910-1911) p.304. — 37 Willam, *La vida de Jesús en el país y.* vers. del alem. (1940) p.169-170; Con-Zelmann, *Die Mitte der Zeit* (1959) p.22ss. — 38 Benoit, *Remarques sur les sommaires des Actes:* Mélanges Goguel (1950) p.1-10; E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* (1957) p.195ss; Josefo, *B.I.* VII 3:3.

Capitulo 5.

El sermón de la Montaña (c.5.6.7 de Mt) está sistematizado, como se ve, porque partes del mismo están situadas por los otros evangelistas en otros contextos, a veces históricos. Se puede, en general, suponer como esquema fundamental de este sermón de Mt el que coincide conceptualmente con Lc (6:12-49). Literariamente está redactado con grandes hipérboles, que exigen una interpretación justa.

Después de presentado **el auténtico mesianismo de Cristo** — bautismo, tentaciones —, se presenta, en una como síntesis, un avance de la promulgación de su doctrina. **Los Padres han notado esta predicación de Cristo** en el *monte* en semejanza con la promulgación mosaica de la Ley en el Sinaí. Mt probablemente sugiera esta sustitución.

Hasta se piensa si el "subió" evoca a Moisés en su ascensión al Sinaí (Troadec).

Introducción, 5:1-2.

[1] **Viendo a la muchedumbre, subió a un monte, y cuando se hubo sentado, se le acercaron sus discípulos;** [2] **y abriendo (El) su boca, los enseñaba, diciendo.**

De hecho, Mateo presenta a Cristo que "sube" a un monte a causa de una gran muchedumbre que le va a escuchar. Esto ya sugiere un *adelantamiento* del sermón, pues supone que Cristo ya predicó mucho su doctrina.

En Lc, para este sermón, Cristo "baja" (Lc 6:12.13). Probablemente se debe a un procedimiento redaccional. Lc dirá que Cristo, por la noche, "subió" a la montaña para orar, y luego baja para hablar. Como Mt no habla de lo primero; si el sermón es en la montaña, tiene que decir que "subió." Este se hallaba cerca de Cafarnaúm (Mt 8:15; Lc 7:1). La tradición, que llega al siglo IV, lo sitúa junto a Tabgha; tiene 250 metros de altura, aproximadamente, con un kilómetro de superficie, y está a tres de Cafarnaúm .

Jesucristo predicó parte de este sermón sólo a los discípulos (Lc 6:12; cf. Mt 10:1-4); a las turbas probablemente les predicó en la llanura, aparte los pasajes incrustados. Pero queda todo situado *literariamente* en un mismo plano de redacción.

Rodeado de discípulos y apóstoles, recién elegidos (Lc), lo que supone que se dirige a ellos solos y no a la turba, "abriendo la boca, les enseñaba, diciendo."

Esta fórmula, marcadamente semita, de suyo no indica especial solemnidad (Job 33:1.2; Act 8:35), pero puede indicarse con ello un discurso de importancia (Sal 78:1-2).

Las "bienaventuranzas," 5:5-72 (Lc 6:20-23).

[3] **Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos.** [4]

Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. [5] **Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.** [6] **Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.** [7] **Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.** [8] **Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.** [9] **Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.** [10] **Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos. 11 Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí.** [12] **Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros**.

Mt y Lc difieren en el número de "bienaventuranzas." Acaso Mt, aramaico, tuvo un número más reducido [2]. La reducción en Lc lo confirmaría. Oratoriamente es probable que Cristo hubiese pronunciado más, aquí o en otras ocasiones, pues es gran recurso pedagógico. El género literario de las bienaventuranzas es un producto semita. Las Escrituras las usan varias veces (Sal 1:1-3; 31:1; 41:2; Prov 3:13; 8:34; Eclo 14:1; 28:23, etc.), lo mismo que los escritos rabínicos [3].

Las "bienaventuranzas" evangélicas aparecen rimadas al modo hebreo de hemistiquios: en el primero se señala una virtud, y en el segundo el premio correspondiente. Pero literariamente no tienen una diferenciación conceptual rigurosa; el premio suele ser el mismo con simple variación literaria o formulada en relación al primer hemistiquio. Por eso la valoración numeral de ellas es más literaria que conceptual. Ordinariamente se admiten ocho en Mt (v.3-10), ya que los v.11-12 se consideran como una prolongación o "duplicado." Sin embargo, conforme a su simple diferenciación literaria, parece que su número es de nueve.

Mt y Lc se diferencian en esto: en que Mt les da una formulación más ***espiritualista,*** mientras que Lc las expresa de un modo más *material,* que es primitivo. Además, Mt las formula en tercera persona, y Lc en segunda. También esto parece ser primitivo: es dirigida a los discípulos oyentes (v.l; Lc 6:20). Incluso Mt parece tener un índice de esta formulación primitiva (v. 11). Es el Mt el que les da una interpretación **más impersonal y universalista.** La forma primitiva es la más escueta y aparentemente más materialista de Lc. Puestas en paralelo las de Mt y Lc, los dísticos quedan sólo alterados por las adiciones interpretativas de Mt: "de espíritu" (v.3) "a la justicia" (Lc 6) "por la justicia" (v.10) [4]. Y esto suele tener valor decisivo en la estructura del ritmo semita.

La forma primitiva es la de Lc. Es más semita. Y si hubiese encontrado en el original la matización espiritualista de Mt, no la hubiese cambiado. Es el Mtg el que la matiza con la adición "de espíritu" (τω π νεύμα τι) para evitar erróneas interpretaciones, lo mismo que la adición de "a o por la justicia." Término característico de Mt.

Bienaventurados los pobres de espíritu, (Lc 6:20).

Por "pobre," Mt y Lc utilizan la misma palabra (πτωχός). Pero ésta no evoca lo mismo a un gentil que a un judío [5]. Esta palabra traduce al hebreo *'aní* y *'anyyím.* Este término designó primero, en la legislación mosaica, a los que no poseían tierras (Ex 22:24; Lev 19:10; 23:23): gentes pobres en sentido material, y, frecuentemente, gente sin apoyo ni influencia social, gentes explotadas y humilladas. Aunque no es éste el exclusivo aspecto que tiene aquí esta palabra [6]. Pero por esta afinidad de conceptos se hacen sinónimos en el paralelismo poético, y los LXX traducen, indistintamente, por las palabras correspondientes "pobre" o "humillado" [7]. Por ellos muestran gran solicitud los profetas (Am 8:4; Is 3:14.15; 10:2; 14:32). Pero después del destierro

babilónico, a la noción de "pobre" se le junta la de la persona que confía en Dios, por lo que se aproximan primero y se asimilan después los conceptos "pobre" y "piadoso" (Sal 34:7.8; 35:10). Así el concepto de "pobre," en este sentido bíblico, viene a enriquecerse con el aspecto religioso: **es un pobre que confía en Dios y a El pide auxilio** (Sal 34:19).

En el A.T. se habla en varios pasajes del agrado con que Dios ve la pobreza, sea con promesas, sea con hechos, v.gr., Saúl, David, etc. Pero la innovación de Cristo está en que beatifica al que acepte así libremente la pobreza — piénsese que se la consideraba castigo en la Ley —, lo mismo que el premio que promete a estos pobres no son bienes temporales, sino el ingreso en el reino. Para los rabinos, "según sentencia suya, ninguno de los males se puede equiparar al mal de la pobreza" [8]. Ya no será el reino patrimonio exclusivo del rico — considerado por ello bueno —, sino que **la pobreza, así situada, está en el plan de Dios y** prepara, meritoria y desembarazadamente, al ingreso en el reino.

También con esta bienaventuranza se destaca a Cristo como Mesías, **al evocar la "evangelización" a los pobres,** conforme a Isaías (61:1). Este pensamiento es destacado expresamente por Mt en otro pasaje (Mt 11.2-6; Lc 7:18-23). Y es una rectificación del mesianismo rabínico judío: el Mesías no quitará la pobreza.

El premio que tendrán estos "pobres" es que de ellos "es" (εστίν) el reino. ¿Cuándo? Si la bienaventuranza se dirige a los apóstoles, se pensará en la fase celeste. Pero los tiempos usados para indicar el premio de las "bienaventuranzas," puestos unos en presente — "porque suyo *es* el reino" — y otros en futuro — "*verán* a Dios" —, no son argumento decisivo, ya que la redacción es de tipo "sapiencial" o "gnómico," donde los tiempos cuentan menos que el sentido atemporal que encierran, y donde la permuta de tiempos no suele afectar al concepto. Para la valoración en este punto de *todas* las "bienaventuranzas" hay que tener presente dos elementos:

a) El doble concepto que se usa en los evangelios sobre el "ingreso" en el reino. Unas veces ya está como presente y realizado, otras, en cambio, aparece como futuro, por pensarse en su fase celeste, "escatológica."

b) El sentido "moral" de *adaptación universal* que les dé Mt, por el sentido "eticista" de todo su evangelio.

Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.

Esta bienaventuranza aparece en muchos códices griegos (Alef, B, C) y versiones (Itala, syr.-sin., Peshitta) en tercer lugar antes de la de los que "lloran." Por ser el orden de la Vulgata se la considera aquí. Es propia de Mt. No hay razón para pensar en un desdoblamiento de la primera por su semejanza; pues Mt intenta decir con ella algo distinto. Su oscilación en la tradición manuscrita acaso se deba a un ensayo de "aproximación."

En griego se pone la palabra πραεις, cuya raíz significa dulzura, mansedumbre. Si perteneció, como parece por su estructura, al original aramaico, su traducción al griego, lo mismo se puede verter por esta palabra ser "pobre," "miserable" (*'ani*), que ser · "manso" o "mansedumbre" (*'anah*), como hacen los LXX. Pero con ello Mt ha de querer decir algo distinto de la primera, que además se traduce al griego por otro término.

Esta "bienaventuranza" es una cita textual del salmo 37:11. Su contexto orienta a su valoración aquí. El término hebreo usado (*'anawim*) lo mismo puede significar "pobre" que "manso." En el contexto de este salmo (v.6a.7b.8ab. 14.32) se establece una contraposición entre el rico opresor y el pobre que lleva su suerte con resignación y paz: "mansedumbre."

El sentido exacto de esta "mansedumbre" se puede ver en el contexto total del evangelio de Mt, único evangelista que habla de la "mansedumbre" en dos pasajes.

Del primero (Mt 21:5) se deduce que para Mt "mansedumbre" es la carencia de violencia, resignación, y del segundo (Mt 11:29), el de benevolencia y compasión. ¿Cuál ha de prevalecer aquí?

Pero, además, "la *praytes* es esencialmente mansedumbre y modestia, teniendo una afinidad particular con la humildad, de una parte, y con la benignidad o compasión, de otra. Es paciente y buena, tan enemiga de la cólera vengadora como del orgullo extremoso. Tenemos razón al decir que la distancia no parece grande entre la bienaventuranza de los "misericordiosos." Una y otra expresan una misma actitud del alma fundamental, característica del espíritu de la nueva Ley." [9]

Posiblemente la diferencia esté en que en la primera se beatifica la pobreza llevada libre y religiosamente, y en la segunda, en que se añade el llevarla incluso con benevolencia hacia los demás.

El premio es que "poseerán la tierra." Palabras tomadas del mismo salmo: retribución que allí se asigna a los "pobres" (Sal 37:11; 9:22). Es el salmo en el que se plantea el problema de la "retribución." El rico pasa y él "poseerá la tierra." Esta es Palestina. La tierra prometida vino a ser el ideal y tipo del reino de los cielos.

La palabra usada "heredarán" (χληρονομήσουσιν) corresponde al hebreo *yarasch,* que lo mismo significa heredar, que simplemente poseer, sin más matices [10]. *El modelo* de poseerlo lo dirá San Pablo: **"coherederos" de él con Cristo** (Rom 8:17).

Dirigida a los apóstoles, ya ingresados en el reino, se refiere a la fase escatológica. Pero Mt también **la adapta al valor "moral"** de universalidad actual.

Bienaventurados los que lloran (Lc 6:21).

La traen Mt y Lc. El término usado (πενθουντες) indica aquí, conforme a la ley oriental de fuertes contrastes, una amargura muy profunda [n]. Conceptualmente no está muy lejos de la primera — "pobres" —. Se diferencia como género — "llorar" — y especie — "pobres."

Pero no se beatifica el "llanto," sin más. Si no pone "en espíritu" como en la primera, ha de suponerse como encuadrarlo en un mismo propósito intencional del autor. Es el "llanto" de la vida, — tristezas, desgracias, dolores —, pero religiosamente interpretado ante Dios y Cristo.

Cristo abre al "dolor" una perspectiva nueva. Para los judíos neotestamentarios, el dolor todavía era considerado como castigo a pecados (Jn 9:2). El libro de Job ya había mostrado que el dolor tenía una misión de purificación y mérito. Pero ahora se eleva la mira del dolor como actitud ante el reino.

Primitivamente, acaso se refiriese a los *'anawím* de la primera bienaventuranza, como gentes abandonadas y hasta consideradas pecadoras, aunque con la sola formulación del "llanto." Debe de ser Mtg el que le da este amplio aspecto "moral."

El premio es su "consolación." ¿Cuándo? Acaso *"serán* consolados" se pueda referir a la fase final. Pero está encuadrado en los principios de interpretación filológico-sapienciales antes dados. Primitivamente parecería referirse a su ingreso en el reino. Pero también caben consolaciones aquí en esperanza, como se ve en Mt (5:12). Aparte del ingreso en la fase final en el sentido "etizado" de Mtg.

Con esta bienaventuranza **Cristo se presenta como Mesías,** al cumplir y evocarse la profecía de Isaías (Is 61:1-3) sobre este llanto y "consolación" **en función del reino.** Isaías profetizó del Mesías que tendría también por misión consolar a los tristes (Is 61:2.3). El Mesías era llamado "la *Consolación* de Israel" (Lc 2:25) y el *Consolador (Mcnahen)* [12]. Esta coincidencia literal de Mt con Isaías, tomada de la versión de los LXX, no debe de ser fortuita, pues Mt cita varias veces a Isaías en su evangelio como prueba **de que en Cristo se *cumplen* los vaticinios mesiá-**

nicos de aquél.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia (Lc 6:21).

Las traen Mt y Lc. Como en otras "bienaventuranzas," Mt (v. 3.8.10) añade algo para precisar bien el sentido, evitando desviaciones. Aquí primero (Lc 6:21a): al "hambre" añade "sed," pleonasmo semita que no altera el significado (Is 49:10; Am 8:11). En su primitiva forma aramaica debía de ser, como en Lc, la escueta beatificación del hambre y sed reales, pero las dos fusionadas en una. Mas en el Mtg se toman estas expresiones en sentido figurado, y se añade por complemento "de justicia" (την δικαιοσύνη ν). Que esto es una adición, se ve porque rompe el ritmo semita de su estructura, en paralelismo con las otras y con Lc. Su sentido es, pues: Bienaventurados los que ansían grandemente la justicia. Nada está más cerca de esta bienaventuranza que lo que dice Jesucristo en este mismo sermón: "Buscad el reino y *su justicia*" (Mt 6:33). Esta justicia yuxtapuesta al concepto del reino es todo lo que hace al hombre justo, porque es el cumplimiento de la voluntad divina. Es aquella de la que dijo Cristo: "Si *vuestra justicia* no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 5:20). Es la justicia que dispone a incorporarse al reino, o, dentro de él, progresar en el mismo. "El tema evocado por la expresión y el contexto del sermón no nos orienta **hacia la idea de una justicia que Dios hace,** sino más bien hacia aquella justicia que se esfuerza uno en adquirir **a los ojos de Dios,** cumpliendo su voluntad." [13] Como universaliza y "moraliza" el sentido primitivo, es por lo que "la justicia en la cual piensa el evangelista, es una justicia moral hecha del conjunto de obras cristianas." [14] El fariseísmo esperaba lograr esta "justicia" del reino por el cumplimiento material de la Ley.

No porque Mt metaforice y complemente la bienaventuranza primitiva aramaica, equivalente a la de Lc, desvirtúa su contenido, porque la primitiva no era la simple beatificación del "hambre" material, sino con la portada religiosa de las otras bienaventuranzas. Por eso, al hacerla metáfora con complemento, la espiritualiza y la potencializa. Es desear el cumplimiento de la voluntad — "justicia" — **de Dios en nosotros,** en la que, como parte, queda incluida esa primitiva formulación escueta del "hambriento," que lleva, religiosamente, su situación.

El premio asignado es el ser henchidos, saciados (χορτα-σθήσονται), como gráficamente sugiere el término griego. El futuro apuntaría a la fase celeste, pero el valor "sapiencial" de las bienaventuranzas tiene un sentido amplio. En Lc se contrapone el hambre de "ahora" (νυν) a la futura "saciedad" (χορτασθησεσθε).

Bienaventurados los misericordiosos.

Propia de Mt. Tiene una formulación absoluta y universal. Pero como formulación "sapiencial" podría tener restricciones y matices. Naturalmente, no se trata de beatificar, sin más, un temperamento sensible y sólo filantrópicamente compasivo; ni beatificar una misericordia afectiva y no efectiva, en la medida de lo posible, como se ve encuadrándola en todo el contexto literario del sermón del Monte (Mt 7:21). Es, además, en este contexto, una misericordia que está en función del "mesianismo" del reino.

¿Quiénes son aquí estos *misericordiosos* (ελεήμονες)? Mt, en otros pasajes, utiliza esta palabra para expresar dos cosas: *a)* perdonar ofensas (Mt 9:13; 12:17; 18:33; 23:23; *b)* pero también ***la "misericordia"*** en Mt reviste mayor amplitud: es el término que usan los ciegos que piden al Señor que los cure (Mt 9:27; 20:30), lo mismo que la cananea para pedir la curación de su hija (Mt 15:22). La "misericordia," pues, tiene en Mt el sentido amplio y ordinario de hacer el bien a todo necesitado, y, formulada en tono sapiencial, no se dice la medida en que se ha de

practicar la misericordia para obtener el premio a ellos prometido. Ya se leía en el A.T.: **"El que tiene compasión, encontrará misericordia"** (Prov 17:5). Y en el Talmud: "De quien tiene misericordia de los hombres, se tiene misericordia en el Cielo." [15]

El pensamiento, pues, de esta bienaventuranza es sólo afirmar la excelencia y necesidad de la misericordia en los hombres para que sepan que entonces Dios la tendrá con ellos. Pero esto, **por parte de Dios,** siempre será un exceso y un secreto sobre la que el nombre hace.

En el contexto literario de Mt, este premio tiene un valor escatológico, como se hace explícitamente en otras (v.3.8.10.12). Acaso, originariamente, tenían todas las bienaventuranzas un sentido de ingreso en el reino, no obstante el enmarque literario de Lc (6:20) y Mt (5:1:2). Pero el aspecto **"moralizante"** que Mtg les da, les hace cobrar una perspectiva de "escatología" final.

"La bienaventuranza de los *misericordiosos* aparece así como la expresión de una exigencia moral. Mateo se para especialmente a considerar el aspecto *moral* de la enseñanza de Jesús; es él quien parece haber introducido este aspecto en las bienaventuranzas. Las bienaventuranzas del primer evangelio no se contentan con anunciar la Buena Nueva de la venida del reino; presentan el reino como la recompensa prometida a aquellos que practicasen en su vida las exigencias de la nueva, más profundas que las de la ley judía." [15]

La gran novedad de esta **bienaventuranza de Cristo está en prometer su ingreso** — en la fase que sea — a los que practiquen la misericordia con todos los hombres. Los rabinos defendían que la beneficencia debía practicarse con el "prójimo," pero que era sólo el judío; por eso excluían de ella al "pueblo de la tierra" y a los gentiles [16].

Bienaventurados los puros de corazón.

Propia de Mt. La formulación literaria está hecha con un vocabulario "legal," "ritual," del culto. Los "puros de corazón" evocan a los que tienen en el culto **la "pureza" cultual.** El salmista dice que al Templo subirá el "de limpias manos *y puro corazón"* (Sal 24:2.4). Corazón y espíritu son usados indistintamente por la psicología judía como los principios responsables **de la actividad moral.** Pero no se quiere indicar con este vocabulario cultual que baste la práctica material de la Ley, sino que se supone y exige la autenticidad moral de esta conducta (Sal 73:1). Pues "si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 5:20).

En el A.T., "ver la faz de Yahvé" significa: *a)* estar presente donde El mora, asistir a las solemnidades litúrgicas (Sal 42:3; 36:9.10; *b)* otras veces significa experimentar la benevolencia divina, v.gr., ser sacado de una situación difícil (Sal 31:17; 13:1; 31:13). Y hasta la formulación del premio de esta bienaventuranza se encuentra en el vocabulario del A.T.: "Los rectos verán su benigna faz (de Dios)" (Sal 11:7b). Si por fórmula está vinculado al primer grupo — faz de Dios" —, **templo de Jerusalén** [17], por contenido lo rebasa, para prometer un premio "escatológico" en el cielo. Es la imagen del Templo con la que se describe el premio del cielo bajo imagen cultual: "sus servidores (de Dios, en el templo del cielo) le rendirán culto y verán su faz," se lee en el Apocalipsis (22:3.4.2-11). Así se beatifica a éstos bajo la forma **de un culto que en el cielo se rinde a Dios** [18].

Y como en el templo del A.T. había que estar legalmente "puros," así en el templo del cielo hay que estar, para ingresar en él, espiritual y moralmente "puros": **vida con conducta recta** [19].

Bienaventurados los Hacedores de Paz.

Sólo la trae Mt. No se beatifica a los de temperamento pacífico o a los pacíficos estáticos — "los pacíficos" —, sino a los dinámicos en esta virtud: a los "hacedores de paz" (είρηνοποιοι). Se pensaría que en su contenido se incluía a todo el que buscase difundir y trabajar por la paz. La formulación universal e impersonal en que está redactada llevaría a esto. Lemonnyer y otros, basándose en el salmo 82, piensan en las autoridades y magistrados, ya que a ellos corresponde esto por "oficio" [20]. Pero el sentido que le da Mtg de universalidad rebasa esto. Aparte que es "paz" en función del reino. En los pasajes bíblicos en que sale este término tiene sentido de ***reconciliación*** **con los enemigos** (Col 1:20; Ef 2:15.16; Act 7:26). Lo mismo se ve en la literatura rabínica. Así interpretada, vendría a estar próxima esta bienaventuranza con la otra de Mt sobre los "misericordiosos": sería como especie de un género.

Aunque la portada es universal en el Mtg y el genero "sapiencial," se pensaría que estos "hacedores de paz" fuesen, en su sentido primitivo, **los apóstoles, que tenían la misión de divulgar la justicia del Reino.**

El premio es que "***serán llamados hijos de Dios.***" "Ser llamados," en semita significa ser *reconocido* por tal, ser verdad lo que se dice de uno. ¿Cuándo serán llamados así? La redacción lo supone en la fase escatológica, lo mismo que el contexto en que se encuadra (v.5.6.7): premio en el cielo. Pero no se puede prescindir de lo que se dijo a propósito de la primera bienaventuranza.

En hebreo la relación o dependencia se la formula frecuentemente con la palabra *hijo* (heb. =*ben;* aram.= *bar*). En la Escritura, **a Dios se le llama muchas veces Dios de paz; los "hacedores de paz" tienen una relación especial con Dios.** De ahí el formularlo como "hijo de Dios" (Lc 20:35-36).

También se percibe en esta bienaventuranza una enseñanza o sugerencia sobre el *modo* de establecer el reino: no por el ruido de armas, sino espiritualmente: **"haciendo la paz" del reino entre los seres humanos.**

Bienaventurados los que padecen persecución por la Justicia, Porque de Ellos es el Reino de los Cielos.

Esta bienaventuranza de Mt (v.10) se la suele considerar unida a la siguiente (v.ll). Se beatificaría la específica persecución a los que tuviesen **adhesión a la doctrina del reino**. Por las razones alegadas en la introducción a ellas, se la considera literariamente distinta. Y hasta podría verse un índice de esta duplicidad en Lc, que, trayendo la última (Lc 6:22), no trae ésta. Hay además algún matiz literario diferencial entre las dos. Condamin pensó incluso si el premio asignado a ésta, que es el mismo que el asignado a la primera, no sería un caso de "inclusión semita" [21]. Sería una contraprueba del valor diferencial de la 10 y 11 de Mt.

Es ordinario admitir que las palabras "por la justicia" es una adición del Mtg para precisar bien el sentido de esta persecución beatificada. Mt buscaría destacar el valor *moral* de la misma. Primitivamente podría tener un valor absoluto de persecución por tantas cosas en la vida. **La beatificación originaria sería esta persecución llevada religiosamente**. En todo caso, Mtg la matiza o la orienta **a la justicia del reino**, al fin por quien cobra valor religioso toda "persecución" llevada religiosamente.

El dolor, que era considerado en la mentalidad de Israel como castigo, aparece sublimado al ser llevado por la justicia del reino de Cristo. La perspectiva es **"escatológica"** en la redacción del Mtg: **"el reino de los cielos."**

Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y Digan Toda Clase de mal contra Vosotros, siendo Calumniados a Causa de Mí Alegraos y Exultad, Porque Vuestro Premio Será Grande en los Cielos. Pues Así Persiguieron a los Profetas que hubo hntes de Vosotros (cf. Lc 6:22.23).

El cuadro profetice de esta bienaventuranza está trazado con elementos suficientemente descriptivos. Se acusan en su redacción, aparte de la profecía, las primeras persecuciones cristianas. Los "falsos testimonios" (ψευδόμενοι) apuntan, preferentemente, a las acusaciones falsas ante los tribunales (1 en 4:15).

El motivo por el que son beatificados estos perseguidos es precisamente "a causa de mí" (Mt) o **"por amor del Hijo del hombre"** (Lc). Sólo supone la lealtad a Cristo. Esto hace prorrumpir a Cristo en una invitación a la alegría; Lc pone "en aquel día," que es el de la persecución. Así lo experimentaron primeramente los apóstoles (Heb 5:40ss; 2 Cor 11:23); ἀγαλλιασθε es el término técnico usado para esto (cf. Ap 19:7; 1 Pe 1:6.8; 4:13). La esperanza abre la seguridad al premio celeste en la fase escatológica. Pues la "recompensa" (μισθός) es una deuda de justicia, como lo acusa el término usado [22].

Al obrar así los judíos contra los apóstoles y discípulos, no hacen otra cosa que obrar como obraron "sus padres" (Lc) contra "los profetas que hubo antes de vosotros" (Mt). En el Evangelio, los apóstoles son los sucesores de los profetas (Mt 23:34; 10:4l; 13:17). Los primeros preparaban el reino, y los segundos lo divulgaban.

Oficio de los discípulos, 5:13-16 (Mc 9:50; 4:21; Lc 14:34-35; 8:16; 11:33).

[13] **Vosotros sois la sal de la tierra; pero, si la sal se desazona, ¿con qué se salará? Para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres.** [14] **Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad asentada sobre un monte.** [15] **Ni se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a cuantos hay en la casa.** [16] **Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.**

Esta sección de Mt es una enseñanza hecha con diversas imágenes sobre la santidad de los discípulos. Es propia de Mt. Pero también Mc y Lc utilizan estas imágenes, aunque en contextos y a propósitos distintos. Es Mt el que los une tomados de una fuente premateana.

Este *logion* de Cristo lo mismo puede ser repetido por El, con variantes, que ser uno solo multiplicado por los evangelistas a propósitos específicos.

Los **discípulos de Cristo, en su misión de predicar el reino**, han de ser la "sal de la tierra." Esta "tierra" no es sólo Palestina, sino que tiene valor universal, como se ve por su "paralelismo" con la "luz del *mundo."* Es la orden que dará Cristo *de predicar a todas las gentes* (Mt 28:19-20) y tema usual de Mt: nota universalista y misionera (Mt 9:6; 10:34; 12:42; 24:30). En el ambiente judío se le reconocen a la sal varias propiedades: dar sabor y gusto a la comida, librar a la carne y pescados de la corrupción, y los rabinos también destacan en la sal el valor purificador [23].

A la masa doctrinal y moralmente viciada del mundo y del fariseísmo hay que salvarla con **la doctrina de Cristo, purificarla de su** descomposicion; lo mismo que a estas creencias hay que darles el sabor y gusto de Cristo. Esto hace ver que esta parte del sermón se dirige a

apóstoles y discípulos, que son los que tienen la misión de salar la masa.

Pero hay un fuerte alerta para éstos. "Si la sal se desazona, ¿con qué se la salará?" Esta frase es un proverbio usado en la literatura rabínica [24]. Y se alude a una sal extraída del mar Muerto y que perdía su sabor muy pronto. La alegoría acusa una gran responsabilidad para los discípulos. Esta sal de su vida cristiana puede perderse; por eso exige el esmero de su defensa y conservación. Pues si se pierde no vale para nada: "ni para la tierra es útil ni aun para el estercolero" (Lc), sino para "tirarla afuera." Conforme a las viejas costumbres de Oriente, todo lo que no sirve se lo tiraba a las callejuelas [25]. Si el apóstol se "desazona" de Cristo — por preparación y vida —, no vale para testimoniar a Cristo, y entonces se lo "tira fuera." ¿De dónde? ¿**Del apostolado, de Cristo, del reino?** Sólo vale, conforme al ejemplo puesto de tirar la sal y lo que sobra a las callejuelas, por lo que lo pisan los hombres y animales que por allí transitan, para que también a él "lo pisen los hombres." Pero estos rasgos deben de ser alegóricos: "imagen de desprecio en que caen los discípulos caídos de su fervor, incluso ante los hombres" [26]. ¿Aviso "eclesial"?

Este oficio apostólico se expresa con otras dos imágenes. Son "luz del mundo." La luz se enciende para lucir. En las casas palestinas antiguas, con una sola y grande habitación, se encendía la pequeña lucerna de barro y se la ponía sobre el candelero, en lugar alto, para que alumbre a cuantos hay en casa. No se la ponía bajo el "modio," medida de áridos con capacidad de algo más de ocho litros, pues se evitaría que luciese. La "luz" de los apóstoles de Cristo no es para ocultarse, sino para iluminar a los que están en tinieblas con la iluminación del reino (Flp 2:15). La forma redaccional griega (ὁπως), *para* que vean vuestras obras, podría desorientar su sentido preciso. Aunque podría aceptarse la forma extremista oriental, no es ello más que efecto de una traducción material del original, en el que la partícula *le* lo mismo puede significar *finalidad que una consecuencia a seguirse,* como aquí. Al ver sus obras se glorificará al Padre, autor de esta obra.

En el pueblo judío estaba muy calado el que Dios fuese alabado por todos a causa de sus obras [27]. Ni hay contradicción con Mt 6:5-16, en donde se dice que no se hagan las obras "para que los hombres os vean." Allí habla del apóstol, cuya *misión* es lucir; aquí del *espíritu* de modestia en la conducta cristiana.

Por un paralelismo evocador, junto a la comparación de la luz se pone la de las ciudades construidas sobre las montañas. En Palestina era frecuente emplazar los pueblos en los altos. Desde el lugar donde, tradicionalmente, se sitúa este sermón, se veían en lo alto de las montañas Safet, Séfforis e Hippos. Acaso Cristo señaló alguna de ellas y la tomó por símil de su enseñanza. Como la ciudad puesta en lo alto de una montaña no puede menos de verse, así el apóstol del reino no puede ocultarse; ha de verse, dejarse ver, actuar.

Estas dos comparaciones sobre el oficio de los apóstoles de Cristo — "sal" y "luz" — tienen finalidades algún tanto distintas. La primera mira a la preparación y santidad del apóstol; la segunda, a que no se oculten los valores necesarios para el apostolado; ni, incluso, como se ve en otros contextos, porque aguarden persecuciones. Pues la tierra espera su "sal" y su "luz."

Jesús y la Ley antigua, 5:17-20.

[17] No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. [18] Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una yota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla. [19] Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos; pero el que practicare y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos. [20] Porque os digo que, si vuestra justicia no supera a la de

los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

El tema de este pasaje es de gran importancia, pero no está exento de dificultades, especialmente por causa del encadenamiento semita de cada uno de estos versículos. El tema venía sugerido en esta "carta magna" del cristianismo por la necesidad de fijar su actitud doctrinal frente al judaísmo, o mejor a la interpretación literaria que de él daban los rabinos. Las polémicas cristianas primitivas frente al judaismo — "judaizantes" — aparecen aquí reflejadas.

No deja de extrañar, sin embargo, de ser todo esto original de Cristo, el que no se hayan alegado **estas sentencias en el concilio de Jerusalén** (Act 15,lss). Por otra parte, no parecen encontrar armonía con otras actitudes de Cristo, aunque acaso se refieran a casos concretos y no a ?a actitud doctrinal, que era lógico que tomase, desde el punto de vista del reino, ante el fariseísmo y la Ley. Algo parecido habría que decir de San Pablo.

V.17. Cristo no vino a destruir **"la Ley y los Profetas,"** las dos secciones principales de la Biblia. La Ley era la primera. Se la consideraba en la época neotestamentaria como revelación divina, eterna, irrevocable. Y hasta se llegó a tener la Ley — la *Thorah* — como hija de Dios, al identificarla con la Sabiduría, y, por lo mismo, se la consideró como ser trascendente, preexistente. Los demás libros, incluso los "profetices," que son explicadores de la Ley, no tienen tal carácter; se los dieron a Israel a causa de sus pecados, y cuando llegasen los días mesiánicos, aquéllos no tendrían razón de ser [28].

Cristo proclama que no vino a "abrogar" ni la Ley ni los Profetas. El sentido del verbo usado (καταλύω) es claro: destruir, desatar, abrogar. Corresponde a la forma aramaica *battel,* que significa lo mismo. Por el contrario, **Cristo vino a "llenarla"** (πληρώσαι). Corresponde al hebreo *qayyém* = cumplir, perfeccionar; cumplir la Ley con las obras, llevar lo imperfecto a lo perfecto [29].

La frase tiene una estricta acuñación judía. **La eternidad de la Ley en toda su integridad invariable era un dogma rabínico**. Hay textos rabínicos judíos tardíos que hablan de la **"ley del Mesías"** [29], pero no en el sentido de abrogar la Ley mosaica, sino de una nueva interpretación de la misma. El judaismo esperaba del Mesías una revelación de toda la riqueza de pensamientos ocultos en la Thorah y una solución de todos sus enigmas (cf. Jn 4:25); Jer 31:31ss; Is 2:3; 60:21; Ez 36:25ss). La frase fuerte acaso proceda de la época de la polémica entre la comunidad judeo-cristiana — "judaizantes" — y de cristianos procedentes del paganismo (Descamps). Ya que **si fuese de Cristo,** éste no cumplió meticulosamente las menores prescripciones (cf. Mt 15:3; 19:17; 22:36.38.40). Por eso se propuso (E. Scheweizer) ver en ello una insistencia **"judaizante."** Pero aparte de lo que tenga de hipérbole para encarecer la Ley — y sea de la procedencia que sea —, siempre está en función del contexto del Evangelio, y del versículo anterior, donde se valora la Ley.

¿En qué sentido "perfecciona" Cristo la Ley antigua? Aunque aquí sólo se trata de cuestiones *morales,* el término "Ley y Profetas" es técnico por todo el A.T. Por tanto, la afirmación de Cristo abarca a todo el A.T. Por eso hay aquí dos cuestiones a precisar:

a) ¿Qué sentido conviene aquí al verbo πληρώσαι? ¿"Cumplir" o "perfeccionar"? Ya que filológicamente puede tener ambos. El sentido que aquí le corresponde es el de "perfeccionar." Se ve esto porque Cristo *cumple* con su práctica muchas cosas del A.T., *pero perfecciona* ésta con su doctrina al interpretar el sentido recto de muchas cosas del A.T. deformadas por el legueyismo farisaico y *añade* otras muchas — nueva revelación —, lo mismo que por el *espíritu evangélico* que ha de informarla (Mt 5:21-48).

b) ¿Cómo "perfecciona" Cristo la Ley, el A.T., cuando aquélla queda *abrogada* en muchos puntos?

Al *interpretar* el verdadero sentido de prescripciones deformadas del A.T.

Al *añadir* nuevas enseñanzas, revelaciones, prescripciones.

Al *anular,* por cumplir, la fase *temporal* de muchas cosas del A.T. Así dice San Pablo, al declarar inútil la vieja Ley: "¿Anulamos, pues, la Ley con la fe? No, ciertamente; antes la confirmamos" (Rom 3:31). Se da la "perfección" por superación (Gal 3:23-25), como destruye, perfeccionándolo, el fruto a la semilla.

Pero del A.T. **se *conserva* el *espíritu* mesiánico y cristiano** que existía en él [30]. Es el boceto que destruye, llena y supera el cuadro [31].

V. 18, Este versículo de Mt lo trae conceptualmente Lc en otro contexto (Lc 16:17). No debió de ser la única vez que Cristo habló de su actitud frente a la Ley y de la permanencia de ésta. El caso de Lc, con su desplazamiento, podría ser un índice de ello. También puede ser índice de la necesidad de destacarlo ante las polémicas "judaizantes." No obstante, el contexto lógico en que está en Mt, podría ser también un contexto histórico.

Cristo introduce la fórmula con un "amén." El significado judío de esta palabra y su finalidad era unirse, mediante ella, con deseo de aprobación a lo dicho por otros, v. gr., oraciones (Jer 28:2; Dt 27:15). Pero en boca de Cristo cobra un sentido único, desconocido aún por los rabinos [32], y con el que garantiza enfáticamente la verdad de lo que dice.

Los elementos expresivos de esta afirmación son los siguientes: "Hasta que pasen los cielos y la tierra." (Mt 24:35; Sal 71:57; 88:38; Is 32:20.21), término con que se expresa el fin de los tiempos y, por tanto, se expresa también con ello la *duración* de una cosa o la *firmeza* de la misma [33].

El otro elemento es *ayota,* palabra aramea que corresponde al "yod" hebreo, y que expresa la letra más pequeña del alfabeto cuadrado, y el "trazo" (χεραι'α), literalmente "cuernecito," que es la grafía mínima de las cosas que están escritas en la Ley. Se refiere a cualquiera de los trazos mínimos, inferiores al "yod," que se usaban en el alfabeto de entonces [34].

Este perfecto cumplimiento de la Ley puede ser doble: *a)* cumplimiento *material* de todo lo en ella prescrito hasta el tiempo prefijado: Ley mesiánica; *b)* el *espíritu* mesiánico — cristiano — y lo que hay de valor *permanente,* que en ella existe como en germen y cuya permanencia es definitiva en la nueva Ley. Los versículos 21-48 de este capítulo darán un buen ejemplo del espíritu cristiano revitalizando la moral de la vieja Ley [35].

V.19. Propio de Mt; se discute sobre su contexto propio. Las palabras "Si alguno descuidase uno de *esos preceptos menores."* no tienen relación con lo anterior, pues no se habló explícitamente de preceptos mayores. Debe de ser un contexto lógico, con encadenamiento semita, evocados porque toda la Ley — "trazo" y "yota" — ha de cumplirse. Como Mt no ignoraba que la Ley de Cristo anulaba la *materialidad* de muchas prácticas y preceptos de la vieja Ley, no puede querer decir que la vieja Ley había de ser mantenida en su estricta materialidad.

El que "quebrantase" (λύστ)) o, por el contexto, mejor, "descuidase" cumplir uno de estos preceptos mínimos y además "enseñase así a los hombres," será "el menor" en el reino de los cielos, seguramente en su fase final escatológica. El encadenamiento de palabras trae el encadenamiento semita de las comparaciones hiperbólicas. Un precepto "menor" que se desprecia o quebranta trae, de suyo, el tener — no la exclusión de él — un puesto menor en el Reino. Y la contraposición se hace con los preceptos "grandes" y su premio correspondiente. Precisamente "grande" y "pequeño" son los términos usados frecuentemente en la literatura rabínica para significar la diversa suerte de las personas en el futuro reino mesiánico [36]. Aunque lo normal era usar los términos de preceptos "graves" y "leves." Entre los segundos estaba la prohibición de ingerir sangre (Dt 12:23), y, entre los primeros la circuncisión (Gen 17:10), la idolatría, fornica-

ción, derramamiento de sangre, profanación del nombre de Dios, santificación del sábado. Pero también **los rabinos destacaban la *igualdad* de todos en cuanto a su obligatoriedad, pues todos habían sido dados por Dios**. La forma impersonal en que está redactado hace ver que se dirige a cualquiera. No obstante, la frase "y así enseñase" parecía dirigirse a apóstoles y discípulos. Acaso sean anomalías redaccionales. Pero no alude a valores "jerárquicos" escatológicos.

Se pensó si "alguno de estos preceptos mínimos" se refiriese a la doctrina que se va a exponer a partir del v.21. Pero la doctrina expuesta en el Sermón es demasiado importante para pensar que son preceptos "mínimos" juramento, adulterio, divorcio, amor al prójimo, etc.

V.20. Propio de Mt. Como de los otros, se discute su contexto preciso. Pero se ha de valorar en el contexto de Mt, que obedece a un propósito claro. Si la Ley ha de permanecer, en la forma dicha, conforme al "perfeccionamiento" que de ella hace Cristo, esto traía, por cierto encadenamiento semita conceptual, por contraste, el modo de la práctica de esa Ley, y análogamente de la nueva Ley. Y la enseñanza de Cristo es ésta: "Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos." Se trata, pues, de fidelidad a la Ley, **pero de fidelidad al cumplimiento del *espíritu* de la Ley,** pues en su cumplimiento material, aquéllos eran maestros insuperables. Ya los profetas habían urgido la necesidad de poner el espíritu y el corazón en los sacrificios. El rito material no cuenta. Por el simple cumplimiento del rito cultual, Dios no lo atiende ni retribuye. Esto es lo que Cristo censura, al tiempo que enseña cómo ha de ser la práctica de la nueva Ley, de la "justicia" mesiánica; no hipocresía de un rito sin vida. La "justicia" del reino mesiánico es sencillamente la "justicia" de la autenticidad religiosa.

El v.20 es un término completivo del tema sobre la relación de Cristo y la Ley vieja, pero es, al mismo tiempo, un versículo *puente — leit motiv —* para el tema del sermón de la Montaña: el perfeccionamiento moral de la vieja Ley y el perfeccionamiento del espíritu con que ha de ser practicada.

Valoración cristiana del quinto precepto del Decálogo, 5:21-26.

Estas seis "antítesis," que se van a considerar a continuación, parecen ser, en su forma, un "procedimiento didáctico mateano" (Bonnard). Puesto que "Pero yo os digo.," de ser *prematea-no,* probablemente hubiese tenido repercusiones en los lugares paralelos de Mc-Lc. Así hay pasajes de Mt que parecen *tener añadiduras* a la proposición principal que tiene el "Pero yo os digo." (cf. Mt 5:21.25 con Lc 12:57-59; Mt 5:28 con Mc 9:43-48; Mt 5:28.29 = Mc 9:43-48). Igualmente Mt, en los dos pasajes de la "excepción" en el matrimonio (5:31-32 y 19:9) trae esta frase, que está ausente de este mismo tema en Lc 16:18 y en Mc 10:11.

Por otra parte, el giro "Yo os digo" aparece en boca de rabinos cuando pretenden establecer en forma clara su propia opinión frente a la de un adversario. Pero en el texto de Mt tiene un matiz muy constante y peculiar. Se quiere acusar mucho la autoridad de Cristo.

> [21] **Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio.** [22] **Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio, el que le dijere "raca" será reo ante el sanedrín, y el que le dijere "loco" será reo de la gehenna de fuego.** [23] **Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar y allí te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti,** [24] **deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda.** [2S] **Muéstrate, cuanto antes, conciliador con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas puesto en prisión.** [26] **Que en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante.**

El primer caso de interpretación de los varios preceptos que aparecen en este sermón es el quinto precepto del Decálogo: "No matarás." Refiriéndose al auditorio les dice: "Habéis oído que fue dicho a los antiguos." Estos "antiguos" son las generaciones judías anteriores contrapuestas a las que habla Cristo, y no como tradujeron algunos, haciendo al dativo griego (ἀρχαιοις) equivalente al ablativo instrumental: "Habéis oído que fue dicho *por los antiguos"* (rabinos, doctores), ya que luego se dan las citas textuales de los libros bíblicos. En la literatura rabínica se dice frecuentemente: "Sabéis por la tradición" [37]. Lo habían oído en las lecturas sinagogales. El "que se dijo" es, pues, fundamentalmente un circunloquio por Dios (cf. Mt 6:33).

La cita se hace literalmente del Decálogo. De la segunda parte, "el que matare será reo de juicio," se pensó si no sería una glosa posterior de Mt, pues no se encuentra citada así en la Ley. Aparte que es una cita "quoad sensum," puede derivar de la sanción con que en la Ley se castiga el homicidio: "El que hiere mortalmente a otro será castigado con la muerte" (Ex 21:12; Lev 24:17). Este "juicio" al que se alude puede ser el juicio jurídico del tribunal (Dt 16:18; Dan 7:26 en los LXX) que le juzgará y le condenará o puede ser la misma "condena."

Esta legislación del Decálogo había sido interpretada materialmente: realización física del homicidio. **Pero Cristo, al contraponer su enseñanza a la interpretación rabínica del mismo mandamiento,** está dando la *interpretación* del contenido primitivo.

Hay también en ello otro valor. Al contraponer lo que se les había dicho por Moisés a los antiguos, al "pero yo os digo," está implícitamente declarándose *superior* a Moisés. ¿Quién era superior a Moisés? Gradualmente irá declarándose superior a los reyes, profetas, sábado y Templo (Mt 16:6). Aquí se presenta ya como el supremo Legislador de Israel.

En este precepto no solamente se condena el acto de homicidio real, sino la injuria al "hermano." Este, en la apreciación judía, era el equivalente al "prójimo," y éste era sólo el judío.

Aquí también se condena "el airarse contra el hermano" injustamente (Mc 3:5) al llamarlo *racá* (£αχά). Es palabra aramaica; se proponen varias etimologías: *reqah* o *reqa',* vacuo, loco, estulto, o se la deriva de la forma aramaica, aquí apocopada, *rahaqá',* rechazar, reprochar. De donde sería (hombre) abominable [38], o también decirle *moré* (μωρέ), que corresponde a la palabra hebrea *nabal,* loco. Pero ésta significa **además rebelde contra Dios,** ateo. Parece responder mejor a este segundo sentido, porque, si no, no se diferenciaría en nada de la palabra *roca,* no habiendo, si no es así, en ello climax, y porque en la literatura rabínica se encuentran ejemplos estructurados a este modo climático paralelo: "El que llama a su prójimo *siervo* será castigado con anatema; el que lo llama *espurio,* con cuarenta azotes; el que *impío,* ha de ser acusado de crimen capital." [39]

El castigo correspondiente es también gradual. Al "airarse" se le amenaza con ser "reo de juicio" del tribunal local, que ha de haber en todos los pueblos (Dt 16:18); al "racá," se es "reo ante el sanedrín," es decir, ante el gran sanedrín de Jerusalén, que es el que tenía competencia en los crímenes mayores; al de "impío," se le amenaza con "la gehenna de fuego," o sea el infierno [40].

Naturalmente, Cristo no pretende establecer este triple y exclusivo código de penas y castigos. Toma los términos de la jurisprudencia judía como medio de expresión de valoración *moral.* El tribunal ante el que Cristo cita no es más que uno: el de Dios.

Tomando tres casos con un "crescendo" de gravedad, expone representativamente todo otro tipo de culpas, sugerido por este procedimiento semita de "acumulación." En el quinto precepto del Decálogo no sólo se condena el homicidio físico, sino todo deseo de injuria injusta.

El rabino Eliezer (c.90 d.C.) decía: "Quien odia a su prójimo tiene que ser contado entre

los derramadores de sangre." El judaísmo en tiempo de Cristo era unánime en rechazar la cólera entre hermanos. Hasta en Qumrán se dice: "El que guarde rencor a su prójimo, injustamente, será castigado seis meses (*Regla.* VII,8) Pero también se exige ser "inmisericordes" contra los que están fuera de la "vía" (ibíd., X,20ss) y también se lee en el *Talmud bab.* (Yoma 22b): "Un aprendiz de las Escrituras, que no se venga y no es rencoroso, no es un verdadero aprendiz de las Escrituras."

Luego se expone en dos pequeñas parábolas o comparaciones — por evocación y contraste procedentes de otros contextos — la necesidad de la reconciliación con el prójimo.

a) La primera la presenta con un símil tomado del sacrificio y la presenta con la urgencia del que está ya a punto de ofrecerle. Que la deje "ante el altar" y que vaya primero a reconciliarse con su "hermano" — acaso recuerde la redacción eclesial de la Iglesia primitiva — si "tiene algo contra ti," por suponerse que el oyente hizo algo injusto contra él. Con ello encarece la necesidad de la caridad al ponerlo en comparación con el sacrificio. Ya que, siendo éste representación vicaria del oferente, no es grata a Dios sin el amor al prójimo (Os 6:6).

Se pretendió sacar del v.26 de Mt la idea del purgatorio. Pero esto no es más que una redacción parabólica, popular y de tipo "sapiencial," y que corresponde a una ofensa "in via." Es una advertencia de prudencia humana, para los asuntos de la tierra, sin más pretensiones, y que se debe de aprovechar para evitar otras complicaciones. Así se debe aprovechar, analógicamente, esta lección para la ética cristiana (cf. Mt 18:34.35), pero sin matizaciones estrictas.

b) La segunda comparación está tomada de la vida civil: más vale componerse los litigantes de un pleito entre ellos que venir a la sentencia inapelable del juez, aparte de pagar costas y tener incomodidades y pleito. Se pagará hasta lo último. El "cuadrante" (*quadrans*), moneda romana, era la cuarta parte de un *as,* y éste equivalía a la décima; más tarde, a la de un denario [41], y éste era el jornal de un trabajador.

Se pensó que fuese una alegoría y se trató de identificar sus elementos. Pero es una pequeña parábola, de la que luego se alegorizan algunos elementos.

El tiempo que **"están en camino"** probablemente alegoriza el tiempo que se está *in via;* el juez y su sentencia son el tribunal de Dios; el castigo "en prisión," de la que no se saldrá "hasta que" (ἑως = *cadki*) se pague el último cuadrante, es decir, hasta que se cumpla estrictamente la justicia, y porque el tono de esta redacción parabólica sólo habla popular y "sapiencialmente" del anuncio de un castigo que corresponde a una culpa contra la caridad, pero sin más precisiones. Lc (12:58.59) sólo trae esta segunda comparación en otro contexto y a otro propósito distinto.

Valoración cristiana del sexto precepto del Decálogo, 5:27-30 (Mc 9:42-48).

> [27] **Habéis oído que fue dicho: No adulterarás.** [28] **Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón.** [29] **Si, pues, tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti, porque mejor te es que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna.** [30] **Y si tu mano derecha te escandaliza, córtatela y arrójala de ti, porque mejor te es que uno de tus miembros perezca que no que todo el cuerpo sea arrojado a la gehenna.**

La ley judía condenaba en el Decálogo (Ex 20:14) el adulterio. Pero explícitamente no se legislaba sobre la simple fornicación. Esto será tema de los profetas y libros sapienciales. La interpretación de la prohibición del adulterio **en el Decálogo era usualmente entendida del acto externo.** El mismo Decálogo daba, aparentemente, pie a ello, pues lo valoraba solamente desde el punto de vista de la *justicia.* También se condenaban otros pecados externos de lujuria, v.gr., se-

ducción, etc. (Ex 22:15v; 22:18; Lev 18:23.24; 19:29). Como en otros pasajes del A.T. se hace ver el peligro del pecado interno (Job 31:1; Eclo 9:5). El décimo precepto del Decálogo prohibe el deseo de la mujer ajena sólo Ajusticia — por ser *propiedad* del marido (Ex 20:17; Dt 5:21).

Pero ante esta legislación interpretada restrictivamente, Cristo da su interpretación auténtica: en este precepto está incluido todo mal deseo de adulterio (Mt 15:17-20). El "corazón" es el verdadero responsable ante la moral.

Es verdad que en la literatura rabínica se "encuentran textos de todas las épocas expresando un sentimiento constante" que condena la impureza que se comete con los ojos o el pensamiento. Rabí Simeón, en su *Melkilta,* dice: "No cometerás adulterio. ni tampoco con los ojos ni con el corazón." [42] Pero la práctica debía de ser muy distinta, cuando Cristo tiene que tomar esta actitud ante la interpretación del Decálogo.

Declarado el sentido del sexto precepto, surge su cumplimiento, haciendo ver la necesidad de evitar la ocasión del pecado, con un grafismo hiperbólico oriental y paradójico.

Si el "ojo derecho," por especialmente estimado (1 Sam 11:2), lo mismo que si la "mano derecha" escandalizan, vale más sacárselo o cortarla que ir con ambos a la gehenna (infierno).

Naturalmente, esto no se dice en el sentido de una realización material; sacado el "ojo derecho," el "escándalo" — en el sentido etimológico de que es tropiezo u ocasión de pecado —, seguiría el mismo escándalo con el izquierdo. **Lo que Cristo destaca es la necesidad de** la precaución, de la vigilancia y el heroísmo, para superar todo escándalo temporal, a fin de no ir por él a la gehenna.

Condenación del divorcio, 5:31-32 (Mt 19:3-9; Mc. 10:2-12; Lc 16:18).

> [31] **También se ha dicho: El que repudiare a su mujer, déle libelo de repudio.** [32] **Pero yo os digo que quien repudia a su mujer — excepto el caso de fornicación — la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada, comete adulterio.**

En este pasaje hay una dificultad ya clásica. Parecería que el divorcio fuese lícito en el caso de "fornicación" (παρεκτ&ς λόγου πορνείας). Mt. incluye aquí este caso por anticipación, en función del esquema del Sermón. Se trata del tipo judío de matrimonios "zanut." Pero esto se estudia en el *Comentario* a Mt 19:3-9. Aunque aquí se trata especialmente del "repudio," en Mt 19:3-9 se añade la "indisolubilidad."

Valoración cristiana del segundo precepto del Decálogo, 5:33-37.

> [33] **También habéis oído que se dijo a los antiguos: No perjurarás, antes cumplirás al Señor tus juramentos.** [34] **Pero yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios;** [35] **ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies; ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey.** [36] **Ni por tu cabeza jures tampoco, porque no está en ti volver uno de tus cabellos blanco o negro.** [37]**Sea vuestra palabra: Sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede.**

El uso de los juramentos había venido a ser un abuso en Israel, no precisamente por el perjurio (Ex 20:7; Dt 5:11; Núm 30:3), sino por deducir por una casuística inverosímil (Núm 30:3) que todo lo que se hiciese bajo voto era mejor que no hacerlo sin él, pues era un acto religioso. Se juraba por Dios (*ha'Elohim*), por el cielo, metonimia por Dios; por el Todopoderoso (*Gheburtá*), por el templo, por "esta morada," sinónimo del mismo; por el altar, por la Alianza, por la Thorah (la ley), por la Consolación de Israel (Mcsías). A veces la fórmula empleada era negativa, v.gr.,

"yo (juro) no querer ver la Consolación de Israel si." (hago o sucede tal cosa); o en forma positiva: "Yo (juro) que quiero ver muertos a mis hijos si. (sucede tal cosa). Se juraba que comería o que no comería, que comió o que había comido, que daría o no tal cosa a otro, que se entregaría al sueño o no, etc. [43] Dos tratados de la Mishna — *Shebuoth* (juramentos) y *Nedarin* (votos) — están dedicados a reglamentar todo esto.

Después de haber establecido y metido la vida en un atolladero, invalidaban, mediante una casuística reglamentada, el cumplimiento de multitud de ellos. Concretamente, declaraban inválidos aquellos en los que no estuviese expreso el nombre de Dios, aunque eran hechos a Dios. Y ante este desbordamiento de irreverencia y laxismo, Jesucristo sale por el honor de su Padre.

a) Prohibe, en general, jurar: "No juréis de ninguna manera" [44]. No es que lo excluya en absoluto, pues El mismo responderá ante la "conjuración" que por Dios le hace Caifas, sino que es la forma rotunda de expresión contra el laxismo.

b) Destaca algunos juramentos, como modelo y más frecuentes, que se hacían por las criaturas, para hacer ver que en ellos está Dios y que por eso se utilizaban.

"Ni por el cielo," pues es la morada de Dios; allí está "el trono de Dios" (Is 66:1); "ni por la tierra," **pues también en ella está Dios, y** es, como decía el profeta, "escabel de sus pies" (Is 66:1).

Se lee en el Talmud: "Si alguno dice (enjuicio): Yo os conjuro, o yo os obligo (por juramento), son culpables (si no no cumplen el testimonio a que se les obliga). Pero si dicen solamente: *Por el cielo y por la tierra,* quedan libres (de la obligación de responder al testimonio que se les pide). Si se los conjura **por el Nombre divino,** sea por las letras *Ad* o *Yah,* o por los atributos divinos, etc., son culpables" (si no responden a la conjuración que se les hace) [45]. Cristo censura aquí un juramento que era especialmente valorado por los rabinos.

"Ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey," Dios, en la que puso su nombre. Por eso es la Ciudad Santa.

"Ni por tu cabeza jures tampoco," pues aun en este juramento se incluía a Dios. Se lo incluía al usar la palabra técnica "jurar," y porque ella es la representación del hombre, que está bajo el dominio de Dios. Por eso no puede cambiar por un acto de su determinación el color de sus cabellos.

Ante esta frivolidad religiosa, Cristo propone decir "sí, sí; no, no. Todo lo que pasa de esto es malo." De esta expresión caben dos interpretaciones.

Que este doble *sí* sea una repetición enfática, como el "amén, amén," en San Juan. Se querría destacar el honor del hombre sin tener para estos casos que recurrir a Dios. Literariamente no se ve por qué un doble *sí o no* ha de tener más valor que un auténtico *sí o no.* Cuatro siglos después de Cristo se lee en el Talmud que un doble sí o no equivalen a un juramento [46]. Si esta afirmación recogiese el espíritu rabínico de los días de Cristo, se vería en ello una condena más del juramento.

Otra interpretación es que el *sí* sea sí, lo mismo que el *no,* una afirmación o negación sin doblez. La epístola de Santiago, hablando del juramento, interpreta el sí y el no en este sentido (Sant 5:12). Y en la *Mishna* se lee: "Decid al sí, "sí," y al no, "no" [47]. Este es el sentido que parece más lógico, máxime con la interpretación de Santiago y de la *Mishna,* pues, además de salvar el honor de Dios, se trata de revalorizar la dignidad y lealtad del hombre.

Añadiéndose "todo lo que pasa de esto (de decir sí o no) procede del mal" (ἐχ του πονηρού εστίν). Por comparación de textos puede significar que procede del "mal" — de la mala condición de los hombres —, o del Maligno (diablo), en su obra de mal contra el Reino. Parece

más probable la primera, pues no todo mal es obra actual del diablo, aparte que Mt está "etizando" la enseñanza.

En la otra hipótesis sería una alusión a Satán, que, al introducir la mentira y el mal en el mundo (Jn 8:44), hizo necesaria, a veces, la garantía del juramento.

De esta forma de expresarse Mt no se sigue que se niegue la licitud del juramento en ocasiones. La fórmula rotunda de prohibición no es más que la hipérbole de un estilo *oratorio* y *oriental.*

A lo que era un abuso *total* se le opone en este estilo una *prohibición total.* Pero como contraprueba de su licitud está que Cristo responde a la "conjuración" que le hace Caifas, lo mismo que la práctica de San Pablo (Rom 1:9; 2 Cor 1:23; 11:31; Gal 1:20; Flp 1:8) y el ángel del Apocalipsis, que "jura por el que vive por los siglos" (Ap 10:6), lo mismo que la práctica de la Iglesia.

La "ley del talión" ante la moral cristiana, 5:38-42 (Lc 6:29-30).

> [38] **Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente.** [39] **Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra;** [40] **y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto;** [41] **y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos.** [42] **Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado.**

La llamada "ley del talión" toma su nombre de su incorporación a la ley romana [48]. Las frases con que aparece citada eran las primeras con las que aparece formulada en la Ley (Ex 21:24.25v; Dt 19:18.21v). **Era la ley vigente en el Oriente bíblico.** Es la ley de código de Hammurabi. Esta legislación, tan chocante con la mentalidad moderna, nacía precisamente de un espíritu de justicia y moderación. Si la injusticia privada fácilmente degenera en reyerta y ésta en abuso, a prevenir y evitar éstos tendía la "ley del talión." Era la justicia tasada materialmente: "Ojo por ojo," pero no más que el equivalente material de la ofensa hecha. Aunque también se admitía en la antigüedad la sustitución de esta tasación material por una equivalencia en especie o dinero (Ex 21:26-35). Sin embargo, si en la época de Cristo regía la sustitución pecuniaria o equivalente de la "ley del talión," no es seguro. En la literatura rabínica hay indicios de estar vigente estrictamente esta ley, al menos en casos concretos [49]. Josefo dice que era practicada si el agredido no aceptaba la compensación pecuniaria [50]. Y este principio es el que Cristo toma en su primitiva formulación para preceptuar a sus discípulos un ancho espíritu de justicia, desbordada por la caridad.

Esta justicia que va a exponer Cristo no es la abolición de la justicia pública, necesaria para la existencia misma de la sociedad. El mismo dijo: "Dad al César."; ni tampoco trata de que sus seguidores renuncien a sus derechos ante la justicia pública, pues se haría la vida "humana" imposible en multitud de casos. El mismo hará ver esto con su ejemplo (Jn 18:22.23).

Lo que Cristo enseña, en una forma oriental, concreta, extremista y paradójica, es cuál ha de ser el espíritu generoso de caridad que han de tener sus discípulos en la práctica misma de sus derechos de justicia. Por eso, al "ojo por ojo," dirá como temática paradójica de este espíritu de caridad: "No resistáis al mal" (μη άντιστηναι τω πονηρω), es decir, por el contexto, al hombre malo, al que le hace mal. Y Cristo ilustra aún este principio con cuatro casos, que harán ver con grafismo su pensamiento. Al final de ellos se sintetizará su intento.

a) *Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, muéstrale también la otra* (Lc 6:29a). — La paradoja es clara. El citar concretamente una mejilla es debido a que "el detalle agrada al

pueblo y fija la atención" [51]. El que sea la "derecha" no tiene ningún valor especial, aunque algunos lo pensaron basándose en sutilezas. Lucas, en el lugar paralelo, dice: "Al que te hiera en una mejilla, ofrécele la otra" (Lc 6:9). Es una expresión tomada del lenguaje popular. En la literatura rabínica se lee: "Cuando alguno te abofetee en la mejilla izquierda, preséntale aún la derecha" [52]. Es matiz característico de Mt.

b) *Al que quiera litigar* (χριβηναι) *contigo para quitarte la túnica, dejale también el manto* (Lc 6:29b). — La "túnica" (heb. = *kuttoneth*) y el "manto" (heb. = *simláh)* eran las dos piezas usuales del vestido palestino de la época. La escena parecería evocar un caso de reclamación ante un tribunal. Ante este pleito, Cristo diría, paradójicamente, que le diese también el "manto," sobre el que no había cuestión. La Ley exigía que el que tomase "en prenda" el "manto" del prójimo se lo devolviese antes de la puesta del sol, pues tan necesario le era (Ex 22:25.26). Lc da una formulación de evocación menos "jurídica."

c) *Si alguno te requisa para una milla, vete con él dos.* — Esta sentencia es propia del evangelio de Mt. La palabra "requisar" (οτγγαρευω) es de origen persa. Los oficiales y servidores del rey, para poder cumplir mejor su oficio de mensajeros, estaban autorizados a "requisar" a personas o medios de transporte que encontrasen a mano. Los romanos tomaron de los persas la misma palabra y la institución [53]. Naturalmente, este derecho se prestaba en la práctica a toda clase de abusos. En labios de Cristo tiene la palabra mayor amplitud, pues se refiere al espíritu que ha de informar la conducta de sus discípulos. El mismo término "cualquiera (όστις) que te requise" acusa el propósito genérico de la lección de Cristo en la vida cotidiana.

La "milla" (μιλιον) era el espacio que señalaban con la piedra miliaria = 1.800 metros. Si "requisan" para una milla, Cristo propone responderle con dos.

d) *Da a quien te pida y no rechaces a quien te pida prestado* (Lc 6:30). — Este cuarto ejemplo con el que Cristo expone su doctrina parecería tratarse, en la primera parte, del ejercicio de la limosna, y en la segunda, de dar facilidades materiales en la vida del prójimo. Pero ateniéndose al tono general de este contexto, en el que se acusan exigencia o insolencia por abuso — la bofetada, el despojo del manto, la "requisa" —, probablemente este último punto ha de ser situado en el plano de lo exigente. Puede ser el caso de una petición de préstamo en condiciones de exigencia o insolencia. A esto lleva la sentencia "paralela" de Le: "Da a todo el que te pida y no reclames a quien *toma lo tuyo"* (Lc 6:30). Según el A.T., el préstamo al pobre debía ser hecho sin réditos (Ex 22:25; Lev 25:36; Dt 15:7-11; 23:20ss). Expresión aún con más hipérbole.

La doctrina de Cristo, que se desprende de estos casos concretos en que la expone, es la siguiente: **el cristiano debe tener su caridad al prójimo tan acentuada, que en los casos mismos de ofensa o abuso** — bofetada — o en los que tiene la justicia a su favor — túnica, requisa, préstamo — debe tener su disposición de ánimo en tal estado que, por su parte, esté dispuesto al perdón y a la generosidad con su adversario. Por lo que no quiere decir, en verdad, que ponga la otra mejilla para recibir otra bofetada, lo que era "provocar" al enemigo a una nueva injuria — y análogamente hay que decir lo mismo de los otros casos —, pues sería provocador de nuevas injurias el que así obrase.

Es, por el contrario, con esa forma paradójica de hablar, un modo de exponer la actitud de caridad y perdón que se ha de tener con el adversario; no sólo perdonar a la primera injuria, sino estar preparado a perdonar nuevas ofensas, ofreciéndole así, con la "otra mejilla," toda la generosidad de su perdón. Cuando a Cristo, en el sanedrín, un soldado le dio una *bofetada,* **Cristo no le ofreció la otra mejilla,** sino que le dijo: "Si he hablado mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me *abofeteas'?"* (Jn 18:22.24; Act 23:2.3; 16:37). Acaso esté también en la perspectiva de Mt la persecución por Cristo

El amor cristiano a los enemigos, 5:43-48.

[43] Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. [44] Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, [45] para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. [46] Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publícanos? [47] Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles? [48] Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre, celestial.

Nuevamente Cristo cita lo que oyeron en las lecturas y explicaciones sinagogales: "Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo." La primera parte de esta sentencia se encuentra formulada así en la Ley (Lev 19:18), pero la segunda — odiarás a tu enemigo" — no aparece formulada en ningún escrito bíblico, ni rabínico.

En la Ley se preceptúa el amor al prójimo (*re'a*); pero éste es sólo el judío (Ex 23:4; Prov 25:21.22). En algunos pasajes se recomienda y manda amar también al "peregrino" (*ger*) (Lev 19:34), pero el contexto hace ver que no es el transeúnte, sino el advenedizo establecido habitualmente entre el pueblo judío e incorporado a él.

La Ley preceptuaba positivamente el exterminio de diversos pueblos idólatras, v.gr., amalecitas, ammonitas, moabitas, madianitas, cananeos (Núm 35:31), y hasta preceptuaba la prohibición de aceptar compensación pecuniaria por el rescate de estas gentes (Núm 33:31). El salmista decía: "¿Cómo no odiar, ¡oh Yahvé! a los que te odian? ¿Cómo no aborrecer a los que se levantan contra ti? Los detesto con odio implacable y los tengo por enemigos míos" (Sal 139:21.22).

Como síntesis ambiental, en Qumrán, en el "Manual de disciplina" (1:4-9), se lee "Amar a todos los hijos de la luz. y aborrecer a todos los hijos de las tinieblas." Lo mismo en los "Salmos de Salomón"

Del precepto *positivo* de amor al prójimo judío, **por una parte del *silencio* del amor universal al prójimo y de la legislación positiva de** *exterminio* de ciertas gentes, por otra, se vino a concluir, ilógica, pero prácticamente, la no obligación de amar a los no judíos.

La literatura rabínica muestra bien el ambiente que reflejan las palabras de Cristo. Así se lee, comentando el Levítico (19:18): "Amarás al prójimo, no a otro (alienígenas); amarás al "prójimo," pero no a los samaritanos, alienígenas, prosélitos (no conversos)." Del estudio de la literatura rabínica a este propósito, Strack-Billerbeck resumen así sus conclusiones: "La sinagoga, en tiempo de Jesús, entendía la noción de prójimo en un sentido tan estrecho como en el A.T.; sólo el israelita era prójimo; los otros, es decir, los no israelitas, no caían bajo este concepto." Y así admiten que estas palabras de Cristo "debían de ser en aquella época una máxima popular, a la cual conformaban los israelitas, en general, su actitud con respecto al amigo y al enemigo." [54] Y en la *Wishna* se lee: "Estos dos mandamientos conciernen a los hijos de ;u pueblo, pero tú *puedes ejercer la venganza y el rencor contra los Uros*" (los extranjeros) [55]. Dar muestras de amor al que las dio de odio no era procedente (2 Sam 19:8).

El "y odiarás a tu enemigo" es una aclaración ambiental a la primera parte, y que acaso sea obra del kérygma o del evangelista 3 "fuente."

Acaso esta segunda parte de la sentencia de Cristo pudiera entenderse en un sentido más restringido. "Esta expresión forzada de una lengua pobre en matices (en su original arameo) equivale a tú no has de amar a tu enemigo" [56]. Se lee para indicar que antes de nacer Dios eligió

a Jacob y no a Esaú: "Amé a Jacob, pero *odié* (¿μίσησα) a Esaú" Rom 9:12; Mal 1:3).

Foerster propone que aquí el "enemigo" es el perseguidor de la comunidad "eclesial" primitiva, basándose en que el término εχθρός en los LXX designa, frecuentemente, los enemigos del pueblo de Dios (Sal 31:7; 139:21; etc); y las palabras (των §ιωχόντων υμάς) de las "persecuciones" eran empleadas frecuentemente en el siglo I para hablar de las persecuciones religiosas (cf. 2 Tes 3:15; Rom 5:10; Col 1:21; Sant 4:4). No se puede olvidar el *Sitz im Leben* tan concreto de las comunidades cristianas en las que nacen — reflejando y resolviendo a su luz sus problemas — los Evangelios [56].

A toda esta parcial o exagerada interpretación de la Ley, **Cristo da su enseñanza propia.** "Pero yo os digo." Y el amor al prójimo llega hasta amar a "vuestros enemigos," que, en contraposición al judío, son todos los no judíos, todos los hombres (v.47). Y al mismo tiempo se extiende a perdonar las ofensas personales con verdadera amplitud, pues manda "orar" por los mismos que "os persiguen." En este pasaje de Mt parecen percibirse dos planos confundidos: el histórico, con el que se referiría a los enemigos raciales, perseguidores de los que ingresaban **en el reino de Cristo, y la doctrina "etizada" de Mt,** con la que se alude a la conducta a tenerse en la vida cristiana *cotidiana.*

Nunca el judaismo llegó a esta moral. **EL *motivo* que Cristo alega para exigir este amor al enemigo es doble**:

a) "Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos." La bondad es esencial a Dios y se desborda, benéfica, sobre todos los hombres, buenos y malos. No priva a éstos ni del beneficio del sol ni de la lluvia, destacado este último por su valor incalculable en la seca tierra oriental.

Por eso, cuando los seres humanos, en lugar de odiar a sus enemigos, los aman por caridad, imitan y participan de esta bondad indistinta y universal de Dios. Y esta imitación y participación establece en ellos una nueva y especial relación con El. Lo que se expresa en semita por el concepto de filiación: hijos de Dios, como se es, v.gr., "hijo de la luz." Así son los hombres, "hijos de vuestro Padre, que está en los cielos."

b) "Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?" El amor natural es practicado espontáneamente por todos. Pero aquí se destacará la necesidad de una conducta nueva de amor, que llega a los "publícanos" y "gentiles," a quienes los judíos abominaban. El amor aquí a los "hermanos" (αδελφούς) se debe de referir a los miembros de la comunidad "eclesial" a la que pertenecen. **El motivo es este amor a Dios, a quien hay que imitar en la anchura del mismo.**

Esta conducta de amor cristiano a los enemigos tiene un premio. La palabra griega usada (μισθός) se entiende directamente de un premio en justicia [57].

Se añade la siguiente sentencia del Señor: "Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" [58]. La palabra griega "perfectos" (τέλειοι) es traducida por F. Delitzsch al hebreo por *temimim,* que significa, en sus diversas formas, perfección. Pero esta palabra, en el contexto de Mt, exige la perfección del caso concreto a que se alude. Como la "perfección" que se pide aquí es la benevolencia y el amor a los enemigos, pudo ser traducida en el estilo helenístico de Lc por el sentido amplio de la palabra "misericordiosos" (οιχτίρμονες).

La gran lección que Cristo enseña es que el cristiano, en su obrar, **ha de imitar, en el modo de conducirse, al Padre celestial, norma cristiana de toda perfección.** La *Doctrina de los Doce apóstoles* (1:3) da una interpretación errónea de esto. Dice: "Amad a los que os aborrecen," y añade: "Y no tendréis enemigos" Pero este no es el motivo de la perfección, sino del egoísmo o política.

1 Perrella, / Luoghi santi (1937) p.151-156; M. schoenberg, The Location of the Mount of Beatitudes: Bi. Tod. (Í963) 232-239. J. Kürzinger, Zwr Komposition der Bergpredigt nach Mattaus: Bibl. (1959) 569-589; G. Marquardt, Die Bergpredigt des Mt-Ev., eine meisterlich disponierte Komposition des Evangelisten: Bibel und Kirche (Stuttgart 1958) 81-84; W. Lúthi-R. Brunner, The Sermón on the Mount (1963); J. Jeremías, Die Bergpredigt (1959). — 2 J. Dupont, *Les Beatitudes* (1954) p.123. — 3 Strack-E.,Kommentar. I p.189; L. Heioel,Beatitudesevangeliques: Dict. Bibl. Suppl. 1 940-950; F. ASENSIO, Las bienaventuranzas en el A.T.: Est. Bíb. (1945) 241-258; J. Dupont, Les Beatitudes. Le probleme litte'raire. Le deux versions du sermón sur la montagne et des Beatitudes (1958); A. George, La "forme" des beatitudes jusqu'a Jesús: Mél. A. Robert (1957) 398-403; B. Celada, Las Bienaventuranzas. Por los métodos críticos a la más ferviente piedad del Evangelio: Cult.Bíbl. (1962) 375-382; F. López Melús, Perspectivas de las bienaventuranzas. Col. Selección Bíblica (1962). — 4 Descames, Bienhereux ks pauvres p.59: RDT (1952) 53-61; R. Ejarque, Beati pauperes spiritu: VD(1928) 129-133.234-237.334-341; Daniélou, Bienhereux les pauvres: Et (1956) 321-338; J. Dupont, Les "ptojoí to pneúmati" de Mt 5:2 et les "an(e)we ruaj." Qumran nella S. Scritura: Studi Sociali (1962) 469-491. — 5 Macchioro, *The Meaning of the First Beatitude:* The Journal of Religión (1932) 40-49; Salvoni, // *significalo della prima beatitudine:* ScCatt (1930) III 426-442; IV 18-35; D. Flusser, *Blessed are the poor Spirit.* (Mt 5:3 in luce Qumran: New Test. Stud. (1962) 335-345; E. Lipinski, *Les presupposes ve terot estamentales de la premúre beatitude* (multicopiada) (1956): A. Gelin, *Les Paumes de Yahve* (1953); M. Vas-Teenkiste, *L'aní et l'anaw dans l'A.T.:* Div. Thom. (Piaz. 1956) 3-19; Dupont, *Les Paumes en esprit* (Mcmor. A. Gelin) (1962) 265-272. — 6 Strack-B., *Kommentar.* I h.l.; Weiss, *Die Predigtjesu ion Reiche Cotíes* (1900) p.130; Prat, *Je'sus-Christ* (1947) I p.271. — 7 Prat, o.c., p.272 nt.l. — 8 Strack-B., *Kommentar.* I p.816-826. — 9 Dupont, *Les Beatitudes* (1954) p.296. — 10 Zorell, Lexicón 712; F. Spadafora, La seconda beatitudine (Mt 5:4) nel testo e contesto evangélico: Tabor (1961) 101-109. — 11 Zorell, *Lexicón* 1029; F. Spadafora, *La terza beatitudine (Mt 5:5) nel testo.:* Tabor (1961) 197-206. — 12 Bonsirven, Le Juda'isme palestinien. (1934) I p.365. Biblia comentada 5a 3 — 13 Dupont, o.c., p.259; F. Spadafora, *La guaría beatitudine.:* ibíd., p.293-300. — 14 Dupont, o.c., 261; Bauer, Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam: EstEcl (1942) 9-26. — 15 Shab. 151,b: Sahn. 92,a. — 15 Dupont, *Les Beatitudes* (1954) p.288. — 16 Strack-B., *Kommentar.* I p.204-205. — 17 Zorell, Psalt. ex hebroso latinum (1939) 26. — 18 Dupont, o.c., 208. — 19 A. Jones, *The Expository Times* (1919-1920) p.522ss; Koch, *Beati mundi corde:* VD (1940) 9-18. — 20 Lemonnyer, *Le Messianisme des "Beatitudes"* p.385-386. — 21 Condamin, RB (1910) 213. — 22 Zorell, *Lexicón* 847. — 23 Strack-b., i p.235. — 24 Bonsirven, *Textes* n.2186. — 25 Thomson, The Lana ana The Book 381; J. Bauer, Quod si sal infatuatum fuerit: VD (1951) 228-230, — [26] Lagrange,'*Évang. s. St. Matth.* (1927) p.89; J. B. Souceck, *SalzderErde und Licht der Welt.* Zur Exegese von Mt 5:13-16: Theol. Zeitsch. (Bas. 1963) 169-179. — 27 Bonsirven, *Textes* n.87.88.1707. — 28 Strack-B., *Kommentar.* I p.244-246; II p.353-355. — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.241. — 29 *Midrash* a Eccl 11:8. — 30 S. Thom., *Summa Theol.* 1-2 q.107 a.2. — 31 Fillion, *Vida de N. S. Jesucristo,* vers. esp. (1942) III p.55. — 32 Str.-B., I p.242ss. — 33 Filón, *Vita Mos.* II 14.15. — 34. TH., *Summa Theol.* 1-2 q.107 a.3. — 35 Benoit,£iWíg. s. St. Matth., en La Saint e Bible de Jerusalem (1950) p.53 n.b.; Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (1966) p.82ss. — 36 Strack-B., *Kommentar.* I p.429ss; IV p.2.1131ss; E. Massaux, *Les relations entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle selon Mt 5:17-48:* R. D. Namur (1958) 265-283; W. D. D Avies, *Mt 5:17ss:* Mél. A. Robert (1957) 428-456. — 37 Strack-B., o.c., I p.253; Felten, *Storia dei tempi del N.T.,* vers. ital. (1932) II p.13-14. — 38 Zorell, *Lexicón* 1174. — 39 strack-b., o.c., I p.280ss. — 40 Felten, *Storia dei Tempi del N.T.,* vers. del al. (1932) vol.2 p.11-14 y 15-28. — 41 Kalt, *Archaeol. bib.* (1943) 63ss; Rlch, *Dict. de antiq. grecs et rom.,* vers. franc. (1961) palabras "as" y "denarium." — 42 Bonsirven, *Lejudaisme* II 271; STR.-B., I 299ss. — 43 Strack-B., o.c., I p.321-336. — 44 Strack-B., o.c., I p.328; Olivieri, *Nolite iurare omnino (Mt 5:34):* Bíblica (1927) p.385-390. " Bonsirven, *Textes* n.1958. — 46 Talmud: Shebuoth 36a. — 47 Bonsirven, *Textes* n.lSl. — 48 "Si membrum rumpit. talio esto" (Tal. VIII). Cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiq. grec. et rom.* art. "Talio." — 49 strack-b., o.c., I p.337ss. — 50 Josefo, *Antiq.* IV 8:35. — 51 Üvzy,'Évang. s. St. Matth. (1946) p.68. — 52 strack-b., o.c., I p.342. — 53 Zorell, *Lexicón* 8. — [54] Strack-B., o.c., I p.353-354. — 55 Bonsirven, *Textes* n.195; A. Fernández, *Diligite inimicos vestros:* VD (1921) 39-42. — 56 Benoit, *L'Évang. s. Sí. Matth.* en la Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.5-6 nt.b; cf. Le 14:26; Mt 10:36.37; Rom 9:12. — 56 Foerster, en *Th. Wórterb. N.T.,* art. εχθρός II, Sllss. — 57 Zorell, Lexwon 847; Porporato, Nonne et ethnici hoc faciunt? (Mt 5:47): VD (1931) 15-22. — 58 A. George, Soyez parfaits comme votre P ere celeste (Mt 5:17-48): Bibl. Vie chrét. (1957) 84-90; J. Dupont, "Soyez parfaits" (Mt 5:48), Soyez misericordieux (Lúe 6:36): Sac. Pag. (1959) 150-162; P. Schruers, La fraternité divine dans Mt 5:45 et 6:26-32: Étud. Théol. Lov. (1960) 592-624.

Capitulo 6.

Este capítulo no tiene valor inorgánico con el anterior; continúa la exposición de diversas enseñanzas desde el punto de vista de la *perfección* de la Ley judía.

Doctrina general sobre la rectitud de intención, 6:1.

[1] **Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de el hombre para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos.**

El primer versículo de este capítulo es el *leit-motiv* del mismo. La enseñanza que hace en él es un alerta muy acusado — "aplicar el ánimo," "estar atentos" — para evitar hacer la "justicia" con ostentosidad. Este término corresponde al hebreo *tseda-yah,* justicia, pero que en la época de Cristo, y ya de antes (Eclo 3:32; 7:10; Tob 12:3), vino a significar corrientemente limosna. Pero no es aquí éste su sentido, pues es tema general que afecta a diversos temas, y entre los cuales se

dedica uno específicamente a la limosna (v.2-4) con su término propio (ελεημοσύνη). Aquí vuestra "justicia" significa la conducta moral general de los discípulos de Cristo. "Si vuestra *justicia* no supera a la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 5:20).

Esta, en oposición al fariseísmo, no ha de practicar las buenas obras para ser vistos de los hombres. **La virtud se practica por amor a Dios.** Sólo así se tendrá "premio," "recompensa" (μισθός), premio en justicia l. Pues "el que quiere hacer ostentación de su virtud, no trabaja por la virtud, sino por la fama." [2] Por eso los que así obran "recibieron" ya su recompensa. El Talmud ridiculizaba esto al hablar de los fariseos "de espaldas," que eran aquellos que sienten sobre sí el peso de sus buenas acciones [3].

En otro pasaje (Mt 5:16) dice que las obras han de hacerse para que los hombres "vean vuestras buenas obras" (y así) **glorifiquen "a vuestro Padre."** Aquí se trata del *apóstol,* cuya obra no es la pereza, sino el lucir para que la obra del reino sea conocida, pero en el v. 1 se trata del *espíritu* con que han de ser practicadas las virtudes.

El auditorio al que se dirigen las enseñanzas que va a hacer debe de rebasar el simple círculo de los apóstoles y discípulos para dirigirse a las "muchedumbres" (Mt 7:28), al menos en algunos casos.

Modo cristiano de practicar la limosna, 6:2-4.

> [2] **Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en sus sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa.**[3] **Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha,** [4] **para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve en lo oculto, te premiará.**

La limosna es una práctica religiosa especialmente recomendada en el A.T. (Prov 2:27; 19:17; 21:13; 28:27; Tob 4:7, etc.), y hasta tal punto se la considera característica del hombre "justo," que se llega a llamar a la limosna "justicia" (Eclo 3:32; 7:10; Tob 12:3, etc.). En la literatura talmúdica la limosna ocupa un lugar preferente [4] (cf. Dt 15:11).

Pero no basta dar materialmente limosna para que sea un acto religioso. Cristo va a hacer ver el *espíritu cristiano* que ha de informar la práctica de la misma. Y lo hace ver en contraste con la práctica de los "hipócritas." Estos son en el contexto los fariseos (Mt 15:17; 22:18; 23:13-15.18) [5]. Lc dice de ellos: "Guardaos del fermento de *osfariseos,* que es *hipocresía"* (Cl 12:1). Y los cuales son descritos aquí "tocando la trompeta.". "en las sinagogas y en las calles para ser alabados de los hombres."

El cuidado de los pobres era carga de la comunidad. En tiempo de Cristo, los sábados se recogían en todas las sinagogas a la salida de las mismas las aportaciones voluntarias. Este sistema era anónimo. Aparte de esta colecta semanal se admitían dones voluntarios. Los fariseos solían dar limosna con gran ostentación a los pobres encontrados en los caminos o reunidos en plazas con motivo de alguna solemnidad. Y hasta parece que para excitar la generosidad se había introducido la costumbre de proclamar los nombres de los donantes, sea en las reuniones sinagogales, sea en las calles o plazas con ocasión de alguna solemnidad especial, ante las gentes reunidas (Eclo 31:11). Lo mismo que se los llegaba a honrar ofreciéndoles los primeros puestos en las sinagogas, que eran las sillas que estaban delante y vueltas hacia los fieles, y de cuyos puestos se gloriaban especialmente los fariseos (Mt 23:6) [6].

La frase "ir tocando la trompeta delante de ti" al hacer limosna es una metáfora, ya que es desconocido este uso. Sólo se conoce que el "ministro" de la sinagoga — el *hazzan* de los escri-

tos rabínicos — convocaba con una trompeta desde un lugar alto de la sinagoga el comienzo del sábado. Este era el modo, en general, de hacer limosna los fariseos. Pero Cristo les dirá duramente que "ya recibieron su recompensa," el aplauso de los hombres. El término griego aquí empleado (άπεχουσιν) era fórmula corrientemente usada por los helenistas para indicar que la cuenta está saldada [7].

Con el ritmo hebreo antitético positivo dirá cómo el cristiano ha de practicar la limosna. Ha de darse en "oculto." Es la hipérbole oriental de contraposición a la ostentación y publicidad de la limosna farisaica. Contra la ostentación, buscando el aplauso de los hombres, el cristiano lo ha de hacer *sin buscar* la publicidad, aunque de hecho se sepa por los hombres, y, contra la ostentación, lo hará "ocultamente." Y tan oculto — sigue el grafismo hiperbólico oriental —, que "no sepa tu izquierda lo que hace la derecha," sin duda la mano. Y así sucederá que "el Padre — no los hombres —, que ve en lo oculto, te premiará." [8]

Rabí Eleazar (c.270 d.C.), decía: "Quien da limosna en lo oculto es más grande que nuestro maestro Moisés." No se trata de la "vida interior" frente a la exterior. Es el "espíritu" de la obra lo que se destaca.

El espíritu cristiano de la enseñanza no exige naturalmente el cumplimiento material del grafismo hiperbólico con que se expresa. No es tanto la materialidad de la realización lo que se censura, sino la *intención* con que se hace.

En otro pasaje que recoge Mt, Cristo hará ver que el mérito de la limosna no está tanto en la cantidad de ésta cuanto **en el espíritu y amor a Dios** que en ella se ponga (Mt 12:41-43).

Modo cristiano de hacer oración, el "Pater noster," 6:5-15 (Lc 11:24).

> [5] **Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar de pie en las sinagogas y en los cantones de las plazas, para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa.** [6] **Tú, cuando ores, entra en tu cámara y, cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo escondido, te lo dará.** [7] **Y orando, no seáis habladores como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar.** [8] **No os asemejéis, pues, a ellos, porque vuestro Padre conoce las cosas de que tenéis necesidad antes que se las pidáis.** [9] **Así, pues, habéis de orar vosotros: Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre,** [10] **venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra.** [l] **El pan nuestro de cada día dánosle hoy,** [12] **y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores,** [13] **y no nos pongas en tentación, mas líbranos del mal.**[14] **Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial.** [5] **Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados.**

Con una factura semejante a la anterior, con el ritmo hebreo negativo-positivo, **Cristo censura y expone cuál ha de ser el espíritu cristiano de sus discípulos en la oración.**

Todo judío piadoso varón había de orar tres veces al día, sobre las nueve de la mañana, mediodía y sobre las tres de la tarde; prescripción ya muy anterior a la época neotestamentaria. Generalmente se oraba de pie, pero también era frecuente orar de rodillas. Se solía orar tendidos los brazos al cielo, e incluso vueltas las palmas de las manos, como esperando el don que esperaba recibirse [9].

Mas para el fariseo — "hipócrita" — también la oración era motivo para su vanidad. Les gustaba orar ostentosamente en las "sinagogas," en el templo — también estaba permitida la ora-

ción **en cualquier lugar *puro*** — y en los ángulos de las plazas, probablemente para no ser interrumpidos en su exhibicionista oración por los transeúntes y bestias de carga. Jesucristo los describe diciendo el modo con que oran, con una palabra (έστώτες) que se la puede traducir por "estando de pie." Traducción legítima, pero que pudiera estar fuera de contexto. Porque lo que se censura no es la posición, máxime cuando generalmente se oraba de pie — "cuando os pusiereis *en pie* (στηχετε) para orar." (Mc 11:25) —, **sino el *modo* exhibicionista con que oraban**. Por eso se podría traducir esa palabra, mejor que por la "de pie," por la de *pose* [10]. Con ello ya recibieron su recompensa al ser vistos por los hombres, por quienes lo hicieron.

Pero se señala también **en forma *positiva* esta actitud cristiana de orar.** En contraste con el fariseísmo, el cristiano entrará en su "habitación y, cerrada la puerta, ora a tu Padre., que ve en lo secreto (y) te dará." Se proponía el perfil bajo como actitud en la oración.

Se propuso traducir ταμείον, "habitación," por granero, rincón o bodega, valor que filológicamente puede tener (Mt 24:26), puesto que las casas de las gentes pobres palestinas sólo tenían una habitación, en donde se desarrollaba, a vista de todos, la vida familiar, y así en ella habían de ser vistos [n]. Pero el pensamiento de Cristo no va a estas sutiles precisiones.

Se censura la oración público-exhibicionista farisaica, **y el contraste se presenta en el retiro privado del hogar**. Mucho menos se trata de censurar la oración pública — no es éste su objetivo —, que Cristo mismo **recomendó en otras ocasiones** (Mt 18:19.20; 11:25; Jn 11:41; 12:28). **Se busca a Dios, que está en todas partes, no la exhibición**.

Como lo que únicamente aquí se considera es el *espíritu* que, debe informar la oración, se dice *sapiencialmente* que **el Padre "dará" lo que se pide.** Por eso ha de suponerse la conveniencia de lo pedido y las condiciones requeridas para que se conceda, y que Cristo expone en otros pasajes (Mt 15:21-28; Mc 7:24-30; Lc 11:5-13).

Si la oración cristiana exige como una condición **la sinceridad y sencillez,** se expone la censura de otro aspecto, practicado por los gentiles, que piensan que "serán escuchados por su mucho hablar." El texto pone una palabra con significado discutido, βατταλογητε, aunque el sentido es claro. Se la hace derivar de *battalogeo* (códices Alef, B, versiones siro-sinaíticas y siro-palestinense) o *battologéo* (códice D, versiones latinas, coptas, siro-curetoniana y Peshitta).

Si se deriva de la primera, su significado sería decir *cosas vanas,* del arameo *battaltha';* en el segundo caso significaría, originariamente, tartamudeo y, en sentido derivado, el farfulleo de decir muchas cosas, aquí inútiles [12].

Si el sentido etimológico es discutible, el contexto hace ver claramente *su* valor fundamental: la "charlatanería" en la oración, sea diciendo cosas *vanas* o inútiles, sea pretendiendo recitar unas fórmulas largas o calculadas, **como si ellas tuviesen una eficacia mágica ante Dios.**

Se decía por algunos rabinos: "Quien multiplica las plegarias será escuchado" [13]. Los sacerdotes de Baal aparecen con ciertas prácticas interminables patológicas en la oración (1 Re 18:26ss). Igualmente aparecen listas de epítetos en los himnos babilónicos y fórmulas de encantamiento en los papiros mágicos de la edad helenística. Los dioses romanos tenían sus *carmina,* en los que no se omitía detalle y en los que se ponían todos los títulos y requisitos preventivos para que no fallase la petición. Era una magia o una "mecanización" de la piedad. Séneca habla de aquellas oraciones "que fatigaban a los dioses" [14] (cf. Eclo 7:14; 2 Mac 1:23-30). En el Eclesiastés se dice: "Sean pocas tus palabras" (5:1). Y el Eclesiástico previene contra "la repetición de las palabras" (7:14). Pero después de la cautividad, el judaismo, en general, gustaba de prolijas oraciones y, en especial, acumular en ellas títulos a los nombres divinos (cf. 2 Mac 1:23-29). Ejemplo clásico judío es la oración *Shemone Esré.*

No es ésta la actitud cristiana en la oración, pues "vuestro Padre conoce las cosas de que

tenéis necesidad antes de que se las pidáis." Pero no se excluye la minuciosidad, que no se estima como requisito semimágico, cuando es la sinceridad del corazón. **Porque la oración no es locuacidad, sino el corazón volcado en Dios.**

No pretende Cristo con esta enseñanza condenar la oración larga. No es éste el propósito de su enseñanza. **La censura va contra la mecanización formulista o semimágica de la oración.**

Ni va contra la extensión de la oración. El mismo, en Getsemaní, dio ejemplo de oración larga, al permanecer en la misma "una hora" de oración (Mt 26:39.42.44, par.), lo mismo que al pasarse, en ocasiones, **la noche en oración.**

El "Pater noster," 6:9-13 (Lc 11:25-26).

El "Pater noster" está encuadrado lógicamente en este lugar que Mt asigna a la oración y censura defectos en ella: da el modelo de la misma. Pero no es su lugar literario primitivo, pues rompe la estructura de una estilística estereotipada — **limosna, oración, ayuno** — en la que manifiestamente está incrustado. *Cronológicamente* está adelantada por Mt, para ponerla en el sermón del Monte. Mc tiene una alusión a esta oración (Mc 11:25.26) en un contexto **después de la entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén**. En el monte de los Olivos se conmemoró, en la basílica Eleona, la oración del *Pater,* pero no tiene verdadero fundamento histórico [15]. La razón más decisiva es que, según Lc (11:1), Cristo enseña esta oración a los apóstoles a petición de éstos, como el Bautista enseñaba a orar a sus discípulos. Esto hace suponer una época ya más tardía, **no** en el comienzo mismo de la vida pública de Cristo.

Lc trae esta oración en forma más **breve.** Esto ha hecho plantear el problema de la unidad o duplicidad literaria original de fórmulas. Unos piensan que la fórmula original sea la de Lc [I6] y que Mt sea una ampliación. Otros piensan que se justifica mejor la omisión por Lc de algunos pasajes de Mt que no viceversa. Los manuscritos de Qumrán han hecho ver que los copistas palestinenses del principio de la era cristiana tenían tendencia a suprimir más que a añadir [17]. También se piensa en la posible formulación diversa, según una tradición-fuente, de lo que habría sido la idea o formulación orientadora fundamental dada por Cristo. De ahí las variantes literarias. Sin embargo, no es fácil suponer dependencia de Mt de Lc ni viceversa. Las divergencias son demasiado importantes para suponer esto. Pero el problema sería saber si Cristo dio una simple orientación sobre la forma de la oración cristiana, o si dio una fórmula inmutable. Si Cristo hubiese dado una fórmula fija, ¿no se hubiese conservado íntegra? ¿O acaso es el núcleo lo que aparece en Mt-Lc? Y puesto que Cristo recitó una oración, ¿no es lo más lógico pensar que ésta es fundamentalmente — núcleo — la transmitida? ¿Por qué cambiar el *núcleo* de lo que Cristo habría dado? Sería más fácil suponer adiciones a ese núcleo primitivo que no un cambio sustancial en esta fórmula de oración de Cristo.

Desde el punto de vista de la estructuración literaria, esta oración encuentra diversos elementos de la misma, más o menos afines, en la literatura judía. Pero la originalidad de la oración dominical radica en dos razones:

a) En que sólo ella estructura de una manera orgánica elementos que sólo se hallan en la literatura judía dispersos y sin la menor relación entre sí.

b) En que estas expresiones tienen vinculado un sentido nuevo y trascendente.

El *Pater noster* consta de tres partes bien marcadas:

a) Introducción: "Captado benevolentiae" (v.9b).

b) Tres deseos o peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10).

c) Tres (o cuatro) peticiones relativas a los hombres (v.ll-13).

San Agustín es el que ha distinguido en el *Pater noster* una "Introducción" o "captado benevolentiae" ("benevolentia concilianda, "benevolentia conciliari"), como él la llama en su *obra De sermone Domini in monte,* y "siete peticiones" [18]. Sin embargo, la sentencia hoy ordinaria es que consta de seis peticiones, ya que las dos últimas no son más que doble aspecto de una misma. Lo que también puede decirse de las tres primeras, que, conceptualmente, son una misma: por lo que el *Pater* vendría a tener realmente cuatro peticiones.

Introducción: "Captatio benevolentiae" (v.9, Lc 11:2).

Toda oración, máxime de petición, debe comenzar dirigiendo a Dios alguna alabanza que le haga grato al que ora. Esta oración, estructurada **en el medio ambiente judío, refleja**, en esta introducción, la estructura ambiental de otras oraciones judías. Sin embargo, la característica de esta introducción del *Pater* es la sobriedad y densidad que encierra. No obstante, también otras oraciones rabínicas comienzan con un paralelo con ésta, aunque luego en el desarrollo no sean tan sobrias. Así se lee:

"*Padre nuestro, que estás en los cielos,* hacednos misericordia por amor de vuestro gran nombre, que es invocado sobre nosotros, y cumplid en nuestro favor, ¡oh Yahvé, nuestro Dios! lo que está escrito. En esos días, yo os conduciré." [19].

Pero en esta paralela "captado benevolentiae," lo de *Pater* lleva un contenido totalmente nuevo y trascendente. En el A.T., **Dios aparece llamado varias veces Padre.** Unas es Padre del pueblo elegido; otras se le llama Padre de cada uno de los israelitas, que son sus hijos sobre todo después del destierro babilónico; otras es el ser humano "justo," que aparece **como hijo de Dios;** otras se lo dice de David y los suyos. Esta denominación, no frecuente en el A.T., vino a encontrar su auge en la Sinagoga, y de aquí pasó al pueblo. En el ambiente judío neotestamentario esta expresión está divulgada. Dios es Padre de Israel[20]. Sin embargo, este concepto no pasaba de ser *metafórico,* basado en las relaciones de especial providencia de Dios sobre su pueblo. **Pero no pasó a un concepto de verdadera filiación sobrenatural.**

Jesucristo, en cambio, cuando habla de "su" Padre, lo hace dirigiéndose a El con una vinculación única. **Dios es el Padre de Jesucristo, su Hijo unigénito.**

Pero aquí, en esta oración, poniéndose en lugar de los que han de recitarla, no dice "mi Padre," sino "Padre *nuestro,"* y cuyo determinativo último omite Lc, acaso por prestarse en su medio a una interpretación de estrecho nacionalismo o por preferencias de una oración que primitivamente comenzaba por sólo "Padre" (Gal 4:6; Rom 8:15; Ef 3:14; Mc 14:36; Lc 22:42).

Mc lo usa una sola vez (Mc 11:25 = "vuestro"). El "nuestro" es característico de Mt, que lo usa 20 veces en su evangelio [21]. ¿Cuál es el intento de la expresión *"Padre* nuestro"? ¿Tiene aquí el verdadero sentido de paternidad y filiación divina de los cristianos? [21]

El concepto de "Reino" orienta a esto. En los sinópticos se describe éste en su aspecto exterior, social; en San Juan tiene el sentido de "vida eterna." Y en éste había de ingresarse y establecérselo mediante el bautismo (Mt 28:11), que confiere la gracia — vida — al "nacer del agua y del Espíritu Santo" (Jn 3:5). Es así como un día se podrá ingresar en la fase celeste del mismo. "Venid, benditos de mi Padre, poseed el Reino que os está preparado desde el principio del mundo" (Mt 25:4).

Por eso, pidiéndose en el *Pater* el establecimiento del reino y siendo cristianos los usuarios del mismo, y siendo hijos de Dios por participación de la gracia, sería por lo menos improbable que se diese a esta expresión un sentido metafórico, cuando en ella se incluía un sentido tan real [22], sobre todo a la hora de la composición del Evangelio.

Por último se sitúa a Dios "en los cielos." Lc omite esto; es propio de Mt, que retransmite

seguramente la fórmula aramaica primitiva. **Que Dios está en todas partes, está abiertamente enseñado en la Escritura** (Sal 139:7a-12). En los estadios primitivos de cultura, máxime orientales, imaginativos, se sitúa a la divinidad en espacios y lugares concretos. Así aparece en los primeros libros bíblicos: Dios *se pasea* en el Edén (Gen 28:16). Pero "fue un gran progreso en el pensamiento religioso nombrar a Dios el Dios del cielo" [23]. Situado en el cielo es ya imaginativamente una elevación rica en contenido: **era situarlo en una región trascendente y reconocer su alto dominio.**

Este concepto y esta "localización" de Dios en los cielos estaba ya en la voz popular, ya en el siglo I por obra de la literatura rabínica. Al hablar de Dios como "Padre" se le hacía seguir de esta determinación: "que estás en los cielos" [24].

Peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10).

Primera petición. — "Santificado sea tu nombre" (v.9c; Lc 11:2). La primera petición es común a Mt y Lc. El texto griego usa **por "santificar" un verbo** (αγιάζω) que, como los terminados en - *azo,* es causativo, indica una cierta santificación. Esta es una de las expresiones del *Pater* que está formulada con una acusada terminología del A.T. y también con las fórmulas rabínicas de la piedad judía.

El "Nombre," de Dios, es un circunloquio que está por su persona. Es efecto del respeto y escrúpulo judío para no pronunciar el nombre divino. Para ello buscaron otras fórmulas que indirectamente lo representasen. Y una de ellas es precisamente la palabra "nombre" (Dt 12:4v).

Estando así unido Dios a su pueblo, este "nombre" puede ser profanado, sea porque el pueblo **obra contra la ley de Yahvé, desobedeciéndole** (Jer 34:16), entregándose a idolatrías (Lev 19:21) o de otras maneras. Pero también hay otra forma por la cual puede ser profanado este nombre, y es que, ligado a este pueblo, participa en alguna manera de la suerte del mismo. Humillado o vejado éste, queda también humillado o vejado el "nombre" de Yahvé, que está en él. No castigo a mi pueblo "por mí, por mí lo hago, puesto que, de lo contrario, sería profanado (mi nombre)" (Is 48:9.11; Ez 20:9, etc.).

En contraposición a esta profanación de su "nombre" está el que éste puede ser "santificado." Naturalmente, **no se refiere a ninguna santificación esencial de Dios,** sino a una "santificación" extrínseca. Y ésta aparece en el A.T. en un doble sentido:

1) El pueblo escogido es el que "santifica" el nombre de Yahvé, sea alabándole, al contemplar sus intervenciones maravillosas (Is 29:23), sea guardando los mandamientos (Lev 22:31-32), sea fiándose totalmente de El (Núm 20:20), de su providencia, etc.

2) Dios mismo es el que "santifica" su "nombre," pero correlativamente a esto, Dios ejerce una acción sobre su pueblo. Un pasaje de Ezequiel expresa muy precisamente este aspecto. Israel ha sido desterrado a Babilonia y allí no se comporta como conviene y "profana" el "nombre" de Yahvé. Pero éste anuncia la "santificación" del mismo al renovar al pueblo en virtud y aparecer así **El lleno de grandeza y majestad** (Ez 36:20v).

En la evolución del pensamiento judío **sobre la "santificación" del nombre de Dios** hay un progreso o concreción en la literatura postexílica.

A la vuelta del destierro babilónico y después de pasado un suficiente lapso de tiempo, los judíos vueltos de la cautividad se convencieron de que las profecías de los profetas de la cautividad no iban a tener un cumplimiento inmediato. Mas siendo palabra de Dios, habían de cumplirse. De ahí que proyectasen su cumplimiento para los tiempos escatológicos. Más aún, se concretó que esta plena **"santificación" del nombre de Dios estaba reservada al Mesías.** Esto es precisamente lo que se ve en las preces rabínicas, que se recitaban en los mismos días de Cristo.

De lo expuesto se ve cuál sea el sentido de esta petición. Se pueden distinguir en ella varios aspectos.

El concepto profético-rabínico general sobre la "santificación" del "nombre" de Dios se refiere a una gran intervención de Dios en el mundo para realizar esta gran obra. Así se lee: "Santificado sea su gran *nombre*." "Glorificado y *santificado sea el nombre* del Señor, que debe *renovar el mundo*." "Si *vosotros santificáis mi nombre,* yo también *santificare mi nombre* por vuestro medio." [25]

Esta gran intervención de Dios es concretamente su obra mesiánica. En ella se "santifica" por excelencia **el "nombre" de Dios.**

Como esta oración se inserta en los evangelios, con el reino ya establecido — en su momento histórico se pedía por el *establecimiento* del reino a venir —, ello no obstante, esta oración tiene una perspectiva recitativa indefinida; su valor en labios ya cristianos pide la constante actualización y difusión del mismo geográfico-temporal, y su mayor penetración en las almas. Es su "adaptación" plenaria.

Conforme a los textos citados en esta petición se incluye la acción de una doble conjunción en la realización y actualización de esta obra: **Dios y el ser humano.** Cada uno, desde su puesto, **contribuye a la santificación "del Nombre" de Dios.** Filológicamente "la forma imperativo aoristo pasivo (όφασθητω) expresa la idea de una acción **que sólo Dios puede realizar**." [26]

Segunda petición. — "Venga tu reino" (v.l0a = Lc 11:2c). La segunda petición aparece igualmente en Mt-Lc.

Ya el concepto de este "reino," aunque su naturaleza exacta permaneciese velada, estaba expresado en el A.T. Israel tiene una concepción de **su estructura social, teocrática. Yahvé "reina" en su pueblo**. Era una concepción análoga a la de los otros pueblos del Oriente bíblico. Pero en la historia de Israel, este concepto del reinado de Dios en su pueblo vino a cobrar una nueva perspectiva. El concepto de este grandioso e ideal reinado, que anunciaron los profetas, al verse, sobre todo al regreso de la Cautividad, que no se cumpliría inmediatamente, pero que, siendo palabra de Dios, había infaliblemente de cumplirse, se lo proyectó para una perspectiva más lejana. Y se lo concretó en la perspectiva escatológica: la era ideal que esperaba Israel. **El Mesías sería el que instauraría esta era y este ideal reinado de Dios.** Es la concepción que reflejan los escritos rabínicos. Se lee en sus plegarias: "Que *el reino de Dios* se *manifieste* o aparezca." Y en otra: "y vos reinad sobre nosotros." [27]

Sin embargo, la descripción profética de este reinado no llevaba excesivas precisiones sobre su carácter "espiritual." De ahí el lento proceso sobre su espiritualización, lo mismo que el haber dado lugar a malas interpretaciones, incluidos, antes de Pentecostés, los mismos discípulos (Lc 24:21; Act 1:6). Esta es la línea de concepción que va del A.T. a la literatura rabínica. Pero es el N. T. el que ha de dar el sentido exacto de esta petición.

El Evangelio no es otra cosa que el establecimiento del reino esperado. El preludio lo tiene el Bautista: "Arrepentios, porque el reino de los cielos *llegó* o se *acerca"* (Mt 3:2). Pero en el N. T. hay dos grupos de textos sobre el *tiempo* en que se establecerá este reino: unos lo ponen como un hecho *ya presente:* "el reino de Dios está en medio de vosotros" (Lc 17:20.21; 11:20); otros como una realidad *futura* (Mt 4:17; 10:7; Lc 22.18; Mc 9:1; 11:10). "Esta divergencia tiene una armonización perfecta en la persona de Jesucristo. **En diversos pasajes evangélicos se identifica el reino con la persona misma de Jesucristo.** En la entrada mesiánica en Jerusalén las multitudes le aclaman con un paralelismo, en el relato de Mc, manifiestamente sinónimo: "¡Bendito el que viene en *el nombre* del Señor! ¡Bendito *el reino* que viene de David, nuestro padre!"

(Mc 11:9.10). Otros pasajes, en cambio, aunque vienen a identificar el reinado con la persona o la presencia de la misma en determinados acontecimientos, le dan una proyección más distante por buscar, en realidad, una Epifanía que haga ver la realidad del reino instaurado, aunque no sea ella el momento mismo constitutivo." Hay algunos. que no morirán hasta que hayan visto al *Hijo del hombre viniendo en su reino* (Mt 16:28; Mc 9:1; Mt c.24, par.; Mt 26:64, par.).

"Ya esta identificación autoriza para que por el hecho de la presencia de Cristo en el mundo **se dé por aparecido también el Reino de Dios**. Con todo, si se tienen en cuenta todos los textos, hay que decir que esa aparición no es más que en esperanza, pues la venida terrestre de Jesucristo no era todavía un advenimiento regio y triunfal, y por eso el reino de Dios, encarnado en la persona de Cristo y ligado a su suerte, esperaba la glorificación de Jesucristo para revelarse [28]. Esto es lo que significan multitud de textos" [29]. Acaso también se pudiera pensar en una interpretación de textos a la hora **del *kerygma* o de la composición del Evangelio,** respetando unas "fuentes" el sentido histórico y otras expresando ya, ante los hechos, su realización.

¿Cuál es, pues, aquí el sentido de esta petición del *Pater noster?* Su valoración es analógica a la de la petición anterior. En su momento histórico se pedía por ***esa futura* "santificación mesiánica del nombre de Dios**." Solamente algún autor propone la posibilidad de que tenga un sentido "escatológico" final. Se pediría en ella que el Reino llegase a su plena consumación (cf. 1 Cor 15:28). Se tendría por fondo la inminencia de la parusía. Pero ya se está "desescatologizando" en Mt-Lc esta tensión primitiva. Al pedirse la plena realización del reino, se pediría implícitamente por el "advenimiento" progresivo del mismo — en extensión geográfica y penetración espiritual — en la fase presente. Es la interpretación de la mayor parte de los *Padres latinos* [30]. Los *Padres griegos* le dan el valor, en su consignación evangélica, de una mayor progresión de actualización **en extensión y en los espíritus.** Esta última es preferible.

1) En la "escatológica" causa extrañeza que se pida exclusivamente por *el fin* de lo que ha de ser un establecimiento gradual. Aunque no puede perderse de vista el "marana tha," sin embargo, ya se indicó, Mt-Lc "desescatologizan" la tensión primitiva parusíaca.

2) El concepto de **reino, aunque enriquecido y precisado por Cristo, es el reino anunciado en el A.T. y esperado en los días de Cristo** [31]. Según la concepción de entonces, se admitía el reinado de Dios sobre el mundo, pero lo que sobre todo se esperaba y pedía era, conforme a los profetas, **la universalidad del mismo.** Es el sentido de "adaptación" que tiene por su inserción en los **evangelios, con el reino ya establecido**. Es un desenvolvimiento de contenido implícito en el concepto del reino.

Literariamente la formulación acusa más directamente, como es lógico en esta mentalidad, la **acción de Dios** (cf. petición siguiente de Mt; cf. Lc 12:32; Is 6:44; 3:16) en el establecimiento de *su reino,* que el apoyo del ser humano (Mt 3:2, par.; 7:13; Is 3:16-21 passim).

Tercera petición. — "Hágase tu voluntad, como en el cielo, así sobre la tierra" (v.10:6). Petición exclusiva de Mt. Su ausencia en Lc — no dejaría de extrañar la pérdida original de esta petición en los apóstoles y la tradición — hace sospechar que no sea primitiva, sino una "adición" de Mt[31]. El "hágase tu voluntad" procedería de Getsemaní, y la expresión "cielo-tierra" sería de él, ya que es expresión suya favorita (Mt 5:18.34; 11:25; 16:19; 18:18.19; 23:9, etc.). Se añadiría a esto que el *Pater* ya comenzaba por esta expresión, lo que atraería la de Getsemaní. Con esta adición se lograría literariamente el número siete, número bíblico y característico de Mt, como se ha indicado en la introducción. Así estructurada, podía resultar más práctica en el uso litúrgico [32]. Mas no dejaría de extrañar que una fórmula de Cristo hubiese sido alterada así por Mt. Según algunos, podría ser la fórmula usada en la liturgia y pasada al evangelio de Mt. La misma formulación en sí de un querer abstracto no deja de extrañar. Sólo el contexto puede venir

a concretarlo. ¿Acaso la liturgia agrupó a la oración primitiva de Cristo otras peticiones por oportunidad pastoral?

Los elementos que intervienen en esta petición son varios. La "voluntad de Dios," cuya realización aquí se pide, tiene un doble sentido en el N. T.

1) Los seres humanos en cuanto realizan los preceptos y el plan de Dios (Mt 21:28-31, etc.).

2) **Es Dios quien determina el plan que se ha de cumplir como tal**. Si los seres humanos entran en él como beneficiarios o ejecutores, esa voluntad tiene un valor previo, inflexible e independiente (Ef 1:6.10.12; Is 17:1.2; 1 Tes 4:3, etc.).

En Mt el término usado aquí (γενηθητω) sólo sale cinco veces (8:13; 9:29; 15:28; 26:42). En todos estos casos el verbo γένομαι indica un hecho, no en cuanto *dura,* sino en cuanto *sobreviene.* Es además, el sentido ordinario de este verbo en Mt (Mt 1:22; 21:4; 26:56; cf. 24:6; 5:18; 18:19). También Mt usa otras veces el verbo "hacer" (ποιέω) para indicar la voluntad de Dios en cuanto es realizada por el ser humano (Mt 7:21). Se puede añadir que el sentido *moral* o "etizante" es enfoque general en la catequesis de Mt (Mt 7:21; 12:50; 18:14; etc.) El profetismo habló de cómo en los días mesiánicos los hombres obedecerán a Yahvé (Is 61:3). Y en las oraciones judías, como en la *Shemá y* en la *Shemone Esré,* se ruega porque los hombres sean fieles al cumplimiento de la Thorah.

Sin embargo, la tercera petición, con su imperativo aoristo pasivo (γενηΟ/ίτω), se dirige a Dios-Padre, sujeto de la petición. "La forma imperativo aoristo pasivo expresa la idea de una acción que sólo Dios puede realizar" (Bonnard).

Este cumplirse la voluntad de Dios "como en el cielo, así sobre la tierra," aparte de la razón filológica dicha, podría tener dos interpretaciones:

1) Que **los seres humanos cumplan la voluntad de Dios en la tierra, con la prontitud y exactitud con que la cumplen los ángeles en el cielo,** conforme se lee en la Escritura (Sal 103:19-21).

2) En la literatura apocalíptica se desarrolla con insistencia un tema capital en la misma. *El plano terrestre* es el plano en el que se desenvuelve temporalmente la historia. Incluso parece como si en ocasiones **fuese contrario a la sabiduría divina.** Pero luego se considera el *plano celeste,* que explica perfectamente todo lo que sucede en el *terrestre,* pues cuanto sucede en éste estaba escrito de antemano en las "tabletas celestes." Así, v.gr., diversos pasajes del libro de *los Jubileos* y del de *Henoc* [33]. En este sentido se lee en la Biblia: "Conforme fuere la voluntad de Dios en el cielo, así se hará" (1 Mac 3:58-60) en la lucha que iba a emprenderse.

Conforme a cualquiera de estos sentidos podría interpretarse esta petición del *Pater,* pero parece mucho más probable la última:

a) por su razón de analogía filológica, antes indicada;

b) por su formulación absoluta, máxime comparada con otros pasajes en los que el contexto hace ver que esa voluntad divina se entiende en cuanto ejecutada por los hombres;

c) porque las determinaciones trascendentales dependen definitivamente de la voluntad de Dios, como es en este caso. Pues la forma absoluta de esta voluntad divina ha de ser sobre algo concreto. Y encuadrada en el contexto de las dos anteriores, ha de ser la gran voluntad divina en el establecimiento del reino. Si originariamente tuvo otro contexto, en éste parece ha de interpretársela de la instauración del reino mesiánico [33]. Si es insertado por el evangelista o su "fuente," se pide, como en las otras, con el reino establecido, su extensión y penetración: su valor moral, tan propio de la "etización" de Mt.

Peticiones relativas a los hombres (v. 11-13).

Cuarta petición. — "El pan nuestro de cada día dánosle hoy" (v.11; Lc 11:3). Esta petición es común a Mt y Lc. ¿Qué significa la forma griega έταούσιον, que, ordinariamente se traduce por "cotidiano"? El sentido de ella depende de la etimología que se le asigne. El adjetivo επιούσιος, que la Vulgata traduce por "super-substantialem" en Mt, y por "quotidianum" en Lc, y las antiguas versiones siriacas, por "necesario" o "permanente," fuera de ella se conoce un ejemplo, encontrado en un papiro de El Fayum (Egipto), en donde se da una lista de cosas pertenecientes a la comida, y otro en una inscripción griega [34]. De este adjetivo se propone una triple etimología. 1) El pan, alimento del día de "mañana," del día "siguiente." Se derivará la etimología de έπι y elpu = ir, venir. Así aparece en un papiro egipcio y en una inscripción griega [35]. Admitida esta etimología, el sentido de la petición sería: "El pan nuestro del (día) que *sobreviene,"* es decir, de mañana, del futuro próximo, "dánosle hoy." Es la interpretación de alguna versión antigua, v.gr., bohírica. San Jerónimo dice que en el *Evangelio según los hebreos,* se lee: "Dadnos hoy nuestro pan de *mañana"* [36]. Otros le dan una mayor amplitud, v.gr., el del futuro, de todo el tiempo que yo viva (San Atanasio, San Cirilo A., Haussleiter).

La etimología es correcta. Pero en este c.6 de Mt, dice Cristo: "No os inquietéis, pues, por el *mañana."* (Mt 6:34). Parecería, pues, una deshomogeneidad, por lo menos *literaria,* entre esta etimología y este pasaje.

2) Otra versión es: **para la "subsistencia" de la vida.** Así ya en Orígenes se la deriva de ουσία = sustancia, esencia, vida — "super-substantialem" (Mt) —. Debrünner ha probado que en la lengua vulgar podía no ser eliminada la yota del *epí* [37]. Es la interpretación de la Peshitta, de la Vulgata en Mt, de San Jerónimo [38] y de San Juan Crisóstomo [39]. También en Proverbios hay un pasaje conceptualmente interesante a este propósito (Prov 30:8).

Esta interpretación es filológicamente legítima, y se hace ver que así como *perioúsios* significa más de lo necesario, *epioúsios* significa estrictamente lo necesario [40].

3) El "pan del día presente," el pan "cotidiano." Se lo deriva de είναι [41]. Sería, elípticamente, equivalente a επί την ουσαν (ήμέραν), es decir, el pan para el (día) presente [42]. Es la traducción que de Lc da la Vulgata, al traducirlo por "quotidianum": para el día presente. Está de acuerdo con el contexto del sermón del Monte: "bástale a *cada día su afán"* (Mt 6:34). También se lo ha puesto en función del Éxodo, donde se lee que el "maná" sólo se lo permitía tomar para "cada día" (Ex 16:4). Sería una confirmación, de fondo mateano, sobre lo mismo.

Se ha hecho notar cómo Lc tiende ha **"desescatologizar" los esquemas en que frecuentemente se da el mensaje cristiano.** Lo mismo que en esta versión de Mt ya no se acusa la tensión parusíaca de las primeras generaciones tan fuertemente, Lucas parece darle una situación más "ética," de cotidiana vida cristiana [42].

Este "pan" del que aquí se habla es *metafórico,* está por un alimento. Pero cabe ante él una doble posición: ¿material o espiritual? Varios Padres lo interpretaron "espiritualmente," y hasta, concretamente, de la Eucaristía. Tertuliano [43], San Cipriano [44], Jerónimo [45], San Agustín [46]. Naturalmente, esta forma concretada no pasa de simple acomodación.

Se piensa en la posibilidad de que, originariamente, esta petición hubiese pedido un "alimento" — ayuda de Dios — para vencer — nutrirse — en esta lucha escatológica entre Cristo y Satán. O incluso participar en el "banquete escatológico." No sería sino una repetición de las anteriores. Aparte que queda excluida aquí por el "hoy" de Mt y el "cada día" de Lc. Estaría entonces esta petición en línea con las anteriores [47].

Pero en su forma actual es metáfora por el alimento corporal de "cada día" (Lc). La ex-

presión es tan específica que, sin una matización en contrario (Prov 9:5), sólo se la puede interpretar del alimento diario, **también don de Dios.** Por qué haya de pedirse el pan de cada día, es por la dependencia que **el ser humano tiene en todo de Dios.** Y la literatura rabínica lo ilustraba con una parábola para indicar el gozo de Dios Padre al recibir la venida cotidiana del hombre, su hijo [48].

Quinta petición. — "Y perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (v.12 = Lc 11:4). Petición común a Mt-Lc, con alguna variante.

Mt usa por "pecador" la palabra "deudas" (οφειλή μα τα), mientras que Lc, en el primer hemistiquio, por "deudas" pone "pecados" (αμαρτίας), aunque en el segundo vuelve a usar "deudas": a *todo* el que *debe"* (όφείλοντι). El "a todo" es característico de Le: destacar el aspecto de *totalidad* (Lc 18:22; 6:30; 5:11-28 comparado con los correspondientes paralelos). En el griego clásico ¿φειλήματα se usaba ordinariamente para indicar "deudas" en sentido propio. Probablemente esto es lo que hace a Lc cambiarlo en el primer hemistiquio, para no desorientar a sus lectores con deudas pecuniarias [49]. Llama varias veces a los pecados "deudas" (Lc 7:41; Mt 18:23-25). Lo mismo aparece en la Literatura rabínica [50].

Se pide que nos perdone "como (ως xat) nosotros perdonamos." No se pide un perdón de igualdad, sentido que puede tener (Mt 20:14), lo que aquí es imposible, **sino que Dios nos perdone *puesto que también* nosotros perdonamos;** valor que tiene la expresión en otros pasajes (Mt 18:33). **El perdón de Dios sobrepasa siempre al de la criatura**.

Hay una diferencia redaccional consistente en que Mt pone "perdonamos" (άφήχαμεν) en aoristo, mientras Lc lo pone en presente (άφίομεν). Lo primero parecería sugerir que se exige primero nuestro perdón para que Dios perdone. Se piensa en posibles matices intencionales. Pero ambos tiempos pueden ser simples traducciones de un participio presente arameo, que pudo ser vertido en dos tiempos distintos sin especiales intentos teológicos.

Que el hombre haya de pedir perdón, perdonando él, no es más que el hombre tiene que amar a Dios, lo que es imitarle. **Y el amor a Dios exige amarle como El es y con lo que El determina.** Y la norma de la perfección cristiana la expuso El: "Amad a vuestros enemigos." "Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso" (Lc 6:35-36; Mt 5:48; Prov 28:1-5). Esta necesidad del perdón **fue ilustrada por Cristo** con la parábola del siervo inmisericorde (Mt 18:21-35).

Después de las últimas peticiones, Mt añade un "embolismo" en forma positivo-negativa, reforzando esta petición, enunciada en forma "sapiencial."

Sexta y séptima petición. — "Y no nos pongas en tentación" (v.13 = Lc 11:4c), mas líbranos de mal."

La primera parte es común a Mt-Lc, pero la segunda falta en Lc. Acaso por no estar en su "fuente," o por considerarla ya incluida en el hemistiquio primero. Esta era ya la opinión de San Agustín [51] y Orígenes [52]. También pudo haber sido añadida por Mt, a causa de sus preferencias estructurales por el número siete [53].

El "no nos lleves a la tentación" (introduzcas = ε^σενέγχτ]ς) tiene una forma chocante. Literalmente es que Dios no nos "introduzca." ¿Dios puede introducirnos en la tentación? Para suavizar esto se buscaron traducciones que la suavizasen. San Agustín decía: "Muchos, cuando rezan, dicen: 'No permitas que seamos puestos en tentación." [54] Y San Hilario testifica que se leía en algunos códices: "No nos abandones a una tentación que no podamos soportar." [55]

Sin embargo, la traducción *literal* es "no nos introduzcas." El verbo griego usado es un aoristo subjuntivo de εισφέρω = llevar a, inducir. F. Delitzsch le pone por substráete hebraico *tebi'enu,* del verbo *bullevar*, lo que supone la misma forma [56]. La razón de esta frase chocante es

un semitismo. Todo lo que de alguna manera se puede aplicar a Dios, frecuentemente, se lo aplican sin más; no distinguen a este propósito querer permitir, no impedir, consecuencias a seguirse, etc. (Ex 4:31v). Como es el caso de la tentación. Además, ésta aparece en la Escritura con un triple matiz:

a) *Tentación mala o pecado.* Un grupo de textos la presenta como pecado, o mejor, hacen ver el peligro fulminante a que conducen ciertas tentaciones (Eclo 26:41). Tal es el caso de Getsemaní. Cristo manda orar para "no entrar en tentación" (Mt 26:41). Esta no era que su prendimiento no sucediese, sino que ellos tuviesen la fortaleza necesaria para no escandalizarse al ver al Mesías prendido.

b) *Tentación "experimento."* Otro grupo de textos presenta la tentación, no como algo malo o peligroso, sino como ocasión de méritos y experimentación de la virtud. Clásico el caso de Abraham: "Dios lo tentó (o probó = *nissah*)." Y de la prueba salió victorioso y obtuvo la promesa de una descendencia numerosa (Gen 22:1.16v). De ella dice el Eclesiástico: "En la tentación fue hallado fiel" (Eclo 44:21). O como se dice a Tobías: "Porque eras acepto a Dios, fue necesario que la tentación te probara" (Tob 12:13.14). En este sentido llama Jesucristo "tentaciones" (Lc 22:28) a sus tribulaciones y a las que compartieron con El sus apóstoles.

c) *Sentido "escatológico" de la tentación.* También se propone un tercer aspecto posible en la tentación: su aspecto "escatológico." Con la venida de Cristo al mundo se inaugura este gran período y con él la gran lucha entre Cristo y Satán (Jn 12:31; 16:15; 13:3; 6:70-71; 8:39-44; 1 Pe 5:8). La tentación, en este caso, sería la proveniente de Satanás, en esta hora "escatológica," para boicotear o procurar destruir el reino del Mesías. Muchas veces, cuando Mt habla de "tentación" (πειρασμός) (4,Iss; 16:1; 19:3; 22:18.35; 26:41), habla de una prueba diabólica, que procede del exterior.

En los escritos talmúdicos aparece con el sentido amplio de prueba, preferentemente con este sentido [57]. Cristo, en esta petición, probablemente se atuvo a esta formulación en curso. Igualmente se atuvo a la formulación semita de atribuir a Dios como causa lo que sólo *permite.* "Nadie diga en la tentación: 'Soy tentado por Dios', porque Dios no tienta a nadie" (Sant 1:13.14).

Tratando de precisar más, se puede decir:

1) Si esta "petición" formó, primitivamente, un todo homogéneo, entonces se pediría a Dios que no permitiese, en esta lucha "escatológica," estar en el bando de Satán. Lo que tendría más probabilidad si en el segundo hemistiquio se leyese: "Líbranos del *Maligno."* Fundamentalmente, la idea no cambiaba; era la perspectiva tan sólo [58] (Mt c.24).

2) Si primitivamente la "petición" se tomó en sentido "moral" individual, entonces no se pide que libre de toda tentación, ya que ésta está en el plan de la economía de Dios sobre el mundo. Sí se puede pedir que libre de tentaciones especialmente graves y, en todo caso, que dé el auxilio para superarlas (1 Cor 10:13).

En la segunda parte del hemistiquio, aspecto positivo, se pide que nos libre από του πονηρού, que puede ser forma neutra, y se vertería por ser librados "del mal" en general[59], o masculino, y se referiría al "Maligno," Satán (Mt 13:19.39; cf. Mc 4:15; Jn 17:15; cf. 1 Jn 5:18.19; 1 Tes 2:3) [60]. Era la traducción ya de Tertuliano: "Erue nos a *Maligno.*" [61] Ambas traducciones son posibles. Incluso en el Talmud se encuentran pasajes en los que se permutan, indistintamente, ambos términos [62].

El verbo "líbranos" (ρυσαι) significa tanto "preservar" de caer en un mal como "librar" de un mal ya realizado. El sentido aquí es de "prevenir" [62].

La expresión final "Amen" de la Vulgata no está en el texto original griego. Pasó a la Vulgata y a algún otro manuscrito griego por influjo del *Pater noster* en la liturgia [63].

Modo cristiano de ayunar, 6:16-18.

> [16] **Cuando ayunéis, no aparezcáis tristes, como los hipócritas, que demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo que recibieron su recompensa.** [17] **Tú, cuando ayunes, úngete la cabeza y lava tu cara,** [18] **para que no vean los hombres que ayunas, sino tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te lo concederá.**

Otro de los casos en que Cristo habla del espíritu cristiano es a propósito del ayuno, de tanta importancia en el judaísmo y cristianismo.

Los judíos tenían prescrito un ayuno obligatorio para todos en el día de Kippur, día de la gran expiación (Lev 16:29), día del ayuno por excelencia (Act 27:9). Pero había también otros ayunos supererogatorios, que vinieron a incorporarse a la práctica colectiva de la vida piadosa. Zacarías menciona cuatro en señal de duelo nacional (Zac 8:19) y, aunque él parece abolirlos, su práctica había dado lugar a la introducción de otros. Así el ayuno citado en el libro de Ester (Est 9:31), el ayuno del día 9 del mes de Ab, en recuerdo de la toma de Jerusalén por los caldeos. Otros eran facultativos para la comunidad [64]. Había otros prescritos circunstancialmente, v.gr., para obtener lluvia, y que eran impuestos con carácter general por el Sanedrín [65]. Además de éstos, las personas piadosas y las más celosas ayunaban dos veces por semana (Lc 18:12) los lunes y jueves — feria segunda y quinta — [66]. El interés de la comunidad cristiana se ve por este tema. En la *Didaje* se lee: "No ayunéis con los hipócritas (fariseos), ellos ayunan los lunes y jueves, vosotros ayunad los miércoles y viernes." [67] Y hasta algunas personas piadosas (Lc 2:37) y algunos fariseos ayunaban todo el año [68]. En los días más severos estaba prohibido saludar, y por eso se caminaba con la cabeza baja y, a veces, velada [69]. En otros ayunos secundarios se prohibía trabajar, tomar baños, ungirse con perfumes y llevar calzado [70]. En este ambiente, todavía había quienes, deseosos de ser vistos por los hombres y cobrar fama de virtuosos por sus ayunos, querían acusar esto en la cara, ensombreciendo ésta y presentándose "entristecidos." Este ayuno era total hasta la puesta del sol.

Ante este cuadro exhibicionista farisaico, presenta Cristo el *espíritu* del ayuno cristiano. Y lo presenta con las hipérboles orientales de contraste.

Cuando ayunen, que se "unjan" (Mt 26:27; Mc 14:3; Lc 7:46), que laven su cara, que se pongan con apariencia de fiesta, para que los hombres no vean que ayunan, y así "reciban su recompensa." Hecho sólo por Dios, El lo verá y "premiará." Cristo no quiere decir que, materialmente, lo hagan así, ni que los hombres tampoco lo vean, sino que, con el grafismo hiperbólico usado en todo el sermón del Monte, dice cuál ha de ser el *espíritu* que ha de informar, en cristiano, la práctica del ayuno.

Cuándo dará Dios esta recompensa, no se dice. Acaso se piense en la escatología final. Aquí está redactado en forma "sapiencial." Por eso no se dice ni el cuándo ni su posible pérdida por otras actitudes.

La actitud ante las cosas temporales, 6:19-24 (Lc 11:34-36; 12:33-34).

En el esquema literario de Mt, no así en Lc, que los trae todos pero en contextos diferentes, se inserta a continuación, en este capítulo 6, lo mismo que en el siguiente, una serie de temas que no tienen ya por finalidad directa, como lo anterior de este capítulo, el *espíritu* que debe in-

formar las prácticas religiosas en cristiano, sino evocadas por una cierta semejanza de contenido, **se expone una serie de temas preferentemente *morales:*** la actitud del cristiano ante diversas situaciones. Acaso Mt los toma de Lc para insertarlos en este programático sermón.

> [19] **No alleguéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban.** [20] **Atesorad tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen y donde los ladrones no horadan ni roban.** [21] **Porque donde está tu tesoro, allí estará tu corazón.** [27] **La lámpara del cuerpo es el ojo. Si, pues, tu ojo estuviere sano, todo tu cuerpo estará luminoso;** [23] **pero, si tu ojo estuviere enfermo, todo tu cuerpo estará en tinieblas; pues si la luz que hay en ti es tinieblas, ¡qué tales serán las tinieblas!** [24] **Nadie puede servir a dos señores, pues o bien aborreciendo al uno, menospreciará al otro, o bien adhiriéndose al uno menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.**

1) v. 19-21. Que los hombres no alleguen tesoros en la tierra. La escena evoca una de aquellas casas de Palestina, y acaso pobres. En cofres y arcones se guardaban telas, trajes, tejidos valiosos; también en lugares más disimulados de la casa, y hasta ocultas en tierra y guardadas en cajas o en jarras, v.gr., como en Qumrán, se guardaban cosas valiosas: monedas, joyas, lo mismo que alimentos y todo tipo de grano. Todo esto guardado con esmero está expuesto a la pérdida o destrucción.

La "polilla" acribilla los tejidos (Lc 12:23). Lo mismo les causa otro elemento que destaca Mt: βρώσις. La Vulgata lo traduce por *aerugo,* que, ordinariamente, significa "orín" o "herrumbre," pero que también significa, en Plinio, un gorgojo que roe el grano [71]. En Malaquías (3:11) es la "langosta," pero aquí no está en situación, a no ser que se la suponga atacando a los graneros y destruyendo alimentos y frutas. Etimológicamente significa "comer," y derivadamente, corrupción, erosión, destrucción. Si por "paralelismo" a "polilla" pediría otro tipo de gusano destructor, también puede traducirse por "herrumbre," ya que se puede referir a la destrucción de objetos e hipotéticos tesoros metálicos. Pero ello es cuestión muy secundaria para la enseñanza teológica de Cristo.

Por fuera también todos esos "tesoros" se hallan amenazados. Los ladrones los pueden robar fácilmente, "horadando" las casas palestinas, hechas de argamasa y adobe (Ez 12:5). Claro ejemplo es el paralítico al que descuelgan por el techo, "hecha una abertura" (Mc 2:3.4). Hasta aquí se expone el aspecto *antiutilitarista* de estos tesoros.

De esta imagen, se eleva el pensamiento a la consideración *religiosamente utilitarista* de los verdaderos afanes. Para seguridad hay que atesorar valores en el cielo. Se lee en los apócrifos *Salmos de Salomón:* "El que obra la justicia atesora vida para sí mismo junto a Dios" [72]. Y en el apócrifo *Testamento de Leví* (13:5) se lee: "Haced justicia, hijos míos, sobre la tierra, para que tengáis un tesoro en el cielo." El v.21 se une lógicamente con el v.24.

2) v.22-23. Este segundo grupo no tiene una conexión necesaria con lo anterior. En Lc (11:34-36) tienen un contexto más apto. Posiblemente están fuera del contexto [73]. La ausencia de los otros dos grupos en Lc lleva a ello. Tienen aquí el valor de un paréntesis explícito del grupo primera Para atesorar en el cielo hay que tener allí su corazón.

Se ha hecho ver que el *logion:* "el ojo, lámpara de tu cuerpo," es sinónimo de corazón [74], como éste lo es en la psicología primitiva de la conducta del hombre [75].

La "lámpara" que alumbra al cuerpo es el ojo. Cuando está "sano," literalmente "simple" (απλούς), corresponde al hebreo *tamim* o arameo *shelim* = perfecto, y, en este caso, "sano," es decir, cuando el ojo realiza su función, normalmente todo el cuerpo se ve inundado del beneficio

de la luz: "Todo tu cuerpo está iluminado." Pero si está "enfermo," "malo" (πονηρός), en sentido físico, inutiliza al hombre, todo el cuerpo está en "tinieblas." Rabí Elie-zer distinguía el camino bueno y malo según que el ojo era bueno o malo, es decir, que el hombre fuese benévolo o envidioso [76]. El "ojo malo" se lo usa como sinónimo de ambición, rivalidad, alevosía, egoísmo.

Si la conducta del ser humano está "enferma," si ese "ojo" que es "la luz que hay en ti," que debía iluminar con la luz de Cristo la vida moral, es "tiniebla," el hombre estará situado en tinieblas morales. Y si lo que es "luz" es en él "tinieblas," ¡cómo será esta moral en él! Llevará al mayor extravío, al hacer poner "el corazón" en lo que no es el verdadero "tesoro" (Rom 1:18ss).

Con este tema de la "simplicidad" y del "ojo" se describe **la *integridad,* en el sentido de su total y exclusiva obediencia a los mandamientos de Dios;** con estos elementos aparece extraordinariamente destacada en el *Testamento de los Doce Patriarcas* (C. Edlund). Parte de estos "testamentos" está dedicada al tema de la "simplicidad"/"integridad." Hoy se piensa que esta obra es eseniana (M. Philonenko), e incluso obra de un esenio convertido al cristianismo (Daniélou). Así el hombre con esta "simplicidad" permanece en *la luz* cristiana.

3) v.24. El v.24 se entronca, cerrando el paréntesis, con el v.21: "Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón." Está basado en la psicología del corazón humano y de la legislación oriental judía. La formulación tiene el extremismo oriental. No se habla de ciertas, aunque imperfectas, incompatibilidades, v.gr., una imperfección compatible con un fundamental amor a Dios. Literariamente se presenta un siervo entregándose totalmente a un señor; su voluntad es la de éste. Esto le impedirá servir a otro totalmente. El siervo no tiene más que la voluntad de su amo.

Aún se acusa más el extremismo de incompatibilidades, "amará" a uno y "odiará" al otro. Esta formulación hebraica no significa odio propio, sino no amar o amar menos (Mt 10:36.37; cf. Lc 14:26; Rom 9:12). Y Cristo saca la enseñanza: "No se puede servir a un tiempo — con verdadera servidumbre totalitaria de afanes — a Dios y a Mamona." Esta aparece así como el injusto y enemigo del hombre.

Esta palabra (heb. = *mamón; aram.* = *mamona'*) es precisamente la transcripción de la forma aramea [77] y es la personificación de la riqueza; y en el judaísmo tardío generalmente mal adquirida.

En la literatura rabínica designa los bienes materiales, aunque no el cuerpo humano, objeto del derecho civil [78]. No se puede "servir" a Dios y a las riquezas. Ni psicológica ni religiosamente esto es posible. **El corazón ha de estar totalizado en Dios.**

Los v. 19-21 y el 24 vienen a ser literariamente una "inclusión semita."

Confianza en la Providencia, 6:25-34 (Lc 12:22-31).

> [25] **Por esto os digo: No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido?** [26] **Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?** [27] **¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su vida un solo codo?** [28] **Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan.** [29] **Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos.** [30] **Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, *¿no* hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?** [31] **No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos?** [32] **Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial**

que de todo eso tenéis necesidad. [33] **Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura.** [34] **No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya tendrá sus propias inquietudes; bástale a cada día su afán.**

Pasaje común a Mt-Lc, aunque en contextos completamente distintos. Acaso la parábola con que Lc la precede sea primitiva, y Mt lo separó para su tema; si no, procede de otra fuente. En todo caso, en Lc la parábola tiene por tema la *avaricia* (Lc 12:15ss). En Mt, sugerido por contraste con las riquezas. ¿No ha de haber solicitud por los bienes necesarios de la tierra? Sí, pero sin demasiada solicitud, pues hay Providencia. Literariamente está estructurado con una mezcla de "inclusión semita" alternada: una especie de "construcción envolvente."

La enseñanza es clara: no es negar la solicitud por las cosas necesarias o convenientes a la vida — alimento, bebida y vestido —, sino lo que se censura es el afán desorbitado por aquellas que impidan atender a las exigencias del reino. No se promete venir, milagrosamente, a proveer de sustento o cubrir así las necesidades de los hombres. La enseñanza se halla encuadrada en la línea de *contrastes extremistas,* constantemente usados en el sermón de la Montaña. No se contrapone lo más a lo menos, sino una cosa se contrapone a otra en forma rotunda y exclusiva. Esto exige una interpretación justa de esta mentalidad oriental. Y contraprueba de ello son los años de trabajo de Cristo en su vida oculta de Nazaret, lo mismo que, al encontrarse sediento, pide agua a la Samaritana (Jn 4:7). Como también para usos y previsiones del grupo apostólico había una caja común de bienes (Jn 13:29).

Aparte de la enseñanza escueta, hay una argumentación "a fortiori," uno de los argumentos más usados y estimados en los medios rabínicos [79] para probar lo que implícitamente decía en su enseñanza: que hay Providencia. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Las "aves" no siembran ni guardan, previsoras, alimento en sus graneros, ni los "lirios" hilan ni trabajan para vestirse, ni con "preocupaciones" se prolonga la vida, y, sin embargo, Dios alimenta las aves, viste los lirios y prolonga la vida del hombre. "¿No hará *mucho más* Dios con vosotros, hombres de poca fe?" **El Padre sabe de lo que hay necesidad.**

Que se busque primero el reino y se cumplan sus exigencias, y Dios proveerá por mil medios al desarrollo de la vida, pues cuida del hombre. La gran lección, después de "buscar primero el reino y su justicia" es ésta: ¡Hay providencia sobre la vida!

Es lo contrario de los gentiles, que no la conocían, sino al Hado o la Fatalidad, pero no al Dios Padre providente. Ni puede argumentarse que muchos pájaros mueren de inanición o frío, y nosotros no nos podemos estrechar hasta ese término. Este planteamiento son sutilezas al margen del ambiente y argumentación. Pues el tema es la providencia de Dios, que ¡existe! [80], y la formulación es "sapiencial," y habla del suceder normal y según la naturaleza de las cosas. También en el plan de Dios están las catástrofes humanas, a pesar de las previsiones de los hombres.

Los "lirios" (τα κρίνα) de los que aquí se habla han sido vertidos por la Vulgata por "lilia agri." Se ha propuesto identificarlos con las "anémonas," "asfódelos," con la"lilia cándida," hasta con el narciso (*tazetta*) no cultivado, que se encuentra en las llanuras palestinas [81].

El "lirio," como el hebreo *shushan,* se aplica a muchas especies. Acaso esté, imprecisamente, por cualquier flor campestre (Mt 6:30; Lc 12:28).

La frase "¿No hará mucho más con vosotros (hombres) de poca fe?" es término en uso. En la literatura talmúdica, a los "hombres de fe" se les contraponen los "pequeños de fe" (*qetanne amánah*) [82].

Los "gentiles" que no tienen fe se afanan por eso. Citar a un judío la conducta de un gentil, equiparándole a ella, era su mayor censura. Se los cita afanados por todas las cosas de la vida,

porque no conocen la providencia de Dios, nuestro Padre.

"¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su ηλικία un solo codo? El "codo" (πήχυς) egipcio, que era el usado probablemente por los hebreos en esta época, equivalía a medio metro. La palabra griega usada para indicar que no se le puede añadir "un codo" pone "helikía," que puede tener dos sentidos: "estatura" o "edad." Las versiones antiguas lo interpretaron de "estatura." Sin embargo, esto va contra la finalidad de la comparación. Añadir "un codo" — medio metro — a una estatura significa mucho, cuando lo que se quiere decir es que por mucho cavilar no se puede añadir nada apreciable; por tanto, se supone un término de comparación mínimo. De aquí que esta palabra hay que interpretarla de "edad." Un "codo" de tiempo que se, añadiese a una vida no era, en realidad, nada. Es el sentido que aquí conviene. Es verdad que el "codo" es una medida de longitud y no de tiempo. Pero puede tener valor metafórico, como en el salmista, que dice hablando de la vida del hombre: "Has reducido a *palmos* (*tepahoth*) mis días" (Sal 39:6). Y un palmo, como medida metafórica, añadido a la vida de un hombre no sería nada.

En la expresión: "Buscad primero el reino., y todo eso se os dará por añadidura," el sujeto de "se os dará por añadidura," conforme al uso rabínico, es Dios [83].

El último versículo de Mt (v.34) es omitido por Lc. Esta omisión, lo mismo que el aspecto de sobrecarga que tiene en Mt-Lc sobre la estructura tan ordenadamente semita de esta perícopa, hace suponer que está desplazado en el mismo Mt. El tema de esta perícopa, aunque con cierta semejanza, desarrolla temas distintos. En ella se trata de los cuidados de la vida, en este versículo se trata de afanes de todo tipo. Su unión con lo anterior por la partícula ουν no tiene más valor que el de una unión literaria.

En el Talmud se lee: "No te preocupes por la inquietud de mañana, porque tú no sabes lo que el día traerá" [84]. Acaso la frase evangélica está tomada del medio ambiente como frase proverbial, y usada como un apéndice al pasaje de la Providencia, para indicar la inutilidad de adelantarse a lo incierto, en paralelo con la sentencia del v.27, que indica que, con cavilaciones, no se alarga ni un codo a la vida. Hasta por utilidad, evítese lo inevitable. Pero no por simple "utilitarismo." Encuadrado el versículo en este pasaje de la Providencia, la sentencia cobra una nueva perspectiva. No te preocupes afanosamente, desorbitadamente, por los cuidados del mañana, que ni conoces y acaso ni puedes evitar; y formulado todo ello "sapiencialmente." **Pero confía en Dios, porque** ¡hay Providencia! [85].

1 Zorell, *Lexicón* col. 847. — 2 Séneca, *Epist.* 19:4. — 3 Talmud Jer.: *Berakot* **IX** 14b; W. Nagel, *Gerechtigkeit oder Almosen? (M 6:1):* Vig.Christ. (1961) p. 141-145. — 4 Strack-B., Kommentar. IV p.356-358. — 5 Jolon, *Hypocrites dans l'Évangile:* Rev. Se. Relig. (1930) 312-317. — 6 Strack-B., *Kommentar.* I p.387ss. — 7 Deissmann, *Licht vom Osten* 2.ª ed. p.79. — 8 George, La justice áfaire dam le sécret: Biblia (1959) 590-598. — 9 Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.263-264. — 10 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.121. — 11 Joüon, L'Évangile. compte tenu du substrat semitique (1930) p.34. — 12 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.74-75. — 13 Wunsche, *Nene Baitrage.* p.82. — 14 Séneca, *Epist.* 31:5; Mart., *Epist.* 7:60:3; Horacio, *Od.* I, 2:23n; Tito Livio. I. 11.2: Aputf.YO. *Mtam.* X.26. — 15 Perrella, 7 *Luoghi Santi* (1936) P.218-228. — 16 Votaw, A Dictionary of the Bible t.5 p.32. — 17 J. Carmignac, Recherches sur le "Notre Ptre" (1969) p.22. — 18 O.c.: ML 34:1285. — 19 Strack-B., O.C., I P.410. — 20 Bonsirven, *Le Juda'isme palestinien.* (1934) I 138ss. — 21 J. Schmid, *El Evang. s. S. Mt.* (1973)p.I82ss. — 21 Lagrange, Le Paternité de Dieu dans Γ Anden Testament: Rev. Bibl. (1908) p.481-499. — 22 W. Koester, *Der Vaíergott injesu Leben undLehre:* Scholastik (1941) 481-495; P. I. Malevez, L'Église, Corps *de Christ:* Recher. Scien. Relig. (1944). — 23 Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.127. — 24 Strack-B., o.c., I p.393ss. — 25 Strack-B., *Kommentar.* I p.408-410; Bonsirven, *Textes.* n.188-189. — 26 Bonnard, *L'Évang. s. St. Matth.* (1963) p.83. — 27 Strack-b., o.c., i p.408-410. — 28 Durrwell, La resurrection de Jesús, mystere de Salut p.!75ss. — 29 J. Alonso, El Padre nuestro (1954) p.52; cf. El "Padre nuestro" en el problema general de la escatología: Miscelánea Comillas (1960) 5ss. — 30 Lebreton, *La vida y doctrina.,* vers. del franc. (1942) II 61 nt.43. — 31 Lagrange, Le Messianisme. (1909) 148ss. — 31 G. D. Kirpatrick, The Ongins of the Cospel according to St. Matthew (1946). — 32 Bonnard**,** o.c., p.84-85. — 33 Bonsirven, *Lejuda'isme.* (1934) I p.l 89-19 l;Dirf. *Bibl.* Suppl. I art."Apoca-lyptique" 334-335. — 34 Jacquenin, *La portee de la troixieme demande du "Pater":* Étud. Théol. Louv (1943) 61-76. — 34 Zorell, *Biblica* (1925) p.321ss. — 35 Fr. Preisigk, *Sammelbuch Gnechischer Urkünden aus Aegipten* (1915) I 522 n.5224; Zorell, *Biblica* (1925) p.321ss; *Lexicón graecum N.T.* (1931) coL489-490; Bauer, *Griechischdeutsches Worterbuch zu. N.T.* (1937) col.493-494; Act 16:11. — 36 ML 26:43. — 37 Blass-Debrünner, *Grammatik des neut. Griechisch* (1931) 123:1; Debrünner, *Theologische Bláter* (1929) p.222ss.249. — 38 ML 26:43. — 39 MG 67:280. — 40 Cf. Votaw, Dictionary of the Bible V 37. — 41 Blass-Debrünner, Grammatik des neut. Griechisch (1913) 123:1. — 42 Bauer, Griechisch-deutsches Wórterbuch zu. N.T. (1937) col.493-494; Zorell, Lexicón graecum

N.T. (1931) col.490. — 43 J. Alonso, o.c., p.71; J. Coppens, *Notes d'exegese. La quatríeme demande du "Pater":* Eph. Theol. Louv. (1930) 292-298. — 43 ML 1:1262-1263. — 44 ML 4:548. — 45 ML 26:43. — 46 MG 38:381.389. — 47 J. Alonso, *Padre nuestro* (1954) p.78-82. — 48 Strack-B., *Kommentar.* I p.241. — 49 Lebreton, *La vida y doctrina.* vers. del franc. (1942) II p.64 nt.48. — 50 Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* p.54-57. — 51 *Enchir.* 116. — 52 *De Orat.* XXX 1. — 53 benoit, *L'Évang. s. St. Matthieu,* en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.7-12. — 54 *De sermone Domini in monte* II 9: ML 30:1282. — 55 san hilario, *in Psalm.* 118. — 56 J. Heller, *Die Sechste Bitt des Vaterunsers:* Zeit. Kath. Theol. (1901) 85-93. — 57 Strack-b., o.c., i p.422. — 58 J. Alonso, o.c., p.96.97.99. — 59 2 Tim 4:18; cf. Zorell, *Lexicón graecum NT.* (1931) co 1.1103-1104. — 60 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col. 1104. — 61 ML 2:105. — 62 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.410; J. B. Bauer, *Libera nos a malo;* — VD (1956) 12-15. — 62 Zorell, o.c., col. 1180. — 63 J. Alonso, *Padre nuestro* (1954); *El problema literario del Padre nuestro:* EstBíb. (1959) 63-75; J. De Fraine, *Oraison Dominicale (Mt 6:9-13; Jue 11:2-4):* Dict. Bibl. Suppl. (1960) 789-800; J. Jeremías, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (1962); ALLEN, *The Lord's Prayer* (1963); M. D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer:* The Journ. of Theolog. Studies (1963) 32-45. — 64 Dalman, *Realencyklopadie* VII 16. — 65 Taanith 1:4-6. — 66 Taanith 2:9. — 67 Didaje VIII 1; cf. Funck, Paires Apostolici (1901) I p.18. — 68 Schürer, Geschichte des jüdischen. II 573. — 69 *Sota* 12.ª. — 70 *Taanith* I 6; Felten, *Storia dei tempi del N.T.,* vers. ital. (1932) II p.264-266. — 71 R. Miguel, Dic. latino-español etimológico (1887) p.29 h.b. — 72. *de Salomón* IX 9. — 73 Dalman, *Logia Jesu* 59ss. — 74 Conny Eddund: Rev. Bib. (1943) 603-605. — 75 Strack-B., o.c., I p.431ss. — 76 *Aboth* II 9. — 77 Sobre las varias etimologías propuestas, cf. STR.-B., I p.434. — 78 Bonsirven, *Texíes rabbiniques.* (1955) n. 1839.1865.2004; cf. p.745 pal. "Mammón." — 79 Bonsirven, *Le judatsme.* (1934) I p.296ss. — 80 Lebreton, *La vida y la doctrina de.* (1942) I p. 196-197. — 81 L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora:* Biblis. Stud. (1900) p.35ss; cf. W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 6 19-21 und Lk 12:33-44:* Bibl. (1960) 106-129. — 82 Strack-B., *Kommentar.* I p.439. — 83 Strack-B., o.c., I p.443. — 84 *Sanhedrin* lOOb. — 85 J. B. Griffiths, *Wisdom about Tomorrow (Mt 6:34):* Harvard Theological Re-view (1960) 219-221.

Capitulo 7.

El capítulo 7 de Mt sigue con una cierta conexión lógica con la segunda parte del c.6, en el que se comenzó a exponer una serie de temas morales, que se continúan y concluyen en éste. Soiron piensa que aquí hay un nuevo giro: poner en guardia sobre posibles conclusiones a sacar **de su reinterpretación de la Ley,** sobre todo en el juicio/condena l.

No se ha de juzgar a los otros, 7:7-5 (Lc 6:37-42).

> [1] **No juzguéis y no seréis juzgados,** [2] **porque con el juicio con que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá.** [3] **¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo?** [4] **¿O cómo osas decir a tu hermano: Deja que te quite la paja del ojo, teniendo tú una viga en el tuyo?** [5] **Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo y entonces verás de quitar la paja del ojo de tu hermano.**

Este pasaje comienza con una enseñanza inicial temática: "No juzguéis para no ser juzgados."

El juicio al que se refiere no es el judicial, necesario a la sociedad y a la Iglesia, y que Cristo reconoce en el Evangelio (Mt 22:21; 18:17.18); ni a la corrección fraterna, que supone un juicio, al menos desfavorable, de la conducta externa, y que Cristo manda ejercer (Mt 18:15-17); ni a reconocer las faltas de nuestras "deudas" (Mt 5:12), en las que manda perdonar; ni a las faltas evidentes, que no admiten excusa, **pues Cristo no manda imposibles.** Se trata del juicio fácil y pronto con que se *condena* al prójimo.

El verbo χρίνω, lo mismo puede significar "juzgar" que "condenar" 1. Este es preferentemente aquí su sentido. En esta forma oriental y extremista se formula la prohibición en absoluto. Está redactada en forma "sapiencial," lo que admite, justificadamente, excepciones. Este "juicio condenatorio" está formulado con la amplitud "sapiencial" a que afecta el tema. Por eso, no se limita a una condenación externa, puede serlo igualmente interna. La valoración moral afecta a ambos. En este contexto del Sermón se valoran en cristiano todas las actitudes de los temas tratados.

Así, v.gr., se condena el pecado interno: "deseándola. en su corazón" (Mt 5:28, etc.). En la forma *"para que no seáis* condenados" (ίνα μη χριθητε), el ινα puede tener sentido final o

consecutivo. Acaso abarque a ambos.

No se trata de una regla de prudencia social, no juzgar para no ser juzgados, conforme a la sentencia del gran rabino Hillel: "Para juzgar a tu prójimo, espera a que estés en su lugar" [2]; ni porque incluso puede traerle a él benevolencia; Cristo no mira, propiamente, a dar normas para hacer más llevadera la vida social; incluso este "juicio" humano pudo haber sido interno, en cuyo caso no serían juzgados. Cristo está exponiendo un aspecto *moral:* la conducta y superioridad de la Ley cristiana sobre la judía.

El sujeto por el que "seréis juzgados" es Dios. Todo el contexto del sermón lleva a esto: Dios es el que "premia." Dios sujeto es algo claro. Pero también la literatura rabínica arrojó luz sobre este punto. Son citados numerosos casos análogos en los que, dándose en forma impersonal, el sujeto que ha de suplirse, puesto, como en Mt, en tercera persona de plural, es Dios [3].

Dios "juzgará/condenará" a los seres humanos con la "medida" **conque éstos se juzguen y condenen entre sí**. Esta fórmula, que "aplica a los seres humanos la medida de la cual ellos se sirven," aparece también en el Talmud [4]. Debía de ser fórmula proverbial. En éste es la "ley del talión." Rabí Eleazar decía: "En la olla en que vosotros hayáis cocido a los otros, vosotros seréis cocidos, a su vez (por Dios), "y con el celemín de que tú te sirvas para medir, se medirá para ti." [5]

Si esta formulación suponía la "ley del talión," en el caso de Cristo no tiene el mismo valor de adecuación. No es que en Dios no haya justicia estricta, sino que la medida a la que Cristo alude es la medida de la semejanza y de la *proporción.* Si no se condena al prójimo, tampoco Dios nos condenará a nosotros. Y si se perdona, el perdón, como se lee en Lc, la medida que se usará con nosotros, será "una medida. colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno" (Lc 6:38). Es análogo a la petición del *Pater:* si los hombres perdonan, Dios también perdona (Eclo 18:20); pero, por parte de Dios, esta medida de perdón es "rebosante."

El pensamiento se matiza al progresar. En este tribunal privado, celoso e inapelable que el hombre lleva dentro de sí para los demás, se le exige, para practicar rectamente su justicia, que se cite antes a sí mismo al tribunal para juzgarse. y condenarse en él. Que, antes de ver "la paja" en el ojo ajeno, vea que en el suyo hay una "viga."

La imagen está tomada del medio ambiente. Sobre 279 (d.C.) contaba rabí Yohanam: "Se decía a uno: 'Quita la astilla de tu ojo'. Y él respondía: ´Y tú quita la viga del tuyo." [6]

El pensamiento de Cristo está matizado de ironía; no sólo es *ver* la "paja" en el ojo ajeno, sin ver la "viga" en el suyo, sino que es *ofrecerse* a quitársela al otro, quedándose tranquilo con la suya.

Estos contrastes acusan en el que así obra, no sólo falta de decoro moral, sino falta de celo por obrar el bien. Pues éste exige comenzar por uno propio.

Cristo llama "hipócrita" al que así obra. En general, podía tener un valor moral en el evangelio "etizado" de Mt. Pero se encuadra en un contexto general. En Mt es un término casi técnico para denominar a los fariseos (Mt 6:2.5.16). Y era un tema demasiado candente en aquel medio en el que los "fariseos despreciaban a los demás," teniéndose ellos por los solos hombres "justos" (Mt 5:28).

Y Cristo expone, ante este cuadro, cuál ha de ser la doctrina de la perfección cristiana. Es un pasaje *adelantado* por Mt, pues aún no había comenzado el contacto y denunciación de Cristo contra los fariseos, y ahora aparece **aplicado y "etizado" a su grupo.**

No profanar las cosas santas, 7:6.

[6] **No deis lo que es santo a los perros ni arrojéis vuestras perlas a los puercos, no sea**

que las pisoteen con sus pies y, revolviéndose, os destrocen.

Logion propio de Mt, y sin una relación directa con lo inmediatamente expuesto. A lo más tiene una yuxtaposición por el aspecto *negativo* de ambos.

En el Talmud se encuentra la recomendación de "no entregar a un *goy* (no judío) las palabras de la Ley"; y también la de no "poner las cosas santas en los lugares impuros." [7]

La primera parte de esta sentencia evangélica: "no deis lo santo a los perros," toma su imagen de las cosas que se relacionan con el templo y el sacrificio (Lev 22:14; Ex 22:30); la segunda, en paralelismo sinónimo, dice "no echar las perlas a los puercos." La perla era considerada como "el principio y culmen de todas las cosas de precio." [8] Lo que pasa por lo más precioso y refinado no se puede echar — extremismo oriental — a lo más inmundo. Pues se añade: "no sea que las pisoteen con sus pies y, revolviéndose, os destrocen." El puerco tiene por ansia el hartarse. Por instinto se tira a cuanto le echen; si son perlas, al ver que aquello no se come, enfurecido, puede revolverse y abalanzarse sobre los que le echaron esto y "destrozarlos." La estampa es realista, pero ¿cuál es su interpretación? Todo depende de saber si es una alegoría (Metáfora) o una simple comparación (parábola).

En la antigüedad se lo interpretó alegóricamente. Los "perros" eran los malos cristianos provenientes de la infidelidad, que volvían al vómito (Prov 26:11; 2 Pe 2:21.22); los otros eran los paganos, que estaban en la inmundicia de su alejamiento de la fe.

También lo interpretaba alegóricamente San Crisóstomo [9]. Otras veces **lo "santo" se interpretó de la Eucaristía** [10]. Pero a la hora del sermón de la Montaña no se iba a expresar, metafóricamente, ni la Eucaristía ni, concretamente, **los demás misterios de la fe cristiana.** No hay base científica para una interpretación alegórica concreta. La solución ha de venir valorando el género literario a que pertenece este versículo, ya que falta su contexto histórico preciso.

Es una sentencia "sapiencial," por lo que enuncia un principio general sin concreciones inmediatas. Por eso su interpretación supondrá una comparación metafórica que, por enunciar un principio general, rebasa, en su intento directo, las concreciones específicas. Debe de ser una recomendación propia a los apóstoles y discípulos. Lo "santo" que no debe ser arrojado a los animales, debe de ser, en este contexto del sermón, **la doctrina del reino.** Por un cierto "paralelismo" con el no "juzgar" ligeramente, esta sentencia debe de referirse a la prudencia que se ha de tener **para no entregar ni confiar la gran doctrina del Reino** — o en los grados que no convenga — a quienes en lugar de recibirla no harían sino profanarla: los verdaderamente indignos y cínicos.

Cuando la *Didaje* utiliza estas palabras para que sólo se acerquen a la comunión eucarística los fieles [11];*o* cuando en la primitiva Iglesia se observaba la "ley del arcano" con los catecúmenos y profanos; o cuando los cristianos, en la persecución de Diocleciano, prefirieron el martirio a entregar a los paganos las Santas Escrituras, estaban respondiendo al "espíritu" de esta sentencia, ya que, aun "sapiencialmente," debió de tener un objetivo histórico amplio, directo, sin que aún esté plenamente precisado.

No se quiere decir con esto que la doctrina del reino no haya de ser enseñada por el "apóstol," pues Cristo mandó predicarlo a todas las gentes" (Mt 28:19), lo mismo que vaticinó persecuciones por causa suya, incluso con el martirio (Mt 10:17-22.33; 24:9). En estos pasajes se anuncia **la *universalidad* del reino;** en esta otra sentencia, *la prudencia* en la enseñanza y entrega del mismo.

Fue esta oposición la que hizo pensar a algunos críticos que este pasaje no fuese original de Cristo, sino insertado en Mt, y de origen de un sector exclusivista de judeocristianos. Pero no

tiene la cerrazón esenia.

Eficacia de la oración, 7:7-77 (Lc 11:9-13).

> [7] **Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá.** [8] **Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre.** [9] **Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra,** [10] **o, si le pide un pez, le da una serpiente?** [1]' **Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!**

Este pasaje no tiene vinculación inmediata con lo anterior. Lc lo trae en otro contexto (Lc 11:9-13) muy lógico. El tema que se propone es la necesidad de orar para obtener favores del cielo, y a esta oración se garantiza su eficacia. La formulación literaria del mismo es por "paralelismo sinónimo" triple en la primera (v.8.9) y binario en la segunda (v.9-10) para sacar la conclusión en el v.11.

"Golpear" (κρούετε) y "hacer abrir" aparecen en el Talmud, y se dicen a propósito de la sabiduría y también **de la *oración*** [12]. Sin embargo, no se encuentran las otras expresiones en los escritos talmúdicos. ¿Son dichos populares? ¿Son propios de Cristo?

Se ha querido "alegorizar" estas expresiones, v.gr., la parusía. No es éste el intento de Cristo en el contexto; sus comparaciones humanas, elementos "parabólicos," son expresados, además, en forma "sapiencial," por lo que su sentencia es genérica, sin concretarse alegóricamente. Menos aún el intento de Mt.

La enseñanza primera es la *necesidad de orar* para obtener dones del cielo. La comparación humana es la necesidad, *normalmente,* de pedir para obtener dones. De ahí, analógicamente, en el orden sobrenatural, y esto "a fortiori," porque la indigencia es mucho mayor y más impotente para adquirir; ha de ser *normal,* pues, la oración para obtener favores de Dios. El aspecto de lo que El graciosamente quiera conceder sin pedirlo, no se considera.

Los elementos "parabólicos" siguen. "Pan" y "pez," lo mismo que "piedra" y "serpiente," se toman en sentido directo comparativo. Lc, en lugar de poner la última comparación, trae otra: Si le pide un *huevo,* ¿le dará un escorpión? (Lc 11:12). Por ello se ve que no hay relación alguna entre la petición y lo que no se le dará: son simples hipérboles orientales de contraste. Algunos autores han propuesto, a este propósito, verdaderas sutilezas [13].

La conclusión de base es que ningún padre dará a sus hijos, cuando le piden cosas buenas y necesarias, cosas malas. En el orden espiritual se concluye igualmente que Dios no dará sino cosas "buenas" al que se las pida. **Dios es Padre, y, como tal, es sumamente bondadoso con sus hijos.** No es un Dios enigmático ni caprichoso, como otros dioses. Por eso, si los hombres, "siendo malos," se portan así con sus hijos, *¡cuánto más* vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pida!"

Es una enseñanza "a fortiori" — "¡cuánto más!" — utilizada usualmente por los rabinos, tomando por cuadro fundamental una parábola [14].

Al decir Cristo que aun "vosotros" — sean los hombres o la Iglesia materna —, siendo "malos" hacen cosas buenas, no alude al < pecado original" (Bengel), ni que la naturaleza humana sea por sí misma mala, lo que sería maniqueísmo; ambas hipótesis están fuera del intento comparativo de Cristo. Se habla sólo de la naturaleza humana inclinada al mal, y, mejor aún, por la comparación que se establece entre Dios — sólo Dios es bueno" (Mt 19:17; Mc 10:18; Lc 18:19) — y el hombre [15]. Por eso, este "malo" que obra bien encuentra su garantía en la oración

ante Dios, el "solo bueno."

Lc modifica la frase: "¡Cuánto más Dios dará el *Espíritu Santo* a los que se lo pidan!" La frase de Mt es primitiva, como se ve por su estructura. Esta interpretación de Lc se debe probablemente a que, citándose una perspectiva religiosa de peticiones, Lc lo sintetiza en "el Espíritu Santo (que) es el don mesiánico en el cual se resumen todas las gracias divinas." [16] Aparte que el Espíritu Santo es uno de los temas del evangelio de Le.

Mt-Lc sólo tratan de exponer **la *necesidad* y la *eficacia* de la oración.** Expuesto en forma "sapiencial," no se trata de por qué en ocasiones no se recibe lo que se pide.

Lc (18:1-8) expone la necesidad de **la *insistencia* para su eficacia**. Se supone, además, en esta perspectiva religiosa, que no se pedirán cosas que impidan la "incorporación" al Reino, objeto de la gracia y del mensaje de Cristo. Santiago escribe: "No tenéis porque no pedís, y si pedís, no recibís *porque pedís mal,* para dar satisfacción a vuestras pasiones" (Sant 4:3).

"La regla de oro" de la caridad, 7:12 (Lc 6:31).

> [12] **Por eso, cuanto quisieres que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas.**

El tema de este pasaje es llamado "regla de oro" de la caridad desde el siglo XVII. En Mt no tiene relación directa ni con lo anterior ni con lo que sigue. Tendría un puesto lógico en este mismo capítulo después del v.5. No obstante, se propone que, si se refiere sólo a lo anterior, sería esto una referencia de censura contra las facilidades de la casuística rabínica (Mt 5:20); si a lo que sigue, sería contra la creencia de algunos cristianos que se creían seguros por ser tales (Mt 7:15-27) [17], creencia cargada de substracto judío (Mt 3:8). En Lc tiene un puesto sumamente lógico y situado también en el sermón de la Montaña (Lc 6:27.30.31.32.38). En Mt procede probablemente de otra "fuente," máxime con la inserción (v.12b), que falta en Lc en la forma que está en Mt.

La sentencia que prácticamente hará ver a los hombres cómo deben amarlos, es hacer a los demás lo que quisiéramos que los otros nos hicieran a nosotros. No consiste solamente en *no* hacer mal al prójimo, sino en ***"amar al prójimo como a ti mismo"*** (Mc 12:31); y como norma práctica está esta sentencia. Es un toque en lo vivo de la psicología humana. Con esta norma, ¡qué autenticidad en el amor, qué de recursos para ejercitarla y qué perspectiva de extensión se abre a la caridad cristiana! La frase debía de ser proverbial (Tob 4:15), aunque reducida al prójimo judío [18].

La *Doctrina de los Doce Apóstoles* (1:2) y los *Hechos* (apócrifos) *de Tomás* [83] citan como palabra del Señor esta regla sólo en forma *negativa.* La tradición rabínica conocía esta regla en forma igualmente *negativa* [18]. En la formulación mateana de ausencia de retribución ve algún autor toda la revolución del amor evangélico (A. Schlatter). En cambio, es muy pobre el pensar que es una fórmula popular bastante egoísta, y que probablemente no se remonta a Jesús (Bultmann).

Pero este amor no es filantropía ni sentimentalismo, puesto que está encuadrado en el sermón de la Montaña, y en él Cristo está exponiendo el aspecto *cristiano* del mismo. El motivo es el amar a Dios: "Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5:48).

Este *logion* tiene una segunda parte complementaria, que falta en Lc (7:31). "Esta es la Ley y los Profetas." La unión de esta sentencia no es primitiva, como se ve por su ausencia en Lc. Su misma vinculación por el primer hemistiquio no es necesaria; puede ser una reflexión sobre el mismo.

La Ley y los Profetas — el A.T. — legislaron y defendieron la práctica de la justicia y de

la misericordia con el prójimo, aunque para la Ley era el judío. Lo que allí se decía quedó aquí superado por el "perfeccionamiento" de la Ley a través de la interpretación cristiana de Cristo. Por eso, esta norma práctica, con motivo cristiano, resume todo el espíritu que informaba a éstos.

La literatura rabínica presenta sólo el aspecto *negativo* y acaso *exclusivo* de esta actitud. Hillel decía: "Lo que te sea odioso no lo hagas a tu prójimo, aquí está la ley entera, todo lo demás no es sino comentario." [19]

Los dos caminos y las dos puertas, 7:13-14 (Lc. 13:23-24).

> [13] **Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran.** [14] **¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuan pocos los que dan con ella!**

Siguiendo la misma línea de yuxtaposición de enseñanzas, sin una conexión inmediata con lo que acaba de exponer, trata ahora Mt el tema de los dos "caminos." Es tema muy frecuente en los libros sapienciales; también aparece en Qumrán. Su situación literaria es autónoma, inconexa. El pasaje semejante de Lc (13:23-24) está en un contexto completamente distinto, pero lógico. Es la respuesta a un tema que preocupaba grandemente en Israel (cf. 4 Esd 7:7): "si son pocos los que se salvan" (Lc). Al colocarlo Mt en esta situación autónoma, pero ya al final del sermón de la Montaña, podría ser debido al intento de lograr con ello una de esas advertencias generales que afectan a todo lo anteriormente expuesto, ya que afecta a la moral cristiana, y en concreto a los temas expuestos.

Los términos "puerta" [20] y "camino," **para anunciar valores morales, eran ya expresiones bíblicas y rabínicas**. En el A.T. se citan "las *puertas* de la muerte" (Sal 9:13), "las *puertas* de la justicia" (Sal 118:19), lo mismo que "el *camino* de los pecadores" (Eclo 21:11) y "el *camino* de los justos" (Sal 1:6), y que hay "caminos" morales que "nos parecen derechos, pero que acaban, al fin, en la muerte" (Prov 14:12). Son dos sentencias "paralelas." No es que el "camino" conduzca a la "puerta." Lc sólo habla de "puerta" (13.24).

Como ejemplo del uso rabínico está lo que decía rabí Yohanan bar Zakkai, sobre el 80 (a.C.), al morir: "Hay dos *caminos* ante mí: uno que conduce al perdón del Edén (Paraíso), el otro a la gehenna (infierno), y no sé cual se me va a hacer tomar." También en un *midrash* sobre el salmo 16:11, se comenta: "David habló así a Dios: Maestro del mundo, hazme conocer qué *puerta* abre el camino del mundo a venir." [21]

Pero la forma con que aparecen en Mt, reflejando estos elementos culturales del medio ambiente, tiene una estructuración nueva, aparte de ir cargadas de nuevo sentido.

La "perdición" o "vida" a que llevan estos "camino" y "puerta," ¿se refiere a los deberes morales, o al ingreso en el reino?

Originariamente, el pensamiento de Cristo seguramente se refiere a los obstáculos y dificultades que se presentan en el mundo contemporáneo **para su ingreso en el reino.** Es el pensamiento que Lc da en el pasaje citado, aunque con una perspectiva de "escatología" final.

Pero Mt da una interpretación "etizante" a la hora de su evangelio para los cristianos ya ingresados en el reino, aunque con una perspectiva **de "escatología" final,** como Lc. Acaso complementaria o implícitamente se le une una interpretación "cristológica" (Bonnard), **para seguir a Cristo, sobre todo doliente.** "Esta interpretación se autoriza con el conjunto del Evangelio en lo que tiene de más esencial: **las llamadas al arrepentimiento, a la fe, a seguir a Cristo** [22].

Estos muchos o "pocos" que así caminan no se refiere al número de los que se "salvan." En el

sentido original de estas palabras de Cristo, se referían al pequeño número de *judíos* que *entonces* **no ingresaban en el reino.** Y aun en la misma sentencia, "escatologizada" en Lc, se refiere tan sólo, por el contexto, a los *judíos* de *entonces,* contraponiéndolos a los gentiles que ingresarán en él. Y en la *interpretación* "erizada" de Mt, con una proyección más universal, no es una enseñanza teológica terminante, sino una indefinida afirmación "sapiencial" calcada analógicamente sobre los términos en su sentido histórico [22], y con la visión, triste, del pequeño progreso y persecuciones de la Iglesia naciente.

Los falsos profetas, 7:15-20 (Mt 3:10; 12:33-35;. Lc 6:43-45).

> [15] **Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces.** [16]**Por sus frutos los conoceréis. ¿Por ventura se cogen racimos de los espinos o higos de los abrojos?** [17] **Todo árbol bueno da buenos frutos, y todo árbol malo da frutos malos. 18 No puede árbol bueno dar malos frutos, ni árbol malo frutos buenos.** [19] **El árbol Que no da buenos frutos es cortado y arrojado al fuego.** [20] **Por los frutos, pues, los conoceréis.**

Otra exhortación de Cristo sin una unión perceptible con lo anterior, aunque posiblemente de fondo a partir de los v.13-14. Al peligro del camino "ancho" con senda a la perdición, puede unírsele aquí el peligro que para lo mismo aportan los falsos profetas. Este pasaje está desplazado de su contexto cronológico, pues supone ya conocida la doctrina del Cristo y surgidos ataques a la misma. Literariamente es una "inclusión semita" (v. 16 y 20).

El falso profeta o "profeta de mentira" era conocido en la vieja historia de Israel. El profeta Seducías, y con él "todos los profetas (falsos), profetizan." (2 Re 22:11; 2 Crón 18:22). Jeremías habla de otro falso profeta que engañaba al pueblo (Jer 28:1; 5:1; 28:1V; Zac 13:2).

Siempre la ambición, el falso celo o la enfermedad hizo surgir este tipo de personas. Cristo hablará y profetizará varias veces su presencia con la tarea de "seducir" al pueblo (Mt 24:11:24 par.). En el N. T. se ve o anuncia la presencia de ellos (Act 13:6; 2 Pe 2:1; 1 Jn 4:2; A-p 16:13; 19:20; 20:10; 2 Tes 2:2.3.8-12). La tradición rabínica habla numerosas veces de los mismos [23].

Si la doctrina se presenta aquí bajo un principio "sapiencial," toca directamente a los fariseos en su momento histórico. Aunque no eran "profetas," Mt usa a veces esta expresión en sentido metafórico hablando de los "apóstoles" (Mt 23:34) y, por tanto, con un sentido amplio. La aparente austeridad externa de su vida, aunque fuesen "sepulcros blanqueados," había hecho de ellos los rectores espirituales del pueblo. Pero eran los grandes enemigos de Cristo y su doctrina, hasta el punto de "anular" con sus "tradiciones" el "precepto de Dios" (Mc 7:9) **en su lucha antimesiánica contra el reino de Cristo.** Ni entraban (ellos) ni permitían entrar a los que querían entrar (Mt 23:23). Eran "guías ciegos" que llevaban al pueblo al abismo (Mt 15:14). En la *Mishna* se lee: "Las decisiones de los escribas (lo que vale para gran parte de los fariseos) son más obligatorias que la Thora (Ley)." [24]

Mas para su valoración da un control de exactitud: los "frutos." De los fariseos dice Cristo: "No los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen" (Mt 23:3).

Mt inserta luego una sentencia (v.19) que fue utilizada por él en la predicación del Bautista: "El árbol que no da buenos frutos *es cortado* y arrojado al fuego." Estas formas pasivas — "es *cortado"* y "es arrojado" — tienen por sujeto de actuación a Dios, según el uso frecuente de las mismas en la literatura rabínica [25].

El sentido histórico de este pasaje son los fariseos. Pero posiblemente incorpora estas

sentencias con un sentido histórico también a causa de un fenómeno religioso contemporáneo de la composición de los evangelios: los "judaizantes" y la infiltración y desconcierto que producían en la Iglesia primitiva los herejes (Jn 10:12; Act 20:29; etc.).

El verbo προσέχει ν (v. 15) es típico de la literatura del evangelio de Mt y expresa siempre un aviso para ponerse en guardia contra las desviaciones religiosas, y característico también en Mt para expresar sus preocupaciones eclesiales, incluso por su terminología comparada, por gentes surgidas de la comunidad. (Mt 6:1; 10:17; 16:6v, etc.). Es el mismo verbo que se usa en el N. T. en las polémicas y aviso contra las herejías (1 Tim 1:4; 4:1; Tit 1:14). El discernimiento del verdadero y falso profeta, en sus días, es una de las preocupaciones dominantes de la *Didajé* [26]. Cullmann quiere ver en estos "falsos profetas" una alusión a los *zelotes*\ el contexto no lleva a esto; su misma violencia no los hace imagen de venir con "vestiduras de oveja" (v.15) [26].

La sabiduría del verdadero discípulo, 7:21-27 (Lc. 6:47-49; 13:25-27).

> [21] **No todo el que dice: ¡Señor, Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos.** [22] **Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor! ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?** [23] **Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad.** [24] **Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, que edifica su casa sobre roca.** [2S] **Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, pero no cayó.** [26] **Pero el que me oye estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena.** [27] **Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, y cayó con gran ruina.**

Este pasaje tiene una cierta unión lógica con el anterior. Si se disciernen los profetas verdaderos y falsos, también se pueden discernir los cristianos falsos y verdaderos. No basta "creer" lo que Cristo enseña, hay que ponerlo por "obra."

Cronológicamente, este pasaje corresponde a una época avanzada de la vida de Cristo. Parece suponer la misión de los apóstoles y discípulos con la potestad que se les había conferido de hacer "milagros" (Mt 10:1.8; Lc 9:1.2.6; 10:1.9.17-20). *Mt adelantó* la escena y la sitúa al final del sermón, como un resumen final que iluminaba con su enseñanza toda la doctrina de Cristo. Tiene dos aspectos: *a)* doctrina sobre la necesidad de poner por obra las enseñanzas de Cristo (v.21-23); *b)* ilustración y confirmación de esta enseñanza con una parábola (v.24-27).

La Doctrina Sobre la Verdadera Sabiduría (v.21-23).

La doctrina que aquí se enseña no sólo afecta a la práctica de los pasajes del sermón de la Montaña, sino a toda la obra del Reino. ¿Quién "entrará en el Reino de los cielos" en su fase final, pues el texto supone ya cristianos? "El que hace la voluntad de mi Padre" (v.21). El plan que trazó el Padre sobre el Reino tiene creencias y exige obras. No basta un ingreso idealista y soñador. No basta decir: "¡Señor, Señor!" Esta actitud había sido ordinaria en Israel. Jeremías había censurado fuertemente al pueblo, que decía: "¡Oh el templo de Yahvé! ¡Oh el templo de Yahvé!" queriendo confiar mágicamente en él, pero sin poner la conversión de su vida en la práctica de los mandatos de Yahvé (Jer 7:4; cf. 7:lss). En su momento histórico estas palabras de Cristo deben referirse a algún tipo de cristianos que ya había ingresado en el Reino, **pero cuyas obras no respondían a su fe,** o si no es un aviso programático para los que fuesen a ingresar, para que supiesen que su "justicia" tenía que "superar a la de los escribas y fariseos" (Mt 5:20), porque de

ellos dice: "Haced y guardad lo que os digan. Pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y *no hacen"* (Mt 23:3). Qué fuese mejor el *estudio* de la Ley o su *práctica,* era un tema candente en los medios rabínicos. El control de autenticidad cristiana en el Reino está en las obras. "Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra" (v.24) es el cristiano auténtico. Ni vale como excusa el haber "profetizado en tu nombre" o el haber exorcizado "demonios" o el haber hecho "milagros" (v.22). No sólo los apóstoles, sino también otros "discípulos" habían recibido estos poderes "carismáticos" (Lc 10:1-9.17-20). Debe de tratarse de algunos discípulos que estuvieron unidos a El, pero que no tuvieron una entrega plena al mismo (Jn 6:60-64). Aunque el pasaje puede estar redactado con pequeños matices de "adaptación" en función de otra finalidad que a continuación se dice.

A la hora de la composición del evangelio, la sentencia debe de estar recogida para censurar además, concretamente, a grupos cristianos que, **dotados de "carismas"** — profecías, exorcismos, milagros (v.22) —, confiaban en ellos como garantía de su auténtico cristianismo. Podían ser grupos o personas al estilo de los "carismáticos" de Corinto (1 Cor c.12-14). San Pablo dirá que si uno tuviese profecías, o "glosolalia," o actos heroicos, milagros, y no tuviese caridad, "nada soy" (1 Cor 13:1-3). Ante la perspectiva de estos cristianos idealistas de la Iglesia primitiva, Mt trae esta sentencia del Señor con una oportunidad excelente. Como dirá la epístola de Santiago: ***"La fe sin obras es fe muerta"*** (Sant 2:17; 2:14-26) [27].

Cristo llamó a su Padre "mi Padre" (v.21) en sentido excepcional. Cuando habla para otros dice "vuestro Padre," o "tu Padre," pero, al contraponerle con El, es "mi Padre." Mt, que confiesa en su evangelio la divinidad de Cristo (Mt 12:6.8; 11, etcétera), con esta expresión habla de su filiación divina, máxime a la hora de la composición del evangelio.

Le dirán "en aquel día" (v.22). La expresión literaria procede del A.T. y tiene diverso valor "escatológico" (Is l0ss). En el Talmud significa el mundo a venir. En este contexto significa el "juicio final," pues Cristo aparece como Juez de destinos eternos; es la "escatología" final (v.21). Es un pasaje de gran portada dogmática, aunque no es el único pasaje en que lo enseña el evangelio (Mt 25:31-64; Jn 5:22.27). En el mesianismo judío, el Mesías no tenía el atributo de ser Juez universal; sólo aparece en el libro apócrifo de *Henoc,* pero con funciones restringidas [27]. Cristo se proclama con uno de los atributos de la divinidad.

También alegarán "muchos" de sus discípulos — la enseñanza tiene también una portada doctrinal por el enfoque "ético" de Mt — que realizaron obras "carismáticas" para ingresar en el reino; y, además, que lo hicieron "en tu nombre." Esta expresión lo mismo podía tener un valor instrumental (dativo instrumental), como si se operasen estos "carismas" por la invocación de su nombre (Act 19:13; cf. 3:6; Mc 9:38), que tener el valor de representación o por delegación suya (Mt 10:1). Pero esas obras **"carismáticas"** invocadas y aun hechas "en nombre" de Cristo no significan ni prueban ese amor que el Padre "exige" [28]. "Judas mismo, con sus proyectos de traición, ha hecho milagros en compañía de otros apóstoles." [29]. Por eso Cristo les dirá: "Nunca os conocí," en el sentido semita y elíptico, como discípulos míos.

"No todo el que dice *Señor, Señor,* entrará en el Reino de los cielos"(v.21). **La comunidad cristiana primitiva invocaba a Cristo con este nombre para confesar su divinidad.** Se pensó si sería un eco de la invocación litúrgica de los étnico-cristianos en su invocación al Cristo celeste (Bousset). ¡Sería polemizar contra un verbalismo comunitario litúrgico! Otros piensan en discípulos que, para atraer la atención sobre ellos, tienen constantemente el *Nombre* en la boca (Bonnard). Los discípulos aparecen, en ocasiones, invocando a Cristo con este nombre (Mt 8:2.6.25; 15:22; 17:4, etc.; Lc 6:46). Cabe discutir si es la primitiva expresión o es la *sustitución,* v.gr., de *rabí* por los evangelistas — **Iglesia primitiva — para confesar la divinidad de Cristo.**

De no ser esto, sería una expresión de gran respeto (Lc 6:46) [30]. El término "iniquidad" (ἀνομιαν) en la terminología de Mt es la desobediencia a la ley cristiana (Mt 13:41; 23:28; 24:12).

Confirmación e ilustración parabólica de esta enseñanza (v.24-27).

Con una parábola en dos imágenes antitéticas, Cristo ilustra y confirma la enseñanza propuesta. La imagen es una *parábola,* pues sus elementos no tienen un sentido preciso, alegórico. La descripción de Mt no sólo es literariamente bella, sino que refleja exactamente el medio ambiente palestino [31]. Su "descriptio typi" sólo tiende a ilustrar genéricamente la idea central de los que, "oyendo" la palabra de Cristo, luego no *la practican* o *no la ponen por obra.* Pero sin matizarse ni sugerirse ni ser fácilmente alegorizables los diversos elementos que la integran. Aparte que Cristo dice: "El que escucha mis palabras y las pone por obra, será *semejante."* (v.24.26). Por eso toda precisión o matiz en este sentido no pasa de ser una alegorización subjetiva por "acomodación," como los que veían en la "lluvia" las tentaciones carnales, en los "ríos" la avaricia, en los "vientos" la vanagloria y soberbia, etc. [32] ¿Acaso se apunta a épocas de persecución religiosa?

En la literatura rabínica se encuentran imágenes más o menos semejantes para tratar la siguiente cuestión: "¿Qué es más grande, el *estudio* (de la Ley) o *la práctica* (de la misma)? Rabí Tarfín: la práctica es más grande. Rabí Aqiba: el estudio es más grande" [33]. Y sobre 120, Elíseo bar Abuya decía que el que hace muchas obras y estudia mucho la Ley se podría comparar a un hombre que da a su obra un *cimiento de piedras* y encima construye con ladrillos; por eso cuando sobreviene una gran inundación no le conmueven las piedras. Pero el que estudia mucho la Ley es como el que pone por cimientos ladrillos y construye encima con piedras; a esto basta una pequeña inundación para que todo se derrumbe [34].

El que "oye" y "practica" las enseñanzas de Cristo es semejante a un varón "prudente" (φρόνιμος). No se trata en este contexto bíblico del hombre inteligente o intuitivo, con un gran sentido práctico, sino del que cree y obedece estas enseñanzas anteriores y, en general, el que hace esto con el Evangelio. Este término se contrapone al "necio" (μωρός), y significa aquí "ligero," en la práctica de su vida religiosa.

La conclusión es clara: la vida cristiana está sólidamente construida, como el edificio bien cimentado, **si la fe se traduce en hechos, no en expresiones de deseos.** En ello va la condena de un cierto quietismo religioso; acaso bastante acentuado en ciertas comunidades cristianas (Sant 2:14-26; Gal 5:6.13-15; 6:10; 2 Tes 3:10-13), lo que presta más actualidad a la reproducción de este texto.

Lc trae una sentencia de este pasaje en otro contexto (Lc 13:26). El resto es semejante a Mt, aunque menos colorista y más sintético. Podrían ser versiones de una misma "fuente," más que escrita, oral. Pero la perspectiva (Mt 7:22; Lc 13:26) de esta semejanza **es definitivamente escatológica.**

Reacción de las turbas ante estos discursos, 7:28-29.

> [28] **Cuando acabó Jesús estas instrucciones, se maravillaban las muchedumbres de su doctrina,** [29] **porque les enseñaba como quien tiene poder, y no como sus escribas.**

Mt cierra éste, uno de los cinco grandes discursos de Cristo, con una frase que ya utilizará también en los otros cuatro grandes discursos (Mt 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). En varias ocasiones los evangelios recogen la "admiración" de las gentes ante las obras o dichos de Cristo: su "palabra,"

que acusa la "autoridad" que tenía para expulsar demonios (Lc 4:36); pero aquí el motivo es por su "doctrina" y por el modo como la enseñaba: "como (ως) quien tiene autoridad (εξουσία) y no como sus escribas"; algunos códices añaden también a los fariseos [35]. El sentido aquí del *"como* **quien tiene autoridad," tiene el sentido enfático afirmativo**, no proporcional, como lo pide el contexto.

El procedimiento didáctico de los escribas y doctores era todo lo opuesto a la enseñanza de Cristo. Para enseñar oficialmente hacía falta haber sido discípulo de algún rabino y haber sido autorizado oficialmente, mediante la imposición de manos, para enseñar en Israel. Y había que enseñar con el argumento **de *autoridad* de la "tradición,**" a la que se daba más autoridad que al mismo texto sagrado [36]. La interpretación de la Ley se hacía insertando, insípida y prolijamente, en sus enseñanzas, los dichos de otros rabinos célebres, y que se consideraban como prueba [37]. La Mishna y el Talmud son un enorme almacén de ellos.

Cristo, que no había sido discípulo de ningún rabí, ni había recibido esta investidura oficial de la Sinagoga (Jn 7:15), se presenta como *verdadero Maestro* y con *autoridad propia.* Por eso no utiliza los dichos de los rabinos, para didácticamente encuadrarse en la legalidad de *aquella* "tradición" — casuística y problemática —, sino que *decide* por sí. La expresión recogida por el evangelista — que enseña **"como el que tiene autoridad" y** no como sus "escribas" — hace ver la fuerte contraposición que se establece, y que impresionaba a las turbas, sobre esto: El tenía autoridad, los escribas no tenían autoridad. Por eso, teniendo en cuenta los datos sacados de la Mishna y el Talmud, se ha escrito a este propósito: "Aquel que da el poder es Dios. Las palabras 'como teniendo poder' han de completarse así: Y *que lo tiene de Dios"* [38] (cf. Mc 1:22; Lc 7:45). En este discurso "artificial," Mt sintetiza el poder y grandeza magisterial de Cristo en su vida docente.

Además, en aquel ambiente en que se movía, esta actitud magisterial evoca que El es el Mesías. En la conversación de Cristo con la Samaritana, le dirá a El: "Yo sé que el Mesías está para venir y que, cuando El venga, nos hará saber todas las cosas" (Jn 4:25) que se disputaban entre samaritanos y judíos, lo mismo que los puntos oscuros de la Ley. Con su conducta, **Cristo se está proclamando Mesías.**

1 P. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu* (1941) p.397-403. — 1 Zorell, *Lexicón* col.738-740. — 2 *Pirqé Aboth* II 5; cf. Bonsirven, *Textes* n.14. — 3 Strack-B., II 221; cf. Le 6:38; 16.9; Mt 7:1.2.7.19; 12:17. — 4 *Sota* I 7; cf. Bonsirven, *Textes* n.1443. — 5 *Sanhedrin* 100a; Strack-B., *Kommentar.* I p.444-445. — 6 Strack-B., o.c. I p.446. — 7 strack-b., i p.447-450. — 8 "Principium culmenque omnium rerum pretil margaritae tenent" (PLINIO, *Nat. Hist.* IX 34:106). — 9 MG 57:311. — 10 *Didajé* IX 5; Tertuliano, *De praescript.* 41:2. — 11 *Didaje* IX 5.12 — 12 *Megüloh* 12b. — 13 *Eommven,LeJudaisme.* (1934) I p.296; Borgé Hjerl Hansen, *Rappro-chement poisson-serpent:* RB (1948) 195-198. — 14 Bonsirven, *Textes* n.261-262. — 15 San Crisóstomo, *In Matth. hom.* 24. — 16 Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia* (1949) p.1363 nt.13. — 17 Bonnard, *L'évang. s. St. Matthieu* (1963) p.102-103. — 18 Boxsirven, *Textes* n.633; Strack-B., o.c., I p.460. — 18 *Shabbat* 31a. — 19 Bonsirven, o.c., n.633; Strack-B., o.c., I p.460; *Talmud bab.* Shabb. 31a. — 20 La "puerta" después de "ancha" es omitida por algunos códices. Nestlé, Λλγ. *graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 7:13; Lagrange, *Évang. s. St. Matih.* (1927) p.150. — 21 Strack-B., o.c., I p.461-463; Bonsirven, *Textes* n.424. — 22 Bonnard, o.c., p.102. — 23 Dt 30:19; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.151. — 24 *Sanhedñn* M. 10:4; Bonsirven, *Textes* n.1899. — 25 Strack-B., I p.443; II p.221. — 26 *Didajé* 11:7-12; 13:1.4. — 26 O. Cullmann, *Dieu et César* (1956) p.25. — 27 G. Bornkamm, *Jesús von Nazareth* (1956) p.81. — 27 Volz, *Jüdische Eschatologie* p.259ss; Strack-B., o.c., I p.978; II p.465; IV p.878.1095. — 28 S. TH., *Sum. Theol.* 2-2 q.172. — 29 San Jerónimo: ML 26:58; cf. Mt 10:1. — 30 Bonnard, *L'Évang, s. Sí. Matth.* (1963) p.106; J. Dupont, *Gnosis* (1949) p.74. — 31 A. Van Den Born, art. "casa," *Dict encycl. de la Bibl.* (1960) col.1104ss; Willam, *La vida de Jesús.,* vers. esp. (1940) 922-923; Vosté, *Parabolae.* (1933) II p.767 y n.l. — 32 Simón-Dorado, *Praelect. biblicae X.T.* (1947) p.556 n.386. — 33 Bonsirven, *Textes.* n.287; cf. o.c., p.728. Index Analytique-Lexique, "Étu-des et moeurs." — 34 Strack-B., o.c., I p.469. — 35 Nestlé, *N.T. graece et latine,* ap. crit. a Mt 7:29. — 36 Sanhedrin 11:3. — 37 *Aboth* 3:11; 5:8; cf. 15:2ss; Mc 7:5ss. — 38 Strack-b., o.c., p.470.

Capitulo 8.

Esta sección de los capítulos 8 y 9 es manifiestamente intencionada y sigue el procedimiento sistemático y de tesis del evangelio de Mateo. Después que presentó a Cristo como "legislador" de la nueva Ley, demuestra y rubrica aquí su *poder mesiánico* con los milagros que realiza, tanto sobre enfermedades corporales como del alma y aun sobre los mismos elementos de la naturaleza y los demonios. "Los ciegos ven, los rengos andan, los leprosos son limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, **los pobres son evangelizados**" (Mt 11:15; Lc 7:21-22). Esta es la respuesta que Cristo da a los emisarios de Juan y el mejor comentario apologético a sus propias palabras.

Este esquema no está basado en el número sagrado convencional de diez, cuya apología se hace en la obra *Pirqé Aboth (Sentencias de los Padres)* [1], pues en Mt salen trece o más milagros o grupos de éstos. El tema anterior de la autoridad de Cristo y la Ley se sigue ahora con su autoridad sobre la naturaleza.

Mientras los apocalípticos de la época de Cristo anunciaban la salvación con catástrofes cósmicas, aquí la naturaleza se pacifica **a la voz de su Creador y Salvador.**

Curación de un leproso, 8:1-4 (Mc 1:40-45; Lc. 5:12-16).

> [1] **Como bajó del monte, le siguieron muchedumbres numerosas,** [2] **y, acercándose un leproso, se postró ante El, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme.**[3] **El, extendiendo la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. Y al instante quedó limpio de su lepra.** [4] **Jesús le advirtió: Mira, no lo digas a nadie, sino ve a mostrarte al sacerdote y ofrece la ofrenda que Moisés mandó, para que les sirva de testimonio.**

Estando Cristo "en una ciudad" se le acercó un "leproso," al que Lc considera muy grave, pues lo describe "lleno de lepra"; los términos de totalidad son estilo de Lc [2]. Esta enfermedad tenía una triple repercusión en quien la padecía: corporal, social y religiosa. Los miembros del cuerpo eran invadidos lentamente, con el agravante de que era una enfermedad incurable (2 Re 5:7). Era como vivir muriendo. Socialmente eran seres aislados. Por temor al contagio se les declaraba legalmente impuros y se les apartaba de las ciudades, obligándoles a llevar vestidos desgarrados, la cabeza desnuda y a advertir su proximidad gritando: *Tamé, tamé,* "impuro, impuro." Religiosamente no eran excomulgados, pero en las ceremonias del culto en las sinagogas debían colocarse aparte. Esto era humillante, pero aún lo era más **al ser considerada su enfermedad como castigo de Dios, merecido por grandes pecados** (Núm 12:9-15; 2 Re 15:5; 2 Crón 26:19-21). De ahí el nombre lepra: tz*ara'at,* "golpe," "azote divino" [3]. Sin embargo, la lepra en la antigüedad no tenía un diagnóstico científico, y por eso se incluían entre ella otras enfermedades de la piel curables (Lev c.13 y 14). Tal es el caso de "Simón el leproso" (Mt 26:6; Mc 14:3) [4].

A los leprosos que no eran recluidos [5], aunque tenían que vivir aislados, se les permitía venir a las ciudades a pedir limosna o ayuda a los suyos, debiendo hablar a las personas a "cuatro codos" de distancia [6]. Este leproso se acercó mucho a Cristo, **pues El extendió su mano y le "tocó" para curarle**. "Se postró" delante de él (Mt), "de rodillas" (Mc) y sobre "su rostro" (Lc) en tierra, conforme al uso judío [7]. Pueden ser reflejos históricos, o simples formas libres literarias ambientales para expresarlo.

Cristo no le apartó ni se comportó como algunos rabinos que huían al divisarlos o les arrojaban piedras para apartarles de su camino y no contaminarse "legalmente" [8]. "Si quieres, puedes limpiarme," dijo el leproso. **Su fe era grande.** "Quiero, sé limpio," le contestó Cristo extendiendo su mano. Y le tocó. La Ley (Lev 15:7) declaraba impuro al que tocase a un leproso.

Pero Cristo "toca" para curar. No podrá contagiarse de esta enfermedad ni contraer ninguna impureza legal el que curaba las enfermedades y el que era "Señor del sábado" y de toda la Ley. Y "al instante" desapareció la lepra y quedó "limpio" (Mc).

En varios códices se lee que Cristo, al ver al leproso, se "airó"; en otros, que, "compadecido," lo cura. La primera lectura, de no ser primitiva, no se explicaría bien; de ahí su inserción de la segunda. ¿Se referiría, acaso, al ver que el leproso transgredía tan abiertamente la Ley de Moisés? (Lev 13:45.46). Mt y Lc omiten la "compasión" cuando la registran en otros casos (Mt 20:33; Lc 7:13). ¿Es por esto por lo que Mc dice que Cristo le despidió con una fuerte **conmoción de ánimo** (ἐμβριμησάμενος)?

F. Mussner escribe: "No se enciende en ira sobre el poder de la muerte, como se sospechaba, sino sobre la injusticia que se cometía en Israel contra los leprosos. Por eso Jesús extiende la mano sobre el enfermo, así como, según la Biblia, Dios extiende la mano sobre alguien para protegerlo. **Con esto Jesús pone al enfermo bajo la protección de Dios, y por el contacto lo pone en comunión con él"** (*Los milagros de Jesús* [1970] p.32).

Se comprende la sorpresa, la gratitud y la reacción de aquel hombre al verse limpio, justificada su inocencia y hábil para volver a la sociedad y a su hogar. La explosión apuntaba. Y ante ello Cristo, "con fuerte conmoción de ánimo" (cf. Jn 11:13), le ordena que no diga nada a nadie. Debían de estar ellos dos solos o muy poca gente que no comprometía el peligro de divulgación, en cuya medida de precaución pone al leproso curado. El proclamarlo en aquel ambiente de sobreexcitación mesiánica no hubiera logrado más que hacer intervenir intempestivamente al sanedrín (Jn 1:19-20) o, incluso, a la misma autoridad romana [8].

Luego le ordena que cumpla la Ley presentándose en el templo a los sacerdotes, que como personas más ilustradas podrían certificar la curación y aun darle por escrito un certificado de ello. Y añade: "para que les sirva de testimonio a ellos" (αὐτοῖς). Según el concepto que a este propósito se dice en el Levítico (14:1-32), éste era un "testimonio" de la curación en forma de sacrificio a Dios hecha a *un* y por *un* sacerdote, ya que es lo que prescribió Moisés y es a lo que aquí se refiere. Sin embargo, en la fórmula "a ellos" es posible que no sea ajeno al deseo de Cristo enviar a aquellos sacerdotes o "corpus sacerdotale" **un rayo más de luz mesiánica para hacerles ver que había surgido** un taumaturgo entre ellos en los días en que el cetro ya no estaba en manos de Judá (Gen 49:10), y curando enfermos de todo tipo, lo, que era **una señal de la obra del Mesías** (Is 5:35; 61:1; cf. Mt 11:5.6). Así la Ley venía a testimoniar la grandeza y obra de Cristo.

El leproso curado, sin embargo, comenzó a pregonar su curación, creando dificultades a Cristo para venir públicamente a las ciudades. Por lo que se retiraba a lugares desiertos, aunque esto también lo hacía **para darse a la "oración"** (Lc 5:15.16).

Curación del siervo del centurión, 8:5-13 (Lc 7:2.-10; cf. Jn 4:46-53).

[5] Entrado en Cafarnaúm, se le acercó un centurión, suplicándole [6] y diciéndole: Señor, mi siervo yace en casa paralítico, gravemente atormentado. [7] El le dijo: Yo iré y le curaré. [8] Y respondiendo el centurión, dijo: Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo: di sólo una palabra, y mi siervo será curado. [9] Porque yo soy un subordinado, pero bajo mi tengo soldados y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace. [10] Oyéndole Jesús, se maravilló, y dijo a los que le seguían: En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe. Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, [11] mientras que los hijos del reino serán

arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes. [12] **Y dijo Jesús al centurión: Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquella hora quedó curado el siervo.**

Este milagro lo realiza Cristo después del sermón de la Montaña, en Cafarnaúm, donde tenía, desde hacía ya mucho tiempo, su domicilio (Mt 4:13).

Vivía allí un centurión [9], no judío (Lc 7:5), sino gentil, pero que admiraba la religión judía. "Ama a nuestro pueblo," decían los de la ciudad, y prueba de ello es que les había levantado la sinagoga (Lc). Debía de estar a las órdenes de Herodes Antipas, que tenía un pequeño ejército compuesto de tropas mercenarias y extranjeras organizadas al modo romano [10]. Este centurión tenía un esclavo al que amaba mucho. Estaba enfermo de "parálisis" y "próximo a la muerte" (Lc). En esta circunstancia llegó Cristo a Cafarnaúm y el centurión acudió a él con solicitud y urgencia.

Hay en este punto divergencias entre los evangelistas. Mientras Mateo (v.5-6) dice que el centurión "se le acercó" a Cristo, Lucas dirá que "envió algunos ancianos de los judíos rogándole que viniese para salvar a su siervo," y, cerca ya de su casa, le envió, en una segunda embajada, "algunos amigos." De estas divergencias no se puede concluir que sean sucesos distintos. El fondo y la trama son los mismos. San Agustín proponía como solución que lo que se hacía por medio de otros, se puede decir personalmente de aquel que los envía [11]; sin embargo, las palabras que Lucas pone en boca de estos amigos parecen pronunciadas directamente por él [12]. Es posible, como proponía San Juan Crisóstomo, que después que el centurión envió a los amigos, hubiese venido él mismo [13] o al ver llegar a Jesús saliese, fuertemente impresionado, a su encuentro y dijese entonces esas palabras tan personales y acusadoras de su fe y confianza en el poder de Cristo [14].

Sobre esta doble embajada, se estudia en Lc en su lugar correspondiente. Mt se distingue en este relato de Lc en que en Lc el centurión es "amigo" de los judíos. En Mt se omiten estos detalles. Acaso se deba a que Mtg se escribe en una época en la que el judaismo se enfrentó abiertamente al cristianismo. Para otros al antifariseísmo judío de Mtg, o acaso debido a las "fuentes."

Jesús, admirándose, dijo a los que le acompañaban: "En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe."

¿En qué pudo consistir esta fe/confianza tan grande (τοσαύτην) del centurión? Los autores toman posiciones diversas. 1) ¿Acaso cree que Cristo no es un subordinado en el orden religioso, como el no lo es el orden temporal? 2) ¿Acaso imbuido por la mitología romana sospecha que pueda ser hijo de algún dios o un ser muy excepcional? 3) En que Cristo puede curar a "distancia" (B. Weiss); 4) en el impulso "irracional" de confianza en Cristo (A. Schlatter); 5) en el esperar ardientemente un milagro (Kijostermann); 6) en su comprensión de la palabra en el misterio de Cristo (Schniewind); 7) en una gran fe y confianza en el poder de Cristo, a causa de los milagros que hubiese visto u oído. Parecería lo más lógico. En cualquier caso, parece percibirse la polémica mateana, reconocido el valor histórico del hecho de Cristo, **contra el judaísmo hostil y la gentilidad dócil a la fe** [15].

Evocándose este contraste de fe entre Israel, pueblo elegido, y el centurión, hace Cristo la profecía **de la vocación universal de las gentes** — que Lucas pondrá en otro contexto (Lc 13:23-29) —, en el que no se refiere a todo Israel, sino a los "obradores de iniquidad" y de su ingreso **en el reino mesiánico y la reprobación de Israel culpable**: "Os digo, pues, que vendrán (gentiles) del Oriente y del Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob

en el reino de los cielos. Mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes." La felicidad mesiánica — que profetiza para los gentiles — se la describe con frecuencia, tanto en la Escritura (Is 25:6; Ap 19:9) como en los escritos apócrifos apocalípticos y rabínicos, bajo la imagen de un banquete [16]. Para los judíos, que eran por excelencia los "hijos del reino" y que pensaban sentarse en este festín al lado de los patriarcas, mientras los gentiles, llenos de confusión, quedarían a la entrada, en las "tinieblas exteriores" [17], les profetiza la reprobación. Por su resistencia en recibir al Mesías son reprobados (Mt 22:2-7.21.37-45; Rom 11:11) [18], a las tinieblas de afuera, imagen tal vez de un festín nocturno cuya sala está llena de lámparas, mientras fuera sólo hay oscuridad. Allí habrá "llanto y crujir de dientes," imagen que indica el castigo para expresar las injurias de los impíos contra los justos (Sal 35:16; 37:12, etc.) y lugar común en la literatura judía "escatológica" [19]. En Mt frecuentemente se usa para hablar de la "escatología" final (Mt 13:42-50).

"Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquella hora se curó el siervo" (Mt). El "como" (ως) del has creído, tiene el sentido causal de "porque."

Curación de la suegra de Pedro, 8:14-15 (Mc. 1:29-31; Lc 4:38-39).

> [14] **Entrando Jesús en casa de Pedro, vio a la suegra de éste que yacía en el lecho con fiebre.** [15] **Le tocó la mano, y la fiebre la dejó, y ella, levantándose, se puso a servirles.**

Mt introduce la escena, según su frecuente método, diciendo sin más que Jesús, "entrando en casa de Pedro." Fue en Cafarnaúm y en un sábado (Mc 1:21.29; Lc 4:31-38).

Pedro y su hermano Andrés eran de Betsaida (Jn 1:44). Acaso razones de comercio pesquero les hicieron cambiar de residencia.

Fue al salir de la sinagoga de los oficios del "sábado" (Mc-Lc). Estas reuniones solían ser antes del mediodía [20]; pero también había un servicio cultual al atardecer [21]. Acaso se refiere el texto evangélico a la salida de la reunión sinagogal de la tarde, por vincular los tres sinópticos esta escena a la siguiente, a la que, "al ponerse el sol" (Lc), le traían los enfermos para que los curase, y que probablemente era en el mismo Cafarnaúm, pues se reunieron en la "puerta" de la ciudad (Mc 1:33).

La suegra de Pedro yacía "postrada" por la enfermedad. Sólo se describe que tenía una enfermedad febril. Lucas, acaso por sus aficiones "médicas," lo matiza diciendo que tenía una "gran fiebre." Es un término técnico de la medicina de entonces y usado probablemente en este sentido por Lc [22]. En ciertas épocas del año estas fiebres son muy frecuentes en las riberas del lago Tiberíades [23].

La curación fue instantánea. "La tocó por la mano" (Mt); en Mc la "tomó" de la mano; "mandó con gran energía a la fiebre (Lc) que la dejase" y "la levantó" (Mc); es decir, teniéndole sujeta la mano e imperando a la fiebre, al mismo tiempo la ayudó a incorporarse, y "la fiebre la dejó," y se "levantó inmediatamente" (Lc-Mt).

Los gestos de Cristo en esta curación todos convergen a lo mismo — cogerla por la mano, imperar a la fiebre "con gran energía," ayudarla a incorporarse —, a hacer plásticamente visible su dominio sobre la enfermedad y la conciencia clara de su poder.

En Mt se ve que se trae el texto para polemizar contra la incredulidad judía; en otro milagro semejante en Jn (4:46ss) se polemiza contra una "religiosidad gnóstica" que viene a buscar algo de Cristo en lugar de entregársele a El. Lo que se destaca abiertamente es la "autoridad" de Cristo aquí, como en toda esta parte del evangelio.

Y los tres sinópticos resaltan que, tan pronto como se sintió curada, se levantó y se puso a

"servirles" (Mc-Lc); lo que Mt centra en la persona bienhechora de Cristo: y "le servía." No está relatado esto aquí sin especial intención; era gratitud y es apologética y tendencia de Mt a destacar a Cristo de los grupos. **Era la evidencia del milagro**. No solamente la dejó la fiebre, sino que se restableció también instantáneamente de su estado anterior de agotamiento en que deja una "gran fiebre," como ya lo hacía notar San Jerónimo, máxime si era fiebre de días.

Como todo milagro de Cristo sobre una enfermedad, que en aquel ambiente se atribuía **a un espíritu del mal, poder demoníaco, también éste tiene, por lo mismo, un valor "escatológico": el triunfo de Cristo sobre Satán y la llegada del reino.** Acaso el gesto de "levantarla" evocase en la catequesis primitiva **el triunfo pascual de Cristo**. El que resucitó (ήγέρθη = Mt 28:6) venciendo la muerte, las enfermedades y miserias, era el que hacía "levantarse" (ήγέρθη = Mt 8:15) a los pecadores y enfermos. A diferencia de la estructura literaria de la mayor parte de los milagros de Mt — nada de diálogo (Mt 8:2-4; 8:5-13; 9:18-30; 15:21-28; 20:29-34) —, "éste es un 'relato catequético' sobre el efecto de la redención operado simbólicamente por Jesús" (L.-Dufour, o.c., p.141) [23].

Curación de muchos, 8:16-17 (Mc 1:32-34; Lc. 4:40-41).

> [16] **Ya atardecido, le presentaron muchos endemoniados, y arrojaba con una palabra los espíritus, y a todos los que se sentían mal los curaba. 17 Para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, que dice: "El tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias."**

Es un clásico cuadro "sumario." Mt lo trae *agrupado* aquí, Mc-Lc lo ponen antes del sermón de la Montaña. Fue ya "atardecido," sea por referencia histórica o para indicar también el fin del reposo sabático, antes del cual no se podían transportar camillas de enfermos (Jer 17:21; Jn 5:9.10) ni incluso ser curados en sábado (Jn 9:13-16; Mt 12:10-14 par.).

Se destaca la curación de los "endemoniados," pues indicaba ello el establecimiento del reino de Dios (Mt 12:8). Lc destacará que los curaba imponiendo a cada uno sus manos, lo que indica la potestad que tenía (Lc 4:40), con lo que se veía su poder. Aquí lo hace con su palabra para indicar éste [24], en contraposición a las largas e inciertas fórmulas de los exorcismos judíos. "¿Qué *palabra* es esta que con *autoridad y* poder impera a los espíritus y salen?" (Lc 4:36). Mt se complace en destacar **el poder de la "palabra" de Cristo** (Mt 8:8). Así la palabra que proclama la nueva Ley (Mt 7:24.28) es la misma que cura.

Es interesante destacar que Mt, conforme a su tendencia a acentuar los efectos milagrosos, dice que le llevaron a "muchos" enfermos y que curó a "todos"; en Mc se dirá, con este tipo de fórmulas, que curó también a "muchos."

Mt solo, siguiendo su método de confirmaciones proféticas, cita un texto de Isaías sobre el Mesías (Is 53:4): "Verdaderamente él llevó sobre sí nuestras enfermedades y nuestros dolores," que pertenece al poema del "Siervo de Yahvé" (Is 52:13-35:1-12), y que presenta al Mesías no tanto echando sobre sí nuestras dolencias cuanto *quitándolas* de otros.

El interés de la citación — dice Lagrange — es precisamente que ella se puede aplicar literalmente a la situación en términos que contienen un pensamiento más profundo." [24] Cristo había llevado estos dolores para "expiarlos," pues éste es el contexto en Isaías: "Ofreció su vida en sacrificio por el pecado" (Is 52:10), y "en sus llagas hemos sido curados" (Is 53:5). Si la restauración *total* del hombre caído sólo se dará cuando se encuentre en "la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8:21), esta restauración parcial también está incluida en el plan de Dios, **pero el poder de ejercerla lo tiene Cristo *merecido* por su muerte,** como dice Isaías.

Por eso Mt ve estas curaciones mesiánicas hechas por Cristo **vinculadas, de algún modo, al texto de Isaías.**

Condiciones de los seguidores de Jesús, 8:18-22. (Lc 9:57-62).

> [18] **Viendo Jesús grandes muchedumbres en torno suyo, dispuso partir a la otra ribera.** [19] **Le salió al encuentro un escriba, que le dijo: Maestro, te seguiré adondequiera que vayas.** [20] **Díjole Jesús: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.** [21] **Otro discípulo le dijo: Señor, permíteme ir primero a sepultar a mi padre;** [22] **pero Jesús le respondió: Sígueme y deja a los muertos sepultar a sus muertos.**

Esta perícopa la traen Mt-Lc, aunque éste añade un tercer caso por afinidad temática. El situarlos aquí juntos, siendo improbable la realización de ambos en un mismo momento, hace ser su agrupación artificial temática. Literariamente se puede justificar el poner aquí estos casos porque Cristo "abandona" la región de Cafarnaúm. Se ha visto en ello, además, un valor "tipológico." Cristo parte a "la otra ribera," donde estallará la tormenta en el mar, Cristo "parte" y éstos quieren "seguirle." Así han de ser los "seguidores" de Cristo: **tener decisión y confianza en El hasta afrontar todo tipo de tormentas** [25]. El pasaje siguiente (v.19) comienza: "Cuando subió a la nave, le *siguieron sus discípulos*." a la barca y a la tormenta. El verbo le "siguieron" (ήχολουθησαν) es término técnico que indica **el discipulado.**

Primer ofrecimiento a seguirle.

Al hacer el ofrecimiento un "escriba," parece que esta escena es anterior a las grandes luchas judías contra Cristo, aunque supone **ya obra de apostolado de Cristo.** De este "escriba," en realidad, no se dice que Cristo le rechace, sino que le pone la perspectiva ardua del apostolado: sólo tiene asegurado, en comparación con las raposas y aves, el incesante ir y venir **para anunciar la Buena Nueva.** El que el Hijo del hombre "no tenga dónde reclinar la cabeza" debe de referirse a esta vida de incesante **caminar apostólico** más que al no tener alguna morada para descansar, como en Nazaret y Cafarnaúm.

Es aquí donde por vez primera sale en lo evangelios el título que se da Cristo de "Hijo del hombre."

El Título de "Hijo del Hombre."

Jesucristo frecuentemente lo utilizará para nombrarse. Este título sale 50 veces en los sinópticos. Y si se incluyen los lugares paralelos, se cuentan 76 ó 78 veces, ya que Mt 18:11 y Lc 9:56 son críticamente dudosos. En San Juan sale 12 veces. Esta expresión sólo aparece en los evangelios en boca de Cristo. Es El quien se designa con ella. Fuera de aquí, sólo San Esteban designa a Cristo con el título de "Hijo del hombre" ante el sanedrín (Act 7:55).

En el A.T. solamente se usa esta denominación en Ezequiel para llamar a una persona. Un ángel llama a Ezequiel "hijo de hombre" como a ser de otra especie (Ez 2:1.3.6.8; 1:2.34, etc.).

De suyo la simple expresión hebrea "hijo del hombre" sólo es sinónimo de hombre, sea bajo la forma *adam* o *enash.* Así aparece claramente en numerosos pasajes bíblicos (Gen 11:5; Job 25:6; Sal 8:5; Prov 8:31; Is 56:2; Ez 2:1; Dan 7:13, etc.).

Además, esta expresión no significa "hombre" sin más, sino que hay en ella un intento de

algo peculiar y solemne, ya que solamente se usa en poesía o en una prosa más escogida; de lo contrario, sólo se pone la palabra "hombre" [26].

¿Qué intenta Cristo al designarse con esta expresión? En boca de Cristo es usada siempre para denominarse a sí, pero no figura siempre con el mismo matiz. Los textos en que aparece usada por Cristo se pueden reducir a tres grupos.

1) Textos en los que es denominativo suyo (Lc 6:22; Mt 8:11 par.; 11:19 par.; 16:13 par.; Lc 12:8 par.; 9:58; Mc 8:31 par.).

2) Textos en los que se usa esta expresión para designar, calificativamente, al Mesías humilde, despreciado, y que irá a la muerte (Mt 17:22; 20:18 par.; 12:40; 17:12; 10:33.34; Mc 8:31ss par.; 9:30.31; Lc 9:12.44).

3) En otros textos se designa con esta expresión al Mesías en su aspecto glorioso y triunfal, o para destacar su potestad (Mc 14:61ss par.; 8:38 par.; Lc 18:8; 17:24.37; Mt 24:27.30; 19:28; cf. Lc 6:5 par.; 11:30; 19:10; Mt 9:6 par.; 13:37) [27].

La expresión, literariamente, está tomada de Daniel. El profeta refiere una visión en la que vio "venir en las nubes del cielo a un **como *hijo de hombre,* que se llegó al Anciano de días (Dios) y fue presentado a éste.** Fuele dado (al Hijo del hombre) el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio nunca desaparecerá" (Dan 7:13.14) [28].

Dos diferencias han de notarse entre el texto daniélico y su uso por Cristo. En Daniel, la expresión "Hijo del hombre" aparece sin artículos. La otra diferencia es que, en Daniel, el "Hijo del hombre" tiene un valor colectivo, mientras que Cristo lo usa en sentido personal.

Sin embargo, ya la antigua sinagoga había interpretado este pasaje, no con un valor colectivo "del pueblo de los santos," sino "personalmente de sólo el Mesías." [29]

¿Cuál es el sentido de esta expresión en labios de Cristo?

En la antigüedad se vería preferentemente el sentido de humillación y sufrimiento del Mesías. Se usaría este título por Cristo para hacer ver que el mesianismo verdadero no era político ni ostentoso, sino de una naturaleza muy distinta de como lo habían interpretado o deformado los rabinos. Por su contenido es el mesianismo doliente del "Siervo de Yahvé."

Modernos exegetas se fijan preferentemente para valorarlo en el pasaje de Daniel, que Cristo usa para presentar su "venida" en el "discurso escatológico" (Mt 24:30) y en su condena ante el sanedrín (Mt 26:64; Mc 14:62; Lc 22:69). Era su mesianismo triunfal y escatológico. Así, sin tomar el título oficial de Mesías, podría ir gradualmente llamando la atención y llevándola hacia ese misterioso personaje que Daniel describe "como un Hijo del hombre," y, veladamente, identificándose con él.

Lagrange supone que Cristo toma este título, y no como mesiánico corriente, para hacer ver que su mesianismo no se identificaba con las creencias populares.

Este doble uso de este título en Cristo responde a una doble corriente en Israel. Generalmente se tenía del Mesías el simple concepto de un origen terreno. El mismo planteará a los fariseos un mesianismo trascendente (Mt 22:41-46 par.). Más tarde, por influjo de los apocalípticos, se admitió en algunos sectores el concepto de un Mesías trascendente. Y es a esta corriente a la que Cristo apunta, como interpretadora de este sentido trascendente en la interpretación, ya entonces "personal," de la profecía daniélica del Hijo del hombre. Viene del cielo y tiene una trascendencia sobrehumana, divina [29].

Conforme a las categorías de significados con que este título aparece usado por Cristo, se ven en él dos intentos, según los casos: concentrar en sí, de un modo nuevo, el auténtico mesia-

nismo doliente **del "Siervo de Yahvé" y el celestial y divino** con que ya se interpretaba el misterioso "Hijo del hombre" en la profecía de Daniel [30].

Segundo ofrecimiento a seguirle.

Ahora es un "discípulo" que ruega al Señor antes de seguirle totalmente, atender a sus padres. Pero Cristo le da la orden-invitación de "Sígueme." [30]

No era esta invitación para incorporarlo a ser uno de los Doce. Era invitarle a seguirle más de cerca, y acaso más habitualmente, en sus correrías apostólicas, como le acompañaban sus discípulos en ocasiones (Jn 6:60; Lc 10:1).

Pero este discípulo, en lugar de seguir al punto la invitación del Maestro — el contraste de situaciones psicológicas aparece fuertemente acusado ante el ofrecimiento espontáneo que le hizo el escriba —, le suplicó un espacio de tiempo para cumplir un deber sagrado: "ir a sepultar a mi padre."

La frase y el ruego no se refiere, manifiestamente, a que el padre de este discípulo acabase de morir o estuviese muy grave y le pidiese licencia para ir a cumplir sus deberes de piedad. Sería una coincidencia aquí increíble. Y más increíble aún el que Cristo le hubiese negado **lo que era un deber incluido en el mandamiento del Decálogo:** "Honra a tu padre y a tu madre" (Ex 20:12). Debe, pues, de tratarse de un discípulo que, antes de seguir a Cristo en su apostolado de una manera total y habitual, rogó que se le permitiese antes esperar a la muerte de su padre, para, despreocupado de estos deberes, entregarse entonces a esta misión. Pero esto era incierto, **y la llamada del Señor para** acompañarle en la "mies, que era mucha y los operarios pocos," urgía. Y vino aquí la gran lección, que ya se presentía, en función del supremo amor a El sobre los padres (Lc 14:26): "Deja a los muertos sepultar a los muertos." Los rabinos hablan metafóricamente de "vivos" y "muertos" como sinónimos de *justos* e *impíos.* Pero ciertamente **no es éste el sentido en que aquí habla Cristo.** Parece tratarse de un proverbio griego, que significaría que la vida humana, por ser mortal, no merece llamarse vida; es como una muerte. No es más que un contraste metafórico que se establece para hacer ver lo que significa esta obra de apostolado. Frente a la obra de apostolado que es la predicación del reino — la vida eterna —, **lo demás es como muerte.** Los que viven en el mundo despreocupados de esta vida eterna, están como muertos. Que ellos cuiden de sí mismos: que "los muertos entierren a los muertos." Por eso, aquí los "muertos" citados primero, en el v.22, designan a todos los que no han encontrado la vida del Reino en Cristo (cf. Mt 7:13.14; cf. Lc 15:32; Mt 22:32; Ef 2:1; Col 2:13).

En el fondo no es otra cosa que una fuerte paradoja para expresar los derechos suyos — de Dios — sobre los mismos de los padres. Al estilo que expresa en otro lugar, que su amor ha de ser superior al de los padres, diciendo: "si alguno viene a mí y no *aborrece* a su padre, madre., no puede ser mi discípulo" (Lc 14:26). Por este procedimiento, Cristo evoca su trascendencia divina.

Calma una tempestad en el mar, 8:23-27 (Mc 4:35-40; Lc 8:22-25).

[23] Cuando hubo subido a la nave, le siguieron sus discípulos. [24] Se produjo en el mar una agitación grande, tal que las olas cubrían la nave; pero él, entre tanto, dormía, [25] y, acercándose, le despertaron, diciendo: Señor, sálvanos, que perecemos. [26] El les dijo: ¿Por qué teméis, hombres de poca fe? Entonces se levantó, increpó a los vientos y al mar y sobrevino una gran calma. [27] Los hombres se maravillaban y decían: ¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?

Con matices distintos narran este hecho los sinópticos. Sintetizado, como es su costumbre, Mateo; colorista, Marcos; intermedio, Lucas. Sin embargo, en todos reviste el carácter de impresionante.

Sucedió cronológicamente de inmediato a la curación de los endemoniados gerasenos (Mt y Lc). Marcos precisa que fue "en la tarde" del día en que Cristo tuvo la gran jornada de las parábolas (Mc 4:35; 4:1).

La descripción es tan realista como hábilmente "tipológica." Estas tormentas del lago son tan rápidas como imponentes. Lc es el que usa el término preciso: "descendió" (χατέβη) un gran torbellino de viento sobre el lago. Situado éste a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo, el efecto es el de una caída imponente de masa de aire que pone en enorme agitación el lago [31]. Testigos presenciales describen estas tormentas como estando "cubiertos" por las olas los que iban en barca [32], lo mismo que el peligro de zozobrar, al no poder achicar el agua [33]. Esta tormenta evangélica fue muy grande. Mt va destacando una serie de datos que le valen su descripción "tipológica" de la grandeza de Cristo, que mira por sus "discípulos" que van en la barca. Lc "siguen" en la barca por su mandato (Mt 8:18); en el intervalo inserta hábilmente la doble escena del "discipulado." En la barca tienen fuerte angustia ante la tormenta imponente, mientras Jesús "dormía." Pero con El vendrá la calma y la calma de los "suyos." Mc-Lc ponen a los discípulos despertando a Cristo; Mc, reflejando el estadio primitivo de la tradición, lo pone en forma demasiado espontánea (Mc 4:38). En Mt (v.25) es casi una oración, que acaso proceda en su redacción del uso litúrgico (Mt 14:30); Mc-Lc lo llaman "Maestro" (Rabí); Mt pone la expresión ***"Señor"*** (Κύριος), con la que lo confiesan dotado de poderes divinos (Mt 8:2-6; 9:28; 15:27; 17:15; 20:30), **término con el que la Iglesia primitiva,** a la hora de la composición de los evangelios, **confesaba la divinidad de Cristo.**

Los discípulos habían visto milagros; pero ante aquel espectáculo cósmico quedaron especialmente impresionados. Les faltó "confianza" en El, aún dormido. Es un aspecto de la gran lección, y que El les reprocha. El siempre vigila por los suyos. Mc-Lc acusan la "admiración" de los "discípulos." Ellos lo conocían como taumaturgo y Mesías. Pero iba habiendo un *climax* en la revelación de su persona. Por eso, ellos preguntan "admirados" quién sea este al que obedecen los vientos y el mar embravecidos. En el A.T. era Dios el que dominaba el mar embravecido (Sal 88:10; Job 26:12; Is 51:10). La vía hacia su divinidad se va abriendo [34]. Sólo Dios había "separado" las aguas (Gen 1:9; Ex 14:21ss) y "juntado" las aguas en el diluvio sobre la humanidad (Gen 7:10ss).

En Mt esta pregunta la hacen no los "discípulos," sino los "hombres." Es la repercusión que este hecho tuvo, por su divulgación, en las gentes. Y hasta se piensa que pueda ser eco de los debates de los predicadores cristianos de la primera mitad del siglo I con los "hombres" del mundo grecorromano. Probablemente es el intento central de Mt destacar esta falta de confianza en el Mesías.

La tradición cristiana vio, reiteradamente, en este milagro un "signo" de la historia de la Iglesia, zozobrada la barca de Pedro por las tempestades, mientras parece que Cristo, que va en ella, duerme [35]; lo mismo que se le consideró también, por un análogo motivo, como tipo del alma cristiana atacada por las pasiones [36]. Es muy probable que Mt refleje en ello — la "barca" — las primeras persecuciones de la Iglesia, en el triunfo asegurado de Cristo en ella.

Curación de dos endemoniados, 8:28-34 (Mc 5:1.-20; Lc 8:26-39).

[28] **Llegado a la otra orilla, a la región de los gerasenos, le vinieron al encuentro, saliendo de los sepulcros, dos endemoniados, tan furiosos, que nadie podía pasar por**

aquel camino. [29] Y le gritaron, diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí a destiempo para atormentarnos? [30] Había no lejos de allí una numerosa piara de puercos paciendo, [31] y los demonios le rogaban, diciendo: Si has de echarnos, échanos a la piara de puercos. [32] Les dijo: Id. Ellos salieron y se fueron a los puercos, y toda la piara se lanzó por un precipicio al mar, muriendo en las aguas. [33] Los porqueros huyeron, y, yendo a la ciudad, contaron lo que había pasado con los endemoniados. [34] Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús, y, viéndole, le rogaron que se retirase de sus términos.

Mt es el que menos se extiende en este relato. Se estudia en Mc 5:1-20. Se destaca la grandeza de Cristo sobre los endemoniados, señal de que llegó su reino (Mt 12:28). Aquí sólo se destaca un aspecto. Mt pone que fueron *dos* posesos en lugar de uno, como trae Mc-Lc. La escena es la misma. Se propusieron varias soluciones.

Mt tiene una tendencia a pluralizar. Así, mientras Mc-Lc sólo presentan en escena un ciego que es curado por Cristo (Mc 10:46-52; Lc 18:39-43), Mt presenta la misma curación hecha en dos ciegos (Mt 9:23-31). También los ladrones que están crucificados con Cristo, según Mt, "blasfemaban" (Mt 27:44; cf. Mc 15:32), mientras que sólo uno era el que le ultrajaba (Mt 21:2 con Mc 11:2.4.5.7 y Lc 19:30.33.35). Probablemente sea ésta la solución.

Como matiz de esta solución se propone que Mt tiende a veces a *compensar* por otras omisiones. Sería, en este caso, la "compensación" de la omisión hecha por Mt de otra curación de un poseso que Mc relata (Mc 1:21-28; cf. Mt 20:30; cf. Mc 8:22-26) [37].

San Agustín, en su obra *De consensu Evangelistarum,* había propuesto otra solución: eran *dos* los endemoniados, que es lo que recoge Mt; pero Mc-Lc sólo señalan uno por ser el *más famoso* o el más *conocido* por algún motivo [38]. A lo que podría añadirse la posibilidad de que, no matizándose en la escena la parte de uno o de otro, o por ser en casi todo análogas sus reacciones, quedaba perfectamente valorada la escena con sólo presentar a uno de ellos [39]. A esto ha de tenerse en cuenta las "fuentes" y el intento esquemático y propio de Mt.

1 *Pirqé Aboth* V 1-6; Bonsirven, *Textes* n.33-35. — 2 Hobart, *The medical language of* S. *Luke* (1882) p.5. — 3 Schürer, *Geschichte derjüd. Volkes* II p.451; Edersheim, *The Life and Times of Jesús* (1901) p.494-495; Fillion, *Vida.,* vers. esp. (1942) II p.22-222. — 4 Sobre el tema bíblico de la lepra, cf. A. Macalister, art. "Leprosy," en Has-Tings, *Dictionary of the Bible* III 95-99; *Dict. de la Bibl.* IV col 176-177. Sobre la doctrina de los judíos sobre la lepra y los leprosos, Strack-B., *Kommentar.* IV p.741-763. — 5 Bonsirven, *Textes* n.2435.2438. — 6 Felten, *Storia dei tempi del N.T.* vers. ital. (1932) I p.209-210. — 7 Strack-B., *Kommentar.* I p.78; cf. Mt 26:39. — 8 Edersheim, *Life and Times of Jesús* (1901) I p.493. — 8 Sobre el "secreto mesiánico," cf. *Introduction al evangelio de Mc. Biblia comentada 5a* — 9 Sobre la constitución del ejército romano, cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. graec. et rom.,* palabra "Centurión"; *Dict. Bibl.* I col.994-997. — 10 Josefo, *Antiq.* XVII 8:3. — 11 *De cons. evang.* II 20-49: ML 34:1100. — 12 Lagrange, *Evang. s. St. Lúe* (1927) p.207. — 13 S. Crisóstomo, *Hom. in Matth. XXVI:* MG 57:336; J. Manson, *De sanatione pueri Centuñonis (Mt 8:5-13):* Collectanea Mechlin. (1959) p.633-636; S. H. Hookε, *Jesús and the Centurión: Mattew VIH, 5-10,* en *The Exposit. Tim.* (1957) p.79-80. — 14 Para la valoración complementaria, cf. *Comentario a Lc 7:1-10.* — 15 Holzmeister: VD (1937) 27-30; S. Mariner, *Sub potestate constitutus:* Hel-mántica (1956) 391-399; G. Zuntz, *The Centurión of Capernaum and his Autoñty;* ED. Schweizer, *Die Heilung des Kóniglichen:* Evang. Theol. (1951) 2 p.64-71; E. Haen-Chen, *Faith and miracle:* Stud. Evang. (1959) p.495ss. — 16 *Libro de Henoc* LXII 30; *Apoc. de Baruk* **XXLX** 4; Strack-B., *Kommentar.* IV p.1154. — 17 Strack-B., *Kommentar.* I p.476ss. — 18 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crít. a Mt 8:12. — 19 *Salmos de Salomón* XIV 6; XV 11; *Libro de Henoc* LXÍI 14; *Apoc. de Baruk* XXIX 4; Talmud: *Aboth* III 20; VOLZ, *Jüdische Escatologie* p.31. — 20 Eusebio, *Praep. evang.* VIII 7:13. — 21 *Megilla* 3:6; 4:1. — 22 Hobart, *The medical language of St. Luke* (1882) p.3s. — 23 Thomson, *The Land of the Book* (1876) p.238. — 23 P. Lamarche, La guerison de la belle mere de Fierre et le genre littéraire des évangües: Nouv. Rev. Théol. (1965) 515-517; L. Dufour, La guerison de la belle mere de Fierre: Études d'Évangile (1965) 125-147. — 24 Feuillet, *L^exousía" de Fih de VHomme:* Rev. Se. Relig. (1954) 161-181. [1] *Evang. s. Sí. Matth.* (1927) p.169. — 25 G. Bornkamn-H. J. Helo, *überlieferung und Auslegung in Matthaus-Evangelium* (1960) p.48-53 y 125-189. — 26 Fiebig, *Der Menschensolhn* (1901). — 27 Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.478-479. — 28 Ceuppens, De prophetiis messianicis in A.T. (1935) p.481-490; Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique: Rev. Bib. (1953) p. 170-202.321-346. — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.483. — 29 benoit, *La divinité de Jesús dans les evangiles synoptiques:* Lumifcre et Vie (1953) 65-71. — 30 Bauer, Gñechisch-deutsches Worterbuch zu. N.T. (1937) col!385-1386; Tlll-Mann, Der Menschensohn (1907); Roslaniec, Sensus genuinus et plenus locutionis "Films hominis" (1920); Dleckmann: VD (1928); Lemonnyer, Theologie du N.T. (1928) p.65-73; Dupont, Le Fils de l'homme (1924); Robert-Feuillet, Int. a la Bib. II p.790-795; Dalman, Die Worte Jesu p.191-219. — 30 Cerfaux, Eph. Theol. Lov. (1935) 326-328; Vaccari, VD (1938) 308-312. — 31 Willam, *La vida de Jesús,* vers. esp. (1940) p.254-256. — 32 Ehrhardt, *Lass die Toten ihre begraben:* Studia Theol. (1952) 128-164; Buzy *Evang. s. Sí. Matth.* (1946) p.109. — 33 Dortet, *La Syrie d'aujourd'hui* p.502-503. —

34 J. B. Bauer, *Procellam cur sedavit Salvatart:* VD (1957) 89-96; Fonck: VD (1923) 321-328. — Cf. *Comentario a Mc 5:1-10* — 35 Tertuliano, *De bapt.* 12: ML 1:1321; K. Goldammer, *Navis Ecdesiae:* Zeits. Neut. Wissen. — 36 san agustín, ML 38:424. — 37 J. Alonso Díaz, La calma de la tormenta según el evangelio de Mt.: Cult. Bíbl. (1963) p. 149-157; Evangelio y evangelistas (1966) p.83. — 38 De cansen, evang. II 56. — 39 J. Smith, De daemoniacis in historia evangélica (1913) p.359-363.

Capitulo 9.

Curación de un paralítico, 9:1-8 (Mc 2:1-12; Lc. 5:17-26).

[1] Subieron a una barca, hizo la travesía y vino a su ciudad. [2] Le presentaron a un paralítico acostado en su lecho, y, viendo Jesús la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico: Confía, hijo; tus pecados te son perdonados. [3] Algunos escribas dijeron dentro de sí: Este blasfema. [4] Jesús, conociendo sus pensamientos, les dijo: ¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? [5] ¿Qué es más fácil: decir tus pecados te son perdonados o decir levántate y anda? [6] Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra de perdonar los pecados, dijo al paralítico: Levántate, toma tu lecho y vete a casa. [7] El, levantándose, fuese a su casa. [8] Viendo esto, las muchedumbres quedaron ensimismadas de miedo y glorificaban a Dios de haber dado tal poder a los hombres.

Este episodio es relatado por los tres sinópticos, aunque en contextos distintos, por lo que no es fácil situarlo en el suyo propio.

Cristo volvió a su ciudad — Cafarnaúm (Mt 4:13; Mc 2:1) — después del milagro de los endemoniados gerasenos. Y días después de su llegada (Mc) realiza este milagro con ocasión de la presencia de unos "escribas" o maestros de la Ley, y de fariseos (Lc). Había tantos para escucharle en la habitación interior en que Cristo estaba, que no cabían ni junto a la puerta. Los escribas o doctores de la Ley eran cultivadores oficiales de libros sagrados y pertenecían preferentemente a la secta de los fariseos [2], los celosos materialistas de la Ley.

Mientras Cristo hablaba le trajeron un enfermo en una camilla (επί κλίνης) entre cuatro hombres (Mc). Era "paralítico." Querían abrirse paso por entre la gente (Mc-Lc) para "colocarlo delante de El" (Lc). Pero como "no podían llegar hasta El" (Mc), lo subieron al tejado para bajarlo por el techo. Esto era posible, porque las casas tenían una terraza de vigas y cubiertas de travesaños de madera y ramajes recubiertas de arcilla o tierra prensada: una especie de construcción de adobe [3]. Además, una escalera exterior subía directamente al terrado. El término que usa Mc para esto (έξορύξαντες) significa literalmente excavar, descortezar. Lc lo describe al modo occidental y dice que lo bajan por entre las "tejas" (δια των χεράμων). Una vez arriba "descubrieron el techo por donde él estaba" (Mc).

Josefo cuenta un caso en que se descubrió el techo en las casas para buscar y capturar enemigos [4]. Y con cuerdas o una pequeña camilla, como se cuenta en casos análogos [5], "pusieron la camilla en medio, delante de Jesús" (Lc).

Al ver Jesús "la fe de ellos" — ¿de los que lo llevaban, de él, de ambos? — dice al paralítico: "Confía, hijo; tus pecados te están perdonados." Esta actitud de Cristo que comienza perdonándole los pecados tiene un valor especial.

En aquel ambiente existía la creencia (Jn 9:2) de que la enfermedad era castigo de pecados. Rabí Ammí decía sobre el 300 (d.C.): "No hay muerte sin pecado ni dolor sin ofensa." Y rabí Alexandrai, en el 270: "El enfermo no se libra de su enfermedad hasta que le hayan perdonado (por Dios) todos sus pecados, porque El es quien perdona todas las iniquidades." Y en el

Talmud se llega a decir: "Al haber perdón, al punto se cura." [6]

Algunos escribas, ante este hecho, basado tan sólo en la fe del que lo decía, murmuraban en su interior: "Este blasfema" (Mt), porque "¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" (Lc), "sino uno, Dios" (Mc), explicación para sus lectores gentiles. Y Cristo aquí aparece perdonando los pecados en su nombre, con autoridad propia. Ni al mismo Mesías en la mentalidad rabínica, atribuyeron jamás el poder de perdonar los pecados [7]. Lo mismo que en la literatura extrabíblica, donde aparece, en libros apócrifos, con el poder de juzgar, pero no con éste [8]. En el A.T. este poder es una prerrogativa exclusivamente divina (Ex 34:6ss; Is 43:25; 44:22; etc.). Dios ofendido es quien únicamente podría perdonar su ofensa. Y, porque Cristo usurpa estos poderes de Dios, "blasfema" (cf. 2 Re 12:13).

Cristo, "que los conoció en su espíritu," admite la interpretación que ellos censuran. Esta normal penetración de los corazones es un atributo de Dios (Jer 17:9-10; Act 1:24, etc.). Los rabinos habían deducido por un texto de Isaías (11:2ss) que la penetración del pensamiento le sería comunicada al Mesías [9] sólo para el recto juzgar, **aunque el perdón de los pecados era don de los días mesiánicos** (Jer 31:34; Ez 36:25). Por ello les pregunta: "¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones?"; ¿qué es más fácil, perdonar los pecados o curar milagrosamente a un paralítico? Ambas cosas están en la misma línea de poder sobrenatural. "Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados," dijo al paralítico: "Yo te digo (a ti): Levántate, toma tu camilla y marcha a tu casa." Lo que él, al punto hizo. "Todos los que vieron esto se maravillaban y glorificaban a Dios" (Lc), porque "jamás hemos visto tal cosa," decían. Habían visto milagros, pero no para acreditar el poder de perdonar los pecados.

La repercusión de este milagro fue grande. "Las muchedumbres," es decir, aun los que no lo habían presenciado, quedaron "temerosamente" **impresionados y alabando a Dios,** que dio "tal poder a los hombres," expresión esta última que pudiera revestir diversos matices: el poder de hacer milagros ¿a los apóstoles? (Mt 10:8), ¿para perdonar en la confesión los pecados? "El poder de perdonar los pecados pertenece propiamente a Jesús; los ministros de la Iglesia no lo ejercen **sino en su nombre.** Puede ser que Mateo haya pensado en estos últimos al recordar esta frase." [10]

En este pasaje hay dos temas: una curación y el poder de perdonar los pecados. ¿Son sincrónicamente primitivos? Varios autores (Bultmann, etc.) lo discuten. El hecho declarativo del poder de perdonar los pecados el Hijo del hombre es muy probable que sea primitivo, pues aparece su ejercicio en otro pasaje (Lc 7:36-50; Mt 16:19; 18:18), y no habría inconveniente en que perteneciese a la trama primitiva de este pasaje, "de innegable unidad" (Bonnard), aunque retocado y explicitado, en su redacción, acaso en función de discusiones de la Iglesia primitiva, polémica judeo-cristiana, sobre el perdón de los pecados. En todo caso, el texto, en su redacción, tiene un marcado y definitivo valor apologético, lo mismo que en su estadio histórico, en cuyo medio ambiente, por necesidad, había de interpretarse el perdón de los pecados como atributo divino en el que así obraba [10].

Si Mt esquematiza la primera parte, por ir a su enfoque teológico, destaca, en cambio, el aspecto del perdón de los pecados. Seguramente que en el estadio actual tiene esta escena una redacción reflexionada, lo que no excluye su histórico valor documental. La tesis de que fuese una invención tardía, con la que la Iglesia haya querido remontar a Cristo su *derecho* de perdonar, sacramentalmente, los pecados, aparte que se ve que es gratuita — ni a la Iglesia se le hubiere ocurrido este "invento" de no ser verdad (cf. Jn 20:22ss) —, ha sido ya frecuentemente refutada (K. L. Schmidt). Y de la unidad primitiva del pasaje, se podría defender igual a través de su estructura la tesis contraria: "que el relato del milagro fuese una añadidura tardía destinada a sos-

tener la palabra del perdón" (Bonnard, o.c.). Esto es en Mt la garantía de la "confesión" sacramental en su Iglesia. ¿Acaso la contestaba algún sector judío?

Otro aspecto es el conjugar en los sinópticos **el aspecto del perdón de los pecados por Cristo y por los seres humanos.** Estos lo tienen por *delegación* (v.8). Pero, ¿en qué sentido se dice que lo tiene Cristo? ¿Es que se dice que Cristo, hombre, lo tiene "a pari," por sola delegación, como los sacerdotes? **Sólo Dios puede perdonar los pecados por sí mismo, y los seres humanos por su delegación.** Pero en este triple pasaje sinóptico no se hace esta distinción. Ni en la hora histórica de Cristo, ni en la hora de la redacción evangélica. **Sólo se proclama que Cristo perdona y que sólo Dios puede perdonar.** A la hora de la redacción evangélica, el Κύριος confesaba al Dios-Hombre. Tenía el poder como Dios y lo ejercía como tal: **el Hijo de Dios encarnado no necesitaba entonces matices cristológicos ni conciliares ni teológicos. El verdadero Hijo de Dios perdonaba los pecados que sólo Dios — El — puede perdonar.**

Vocación de Mateo y banquete con "pecadores." 9:9-13 (Mc 2:13-17; Lc 5:27-32).

> [9] **Pasando Jesús de allí, vio a un hombre sentado al telonio, de nombre Mateo, y le dijo: Sigúeme. Y él, levantándose, le siguió.** [10] **Estando, pues, Jesús sentado a la mesa en la casa de aquél, vinieron muchos publícanos y pecadores a sentarse con Jesús y sus discípulos. 11 Viendo esto, los fariseos decían a los discípulos: ¿Por qué vuestro Maestro come con publícanos y pecadores?** [12] **El, que los oyó, dijo: No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos.** [13] **Id y aprended qué significa "Prefiero la misericordia al sacrificio." Porque no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores.**

Después de la curación del paralítico, Jesús se fue "camino del mar," donde solía predicar a las gentes. Y, al pasar, encontró a Mateo sentado en su puesto de alcabalero. Marcos y Lucas le llaman Leví, hijo de Alfeo.

En la antigüedad algunos autores sostuvieron que Mateo y Leví eran dos personas distintas. Heracleón pensó que fue Leví el apóstol y no Mateo 11. Y también Orígenes pensó que eran distintos, para probar, contra Celso, que Cristo no tuvo publícanos entre sus apóstoles [12].

Era normal tener en aquella época no sólo dos nombres, uno hebreo y otro griego, sino dos nombres hebreos o arameos, como José-Caifas, sumo sacerdote. Si Lucas y Marcos lo llaman Leví, tal vez sea por el sentido odioso que este cargo de alcabalero tenía. Así piensa San Jerónimo [13]. Mateo, sin embargo, por humildad, a sí mismo se aplica el de "Mateo el publicano" (Mt 10:3). La escena sucede en Cafarnaúm. Por eso no está a las órdenes de Roma sino de Herodes Antipas. "Publicano" en latín corresponde al nombre de "publicanum," de "publicum," el tesoro o erario público; en griego τελώνης, de τέλος (impuesto) y ονέομοκ (adquirir, comprar).

Cafarnaúm era un buen puesto aduanero. Personas o sociedades pagaban, anticipadamente, al fisco un impuesto global en tasas. El fisco romano delegaba en estos contratistas el poder cobrar impuestos públicos. A veces la autoridad fijaba tasas que podían cobrar los "publícanos." Así se ve en la inscripción de Palmira de 137 d.C., pero también se dice que, en tiempos anteriores, los derechos de arriendo no eran tan firmes ni precisos [14]. Para asegurar su anticipada contribución al fisco y cubrir sus riesgos, fijaban ellos, en ocasiones, diversas tasas al público. Y, como delegados de su autoridad, se prestaba su contrata a grandes abusos (Lc 3:12.13). Estos impuestos podían ser de diversas especies: paso de puentes y barcas; consumo por la entrada de mercancías; por ciertos artículos de comercio: vestidos, perlas, esclavos [15]. En la estimación po-

pular eran tenidos en desprecio estos alcabaleros aun en el mundo helenístico. "Todos los publícanos eran unos ladrones," dice Luciano [16]. Para los judíos había, además, otros motivos de desprecio. Y eran su trato habitual con los gentiles, que les hacía ser transgresores de las disposiciones "legales" rabínicas, por lo que eran "gentes impuras"; y el considerarles traidores al pueblo de Dios y cofautores con los romanos. En el Talmud eran tenidos como ladrones y criminales y se les veta el que puedan ser testigos válidos en los tribunales [17].

Mateo pertenecía a este mundo de gentes. Estaba sentado en su telonio cuando pasaba Jesús. **"Sigúeme," le dijo Cristo.** Y, al punto, le "siguió" definitivamente. Tanto quiere destacar Mateo **la eficacia de las palabras de Cristo, que** encuadra este episodio entre sus milagros.

Cristo en un Banquete de "Pecadores" (v.10-13).

Los evangelistas no precisan el tiempo que pasó entre esta vocación y un festín que Mt ofreció a Cristo, aunque los tres sinópticos unen estas dos escenas.

Mt, acaso, como homenaje de gratitud a Cristo y acaso como despedida de sus compañeros o subordinados, ofreció un banquete en su casa. Asistieron a este banquete junto con sus discípulos, "muchos publícanos y pecadores."

Los invitados eran, en frase de Lc, "gran número de publícanos y *otros*" (Lc); pero Mt-Mc lo precisan así: "muchos publícanos y *pecadores."* Acaso Lc omite "pecadores" por razón del público étnico-cristiano al que iba destinado su evangelio.

La expresión de Mt-Mc "pecadores" no se refiere, en la época de Cristo y desde el punto de vista de los fariseos, a los que quebrantaban la ley moral ni la ley judía (*Thorah*), "sino al que no se somete a la *interpretación* que de (la Ley) dan los fariseos." [18] A estos "pecadores" se les acusaba de traer sobre el pueblo todos los males [19]. Hasta a veces los mismos cristianos procedentes del judaísmo tenían ciertos reparos en sentarse a la mesa con cristianos procedentes de la gentilidad (Act 11:13; Gal 2:12).

Este asistir Cristo con "publícanos y pecadores" a un banquete levantó en los fariseos y escribas una fuerte censura. "Como la comida es un acto de sociedad, solamente se celebra entre los que se tienen por amigos. Así se comprende que los fariseos echaran en cara a Jesús en especial que comiera con publícanos y pecadores. Si no hubiera hecho más que saludarlos o hablarles, pase; ¡comer con ellos era demasiado!" [20] Era aquello, como dice irónicamente San Jerónimo, "un verdadero festín de pecadores." [21]

El momento de esta interpelación de los fariseos a los discípulos, naturalmente, no es en el momento del banquete. Pues ni ellos asistían a comer con "pecadores," conforme a la prohibición que ellos mismos se hicieron, ni se hubiesen atrevido a hacer esta protesta allí mismo.

Fue poco después cuando se presentó la oportunidad, acaso muy probablemente buscada por ellos, para atacar directamente a Cristo. La pregunta que hacen es insidia y censura. Mt y Mc ponen la censura dirigida abiertamente a Cristo: "¿Por qué come vuestro Maestro con los publícanos y pecadores?" Lucas lo engloba en la censura a todos: "¿Por qué coméis y bebéis con los publícanos y los pecadores?" El procedimiento de Mt es análogo al caso del centurión, en el que abrevia, en lugar de dar el relato completo como fue (Mt 8:5ss; Lc 7,lss).

Si Cristo, según los fariseos, iba a la intimidad de un banquete con "publícanos y pecadores," quebrantaba las prescripciones "legales" que los rabinos habían hecho sobre esto, y era ello no tener celo de la Ley. Y el que así trataba con pecadores, ¿sería él justo? Este era el ataque intentado y la censura insidiosa que dejaban flotando sobre El. Es el procedimiento de insidias y sospechas que los fariseos hicieron en diversas ocasiones sobre Cristo.

La respuesta de Cristo no es directamente a los fariseos, aunque, en el fondo, a ellos va

dirigida. Es la respuesta que da cuando los "discípulos" le hacen llegar la crítica de los fariseos.

La respuesta de Cristo es tan contundente como finamente irónica, a causa del fariseísmo al que alude. "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los que están mal." **Era la justificación de su conducta.** Si el médico no repara en el contagio para ir a visitar a los enfermos corporales, mucho menos había de repararse en traspasar unas fronteras artificiosas, creadas la mayoría de las veces **por la seca vida religiosa del fariseísmo**. El que venía a salvar, que era curar las almas, tenía que ir a donde estaba el mismo mal para curarlo.

Esta conducta de Cristo, aparte de ser la misericordia volcada en caridad, era la pedagogía lógica. ¿Cómo atraería el fariseísmo a los "publícanos y pecadores"? Estos, sin convicción o preparación en la Ley, ¿cómo cambiarían de conducta, si nadie se acercaba a ellos para enseñársela y para estimularlos? El fariseísmo era, como *actitud,* soberbia, inhumana y antipedagógica.

Sólo Mateo intercala aquí unas palabras del profeta Oseas en las que Dios proclama, por el profeta, que prefiere la misericordia al sacrificio (Os 6:6). Este v. falta en Mc-Lc.

Esta frase de Oseas es repetida más veces en el N. T. (Mt 12:7). Era ella una buena crítica profética contra el "materialismo" farisaico. El sacrificio valía por el espíritu que llevaba, no por la materialidad del rito. Y el fariseo era "sepulcro blanqueado." Y Cristo, como médico de almas, les hace ver con el profeta **que su obra es obra de misericordia espiritual.** El "id y aprended," "id y ved," son fórmulas usuales rabínicas para terminar discusiones.

La tercera sentencia va a resultar una ironía contra los fariseos. El vino a llamar a todos a su reino. Además, si se pensase en falsos "justos," la estructura de la frase no puede tener este sentido, pues resulta en oposición con el "paralelismo" de la anterior, ya que, como médico, vino a buscar a los "enfermos" (aquí = pecadores) y "no a los sanos" (aquí = falsos justos). Esto hace ver que la frase pertenece a otro contexto histórico y que se inserta aquí por una cierta relación con el tema que se trata. Aunque resulta aquí ironía contra los fariseos, que se tenían a sí mismos por "justos" (Lc 18:9) [22].

El v. 13 podía tener una especial evocación en la Iglesia primitiva, en la que se practicaba la penitencia con los pecadores, por lo que era grandemente atacada [22].

Discusión sobre el ayuno, 9:14-17 (Mc 2:18-22;. Lc 5:33-39).

> [14] **Entonces le llegaron a él los discípulos de Juan, diciendo: ¿Cómo es que, ayunando nosotros y los discípulos de los fariseos, tus discípulos no ayunan?** [15] **Y Jesús les contestó: ¿Por ventura pueden los compañeros del esposo llorar mientras está el esposo con ellos? Pero vendrán días en que les será arrebatado el esposo, y entonces ayunarán.** [16] **Nadie echa una pieza de paño no abatanado a un vestido viejo, porque el remiendo se lleva algo del vestido y el roto se hará mayor.** ! [7] **Ni se echa el vino nuevo en cueros viejos; de otro modo, se romperían los cueros, el vino se derramaría y los cueros se perderían; sino que se echa el vino nuevo en cueros nuevos, y así el uno y el otro se preservan.**

Los discípulos tanto del Bautista como de los fariseos "ayunan frecuentemente" (Lc). Pero, en cambio, los discípulos de Cristo "no ayunan." La pregunta no se refiere, de seguro, a los ayunos oficiales del judaísmo; v.gr., el gran ayuno del día de Kippur, preceptuado en la Ley (Lev 16:29) y llamado por excelencia el ayuno (Act 27:9). Pero los fariseos habían establecido especialmente dos días de ayuno en la semana — lunes y jueves —, porque, según su tradición, Moisés había subido al Sinaí un jueves y bajado un lunes [23] según nuestra nomenclatura.

La pregunta que le hacen los discípulos del Bautista (Mt) es ésta: ¿Por qué ayunan fre-

cuentemente los fariseos y nosotros, y tus discípulos no ayunan?

La respuesta de Cristo se presenta doble en los tres evangelistas:
1) No pueden ayunar porque están con el Esposo.
2) *a)* No se une un vestido nuevo con otro viejo.
b) No se puede echar vino nuevo en odres viejos.

La respuesta de Cristo, sintetizada en este esquema, es de una gran portada teológica.

1) Sus discípulos no ayunaban ahora porque se encuentran en presencia "del Esposo." La imagen está tomada del ambiente palestino.

En las bodas palestinenses se citan los "hijos del esposo," lo que corresponde al hebreo *bene hahuppah,* literariamente "hijos de la cámara nupcial." En hebreo la relación de una cosa con otra se la suele expresar por el antropomorfismo "hijo" (*ben*). Así, esta frase se refiere a los que tienen alguna relación con la boda. La *Mishna* dice que los *bene huppah* son todos los invitados [24]. Acaso se llamase preferentemente "hijos de la cámara nupcial" a un grupo especial de convidados o amigos más íntimos (Jue 14:11.12), que tuviesen por misión mantener la alegría en aquellos actos (1 Mac 9:39). Pero éstos son distintos de los "amigos del esposo" (*shoshbiním* o "paraninfos"), que eran sólo dos, al menos en Judea; eran los más íntimos amigos del esposo; servían de intermediarios de los cónyuges antes de la boda y atendían a todo en la fiesta [25].

Cristo toma la imagen de un festín de bodas. Los "hijos del esposo," sus invitados, preferentemente sus íntimos, no pueden entristecerse. Es la hora de la fiesta. El Talmud recomienda a los invitados en un banquete de bodas, como un deber, el saber comportarse allí, tener una alegre expansión festiva, y les dispensa incluso a este propósito de diversas obligaciones "legales" [25]. Por eso, mientras los discípulos están en esta fiesta — y la boda es símbolo bíblico del establecimiento del reino y de la salvación (Ap 19:7.9, etc.) —, estos invitados predilectos a la misma no pueden "entristecerse" (Mt), es decir, "ayunar" (Mc-Lc), puesto que el ayuno es señal de penitencia y de luto. Precisamente el *substratum* hebreo *hith'anoth* significa a la vez entristecerse y ayunar.

Pero vendrán días en que el "Esposo" será "quitado" (άπαρθτ). El Esposo, Cristo, toma ahora un carácter no sólo de comparación, **sino de *identificación.*** Anuncia su muerte. Es la profecía **de su muerte mesiánica.** Los autores notan la importante coincidencia filológica de esta expresión de los sinópticos con lo que se dice del Mesías paciente en el poema del "Siervo de Yahvé" (Is 53:8), en donde se dice que "fue *arrebatado* por un juicio inicuo. de la tierra de los vivientes."

Cuando termine la fiesta de estos desposorios mesiánicos temporales, que será breve, como lo sugiere su comparación con un banquete de bodas, entonces será la hora de sus ayunos y tristezas. Cuál sea la razón última de que los apóstoles no ayunen, sin estar obligados a ello, no se dice. Acaso Cristo quiere eludir la respuesta a una cuestión basada en exigencias farisaicas.

Posiblemente el pasaje tuviese un interés especial en la Iglesia primitiva para justificar los ayunos de supererogación.

2) La segunda respuesta de Cristo, que se expresa con dos imágenes sinónimas, acaso procedentes de otros contextos y usadas aquí por una cierta relación con lo anterior, no es una ilustración parabólica de lo enunciado; es una nueva enseñanza. Se hace ver, desde otro punto de vista, el porqué de esta actitud de Cristo ante el caso concreto del no ayuno temporal de sus discípulos. Es una cuestión de principio, **es el nuevo *espíritu* evangélico frente a la conducta y espíritu farisaico.** Principio que los apóstoles lo irán gradualmente aplicando y que lo expresa

con las dos imágenes del paño viejo y nuevo, y el vino nuevo y los odres viejos. Lo viejo se rompe con lo nuevo, tomado como molde intangible. **El nuevo *espíritu* del Evangelio y la *plenitud* de su contenido rompe, no le valen los viejos moldes de la Ley, y más aún del fariseísmo.** Bien se ve lo que dieron que hacer a este propósito en la Iglesia primitiva los "judaizantes." El N. T., el fruto, que es la expansión plena de la simiente, no cabe en la vieja forma de ésta, el A.T. [26]. Lucas añade una nueva sentencia, procedente de otro contexto, y que debe de ser usada aquí en un sentido muy distinto del primitivo (cf. *Comentario a Lc 5:39*).

Curación de la hemorroísa y resurrección de una niña, 9:18-26 (Mc 5:21-43; Lc 8:40-56).

Cf. Comentario a Mc 5:21-43.

> [18] **Mientras les hablaba, llegó un jefe, y, acercándosele, se postró ante El, diciendo: Mi hija acaba de morir; pero ven, pon tu mano sobre ella y vivirá.** [19] **Y, levantándose Jesús, le siguió con sus discípulos.** [20] **Entonces una mujer que padecía flujo de sangre hacía doce años, se le acercó por detrás y le tocó la orla del vestido,** [21] **diciendo para sí misma: Con sólo que toque su vestido seré sana.** [22] **Jesús se volvió y, viéndola, dijo: Hija, ten confianza; tu fe te ha sanado. Y quedó sana la mujer en aquel momento.** [23] **Cuando llegó Jesús a la casa del jefe, viendo a los flautistas y a la muchedumbre de plañideras,** [24] **dijo: Retiraos, que la niña no está muerta: duerme. Y se reían de El.** [25] **Una vez que la muchedumbre fue echada fuera, entró, tomó de la mano a la niña y ésta se levantó.** [26] **La nueva se divulgó por toda aquella tierra.**

La exposición y valoración de este doble milagro "implicado" se hace en el *Comentario a Mc 5:21-43.* No podían faltar estos dos milagros, que dejaron honda huella en la catequesis primitiva, y que son de gran importancia: la resurrección de la niña lo destaca con poderes divinos; el segundo, hecho casi por *sorpresa,* lo presenta como una fuente inexhausta de misericordia y poder [26]. Mt pone que Cristo ante esta noticia "se levantó" (εγερθείς), lo que Bonnard interpreta de que aún estaba en el banquete antes citado. No se sigue. Puede ser la transición literaria.

Curación de dos ciegos, 9:27-31.

> [27] **Partido Jesús de allí, le seguían dos ciegos dando voces y diciendo: Ten piedad de nosotros, Hijo de David.** [28] **Entrando en casa, se le acercaron los ciegos, y les dijo Jesús: ¿Creéis que puedo yo hacer esto? Respondiéronle: Sí, Señor.**[29] **Entonces tocó sus ojos, diciendo: Hágase en vosotros según vuestra fe.** [30] **Y se abrieron sus ojos. Con tono severo les advirtió: Mirad que nadie lo sepa;** [31] **pero ellos, una vez fuera, divulgaron la cosa por toda aquella tierra.**

El relato de este milagro es objeto de diversas apreciaciones. Probablemente se trata de un "duplicado" del mismo que cita Mt en 20:29-34, *adelantado* aquí a causa de la sistematización de este capítulo dedicado a milagros. Y, como reproducción del mismo, su divergencia del número de ciegos, dos en Mt y uno en Mc (10:46) y Lc (18:35), puede ser debida a un efecto de las "fuentes" o a una "condensación" en un solo relato de dos curaciones individuales e independientes de ciegos hechas por Mc (8:22-26; 10:46-52 = Mt 20:29-34). Acaso haya influjos mutuos en los relatos.

La ceguera no es sólo una enfermedad corriente en Oriente, sino que constituye allí una

verdadera plaga en la actualidad. “En el Hospital de San Juan de Jerusalén, para enfermos de los ojos exclusivamente, se trataron en 1931 no menos de 19.000 casos, y todos de Jerusalén y sus alrededores.” [27]

Los ciegos, guiados por el rumor popular que sigue a Cristo, van tras El “gritando” que se compadezca de ellos. Luego, cuando se queda algún tanto descongestionado de la muchedumbre que le seguía, acaso por haberla El mismo despedido o prohibido seguirle, como hizo poco antes para entrar en casa de Jairo (Mc 5:37), los ciegos entraron y se le acercaron dentro de casa. “Si un desgraciado en Oriente se une a vosotros para reclamar una limosna o socorro, lo hace con la firme resolución de ser escuchado a toda costa: súplicas obstinadas y asediantes, continuadas, sin vergüenza, todas las formas de la súplica entran en este protocolo de la miseria; y si no os ponéis en guardia, pronto seréis tomados familiarmente por una parte de vuestro vestido, para que no os podáis sustraer.” [28]

Lo que no deja de extrañar es que estos ciegos vayan por el camino detrás de Cristo “gritando” que se compadezca de ellos y proclamándole “Hijo de David.” Ciertamente, el título de “Hijo de David” es título mesiánico [29]. Con ello lo están proclamando Mesías.

¿Cómo conocen estos ciegos la ”mesianidad” de Cristo? El pasaje seguramente está “adelantado” por su inclusión sistemática en el esquema de los milagros. Dependería, pues, del momento cronológico en que sucede, dada la excitación mesiánica que se producía en torno a Cristo. Aparte que Mt puede prestar a estos ciegos el título que es la tesis de su evangelio, acaso tomado de la otra escena de curación de ciegos en Jericó (Mt 20:30.31) [30].

A pesar de que los ciegos van, con una gran pintura realista,, gritando detrás de Cristo, señal de su confianza en el poder de El, les pregunta si creen — fe-fiducia — que puede curarlos.

Cristo quiere constatarles bien el milagro en su confianza. Que no se vayan sólo por un provecho material (Jn 6:26.27), o sólo se lo pidan a título de ensayo a ver lo que pasa. Por eso no pudo hacer milagros en Nazaret (Mt 13:58ss; Mc 6:5ss).

Los ciegos le protestan su confianza gritando al modo oriental: “Sí, Señor.” Seguramente usaron el título aramaico, de máximo respeto, de “Señor mío” *(Mari),* o de “Señor nuestro” (*Maran,* o *Marana*).

Entonces Cristo “tocó” sus ojos. Frecuentemente, los evangelistas describen a Cristo “tocando” a los enfermos al tiempo que los cura. Es signo de *imperio* (Ex 7:19; 8:1.12; 9:22; 10:12, etc.; Est 4:15) sobre la enfermedad. Se acusa así plásticamente más su vinculación al efecto que va a producir y el imperio que tiene sobre los enfermos. Y, al tiempo que ponía sus manos en aquellos ojos sin luz, les dijo: “Hágase en vosotros según vuestra fe.” Y al punto recobraron la vista.

Hecha la curación, Cristo les prohibe, como en otras ocasiones, su divulgación. Es el “secreto mesiánico.” Buscaba evitar explosiones prematuras de entusiasmo mesiánico, y sus posibles repercusiones nacionalistas y políticas.

Curación de un “endemoniado” mudo, 9:32-34 (Mt 12:24-30; Mc 3:22-30; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:24-30.

> [32] **Salidos aquéllos, le presentaron un hombre mudo endemoniado,** [33] **y, arrojado el demonio, habló el mudo, y se maravillaron las turbas, diciendo: Jamás se vio tal en Israel.** [34] **Pero los fariseos replicaban: Por virtud del príncipe de los demonios arroja los demonios.**

Este milagro es, seguramente, un adelantamiento “duplicado” y sintético del milagro que narra

Mt más adelante (Mt 12:24-30). Es un elemento más en el cuadro de milagros de Cristo, que Mt sistematiza. El poder sobre los "endemoniados" hacía ver el poder de Cristo sobre Satán, y la venida ya de su reino. Si antes citó (Mt 8:28-34) la curación de dos "endemoniados," era bajo otro aspecto. Así acusa su dominio total sobre ellos.

Actividad misional de Cristo, 9:35-38 (Mt c.10; Mc 6:7-13; Lc 9:1-6).

> [35] **Jesús recorría ciudades y aldeas enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia.**[36] **Viendo a la muchedumbre, se enterneció de compasión por ella, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor.** [37] **Entonces dijo a los discípulos: La mies es mucha, pero los obreros pocos.**[38] **Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.**

Mt cierra estos dos capítulos consagrados a pintar el cuadro sistemático del poder milagroso de Cristo con una pincelada general hablando de la vida misional de Cristo: recorre las ciudades y aldeas, enseña en las "sinagogas," predica el evangelio del reino y cura "toda enfermedad y toda dolencia." Es un cuadro sintético en el que se relaciona la enfermedad del cuerpo y la del alma y se pinta a Cristo como al gran taumaturgo, al tiempo que, realidad y símbolo, se le presenta como el gran Médico y Misionero de las almas.

Después que el evangelista ha descrito con una amplia pincelada la vida misional de Cristo por toda Galilea y un pequeño desplazamiento a Perea (Mt 8:28), sanando cuerpos y almas, relata que, al ver a las "muchedumbres" por todas las partes que El misionalmente recorría, sé "enterneció de compasión." Es ésta una de las bellas estampas de Cristo Misionero. Pues veía por doquier que estas gentes, ante la esperada doctrina del reino, estaban "fatigadas y decaídas como ovejas sin pastor."

Es probable que este v.36 esté unido por oportunidad de la doctrina. El v.35 "cierra" un tema. Pero Mt quiere destacar un pensamiento de Cristo, dicho acaso a otro propósito, pero presentado aquí literariamente por Mt para destacar y preparar el tema de la continuación **misional de la obra de Cristo.**

En el pensamiento del evangelista, esta expresión de Cristo no se refiere a que las gentes, por seguirle incluso a lugares desiertos, se encontraran fatigadas, sin tener en aquellos lugares descampados medios de proveerse (Mt 14:14-15; Mc 6:35.36; Lc 9:12.13; Jn 6:5), sino a que las gentes desfallecían sin saberlo, porque no había quien les diese el pan, la doctrina del reino. Por esto estaban "como ovejas sin pastor." Siendo la hora mesiánica, la vieja Ley terminaba. Les hacía falta ser conducidas por el Pastor-Mesías a los pastos de la verdad. Por eso los encontraba "fatigados y decaídos" con la revelación de la vieja Ley: ya que no podía dar la plenitud de una exigencia dogmática y moral, adulterada además por la deformación farisaica; por eso se expresa con terminología mesiánica del A.T. (Ez 34:5ss; Núm 27:17).

Siguiendo este mismo esquema tematico-literario, Mt pone aquí una sentencia de Cristo que Lc cita a otro propósito (Lc 10:2). Y que tanto en Mt como en Lc se dirige, literariamente en este contexto, a los "discípulos," y que en Lc son directamente los 72 discípulos. "La mies es mucha, pero los obreros pocos." La frase es probable que fuese un proverbio, aplicado aquí por Cristo a una situación religiosa. En el Talmud se lee una sentencia algún tanto semejante: "El día [de la vida terrestre] es corto; el trabajo, considerable; los obreros son perezosos; el salario, grande, y el dueño de la casa [Dios] apremia." [31]

Las mies son esas muchedumbres que Mt citó antes. Están "como ovejas sin pastor," "fatigados y decaídos" porque "los operarios — pastores cristianos — son pocos." Hace falta multi-

plicar su número y continuar la obra misional de Cristo. ¿Qué hacer para ello? Cristo da la respuesta.

Es una oración "misional." Dirigiéndose a los discípulos, les dice: "Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies." El pensamiento es claro y de una importancia teológica muy grande.

Cristo quiere colaboradores para llevar esas ovejas desfallecidas a su reino, y para que esos pastores los suscite el Padre, y entren por su "puerta" (Jn 10:1.2), pone el gran medio de la oración. Es este pasaje la "introducción" a la elección y misión de los "apóstoles" del reino. A Cristo-Misionero le hace falta ayuda y colaboradores.

1 Sobre las condiciones para obtener derechos de ciudadanía en una villa, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.493-494. — 2 Felten, *Storia dei tempi del N.T.,* vers. ital. (1932) II p.77. Sobre su formación y clases, cf. Strack-B., o.c., I p.497-498. — 3 Rev. Bib. (1913) p.66; Fonk, *Paralyticus per tectum demissum:* Biblica (1921) 30-44. — 4 Josefo, *Antiq.* XIV 15:12. — 5 Cicerón, *Philipp.* II 18:45. — 6 Strack-B., *Kommentar.* I p.495. — 7 Schürer, *Geschichte desjüdischen Volkes* II p.648-651; Lagrange, *Le Messia-nisme.* (1909) p.236-251; STRACK-B., I p.481ss; II p.273-299; H. Bramscomb, Son, *Thy Sins areforgiven:* Journ. of Biblic. Literal. (1934) 53-60; Cabaniss,A *Fresch Exegesis of Mc 2:1-12* (1957) p.324-327. — 8 *Libro de Henoc* LXI 8; LXII 3; cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.495. — 9 Lagrange, *Le Messianisme.* (1900) p.228ss. — 10 Benoit, *L'Évangile s.* Sí. *Matth.:* La Sainte Bible de Jérusalen (1950) p.68 nota c. — I0 M. De Tuya, *Biblia Comentada* (1.ª edic. V, BAC) p.211-212; J. Dupont, *Le paralitique pardonne (Mt 9:1-8):* Nouv. Rev. Théol. (1960) p.940-958; Bultmann, *Geschichte der synopt. Tradition* (1958) p.!2ss; Bonnard, *L'Evang. s. st. Matth* (1963) p.!23ss; K. L. Schmidt, *Kirchenblatt für die ref. Schweiz* (1933) n.26 p.404; A. Cabanis, *A Fresh Exegesis of Mt 2:1-12:* Interpr. (1957) p.324-327. — 11 Clem. A., *Strom.* IV 9 c 1281. — 12 *Cont. Cels.* I 62. — 13 ML 26:56; B. Lindars, *Matthew, Levi, Lebbaeus and the valué of the Western Text:* New Test. Stud. (Cambridge 1957) 220ss. — 14 Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik p.463-473. — 15 Strack-B., Kommentar. I p.378. — 16 Necyom; cf. Lc 19:8. — 17 Strack-B., o.c., I p.377; Schürer, Geschichtt des jüdischen Volkes I p.477s. — 18 Kittel, Theolog. Wórterbuch (1933) 320-337. — 19 Rengstort, Theol. Wórterb. N.T. p.331:28; Sijré sobre Dt. 17, 1. — 20 Willam, La vida de Jesús, vers. esp. (1940) p.224. — 21 ML 26:25. — 22 Strack-B., Kommentar. I p.499; J. Mousson, Non veni vacare iustos sed pec-catores (Mt 9:13 par.): Collect. Mechlin. (1958) p. 134-139; J. Alonso, La parábola del médico en Mc 2:l6ss: Cult. Bíbl. (1959) p.lOss; Descames, Les justes et la justice dans les Évanñles (1950) 98-108. — 22 Orígenes, Con/. *Celso* III 59; MG 11:997. — 23 Talmud: *Megülat Taanit* 12; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes.* II p.489-491; III p.104-105.116-117; cf. Lc 18:12. — 24 *Sukka,* jer. 53a. — 25 J. Jeremías, *Nymphios,* en *Theol. Wórt. N.T.;* Strack-B., *Kommentar.* I p.500ss. — 25 Strack-B., O.C., I P.500-518. — 26 Sygne, *Mark 2:21: The Parabk of the Patch:* Expository Times (1944-1945) p.26-27; W. NAGEL, *Neuer Wein in alten Schlauchen (Mt 9:17):* Vigiliae Christ. (1960) p.1-8; J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau (Lc 5:39):* The Cath. Biblical Quarterly (1963) p.286.304. — 26 Emm. A San Marcos, *Mulier hemorrfioissa sanatur:* VD (1931) p.321-325. — 27 Willam, *La vida de Jesús,* vers. esp. (1940) p.148. — 28 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.121. — 29 Mt 15:22; 20:29.31, par.; 21:9; 1:1; *Salmos de Salomón* XVII 23; Strack-B., *Kommentar.* I p.225. — 30 Cf. Mt 15:22 comparado con Mc 7:24-30; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.188. — 31 Strack-B., o.c., I p.527; Bonsirven, *Textes* n.18.

Capitulo 10.

En la estructura literaria del evangelio de San Mateo, este capítulo es la confirmación lógica del anterior, cuyo final preparó éste. Cristo en sus rutas misionales vio "muchedumbres fatigadas y decaídas," "como ovejas sin pastor" que las condujese al Reino. Ha dicho que "la mies es mucha, pero los obreros pocos." El tenía en Israel una misión temporal y circunscrita a los pocos años de su vida pública. Pero mostró que se debía pedir "al dueño de la mies que envíe obreros a su mies." Y eso va a ser el tema de este capítulo.

La segunda parte del discurso rebasa, manifiestamente, el horizonte de Palestina, en donde se realiza **esta misión apostólica; mira a un futuro más universal.** Es tema que Mt une aquí por semejanza lógica de contenido. Agrupa una instrucción que Cristo dio a los apóstoles en otra o en otras varias ocasiones. Así, el cuadro queda completamente descrito y redondeado.

La lista de los apóstoles, 10:1-4 (Mc 3:14-19; 6:7;. Lc 6:13-16; 9:1; Act 1:13).

Son cuatro las listas que de los apóstoles transmiten los libros del N. T.: los tres sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. De estas cuatro listas, en dos, Mc-Lc, se da ex profeso el

momento y el modo como los elige. En los Hechos se dan los nombres de once, ya que Judas está excluido; y Mt sólo cuenta, incidentalmente, el *hecho* de que había doce apóstoles, cuyos nombres da. Para la tradición pesó más el *hecho* y el *oficio,* que un orden de nomenclatura. Esta forma incidental de referir un hecho de importancia suprema es un buen índice de su misma autenticidad evangélica y su reconocimiento histórico de la tradición y catequesis primitiva. El mismo hecho de poner que "se los llamó" (π ροσ καλέσαμε νος), y darse después sus nombres, junto a la variedad de "llamamientos" con que aparecen en los evangelios, parece sugerir una colocación honorífico-solemne de Mt aquí.

> [1] **Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros, para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia.** [2] **Los nombres de los doce apóstoles son éstos: el primero Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano;** [3] **Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo y Tadeo; Simón el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó.**

Las listas de los apóstoles aparecen a un mismo tiempo con fijeza y variedad de nombres. Se transcriben a continuación en forma sinóptica:

Mt	Mc	Lc	Act
Simon	*Simón*	*Simón*	*Simón*
Andrés	Santiago	Andrés	Juan
Santiago	Juan	Santiago	Santiago
Juan	Andrés	Juan	Andrés
Felipe	*Felipe*	*Felipe*	*Felipe*
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo
Sant, de Alfeo	Sant. de Alfeo	Sant. de Alfeo	Sant. de Alfeo
Tadeo	Tadeo	Simón Zelotes	Simón Zelotes
Simón Cananeo	Simón Cananeo	Jud. de Santiago	Jud. de Santiago
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	

No deja de sorprender cómo estas cuatro listas de los apóstoles aparezcan estructuradas en tres grupos de cuatro apóstoles cada uno — las tres "cuadrigas," como los llamaban los antiguos —, excepto en los Hechos de los Apóstoles, en los que se suprime el nombre de Judas Iscariote, ya que en dicho libro se narra a continuación la elección de San Matías para sustituirle; lo mismo que no deja de sorprender cómo el nombre del apóstol que encabeza cada una de estas "cuadrigas" es el mismo en las cuatro listas, mientras que en los grupos se cambia indistintamente el orden de los nombres, aunque no deja de haber coincidencias. ¿A qué se deben estas coincidencias y divergencias?

En la lista apostólica de Mt, todos los apóstoles aparecen en binas unidos por la conjunción *y.* Acaso indique las binas en que los envió a predicar, ya que, según Mc, fueron "de dos en dos" (Mc 6:7).

Pero lo que tiene una persistencia constante, indicando además intento e importancia especiales, es el que al comienzo de *todas* las listas, no sólo figura el nombre de Simón Pedro, sino que Mt añade además al hacer el relato de las listas de los apóstoles: "He aquí los nombres de los doce apóstoles: primero, Simón, llamado Pedro." Esta expresión "primero" sería absolutamente

innecesaria al principio de una lista de nombres sin que sigan otros ordinales para los siguientes componentes '. Hoy es admitido, incluso por críticos, que no se trata de una primacía de listas o de ancianidad.

Lucas dice que Cristo llamó a los Doce, "a los cuales dio el nombre de apóstoles" (Lc 6:13). El nombre de "apóstoles" no era desconocido en Israel. Su nombre era en hebreo *shaluáh oshaliah,* y en *arameoshaluha',* es decir, "enviado." El sumo sacerdote de Jerusalén se comunicaba con las comunidades judías de la "Diáspora" mediante "enviados" (apóstoles), sea en forma de simples correos (Act 28:21), sea en forma de verdaderos delegados dotados de poderes (Act 7:12). Después de la ruina de Jerusalén, el patriarca judío de Jabne tenía sus "apóstoles," correos, a los que confiaba cartas "circulares" [3].

Si el nombre era conocido, en cambio, el oficio que se les confiaba es totalmente nuevo y permanente. El "envío" que Dios hizo a Isaías (Is 6:8) y Jeremías (Jer 1:7-10) no tiene, en relación con el poder de los doce apóstoles, más que un valor puramente analógico. El Colegio Apostólico, que Cristo fundó, es único por su finalidad y sus poderes [4].

El número de doce es de abolengo bíblico. Alude al número de los *doce* patriarcas y de las *doce* tribus. Ellos iban a ser los jefes de las "tribus" del nuevo Israel que Cristo fundaba. Y tan sagrado e intencional fue este número de doce **en el propósito de Cristo,** que, después de la traición y muerte de Judas, Pedro se creyó en el deber de completarlo (Ac 1:15-17.21.22), recayendo la suerte sobre Matías (Act 1:23-26).

Los doce nombres de los apóstoles en su valor etimológico y con indicaciones bibliográfico-evangélicas son las siguientes:

Simón. — Su nombre en hebreo es *Shim'on,* nombre muy común y significa el que oye, el obediente. Cristo le puso por sobrenombre Pedro, en arameo *Kepha',* piedra, roca. Los evangelistas recogen este nuevo nombre, que era el que tenía un excepcional sentido para ellos. Sólo aparecerá el solo nombre de Simón, en muy contados pasajes, que son, además, aquellos en los que Cristo se dirige, como era lógico, a Simón [5]; a veces se cita Simón al referir, en estilo directo, las escenas de primera hora, máxime en Mc, que refleja la catequesis de Pedro y primitiva, o cuando supone un auditorio en el que el nombre usual de Pedro es Simón (Lc 24:34). En otros casos se usa el nombre de Simón Pedro, que si, por una parte, el primero es signo de identificación, el segundo lo es de simbolismo y dignidad. En el resto, lo más frecuente es llamarlo, sin más, Pedro. Es el reflejo del cambio de nombre que Cristo le hizo, y reflejo del uso que de él se fue haciendo en función y comprensión de la nueva dignidad. Este nuevo nombre de Pedro no prevaleció ya a partir de la elección definitiva al apostolado (Mc 3:16; 6:14), parece que en un principio Pedro continuó llamándose Simón (Mc 1:16.22.36; Lc 5:3-5.10).

En Juan, el anuncio del cambio del nombre de Simón en Pedro se le anuncia desde el primer encuentro con Cristo (Jn 1:42); pero el cambio del nombre se hace posteriormente (Mt 16:18); ni hay el menor inconveniente contra ello, porque en los sinópticos, en las listas de los apóstoles, al nombrar a Simón, añaden los tres: "llamado Pedro," ya que esto no es más que *un adelantamiento* del momento histórico del cambio de nombre. Como lo es también en el relato de Jn.

Es interesante notar el intento especial que tenía Cristo al cambiar el nombre a Simón en función de su primacía. Precisamente por tener el cambio una vinculación fundamental con ese hecho histórico es por lo que pervivió el nombre cambiado. Mientras que Mc dice, al dar la lista de los apóstoles, que a Juan y Santiago "les puso por nombre Boanerges, que quiere decir hijos del trueno" (Mc 3:17), sin embargo, su nombre no tuvo transcendencia. Es ello una prueba del intento distinto que tuvo de cambiarle el nombre a Simón, lo mismo que la captación que de él

tuvo la tradición.

El uso de sobrenombres es popular y usual en el ambiente palestino. Los cinco Macabeos tenían cada uno el suyo propio (1 Mac 2:2-5).

Pedro era galileo de Betsaida (Jn 1:44); hijo de Jonas (Mt) o de Juan (Jn); pescador (4:18; Mc 1:16); estando en Judea en la parte del Jordán donde el Bautista bautizaba, se dice que es traído a Cristo por su hermano Andrés (Jn 1:41.42); más tarde, estando echando las redes junto con su hermano Andrés, Cristo los llamó a seguirle (Mt 4:18.19; Mc 1:16.17); y aun siendo dueño de la barca y teniendo "socios" (Lc 5:3.10), lo dejó todo y le siguió (Mt 4:20; Mc 1:18). Más tarde, en el sermón de la Montaña, y es a lo que responde su nombre en estas listas, es cuando es llamado, como se dijo, al apostolado.

Andrés. — Su nombre es griego (Ανδρέας), y significa "viril." Este nombre aparece hoy en los escritos talmúdicos bajo la forma de *Andrai.* Ni puede extrañar el que un judío tuviese un nombre griego. Andrés era de Betsaida (Jn 1:44), en Galilea, la cual estaba mixtificada y en contacto con los gentiles. Andrés era hermano de Simón Pedro (Mt 4:18; Mc 1:16; Jn 1:40); había sido "discípulo" del Bautista (Jn 1:40); como Pedro, era pescador en Galilea (Mt 4:18; Mc. 16). Andrés, por las indicaciones del Bautista, busca a Cristo (Jn 1:37-40); fue a donde se hospedaba en el Jordán, y pasó allí con El el resto del día (Jn 1:39); a su vuelta, dijo a Simón, su hermano, que había encontrado al Mesías (Jn 1:41), y "le condujo a Jesús" (Jn 1:42). Más tarde, estando juntos los dos echando las redes en el mar, Cristo pasó por allí, y los llamó para que le siguieran (Mt 4:18.19; Mc 1:16.17), y dejando todo, le siguieron (Mt 4:20; Mc 1:18).

Mt y Lc ponen el nombre de Andrés el segundo de la lista. La razón debe de ser lo que ellos mismos añaden después de dar su nombre: "Andrés, su hermano," o porque fueron llamados al apostolado simultáneamente. En cambio, Mc, en la lista de los apóstoles, lo pone después del nombre de "Santiago, el hijo del Zebedeo, y de Juan, el hermano de Santiago." Esto acaso se deba al prestigio e intimidad que tuvieron Juan y Santiago con el Señor; lo que acaso hubiese consagrado también su uso en la catequesis de la que procede Mc para este punto.

Santiago y Juan. — El primero, en su transcripción griega, es Jacobo (Ιάκωβος). Es hermano de San Juan. Se le llamaba ordinariamente Santiago el Mayor, para diferenciarlo de Santiago de Alfeo, también apóstol (Mc 15:40).

Juan, "hermano de Santiago" (Mt-Mc). Su nombre griego corresponde al hebreo *Yehohanan,* del que el griego traduce la forma apocopada, y significa "Yahvé fue benigno" o "Yahvé hizo gracia."

Como su hermano Santiago el Mayor, debieron de ser oriundos de Betsaida (Jn 1:44, comp. con Mt 1:16-20). Son hijos de Zebedeo y Salomé (Mc 15:40, comp. con Mt 27:56 y Jn 19:25).

Juan fue primero discípulo del Bautista (Jn 1:35-40). Luego sigue al Señor de Judea a Galilea, y allí es testigo, con los otros apóstoles, del milagro de Cana (Jn 2:1-11).
Se dedicaba con su hermano a las faenas de la pesca (Mt 4:21; Mc 1:19). Pasando un día Cristo junto al lago de Genesaret, los vio, llamó a ambos, y, dejando todo, le siguieron (Mt 4:21.22; Mc 1:19.20).

Cristo mismo les puso por sobrenombre "Boanerges." Mc, que es el único que recoge esta noticia, al mismo tiempo traduce su significado: "Es decir, hijos del trueno." Corresponde al hebreo *bene regesh,* es decir, conforme al uso hebreo de expresar la dependencia por el nombre *ben:* "hijos tonantes" [6]. Generalmente se admite que con este sobrenombre se trata de caracterizar el temperamento y celo ardiente de ambos apóstoles, como lo manifiestan en su vida (Mc 3:17); pero también algunos Padres lo interpretaron de su ardiente predicación, o por la teología

de San Juan. Así, Orígenes habla del "trueno místico" [7]. De ambas cosas se acusan índices en los episodios de su vida relatados en los evangelios. Sin embargo, no se ve bien a qué expresión hebrea o aramea pueda corresponder esta transcripción griega que da Mc. También se propone el *bene regez*= "hijos de ira." No se dio aún una explicación satisfactoria del cambio vocálico al principio de palabra (cf. R. bardy, R. Se. Reí. [1925] p. 166-7; [1928] p.344).

Felipe. — Con su nombre empieza en las cuatro listas el segundo grupo de apóstoles. Su nombre es griego, pero es conocido en hebreo talmúdico, con diversos matices. Su nombre griego, como el de Andrés, se explica bien por ser Felipe de Betsaida (Jn 1:44; 12:21), en Galilea. Felipe es traído a Cristo por Andrés (Jn 1:43). Y, luego de venir a Cristo, se transforma en un celoso propagandista de Cristo-Mesías, catequizando para la causa a Natanael (Jn 1:45.46.49). Ya siendo apóstol, es citado más veces en los evangelios (Jn 6:5-7; 12:21.22; 14:8.9).

Bartolomé. — La forma griega de su nombre corresponde al arameo *bartholmai,* "hijo de Talmai." Este nombre — Talmai — es conocido en la literatura bíblica como nombre de un rey (2 Sam 3:3). Josefo lo transcribe por "Tholomaios" [8]. A este tipo responde la versión griega de Bartolomé, que transcriben los evangelios.

Hoy es generalmente admitido por los autores que Bartolomé es la misma persona que Natanael (Jn l:45ss). Aunque esta identificación no la registra la antigüedad, la propuso Ruperto Tuitiense (+ 1129) [9], y sobre todo se hizo más usual después del siglo XVI. Las razones para esta identificación son las siguientes:

1) Los sinópticos nunca hablan de Natanael; en las listas de los apóstoles, sólo figura Bartolomé; en cambio, Juan nunca cita a Bartolomé, sino a Natanael, tanto entre las vocaciones "apostólicas" de primera hora (Jn 1:35-51) como al final, cuando Cristo después de resucitado se aparece junto al Lago (Jn 21:1.2).

2) En las vocaciones "apostólicas" de primera hora figuran: Andrés, Simón Pedro, Felipe y Natanael, al cual trae Felipe a Cristo como al Mesías, y Cristo hace un excepcional elogio de él (Jn 1:35-51). No se ve motivo para excluir del *apostolado* a Natanael, que figura **en la primera línea "vocacional" con Andrés, Pedro y Felipe,** y a la misma "hora" que éstos, y del que, aparte de Pedro, se hace además un elogio excepcional.

3) En las tres listas de los sinópticos figuran juntos Felipe y Bartolomé, acaso debido a que el primero trae a Bartolomé a Cristo Mesías. Y esta misma unión se ve en la narración de Juan, en la que Felipe aparece en unión de Natanael (Jn 1:45-49) [10].

Por otra parte, de sobra es sabido el posible uso de dos nombres entre los judíos. Aquí habría una persona con dos nombres: uno el personal, Natanael, y otro el patronímico, Bartolomé, o sea, "el hijo de Tolmai," como también se habla de Juan y Santiago el Mayor sin citar sus nombres, diciendo sin más: "Se acercó (a Cristo) la madre de los hijos del Zebedeo" (Mt 20:20).

Tomás. — Es nombre arameo. Juan mismo da tres veces la traducción griega de él: "Dídimo" (Jn 11:16; 20:24; 21:2). Es un sobrenombre significando "dos veces," "gemelo." Corresponde a la raíz hebrea *te'om,* duplicar, y al arameo *te'oma,* duplicado, gemelo, mellizo, y del cual el nombre evangélico no es más que una transcripción griega del nombre arameo.

De los pocos datos evangélicos se acusa su decisión generosa (Jn 11:16) y su franqueza un poco ingenua (Jn 14:5).

Mateo. — Las cuatro listas ponen a este apóstol por su nombre de Mateo. Es nombre arameo. Responde a *Mathai.* Procede de la raíz *nathan,* dar, y la abreviatura de *Yahweh,* y significa "don o gracia de Yahvé."

Algún autor pretende derivar su etimología del hebreo *'emeth,* fiel. Citan la forma *Amittai,* el Fiel (Jon 1:1), que habría perdido el alef inicial. Significaría su nombre: "fidelidad de

Yahvé." Pero esta etimología parece mucho menos probable.

Mateo es uno de los apóstoles que tienen dos nombres. De la contraposición de los tres relatos de la vocación de Mateo se ve que Mateo es la misma persona que Leví (Mt 9:9; Mc 2:13; Lc 5:27). El uso de dos nombres hebreos es bien conocido (1 Mac 2:2-5). Así, en los Hechos (4:36) se cita a José Bernabé. Josefo dice que Caifas era sobrenombre añadido al suyo de José [11].

Mateo se llama a sí mismo en la lista de los apóstoles con el nombre de "Mateo el publicano." Era hijo de Alfeo (Mc 2:14). Llamado por el Señor, dejó todo por seguirle (Mt 9:9, par.). Como publicano, debía de ser hombre de buena posición económica.

Aunque en la antigüedad Heracleón, secuaz del gnóstico Valentín, hacía personas distintas a Mateo y Leví [12], hipótesis que también admitió Clemente Alejandrino [13], Orígenes [14] y algún moderno, los relatos evangélicos hacen ver que la "vocación" de Leví y Mateo son la misma escena. Por lo que parece se impone la identificación de personajes con duplicidad de nombre.

Santiago. — Las cuatro listas apostólicas lo diferencian de Santiago el hijo del Zebedeo, diciendo de él que es "hijo de Alfeo." Pero Mc lo llama explícitamente en otro pasaje "Santiago el Menor" (Mc 15:40).

Era hijo de Alfeo y de María (Mt 27:56), y debe de ser el hermano de José, Simón y Judas (Mt 13:55).

Es tema discutido si este Santiago el Menor es la misma persona a quien San Pablo pone como una de las "columnas de la iglesia" de Jerusalén, junto con Pedro y Juan (Gal 2:9), y que en la primitiva Iglesia se le llamaba "el hermano (pariente) del Señor" (Gal 1:19), y que fue primer obispo de Jerusalén (Act 15:13) [15].

También es tema discutido si este Alfeo de quien es hijo Santiago es la misma persona que Cleopás o Cleofás (Jn 19:25).

Lo niega, v.gr., Dalman [16], lo dificulta Lagrange [17], facilita la identificación Strack-Billerbeck [18].

Tadeo. — Sólo citan este nombre las listas de Mt y Mc. Pero, como los apóstoles que Cristo eligió son doce, este apóstol aparece también con dos nombres en las listas apostólicas. Como en las cuatro listas coinciden los nombres de todos los apóstoles excepto éste, se sigue, por exclusión, que el Tadeo de Mt y Mc es la misma persona que citan Lc y los Hechos con el nombre de "Judas de Santiago" (Lc 6:16; Act 1:13). Los evangelistas no podían ignorar los nombres de los apóstoles.

Algunos manuscritos de Mt (10:3), de los cuales el más importante es el códice Beza, en lugar de Tadeo ponen Lebbeo [19]. El nombre de Tadeo se une con la raíz aramea *taddaya, tadde,* que significa seno, pecho. Por eso, su significado aquí debe de ser, fundamentalmente, "amado" o "esforzado."

A esto lleva el otro nombre o sobrenombre con que aparece en mucho códices y muchos testimonios de la antigüedad, pues Lebbeo corresponde al hebreo *libbai,* que procede de la raíz *leb,* "corazón." A no ser que este nombre fuese toponímico de Lebba, pequeña aldea de Galilea.

En cambio, algunos autores sostienen que se trata de una deformación del griego *Theudas,* que a su vez sería abreviación de *theodoros* [20]. En este caso, tendría un sobrenombre griego y otro sobrenombre arameo, aparte de su nombre propio. De aquí que en la antigüedad se le llamase el apóstol "de los tres nombres" (*trínomos*). Acaso Mt-Mc lo citan con este nombre para evitar confusiones, de no poner apelativo, con el traidor.

Su nombre verdadero era Judas, que para diferenciarlo se le llamaba "Judas de Santiago." Normalmente se había de suplir la elipsis así: "Judas (hijo) de Santiago"; pero también puede en

ocasiones indicar otra relación. Tal sería: "Judas (hermano) de Santiago," por referencia a Santiago el Menor, obispo de Jerusalén, y tan conocido, que acaso se quería consignar quién fuese este Judas haciéndolo por referencia a su hermano (Mt 13:55; Mc 6:3). Esto mismo sugiere lo que se lee en la epístola de Judas: "Judas, siervo de Jesucristo y *hermano* de Santiago" (Jds 1).

Simón el Cananeo. — El nombre de Simón era muy frecuente. Se le distingue de Pedro por el apelativo del Cananeo, χαναναῖος.

Algunos pensaron que se le llamaba así por ser oriundo de Cana de Galilea. Pero, aparte de otras razones, debería dar filológicamente un nombre distinto del que trae el texto.

El verdadero sentido aquí de "cananeo," que no tiene nada que ver con el país de los cananeos, lo dan en los lugares paralelos Lc y Act. Pues al nombrar a Simón lo califican "el Zelotes" (*el llamado* ζηλωτήν). Zelotes era el calificativo de los que componían el partido "nacionalista" exaltado que llevó a Israel a la catástrofe del 70. Precisamente "canannaios" es la forma grecizada de la palabra aramea *qannai* o *qaríana,* que significa *celante,* zelotes [21]. El calificativo que se da a Simón no lleva por necesidad técnica el recordarle como antiguo miembro del partido sedicioso y fanático de los zelotes. Si hubiese pertenecido a él, siendo nota desfavorable, posiblemente no se hubiese conservado este apelativo. Pero con él podía también denominarse un carácter apasionado. Podía haber sido un "celoso" cumplidor de la Ley. Es la palabra que usa San Pablo para decir esto de sí mismo (Gal 1:14). Acaso con este calificativo se quiera primeramente **destacar una nota psicológica que se había encarnado en su celo por el cumplimiento de la Ley.**

Judas Iscariote. — Excepto la lista de los Hechos, que suprime este nombre, los tres sinópticos, a! dar en último lugar el nombre de Judas, le ponen, como otras veces se dice en los evangelios, el epíteto de "el que le entregó." Era a un tiempo un estigma, y aquí sobre todo un elemento diferencial del otro "Judas de Santiago" (Lc).

A Judas, el traidor, se le califica como "Judas Iscariote." Pero Juan da más completo su nombre en el texto griego: "Judas (hijo) de Simón Iscariote" (Jn 6:71). *Iscariot* puede ser traducción griega del hebreo *ish qerioth,* que significa "hombre de Qerioth." En el Talmud se leen abundantes expresiones análogas indicando el lugar de origen; v.gr., "Judas de Kefar-Akko" por "Judas el hombre de Kefar-Akko," etc. El apelativo toponímico era a la vez patronímico, como se ve por Juan (6:7), que hace ver que era también el apelativo del padre de Judas. Se conocen localidades con este nombre, sea en la tribu de Judá (Jos 15:25), sea en el país de Moab (Jer 48:24).

Aunque el nombre de *Qerioth* es hebreo, y se habla en arameo, se ha explicado bien cómo en los medios judíos se conservaban nombres hebreos en medio de textos árameos [22].

Recientemente se ha insistido en interpretar este nombre no como patronímico o toponímico, sino como sinónimo de "hipócrita" o "traidor"; estigma con que pasaría a la tradición. También se ha propuesto que Iscariote sea una transcripción semítica del latín *sicanus* (συ αρίτης, cambiado en Ισκαριώτης) equivalente a *zelotes,* que eran los opositores fanáticos a la dominación romana [23]; o en habitante de Jericó = corrupción de (Cullmann).

Instrucción y poder dados a los apóstoles, 10:5-15 (Mc 6:8-11; Lc 9:2-5; 10:3-11).

> [5] **A estos doce los envió Jesús, después de haberles instruido en estos términos: No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos;** [6] **id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel,** [7] **y en vuestro camino predicad diciendo: El Reino de Dios se acerca.** [8] **Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los lepro-**

sos, arrojad los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis. [9] **No llevéis oro, ni plata, ni cobre en vuestro cinto,** [10] **ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero es acreedor a su sustento. 11 En cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella digno, y quedaos allí hasta que partáis.** [12] **y entrando en la casa saludadla.** [13] **Si la casa fuere digna, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuere, vuestra paz vuelva a vosotros.** ! [4] **Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies.** [15] **En verdad os digo que más tolerable suerte tendrán la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad.**

El resto del capítulo 10 de Mt es todo él un discurso "apostólico." Atiende a la instrucción de los apóstoles. Sin embargo, se nota una diferencia muy acusada entre dos secciones del mismo; en la primera (v.5-16) se dirige a los apóstoles para la misión que van a tener en Israel; la segunda (v. 17-42), aun dirigido a los apóstoles, al menos en el contexto de Mt, tiene un horizonte más amplio: mira a un apostolado fuera de Palestina. Además, sentencias incluidas en este discurso pertenecen a otros contextos (Lc 10:4-12).

Mc y Lc traen también esta misión palestina de los apóstoles, con las instrucciones que Cristo les da, aunque en forma más sintética que Mt; pero se ve que son las mismas. Se acusa, pues, la sustancia histórica de esta instrucción de Cristo.

Sobre el momento histórico en que tiene lugar esta misión no es fácil saberlo. Los tres sinópticos lo ponen en momentos distintos.

Acaso el orden de Mc sea el que responde más al momento histórico de esta misión de los apóstoles. El de Mt es un procedimiento *lógico.*

1) Cristo les Confiere Poder sobre los "Espíritus" y las Enfermedades (Mc 6:7-13; Lc 9:1-2).

Por otra parte, el poder sobre los demonios, enemigos del reino de Dios (Mt 8:29; 12:23; Jn 12:31, etc.), y el poder sobre toda enfermedad, acusa un mismo poder de origen y finalidad. Puesto que también las enfermedades son una consecuencia del pecado y del reinado de Satán, como Mt mismo enseña al ver en la obra taumatúrgica de Cristo de expulsar demonios [24] y curar enfermedades el cumplimiento de Isaías sobre el Mesías, Siervo de Yahvé, expiando los pecados y sus consecuencias (Mt 8:16.17). Al dotar Cristo así a los apóstoles de este polifacético poder taumatúrgico en su misión, predicando la llegada del reino, buscaba dos cosas:

a) Una, dotarlos de credenciales infalibles **de lo que enseñaban,** al ver que en ellos estaba la mano de Dios, **y que, si Dios no estuviese con ellos, no podían realizarlo**, como le dijo Nicodemo a Cristo (Jn 3:2).

b) Pero también, al ver el cumplimiento específico de tales milagros, que se recordase el vaticinio profetice **sobre los días mesiánicos, en diversos pasajes alusivos a esto** (Is 26:19; 29:18ss; 35:5ss; 61:1); y con ello, que los recibiesen como embajadores del Mesías, y, en consecuencia, a él como tal. No es otro el argumento que **el mismo Cristo dio a los discípulos del Bautista cuando le preguntaron si El era el Mesías.** Les remitió a los milagros que hacía, los cuales cumplían el vaticinio mesiánico de Isaías (Mt 11:2-6; Lc 7:18-23).

Pero si les confiere el poder de hacer milagros, les exige el ejercicio gratis de los mismos. Es don sobrenatural para beneficencia de los hombres en función de la extensión del reino y gloria de Dios. Por eso, lo que recibieron gratuitamente, lo administrarán gratuitamente.

Posiblemente Cristo, con estas palabras, alude a las costumbres de los rabinos de cobrar

estipendios por la doctrina enseñada [25]. Son varios los textos de la *Mishna* que recomiendan que se estudie la Ley no para "hacerse rico" [26].

El apóstol-misionero tiene derecho a su sustento material (v. l0), ya que su trabajo es absorbente y en él debe ocuparse. Es un trabajo en parte material, que necesita compensación, retribución.

Pero el carisma de los milagros, del que aquí se trata, no tiene trabajo material; es puro don gratuito de Dios y no se puede exigir retribución por él, y de esta prohibición de Cristo sale, por una deducción inmediata, la condena de la *simonía.* Tal es el caso de Simón Mago (Act 8:9-23), lo mismo que los abusos simoníacos de los mensajeros de dioses y diosas que venían de Siria por Palestina, enriqueciéndose con sus misiones [27].

2) Misión Limitada a Palestina (v.5).

Cristo les manda se limiten solamente a Palestina. Que no vayan a los gentiles ni a las ciudades de los samaritanos en plan de misión, no de paso (Jn 4:4ss). Estos eran considerados como judíos espúreos en lo étnico y como cismáticos en lo religioso, por lo cual los judíos los tenían en el mayor desprecio. A Cristo, para insultarle, le llamaron "samaritano"; casi como hombre "poseso" del demonio (Jn 8:48) [28].

Mateo refleja exactamente este estado de cosas, respecto a los samaritanos, antes del levantamiento judío final bajo Adriano. A partir de este momento los judíos cambian en su apreciación, siendo favorables a los samaritanos, como se ve reflejado en el mismo Talmud [29].

La frase "no ir a ciudad" (εις πόλιν) de samaritanos se refiere a la región. Probablemente es debido a una traducción material aramea de *mediría* que en lengua palestinense significaría *provincia* o *región.*

Los apóstoles han de ir a llevar el Evangelio a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15:24). Cristo ha sido enviado directamente a evangelizar a Israel; sólo como excepción lo hizo con los samaritanos (Jn 4:4ss), curó a unos endemoniados en el país de los "gerasenos" (Mt 8:28) y a la hija de una cananea (Mt 15:21ss). Sin embargo, en el plan de Dios, Israel tenía el privilegio, como elegido y transmisor de las promesas mesiánicas. Así lo enseña San Pablo (Act 13:46; Rom 1:16). Y Cristo mismo lo supone en otra parábola (Mt 22:1-10). Al fin esto era dar cumplimiento al anuncio del reino mesiánico hecho por los profetas (Is 60,lss), que se extendería, mediante Israel, a todas las naciones después de la muerte y resurrección de Cristo, al promulgar el Evangelio y bautismo a todas las gentes (Mt 28:19-20). Ahora se dirigirán a las "ovejas perdidas de la casa de Israel," a causa de la conducta de sus jefes **frente a Cristo Mesías, y la desorientación que producían en el pueblo.**

3) El tema de su predicación (v.7 = Lc 9:2; Mc 6:12).

El tema de la predicación que han de llevar a esas gentes es que "se acerca el reino de los cielos" (ήτζχεν). Es la misma frase temática con la que el Bautista preparaba la "venida del Mesías" (3:2), y la que se pone en boca **del mismo Cristo** (Mt 4:17). Mc, en el lugar paralelo, explícita más: y "marchados, predicaban que se arrepintiesen" (μετανώσιν) (Mc 6:12). Esta frase responde al *shub* de los profetas, y que después de Jeremías cobra el especial matiz de volverse a la Alianza, **al auténtico pacto y vivencia de la ley de Yahvé.** Los evangelistas destacan el aspecto moral, **que incluye el verdadero pacto,** en el cual encontrarán la verdadera orientación **al mesianismo.**

4) pobreza misional (v.9-15, Mc 6:8-11, Lc 9:3.5).

Cristo les recomienda después la pobreza. El espíritu de pobreza con que se deben conducir. Y lo expresa con términos hiperbólicos orientales.

a) No deben llevar ni oro, ni plata, ni cobre en su cinto. No deben, pues, llevar monedas de ningún tipo. Los orientales guardaban usualmente el dinero en los pliegues de su cinto o en un pequeño bolsillo anejo al mismo. Y hasta lo hacen en un pequeño escondrijo de su túnica o de su turbante o *kuffieh*. Incluso entre los romanos se usaba el cinturón para guardar el dinero [30].

b) Tampoco deben llevar un saco de viaje para su camino con las provisiones convenientes.

c) Tampoco debían llevar duplicidad de vestidos: "dos túnicas." De los escritos rabínicos se desprende que los judíos tenían la costumbre de vestir dos túnicas (Lc 3:11), y de las mujeres se cita que usaban tres, cinco y hasta siete [31].

d) No deben llevar "calzado" (Mt), "sandalias" (Mc). Y eso que los viajes que les aguardaban por caminos pedregosos les habían de ser penosos. Marcos admitirá el que puedan ir calzados, redacción que seguramente es primitiva sobre Lc (9:5) y Mt. Estos probablemente acentúan la nota de austeridad para no aparecer inferiores a ciertos predicadores ambulantes helenistas que recorrían las ciudades con una exhibición penitencial llamativa.

e) Ni "bastón" (ράβδον), que era un vulgar palo cogido para apoyarse o defenderse. Algún autor piensa que se refiriese al bastón para guiar las ovejas, prohibiendo la clava que a veces llevaban los pastores para defenderse [32]. Manifiestamente no es esta sutileza el sentido de Cristo en esta frase [33].

Y han de ir así, "porque el obrero es acreedor a su sustento." A su trabajo le es justo un "salario" conveniente en justicia (μισθός), dirá Lucas (1 Tim 5:17ss; 1 Cor 9:7-14). Así se pueden entregar de lleno al apostolado. Es la recomendación que Cristo mismo hace a los setenta y dos discípulos en su misión palestina. Después de haber buscado alojamiento digno, les dice: "Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvan, porque el obrero es digno de su salario" (Lc 10:7). Dios sabe proveer por los medios de su Providencia, incluidos los recursos humanos.

El pensamiento de Cristo no es que se prescinda de todo esto que se enumera, sino que con ello se acusa el *espíritu* **que ha de informar a los misioneros.** No deben tener apego a lo que no sea necesario. El mismo les dice en otra ocasión: "Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin calzado, ¿os faltó alguna cosa? Nada, dijeron ellos. Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada" (Lc 22:35-36). Es, pues, el espíritu de pobreza lo que arriba se recomienda a los apóstoles y no precisamente la materialidad de su ejercicio, lo que normalmente sería estar, por temeridad, **al margen mismo de la providencia de Dios**. En esta redacción coinciden Mateo y Lucas. Marcos, sin embargo, presenta alguna divergencia: "Encargándoles — dice — que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforjas, ni dinero en el cinto, y que se calzasen con sandalias y que no llevasen dos túnicas" (Mc 6:8-9). La razón de tal divergencia no es otra que una citación "quoad sensum," tan ordinaria en el lenguaje humano, **lo mismo que en el estilo bíblico y evangélico.**

El hospedaje del apóstol (v.11-15, Mc 6:10-11, Lc. 9:4-5).

Se piensa que les da un consejo sobre la solicitud que han de tener para conservar su dignidad en el hospedaje. No deben hacerlo en cualquier casa, sino en la que la honestidad y honor

de sus dueños no pueda venir en desdoro de su dignidad misional. Tampoco en casa de algún "gentil" que allí viviese (v.5b).

Sin embargo, puede ser otro el sentido. Mt emplea este término "ser digno" (δ&ός εστίν) en un sentido más *dinámico:* personas capaces de "recibir" (v.14) la predicación del reino. Recibir a un apóstol (v.14) **era *escuchar* sus palabras de apóstol.**

Una vez hospedados, "quedaos allí hasta que partáis." Era una razón de gratitud y cortesía ambiental. Un cambio sin motivo indicaría en ellos ligereza. Se lee en la literatura rabínica: "¿Hasta cuándo un hombre no debe cambiar de alojamiento? (gratuitamente) Rab dijo: Hasta que el huésped no le golpee. Samuel dijo: Hasta que no se le tiren las cosas a la espalda." [34] Era tema frecuente.

Además, el apóstol, al entrar en la casa, le deseará la paz. Este texto, que únicamente trae Mateo, es una traducción libre, hecha por el traductor griego, pues dice: "Y, entrando en la casa, saludadla." Por todo lo que sigue hace ver que el saludo dirigido fue la paz. Por eso la formulación del original aramaico de Mateo debe ser semejante al texto de Lucas, en la misión de los sesenta y dos discípulos: "En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa" (Lc 9:5). La "paz," en el concepto semita, es todo tipo de bienes espirituales y temporales [35], aquí mesiánicos.

"Si la casa fuese digna de esta paz," o como dice Lucas, "si hubiese allí algún hijo de la paz, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuese, vuestra paz vuelva a vosotros." Es interesante destacar la concepción tan popular de una paz que, emanada de Dios, no puede quedar sin efecto; por lo que necesariamente debe reposar sobre alguno. Si ella no descansa sobre la casa hospitalaria, vuelve a los misioneros, que son los que se benefician de ella [36].

Pero si "no os reciben" o "no escuchan vuestras palabras" al pedir alojamiento como apóstoles de Cristo, entonces, "saliendo de aquella casa o ciudad o de cualquier lugar, sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos."

Estaba en las concepciones judías que, si uno venía de viaje de regiones gentiles y no se purificaba al entrar en Israel, la profanaba con el polvo que traía de esas regiones. Por eso estaba obligado a sacudir sus vestidos y zapatos antes de entrar en Israel [37]. Gesto que materialmente usaron Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia cuando los judíos levantaron una persecución contra ellos (Act 13:51). Cristo aquí, más que legislar un gesto, enseña una doctrina. Y es la culpa de los que así se portan con los apóstoles del Evangelio. Pues los que así obran están en tierra "gentil," porque se hallan en situación culpable de error fundamental. Por eso, "en verdad os digo que más tolerable suerte tendrá la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad" (Lc 10:12). La catástrofe de Sodoma y Gomorra (Gen 18:23-33; 18:1-29) era en la historia de Israel la manifestación por excelencia del castigo divino e imagen clásica de la maldad (Is 1:9-10; 3:9; 13:19) [38]. Una vez que los milagros les habían acreditado como legados de Dios, no se les podía rechazar. Era cerrar los ojos a la luz mesiánica. Y en este sentido la culpa de éstos era mayor que la aberración moral, pagana, de Sodoma y Gomorra [39].

Nueva instrucción a los apóstoles, 10:16-42 (Mt 24:9-13; Mc 13:9-13; Lc 12:2.9-11; 14:26-27; 21:12-19).

Esta última y larga sección del capítulo 10 de Mt, en contraste con la anterior, tiene un horizonte más vasto y universal en geografía y tiempo. Es una perspectiva para después de la muerte de Cristo.

Literariamente se dirige a los apóstoles en esta ocasión. Pero, conforme al procedimiento sistemático de Mt, están agrupadas aquí sentencias dichas por Cristo en ocasiones diversas (Lc

10:1-12; cf. Mt 10:5-15) y presentadas ante la perspectiva, en parte ya experimental, de las dificultades de la Iglesia primitiva. La mixtificación de pensamientos afines — "duplicados" — supone probablemente un acoplamiento de "fuentes," aunque se querría matizar algún enfoque.

> **16 Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. 17 Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. 18 Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. 19 Cuando os entreguen, no os preocupe cómo o qué hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir. 20 No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros. 21 El hermano entregará al hermano a la muerte, el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte. 22 Seréis aborrecidos de todos por mi nombre; el que persevere hasta el fin, ése será salvo. 23 Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre. 24 No está el discípulo sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo; 25 bástale al discípulo ser como su maestro y al siervo como su señor. Si al amo le llamaron Beelcebul, ¡cuánto más a sus domésticos! 26 No los temáis, pues, porque nada hay oculto que no llegue a descubrirse, ni secreto que no venga a conocerse. 27 Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados. 28 No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la Gehenna. 29 ¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos cae a tierra sin la voluntad de vuestro Padre. 30 Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados. 31 No temáis, pues. ¿No aventajáis vosotros a los pajaritos? 32 Pues todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; 33 pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos. 34 No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. 3S Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, 36 y los enemigos de los hombres serán los de su casa. 37 El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; 38 y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. 39 El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará. 40 El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que a mí me envió. 41 El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo, tendrá recompensa de justo; 42 y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa.**

La Persecución Contra los Apóstoles (v. 16-23, Mc 13:9-13; Lc 3:10; 21:12-18).

Cristo dice a sus apóstoles que les envía como "ovejas en medio de lobos." San Jerónimo pensaba que estos lobos eran los escribas y fariseos [40], debido a la lucha del fariseísmo contra Cristo. Pero el contexto de Mateo tiene otra perspectiva, pues también les habla de persecuciones por parte de los tribunales gentiles. Por eso se puede extender a ambos enemigos. En un escrito

rabínico de finales del siglo i se compara a Israel, en medio de paganos, a una oveja rodeada de setenta lobos [41]. El lobo en el N.T. suele significar los falsos profetas (Mt 7:15; Act 20:29), o también un peligro no fácilmente identificable (Jn 10:12). Aquí no son herejes (v.17-25): deben de ser judíos-fariseos-**enemigos de Cristo y sus apóstoles.** No se olvide la redacción "eclesial" de Mt.

Por ser este medio al que los envía difícil, les dice: "Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas." El sustrato aramaico de "prudentes" es *'arumim,* como se dice de la serpiente del paraíso (Gen 3:1). Por eso su sentido es de hábiles, astutos, prudentes; gentes hábiles para conducirse en la práctica [42]. La simplicidad la imitarán de las palomas. El término griego que lo expresa es ¿xepatot, lo que no tiene mezcla, y el substrato aramaico debe de ser *temimím,* "perfectos." Tendrán esa perfección de la paloma que es la simplicidad.

Sobre el 320 decía el rabí Juda bar Simón: "Dios decía de los israelitas: Conmigo son simples como palomas, pero con los pueblos del mundo son astutos como serpientes." [43] La paloma aparece también en la literatura rabínica como símbolo del ave que no se deja tomar [44].

Si, en ese medio de apostolado al que los envía, los enemigos se van a portar como lobos, los apóstoles les deberán oponer la simplicidad de la verdad sin doblez, pero no la ingenuidad sin precaución, **sino con la sabia conducta que dicte la prudencia**. El apostolado no es ímpetu incontrolado, **sino verdad con prudencia**. Por eso, "sed cautos con los hombres" (v.17a), porque os van a perseguir. No es que se condene el sufrir por él ni el martirio, que abiertamente se enseña, pero no deberán ponerse imprudentemente en manos de los "lobos." Pues **si el apostolado requiere *dolor,* también exige *predicación;* es esencia del *apostolado*** (Rom 10:14-20).

En esta obra de apostolado tendrán un triple enemigo: los tribunales judíos, los paganos y el seno mismo de la familia. Serán perseguidos **"por su amor" y llevados para "dar testimonio" de él:**

1) Ante los sanedrines. Se refiere — además del Gran Sanedrín de Jerusalén — a los sanedrines locales que había en las villas de más de 120 hombres y se componían de 23 miembros y menos en los tiempos anteriores a la Mishna [45]. Estos, "en sus sinagogas, os flagelarán." No es que esto se hiciera en la sinagoga, pero sí debía ejecutar la sentencia el ministro de la misma, el *hazzán,* y entre éstas se cita la flagelación [46]. San Pablo mismo lo confirma: "Ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en ti" (Act 22:19; cf. 26:11; 5:40; cf. Dt 25:2ss).

2) Ante "los gobernadores" de las provincias y ante los reyes, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. La historia de los apóstoles y de la Iglesia primitiva lo hace ver claramente (Jn 21:18-19; Act 12:1-4; 24,lss; 25,lss). El furor judío tomó la iniciativa.

3) En el seno mismo del hogar. Ya los profetas anunciaron estas divisiones en sus profecías (Is 3:5; Jer 9:4). Basta ver hoy el fanatismo de un hogar musulmán contra un miembro suyo que se haga cristiano. Sin embargo, este texto no se refiere a los apóstoles, que no tuvieron en su hogar estas contradicciones. Ni Pedro (Mt 8:15), ni Juan y Santiago (20:20ss), ni los demás apóstoles. Las madres de algunos siguieron a Cristo hasta la cruz. No está, pues, en su contexto histórico. Tal vez Mateo le dé un valor genérico, global, de las persecuciones que han de experimentar los apóstoles, incluso de los allegados, y que sintetiza Mateo a continuación de forma redonda: "Seréis aborrecidos de todos por mi nombre."

Sin embargo, en esta persecución, "el que perseverare hasta el fin, ése será salvo," con cuyo término se expresa hasta el fin de la vida de cada uno, ante las persecuciones que surjan, ya que es una perspectiva universal. El término "perseverar" (υπομένειν) aquí usado, y que sólo sale aquí en Mt, pertenece al vocabulario cristiano primitivo de martirio. "Cuando os persigan en una

ciudad, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre." Los evangelios no transmiten este tipo de persecuciones ni huidas en la primera misión ni en ella hay relación especial con esa "venida" del Hijo del hombre. Simplemente quiere decir que no deben exponerse temerariamente a la muerte, sino, si es caritativamente posible, que huyan a otra ciudad como lugar de refugio. Este mismo sentido de prudencia tiene la expresión "no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel." en su retirarse de unas ciudades a otras en orden a esto. San Agustín ha tratado este punto sobre la declinación del martirio [47].

Y les anuncia, por último, que antes que recorran las ciudades de Israel "vendrá el Hijo del hombre" [48]. Esta **"venida" de Cristo ha creado dificultad.** Pero esta "visita," que no es la parusía, sino la destrucción del año 70, no exige una "venida" física y personal de Cristo, sino moral y en sus efectos [49]. Y en cuanto a referirse a los apóstoles, no se puede olvidar la salida de éstos antes de la destrucción de Jerusalén, a Pella, en Transjordania y que pasajes de este discurso están fuera de su contexto histórico. Se tiene presente la profecía ante las dificultades de la Iglesia de entonces.

La Asistencia que Tendrán del Espíritu Santo (v. 19-20, Mc 13:11; Lc 12:11-12; 21:14-15).

Para estas horas de persecución y juicio les promete la ayuda del Espíritu Santo. Los apóstoles, hombres rudos e ignorantes, podían temer y acobardarse ante la lucha dialéctica que tendrían que sufrir al enfrentarse con jueces y príncipes en sus tribunales. "En aquella hora, no os preocupéis cómo o qué habréis de responder o decir (Lc), pues el "Espíritu será el que hable en vosotros." Pero no quiere decir que ellos vayan a ser simples instrumentos inertes o pasivos para esta acción, ya que en aquella hora "se os dará lo que habéis de decir." La formulación literaria no es otra cosa que efecto de la estructura semita, que no distingue cuidadosamente la causa en su sentido estricto o amplio, lo mismo que las consecuencias que puedan seguirse de algo [50], formulándose como si todo fuese causado, sin más, por la causa en cuestión, máxime tratándose de la causa primera (Rom 8:26-27) [51]. No es, pues, más que la providencia de Dios, que privilegiadamente actuará en ellos, al modo humano, con los mil modos de que dispone, incluso con intervenciones directas, para capacitarlos sabiamente en estas actuaciones[52] (cf. Is 50:4; cf. Flp 1:19; 2 Tim 4:16ss).

Motivos para tener Optimismo y Deponer el "Temor" (v.24-33, Lc 12:2-9).

A pesar de todo, los apóstoles no deben "temer." Y el motivo fundamental que les da es equipararles con su suerte propia. Y Cristo está seguro de su triunfo. "El discípulo no está sobre el maestro, ni el siervo sobre el amo." Ellos como El provocarán una misma reacción de hostilidad. Como a El — a quien llamarán Beelzebul — los calumniarán. Si al "Señor de la casa lo llaman Beelzebul, ¡cuánto más (se lo llamarán) a sus domésticos!" (Mt 12:22-24; 9:34) [53]. Es posible que en esta expresión de Cristo se halle una enseñanza dogmática importante. La expresión "dueño de la casa," referida a Cristo, cobra un gran valor teológico. En Mateo, el "dueño" de la casa es Dios (Mt 13:27; 20:11; 21:33). Al proclamarse Cristo "el dueño de la casa" y ser ésta Israel, se seguiría que Cristo se estaba proclamando Dios (Heb 3:1-6). Esta argumentación "a fortiori" era una de las formas usuales y predilectas de argumentación en el ambiente rabínico [54].

Así, pues, no deben temer ni a los que los van a perseguir ni a los que puedan matarlos. A los primeros, porque el Evangelio ha de ser predicado por ellos. Y el Evangelio ha de oírse y

triunfar. En efecto:

v.26 *a* "Nada hay oculto que no sea manifestado,
b ni secreto que no se conozca (cf. Lc 12:2).
v.27 *a* Lo que yo os digo en la oscuridad,
B decidlo a la luz.
c Y lo que os digo al oído,
d pregonadlo sobre los terrados."

Decía un proverbio: "En definitiva, una cosa que fue hecha en secreto, será publicada y conocida de todos los hijos de los hombres" [55]. En las sinagogas judías, el lector del texto hebreo — *darshan* — no hablaba en voz alta ni se dirigía a los asistentes, sino que lo hacía un intermediario — *'amora'* o *turgeman* —, que repetía al pueblo, en voz alta y en arameo, todo lo que el *darshan* decía junto a él en voz baja. Asimismo, los viernes por la tarde, el ministro de la sinagoga — *hazzan* — subía al terrado más alto de la localidad y desde allí hacía sonar la trompeta para advertir a los trabajadores que se recogiesen de sus trabajos a tiempo, antes de comenzar el reposo sabático [56].

Ellos, que oyeron a Cristo en círculo de privilegiados, deben hacer lo mismo, decirlo de tal modo que llegue el Evangelio a todos, incluso a los que pueden matarles, porque es sólo la muerte del cuerpo la que pueden causarles. El "alma no pueden matarla." El alma es inmortal, creencia definitiva del judaismo ortodoxo contra los saduceos. La idea de aniquilamiento del alma era totalmente ajena a la teología judía [57]. Al único que deben temer es a aquel que puede perder el cuerpo y el alma en la gehenna, el infierno.

Para confirmarles este pensamiento les da dos razones de providencia. La primera, los "dos pajarillos que se venden por un as," moneda mínima romana, la decimosexta parte de un denario [58]. Y, con ser así, "ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre" (Mt). La segunda es que "los cabellos todos de vuestra cabeza están contados," pero "no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza," como dice Lucas (Lc 21:18). Esta frase debía de ser un proverbio para indicar la providencia de Dios, pues San Pablo habla en términos semejantes (Act 27:34).

De todo esto saca Cristo una conclusión: si la providencia de Dios se extiende hasta los "pajarillos" y a los "cabellos," ¿cómo no se extenderá privilegiadamente sobre los hombres, y más aún sobre ellos, sus apóstoles? "No aventajáis vosotros a los pajarillos?" (Mt). "¿No valéis vosotros más que muchos pájaros?" (Lc).

Por tanto, que no "teman." "Si el perseguidor triunfa sobre el cuerpo, es que el Padre lo ha permitido, y tal trato es sólo una forma misteriosa del cuidado del Padre" [59]. A lo único que deben temer es a "no confesarle" delante de los hombres, lo que es "negarle" ante ellos. Pedro le "negó," es decir, protestó "que no le conocía" (Mt 26:14.72.74 par.) y que no era su "discípulo" (Mt 26:73 par.; Jn 18:17). Pero El a todo el que "le confiese ante los hombres," El hará lo mismo ante el tribunal de su Padre: lo "confesará" ante su Padre por su "discípulo." Y lo negará al que aquí lo niegue. El contexto hace ver que la "confesión" de Cristo es sentencia inapelable que el Padre ratifica definitivamente. El martirio es presentado con efecto de ir "a dar testimonio" por él.

Exigencia del supremo amor a Cristo (v. 34-39, Lc. 12:51-53; 14:25-27; 17:33).

La literatura profética, y más aún la rabínica, conocía el juicio previo a la venida del Mesías. Tanto, que ésta fue caracterizada, sin más, con la frase elíptica de "los dolores del Mesías,"

es decir, los dolores que habrá para el alumbramiento o venida del Mesías [60]. Pero, una vez venido, lo había de poner todo en orden y paz [61]. **El Mesías era llamado también la "Paz."**

Cristo Mesías comienza rectificando este concepto mesiánico rabínico. El no vino a traer la paz, sino la "espada," la guerra. No es que el "Príncipe de la Paz" (Is 9:5) no venga a traer la paz, sino que, por su doctrina "aquí la "espada" —, va a ser ocasión de que con relación a El haya guerra [61]. No en vano es un "signo de contradicción" (Lc 2:34). Y esta guerra va a llegar a ser dentro del mismo hogar (Miq 7:6).

Ante esta lucha de la sangre y familia en torno a Cristo, ¿qué hacer? Dejarlo todo por El. Así lo expresan los versículos 37 y 38:

"El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí.

Y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí. Y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí.

Seguramente estas expresiones y exigencias extrañaban menos a aquellos oyentes de Cristo que a los lectores extrajudíos. En la casuística rabínica se lee: "Si el padre y el maestro llevan ambos una carga, es preciso ayudar primero a deponerla al maestro y luego **al padre.** Si el padre y el maestro están en prisión, es preciso liberar primero a su maestro y luego a su padre." Y la razón es porque "el padre le ha introducido en la vida de este siglo, mientras que el maestro, que le enseña la sabiduría, lo introduce a la vida del siglo que viene." [62] Este tema de preferencias era ambiental.

Cristo, sin embargo, que exige un amor supremo a El sobre todas las cosas, proclama su misma divinidad, ya que los valores que exige sacrificar son de ley natural. Sólo está por encima de estos valores el amor de Dios.

Y este amor exige aún más: "El que no toma su cruz y camina detrás de mí, no es digno de mí." Esta imagen de la cruz tomada sobre sí era familiar a los judíos. Roma aplicaba esta pena. Varo había hecho crucificar a 2.000 judíos [63]. Imagen aterradora. Pero Cristo la exigía para ser "dignos" de El. Y, además, la llevarán "detrás" de El. La redacción literaria — "detrás" — puede estar influenciada por la estampa de Cristo por la Vía Dolorosa (Mt 16:24; Mc 8:34; Lc 23:26). La enseñanza aquí de tomar la cruz no tiene sentido ascético, sino el de persecución violenta y martirio, que puede ser con la crucifixión. Lc (9:23) le da ya una "adaptación" ascética, al decir que se ha de tomar la cruz de "cada día" (χαθ',ήμέραν).

Por último, y para aclarar definitivamente esto, Cristo hace la contraposición entre la vida del cuerpo (σώμα) y la del alma (ψυχην) (v.28). Perder la primera por Cristo es asegurar la segunda, ya que el alma "no pueden matarla" (v.28 b). La frase, aunque cargada de un profundo sentido nuevo por Cristo, era usada en el medio ambiente. Si Cristo la toma de él, la enriquece. Se lee en el Talmud: "¿Qué debe hacer un hombre para morir? Darse la muerte." [64] Y también: "El que guarda una palabra de la Ley, guarda su alma; el que abroga una palabra de la Ley, hace perecer su alma" [65], es decir, la *vida* verdadera en la resurrección (Mt 22:23-32). No se trata de decir que no interesa el cuerpo, sino destacar bien que Dios tiene el pleno dominio y destino del hombre entero (v.28c).

Premio del que recibe al apóstol (v.40-42).

Una última consideración o perspectiva recoge aquí Mt en este discurso de apostolado. Este versículo se entroncaría conceptualmente, por su aspecto positivo, con el v.14. Sería la contraposición. Allí, en la misión palestina, se decía lo que debían hacer cuando no los recibiesen en una casa; ahora, en esta perspectiva de misión universal, se anuncia el premio que tendrán **los que los reciban como apóstoles.**

Sabido es que **la hospitalidad es sagrada en Oriente.** De ella decía un rabino: "La hospitalidad es cosa tan grande como la visita matinal a la escuela (para estudiar la Ley)." Y otro decía: "La hospitalidad es incluso más grande que saludar a la *Shekina*," es decir, la sensibilización de Dios [66].

Pero en el pensamiento de Cristo no se trata de esta simple hospitalidad oriental sagrada, **sino de la hospitalidad de los que se reciben como apóstoles de Cristo.** ¿Qué premio tendrán los que así obren?

"El que os recibe a vosotros, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me envió."

Este pensamiento es otra sentencia predilecta de Cristo (Mt 18:5; Mc 9:37; Lc 9:48; 10:16) y de valor joánico (Jn 12:44.45; 13:20), prueba de la autenticidad de la doctrina.

El pensamiento es ilustrado con tres ejemplos: el que recibe al "profeta" o al "justo" como profeta o justo, es decir, en cuanto se refleja a Dios en el "justo," tendrá el premio (μισθός) correspondiente. Este premio correspondiente al "profeta" o "justo" puede tener un doble sentido: "o que recibirá galardón por haber recibido a un profeta o a un justo, o el que corresponde al mismo profeta o justo" [67]. Este último sentido parece preferible, ya que indica el mismo premio específico, aunque no requiere que sea en el mismo grado que el del profeta o justo. "El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta." Tiene además el paralelo de las palabras de Cristo a los que ejercitaron obras de misericordia: "Cuanto hicisteis a uno de mis hermanos menores, *a mí* me lo hicisteis" (Mt 25:40.45).

Y la enseñanza se destaca completa, al modo oriental, utilizando para ello un servicio mínimo que se haga al apóstol: el que dé un vaso de agua fresca a uno de "estos pequeños," no quedará tampoco sin recompensa, pero si lo hace "en cuanto discípulo" de Cristo.

La expresión "a nombre de" es "el calco de una locución rabínica, en hebreo *leshém,* en la cual *shem* no tiene ya el sentido de *nombre,* **sino que indica *la razón, el motivo,*** el título de una cosa." [68] Sin embargo, es también locución griega usual en la misma lengua profana de los papiros, con el significado de persona [69].

"Estos pequeños" a quienes se supone hacer el beneficio, si en otro contexto pueden significar niños u otra clase de personas, en éste se refiere a los apóstoles (Mt 11:26; cf. Lc 10:21-23), como abiertamente lo dice Mc (Mc 9:41; cf. Lc 10:21-23).

La triple clasificación que aquí se usa — apóstoles, justos, pequeños — está respondiendo, para su valoración, al procedimiento por "acumulación" aunque pueda indicar distintas "fuentes" acopladas.

1 Plummer, An exegetkal Commentary ση the Cospel according to St. Matthew (1915) p.147. — 2 KLOSTERMANN, Matthaeus (1909) p.224. — 3 San Justino, *Dial* XVII 108; Eusebio DE C., *In Is.* 18:1. — 4 Medébielle, Apostolat: Dict. Bib. Suppl. I 533-536; Cerfaux, Pour l'histarie de titre Apóstelos dans le N.T.: Rev. Se. Relig. (1960) 76-92; Dupont, Le nom ¿'apotres a-t-il ete donne aux Douze par Jesús? L'Orient Chrét.; N. Van Bohemen, L'Institution des Douze. Contribution k l'étude des relations entre Mt et Mc, en La Formation des Évangües (1957) 166-151; W. Burgers, De instelling van de Twaalf in het Ev. van Marcus (Mc 3:13-19; 5:18ss): Ephem. Theol. Lov. (1960) 625-654. — 5 Mt 16:17; 17:25; Le 5:4; 22:31; Jn 1:42, etc. — 6 Sobre las dos vocales + *oa,* insertadas en la traducción griega del nombre, se han propuesto diversas soluciones. Cf. Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.65-66. — 7 *Philoc.* XV 18. — 8 *Antiq.* XIV 8:1; XX 1:1. — 9 ML 169:273. — 10 U. Holzmeister, *Nathanaelfuitne ídem ac S. Bartholomaeus Apostolusf:* Biblica (1940) p.28-39. — 11 *Antiq.* XVIII 2:2. — 12 MG 8:1281. — 13 Quis dives salvetur 13:5. — 14 MG 11:773. — 15 A. Malog., S. *Jacques de Jérusalem etait-il un des douzef:* Rev. Scienc. Relig. (1918) 122-131. — 16 *Grammatik* p.179 nt.4. — 17 *Évang. s. St. Marc* (1929) p.67. — 18 Kommentar. I h.l. — 19 Nestlé, *N.T. graece et latine,* ap. crít. a Mt 10:3. — 20 Strack-B., *Kommentar.* I h.l.; Dalman, *Die Worte Jesu.* — 21 Sobre la alteración de este nombre, cf. Joüon. ***L'Évangile.,*** *comte tenu du substrat sémitique* (1930) p.59. — 22 Dalman, *Die Wortejesu.* (1930) p.41: O. Cullmann. *Le doirSeme Apotre:* R. H. Phil. Reí. (1962) p. 133-140. — 23 Cf. Biblica (1954) 404-405; Act 21:38; Josefo, *Bell. iud.* II 13.5; *Antiq.* **XX** 8:6. — 24 Sobre el significado de "espíritus impuros," cf. *Comentario a Mc 5:1-20;* L. Cerfaux, *L'Évang. de St. Mt. Discours de Misshn* (1957); E. Kasemaxx, *Die Anfange christlicher Theologie:* ZTK (1960) p. 162-185; X. Mulde, *La mission des apotres:* CH (1963) p.450-560. — 25 Edersheim, The Life and Times of Jesús (1901) h.l. — 26 Bonsirven, *Textes.* (1955) n.l 1.289.299.1363; FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* vers. del al. (1932) II p.79-80. — 27 Willam, *La vida de Jesús en.* vers. del al. (1940) p.264-265. — 28 Sobre los samaritanos, cf. *Comentario a Jn 4:4-42.* — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.528; H. Schürmann, *Mt 10:5b-6 una die Vorges-chichte des synop. Aussendungsberichtes:* Fs. J.

Schmid (1963) p.270-282. — 30 Aulo Celio, *Noct. attic.* XV 12:4; Suetonio, *Vit.* 16. — 31 Strack-B., *Kommentar.* I p.566ss. — 32 E. Power, *The staff of the Apostles:* Bíblica (1923) 241-266, — 33 Thibaut, en Nouv. Rev. Théol. (1931) 54ss; A. Fernández Truvols, *Vida de Jesucristo* (1954) p.328 nt.2. — 34 Strack-B., *Kommentar.* I p.569. — 35 Vargha, en VD (1928) 371; Gesenius, *Thesaurus linguae hebraicae* III (1842) p. 1421-1426; Strack-B., o.c., I p.570-571. — 36 ΄Y, Evang. s. Sí. Matth. (1946) p.129; S. H.,Iη evang. Matth. comm. h.l. — 37 Strack-B., *Kommentar.* I p.57l. — 38 Bonsirven, *Textes* (1902) 358. — 39 S. TH., *In evang. Matth.* comm. h.l. — 40 ML 26:63. — 41 Strack-B., *Kommentar.* I p.574; cf. 4 Esd 5:18: cf. Bornkamm, *Theol. Wórt. N.T.* IV, 309. — 42 Mt 25:2ss; Spicq, *Le vertu de simplicité dans VAnden et le Nouveau Testament:* Rev. Scienc. Phil. Théol. (1933) 1-26. — 43 Strack-B., o.c., I p.574. — 44 Lagrange, *Évang. s. Sí. Math.* (1927) p.202. El texto citado de *Ber. r.* 38a. — 45 felten, *Storia dei tempi del N.T.* vers. del al. (1932) II p.l 1:14; Strack-B., o.c., I p.576. — 46 *Makkoth* 3:12; Bonsirven, *Textes* n.1943: cf. 2 Cor 11:24. — 47 San Agustín, *Epist.* 228, *ad Honoraíum:* ML 33:1013v. — 48 Sobre el concepto de "Hijo del hombre," cf. *Comentario a Mt 8:20.* — 49 Cf. Comentario a Mt 25:29-31; Dupont, Vous n'auriez pos achevé les villes d'Is-raelavant que le Fus de l'homme ne vienne (Mt 10:23): Nov. Test. (1958) p.228-244; A. Feuillet, Les origines et la signification de Mt 10:23: The Catholk Bibl. Quartarly (1961) p.182-198; H. Schürmann, Zur Traditions una Redaktionsgeschichte von Mt 10:23: Bibl. Zeits. (1959) p.82-88. — 50 La Ciencia Tomista (1952) 38-39. — 51 VD (1935) 302-311. — 52 Porporato, *Non estis vos qui loquimini:* VD (1923) 91ss. — 53 Sobre "Beelzebul" cf. *Comentario a Mt 12:22-24.* — 54 Bonsirven, *Le Judaisme.* (1934) I p.296.. — 55 *Targum Qoheleth* XII 13. — 56 Strack-B., *Kommentar.* I p.579-580. — 57 Bonsirven, *Le Judaisme.* (1934) I p.527-529. — 58 Deissmann, *Licht vom Ostem* p.204ss. — 59 Jones, en VD vers. del ingl. (1957) p.386. — 60 *Sanhedrín* 97a; *Sota* 49b. — 61 *Sanhedrín* 97a; Strack-B., I p.585. — 61 T. A. Roberts, *Some Comments on Mt 10:34ss and Lk 12:51ss:* Exp. Tim (1957) p.304ss; J. J. Vlncent, *Discipleship (Mt 10:37ss,* par.) *and Synoptic Studies:* Theol. Zeits. (Bas. 1960) p.456-469. — 62 *Baba mesia* 2:11; Bonsirven, *Textes* n.1711; Strack-B., I p.587. — 63 Josefo, *Antiq.* XII 10:10. — 64 *T amia* 66a. — 65 Aboth de R. Nathan 39. — 66 Strack-B., I p.588-589. — 67 San Crisóstomo, *Hom. 35 in Matth.* — 68 Joüon, L'Évang. compte tenu substrat sémitique (1930) h.l. — 69 Meruer: Rev. des étud. grecques (1934) 180-204.

Capitulo 11.

En el evangelio de Mt, después de exponerse la doctrina de Cristo en el sermón de la Montaña, y después de rubricárselo con los capítulos de milagros, viene lógica la pregunta, en la estructura del evangelio, como un día surgió en las turbas: ¿no será éste el Mesías?

Introducción.

Con la fórmula vaga y usual de "entonces," lo que le dispensa de matices, introduce a Cristo predicando.

> [1] **Cuando hubo Jesús acabado de instruir a sus doce discípulos, partió de allí para enseñar y predicar en sus ciudades.**

El Bautista provoca ante sus discípulos una declaración mesiánica de Cristo, 11:2-6 (Lc 7:18-23).

> [2] **Habiendo oído Juan en la cárcel las obras de Cristo, envió por sus discípulos** [3] **a decirle: ¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?** [4] **Y respondiendo Jesús, les dijo: Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto:** [s] **los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados;** [6] **y bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí.**

El Bautista está en prisión (cf. Mt c.4 y 14). Esta estaba en Maqueronte, el palacio-fortaleza de Herodes Antipas, en el mar Muerto [2]. Allí debió de tener una prisión atenuada (Mc 6:20), y en donde recibía la visita de sus discípulos. Allí "oyó," precisamente por sus "discípulos," lo que se decía de "todas estas cosas" (Lc 7:18). En la perspectiva de Mt deben de ser los milagros relatados (Lc 7:18) y sus enseñanzas. Y por dos de sus discípulos envió a Cristo un mensaje: que dijese si El era el que viene" (¿ ερχόμενος), en participio de presente, como equivalente a un futuro

inminente: si El es "el que vendrá" [3]. La fórmula era técnica (Gen 49:10) y en el ambiente de entonces era una de las expresiones para denominar al Mesías (Lc 7:19; Jn 6:14). El Talmud la emplea más de cien veces. También la usaban los samaritanos: el *Ta'eb,* "el que vuelve" (Jn 4:25). La pregunta, pues, **era que dijese si era el Mesías.** Sin embargo, **es rara en los evangelios como nombre de Cristo**. Se supone tomada aquí de época cristiana.

La respuesta de Cristo en Mt dice implícitamente — decid a Juan lo que "habéis oído y visto" (v.4) — lo que Lc especifica: que "en aquella hora," delante de ellos, curó a muchos (Lc 7:21). Acaso Mt abre a los lectores una mayor perspectiva con todas las curaciones narradas antes. Pues no se buscaba sólo presentar un taumaturgo, sino, por estas curaciones concretas, **hacer ver que era la obra del Mesías, tal como la describía Isaías** (Is 35:5.6; 29:18; 61:1.2). Era un procedimiento bíblico por "alusión" a las profecías mesiánicas de Isaías. El mismo Cristo se había aplicado a sí mismo el último texto profético citado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:17-21). Los escritos rabínicos y los apócrifos reflejan esta misma creencia milagrosa por obra del Mesías [4]. Y precisamente en el *Midrash Tan.* 24.ª se dirá que "se hará todo esto por el Mesías, pues está dicho en Isaías 35:5." [5]

Esta era la respuesta que Cristo daba, más que al Bautista, a los enviados y, por medio de ellos, al círculo de celosos adeptos del mismo. Por eso les añadió: Y bienaventurado "el que no se escandaliza de mí." **Pues no respondía la figura de Cristo al concepto ambiental farisaico deformado sobre el Mesías.**

Como lo fueron para los fariseos (Mt 12:22v). Estos discípulos, ¿van convencidos? En el evangelio se ven resistencias de discípulos del Bautista a incorporarse a Cristo (Mt 9:14; Jn 3:23-26). Y en la Iglesia primitiva aparecen agrupaciones que sólo recibirán el bautismo de Juan (Act 18:25; 19:3.4).

¿Por qué motivo envió el Bautista estos discípulos suyos con este mensaje a Cristo?

Una suposición fue que el Bautista, en el agotamiento de su prisión, al ver la tardanza de Cristo en presentarse y actuar como Mesías, comenzó a dudar de El. Ya aparece esta hipótesis sostenida en la antigüedad [6], y modernamente ha sido compartida por otros críticos [7]. Pero la prisión del Bautista en Maqueronte no debió de ser una prisión con absoluto aislamiento en marmorras lúgubres, sino una prisión atenuada. Otros ven la extrañeza del Bautista en el *modo* de conducirse Cristo, contrario al mesianismo nacionalista que se esperaba del Mesías. Sin embargo, la pregunta no versa sobre el *modo,* sino sobre el *hecho mismo* de si El es el Mesías. ¿O es que bastaría el que surgiese en él la extrañeza sobre el *modo* de conducirse el Mesías, para enviar a consultárselo? ¿Sería creíble que, si dudase de verdad, se conformase con la respuesta verbal que le diese El mismo? Parecería que no es fácil compaginar esto con la presentación del Bautista hecha por Mt y los demás evangelios, en que éste bautiza y reconoce a Cristo como Mesías. Una forma especial de esta duda es, v.gr., la siguiente. El Bautista oye los prodigios de Cristo. Aquél esperaba la temible manifestación escatológica-apocalíptica ambiental (Mt 3:10-12). Pudo pensar que Cristo retardase algo su triunfal manifestación. Pero, a estas alturas, ¿por qué no actuaba en forma triunfal? Y si debía liberar a los prisioneros, con más motivo lo debía hacer con los prisioneros de la fe como lo era él [7]. Brunec, basándose en el análisis filológico, cree que la pregunta del Bautista significaría: "¿Eres ya reconocido por el Mesías, o el pueblo aún lo sigue esperando?" [8]. Esta hipótesis es del todo improbable.

La solución generalmente adoptada por los autores católicos es otra. El Bautista no envía sus discípulos a Cristo para que le responda a él, quitándole su hipotética duda, sino para que la haga desaparecer a sus discípulos, y pese con su influjo sobre el "círculo" del Bautista, que no acaba de incorporarse al Mesías, máxime cuando el Sanedrín llegó a pensar en la posibilidad de

que el Bautista fuese el Mesías (Lc 3:15; Jn 1:12.20.25). En dos pasajes evangélicos se acusan los celos de los discípulos de Juan ante ese prestigio y obra de Cristo (Mt 9:14-17; Jn 3:23-26). Ya en otras dos ocasiones el Evangelio muestra al Bautista encaminando a sus discípulos a Cristo (Jn 1:29-36; 3:30).

Sin embargo, frente a esto hay un hecho que obliga a interpretar la "duda" del Bautista sobre el mesianismo de Cristo como real. Y es que ni el Bautista ni su "grupo" de discípulos se pasó al grupo de Cristo, **cuando su "misión" era preparar al pueblo a "recibir" al Mesías, sin excluirse él**. Y en lugar de pasar a Cristo, él y sus discípulos siguen con su bautismo propio (Jn 3:3:25ss; 4:l-2), y quejándose, además, de que los discípulos de Cristo bautizan, con otro bautismo, más que ellos [9]. De ahí la necesidad de valorar en su justo punto — su género literario — las diversas escenas del Bautista presentando algunos discípulos suyos **a Cristo como Mesías e Hijo de Dios** (Jn l:29ss), el "diálogo" de Mt (3:13-15), y los fenómenos que suceden al Bautista con motivo del bautismo de Jesús; lo mismo que las escenas del "Evangelio de la infancia," de Lc (cap. 1), pues de haber sido historias, y no un *midrash* "post facta," el Bautista tenía ya que saber por su misma familia esto **y que Cristo, su "familiar," era el Mesías** y haberse pasado a él. Pero, a pesar de todos los milagros de Cristo en vida, **no lo reconoció.** ¿Acaso por su concepto de un Mesías terrible y apocalíptico? Por eso Cristo añadió a los enviados del Bautista: "Y bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí."

Cristo confirma la grandeza y misión del Bautista, 11:7-15 (Lc 7:24-30; 16:16).

> [7] **Cuando éstos se hubieron ido, comenzó Jesús a hablar de Juan a la muchedumbre: ¿Qué habéis ido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento?** [8] **¿Qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido pobremente? Mas los que visten con molicie están en las moradas de los reyes.** [9] **¿Pues a qué habéis ido? ¿A ver un profeta? Sí, yo os digo que más que un profeta.** [10] **Este es de quien está escrito: "He aquí que yo envío a mi mensajero delante de tu faz. Que preparará tus caminos delante de ti."** [1]**' En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.** [12] **Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el Reino de los cielos es forzado, y los violentos lo arrebatan.** [13] **Porque todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan.** [14] **Y si queréis oírlo, él es Elias, que ha de venir.** [15] **El que tiene oídos, que oiga.**

Este pasaje sigue lógica y cronológicamente al anterior. Cristo hace el elogio del Bautista, prisionero por testimoniar la verdad. Es el modelo de la **fidelidad a su misión y de su dignidad.** En las masas, que valoraban el premio y castigo con mentalidad del A.T., podía esta prisión venir en desmedro del Bautista **y de su misión de precursor de Cristo.**

La Expectación Creada en Israel por el Bautista (v.7-9).

Los evangelistas transmiten con una viveza extraordinaria las palabras de Jesucristo sobre el Bautista. Este había creado una gran expectación cuando apareció anunciando el bautismo de penitencia (Mt 3:5). Hasta el historiador judío Josefo se hace cargo de *aquel* movimiento [10], y las autoridades judías de Jerusalén enviaron una legación a preguntarle si él era el Mesías (Jn 1:19-27). Seguramente, a muchos de los que fueron oyentes del Bautista se dirigieron ahora las palabras de Cristo. El Bautista, "en el desierto," no era una "caña agitada por el viento." Estas, que nacen en abundancia junto al Jordán, escenario bautismal de Juan, fueron siempre símbolo de vacuidad, de ligereza, de falta de consistencia (1 Re 14:15; 2 Re 18:21). Pero el Bautista tenía la

reciedumbre moral para enfrentarse contra el escandaloso adulterio de Antipas y Herodías. No era el Bautista la figura muelle de los cortesanos de Tiberias, que vestían delicadamente y vivían placenteramente. Juan tenía la vestimenta y la austeridad de los profetas. Por eso el "crescendo" de inquisición sigue: salieron no sólo a ver a un profeta, "sino a más que profeta."

El Bautista es el precursor anunciado por Malaquías (v. 10).

Malaquías había profetizado una visita de Yahvé a su templo para hacer juicio a sus sacerdotes y purificarlo. Pero antes enviaría delante de El (de Dios) **un mensajero que preparase esta visita** (Mal 3:1). Versículos más adelante, Malaquías habla, en un contexto impreciso, antes del "Día del Señor," de un juicio sobre Israel, y que enviaría a preparar al pueblo al profeta Elias (Mal 3:23.24). De todo esto vino a crearse un ambiente en la tradición judía en el que se esperaba que Elias, personalmente, sería el que vendría a preparar el pueblo a recibir al Mesías, anunciaría su venida e incluso sería quien lo ungiese [11].

Este texto se aplica al Bautista. Pero esta aplicación está, literariamente, muy acusada en los evangelistas, al cambiar los pronombres personales de la profecía para aplicarla al Bautista y a Cristo. "Tenemos, pues, a la vez una argumentación y una interpretación de esta profecía." [12] Al menos una utilización oportuna.

Si el precursor de Malaquías es ahora el Bautista, **Cristo es Dios, que viene tras el mismo.** Juan fue Elías, que, en la perspectiva ya elaborada del Evangelio, "ungió" en el bautismo **y presentó "oficialmente" a Cristo a Israel, proclamándolo el verdadero Mesías,** "Siervo de Yahvé." El evangelio de Mt vuelca los textos del A.T. sobre Cristo.

Cristo da la Valoración Exacta de la Misión del Bautista (v.11-15).

Si la grandeza del Bautista queda ya expresada con la aplicación de esta cita de Malaquías, aún se resaltará terminantemente con las palabras de Cristo. Es el mayor entre los nacidos de mujer. En la redacción casi idéntica del lugar paralelo en Lc se dice que no hubo *"profeta* mayor" que el Bautista. Sin embargo, esta adición falta en varios códices y versiones [13], y los autores se dividen en considerarla como auténtica o como una glosa explicativa. Pero el texto de Mt da suficientemente el pensamiento al decir que es "más que un profeta" (v.9). Los profetas hablaban del Mesías "desde lejos," Juan lo ve y lo presenta a Israel. **Lo hace por su dignidad profética de precursor.**

Así, Juan es, metafóricamente, el Elias que ha de venir (v.14).

Por eso "todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan" (v.13). Con él termina la *preparación,* y con Cristo comienza el ingreso en el reino.

Pero se diría que el pensamiento polémico-apologético sobre la dignidad de Cristo y su obra se vuelve a acusar. Si el Bautista es el "mayor" profeta por su dignidad de precursor, el ingreso y pertenencia del "menor" en el reino es "mayor que Juan Bautista"; pues entre una función carismático-profética y preparatoria para el reino y la incorporación al mismo, la superioridad está por éste. Era Elias por su papel, conforme a la profecía de Malaquías, y lo era porque tenía "el espíritu y el poder de Elias" (Lc 1:17).

A este ingreso en el reino, preparativamente contribuyó el Bautista. Sin embargo, el pensamiento de Mt resulta abigarrado y, probablemente, fuera de su lugar. Lc cita esto mismo en otro contexto (Lc 16:16) y en forma más clara. Debe de ponerse aquí por la temática del Bautista.

Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, **el reino de los cielos sufre violencia** (βιάζεται), y los violentos (¡ϊαστaί) lo arrebatan (v.12). La palabra βιάζομαι, "hacer fuerza,"

puede ser susceptible de diversas formas. La media es clara en Lc (16:16), aunque el verbo aparece con un complemento [11]. En cambio, en Mt la forma sin complemento aparece en pasiva. El "Reino de los cielos es violentado" (experimenta violencia); por eso, "sólo los esforzados (βιάσταί) lo "arrebatan" (άρπάζουσιν). Esta violencia, ¿de quién procede? ¿De la misma naturaleza del Reino? ¿O de los fariseos contra los fieles que quieren ingresar en él? Esta última interpretación parece ser la interpretación más plausible, si no de modo exclusivo, sí preferentemente. Si la primera tendría a su favor el aviso de Cristo de que hay que entrar por la "puerta estrecha" (Mt 7:13-14), la segunda tiene a su favor las tremendas palabras de Cristo a los fariseos: "Cerráis a los hombres el reino de los cielos. Ni entráis vosotros *ni permitís entrar a los que querían entrar"* (Mt 23:1; Lc 11:52). Era toda una estrategia de coacción y persecuciones contra los fieles de Cristo (Jn 9:22), más a la hora de la composición evangélica.

El elogio e identificación del Bautista con Elias, como se ha visto, termina con una frase excitante para saber captar el sentido intencionado de su afirmación: "El que tenga oídos, que oiga." Expresiones que para lo mismo usaban los rabinos, v.gr., inclinar el oído, abrir la oreja, etc. [15]

Puede haber en todo este panegírico sobre el Bautista sentencias de Cristo dichas en ocasiones diversas, e incluso alguna apreciación de la Iglesia primitiva palestina, que se unen, temáticamente, tanto para situar la personalidad del Bautista, como para relacionarlo **en su misión de "siervo" ante Cristo,** ante polémicas ambientales, aun persistentes, como antes se ha visto. Sobre todo, con el hecho de ser Cristo bautizado por Juan, ya conectaba con su valor de Precursor. Pero era necesario autorizar, en pleno cristianismo, la relación de "misiones" Cristo-Bautista, ante posibles-probables-polémicas contemporáneas aludidas. Por eso, la frase inicial (v.7) no exige, en estos métodos, una apología instantánea. Puede ser un cuadro sintético de elogios diversos.

Censura a la generación contemporánea, 11:16-19 (Lc 7:31-35).

Cristo, al decir ante la misma experiencia de los hechos que sólo los "esforzados" alcanzan ingresar en el reino, va a exponer la estampa de la veleidad de la generación en que vive, y a la que el Bautista trató de "preparar" **para recibir al Mesías.** Es una crítica al Israel "materializado" por el fariseísmo.

> [16] **¿A quién compararé yo esta generación? Es semejante a niños sentados en la plaza, que se gritan unos a otros** [17] **diciendo: "Os tocamos la flauta, y no habéis bailado; hemos endechado, y no os habéis golpeado el pecho."** [18] **Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Está poseído del demonio.** [19] **Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: Es un comilón y un bebedor de vino, amigo de publícanos y pecadores. Y la Sabiduría se justifica por sus obras.**

"¿A quién compararé esta generación?" La escena se describe con un gran realismo. Se trata de una parábola, pues los elementos se toman en su sentido directo, y Cristo no los alegoriza. En el Talmud se menciona la "flauta de los muertos" y "la flauta de las bodas" [16]. La escena es la de dos grupos de chicos en una plaza, que siempre están dotados de un instintivo recurso para imaginar las escenas que ven. Pero otro grupo de ellos no quiso jugar con éstos, en ninguna de las formas que le brindaban, ni con cantos de alegría ni de tristeza.

Así compara al Bautista con Cristo. El primero no tomaba "pan ni vino," vivía, con austeridad de todo, en el desierto, e Israel, de hecho, no le hizo caso (Lc 7:30); viene Cristo, asistiendo

misioneramente a banquetes con publícanos y pecadores, lo desprecian y hasta le acusan de estar poseído por el demonio (Lc 7:33). Para un oriental es normal atribuir los actos no normales a la presencia de malos espíritus. Hoy mismo los árabes llaman a un hombre así *magnúm,* es decir, hombre poseído por el *gínn,* espíritu de locura. En el Corán se dice que Mahoma fue llamado *magnúm* por sus adversarios [17].

La doctrina que se desprende es clara. La culpabilidad de los fariseos, que cierran los ojos a la luz a causa de sus prejuicios, queda al desnudo y censurada [18].

Pero "la Sabiduría se ha justificado con sus obras" (Mt). La mayor parte de los códices pone "por sus hijos," como en Lc. Pero en otros varios códices, entre ellos B, ponen por sus obras. Se sospecha que la primera lectura de Mt sea corrección por el influjo del lugar paralelo de Lc.

En contraste con esta actitud judía antes descrita, **la obra de Cristo fue justificada y reconocida**. El mismo Lc dirá del Bautista: "Y todo el pueblo, aun los publícanos, después de oírle, *reconocieron la justicia de Dios,* recibiendo el bautismo de Juan" (Lc 7:29). Y Lc, en lugar paralelo de Mt, dice: "Mas sus hijos han *hecho justicia* a la Sabiduría" (Lc 7:35). Las obras de Cristo, que producen la conversión de las gentes e incorporación al Reino, son las que hicieron reconocer la "justicia de Dios" (Lc), es decir, **el plan de Dios;** o, como dice Mt, "con sus obras se justifica la Sabiduría."

¿Qué Sabiduría es ésta? Se propuso que fuese Cristo, **la Sabiduría encarnada**[19]. Pero Cristo no se designa nunca así en el Evangelio. En cambio, resulta más natural y lógico entenderlo de la providencia de Dios, ya que en todo esto está actuando la Sabiduría, como se expresa en los libros sapienciales (Sab 8:4b; Eclo 15:7a; 1 Cor 1:21.24). Esta es, pues, la Sabiduría de Dios, conduciendo las almas al Reino, **y que fue glorificada por los que reconocieron la verdad de Cristo e ingresaron en él**. Así la Sabiduría "ha sido justificada por todos sus hijos" (Lc 7:35) [20].

Se anuncia el castigo de varias ciudades, 11:20-24 (Lc 10:13-15).

> [20] **Comenzó entonces a increpar a las ciudades en que había hecho muchos milagros porque no habían hecho penitencia:** [21] **¡Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida! porque, si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia.** [22] **Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotras en el día del juicio.** [23] **Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás precipitada. Porque, si en Sodoma se hubieran hecho los milagros hechos en ti, hasta hoy subsistiría.** [24] **Así, pues, os digo que el país de Sodoma será tratado con menos rigor que tú el día del juicio.**

Mt une este pasaje con el anterior por la incolora soldadura de "entonces." Lc lo pone en otro contexto. Pero hay unión lógica, tan propia de Mt. Ante la actitud hostil de los fariseos, acabada de describir, yuxtapone otra actitud semejante de algunas ciudades en las que él predicó. Literariamente usa el estilo " paralelístico" en la descripción doctrinal de las ciudades.

Cristo increpa a las ciudades — Corozaín, Betsaida, Cafarnaúm — porque en ellas había hecho muchos milagros, y, sin embargo, no se habían convertido a El. Todas están situadas en la ribera NO. del lago Tiberíades. Corozaín es, probablemente, el actual Khirbet Kerazeth, a cuatro kilómetros al norte de Tell Hum, con el que se identifica Cafarnaúm. Sólo se discute sobre la existencia de una o dos Betsaidas[21].

La doctrina que tantas veces había enseñado allí Jesús, **rubricada con milagros, les hacía ver que El era el Mesías.** Pero no respondieron a esta misión privilegiada que les dispen-

só; no cambiaron su modo de ser, su judaismo rabínico; **no se "convirtieron"** (μετενόησαν).

Pero Cristo va a decir **la culpabilidad que por ello tuvieron,** al compararlas con las antiguas ciudades malditas: Tiro, Sidón, Sodoma. Estas no fueron escenario de la predicación de Cristo. Mas les dice, hipotéticamente, que si en ellas se hubieran hecho los "milagros" que se hicieron en Corozaín, Cafarnaúm y Betsaida, aquéllas hubieran cambiado su modo de ser (μετενόησαν), llorando, amargamente, su pasado en "saco y ceniza." Esta era la costumbre que se usaba en los días de penitencia y gran ayuno (Jn 3:5-8; Jer 6:26). Las ciudades, clásicamente malas, no tuvieron la Luz como la tuvieron éstas.

El ingreso de estas gentes en el reino, después de tantos milagros, fue, cuantitativamente, mínimo. Y, en el fondo, era debido a que, ambientados y extraviados por el rabinismo, el Mesías no se presentaba con los rasgos deformados con que éste lo interpretaba y presentaba. Mas por ello tendría castigo. ¿Cuándo? "En el día del juicio." Este día y este juicio, formulado en absoluto, es un termino clásico y técnico de referencia como algo sabido de todos (Mt 24:26; Lc 21-34, etc.); era el juicio final admitido en la literatura judía [22].

Si se apostrofa especialmente a Cafarnaúm, es que Cafarnaúm fue la patria adoptiva de Cristo (Mt 4:13). Allí moró con cierta permanencia, allí hizo más milagros, allí hubo más luz (Mc 1:22-34; 21-27). La fórmula "por ventura te levantarás hasta el cielo," es el modo con el que se expresa el orgullo o el tiempo de prosperidad de una ciudad o un pueblo (Is 14:13). Y como la respuesta fue el desprecio a su Mesías, el castigo se expresa con la forma tradicional: "Bajarás hasta el Infierno", será su humillación por castigo (Is 14:15) [23].

Cristo proclama la fe como don del Padre y revela Su Naturaleza, 11:25-27 (Lc 10:21-22).

> [25] **Por aquel tiempo tomó Jesús la palabra y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos.** [26] **Sí, Padre, porque así lo has querido.** [27] **Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.**

Este pasaje lo traen Mt y Lc. La fórmula vaga con que lo citan ambos no permite fijar su cronología (εν εχεί'νω τω χαφω). En ambos se ve una unión lógica con el distinto pasaje anterior que citan, **como clave de explicación última del rechazo del misterio de Cristo** en las ciudades citadas (Mt), o del verdadero motivo por qué alegrarse los setenta y dos discípulos al retorno de su misión (Lc).

Este pasaje es, doctrinalmente, de un gran valor."La perla más preciosa de Mateo," lo llama Lagrange [24]. Es una revelación o sugerencia fortísima de la divinidad de Cristo. Se ha dicho de él que es "un aerolito caído del cielo de Juan." [25] Conceptualmente, se entronca con Juan. Sin embargo, Cerfaux, reaccionando contra la opinión corriente, ha hecho ver que es un *logion* que utiliza un vocabulario ajeno a Juan, y que presenta una teología que *no tiene* su equivalente exacto en el cuarto evangelio, sino que, por el contrario, encuentra buenos paralelos en los Sinópticos y en la literatura judía [26].

Mt dice que "entonces" Jesús "habló" (άποκρθε'ς). El término que usa parecería que responde a una pregunta, pero no es más que la traducción material de un término hebreo ("*anah*), que lo mismo significa "responder" que "tomar la palabra," "hablar." Lc, en el lugar paralelo, matiza el estado en que Cristo se encontraba. **Por acción del Espíritu Santo** "se llenó" de gozo y exclamó: "Es un hecho único en lo que se conoce, evangélicamente, de la historia de Cristo." [27]

Los "sabios" de que habla (σοφών) son los que poseen la sabiduría (*hakan*), y los "prudentes" (συνετών = *'arum*) son los que poseen la habilidad de conducirse en los negocios de la vicia. Ambos tienen valor pleonástico por el ser humano de valer en la vida (Is 29:14-19). Aquí se refiere a los fariseos — "sabios" — ν a los dirigentes judíos – "prudentes" —. A éstos **ocultó el Padre el misterio del reino** (ταύτα) que reveló a los "pequeños" (νηπίοις), a los que culturalmente podían no ser más que niños, y a los que se equiparaban a ellos por su simplicidad y por ser considerados en la antigüedad casi como sin valor. Y el reino es don del Padre y no exigencia de clases. Probablemente aquí se refiere a los apóstoles. En el contexto, Lc se dirigía a los "discípulos" (Lc 10:23). Sin embargo, el contexto es incierto, pues Mt trae esta segunda parte en otro contexto (Mt 13:16.17).

Luego se goza en la libérrima voluntad de esta economía divina del Padre: "Porque te plugo," expresión frecuente en los escritos talmúdicos. El gozo de Cristo no es por la ceguera de ellos, **sino porque la causa de todo esto es el plan inescrutable de la voluntad de Dios** [28].

El v.27 es de una importancia muy grande. Se pueden distinguir en él tres ideas:

a) "Todo me ha sido entregado por mi Padre."

b) "Y nadie conoce al Hijo sino el Padre." "Y nadie conoce al Padre sino el Hijo."

c) "Y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo."

a) Primeramente, Jesucristo dice que el Padre "le dio todas las cosas" (πάντα μοι παρεδόθη). Conceptualmente tiene su entronque con Jn: "El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas" (πάντα δέδωχεν) (Jn 3:35). El Padre le dio todas las cosas (πάντα εδωχεν) (Jn 13:3). Los pasajes de Jn hablan no de la naturaleza divina, sino del poder incomparable que el Padre confiere a Cristo por razón de su unión hipostática. También se pensó por algún autor si este "todas las cosas" no se referirá sólo a su función mesiánica [29]. Pero todo depende del valor que se dé a la otra parte del versículo *b).*

b) La segunda afirmación de Cristo es que "nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie *conoce* al Padre sino el Hijo." ¿Qué valor tiene esta afirmación tan exclusiva y excepcional?

La afirmación es correlativa. Pero en el texto se refiere al *conocimiento.* Filológicamente, el verbo que usa (επιγινώσχει) había de traducirse, por su estructura, por un sobreconocimiento. Pero en la *koiné* se prefieren los verbos compuestos, sin que ello incluya, de suyo, un matiz especial. Lc en el mismo pasaje usa el verbo simple (ἴνώσχε)·

En esta enseñanza de Cristo, ¿se pretende sólo enseñar el *hecho* de su *mesianidad?* ¿O enseñar o sugerir fuertemente además ***su filiación divina****?* Las razones que llevan a esto son las siguientes: 1) Extraña el énfasis que se pone en este *conocimiento* que existe entre el Padre y el Hijo. Era tema demasiado evidente en la Escritura **el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas.** Se lo caracteriza como un atributo suyo propio, llamándole el "Conocedor de los corazones" (Act 1:24). Por eso este conocimiento del que aquí se trata debe de ser algo profundísimo, **ya que invoca el atributo divino de la sabiduría como el único que puede comprender este mutuo "conocimiento" de quién sea el Padre y el Hijo**.

2) Este conocimiento es trascendente. Es algo reservado al Padre y al Hijo. Por eso, si los hombres lo saben, es debido a una ***"revelación*** **del Hijo"** (v.27). Y esta revelación **es la obra de Cristo.**

3) Esta "revelación" es ciertamente **que El es el Mesías, el Hijo de Dios;** pero no sólo en lo que tiene de *hecho* ser el Mesías, sino que ha de ser en cuanto va descubriendo su verdadera ***naturaleza divina*** con palabras y obras.

J. Jeremías piensa que la frase fuese, primitivamente, de "estilo parabólico" y usada por Cristo en forma "adaptada": el conocimiento que se tienen un padre y su hijo. Que un padre y su

hijo se conozcan íntima y perfectamente no es verdad; es, en realidad, una familiaridad muy relativa. Aparte que otras personas pueden conocer a otro "padre" mucho mejor que sus mismos hijos, sin falta de que el "hijo" se lo "revele": único modo, aquí, de conocerle (v.27d). Se quería decir, en la hipótesis parabólica, que el artículo de *el* Hijo correspondería al hijo determinado de la parábola [29]. Todo esto es muy hipotético, y en este contexto no interesa, pues está perfectamente explicado — incluso a pesar de su "adaptación" a Cristo como Hijo — que recibe "todo," incluido el "conocimiento" excepcional, de "mi Padre" (υπό *του* πατρός μου) (v.27) que es el "Padre" celestial del v.25. "Abba" es el *substractum* arameo de la pal abra "Padre" o"w¿ Padre." Si Mt en el v.27bc no pone la forma "mi Padre," y lo pone en el v.27a, es que respeta el original de Cristo, llamando al Padre (Dios) "*mi* Padre."

En las concepciones judías, **el Mesías era calificado como Hijo de Dios por excelencia**. Pero no pasaba de un sentido moral de adopción y especial providencia sobre él, ya que éste había de proceder por sola vía humana de la casa de David.

Como se está en una línea de "conocimiento" de Padre-Hijo, si esta filiación y paternidad no es metafórica, ha de ser real.

Pero es difícil pensar que aquí no trascienda el sentido metafórico de simple mesianismo humano, y no ya por el intento de los evangelistas de este *logion,* que lo presentan en varios pasajes evangélicos como Dios, sino por algún hecho concreto en su momento histórico. Tal es el pasaje, que traen los tres sinópticos, sobre la pregunta que hace Cristo a los fariseos sobre el origen del Mesías, para sugerir que éste **no es solamente de origen davídico, sino también de origen "daniélico" - trascendente: divino** (cf. *Comentario* a Mt 22:41-46). Por eso, en el contexto del evangelio total de Mt, esta enseñanza de Cristo se refiere a un "conocimiento" no sólo muy superior al de los profetas, sino a un conocimiento que corresponde al alma de Cristo por ser él de naturaleza divina: **el Hijo de Dios.**

4) A esto mismo lleva el que este pasaje de Mt-Lc se entronca, por semejanza conceptual, con otros pasajes del evangelio de Jn, en los que **se habla claramente de la divinidad de Cristo como Verbo encarnado** (Jn 5:10-40; 7:25-29), sólo que la formulación de este pasaje Mt-Lc es aún más vigorosa que la que tiene en los mismos pasajes aludidos de Jn.

Un autor resume así el valor de este texto: "Pasaje de tono joánico, pero bien atestiguado en Mateo, lo mismo que en Lucas, y de primera importancia, porque se manifiesta, con el más primitivo fondo de la tradición sinóptica, una conciencia clara de la filiación divina de Jesús." [30]

5) A la hora de la composición de los evangelios, este lenguaje difícilmente podría entenderse de otra manera que de la divinidad de Cristo (cf. Mt 12:6.8). Tal era, al menos, su valoración por la Iglesia de los evangelios. **El *tema* de la *revelación* de "más que Mesías," es el que éste es el Hijo de Dios.**

Cristo, al hablar de este conocimiento, para algunos, **lo hace como Verbo divino.** Esta posibilidad no puede negarse. Sería un caso de "communicatio idiomatum." [31] Pero no parece probable. A Cristo en los evangelios, incluido Jn, **se le presenta hablando y obrando como Verbo *encarnado*.** Y por razón de la **persona divina es y puede llamarse en verdad Hijo de Dios** [32].

Y en cuanto a ese *conocimiento* excepcional que **Cristo tiene de su Padre, puede muy bien ser el conocimiento, no solamente el sobrenatural,** sino el absolutamente único que el alma humana de Cristo tiene por su "visión beatífica" [33]. Así ve su filiación divina y la correlativa **paternidad divina de Dios.**

c) La última parte del versículo enseña que, si este conocimiento es absolutamente trascendental a los seres humanos, **el Hijo encarnado es el que puede revelarlo** (v.27c; Jn 1:18).

Invitación a venir a El, 11:28-30.

> [28] **Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré.** [29] **Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas,** [30] **pues mi yugo es blando, y mi carga, ligera.**

Perícopa propia de Mt. Su situación histórica es discutida. Por eso este *logion* se considera separadamente.

Cristo hace una invitación **a "todos" los que trabajan "con cansancio" y están "cargados."** Son dos expresiones sinónimas, sobre todo en la estructura binaria de estas sentencias del Salvador, lo mismo que frecuentemente en otras expresiones "sapienciales." Estos trabajos no deben de ser los trabajos y labores físicos, aunque se pueda pensar en ellos, en este evangelio "etizado" de Mt adaptado y extendido **a la vida cotidiana.**

"Tomar el yugo" de la *Thorah,* del cielo, de los preceptos, era una expresión usual en el rabinismo y que aparece en el A.T. Significa que el hombre está sometido a ellos como el *esclavo* a su trabajo (cf. Jer c.28; Is 58:6; etc.).

Como van a ser aliviados por la doctrina de Cristo (v.30), se trata del fariseísmo y de sus prácticas y leyes. Su doctrina era "formulista" e "insoportable" por sus infinitos preceptos y una minuciosa reglamentación asfixiante (Lc 11:46).

"El judío estaba envuelto en 613 prescripciones del código mosaico, reforzadas de tradiciones sin número; la vida del fariseo era una intolerable servidumbre. El último libro de la *Mishna,* que comprende doce tratados, está todo entero consagrado a estas prescripciones minuciosas. Imposible dejar su casa, tomar alimento, hacer una acción cualquiera sin exponerse a mil infracciones. El temor de caer en ellas paralizaba el espíritu y anulaba el sentido superior de la moral natural. Toda la religión degeneraba en un formalismo mezquino." [34] Están "fatigados" y "cargados" de toda esa seca e insoportable reglamentación. A todos ésos les dice que "vengan a El," y El, con su doctrina de amor, les "aliviará," literalmente os "descansará" (αναπαύσω), lo que es un descanso "restaurador" [35].

Frente a este hastío, Cristo les invita a tomar "su yugo." Este era usual entre los judíos como sinónimo de la Ley [36]. El yugo de Cristo es su doctrina. Paralelísticamente les dice algo que suele traducirse por "aprended de mí" (μάθετε απ' εμού). Pero esta traducción no es ambiental. Usada frecuentemente en el Talmud, dice: "Entrad en mi escuela," aproximándose a "sed instruidos por mí." Frente al aprendizaje del rabinismo, **Cristo se proclama Maestro, y frente a las prescripciones rabínicas "insoportables"** — "importabilia" —, El les ofrece unas prescripciones únicas: "porque soy manso y humilde de corazón." El corazón es para los semitas la sede de los afectos y conducta. Tal es la actitud del espiritu de Cristo. A la mansedumbre se opone la ira, el ser áspero; a la humildad, la soberbia. El magisterio de los fariseos y doctores de la Ley era soberbio y buscaban con ello "la gloria unos de otros" (Jn 5:44). De ahí, fácilmente, el tono áspero e iracundo contra todo el que no se sometiera a sus lecciones. Prueba de ello es su odio a Cristo. Mas todo lo opuesto es el magisterio de Él.

En el tercer miembro de este *logion,* a los que vengan a su magisterio, tomen su yugo, les promete que "hallaréis descanso para vuestras almas." "Alma" (ψυχή) está por persona (Jer 6:16). Porque no sólo su "yugo es blando" y su "carga ligera," sino que da "vida abundante" (Jn 10:10), y, con ella — la gracia —, la vida se restaura, se expansiona, se hace sobrenaturalmente gozosa. No en vano las palabras de Cristo — su doctrina — son "espíritu y vida" (Jn 6:33). Esta dulzura es-

taba profetizada del Mesías (Zac 1:9ss;cf. Mt5:11).

1 Lagrange, *Évangile s. St. Matthieu* (1927) p.216-217. — 2 Josefo, *Antiq.* XVII 5:2. — 3 Joüon, *L'Évang.* (1930) p.69. — 4 ocalipsis de Baruc 73:2v.; Libro de Henoc 25:5v.; Libro de los Jubileos 23:26v.; 4 Esdias 8:52v. — 5 Strack-B *Kommentar.* I p.593-596. — 6 Mg 6:1284; cf. 87:1329. — 7 Reuss, *Theol. Chret.* t.l p. 143-145. — 7 Bonnard, *L'Évang. s. Sí. Matth.* (1963) p.161. — 8 Brunec, en VD (1957) 193-203.262-270.321-331. — 9 Buzy, Évang. s. St. Matth. (1946) 140-141; Saint Jean Baptiste (1922) 280-306; R. Groehl, Die Gesandtschaft Johannes des Taufers an Christus (1932); J. Dupont, L'ambassade de Jean Baptiste (Mt 11:2-6; Lc 7:18-23); Nouv. Rev. Théol. (1961) p.805-821.943-959; M. Brunec, De kgatwne Johannis Baptistae (Mt 11:2-24): **VD** (1957) p. 193-203.262-270.321 -331. — 10 *Antiq.* XVIII 5:2. — 11 Strack-B., *Kammentar.* I p.779-798; Bonsirven, // *Giudaismo palestinese ai lempo di Gesü Cristo* (1950) p. 126-127. — 12 Lagrange, *Évang. s. Sí. Lúe* (1927) 219. — 13 Nestlé, *N.T. graece et latine,* **ap.** crít. Lc 7:28. — 14 Pero, según el vocabulario de los papiros, esto no excluiría la voz media. Cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary of de Greek Testamentfrom the Papyri.* (1915-1929) t.2 p.109. — 15 Strack-B., *Kommentar.* I p.604. — 17 Vi *Mezia* VI 1; — 16 cf. *Kethuboth* IV 4. *rán* 15:6; 68:51. — 18 Vosté,ParabolaeSelectaeD. *N.J.-Ch.* (1933) vol.l p.310-322; Buzy, Lc *parábales* p.109. — 19 Rendel harris, The origen of the Prologue to St. John's Cospel p.59-62. — 20 F. Mussner, Der nicht erkannte Kairos (Mt 11:16-19; Lc 7:31-35): **Bíblica** (1959) 599-612. — 21 Buzy, *La Bethsaide de Galilée:* Rech. Se. Relig. (1938) 570-579; Prat,/¿ms-*Christ* (1947) I p.466. — 22 Bonsirven, *Le Juda'isme* (1934) I p.286ss. — 23 J. Huby et X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les evangiles* (1954). — 24 'Évangile s. St. Matthieu (1927) p.226. — 25 Karl Hase, Geschichte Jesu p.527. — 26 L. Cerfaux, L'Évangile de Jean et le "logion johannique" des Sinoptiques, en L'Evangik de Jean. Études et problemes (1938) 147-160. Jornadas Bíblicas de Lovaina; Les sources scnpturaires de Mt 11:26-27 = Lc 10.21-22: Etud. Théol. Lov. (1955) 331-342. — 27 Fillion, *Vida de X.S. Jesucristo,* vers. esp. (1942) II p.288. — 28 S. TH., In evang. Matth. comm. c.ll. — 29 Schanz, Kommentar über das Evangelium des heilig. Lucas (1883) h.l. — 29 J. Jeremías, -Abba." El Mensaje central del N.T. (v. esp.). — 30 benoit, L'Évangile s. St. Matth., en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.80 nota e; H. Mertens, L'Hymme de jubilation chez les Synoptiques Mt 11:25-30; Le' 10:21-22 (1957); Charlier, L'action de gráees de Jesús'Lc 10:17-24: Bible et Vie Chrétienne (1957) 87-99; L. Cerfaux, Les sources scñpturaires de Mt 11:25-30: Ephem. Theol. Lov. (1954) 740-746; (1955) 331-343; Rec. Cerfaux (Gembloux 1963) 139-160. — 31 San Cirilo De A.: MG 72:672-673. — 32 S. TH., *Summa Theol.* 3 q.16 a.2.4.5. — 33 S. TH., Summa Theol. 3 q.10; Pío XII, Mystíci corporis Christi: AAS (1943) 230; A. Feuillet, Jesús et la Sagesse divine d'apres les Évangiles synoptiques: Rev. Bibl. (1955) p. 161-196; Braun, L'etude du quatrieme Évangile: Ephem. Theolog. Lovan. (1956) p.538-359. — 34 Prat, *La théologie de St. Paul* (1938) vol.l p.28. — 35 Zorell, *Lexicón* col. 102. — 36 Jer 5:5; Act 15:10; Bonsirven, *Textes* n.404; Strack-B., I 608-610; J. B. Bauer, *Das milde Joch una die Ruhe (Mt 21:28-30):* Theol. Zeitschrift (Basel); G. Lambert, *Mon joug est aise et mon fardeau leger,* en *N.R.T.N.* (1955) p.963-969.

Capitulo 12.

Con ocasión de una cuestión sabática, 12:1-8 (Mc 2:23-33; Lc 6:1-5).

[1] Por aquel tiempo iba Jesús un día de sábado por los sembrados; sus discípulos tenían hambre y comenzaron a arrancar espigas y comérselas. [2] Los fariseos que lo vieron, dijéronle: Mira que tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado. [3] Pero El les dijo: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y los que le acompañaban? [4] ¿Cómo entró en la casa de Dios y comieron los panes de la proposición, que no les era lícito comer a él y a los suyos, sino sólo a los sacerdotes? [5] ¿Ni habéis leído en la Ley que el sábado los sacerdotes en el Templo violan el sábado sin hacerse culpables? [6] Pues yo os digo que lo que aquí hay es más grande que el Templo. [7] Si entendierais qué significa "Prefiero la misericordia al sacrificio," no condenaríais a los inocentes. [8] Porque el Hijo del hombre es señor del sábado.

Cristo y sus discípulos atravesaban un sembrado. Era sábado. Los discípulos comenzaron a arrancar algunas espigas, "desgranándolas con las manos" (Lc). Mateo advertirá que "tenían hambre." No había falta en ello, pues la misma Ley judía decía: "Si entras en la mies de tu prójimo, podrás coger algunas espigas con la mano, pero no meter la hoz en la mies de tu prójimo" (Dt 23:25).

Los fariseos les dicen a los discípulos que están haciendo lo que no es lícito hacer en sábado. Es históricamente extraña esta presencia espiatoria de fariseos en sábado quebrantando probablemente el "camino del sábado." Puede haber artificio dramático, que es reflejo de las polémicas del fariseísmo contra el cristianismo mateano que actualiza esta historia de Cristo. La

legislación rabínica tenía 39 formas de trabajos prohibidos en sábado. En el siglo II d.C. se había aumentado y complicado hasta el exceso, con una reglamentación minuciosa, todo este ritual prohibitivo. En tiempo de Cristo, estas 39 prohibiciones primeras estaban en todo su rigor. Entre ellas estaban las siguientes: 3.ª, recoger (la mies); 4.ª, atar las gavillas [1] Estos fariseos escrupulosos equipararon el arrancar espigas a la tercera prohibición, y el frotarlas, a la cuarta. Lo que únicamente prohibía expresamente la Ley era esto: "Seis días trabajarás, el séptimo descansarás; no ararás ni recolectarás" (Ex 34:21). Todo lo demás era casuística del rabinismo.

Cristo les da una doble respuesta: 1) el reposo sabático legítimo tiene excepciones; 2) El es el "dueño" y señor del sábado; por eso puede obrar como le plazca.

El Precepto del Reposo Sabático Tiene Excepciones.

El precepto del reposo sabático era estricto y de institución divina. Pero tenía excepciones. Y Cristo les cita primero un caso de David, que era el prototipo del rey perfecto. Perseguido por Saúl, huyó con su escolta a Nob, donde estaba el Tabernáculo. No tenían qué comer y pidió al sacerdote Ajimélek que los socorriera. Mas no teniendo nada, les dio "pan del Santo," pues no había más que "panes de la proposición" (1 Sam 21:1-9), que sólo podían consumir los sacerdotes (Lev 24:9). Si esto estaba prohibido por la Ley y fue hecho por un sacerdote al que no pareció ir contra el espíritu de la Ley, y por David, modelo de perfección, es que fue una acción lícita; la ley natural estaba antes que la positiva. Cristo les desautoriza, incluso desde otro punto de vista, ya que ellos daban más valor a sus tradiciones y legislaciones que a la misma Ley [2]. Mateo añade otra razón de Cristo. Si fuese tan estricto tal precepto, tampoco podría ministrarse en el santuario en sábado. Sin embargo, la Ley preceptuaba los sacrificios y su preparación en este día (Núm 28:9-10; Lev 24:8). En la *Mishna* se lee frecuentemente: "El culto del templo quita el descanso sabático" [3]. La misma "circuncisión," según los rabinos, se debía practicar incluso en sábado (Jn 7:23). Y, sin embargo, de todo aquel trabajo cultual "no son culpables." Por lo que se concluye que no sólo hay excepciones lícitas, sino que El mismo puede dispensarlo, porque "el Hijo del hombre es Señor del sábado" (v.8). Como el reposo sabático es de institución divina (Gen 2:2-3), proclamarse "señor del sábado" es proclamarse dueño de su institución. Moisés sólo fue un ministro que legisló en nombre de Dios. Si Dios es el "dueño" del sábado y Cristo es el "Señor" del sábado, Cristo se está proclamando Dios [4]. Puesto que inmediatamente Cristo se va a presentar superior al templo, ¿acaso quiere también insinuar aquí que los discípulos que están a su servicio — del templo de Dios (Jn 2:19-21) — están exentos de esta obligación?

¿Cristo pudo decir esta frase tan al principio de su vida? Pero aparece ya perdonando pecados y dispensando del reposo sabático. La frase aparece en Mt, Mc (2:28) y Lc (6:5). Podrían ser unos contextos *prolépticos,* como tantas veces sucede. Sería lo lógico. Por eso, aparte que pudiese ser una deducción de *evidencia* hecha por un "redactor" (H.A. Guy), no habría inconveniente de que sea del mismo Cristo, ya que incluso puede estar "adelantada" (Dibelius) aquí, pues en Mc-Lc tiene situación literaria distinta [4].

Se alega (Bonnard) si μείζον no podría referirse a una simple declaración *mesiánica,* dejando entender con ello, **conforme a la escatología judía, que el Mesías era "señor" o "restaurador" del templo.** Después de la profanación del mismo por Antíoco IV Epifanes (167 a.C.) y después por Pompeyo (63 a.C.), se esperaba un rey "purificador" del mismo (*Salmos de Salomón* 17:33), y hasta se esperaba una grandiosa restauración material del templo en los días mesiánicos. Pero la declaración de Cristo no va en la línea de tener un *cierto* dominio sobre el templo, sino que *él es* "superior al templo"; y junto a esto está la sentencia de que él *"es* Señor del sábado," para ellos de institución divina.

Cristo Se Presenta como Superior al Templo.

Sólo Mateo refiere estas palabras de Cristo, lógicas después que ha estado hablando de los sacerdotes que ministran en el templo: "Yo os digo que lo que hay aquí es mayor que el templo." Esta forma "mayor" (μείζον), aunque es neutra, se refiere a Cristo, como se ve claramente en los versículos 41 y 42: el "más grande" es neutro también y se refiere directamente a Cristo para indicar su grandeza sobre Jonas y Salomón. Igualmente la fórmula de Lucas (11:31-32), con cuyo pasaje tiene éste un paralelo conceptual-literario.

Es grande el valor dogmático de estas palabras de Cristo. Él es mayor que el templo, que **tenía la máxima dignidad por ser la casa donde habitaba Dios.** Superior al templo de Israel no había más que Dios. Cristo, por tanto, se proclama Dios. Poco después se proclama también mayor que Salomón (reyes) y Jonas (profetas). Así va mostrando gradualmente la grandeza de su dignidad.

Y como para resumir su pensamiento sobre la cuestión del descanso sabático, Cristo cita unas palabras de Oseas (6:6): "Amo la misericordia y no el sacrificio." Prefiere los sentimientos de un corazón sincero a la práctica externa y ritualista de la Ley. Si vosotros — los fariseos — hubieseis comprendido estas palabras, "no hubieseis condenado a los inocentes," a los apóstoles, ya que aquí "misericordia," como en Mt 9:13, debe de tener el sentido de "benignidad," y, a imitación de Dios, benigno, misericordioso, debió ser juzgada esa acción.

B). Segunda "Cuestión Sabática" a Causa de Curar la Mano de un Hombre, 12:9-14 (Mc 3:1-6; Lc 6:6-11).

> [9] **Pasando de allí, vino a su sinagoga,** [10] **donde había un hombre que tenía seca una mano. Y le preguntaron para poder acusarle: ¿Es lícito curar en sábado? 11 El les dijo: ¿Quién de vosotros, teniendo una oveja, si cae en un pozo en día de sábado no la coge y la saca? 12 Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Lícito es, por tanto, hacer bien en sábado.** [13] **Entonces dijo a aquel hombre: Extiende tu mano; y la extendió sana como la otra.** [14] **Los fariseos, saliendo, se reunieron en consejo contra El para ver cómo perderle.**

Esta escena, relacionada con la anterior de las espigas, sucede en una sinagoga, probablemente en la de Cafarnaúm. Fue Cristo a ella y "se puso a enseñar" (Lc).

Se encontraba allí un hombre que tenía una mano seca atrofiada por una parálisis. Los fariseos — y escribas (Lc) — le "observaban para ver si curaba en sábado y acusarle" (Mc-Lc). Y este enfermo se pone en contacto con Cristo de algún modo, pues le manda salir al medio.

San Jerónimo recoge a este propósito lo que se leía en el evangelio apócrifo "que usaban los nazarenos y ebionitas" [5], y que pasó mucho tiempo por el original de San Mateo, y en el que se indica que este hombre era un albañil (*coementarius*) y que imploraba el socorro así: "Jesús, yo soy albañil, yo gano la vida con el trabajo de mis manos; te ruego, Jesús, que me des salud, que no tenga que pasar por la vergüenza de mendigar para vivir." [6] Esta referencia podía ser un eco histórico de aquella escena. Pero también podía ser un retoque literario para poner bien en relieve la dureza de los fariseos [7].

Ante el ruego de este hombre, Jesús pregunta a los fariseos: "¿Es lícito curar en sábado?" o como dice el texto Mc-Lc: "¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal, salvar una vida o matarla?" [8]

Según la mentalidad rabínica, no se podía curar en sábado a no ser que peligrase la vida

del enfermo. Fuera de este caso, los cuidados y cura del enfermo estaban casi del todo prohibidos. Solamente se le podía prestar normalmente los auxilios y alimentos que tomaba una persona normal [9].

Jesús responde primero con un argumento incontrovertible; luego, con la curación de aquel paralítico.

La argumentación de Cristo es ésta: Si un hombre tiene una oveja y ésta cae en día de sábado a un hoyo o en una de aquellas cisternas vacías disimuladas por el ramaje, su dueño obraba lícitamente sacándola. Esto era lícito, según sus interpretaciones, incluso en día de sábado [10]. Cristo saca la conclusión: "un hombre vale más que una oveja; luego es lícito hacer bien en sábado" (Mt).

Y esto lo rubrica. Dice al paralítico: "Levántate y ponte en medio" (Lc-Mc). Seguramente desde donde enseñaba, hace a los escribas y fariseos — *a* quienes veía en suspenso — la pregunta de arriba: "¿Es lícito hacer en sábado el bien o el mal, salvar una vida o matarla?" Ellos "callaban," porque veían que la argumentación de Cristo, de menos a más, absolutamente probativa — de tipo rabínico "a fortiori" —, era interpretar el verdadero contenido de la Ley. Por ello concluye: "Es lícito hacer bien en sábado," y, dirigiéndose a aquel hombre, le dio la orden de "extender" la mano, y sanó al punto.

Al obrar así, acusaba que Dios aprobaba la doctrina; y, al legislar El mismo, con autoridad propia sobre el sábado, aparecía en la misma esfera de esta institución. Y el sábado, ¿quién podría alterarlo o interpretarlo sino Dios? "El Hijo del hombre es Señor del sábado," el ***Kyrios,*** con cuya expresión **la Iglesia primitiva proclama la divinidad de Cristo.**

Esta escena, lo mismo que la anterior, es de carácter polémico. Parecen reflejar, en su conservación evangélica, el especial interés contra los "judaizantes" de la Iglesia primitiva (Gal 4:10; Col 2:16).

Fariseos y escribas "se enfurecieron" y "discutían entre sí qué deberían hacer con Jesús" (Lc). Para ello tomaron contactos insistentes [n] con los "herodianos" (Mc) para "perderle," hacerle morir. Buscaban el apoyo de estos últimos en la región del tetrarca Herodes Antipas, acaso para poder unirse a él y llevarle a Jerusalén, restaurando la unidad nacional. Por su parte, los herodianos se prestaban de buena gana a hacer desaparecer a aquel Mesías que tan honda conmoción despertaba y que tantos seguidores tenía, pues temían que pudiese impedir su restauración herodiana [12]. La omisión de este tema de los "herodianos" en Mt-Lc acaso se deba a que en la época de la composición de estos evangelios ya no se recordaba este partido desaparecido, pues Agripa I murió el 44. Si Mc lo conserva, acaso se deba a las "fuentes" que lo insertan aún y él retiene.

La Obra Benéfica de Cristo: Su Mansedumbre y Humildad Predichas por Isaías, 12:15-21 (Mc 3:7-12).

> [15] **Jesús, noticioso de esto, se alejó de allí. Muchos le siguieron, y les curaba a todos,**
> [16] **encargándoles que no le descubrieran,** [17] **para que se cumpliera el anuncio del profeta Isaías que dice:** [18] **"He aquí a mi siervo, a quien elegí; mi amado, en quien mi alma se complace. Haré descansar mi espíritu sobre él y anunciará el derecho a las gentes.** [19] **No disputará ni gritará; nadie oirá su voz en las plazas.** [20] **La caña cascada no la quebrará, y no apagará la mecha humeante hasta hacer triunfar el derecho;** [21] **y en su nombre pondrán las naciones su esperanza**."

Ante este complot para perderle, Cristo se aleja de allí. Este conocimiento de Cristo es caracterís-

tico de Mt (16:8; 22:18; 26:10). Pero curó a muchos que le siguieron, aunque les ordenó que no le descubrieran como taumaturgo o Mesías ante estas obras. Es una pincelada genérica que le permite a Mt traer una cita de Isaías en su evangelio mesiánico.

Mt ve en esta actitud de Cristo un cumplimiento de parte del poema del Siervo de Yahvé (L. Goppelt). El texto de Isaías que cita (Is 42:1-4) no está tomado directamente ni del texto hebreo ni de los LXX, sino de ambos, modificándose accidentalmente los términos, por venir mejor a destacar su propósito. Como tal lo recoge incluso el Targum.

Así, pone, en lugar de "elegido," mi "amado," que viene a significar casi el de "hijo único" (Mt 3:17), y mi "siervo" viene a ser aquí, por su sentido paralelístico, el equivalente de "hijo." Es el Mesías, en el que Yahvé se complace. Mt, lo mismo que el Targum, ponen lo restante en futuro. Con esto se viene a indicar la inauguración de la carrera de vida pública del Mesías. En esta obra dará la justicia, que es la verdad que corresponde al don del Espíritu que Yahvé puso en El. Es su obra de mesianismo universal: "a las naciones." En esa obra, ni tendrá una enseñanza ostentosa ni gritará al modo llamativo oriental en las plazas públicas. No será obra de disputa acalorada ni alboroto. Su método será persuasivo. No busca su gloria. Así veía el evangelista en la profecía de Isaías aquel prohibir Cristo a las turbas que le seguían que "lo manifestasen" (v.16). Y como su obra no es obra de destrucción de enemigos, no vendrá contra aquellas personas que están a punto de sucumbir, a los que no haría falta más que un pequeño golpe para acabar con la "caña quebrada," o un pequeño tirón o soplo para acabar con la mecha, que, puesta en la lámpara ya sin aceite, sólo humea para extinguirse. Su obra será humilde, mansa y de salvación para todos [13]. Mt, omitiendo el resto del pasaje de Isaías, cita el sentido fundamental del mismo [14]. Su obra es conducir "al derecho a la victoria." Es la ley mesiánica. Y como Mesías universal, en su "nombre esperarán las naciones." **Es justificación apologética del mesianismo auténtico de Cristo: el profético, no** el farisaico y ambiental.

Calumnia de los Fariseos Contra Cristo 12:22-30 (Mc 3:22-27; Lc 11:14-26).

> **[22] Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. [23] Se maravillaron todas las muchedumbres, y decían: ¿No será éste el Hijo de David? [24] Pero los fariseos que esto oyeron, dijeron: Este no echa a los demonios sino por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios. [2S] Penetrando sus pensamientos, les dijo: Todo reino en sí dividido será desolado, y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. [26] Si Satanás arroja a Satanás, está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? [27] Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Beelzebul, ¿con qué poder los arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. [28] Más, si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. [29] Pues ¿cómo podrá entrar uno en casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa. [30] El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama.**

El Milagro.

Le trajeron a Jesús un endemoniado que era ciego (Mt) y mudo (Mt-Lc) y lo curó. Curación que importa varios milagros; no sólo el prodigio de curar a un enfermo, sino el poder que demostraba sobre los espíritus demoníacos. Las gentes, por ello, "quedaban estupefactas." Y en ellas nació espontáneamente la pregunta: "¿No será, acaso, el Hijo de David?" expresión con que

se denominaba al Mesías [15], ya que de El se esperaban obras prodigiosas. "El Mesías, cuando venga — decían —, ¿hará más milagros que los que hace éste?" (Jn 7:31).

La Calumniosa Maldad contra Cristo (Mc 3:22-27; Lc 11:15-20).

Ante el milagro y la sospecha en las turbas de que fuese el Mesías, aparece la maldad de los fariseos (Mt). Marcos dirá que "habían bajado, con los fariseos, escribas de Jerusalén" para "tentarle" (Lc).

Unos decían que "echaba los demonios en nombre de Beelzebul, príncipe de los demonios." Otros "pedían una señal del cielo" (Lc) para tentarle. La calumnia de los primeros era ilógica y monstruosa. Cristo obraba en virtud de Beelzebul, o, como dice Marcos, "tiene a Beelzebul," lo que es decir que estaba endemoniado. Si echa a los demonios con poder infernal, no pudiendo ser con el poder de los inferiores, le atribuyen este poder o pacto con el "príncipe de los demonios" [16], o, como otros piensan, porque Cristo usaría poderes mágicos, con los cuales forzaría al príncipe de ellos a que se le rindiese, y con la posesión mágica de su nombre haría con él lo que quisiese sobre el resto de los poderes demoníacos [17].

Sobre el origen de este nombre se han propuesto varios significados. San Jerónimo lo transcribe en la Vulgata por Beelzebul, porque dice que era el dios de Acarón, en Filistea. Pero la lectura crítica es Beelzebul. En la literatura judía se lo considera como un demonio de rango superior. Las etimologías propuestas son un juego de palabras entre *baal* y *be'el* y *zebub,* es decir, "Señor de las moscas." Otros ponen la segunda parte del nombre en relación con *zabal,* "sacrificar," y que, además, primitivamente significó "estercolar." Así se le hacía el "Señor de los sacrificios idolátricos." Por último, basados en los textos de Ugarit, las radicales *zbl* significan "príncipe." Así se explicaría el que los fariseos lo llamen "príncipe de los demonios."

Cristo les rebate simplemente devolviendo el argumento. Parte de una comparación, que es la sensibilización oriental de un principio de evidencia. Un reino dividido o ciudad, v.gr., por una guerra civil, en sí mismo se destroza; una casa que tenga sus moradores divididos, encarnizadamente, en dos bandos, no puede subsistir. Eran imágenes ambientales. Los rabinos las utilizaban igualmente. Así dice: "Una casa que tiene divisiones, está totalmente destruida. Si hay divisiones en una sinagoga, está totalmente destruida." [18]

Por eso la argumentación que le hacen es absurda en sí misma y en su consecuencia. Lo primero, porque si Satanás echa a Satanás — los demonios se consideran aquí formando una unidad, un reino —, es que está dividido contra sí. Por eso, ese reino no puede subsistir, sino que viene la ruina. Lo segundo es que si Cristo arroja los demonios por virtud o pacto con Beelzebul, y los judíos también arrojan demonios con exorcismos — hay documentos judíos con fórmulas de exorcización que se amparaban en Salomón [19] —, los arrojarían por el mismo motivo. Por ello los hijos de los fariseos o escribas que habían bajado de Jerusalén estarían vinculados al mismo Satanás. Esto sería absurdo. Por eso les añade: "vuestros exorcistas serán vuestros jueces" [20], no en el juicio postrero, sino al considerarse la cuestión [21].

Luego "si arrojo" los demonios, lo es "con el Espíritu de Dios." **Esta acción del Espíritu Santo había sido anunciada ya por los profetas como una de las características esenciales que tendría el reino mesiánico** (Jl 2:28-32; Act 2:16-21). Este ambiente mesiánico es una realidad histórica presente, **y Cristo el centro de ella como Mesías.** Por eso, es que "llegó a vosotros el reino de Dios." Si el enemigo del reino es Satanás, este poder de Cristo arrojando los poderes demoníacos en nombre propio acusa su poder mesiánico. Era el cumplimiento actual de aquella expectación judía por los días mesiánicos, cuya obra principal del Mesías sería la destrucción de Satanás y su reino [22]. Si el reino de Satán comienza a desmoronarse por obra de Cristo, es que

llegó el reino de Dios. **El que lo establece es el Mesías.**

Luego se ilustra la enseñanza con una parábola alegorizante. Satán, el "Príncipe de este mundo" (Jn 12:31), se enfrenta con el que es más poderoso que él, que saquea y destruye el imperio de Satán, **instaurando el reino mesiánico** (cf. Is 24:22-23; Ap 22:2-3).

De ahí se sigue para todos una conclusión definitiva sobre la actitud que ha de tenerse con Cristo-Mesías: no estar con El es estar contra El; no cosechar con El es desparramar.

Mt ha narrado ya un caso semejante (Mt 9:32-34) de un endemoniado. Es muy probable que se trate de un "duplicado" por *anticipación* [23]. El texto de Mt, comparado con Mc-Lc, da la impresión de unirse sentencias de Cristo pronunciadas en otras ocasiones.

El "Pecado Contra el Espíritu Santo" (Mc 3:28-30; Lc 12:10, 12:31-32).

> [31] **Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada.** [32] **Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.**

La primera afirmación sobre este pecado, llamado teológicamente **"pecado contra el Espíritu Santo,"** es que el poder de la Iglesia se extiende a perdonar *todos* los pecados; es doctrina de fe[24].

Se lo denomina "blasfemia" (Mt-Lc) o "pecado" (Mc) **contra el Espíritu.** Añadiéndose por los tres sinópticos **que no será perdonado.** ¿Por qué esto? ¿Cuál es su naturaleza? Está acusada en el contexto mismo, en el pasaje anterior (v.24). Ante la expulsión de un demonio por Cristo, los fariseos atribuían este poder de Cristo a Satanás; atribuían el bien al mal; atribuían la acción de Dios *ad extra* — por "atribución" obra del E. S. — a acción satánica. En estas condiciones, el pecado contra el E. S. es irremisible por su misma *naturaleza,* aunque no en absoluto, pues Dios puede cambiar el corazón del que así piensa y situarlo en rectitud y condición de perdón. Así muchos fariseos se convirtieron después de la resurrección de Cristo (Act 15:15) [25]. Mc formulará esto explícitamente: "Porque decían: Tiene espíritu impuro."

La redacción es un caso de formulación semítica y bíblica, donde las cosas se expresan con *extremismos,* sea por las dificultades de lo contrario que se expresa (2 Re 10:1.6), sea por hablarse según la naturaleza de las cosas (Rom 8:29.30) [26]. La expresión de Mt, "no se le perdonará ni en este mundo ni en el venidero," está perfectamente documentada en los escritos rabínicos, y significa simplemente *nunca* [26].

Mt-Lc ponen, en contraste, que se podrá perdonar **el "hablar contra el Hijo del hombre."** Esta contraposición falta en Mc. Acaso sea por razón de su "fuente." Lo mismo que la doble repetición sobre este pecado, pudiera proceder de una duplicidad de las mismas. Sin embargo, parece ser primitiva. "Ya que no puede suponerse que la sentencia primitiva de Cristo haya sido corregida en un sentido aparentemente menos favorable a la dignidad del Hijo del hombre." [27]

¿En qué consiste el pecado contra el Hijo del hombre en contraposición al del E. S.? Para San Jerónimo está en dudar más o menos de la divinidad y grandeza de Cristo "a causa de mis viles apariencias," es decir, al ver en El al hombre: tiene familia, parientes, se alimenta, etc. [28]. Este es un pecado de ignorancia; el otro, de malicia.

Esta doble sentencia parece ser un "duplicado" sinónimo o versión de un mismo concepto. El hecho de poner en el v.31 el perdón de todo pecado a los seres humanos podría tener en el v.32 su rima concretada y matizada a un caso especial: el perdón del pecado a los "hombres" se

matiza ahora **en el perdón del pecado contra el "Hijo del hombre."** Así se establece un "paralelismo" con los conceptos de "perdón" y de "pecado." "Espíritu" y "Espíritu Santo," "hombres," "Hijo del *hombre*."

Las malas obras de fariseos, 12:33-37 (cf. Mt 7:16-20; Lc 6:43-44).

> [33] **Si plantáis un árbol bueno, su fruto será bueno; pero, si plantáis un árbol malo, el fruto será malo, porque el árbol por los frutos se conoce.** [34] **¡Raza de víboras! ¿Cómo podéis decir vosotros cosas buenas siendo malos? Porque de la abundancia del corazón habla la boca.** [3S] **El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas; pero el hombre malo, de su mal tesoro saca cosas malas.** [36] **Y yo os digo que de toda palabra ociosa que hablaren los hombres habrán de dar cuenta el día del juicio.** [37] **Pues por tus palabras serás declarado justo o por tus palabras serás condenado.**

El pasaje responde en la perspectiva evangélica a poner de relieve el pecado de los fariseos de aquella generación, con ocasión del anterior relato. Para ello usa dos comparaciones ambientales.

El árbol bueno da "buenos frutos." Sobre 150 decía rabí Judá: "Si el corazón no lo anunció a la boca, ¿cómo lo podría la boca anunciar?" [29] ¿Qué decían los fariseos contra Cristo? El Evangelio lo dice, y la muerte de Cristo será un complot en el que ellos tienen parte destacada.

Hasta los llama "raza de víboras." También los había llamado así el Bautista (Mt 3:7). La víbora, pequeña e inofensiva de aspecto, inocula, no obstante, veneno al que se llega a ella (Sal 140:4b). Tal era la insidia que acababan de lanzar contra Cristo. Y ésta fue su conducta en general contra El.

La misma idea se expresa con la imagen del "tesoro." Este es el alma — el hombre —, que tiene y guarda lo que el hombre es. El hombre bueno, "del buen tesoro de su *corazón* habla la boca." Y en el apócrifo *Testamento de Aser* se dice que, si el "tesoro de la conciencia que va a obrar está lleno del espíritu malo, hasta la acción buena la hará mala." Esta es la crítica aquí de los fariseos.

De ello se deduce una conclusión: "en el día del juicio" se habrá de dar cuenta de las palabras, porque ellas son las que manifestaron las obras. Rabí Asha decía sobre 320: "Incluso los árboles infructuosos habrán de rendir cuenta (en el juicio)." [30]

Y en boca de Cristo se añade, acaso una glosa moralista del Mtg, que los hombres habían de dar cuenta en el juicio de "toda palabra ociosa (ἀργόν)" que hubiesen hablado. Probablemente se trata de "toda palabra (mala) privada de veracidad, de fundamento." [31]

Si de toda palabra "ociosa" se ha de rendir cuenta, ¡cuánto más de todas las calumnias que los fariseos levantaron contra Cristo-Mesías!

Amenaza contra la generación presente 12:38-45 (Mt 16:4; Mc 8:11-12; Lc 11:29-32).

> [38] **Entonces le interpelaron algunos escribas y fariseos, y le dijeron: Maestro, quisiéramos ver una señal tuya.** [39] **El, respondiendo, les dijo: La generación mala y adúltera busca una señal, pero no le será dada más señal que la de Jonás el profeta.** [40] **Porque, como estuvo Jonas en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra.** [41] **Los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán, porque hicieron penitencia a la predicación de Jonas, y hay aquí cosa mayor que Jonas.** [42] **La re-**

ina del Mediodía se levantará en el juicio contra esta generación y la condenará, porque vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay cosa mayor que Salomón. [43] **Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, discurre por lugares áridos buscando reposo, y no lo halla.** [44] **Entonces se dice: Me volveré a mi casa, de donde salí. Y va y la encuentra vacía, barrida y compuesta.** [45] **Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, viniendo a ser las postrimerías de aquel hombre peores que sus principios. Así será de esta generación mala.**

La escena no tiene una vinculación histórica con lo anterior. El "entonces" en Mt suele ser soldadura literaria. Al tono calumnioso de lo anterior no sigue una actitud más moderada. Pertenece al ciclo de insidias ordinarias (Lc 11:16). Es un contexto lógico, y le piden, para probar que es el Mesías, "una señal del cielo" (Lc 11:16). Debía de ser una intervención excepcional, cósmica; los documentos rabínicos hablan frecuentemente de este tipo de prodigios celestes con los que el Mesías acreditaría su misión [32].

Cristo no da el milagro que piden, ni para cuando lo piden; el plan de Dios ya está trazado.

La generación a la que habla es "mala y adúltera." Son términos cargados de reminiscencias del A.T. En los días en que aparecería el Mesías, según creencia de Israel, el pecado abundaría como nunca [33], y se evocaban también los días del desierto. Es aludir con ello a que llegó **la hora mesiánica.** También esa generación sería bíblicamente "adúltera." Siendo Yahvé el "esposo" de Israel, al volverse éste infiel a Dios, adulteraba (Is 1:21; 50:1; Ez c.16 y 23; Os 1:2, etc.). Como aquí, que rechazaba el "la ligazon" mesiánica con el Dios-Hombre. "Adúltera" falta en Lc, acaso por ser término no comprensible para sus lectores gentiles.

El signo que da Cristo está trazado como prueba terminante en el plan de Dios (1 Cor 15:14-17). Es el "signo" de Jonas: tres días en la ballena; así estará Cristo en el sepulcro. Eri Le la frase es elíptica. Jonas y Cristo serán un "signo." ¿De qué? En Lc parece usarse en el sentido de haber escuchado la predicación de Jonas (Lc 11:30.32; 2:34). Acaso la "fuente" primitiva sólo tuviese la afirmación del "signo" de Jonas, sin explicitarlo, y los evangelistas lo derivaron a su propósito. En la valoración judía, tres días incompletos eran equivalentes a tres días enteros [34]; por eso puede en Mt ser "tipo" de la sepultura de Cristo [34].

La cita de Jonas evoca su predicación en Nínive, con la conversión del pueblo, y, por contraste, la escasa atención que Israel prestó a su predicación.

Se escuchó a Jonas, y, en Israel, no sólo los subditos de Salomón lo escucharon admirados, sino que hasta de la lejana Sabá vino su reina a escuchar su sabiduría (1 Re 10:1-13), y aquí se trata de oír la Buena Nueva; y quien la pregona es más que Jonas y Salomón. El texto pone: "Y aquí hay más (πλειον) que Jonas (v.41) y que Salomón" (v.42). Por un procedimiento de "superación," Cristo va descubriendo, gradualmente, su naturaleza: es "mayor" que Salomón — el mayor de los reyes — y que Jonas — mayor que los profetas —. ¿Quién es El, por tanto? Ya antes se presentó "señor" del sábado y "mayor" que el templo. El velo de su divinidad se va descorriendo en los dos primeros casos, al menos como Mesías, y se abre más en los segundos.

Por eso, si a Salomón y a Jonas se les escuchó, Israel estaba más obligado, ante la sabiduría y milagros de Cristo, a escuchar su mensaje. Por lo cual, "en el día del Juicio," los ninivitas se levantarán contra "esta generación y la condenarán." Es una dramatización, con fondo objetivo, de la censura a esta actitud de gran parte del judaísmo contemporáneo de Cristo.

A continuación se añade una pequeña parábola ilustrativa de esta actitud. La estampa está

tomada del medio ambiente. Cuando un "espíritu impuro" [35], un demonio, sale de un hombre por un exorcismo judío, vaga por "lugares áridos." El desierto era en aquellas creencias el lugar de la morada de los demonios (Is 13:21; 34:14; Bar 4:35; Tob 8:3, etc.). Cristo se adapta a toda esta descripción popular, y se relata por "anthropopatía," es decir, se expresan estos demonios al modo humano. Pero al no hallar verdadero reposo, pues desean un poseso, se vuelve al mismo del que salió: "volveré a mi casa." Así hablan los demonios en el Talmud. "¡Desgraciado! Rabí Meir me echó de mi casa (por exorcismo)" [36]. Y quiere volver a su casa. Pero al verla arreglada y con gentes dentro — es parábola —, va en busca del refuerzo de otros "siete — número de plenitud — espíritus peores que él," y logran conquistarla y morar allí. Y el final, con esta turba demoníaca, de aquella casa — endemoniado — es peor que el principio. "Así será de esta generación mala." La aplicación es clara.

Satán es el gran enemigo del reino. Cristo viene a Israel y se comienzan a orientar las gentes hacia El. "Llegó a vosotros el Reino de Dios." La derrota de Satán en el pueblo elegido comienza. Pero mueve a fariseos y dirigentes contra Cristo, y lo llevan a la cruz, y se roba así la fe en el pueblo. Y viene a resultar que el final es peor que el principio (Jn 15:22). Israel se quedó sin la fe. Los hechos bien lo han probado.

La familia de Jesús, 12:46-50 (Mc 3:31-35; Lc 8:9-21).

> [46] **Mientras El hablaba a la muchedumbre, su madre y sus hermanos estaban fuera y pretendían hablarle.** [47] **Alguien le dijo: Tu madre y tus hermanos están fuera y desean hablarte.** [48] **El, respondiendo, dijo al que le hablaba: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?** [49] **Y, extendiendo su mano sobre sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos.** [50] **Porque quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.**

El v.47 es de autenticidad muy discutida [37].

Estando Cristo con la turba, llegaron para hablarle su "madre y sus hermanos." Pero preguntó ante este recado: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?"

Ante la presencia de estos vínculos familiares, Jesucristo aprovecha la oportunidad para dar una gran lección. "He aquí a mi madre y a mis parientes," pues añadió: "todo el que hace la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano, hermana y madre."

No niega el amor a su madre ni a sus familiares. Pero habla de esa otra gran familia cristiana. No queda atado al solo amor *humano* de una familia. Hay otra familia espiritual a la que ama, en un orden espiritual y sobrenatural, con amor más entrañable y profundo que el amor humano con que se ama a la madre y a los hermanos [38].

Sobre los "hermanos" de Jesús, que son "parientes," se expone en C*omentario a Mt 13:53-56.*

1 Strack-B., *Kommentar.* 1 p.616. — 2 *Aboth* 3:11; 5:8; *Sanhedrin* 11:3. — 3 Stkack-B.,Kommmtar. I p.620ss. — 4 H. Tróades, *Le Fus de l'homme est maitre meme du sabbat (Mc 2:23-3:6):* Bible et Vie Chrétienne (1958) 73-83; Bonsirven, *Textes.* n.160; Welhausen, *Das Evan*-fdium Marci (1909) p.22; E. Lohsejesu Worte über den Sabbat: Bznw (1960) 79-89;. W. Beare, The Sabbath Was Madefor Man? (Mc 2:23-28): Journ. of Bibl. Lit. and Exegesis (1960) 130-136; F. Gils, Le sabbat a etefait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat (Mc 22:27): Rev. Bibl. (1962) 506-523. — 4 H. G. Guy, *The origm of the Cospel of Mark* (1955) p.86; Dibelius, *From* — 5 Rev. Bib. (1922) 161ss. — 6 *In Matth.* 12:13: Ml 26:78. — 6 Sagrada Biblia, Nácar-Colunga: BAC n.l.; Bertram, *Theol. Wórt. N. T.* art. έργον, II, 737:28ss. — 7 Lagrange, *Évangüe s. St. Matth.* (1927) p.235; Holzmeister, *Si licet sabbatis curare:* VD (1928) 264-270. — 8 G. Lambert, L'expression de la totalite par l'opposition de deux contraires: Rev. Bib. (1945) 93. — 9 Strack-B., *Kommentar.* I p.623-629. — 10 *Sabbath* 128b; Bonsirven, *Textes* n.682.1015; Strack-B., *Kommentar.* I p.629. — 11 Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.433. — 12 Felten, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p.118-119. — 13 Condamin, *Le livre d'Isaie* (1920) p.298. — 14 Sobre el posible origen de este cambio en Mateo, cf. Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.240:20 c.21. — 15 Bonsirven, *Le Judatsme.* (1934) I p.361; Strack-B., o.c., I p.640. — 16 Bonsirven, Le Juda'isme pdestimen au temps deJ.-Ch. (1934) I p.244-245; Ge-Senius, Thesaurus. linguae heb. et chai. V.T. (1829-35) t.l p.223-226; R. Dussand, Les

découvertes de Ras Shamra et VAnden Testament (1937) p.69; Benoit, L'Évang. s. St. Matth., en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.83 nota c. — 17 P. Samain, L'accusation de magie contre le Christ: Eph. Théol. Louv. (1938) 464ss. Cf. Comentario a Le 11:16; Benoit, L'Évang. s. St. Matth., en La Sainte Bible de *Jérusalem* (1950) p.83 nota c.; el judaismo contemporáneo y posterior a Cristo no negó sus "prodigios" aunque les diese una interpretación como ésta o mágica; cf. *Shabbat, Tosephta* 11:15; *Talmud Bab* 104b; *Sanhedrm* a 107; *Sota* 47a; cf. San Justino, *Dial.* 69:7. — 18 Strack-B., *Kommentar.* I p.635. — 19 Varios documentos de este tipo pueden verse en A. **Deissmann,** *Licht voii Oslen* (1909) p.!86ss; J. Tabornino, *De antiquorum daemonismo* (1909) p.9-15, especialmente eran usados la "Schema" y el salmo 91. — 20 Bonsirven, Le Juda'isme palestinien au temps deJ.-Ch. (1935) II p.189; SMIT, De daemoniacis in historia evangélica (1931) p.94-172; Strack-B., Kommentar zum neuen Testament auf Talmud und Midrasch IV p.527-535. Los pasajes principales del Talmud en los que se citan estos laboriosos exorcismos son: Shabbath XIV 3; Sanhe-dñn X 1; Abodah Zarah f.12:2; cf. Josefo, Antiq. VIII 2:5; BI VII 6:3. — 21 lagrange, *Évang, s. St. Lúe* (1927) p.33i. — 22 Yalkut, in Is 60; Asunción de Moisés 10:1; Testamento de Dan 6; A. Eders-Heim, The Ufe and times of Jesús the Messiah (1906) I p.480; Test, de Leu c.18. — 23 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.241. — 24 Denz., *Ench. symb.* n.911. — 25 S. TH., 2-2 q.14 a.3. — 26 A. Lemonnyer, *Blaspfome contre le Saint Esprit:* Dict. Bibl. Suppl. I 981-989; Castrillo Aguado, *Spiritus blasphemiae non remittetur:* Estudios Bíblicos (1929) 60-67; J. Fltzer,Dfc" *Sünde wider den hl Geist:* Teotog. Zeitsch. (B. 1957) p.161-182; P. Roulin, *Le peché contre l'Esprit Saint:* Bivichr (1959) 38-43. — 26 Strack-B., *Kommentar.* I p.636ss. — 27 Lebreton, *La vida y doctrina de J.-Ch.,* vers. esp. (1942) t.l p.237. — 28 ML 28:81. — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.639. — 30 strack-b., o.c., 1 p.640. — 31 Üenolt, L'Évangüe s. St. Matth., en La Sainte Bible dejerusalem (1950) p.85; J. Vlteau, La "parole oiseuse" sur s. Matth. 12:36: Vie Spirituelle, juillet-sept. 1931. — 32 Mc 8:11; Strack-B., I p.640-641. — 33 Bonsirven, El Giudaismo palestinese al lempo di Gesh Cristo (1950) p.124. — 34 Strack-B., *Kommentar.* I p.649; cf. Tob 3:10.11; Est 4:16; 5:1; cf. explicación en *Comentario a Mt 28:1-7.* — 34 M. Goguel, Lafoi h la re'surrection de Jesús dans le christianisme primitif (1933) ρ.I0 ; O. Cullmann, Dieu vivant n.16 p.25ss. — 35 T. Ayuso, Un estudio sobre la expresión "akáiharton pneüma" y su significado en el N.T.: Estudios Bíblicos (1934) 377-384. — 36 Strack-B., *Kommentar.* I p.652. — 37 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.334. — 38 S. TH., *evang. Matth.* c.12 h.l.; A. Cerutti, *L'interpretazione del testo di Mt 12:46-50 nei Padñ:* Marianum (1957) 185-221.

Capitulo 13.

En este capítulo, Mt expone muchas de las parábolas de Jesucristo, cinco de las cuales — la cizaña, el fermento, el tesoro escondido, la perla, la red — sólo él las expone. Conforme al estilo y estructura de su evangelio, este capítulo también está "sistematizado." Jesucristo no inaugura ahora su hablar en parábolas (Mt 5:13-16; 6:26-30; 7:6.13-14; 8:24-27; 9:16-17; 11:16-17, etc.). Aquí, con ellas, se va a exponer **el ministerio del reino** — término corriente en la apocalíptica judía (*Henoc, IV Esdras,* Qumrán) —: el por qué no aparece éste al modo del mesianismo ambiental, ni súbitamente. Con este capítulo comienza el "tercer gran discurso" de Cristo en Mt.

Parábola del sembrador, 13:1-9 (Mc 4:1-9; Lc 8:4-8).

[1] Aquel día salió Jesús de casa y se sentó junto al mar. [2] Se le acercaron numerosas muchedumbres. El, subiendo a una barca, se sentó, quedando las muchedumbres sobre la playa, [3] y El les dijo muchas cosas en parábolas: Salió un sembrador a sembrar, [4] y de la simiente, parte cayó junto al camino, y, viniendo las aves, la comieron. [5] Otra cayó en sitio pedregoso, donde no había tierra, y luego brotó, porque la tierra era poco profunda; [6] pero, levantándose el sol, la agostó, y, como no tenía raíz, se secó. [7] Otra cayó entre cardos, y los cardos crecieron y la ahogaron. [8] Otra cayó sobre tierra buena y dio fruto, una ciento, otra sesenta, otra treinta. [9] El que tenga oídos, que oiga.

Cristo está en Cafarnaúm. Para esta predicación "salió de la casa." Debe de ser la suya (Mt 4:13). La muchedumbre que se le reúne es grande, y utiliza una barca, y, cercano a la orilla, les predica "muchas cosas en parábolas" (Mt-Mc). En la perspectiva literaria y, en parte, histórica de Mt, éste fue el gran día de las parábolas.

V. 4. La frase "cayó junto al camino," probablemente corresponde al arameo *al'urha,* que significa "en." Probablemente la traducción vertió materialmente por el primer sentido, cuando el lógico es el segundo,[1]. No "junto" al camino, sino "en" él. En aquellas costumbres agrícolas se

sembraba primero y luego se araba todo el terreno, incluidos los pequeños caminos de las parcelas.

V.7. Estampa real. Estos cardos palestinos junto al Lago pueden alcanzar en tres meses un metro de altura (Willam). Literalmente "ahogan" la simiente al desarrollarse.

V.8. Mt-Mc dan el éxito de la que cayó en "tierra buena" con una triple clasificación, de estilo más oriental, pedagógica y muy convencional. *Los fellahs* de Belén estiman normal la cosecha de trigo que rinde el 2 o el 4 por 1 [2]. En la trapa *deEl-Atroum* (Palestina) no sobrepasa el 10 por 1. En un ensayo hecho en Et-Tabigha, junto al Lago, y en una tierra bien preparada, se llegó a producir el 50 por 1 [3]. Excepcional mente junto a Genesaret se dio el 240 y 250 por 1 [4].

V.9. La frase "el que tenga oídos, que oiga" *(ó* έχων ώτα ακούει ν άχουέτω) (Mt-Lc), literalmente: "el que tenga oídos, oír oiga," es un modismo (Gen 2:17) para indicar el esmero en oír. Este aforismo no se encontró en la literatura rabínica, aunque aparece usado por el autor del Apocalipsis (2:7.11.17.29; 3:6.13.22). Los rabinos equiparaban los grupos oyentes al "oído" y "esponja," según que les resbalaba lo que oían o se empapaban en ello, y también los comparaban al "embudo," "filtro" y "tamiz" [5]. Pero la frase de Cristo es más bien, un anticipo, **un toque de alerta.**

Razón de las parábolas, 13:10-17 (Mc 4:10-12; Lc. 8:9-10).

> [10] **Acercándose los discípulos, le dijeron: ¿Por qué les hablas en parábolas? " Y les respondió diciendo: A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino dé los cielos, pero a ésos no.** [12] **Porque al que tiene, se le dará más y abundará, y al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado. '**[3] **Por esto les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden;** [11] **y se cumple con ellos la profecía de Isaías: "Cierto oiréis y no entenderéis y no conoceréis.** [13] **Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho duros de oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos y no oír con sus oídos, y para no entender con su corazón y convertirse, que yo los curaría."** [16] **¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen!** [17] **Pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron.**

Los tres sinópticos se plantean en este mismo lugar el porqué de las parábolas. El problema parte de los apóstoles: "¿Por qué les hablas (a los otros) en parábolas?" No deja de ser chocante el desarrollo de este tema. "A vosotros os es dado conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ésos no." ¿Por qué? ¿A qué se debe esta distinta finalidad o efecto?

Lo primero que se nota es que este pasaje está desplazado de su contexto lógico. Pues es aquí cuando se presenta la primera parábola, al menos en su plena forma redaccional. Antes sólo hubo un esbozo de ellas (Mc 3:23; Lc 4:23; Mt 9:15-17; 7:24-27; 12:43-45).

La **parábola es, de suyo, un método pedagógico clarificador.** Se dice en Me: "Y con muchas parábolas como éstas (es decir, toda enseñanza de tipo *mashal)* les proponía la Palabra (el Evangelio), *según podían entender,"* añadiendo con una hipérbole — ritmo negativo — que "no les hablaba sin parábolas" (Mc 4:33). Pero añade que a los discípulos se "las explicaba todas aparte" (Mc).

Si este método parabólico es pedagógico, el mismo Mc hace la siguiente observación: que "todas las cosas les vienen a ser parábolas" a los "de fuera." Estos, para los rabinos, eran los gentiles o judíos no ortodoxos; aquí son las muchedumbres.

Naturalmente, **la doctrina del Reino era difícil y exigía esmero en recibirla.** Como hacen en ocasiones los apóstoles, que le preguntan aparte lo que no entendieron. Y a esto apunta Lc cuando en la exposición de la parábola del sembrador dice: "Mirad, pues, *cómo* (πώς), *de que'modo* escucháis." (Lc 8:18). Que es lo que dice Mt en este pasaje: "Porque al que tiene, se le dará más y abundará," como a los apóstoles, que al preguntar sobre la enseñanza recibida logran su explicación y más luz; pero "al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado," como a las turbas, que, al no pedir nueva explicación ni tener interés por ella (Jn 6:26), venían a perder el fruto de la primera explicación [6].

Lo que más choca es la justificación que quiere darse a esto con un pasaje de Isaías. En el texto **masorético** dice:

> "Ve y di a ese pueblo:
> Oíd y no entendáis,
> ved y no conozcáis.
> Endurece el corazón de ese pueblo,
> tapa sus oídos, cierra sus ojos.
> Que no vea con sus ojos,
> ni oiga con sus oídos,
> ni entienda su corazón,
> y no sea curado de nuevo" (Is 6:9-10) [6].

Presentada así esta redacción, choca a una mentalidad occidental. Parece como si Dios enviase al profeta para perder al pueblo con una ceguera moral, que él causaba por orden de Dios, cuando ha de ser todo lo contrario, ya que la misión del profeta es llevar el pueblo a Yahvé. Ni será improbable que el profeta acentúe este "fracaso" al escribir su obra después de haber visto con los hechos la actitud de Israel ante su mensaje profético. La versión de este pasaje en los LXX se formula de otra manera, quitando ya estas asperezas. Ya no se ve en la redacción *esta finalidad* penal del profeta, sino que se presenta sólo el hecho de que el pueblo lo oye, pero viene a ser como si no lo oyese, y de tal manera obran, que no se convierten, pues de lo contrario "yo [Dios] los curaría."

Los evangelistas, al relatar este pasaje, crean la misma dificultad. Mt suaviza la interpretación redaccional de este pasaje: les predica en "parábolas," ya que con ello va a suceder (*ότι*) *lo que* dijo Isaías. Aquí se reconoce que con esta predicación van a "ver y no verán."

Pero en Mc-Lc el problema en su redacción literal se agudiza, pues el hablarles en parábolas tiene *por finalidad* (ίνα) que, "viendo, no vean." y "no se conviertan." Sin embargo, la idea de un juicio de Dios que se cumple bajo la forma de un endurecimiento es familiar al A.T. y al judaismo.

A causa de esta partícula *de finalidad,* diversos autores han tomado una doble actitud con relación a la predicación en parábolas. Para unos, Cristo les habla de esta manera por castigo — tesis de la justicia, **al no escuchar ni atender debidamente su predicación,** Cristo castigaría a las gentes velándoles su doctrina; otros sostienen que el uso de las parábolas, como método pedagógico, **tiene una finalidad docente — tesis de la misericordia.**

Sin embargo, la tesis de la justicia no es admisible, tanto desde el punto de vista *literario* como desde el punto de vista de la conducta de Cristo: **sencillamente, su misión salvadora-docente.**

Cristo, en los evangelios, siempre aparece en su misión salvadora. El Hijo del hombre no vino a perder almas, sino a salvarlas (Lc 9:56; cf. Lc 15:3-7; Mt 18:12-14; 15:24; Mc

2:17; 4:33, etc.).

En primer lugar, estas partículas, de *aparente finalidad,* en la *koiné* no tienen la fijeza clásica, y pueden significar lo mismo una *consecuencia* a seguirse. No se predica *para* que no entiendan, sino que predicando *se va a seguir,* v.gr., que no oirán, no comprenderán.

Y el pasaje de Isaías, en su contexto, era ir a predicar, que era ilustrar. Pero se seguiría que no se le escuchaba. Y acaso la redacción material esté hecha con matices del poco éxito del profeta. Y valorados además con el concepto semita de causa y efecto, según el cual todo lo que de alguna manera se puede aplicar a Dios — v.gr., permitiendo, no oponiéndose positivamente a algo —, se lo atribuyen sin más a El. Así, porque el faraón no permitió salir de Egipto a Israel hasta la última plaga, se lo describirá diciendo que *"Dios endureció* el corazón del faraón," cuando con las "plagas" buscaba que cediese (Ex 11:10; cf. 9:2; Dt 2:30; Ez 39:7; Sal 119:2).

Las **parábolas, siendo método pedagógico para ilustrar,** venían en ocasiones, indirectamente, a ser motivo de oscuridad por culpa de los oyentes.

Si se plantea aquí este problema con motivo de las "parábolas," debe de ser un recurso artificioso para abordar un tema general en la predicación de Cristo: en ocasiones era difícil de comprender (Jn 14:9) **y exigía esmero que no siempre había en los oyentes** (Jn 6:26). Además, *parábola* puede estar por el amplio vocablo *mashal.*

Piensan algunos si el planteamiento aquí de este problema no sería una preocupación de la Iglesia primitiva, que quería justificar el porqué de no haber pasado al cristianismo un mayor número de judíos, y en concreto de las clases dirigentes. **Pero si a la Iglesia primitiva le preocupaba este problema, Cristo mismo también lo tenía ante sí, como se ve en los evangelios, y también a El le interesaba justificarlo.** "Muchos son los llamados (al reino), y pocos los escogidos" (los que ingresan en él), y otros hechos semejantes (Mt 22:14; 8:11-12).

Hay un pasaje de Mc (4:33.34) en que parecería una contradicción: en el primer versículo (v.33), la parábola tiene el sentido pedagógico de ilustración; pero en el segundo (v.34), las parábolas se las tiene que explicar a sus propios discípulos.

¿Qué valor puede tener esto? Se indicó ya, en ocasiones, la necesidad del esmero en oír su enseñanza y tratar de profundizarla. Pero también pudiera Mc, en este pasaje doble, indicar que al pueblo se le hablaba "según podían entender," y que, aparte, tenía exposiciones a grupos más reducidos, como los apóstoles y otros discípulos, a quienes explicaba el sentido no sólo de las parábolas, sino a los que proponía también temas que exigían una mayor preparación y fidelidad (Jn 6:59-69; cf. Mt 13:34.35). Aunque es conocido el procedimiento literario en la literatura desde el siglo I (d.C.) y en las controversias judeo-cristianas, este esquema de exponer, v.gr., un escriba es preguntado con intención polémica por un gentil, se le responde, y, una vez retirado éste, descubre a sus discípulos el sentido profundo de su enseñanza. En algunas parábolas parece haber sido utilizado este esquema, ya que se acusa en ellas el estilo propio de los evangelistas y porque hay alegorizaciones que aparecen como secundarias. Por eso, habrá de verse en cada caso si este procedimiento es histórico o redaccional [7].

Mt inserta a continuación un pasaje que Lc refiere en otra parte. **Ellos ven al Mesías y oyen el mensaje que ansiaron ver los justos y profetas de Israel y todo el Israel histórico.** Pero "vino a los suyos," y ¡tantos! "no lo recibieron" (Jn 1:11).

Acaso en este apartado de los tres sinópticos se quiera incluir toda esta amplia problemática [7].

Estudios recientes (J. Jeremías, C. H. Dodd) han hecho ver que las parábolas han experimentado en ocasiones diversas modificaciones al ser vividas, utilizadas y "situadas" en la Iglesia primitiva. Esta las "adapta," las interpreta y "alegoriza" en ocasiones por motivos de "analogía"

o en servicio de la "parénesis." Algunas observaciones generales son las siguientes:

a) Hay tendencia a transformar auditorios; lo dicho a escribas y fariseos, ahora se dice a discípulos de Cristo, con las adaptaciones convenientes, v.gr., la actitud de ambos con relación al reino.

b) Lo dicho en orden **a la parusía, ahora se "etiza";** se acusa la necesidad de amoldar la vida diaria en orden a aquélla, y a sus problemas individuales o eclesiales.

c) Parábolas que originariamente fueron dichas por Cristo a los jefes religiosos de Israel, o a enemigos, se las "adapta," convenientemente, como dichas a jefes religiosos cristianos, por la facilidad a que se prestaban las imágenes primitivamente usadas, como *siervo, pastor,* y para tener, por analogía, indicaciones de Cristo sobre la vigilancia y solicitud pastorales de los jefes religiosos de las comunidades cristianas [7].

Explicación de la parábola del sembrador, 13:18-23 (Mc 4:13-20; Lc 8:11-15).

> [18] **Oíd, pues, vosotros la parábola del sembrador.** [19]**A quien oye la palabra del reino y no la entiende, viene el Maligno y le arrebata lo que se había sembrado en su corazón; esto es lo sembrado junto al camino.** [20] **Lo sembrado en terreno pedregoso es el que oye la palabra y, desde luego, la recibe con alegría;**[21] **pero no tiene raíces en sí mismo, sino que es voluble y, en cuanto se levanta una tormenta o persecución a causa de la palabra, al instante se escandaliza.** [22] **Lo sembrado entre espinas es el que oye la palabra, pero los cuidados del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra y queda sin dar fruto.** [23] **Lo sembrado en buena tierra es el que oye la palabra y la entiende, y da fruto, uno ciento, otro sesenta, otro treinta.**

Los tres sinópticos narran a continuación la explicación de la parábola. La alegorización de la parábola no habría inconveniente en atribuirla, fundamentalmente, a Cristo. Es problema análogo a la misma primera parte, donde la parabolización se matiza mucho. Y aquí hay temas que Cristo toca en su vida, v.gr., el joven que deja a Cristo por las riquezas (v.22), etc.

Lagrange, Plummer, etc., admiten como originaria de Cristo esta alegorización de diversas clases de oyentes, aunque en la redacción se utilizase un léxico de la Iglesia primitiva.

Para otros, J. Jeremías, Taylor, la alegorización se debería a la Iglesia primitiva, que adaptaría la parábola fundamental a necesidades concretas de su medio ambiente. Para otros (Bonnard) parábola y explicación serían de Mt, aunque elaboradas sobre el "fuerte eco" de la de Cristo. La matización tan minuciosa y "moralista" en el alegorismo de la misma, lo mismo que el lenguaje usado en ella, que no se usa en otros pasajes evangélicos, y sí en los escritos de la Iglesia primitiva, llevaría a esto, sin alterar el fundamento histórico de la parábola primitiva de Cristo.

Para ellos ésta sería la siguiente: así como la semilla llega a la cosecha a pesar de las múltiples dificultades por las que ha de pasar, igualmente el reino llegará a su meta de establecimiento a pesar de las dificultades y contrariedades que se le opongan. Y acaso al exponerla tuviese ya el trasfondo de las dificultades y frustraciones de Nazaret, Corozaín, Betsaida (Mt 13:53-58, par). La "adaptación" en este caso haría ver dificultades "morales" por las que el reino no se establece, mientras que el reino fructifica "moralmente" en proporción a las condiciones del sujeto.

En efecto, a esto lleva el abundante léxico usado en los tres sinópticos a este propósito; el que se encuentren en este fragmento afirmaciones sobre "la Palabra" que nada tienen que ver con el resto de la predicación de Jesús, y sí son corrientes en la época apostólica; se desplaza el acento de lo escatológico — probablemente originario de la parábola — a lo psicológico; y parece

confirmar esto la ausencia de esta interpretación en el *Evangelio de Tomás,* apócrifo de la primera mitad del siglo π, que tiene la exposición de la parábola, pero no la explicación. Y parecen percibirse ecos de las grandes persecuciones contra la Iglesia (v.21) bajo Domiciano (a. 81-96). Lo mismo que las "seducciones" es tema corriente en esta época (Ef 4:22; Col 2:8; 2 Tes 2:10; etc.).

Parábola de la Cizaña, 13:24-30.

> [24] **Les propuso otra parábola, diciendo: Es semejante el reino de los cielos a uno que sembró en su campo semilla buena.** [2S] **Pero, mientras su gente dormía, vino el enemigo, sembró cizaña entre el trigo y se fue.** [26] **Cuando creció la hierba y dio fruto, entonces apareció la cizaña.** [2?] **Acercándose los criados al amo, le dijeron: Señor, ¿no has sembrado semilla buena en tu campo? ¿De dónde viene, pues, que haya cizaña?** [28] **Y él les contestó: Eso es obra de un enemigo. Dijéronle: ¿Quieres que vayamos y la arranquemos?** [29] **Y él les dijo: No, no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis también el trigo.** [30] **Dejad que ambos crezcan hasta la siega; y al tiempo de la siega diré a los segadores: Tomad primero la cizaña y atadla en haces para quemarla, y el trigo juntarlo para guardarlo en el granero.**

Propia de Mt. Acaso fue predicada junto al Lago (Mt 13:36). La forma literaria introductoria: "El reino *es semejante a.*" es la forma más usual de exponer los rabinos sus comparaciones. Es una parábola; sus elementos son ambientales palestinos, aunque hay algunos rasgos algún tanto irreales: los trabajadores que preguntan al dueño, extrañados, por la cizaña que hay en el campo, siendo natural su mezcla con el trigo. Pero se trata de destacar elementos para la alegorización. Esta cizaña es el *lolium temulentum,* como ya escribía San Jerónimo, muy difícil de discernirla del trigo hasta echar espiga, por la semejanza que tiene con él [8]. Al judaísmo era impensable la coexistencia del bien y del mal — máxime prolongados — en los días mesiánicos. De ello se hacen eco, verbigracia, los *Salmos de Salomón* (2:38; 4:27; etc.; cf. Is 60:21). La venida del Mesías sería súbita y terminaría no sólo con los enemigos materiales, sino que haría una purificación total. Expuesto el cuadro, pasa a exponer otras dos parábolas. Algunos autores piensan que esta parábola sea un "duplicado" de la parábola de la semilla que crece secretamente (Mc 4:26-29) [9]. No parece probable. Es demasiado desemejante su estructura y finalidad. Lo que se ve es el choque con el judaísmo polémico del tiempo de Mtg.

Parábola del grano de mostaza, 13:31-32 (Mc. 4:30-32; Lc 13:18-19).

> [31] **Otra parábola les propuso, diciendo: Es semejante el Reino de los cielos a un grano de mostaza que toma uno y lo siembra en su campo;** [32] **y, con ser la más pequeña de todas las semillas, cuando ha crecido es la más grande de todas las hortalizas y llega a hacerse un árbol, de suerte que las aves del cielo vienen a anidarse en sus ramas.**

La frase "a qué compararemos" tal cosa, es fórmula también usual rabínica [10]. La mostaza se la echa en el "campo" (Mt) o en la tierra" (Mc); Lc pone en "su huerto." Pero esto es adaptación a su público gentil, pues la mostaza estaba prohibido sembrarla en los huertos o jardines, según los judíos.

La frase "la más pequeña de todas las semillas" es ambiental y término ordinario de comparación de las cosas pequeñas. Se decía: "pequeño como un grano de mostaza." 11

En Oriente abundan las diversas clases de mostaza. Esta es la vulgar mostaza (*mustum ardens*), la cual crece rápidamente, puede llegar a tres o cuatro metros y se hace leñosa en su base, posándose en ella los pájaros en bandadas [12].

Los árabes hablan de "árboles de mostaza." [13] Por eso se dice en la parábola que se hizo árbol, pues tiene el "tallo como de madera" (Biever). El verbo usado (χατασχηνουν) no significaba propiamente "anidar," sino simplemente "establecerse," "habitar" [14]. Es además un término técnico **"escatológico" para la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios.** El árbol alto era también imagen corriente del poder terreno (Ez c.31; Dan c.4).

Es una parábola, pues sus elementos descriptivos son reales directos. La comparación fundamental es ésta: "He aquí la paradoja (doctrinal): de lo mínimo se hará lo máximo." [15] Es la universalidad de la Iglesia. Bien lo ha probado la historia.

No es semita que sea parte esencial de la parábola el "fieri" de su crecimiento, aunque lo supone. El objetivo directo es hacer ver el *hecho:* el Reino de pequeño se hará grande, universal. Incluso en Mc-Lc, que en la narración de esta parábola ponen su crecimiento, parecen ser elementos descriptivos del objetivo directo de la parábola [16]. Tampoco se trata de corregir el error político-nacionalista judío de una inauguración súbita y esplendorosa del Reino. El tema no es la *instauración súbita,* sino la *extensión* del mismo. Ni el elemento de los pájaros parece pueda tener un valor alegórico por los fieles, aunque esta imagen esté en el A.T. (Dan 4:11.21; Ez 17:23; 31:6) y surja espontánea en el lector de la parábola, porque no es el tema directo de la misma [17].

Parábola del fermento, 13:33 (Lc 13:20-21).

> [33] **Otra parábola les dijo: Es semejante el Reino de los cielos al fermento que una mujer escondió en tres medidas de harina hasta que todo fermenta.**

La escena es de un gran realismo palestino [18]. El "sato" (σάτον) es la traducción del arameo *sa't-ha'* (hebreo, *se oh*). Era medida usual para áridos, como ya testificaba San Jerónimo [19]. El *se'ah* es la tercera parte del *epha,* y éste tenía algo más de 13 litros [20]; tres *se'ah* de harina eran unos 13 litros.

El tema de la misma es claro: el vigor que tiene el Reino para hacer fermentar a "todo" el mundo. Es semejante a la anterior, y se pensaría en una forma binaria de exposición o de agrupación literaria.

Varios autores (Jülicher, Loisy) piensan que es otra forma redaccional idéntica a la anterior. Hay diferencia literaria. En la primera se habla del *hecho de la universalidad,* lo que supone el vigor para la extensión; en ésta se acusa más directamente el *vigor* que tiene para la fermentación, extensión [21].

El motivo histórico por que se pronuncian estas dos parábolas ha podido ser la necesidad de afirmar el Reino que Cristo enseñaba, tan distinto del esperado ambientalmente. Parábolas de respuesta a "dudas," especialmente ambientales de polémica judeo-cristiana. Y hasta, acaso, **se destaca frente al brillo triunfal del Reino esperado,** que aquí la "masa" del fermento — Reino — se "escondió."

Reflexión del evangelista, 13:34-35 (Mc 4:33-34).

> [34] **Todas estas cosas dijo Jesús en parábolas a las muchedumbres, y no les hablaba nada sin parábolas,** [35] **para que se cumpliera el anuncio del profeta, que dice: "Abriré en parábolas mi boca, declararé las cosas ocultas desde la creación."**

La afirmación rotunda que nada hablaba sin "parábolas" es una hipérbole oriental. Este pasaje está entroncado con el tema anterior de la finalidad de las parábolas. Pero Mt quiere, conforme a su método, justificarlo con algún testimonio profético.

Cita un pasaje del salmo 78:2. El salmo es de Asaf, y éste era considerado profeta en la Escritura (2 Par 29:30) y en el uso de los rabinos [22]. Acaso aluda al espíritu profético de los Salmos. En qué sentido se utilice este versículo, es discutido. Conforme a la argumentación rabínica, que suponía la Escritura llena de misterios y sentidos ignotos, todo lo que de alguna manera podía relacionarse con un pasaje bíblico se lo consideraba como vinculado. No que Mt estuviese iniciado en estos procedimientos, como lo estaba San Pablo (1 Cor 10:1), pero estos procedimientos podían haber trascendido de las explicaciones sinagogales o ser procedentes de o tras "fuentes." Otros piensan en un sentido "típico": lo que sucedía a Asaf era "tipo" de lo que sucedería en Cristo. Así San Jerónimo [23], Lagrange [24]. Para Maldonado se trata de un sentido "acomodado" [25]. Buzy admite que "es también posible haya sido considerado por el evangelista en sentido amplio, como una profecía de los tiempos mesiánicos." [26] Durand, en cambio, escribe: "Si el evangelista añade que todo esto tuvo lugar., etc., es para hacer entender que se verificaba de nuevo en Jesús lo que el salmista había escrito de sí mismo, no por una simple coincidencia, sino en función de una analogía de situación que estaba en el plan de Dios." [27]

Explicación de la parábola de la cizaña, 13:36-43.

> [36] **Entonces, dejando a la muchedumbre, se vino a casa, y sus discípulos se le acercaron, diciéndole: Explícanos la parábola de la cizaña del campo.** [37] **El, respondiendo, dijo: El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre;** [38] **el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino; la cizaña son los hijos del Maligno;** [39] **el enemigo que la siembra es el demonio; la siega es la consumación del mundo; los segadores son los ángeles.** [40] **A la manera, pues, que se recoge la cizaña y se quema en el fuego, así será a la consumación del mundo.** [41] **Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su Reino todos los escándalos y a todos los obradores de iniquidad,** [42] **y los arrojarán en el horno del fuego, donde habrá llanto y crujir de dientes.** [43] **Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga.**

La alegorización de la parábola es de gran interés. Se destacan los versículos que tienen un valor especial. Se hace a los discípulos "en casa," a petición suya.

V.37. El sembrador es el Hijo del hombre. No es usual ni técnico por Mesías. Tomado de Daniel (7:13), **lo utilizará Cristo para hacer su profesión mesiánica ante el Sanedrín** v.38a. El campo es el "mundo" (χόσμος). Esta expresión no puede recibir aquí el sentido restringido de Israel, sino que significa todo el mundo [29]. Toda la alegorización se desenvuelve teniendo en cuenta **el fin del mundo y el juicio de Dios sobre los seres humanos**. Se expresa **la *universalidad* del reino.**

V.38c-39. En un versículo se habla del Maligno como sinónimo **del Diablo**. En arameo, Maligno como sinónimo de Diablo es desconocido. En arameo, el nombre de Diablo es "Satanás." Diablo falta en Mc, y pertenece a un estadio literario posterior evangélico. Los "hijos del Maligno" o del "Mal" lo son por cualidad suya.

V.39b. La siega es la consumación del siglo presente (Mt 24:3; 28:20; Heb 9:26) [30].

V.41. En este juicio final (v.39b), los ángeles aparecen como ministros de la justicia divi-

na (Mt 24:3; 28:20; Heb 9:26). Pero es de la máxima importancia doctrinal la afirmación que Cristo mismo "enviará *a sus ángeles"* para su obra de justicia. Se presenta a Cristo como *dueño* de los *ángeles.* Pero esto en el A.T. es atributo de Dios. Con ello se equipara Cristo a Yahvé, que *mandará a sus ángeles* a que guarden los caminos del justo (Sal 91:11; Heb 1:7).

Lexicográficamente es extraña la expresión: los *ángeles del Hijo del hombre,* expresión que no se encuentra en el N. T. más que en Mt (16:27; 24:31). Igualmente la expresión del *Reino del Hijo del hombre,* también exclusiva de Mt (13:41; 16:28). El concepto del Reino de Cristo no se encuentra en el estadio primitivo de la tradición evangélica. Supone una mayor penetración **de la naturaleza de Cristo** y un estadio algo posterior que suponga esta formulación literaria.

Los ángeles recogerán en esa hora todos los "escándalos"; son, propiamente, los hombres escandalosos; mejor, los *actos* de los hombres en cuanto son ocasión de peligro (Mt 16:23).

V.42. La expresión griega usada χάμινος, lo mismo puede significar "camino" que "horno" (Ap 9:2). Esta es la que aquí conviene (Dan 3:6). En tiempo de Cristo, el "Horno de fuego" y la "Gehenna" vinieron a ser las dos imágenes usuales del infierno [31]. El suplicio que allí les aguarda es expresado con la fórmula amplia, usual y popular — estereotipada —, del "llanto y crujir de dientes" (Mt 8:12; 13:42.50; 21:13; 25:30, etc.). El "llanto" es metáfora que expresa dolor; "rechinar de dientes," furor de la desesperación.

V.43. Los "justos," en contraposición, "brillarán.". **La luz aparece en la Escritura como símbolo de gloria y felicidad.** Este pasaje está descrito además con elementos apocalípticos, análogos a otros pasajes (Dan 12:13; Sal 3:7; Eclo 50:6:7), lo mismo que al IV de Esdras, buena síntesis de los apocalípticos (4 Esd 7:97).

Esta interpretación alegorizada de la parábola, ¿a quién se debe? J. Jeremías ha hecho ver con abundancia de datos lingüísticos y de contenido — y a su obra [32] se remite, pues su análisis aquí sería excesivamente amplio — que la *interpretación* alegórica de esta parábola procede del mismo Mateo. Si el estilo es de Mateo, muchos de estos conceptos pertenecen, algunos fundamentales ya se indicaron, a un estadio teológico posterior al de la hora primitiva e histórica. Y una confirmación de eso se ve en el apócrifo *Evangelio de Tomás,* de la primera mitad del siglo II, en el que se expone la parábola, pero no aparece la "interpretación."

El tema primitivo de la parábola debió de ser una exhortación a la paciencia a causa de la *coexistencia* de la cizaña con el trigo, tomados estos términos en sentido de malos y buenos. La Iglesia primitiva la alegorizó — Mateo — **en sentido escatológico en función de las necesidades concretas que había contra la Iglesia naciente,** parte por las polémicas judeo-cristianas, y parte por la situación de coexistencia de fieles y pecadores; junto con la presencia de herejes. Pero en el trasfondo se percibe la necesidad primitiva de la exhortación a la paciencia [32] hasta **que llegue esta hora judicial de Cristo.**

La "coexistencia" de buenos y malos en la Iglesia era preocupación grande, y convenía justificarla. No era el mesianismo el sueño ideal que presentaba el IV libro de Esdras (6:27.28) en plena época cristiana y con máxima difusión. Así situada, esta enseñanza aparece con una cierta necesidad [33]. El "escatologismo" encuentra un fuerte rechazo en esta alegoría. El valor doctrinal secundario es grande: se enseña la existencia del cielo e infierno, lo mismo que dos fases — terrena y celeste — eclesiales [34].

Parábola del tesoro, 13:44.

> [44] **Es semejante el Reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, que quien lo encuentra lo oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo.**

Estampa realista palestina. No solamente Josefo habla de las gentes que escondían objetos preciosos por temor a la guerra [35], sino el mismo Talmud. Del siglo 3-o leemos quejas curiosas sobre la "inutilidad de ocultar tesoros," diciendo que no servía ya de nada, pues había "hurones de tierra" (que buscaban en tierra tesoros escondidos), "perforadores de vigas" (que los buscaban en las oquedades del maderamen de las casas), "golpeadores de paredes" (que descubrían los huecos ocultadores en las paredes con ciertos golpes) [36].

Se narra en la parábola que, descubierto el tesoro, lo "oculta," y, en su "alegría," va a vender cuanto tiene para comprar el campo con el tesoro. Estos detalles, irreales, son complementos para destacar más la estampa. En la legislación romana estos tesoros, encontrados fortuitamente y de propiedad desconocida, eran del que los descubría [37], pero en la legislación judía eran propiedad del terrateniente. Estas precisiones aquí no cuentan; sólo se trata de destacar la enseñanza fundamental. Por eso, tampoco se considera aquí el aspecto jurídico-moral[38].

La enseñanza es clara: así como por un tesoro que se encuentra se vende todo lo que se tiene para adquirir el campo en el que se oculta aquel tesoro, así también para adquirir el Reino se ha de vender y desprender la persona que lo encuentra de todo lo que sea obstáculo para adquirirlo: **ingresar en él.**

La doctrina, fundamentalmente, se refiere al ingresar por vez primera en el reino [39]. Pero su aplicación **"etizante" a las primeras comunidades cristianas se hacía sola**.

Parábola de la perla, 13:45-46.

> [45] **Es también semejante el Reino de los cielos a un mercader que busca perlas preciosas,** [46] **y, hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra.**

Como la anterior, es propia de Mt. La escena es la de un mercader técnico en perlas: busca "perlas preciosas." La construcción parabólica es irregular. El Reino de los cielos no es semejante al mercader, sino a la perla. Esta, en la antigüedad, era "el *summum* del precio de todas las cosas." [40] Un día, en su búsqueda, encuentra una excepcional, y vende todo lo que tiene para comprarla.

La enseñanza doctrinal parabólica es clara, como en la anterior: hay que dejar todo lo que sea obstáculo para ingresar en el Reino. Tiene un matiz especial: se busca positivamente lo bueno; pero el reino es lo *mejor.*

El que en la parábola anterior se encuentre el *tesoro fortuitamente* y aquí se encuentre *buscando* la perla (que, en el fondo, también la halla fortuitamente), no afecta en nada en la enseñanza formal, que es dejar todo lo que estorbe por ingresar en el Reino [41].

Parábola de la red, 13:47-50.

> [47] **Es también semejante el Reino de los cielos a una red barredera, que se echa en el mar y recoge peces de toda suerte,** [48] **y, llena, la sacan sobre la playa, y, sentándose, recogen los peces buenos en canastos, y los malos los tiran.** [49] **Así será a la consumación del siglo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos,** [50] **y los arrojarán al horno de fuego; allí habrá llanto y crujir de dientes.**

Propia de Mt. La descripción es una escena realista en el lago de Genesaret. Un índice de este realismo es el "sentarse" para el recuento y clasificación de los peces [42]. Se calculan en el lago de Genesaret unas treinta especies distintas de peces; aunque de calidad distinta, todas comestibles. Sólo estaba prohibida una sola variante de la especie *Silúrides:* el *dañas macracanthus;* los judí-

os lo consideran legalmente impuro[43]; en cambio, era sumamente apreciado por los paganos de la región [44].

La comparación parabólica es global: esta separación de "malos" y "justos" sucederá también al fin del mundo, destacándose más la obra sobre los "malos." La suerte de los buenos está de sobra supuesta en la comparación.

Sobre el "horno de fuego" y el "llanto y crujir de dientes," se remite a la parábola de la cizaña (Mt 13:42), donde se valoran. E igualmente se acepta aquí lo que allí se dijo sobre el valor y primitivo sentido de la parábola. Modificado y adaptado posteriormente por la Iglesia primitiva, concretamente por Mt, acaso también en orden a preocupación de su Iglesia. A la hora de la Iglesia primitiva, con mezcla de "fieles" y herejes y "pecadores," se hace ver la perspectiva de la discriminación en el juicio. Mientras, ¡paciencia! [45]

1) Conclusión de las parábolas, 13:51-52.

> [51] **¿Habéis entendido todo esto? Respondiéronle: Sí.** [52] **Y les dijo: Así, todo escriba instruido en la doctrina del Reino de los cielos es como el amo de casa, que de su arca saca lo nuevo y lo añejo.**

Mt es el único que trae este pasaje. La pregunta debe de dirigirse a los "discípulos," que son los que en la perspectiva de Mt están en situación. La palabra de este "escriba" *instruido* en el reino de los cielos es un doctor o discípulo, pues ambas cosas pueden significar la palabra griega μαθητευθεῖς usada. Dalman ha propuesto como substrato judeo-aramaico: "Todo escriba que **vino a ser *discípulo* del reino" de los cielos** [46], que es también la versión siríaca Peshitta: *mettalmad,* "hecho discípulo."

Sin embargo, no parece que el texto se refiera a un escriba judío que se haga discípulo del Reino [47], aunque en absoluto no se excluya. Pues Cristo mismo, en Mt, dice que *envía* "profetas, sabios, y *escribas*." a Israel (Mt 23:34), y los afrentarán y matarán. El contexto parece indicar que se refiere a los apóstoles, que con la preparación que reciben quedarán habilitados como verdaderos doctores o "escribas" del Evangelio.

Y para que vean lo que esto significa, les pone una comparación. La expresión "tesoro" βησαυρός) que se usa, se refiere mejor a un arcón donde se guardan las cosas mejores o necesarias al hogar [48], excepto las alimenticias [49].

El hombre rico provisto no sólo guarda en sus arcas las cosas viejas y heredadas, aunque de valor, sino que se surte y repone con las cosas nuevas: se halla perfectamente provisto.

De igual manera, el "escriba instruido en el Reino" saca del tesoro de la doctrina "cosas nuevas y viejas"; expresión que no parece estar con valor alegórico, sino para expresar, globalmente, la riqueza doctrinal que posee.

Acaso pudiera verse en su trasfondo una alusión a la armonía que debe haber entre el A.T. y el N. T. No es destrucción de la Ley (Mt 5:17). El "espíritu" de ésta ha de ser valorado con la portada del N. T. Así este "escriba" tendrá **la riqueza del plan de Dios sobre el Reino.**

11) Jesús, en su tierra. Los "hermanos de Jesús," 13:53-58 (Mc 6:3; 3:32).

> [53] **Cuando hubo terminado Jesús estas parábolas, se alejó de allí,**[54] **y, viniendo a su tierra, enseñaba en la sinagoga, de manera que, admirados, se decían: ¿De dónde le viene a éste tal sabiduría y tales prodigios?** [55] **¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas?** [56] **¿Sus hermanas no están todas entre nosotros? ¿De dónde, pues, le viene todo esto?** [57] **Y se**

escandalizaban en El. Jesús les dijo: Sólo en su casa y en su patria es menospreciado el profeta. [58] **Y no hizo allí muchos milagros por su incredulidad.**

Después de esta jornada de las parábolas, "partiendo de allí," se "vino a su tierra," que era aún Nazaret. "Cuando llegó el sábado" (Mc), se puso a enseñar en la sinagoga. Esto era frecuente en El (Lc 4:16; cf. Mc 1:39). La explicación del texto sagrado no era exclusiva de rabinos o escribas. Podía hacerlo una persona distinguida, capacitada, ofreciéndose espontáneamente a ello o siendo invitado por el jefe de la sinagoga [50].

El tema de la enseñanza de Cristo, que no transmiten Mt-Mc, era siempre sorprendente, pues "su palabra iba acompañada de autoridad" (Lc 4:31), "no como los escribas" (Mc 1:22).

Su doctrina y "su autoridad" hizo estallar la admiración en sus paisanos. Pero esta admiración era de "escándalo" (Mt-Mc). No era sólo la clásica mentalidad aldeana estrecha, que no concibe cómo uno de los suyos pueda ser distinto de ellos, máxime con la altura que Jesús les demostraba. Su argumento contra la fama de taumaturgo que ya corría por la región y contra la doctrina y los hechos — "¿De dónde le viene a éste la sabiduría y los milagros?" — era que conocían a sus padres y a sus familiares. Pero este detalle es precisamente la clave de la solución del "escándalo" de los nazarenos, ya que Juan alude y explica el porqué de esto. Dicen los judíos: "¿Será verdad que (Jesús) es el Mesías? Pero de éste sabemos de dónde viene; mas el Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene" (Jn 7:26-27). En efecto, en la creencia de entonces estaba divulgado que del Mesías nadie sabría su origen [51]. Por eso, la gran contradicción que tenían sus paisanos era ésta: "la sabiduría y los milagros" le acreditaban como Mesías. Era lo que le dirá un día Nicodemo (Jn 3:2). Pero, conociendo ellos a sus padres — el artesano y María — y a sus "hermanos" y "hermanas," al enfrentarse ellos con la creencia popular del origen desconocido del Mesías, se "escandalizaban de El" como Mesías. Un día le dirán sus mismos "hermanos," ante esta tremenda duda, que vaya a Jerusalén, sin duda para que la autoridad religiosa vea estas cosas y las juzgue (Jn 7:3.5).

La respuesta de Cristo, si no es un proverbio (Jn 4:44), es una observación de evidencia cotidiana, y que los evangelistas, incluso Lc, recogen, aunque citada "quoad sensum." Sólo en su pueblo y familia es uno desestimado de los suyos, aunque sea profeta.

Y tal era la actitud de desconfianza de los nazaretanos ante su obra, que El "se maravillaba." Cristo sabía todas las cosas por su ciencia sobrenatural. Pero aquí usaba la psicología de su ciencia "experimental." Y esta conducta de sus paisanos, que cerraban los ojos a la evidencia, era, en el plan de Dios, obstáculo a que El se prodigase en milagros allí: "Hizo pocos milagros por su falta de fe" (Mt), **que es "confianza" en El.** Sólo "impuso las manos a unos pocos enfermos y los curó" (Mc). **El milagro está encuadrado en su poder salvífico.**

Tanto Mt como Mc recogen aquí, en este "escándalo" de los paisanos del Señor, lo que decían: que ellos conocían a los familiares del mismo. Pues Mt sólo transmite el dicho de las gentes: que era "hijo del artesano" (τέχτων). Y Mc recoge que a El mismo le hacían del mismo oficio: "¿No es éste el artesano (ó τέχτων)?" El término griego usado no corresponde específicamente a carpintero, sino a artesano, a obrero, aunque más frecuentemente se diga del que es carpintero [52]. El que se considere por los nazaretanos como "hijo del artesano," ignorantes ellos de la concepción virginal de Jesús, no significa sino que hablan de El como lo que "legalmente aparecía [53]. Por otra parte, de esta afirmación nada se deduce sobre si vivía ya o había muerto San José. Pero después de citar a María, "su madre," habla de "sus hermanos." Esto plantea el problema, ya célebre, de los "hermanos" de Jesús.

Que María no tuvo más hijos después de Cristo, que es el "primogénito" (Lc 2:7), no solamente es dogma de fe — la perpetua virginidad de María —, sino que también es bíblicamente

manifiesto. Ya es indicio de ello la escena que relata Lc. Cuando Jesús tenía doce años, suben al templo, según costumbre, con el Niño. El cumplimiento estricto de la Ley — el *bar miswah* (hijo del precepto o de la Ley) — comenzaba para los varones a los trece años cumplidos [53]. Pero los judíos acostumbraban ya a llevar a sus hijos antes al templo, lo mismo que a otras prácticas, para acostumbrarlos. Esto sugiere que, si Jesús a los doce años, antes de la obligación usual, es llevado por sus padres, según costumbre — "iban cada año" —, es que no tenía más hermanos, pues María debería haber quedado al cuidado de ellos, ya que habían de ser pequeños, y la mujer no estaba obligada a subir a Jerusalén.

Otra indicación bíblica de esta perpetua virginidad de María es la escena del Calvario. Cristo, moribundo, encomienda a María a San Juan, quien "desde entonces la recibió en su casa" (Jn 19:26.27). Pero, si María hubiese tenido más hijos — esto supone también la muerte de San José —, Jesús no tenía por qué encomendar a nadie su cuidado temporal, pues por derecho correspondía a sus propios hijos. Máxime cuando bastantes años después vivía en Jerusalén "Jacobo *el hermano del Señor*" (Gal 1:19).

No deja de ser notable que, siempre que se habla de estos "hermanos del Señor," jamás se diga que son hijos de María. Tampoco choca ver la conducta de estos "hermanos" que se portan como hermanos mayores de Cristo, pues le daban consejos (Jn 7:3) y querían reducirle a casa, pues les extrañaba su modo de conducirse (Mc 3:21). Pero estos pequeños detalles son igualmente de interés a este propósito. Ya que esto, en las costumbres de Oriente, sólo era permitido a los hermanos *mayores,* pero no viceversa [54]. Pero Cristo era el "primogénito." También a esto puede añadirse que, según el relato de la anunciación, María, entonces "desposada," o, según otros, ya casada, tiene hecho un propósito de perpetua virginidad en el matrimonio (Lc 1:34). Pero ¿habría de ser motivo para quebrantar este propósito el haber sido hecha madre del Mesías y Madre de Dios? ¿No es éste un motivo más para mantener su "voto"? [55]

La razón fundamental de hablar de estos "hermanos" y "hermanas" de Cristo, que no son sino parientes y familiares, es que ni en hebreo ni en arameo hay una palabra que exprese específicamente estos grados de parentesco; éste ha de expresarse por un circunloquio o suponerse por otro capítulo [56]. Ejemplos de esto aparecen numerosos en la Biblia (Ex 2:11; Lev 10:4; 1 Par 23:21-22; 2 Par 36:4; cf. 2 Re 24:17; Jer 37:1; 2 Sam 2:26, etc.). Así, Abraham dice que él y Lot son "hermanos" (*'ahím*) (Gen 29:15), cuando es el mismo libro el que dice que Lot era *sobrino* de Abraham, hijo de una hermana (Gen 29:13; 28:2; Tob 8:7).

Pero no sólo estas razones hacen ver que no se trata de hijos de María, sino que el mismo Evangelio da los nombres de la madre de estos "hermanos" de Jesús. Estos "hermanos" de Jesús son los siguientes: "Santiago y José, Simón y Judas" (Mt 13:55; Mc 6:3). De las "hermanas" no se dan nombres. Pues bien, son los mismos evangelistas que dan estos nombres de los "hermanos" de Jesús los que dan el nombre de la madre de ellos. Al hablar de las personas asistentes en el Calvario a la crucifixión de Cristo, donde estaba presente María la madre de Jesús (Jn 19:25), Mt cita a "María la madre de Santiago y José" (Mt 27:56) y Mc cita igualmente a "María la madre de Santiago el Menor y de José" (Mc 15:40). Luego ni por realidad histórica ni por la perspectiva de los evangelistas, esta expresión de "hermanos" de Jesús se puede referir a hijos de María, sino a familiares o parientes.

La identificación del otro grupo, "Judas y Simón," es más difícil de precisar por no darse específicamente el nombre de su madre en los evangelios. Según el historiador Hegesipo, este Simón que se cita como "hermano del Señor" es hijo de "María (mujer) de Cleofás" (Jn 19:25) [57]. Sobre la identificación de Judas que cita con Simeón, es cuestión debatida.

Pero la conclusión que se desprende de lo expuesto es que, en la perspectiva real y litera-

ria de los evangelistas, estos "hermanos" del Señor no son presentados como hermanos de sangre, sino como parientes o familiares más o menos próximos. Y, por tanto, que no es su intento suponer que María no fuese perpetuamente virgen [58]. Lo mismo ha de decirse de las "hermanas" que se citan.

Se objeta a esto que, efectivamente, en hebreo y arameo la palabra "hermano" — *'ah* — tiene un sentido más amplio que en griego. Los LXX que traducen "hermano" por su estricto αδελφός, hacen ver esto (cf. Gen 13:8; 14:14.16; 29:4.15): que se traduce "hermano" *por sobrino.* Pero se añade: los textos de Pablo, los Hechos y Juan, ¿hablarían tan simplemente de "hermanos" de Jesús, en griego, dirigiéndose a oyentes de lengua griega, si esta palabra no hubiese de recibir su sentido griego universalmente admitido? Pero la objeción se explica.

En primer lugar, se ve que el griego no es el texto *original* de Mt, — lo mismo que las "fuentes" en otros evangelistas —, y que la traducción griega vierte el término, como es lógico — incluso sin pensar en la perpetua virginidad de María —, de una manera *material.* Además, el mismo evangelio — y los otros — dan los nombres de sus *madres.* ¿Podrían dar lugar a equívocos en los lectores, cuando en el mismo evangelio — como en los otros — se dan los nombres de *sus madres,* como se dijo?

Además, ¿no se traduce en la epístola a los Romanos (9:12), *materialmente,* una frase del A.T. en esta forma? Pues para decir que Dios *elige* a Jacob en lugar de Esaú, que era el primogénito, para seguir la línea patriarcal, se pone que "Dios *eligió* a Jacob y *odió* (heb. = *sane'ti;* griego = εμι'σησα) a Esaú." Pero esto no es más que la traducción *material* griega del *original hebreo* del A.T. ¿Un lector greco-romano tendría que entender que Dios "odió" verdaderamente a Esaú, cuando sólo significa que tuvo más amor a Jacob?

1 Para la descripción de esta vida palestina, cf. F. M. Willam, Das Lebenjesu im Laude und Volke Israel, vers. esp. (1940) p.243-244/ — 2 Vosté, Parabolae (1933) I p.188. — 3 Biever, Conferences de St. Etienne (1911) p.275. — 4 J. Sonnen, en Bíblica (1927) 8ss; Holzmeister, en VD (1940) p.219-223. — 5 Strack-B., Kommentar. I p.7. — 6 L. cerfaux, La connaissance des sécrets du Royanme d'aprts Mt 13:11: New Test. Stud. (1955) 238-249; Rec. L. Cerfaux (1963) p.123-138. — 6 Sagrada Biblia Nácar-Colunga: Bac n.L; Bertram, Theol. Wórt, N. T. art. épfïov, II, 637:28ss. — 7 D. Daube, Public Pronouncement and Prívate Explanation in the Gospels: Expositor Times (1945-46) p.175-177; j Sanh. l,19b; Pesiq. 40ab; b.Hul. 27b; Lev. r.4 sobre 4,ls; j Ber. 9:12d-13a; J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu, vers. esp. (1970) p.120-123. — 7 Skrinjar, Le but des parábales sur le Rtgne et l'e'conomie des turnares divines d'apres fÉcriture S.: Bíblica (1930) p.291-321.426-449; M. Dldier, Les parábales du semeur et de la sémence qui crolt d'elle-meme: R. D. Namur (1960), 185-196; C. H. Dodd, The Parables o/the Kingdom (1961); J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu (1962); T. X. Mullins, Parables as Literary Forras in the N.T.: The Luther Quarterly (1960) 235-241; Hugh Martin, The Parables of the Cospel (1962); H. Sokger, Jesús' Use of Parables Mt 13¿ R. Expos. (1962) p.82-89.149-158. — 7 J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu (1970); C. H. Dodd, Las parábolas del Reino (1974). — 8 Vosté, Parabolae I p.177-206; Bvz\,Évangile s. St. Matthieu (1946) p.167-174; Lagrange, Évangile s. St. Matth. (1927) p.255-266; Buzy, Parábales (1932) p.3-41; J. Jeremías, Die Glekhnisse Jesu (1962), vers. esp. (1970) p.95-98. ¯ 8 Wlllam,Z)o$ *Lebenjesu,* vers. esp. (1940) p.248; San Jerónimo: ML 26:94; Biever, *Conférences de St. Étienne* (1910-1911) t.2 p.279. — 9 C. W. F. Smith, The Jesús of the Pambles (1948) 86-88. — 10 Strack-B., Kommentar. II p.7ss. — 11 Strack-B., Kommentar. I p.669. — 12 D. Biever, Conférences de Saint-Etienne (1910-1911) t.2 p.281. — 13 Willam, Das Leben Jesu, vers. esp. (1940) p.250. — 14 Zorell, Lexicón graecum N.T. (1931) col.684; JEREMÍAS, o.c., p.181. — 15 Vosté, *Parabolae* (1933) p.229. — 16 Lagrange, *Évangile s. St. Matth-* (1927) p.270. — 17 Vosté. *Parabolae.* Í1933) I p.221-236; Lagrange, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.269-270;'Etmg¿/¿ *s. St. Marc* (1929) *p.llS-\2l;'Évangile s. St. Lúe* (1927) p.385-286; Buzy, *Évangile s. St. Matth.* (1926) p.176-178; *Paraboles* (1932) p.52-68; Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu,* vers. esp. (1970) p.180-184; Bonsirven, *Le regne de Dieu* (1957) p.207. — 18 Willam, *Das Leben Jesu,* vers. esp. (1940) p.250-251. — 19 Comm. in evang. Matth. h.l.: ML 26:958. — 20 Strack-B., *Kommeníar.* I p.670; Barrois, *La me'trologie dans la Bible:* Rev. Bib. (1931) 242. — 21 Vosté, *Parabolae.* (1933) I p.237-248; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.270; *Évangile s. St. Lúe* (1927) p.386-387; Buzy/*Évang. s. St. Matth.* (1946) p. 178-180; *Paraboles.* (1932) p.69-79; Fonck, en VD (1933) 341-346; M. Dldier, *Les parábales du grain de se"neve et du levain (Mt 13:31ss par.):* R. D. Namur (1961) p.385-394; O. Kuss, *Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses von Senfkarn und Sauerteig:* Bib. (1959) 641-653; J. Jeremías., o.c., p.180-184. — 22 Strack-B., *Kommentar.* I p.670. — 23 ML 26:93. — 24 *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.272. — 25 *Com. al evang. de S. Mat.* (1950), vers. esp. (BAC) p.507. — 26 Buzy, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.180. — 27 Durand, *St. Matth.* (1924) p.263; para la relación Mt-Mc, cf. Bonnard, o.c., p.203. — 28 Lagrange, Rev. Bib. (1908) 280-285. — 29 Wilke-Grim, *Lexicón graeco-latmum in libros N.T.* (ed.4.ª) p.249, h.v. n.7; Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.730 5a. — 30 Strack-B., *Kommentar.* I p.67l. — 31 Strack-B., *Kommentar.* I p.673. — 32 J. Jeremías, *Die Glekhnisse'jesu,* vers. esp. (1970) p.99-105. — 32 ^£ₛ bien piensan en sentido contrario sobre este último punto R. Bult-Mann,Z)¿? *Geschichte der synoptischen Tradition* (1958) p.203, yj. Jeremías, o.c., vers. esp. p.100. — 33 Lagrange, *Le Messianisme.* 148-157. — 34 Vosté, *Parabolae.* (1933) I p.275-290; Lagraxge, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.272-276; L. Fonck, *Parábola zizaniorum agri:* VD (1926) 327-334; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.181-184; *Parábales* (1932) p.425-251; M. De Goedt, *L'explication de la parábale de l'ivrai* (Mt 13:36-43): Rev. Bibl. (1959) 32-54; J. Mous-Son, *ExpUcatur*

parábola de zizania Mt 13: Collect. Mechl. (1959) 171-175. — 35 FL. Josefo, *De bello iudaico* VII 5:2. — 36 *Wllam,DasLebenJesu.* vers. esp. (1940) p.252; Strack-B., *Kommentar. I* p.674. — 37 *Digest.* 1.41 tít.l ad c.31. — 38 Vosté, *Parabolae* I p.251. — 39 Vosté, *Parabolae* I p.249-258; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.276-277; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.184-185; *Parábales.* (1932) p.80-88; H. Faccio, *De thesauro abscondito:* VD (1950) 237-242; J. Dauvillier, *La parabole du tre'sor (Mt 13:44) et les droits orientaux:* Rev. Intern. des Droits de l'Antiq. (1957) 107-115; J. D. M. Derret, *Law in the N.T.:* The Treausure in the Field (Mt 13:44): Z. N. W. (1963) 31-42; M. Dldier, *Les parábales du tresor et de la perle (Mt 13-45ss):* R. D. Namur (1962) 296-302. — 40 Plinio, *Hist. Nat.* 1.9:54 1-2. — 41 Vosté, *Parabolae* I p.259-268; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.276-278; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p. 185-186; *Les Parábales* (1932) p.89-94; O. glombitza, *Der* Perlenkaufmann*:* New Test. Stud. (1960) 153-161. — 42 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1947) p.187. — 43 Josefo, *De bello iud.* III 10,8. — 44 Dom Biever, *Conférences.* p.293-300. — 45 Sobre el valor de estos elementos, cf. *Comentaño a la parábola de la "cizaña,"* Mt 13:42. Vosté, *Parabolae* I p.291-302; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.278-280; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p. 186-188; *Les paraboles* (1946) p.452-460; Renié, *Elegerunt bonos in vasa:* Rev. Se. Rehg. (1948) 271ss; Bartina, en Est. Bíb. (1960) 215-227. — 46 Dalman, *Das Worte Jesu* p.87. — 47 J. Hoch, *Der chnstliche "grammateas* (Mt 13:52): Biblische Zeitschrift (1926) p.256-269. — 48 Zorell, *Lexicón* col.592. — 49 Willam, *Das Leben Jesu,* vers. esp. (1940) p.253. — 50 Felten, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p. 114-115. Sobre el problema de esta estancia de Cristo en Nazaret, cf. *Comentano a Lc 4:16-30.* — 51 Lagrange, *Lc Messianisme.* p.221-222; Strack-B., *Kommentar.* II p.488. — 52 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.1307-1308. — 53 C. S. C. Williams, Aterations to the Text of the Synoptk Gospels and Acts (1951). — 53 Misha: *Nidda* 5:6; *Aboth* 5:21. — 54 Ceuppens, *Theologia Bíblica* (1948) IV p.201. — 55 Sobre las objeciones de esto, tomadas de Mateo (1:25): "No la *conocía hasta* que dio a luz.," y Lucas (2:7) cuando se dice que dio a luz a su hijo "primogénito," véanse las exposiciones en el lugar correspondiente del *Comentario.* — 56 Gesenius-Buhl, Hebraisches und aramaisches Handwórterbuch über das A.T. (1921) p.22 voz 'oh. — 57 Eusebio DE C., *Hist. Eccl* III 2:32. — 58 Durand, *Les frtres du Seigmur,* en Dict. Apol. II p. 131-138; S. Grzybek, *Habuitne Christusfmires?:* RuBi (1958) 231-238; J. Blixzler,Zuw *Problem der Brüder des Hern:* Trierer Theolog. Zeitsch. (1958) p.129-145.224-246.

Capitulo 14.

Juicio de Herodes sobre la fama que tiene de Jesús, 14:1-2 (Mc 6:14-16; Lc 9:7-9).

[1] Por aquel tiempo llegaron a Herodes el tetrarca noticias acerca de Jesús, [2] y dijo a sus servidores: Ese es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por eso obra en él un poder milagroso.

El Herodes del que se habla es Antipas, hijo de Herodes el Grande. Se le da el título oficial de "tetrarca," concedido por Augusto. Herodes es la forma que sólo aparece en las monedas. Su gran ambición era el título de rey, y a este fin se encaminó a Roma. A veces se le da el título genérico de "rey" (Mc), o por halago, como lo hacen sus súbditos.

Le llegaron noticias de la fama de Jesús, pues "su nombre se había hecho famoso" (Mc 6:14) y la conmoción era grande en las multitudes [2]. Esto produjo un fuerte impacto en Antipas, "estando dudoso a causa de lo que algunos decían" de Jesús (Mc-Lc). Ante "las fuerzas milagrosas que obraban en El," las gentes lo identificaban con uno de los "antiguos profetas" (Lc) o con Elias, que se le suponía vivo y se le esperaba en los días mismos del Mesías [3].

Antipas era un claro y agudo neurótico. Tenía la obsesión por el Bautista, al que había hecho degollar. Y ante la duda que las gentes tenían para identificar a Cristo y ante los milagros que hacía, no se le ocurrió más que pensar en un muerto resucitado, que tendría poderes preternaturales. No es que Antipas creyese en una transmigración de almas. San Jerónimo observaba ya que, cuando esto sucede, Cristo tenía más de treinta años [4]. Pero, en su neurosis, lo identificó con el Bautista, sobre todo por "milagros" [5]. Y Lc añade que desde entonces deseaba "verle" (Lc 23:8). Pero Antipas "temía" al Bautista (Mc 6:19). La frase tan rotunda de "éste *es* el Bautista resucitado," admitiría la traducción de "debe de ser" [6]. Pero su neurosis también admite su aturdida identificación. Y era afirmación reiterada: "decía" (έλεγεν).

La muerte del Bautista, 14:3-12 (Mc 6:17-29; Lc. 3:19-20).

> [3] **Pues Herodes había hecho prender a Juan, le había encadenado y puesto en la cárcel por causa de Herodías, la mujer de Filipo, su hermano;** [4] **porque Juan le decía: No te es lícito tenerla.** [5] **Quiso matarle, pero tuvo miedo de la muchedumbre, que le tenía por profeta.** [6] **Al llegar el cumpleaños de Herodes, bailó la hija de Herodías ante todos,** [7] **y tanto le gustó a Herodes, que con juramento le prometió darle cuanto le pidiera,** [8] **y ella inducida por su madre: Dame — le dijo —, aquí, en la bandeja, la cabeza de Juan el Bautista.** [9] **El rey se entristeció, mas por el juramento hecho y por la presencia de los convidados ordenó dársela,** 10 **y mandó degollar en la cárcel a Juan el Bautista,** 11 **cuya cabeza fue traída en una bandeja y dada a la joven, que se la llevó a su madre.** [12] **Vinieron sus discípulos, tomaron el cadáver y lo sepultaron, yendo luego a anunciárselo a Jesús.**

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y su mujer samaritana Malthake [7]. A la muerte de su padre, Augusto le nombra tetrarca de Galilea y Perca, aunque parece que su influjo llegase también a la Decápolis (Mc 5:20; 7:31; Mt 4:25). Se posesionó de su tetrarquía a los diecisiete años. Su carácter era apático, falto de energía [8], sensual y lleno de doblez. Jesucristo mismo le llamará "zorra" (Lc 13:32). Era además adulador con Roma, pues en honor de Tiberio levantó la ciudad de Tiberíades, lo mismo que la de Livia-Julia en honor de la mujer de Tiberio. De los mismos relatos evangélicos sobre que Cristo fuese el Bautista resucitado, da la impresión de haber sido un hombre de fuerte fondo neurótico. "Parece que tenía una buena parte de temperamento supersticioso y fantástico" [9]. Por razones políticas, para garantizar sus fronteras de las incursiones de los nabateos, se casó con la hija del rey de los mismos, Aretas IV.

Pero el año 28 Antipas hace un viaje a Roma para ver a Tiberio; ante el que gozaba de prestigio, por ser su espía confidencial de los magistrados romanos en Oriente. Allí conoció a Herodías. Esta era hija del asmoneo Aristóbulo y de "Marianme, la hija del sumo sacerdote Simón." [10] Herodías estaba casada con un hijo de Herodes el Grande, llamado Filipo, distinto del otro homónimo que recibió la tetrarquía de Traconítide e Iturea [11].

Este Herodes-Filipo vivía una vida oscura y sin aspiraciones en las cercanías de Roma, ya que Antipas lo visita, cuando va a Roma, en el camino [12]. Josefo dice de él que era hombre "amante de la tranquilidad" [13]. Antipas conoció allí a Herodías, mujer de Filipo. Y uniéndose la ambición en ella, que no soportaba la vida oculta de su marido, y la pasión en Antipas por Herodías, se acordó la unión ilegal y el llevar con ellos a la hija de Herodías, llamada Salomé [14]. Para esto se puso como condición a Herodes repudiar a su mujer legítima, la hija de Aretas IV, rey de los nabateos [15].

La presencia de Antipas y Herodías en la tetrarquía trajo el escándalo. El adulterio de Antipas iba abiertamente contra la Ley, que prohibía estas uniones incestuosas (Lev 18:16; 20:21).

El rumor popular encontró una voz especialmente representativa. Si éste temía a la policía de Herodes, la voz apostólica del Bautista sonó repetidas veces (ελεγεν) contra aquel adulterio. Antipas temía un levantamiento popular, pero también temía el gran prestigio del Bautista, que incluso recoge el historiador judío Josefo [16]. En los manejos de primera hora contra el Bautista estaba ya Herodías, "que le odiaba y quería matarle, pero no podía" (Mc) por temor al pueblo.

Hubo una segunda fase, que no se matiza en los evangelios, en la que fue encarcelado. El Bautista fue encarcelado, precisa Lc, "por lo de Herodías. y por todo lo malo que había hecho"

Antipas, y que el Bautista censuraba. Esta prisión fue en el palacio-fortaleza que tenían los Herodes en Maqueronte, en la Transjordania, sobre el mar Muerto [17]. Sus ruinas se conservan actualmente bajo el nombre de Mekawer [18].

No se dice el tiempo que haya durado esta prisión, que debió de ser relativamente atenuada. Mc (6:20) tiene un pasaje propio y con especial dificultad, y para él se remite al lugar correspondiente del *Comentario* [19].

Pero la oportunidad para la muerte del Bautista fue bien calculada por Herodías. Llegó el día natalicio — ¿aniversario de él o de exaltación al trono? —. Es sabido que los príncipes herodianos celebraban estos aniversarios [20]. Debe de ser el de su nacimiento [21].

Fue en un suntuoso banquete al oscurecer (δειπνον) [22], al que fueron invitados los "notables" de sus estados. En él bailó la hija de Herodías, Salomé [23]. La expresión bailó "en medio" (εν τφ μέσιη) de la concurrencia [24] es una fórmula griega que indica *públicamente* [25]. Si es en la sala del convite, no se dice. No era desconocido en Oriente, al final de los banquetes, las presencia de bailarinas de profesión, en ocasiones con bailes licenciosos. San Ambrosio, basándose en estas costumbres, piensa que tal sería este baile [26]. En la antigüedad semita no eran bailes de sociedad, sino representaciones coreográficas de situaciones, que, en principio, podían ser muy dignas [27]. Pero en este ambiente es muy fácil suponer la licencia. Un caso semejante, actual, presenciado por él mismo en la región de Merdj Ayun, lo cuenta Dalman. Después del banquete, en el que comieron separados hombres y mujeres, se reunieron todos en una sala, en la que la joven hija de la casa realizó una serie de danzas dignas [28].

La escena agradó a todos, máxime en aquel ambiente, y Antipas, en la euforia del mismo, "juró" dar a Salomé lo que le pidiese. "Salió" a consultar con su madre, indicio acaso de la separación en salas de hombres y mujeres. Y ésta le manda pedir la cabeza del Bautista. El juramento de Antipas, "aunque sea la mitad de mi reino," es frase bíblica (Est 5:3; cf. 1 Re 13:8). La frase de "Juan el Bautista" en labios de Salomé no es improbable. Así habla de él Josefo [29]. Antipas se "entristeció," pero cedió al "juramento" [30] ante los convidados. Se cumplió la sentencia. Josefo dice que "fue muerto" en Maqueronte [31].

Se mandó traer la cabeza del Bautista. ¿Se la trajo a la misma sala para que se viese el cumplimiento de la orden? Salomé la llevó a su madre. San Jerónimo recoge que Herodías le sacó la lengua y la pinchaba con aguijón [32], como hizo Fulvia con la lengua de Cicerón. Para unos es una leyenda, para otros una realidad calcada en el ambiente romano en el que había vivido Herodías. Ni son desconocidos casos semejantes de pedir en banquetes la venganza de alguna víctima. A Jerjes, el día que celebraba el aniversario de su nacimiento, la reina Amestris le pidió la cabeza de su rival, que era su misma cuñada, y el rey accedió [33]. Casos semejantes se cuentan de Catón por Cicerón [34] y Plutarco [35]. Esta escena para Antipas y Herodías, que habían vivido en Roma [36], no debió de ser desconocida.

La psicología de maldad de Herodías contra el Bautista recuerda y es explicada por la conducta y odio feroz de Jezabel contra el profeta Elias (1 Re 18:2v) y contra Nabot (1 Re 21, Iv). Acaso la tradición quiso subrayar este paralelo.

Contra el valor histórico de este pasaje se ha hecho ver la discrepancia de motivos que sobre la muerte del Bautista alegan los evangelistas y Josefo. Mientras los evangelistas alegan el "incesto" y la acusación del Bautista por "todo lo malo que había hecho" Antipas (Lc), Josefo alega un motivo político: temía que el prestigio del Bautista pudiese provocar una insurrección, con las consecuencias a derivarse para él; por eso quiso "prevenir" [37].

Sin embargo, un crítico de la categoría de Shürer reconoce que, entre estos motivos alegados, "ambos datos no se excluyen" [38]. Si en el ánimo de Herodías tuvo que pesar la censura de

su adulterio, en el de Antipas hubo de pesar fundamentalmente el aspecto político, que podía venir sobre él del influjo del Bautista sobre las turbas. Y si a Josefo, como historiador de un pueblo, le interesa más este aspecto político, **al enfoque *religioso* de los evangelios le interesaba más destacar el aspecto moral.** Aspecto que, por otra parte, era el único que podía alegarse ante el pueblo para justificar su conducta. Si este aspecto más personal del adulterio pareciera sospechoso, entonces, "según este criterio, sería preciso suprimir la mayor parte de las historias herodianas que relata Josefo, ya que en ellas las mujeres y sus intrigas juegan un papel tan activo." [39]

Cuando se enteraron los "discípulos" del Bautista (cf. Mt 11:2.7; Lc 7:18; Jn 1:53), recogieron el cadáver y lo pusieron en un sepulcro. Según costumbre judía, los cuerpos de los ajusticiados por las autoridades judías debían ser colocados en fosas comunes, propiedad de los tribunales [40]. Pero no era éste el caso del Bautista. Y la autoridad romana, y Antipas era príncipe vasallo de Roma, solía conceder los cadáveres de los ajusticiados a sus familiares para su enterramiento [41]. El mismo afecto paradójico de Antipas por el Bautista justificará este favor postumo. Tampoco Pilato negó a José de Arimatea el cuerpo de Cristo para enterrarlo. Una tradición recogida por San Jerónimo dice que sus reliquias fueron primeramente sepultadas en Sebastie, Samaría [42], y en donde, según Teodoreto, habrían sido arrojadas al fuego por los paganos [43]. La historicidad del hecho es incuestionable. El pueblo consideró castigo de Dios la destrucción del ejército de Antipas por las tropas de Aretas, el 36 d.C., por esta muerte. La razón político-religiosa que dice Josefo [43] es previsoramente lógica en Antipas. Aparte de que el hecho había de trascender, se cita en Lc a "Juana, mujer de Juza, administrador" (επιτρόπου) de Antipas (Lc 8:3). Sin duda, una posible "fuente" más de los hechos.

c) Primera multiplicación de los panes, 14:13-21 (Mc 6:30-46; Lc 10:17; Jn 6:1-15).

Cf. Comentario a Jn 6:1-15.

> [13] **A esta noticia Jesús se alejó de allí en una barca a un lugar desierto, y, habiéndolo oído las muchedumbres, le siguieron a pie desde las ciudades.** [14] **Al desembarcar vio una gran muchedumbre, y se compadeció de ella, y curó a todos sus enfermos.** [15] **Llegada la tarde, se le acercaron los discípulos diciéndole: Despide, pues, a la muchedumbre para que vayan a las aldeas y se compren alimentos.** [16] **Jesús les dijo: No hay por qué se vayan; dadles vosotros de comer.** [17] **Pero ellos le respondieron: No tenemos aquí sino cinco panes y dos peces.** [18] **El les dijo: Traédmelos acá.** [19] **Y, mandando a la muchedumbre que se recostara sobre la hierba, tomó los cinco panes y los dos peces y, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los dio a los discípulos, y éstos a la muchedumbre.** [20] **Y comieron todos y se saciaron, y recogieron de los fragmentos sobrantes doce cestos llenos,** [21] **siendo los que habían comido unos cinco mil, sin contar las mujeres y los niños**.

Los cuatro evangelistas dan este relato. Se estudia en Jn. Aquí se destacan algunos elementos.
Mc-Lc lo vinculan a la vuelta de los discípulos de su misión y muerte del Bautista; Mt, a la muerte de éste; Jn lo inserta en la actividad galilaica de Cristo. Mc-Lc acaso lo sitúan evocado por un mayor agudizamiento de la fama de Jesús con la misión de los discípulos.

En la perspectiva literaria de Mt, Cristo se retira en barca a un lugar desierto a causa de la noticia de la muerte del Bautista; Mc-Lc se fijan más en otro aspecto, sin excluir éste: un descanso después de la actividad en la que debieron de tener un éxito de cierto volumen; reactivándose la fama de Cristo misional, van a un lugar desierto, cerca de Betsaida (Lc).
Betsaida Julias había sido embellecida por el tetrarca Filipo [44] y pertenecía a su territorio de la

Gaulanítide (el actual *Dejaulam).* El intento de Lc es citar la ciudad más destacada como punto de orientación para sus lectores étnico-cristianos, ya que Cristo iba buscando "un lugar desierto" (Mt-Mc) — y los alrededores de Betsaida son región desértica [45] —, pues buscaba un lugar de reposo para sus discípulos.

La "multitud" que oyó esto y que le iba a buscar debía de ser en gran parte de gentes que se iban concentrando allí para ir a la muy cercana Pascua, en caravanas, a Jerusalén. Acaso estas gentes se encontraron en Cafarnaúm, centro caravanero para ir a Jerusalén por el valle del Jordán, evitando así las molestias de ir por Samaría. De Cafarnaúm a Betsaida hay a pie 10 kilómetros.

Se explica. Cristo iba en barca. Un retraso por coloquio o con viento en contra permitió a las gentes llegar a aquella zona antes que El.

Hubo curaciones. Mc dirá que se compadeció de ellos porque "estaban como ovejas sin pastor," frase de evocación bíblica (Ez 34:5), que aquí tiene su aplicación por estar a merced del fariseísmo y sin la enseñanza del verdadero Pastor (Ez c.34).

Mt pone "hecha la tarde," mientras Lc dice que el "día comenzaba a declinar." Esto parecería indicar el momento preciso de la hora, pero posiblemente no es más que un modismo aramaico (*natah hayyon*). Es el substrato que le da F. Delitzsch en su N. T. hebreo, y que no significa más que el espacio que va desde el medio día hasta la puesta del sol (Jer 6:4) [46]. Aquí está en función del tiempo necesario para poder ir a proveerse de víveres y alojamientos (Mc). Lo que no se dice ni se niega es que pudiesen quedar, en algunos, pequeñas provisiones de repuesto, de lo que hubiesen llevado, pero que era insuficiente en absoluto para resolver el problema de su abastecimiento. Lo improvisado de la ida y la prolongación de la enseñanza había terminado con unos víveres o totalmente en muchos, o con lo elemental en casi todos. La expresión que Mc-Lc usan: para que puedan ir a proveerse a "los campos.," tiene frecuentemente, en el A.T. y en los LXX, el sentido de pequeños villorrios, en contraposición a las ciudades (Mc 5:14; 6:56).

Este es el momento elegido por Cristo para la multiplicación de los panes. Su comentario se hace en Jn 6:1-15.

Una indicación cronológica complementaria a la Pascua es que Jesús manda que se "sentasen" sobre la "hierba" "verde" (Mc), y que Jn matiza aún más, "mucha hierba verde." "Estas condiciones no se realizan en la ribera del Lago más que desde la mitad de marzo hasta abril." [47] Estaban recostados en grupos de 50 y 100; la frase usada por Mc evoca los arriates de un jardín [48] y podía ser una buena base de recuento.

Se destaca en los tres sinópticos que Cristo "elevó los ojos al cielo." Lo omite Juan, probablemente por razón tipológica. **Este gesto de Cristo era frecuente en su oración** (Jn 11:41.42; 17:1). En cambio, no era usual en las costumbres rabínicas. Rabí Ismael bar José (c.180) decía: "La regla es que el que ora ha de tener los ojos bajos y el corazón elevado al cielo." [49]

Los tres sinópticos ponen por "bendecir" la palabra propia (εύλογέω), pero Jn, en este mismo lugar, pone, para lo mismo, "dar gracias" (εύχαριστέω). En cambio, los sinópticos en la segunda multiplicación de los panes ponen "dar gracias." Esto hace ver que lo usan como sinónimo, sin que haya que suponerse con ellas una previa acción de gracias a la bendición, o ésta hecha en forma de acción de gracias. La costumbre rabínica había establecido que no se comiese o bebiese sin bendecir los alimentos, pues equivalía a un pecado de infidelidad [50]. Las fórmulas solían comenzar: "Alabado seáis, Yahvé, nuestro Dios, rey del mundo." [51]. Y El mismo lo "partió" y se lo "dio" a los discípulos para repartirlo a la muchedumbre. ¿El milagro se hizo en las manos de Cristo o en la de los discípulos? Acaso lo primero supusiese un incesante e inacabable

ir y venir a Cristo.

El milagro fue tan abundante, que todos se "saciaron" (ἐχορτάσθησα). Y "recogieron" doce cestos sobrantes. Era uso judío recoger, después de las comidas, los trozos de comida caídos a tierra [52]. El "cesto" (χόφίνος) era el que usaban las gentes rústicas [53]. Estaban hechos de pequeñas ramas de sauce [54]. Este era el tipo de bagaje ordinario judío en sus desplazamientos. Juvenal decía de ellos que su ajuar era el "cófino" y el heno [55]. Y por su uso habitual, Marcial los llama "cistíferos" [56]. En estos "cófinos" de las gentes o de los apóstoles se recogió el sobrante. El milagro se constataba bien: las sobras eran más que la materia de cinco panes para el milagro.

En el trasfondo de este hecho está la evocación de Moisés, viniendo a ser ello una "tipología" de esta obra de Cristo. A las gentes que no tienen qué comer en el *desierto* (Núm 11:13.14), Moisés, con su oración, logra el *maná.* En esta época se esperaba que el Mesías saliese del "desierto," y aparecieron por entonces varios pseudomesías, que llevaban las gentes al desierto, donde las prometían señales prodigiosas y de donde saldrían triunfadores. Josefo cuenta estos casos, sus nombres y su fin desastrado [57].

Igualmente, en los días mesiánicos, como renovación de los días del desierto, se esperaba una lluvia perpetua de maná [58].

Todo esto podía provocar una explosión de entusiasmo mesiánico en torno a Cristo, y que Jn relata; quisieron proclamarle rey: el Mesías-Rey que por entonces se esperaba [59]. La Pascua estaba próxima, las caravanas a la Ciudad Santa a punto. Quisieron venir para, seguramente, **llevarle a su frente a Jerusalén y proclamarle Rey-Mesías en el templo,** como se lee en algunos escritos rabínicos que había de ser [60]. Pero Cristo despachó a las turbas y discípulos, para que no se dejasen contagiar **de aquel mesianismo político,** que no era el auténtico, ni la hora de su plena proclamación, y El mismo se marchó "solo" a un monte a hacer oración" (Mt-Mc). **La oración de Cristo se registra varias veces en los evangelios** [61].

De una manera sencilla se cuenta uno de los portentos de Cristo. Las teorías racionalistas se desbaratan unas a otras para explicarlo [62].

"Aunque aún no sea la Eucaristía, **este pan milagroso es evidentemente su figura y preparación, como lo han pensado los Padres y también los mismos evangelistas.** Tal se ve al comparar los términos con los que describen esta distribución solemne y los de la Cena (Mt 26:26) y Jn (c.6), que une a este milagro el discurso sobre el "Pan de vida" [63]. Donde esta tipología está más acusada es en Jn.

Autores modernos han presentado a propósito de este milagro un problema que es interesante registrar. En el tema de la multiplicación de los panes se quiere ver un trasfondo, que sería **un movimiento político para proclamar rey a Cristo.**

Esto en Jn es claro (Jn 6:14.15). Como efecto del milagro — y probablemente de toda la fama de Cristo —, surgió este movimiento del milagro de Cristo multiplicador del pan –"maná" — y en un lugar "desierto," lo que evocaba **sobre El no sólo ser otro Moisés, sino el Mesías esperado.** Pero todo está en cómo se plantee esto. Se alegan, entre otras, las siguientes y principales razones.

En Mc (6:31), que es el relato inmediatamente anterior a la multiplicación de los panes, Cristo se retira a un lugar solitario con los discípulos, "para descansar un poco" (Mc 6:31a), y, en el segundo hemistiquio, se lee: "pues eran muchos los que iban y venían" (Mc 6:31) a donde estaban antes del retiro (Mc 9:32). Pero la gente se dio cuenta de su marcha y les "siguieron" (Mt-Lc), incluso se les "adelantaron" (Mc) cuando iban a este lugar de descanso. ¿A qué iba esta gente? ¿A qué se debía esta concentración? Se piensa por autores recientes que en un posible movimiento político en torno a Cristo. Se habría visto en El, a través de su fama, un posible caudillo

mesiánico. Que algo de esto podía estar latente es posible, pues la resolución de hacerlo rey, que se lee en Jn (6:14.15), fue el chispazo final de un ambiente ante aquel milagro. Pero pensar en que iban allí en plan de tramar esta conspiración, no parece lo más probable. Pues Cristo, al ver a las multitudes, "se conmovió por ellos" (Mt-Mc), y "curó a sus enfermos" (Mt), y "comenzó a enseñarles muchas cosas" (Mc), que fue hablarles del reino de Dios (Lc). Si Cristo supusiese que en las visitas anteriores — "iban y venían y ni para comer tenían tiempo" (Mc 6:3Ib) — se tratase de hablar acaso con los apóstoles o de ir a verle para, con las impresiones recogidas, armar un complot político-mesiánico, El, que para evitar esto después de la multiplicación de los panes, aleja a las turbas y apóstoles, y marcha El solo a un monte, no parece que se les hubiese puesto de antemano a tiro, sobre todo con un milagro tan llamativo. Otra cosa es que, a causa de su fama, hubiese pasado esto por la mente de muchas gentes, como en otras ocasiones pasó (Mt 12:23), y precisamente a causa de un milagro (Mt 12:23), y otra muy distinta el que esas idas y venidas supusiesen una ida en plan de complot político. Su ida se explica muy bien, como en otras ocasiones, más que por oír la doctrina, por la esperanza y provecho de sus milagros, que es precisamente lo que se dice en Juan a estas gentes que buscan a Cristo después de la multiplicación de los panes (Jn 6:26.28).

Para sostener esta hipótesis se trata de confirmarla con otros datos. En Mc se dice que el número de personas alimentadas era de "5.000 hombres." De donde se deduce que eran precisamente sólo hombres los que iban para un complot, ya que en Mt (14:21), pues Lc tiene una frase genérica, se añade: "sin mujeres y niños." Para eliminar esto se puede decir que la frase podría, en absoluto, querer decir que eran sólo hombres. Podría encontrar esto aparente apoyo en Jn, en donde se dice que, para el milagro, se acomodaron los *hombres* (Jn 6:10). Y luego del milagro se dice: "viendo los *hombres* el milagro que había hecho" (v.14), quieren venir para hacerle rey. Si la segunda vez es lógico que fuesen los *hombres solos,* la primera vez "hombres" puede ser un nombre genérico por gentes, o porque, conforme a las costumbres orientales, estaban separados hombres y mujeres con niños. Pues al desembarcar vio "mucha gente" (Mc) y "curó a sus enfermos," y "gentes" está normalmente por una multitud de todo tipo de personas de ambos sexos. Ni es creíble que fuesen para ser curados sólo los "hombres."

También, para esto, se interpreta la frase que al verlos los acogió, porque "estaban como ovejas sin pastor," en el sentido de que necesitaban un jefe o general, sentido que, en ocasiones, tiene la frase (Núm 27:16v). Pero es increíble que los evangelistas la utilicen en este sentido **aplicándola al reino espiritual de Cristo.** Y Lc, que es el que la cita, la interpreta, precisamente, por hablarles del reino de Dios (Lc 9:11). Estaban desamparadas de la verdadera doctrina del Buen Pastor (Ez 34:5v; Jn 10, Iv).

En cambio, es probable que Cristo despidió a las turbas y "forzó" (Mt-Mc) a embarcarse a los apóstoles porque debían de estar a punto de unirse al movimiento político-mesiánico, pero que se produjo después de la multiplicación, y que relata Jn (6:14.15). No parece, pues, que se trate de una trama previa, sino de un ambiente propicio — por la fama de Cristo —, lo que hizo estallar, con toda la evocación mosaica que había en aquel milagro y en aquella topografía desértica, el movimiento de entusiasmo para hacer a Cristo rey [63].

Jesús camina sobre las aguas, 14:22-33 (Mc 6:45-52; Jn 6:16-21).

[22] Luego mandó a los discípulos subir en la barca y precederle a la otra orilla, mientras El despedía a la muchedumbre. [23] Una vez que la despidió, subió a un monte apartado para orar. Llegada la noche, estaba allí solo. [24] La barca estaba ya en medio del mar, agitada por las olas, pues el viento le era contrario. [25] En la cuarta vigi-

lia de la noche vino a ellos andando sobre el mar. [26] En viéndole ellos andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un fantasma. Y de miedo comenzaron a gritar. [27] Pero al instante les habló, diciendo: Tened confianza, soy yo; no temáis. [28] Tomando Pedro la palabra, dijo: Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas. [29] El dijo: Ven. Bajando de la barca, anduvo Pedro sobre las aguas y vino hacia Jesús. [30] Pero, viendo el viento fuerte, temió, y, comenzando a hundirse, gritó: Señor, sálvame. [31] Al instante Jesús le tendió la mano y le cogió, diciéndole: Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado? [32] Y en subiendo a la barca se calmó el viento. [33] Los que en ella estaban se postraron ante El, diciendo: Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios.

Para evitar aquellos entusiasmos, prematuros y erróneos, mesiánicos, Cristo "forzó" a los apóstoles a separarse de las turbas, haciéndoles ir en barca a "la otra orilla" [64], que es "hacia Betsaida," en Mc, o "hacia Cafarnaúm," según Jn. Se proponen diversas soluciones [65]. Pero en Mt no hay problema topográfico [66]. Acaso se trata de factores redaccionales orientadores de los diversos lectores a quienes van destinados los evangelios, por conocer mejor estos puntos de referencia que se les hacen. Otras soluciones son más o menos viables [67].

"Ya tarde," los apóstoles embarcaron. Se habían alejado varios "estadios" de la costa, pues "la barca estaba ya en medio del mar" (v.24). El "estadio" era una medida griega de longitud, equivalente a unos 185 metros. Ya en la "noche" (Jn), Cristo los ve bregar, luchando por avanzar, pues se "levantó un gran viento," que les "era contrario" (Mt-Mc), por lo que el mar "tenía gran oleaje" (Jn). La depresión de la cuenca del Jordán en 200 metros bajo el nivel del Mediterráneo fácilmente trae estas marejadas y tormentas. Cristo, desde el montículo en que oró, los veía. Esta visión es perfectamente natural, pues a la luz de la luna — acaso estaba en el cuarto creciente de la luna del 15 de Nisán (Pascua) — podía divisarlo bien.

Cuando los apóstoles habían avanzado sólo unos 25 ó 30 "estadios," que son unos cuatro y medio o cinco kilómetros, y el lago tenía en su dirección de este-oeste unos 11 kilómetros, vino Cristo a ellos "caminando sobre las aguas" cuando era "sobre (Mc) la cuarta vigilia de la noche." Los judíos de la época de Cristo habían aceptado la división de la noche en cuatro "vigilias," aunque los antiguos judíos sólo conocían tres. Comenzaban en la puesta del sol, sobre las seis de la tarde, nueve de la noche, medianoche y tres de la mañana; a ésta llamaban "mañana," que se extendía hasta el orto [68].

Fue en esta cuarta vigilia cuando vieron a Jesús "caminando sobre el mar" y que "venía hacia ellos" (Mc), se "aproximaba a la barca" (Jn), pero "hizo ademán de pasar de largo" (Mc).

En un primer momento pensaron en un fantasma. ¿Cómo pensar que una persona humana caminase sobre el agua? Ellos gritaron por el miedo. Los apóstoles se muestran fáciles a estas creencias (Lc 24:37; Act 12:15) en casos de apariciones de Cristo; no son espíritus crédulos ni sugestivos a creaciones alucinantes del mismo. Además, la creencia popular era rica en estas historias [69], y hasta eran consideradas de mal agüero (Sab 17:4.14).

Pero Cristo se da a conocer y los tranquiliza. A esto Pedro "respondió" (αποκριθείς); es la forma griega que responde al verbo hebreo *'anah,* que significa "responder" o "tomar la palabra," "hablar" [70]. Pedro le pide, se diría que aturdidamente, por el paso del miedo al gozo, que si en verdad es El, que le mande ir caminando sobre las aguas a El. Es notable esta transformación. Y ¿por qué no aguardar a ir con todos en la barca o esperar que El se subiese, pues "querían recibirlo en la barca"? (Jn). ¿Por qué aquel ímpetu suyo? ¡Pedro! Es el Pedro de siempre: el del ímpetu, el del amor, el de la flaqueza.

A la orden de Cristo va, pero ante el oleaje teme y comienza a hundirse. Es fácil figurarse

la escena de Pedro medio hundiéndose ante aquel oleaje. Pero recurre a Cristo, que, dándole la mano, le dice: "¡Poca fe! (ολιγοπιστε). ¿Por qué dudaste?" El hundimiento de Pedro estaba vinculado a su desconfianza. Y también fue prueba y enseñanza para quien sería pastor [71]. Se ve en esta escena un "tipismo," acaso querido por Mt, relacionado con la hora de las pruebas de la Iglesia naciente. Es en la confianza en Cristo y en su poder como los hundimientos se superan. Pero en el intento de Mt parece estar, primordialmente, el querer destacar la preeminencia de Pedro sobre los discípulos, puesto que es tema que tiene Mt, especialmente, en esta parte del evangelio (Benoit).

"Y en cuanto subieron (Cristo y Pedro) a la barca, cesó el viento," destaca con intención Mt. Para Jη sucede esto "en seguida" (ευθέως), "llegando a donde iban" (Jn 6:21). ¿Es simple coincidencia este cesar del viento? ¿O es un nuevo milagro? En la perspectiva de los evangelistas, **estos hechos se los suele ver como una prueba del poder de Cristo** (Mt 13:27; Mc 4:41; Lc 8:25).

Cabría pensar que al cesar el viento se facilitó el remar y así llegar muy pronto a la orilla. La forma ευθέως no tiene valor inflexible [72] ni por necesidad de inmediato [73]. Si esto se interpreta de una proximidad de Betsaida, situada en la costa oriental, acaso fuera posible. Pero si se pone en la ribera occidental, como estaban en medio del lago, y éste tiene de ancho unos once kilómetros, les faltarían sobre unos cinco o seis kilómetros. En este caso, el milagro se impone.

Mc tiene un pasaje propio que se estudia en el *Comentario a Mc 6:51-52.* En Jn, al decirles no temáis, "yo soy" (εγώ ειμί), puede también tener, se estudia en otros pasajes de Jn, el valor deliberado de evocar a Yahvé: Cristo-Yahvé.

Los discípulos, impresionados, se "postraron" (προσεκύνησαν) para decirle: "Verdaderamente eres Hijo de Dios." El término primero no significa, de suyo, una verdadera "adoración" cultual; - es una forma de mostrar inferioridad y respeto a superiores, verbigracia, reyes o jerarquías.

El uso de "Hijo de Dios," φεου υιός *ι)* sin artículo, no es obstáculo para que se identifique **con el Mesías o con el verdadero Hijo de Dios**. En Mt ya se había hablado antes de la divinidad de Cristo en varios pasajes (dueño del sábado, superior al templo, etcétera). En Job, Dios aparece como dueño que "camina sobre las crestas del mar" (Job 9:8). Y en aquel ambiente, caminar sobre algo, v.gr., sobre un país, era dominarlo, ser dueño del mismo [74]. Aquí caminar sobre el mar era dominarlo, ser dueño del mismo. Pero como en Jn llaman a Cristo, después de la multiplicación de los panes, "el Santo de Dios" (Jn 6:69; Mc 1:24), con sentido mesiánico, la expresión de Mt aquí debe de ser una *interpretación* posterior, pero con el sentido de proclamar la divinidad de Cristo. Como era la fe de la Iglesia y el sentido en que habían de interpretarlo los lectores a quienes iba destinado, y por la proclamación que se hace en la frase.

Jesús hace curaciones en la región de Genesaret, 14:34-36 (Mc 6:53-56).

> [34] **Terminada la travesía, vinieron a la región de Genesaret,** [35]**y, reconociéndole los hombres de aquel lugar, esparcieron la noticia por toda la comarca y le presentaron todos los enfermos,** [36] **y le suplicaban que les dejase tocar siquiera la orla de su vestido, y todos los que le tocaban quedaban sanos.**

El desembarco se hace en Genesaret. Generalmente se admite que se refiere a la región galilea llamada así, extensión denominada hoy el-Guweir, y que ocupa una superficie de cinco kilómetros de ancho y dos de largo, entre Megdel y Tel! el-Oreimé [75]. Era una región de gran fertilidad, poblada de villas. Josefo la llama un "paraíso." [76]

Cristo no debía de venir a predicar, sino a descansar con sus discípulos, ya que no pudo antes a causa de las turbas. Pero pronto fue reconocido. La noticia se extendió y le trajeron enfermos de toda aquella región. Cristo, el tiempo que estuvo allí, que debió de ser de breves días (Jn 6:22-25), no residió en un solo lugar, pues le traían enfermos "a donde creían que estaba" (Mc 6:55.56). Era en su ruta hacia Cafarnaúm.

La expresión "plazas" (Mc 6:56), en donde también los curaba [76] en su ruta, pues allí le ponen también a los enfermos, puede tener un significado amplio. Pues *dyopá* significa generalmente un lugar público y espacioso [77], que es el significado que conviene aquí.

Le suplicaban "tocar solamente el ruedo (χρασπέδου) de su manto" (Mt-Mc) y se "curaban." Este ruego de los enfermos, ¿está acaso influenciado, real o literariamente, por el anterior prodigio de la hemorroísa? (Mt 9:21 par.) [78]. Este sentido de creencia un poco mágico puede ser sentir primitivo de las turbas.

1 Josefo, *Antiq.* XVIII 7:2.3. — 2 Mt 4:23-25; 9:35-36; Mc 1:39; 3:7-8; Lc 4:42-44; 6:17-19. — 3 Lagrange, *Le Messianisme chez les fuifs* (1909) ρ 210-213 — 4 ML 26:16. — 5 *Apocalip. Baruc* 1.10. — 6 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.191; J. B. Tyson, *Jesús and Herod Antipas:* Journ. of Bibl. Liter. and Exeg. (1960) p.239-246. — 7 Josefo, *Antiq.* XVII 10:1; *BI* I 28:4. — 8 Josefo, *Antiq.* XVIII 7:2. — 9 Ricciotti, *Storia d'Israele* (1934) II p.424. — 10 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:1.4. — 11 Wixer, artículo "Philippus" en *Biblische Realworterbuch* 3.ª ed. — 12 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:1. — 13 *Antiq.* XVIII 7:2. — 14 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:4. — 15 *Antiq.* XVIII 5:1- — 16 *Antiq.* XVIII 5:2. — 17 *Antiq.* XVIII 5:2. — 18 *Rev. Bib.* (1900) p.386-468. — 19 Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.468. — 20 Josefo, *Antiq.* XIX 7:1. — 21 lagrange, *Evang. s. St. Marc* (1929) p.159-160; STRACK-B., *Kommentar.* I h.L; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes.* 4.ª ed. I p.441-442. — 22 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.276. — 23 Josefo, *Antiq.* XVII 5:4. — 24 Joüon, *L'Évangile. compte tenu du substract se'mitique* (1930) h.l. — 25 Zorell, Lexicón graecum N.T. (1931) col.822; Bauer, Griechische-deutsches Warterbuch (1937) col.839-840. — 26 *De virgin.* 3:6: ML 16:228. — 27 Reuss, Histoire évangélique p.368. — 28 *Palástinajahrbuch* (1918) p.44-46. — 29 *Antiq.* XVIII 5:2; J. Duncan - M. Derret, *Herod's Oath and the Baptist's Mead:* Bibl. Zeitschrift (1965) p.49-58. — 30 Literalmente "juramentos" *(horkous),* pero es un caso de plural de generalización. JOÜON, *L'Évangile. compte tenu du substract semitique* (1930) p.95. — 31 *Antiq.* XVIII 5:2. — 32 ML 23:488. — 33 Herodoto, IX 108-113. — 34 Cicerón, *De senectute* 12:42. — 35 Plut., Vita Flaminii; H. Wlndichs, Zuñí Gastmahl des Antipas, en Zeitschrift der neuentestamenüichen Wissenschaft t.18 p.73-81; Westteix, I 413ss. — 36 Josefo, *Antiq.* XVII 1:3. — 37 Antiq. XVIII 5:2. — 38 Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes ira Zeitalter J.-Ch. I p.437-438. — 39 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.163. — 40 Buchler, L'enterrement des criminéis d'apres le Talmud et le Midrasch: Rev. étud. juifs (1903) 74-88. — 41 Filón, *In Flacc.* X 78:299; Ulpiano, *Digest.* XLVIII 24:1. — 42 *Epist.* 46.12; 108:13: ML 22:491.889; cf. Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946). — 43 schusterholzammer, *Hist. Bib.,* vers. esp. (1936) II p.217-218. — 43 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:2. — 44 Josefo, *Antiq.* CVIII 2:2. — 45 Sobre la localización de una o dos Betsaidas, cf. A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.338-341;Perrella, / *luoghi santi* (1936) p.164-175; Holzmeister, *Venite seorsum in desertum locum et requiescite pmillum:* VD (1942) 161-165. — 46 Jue 19:9; Josefo, *Antiq.* V 2:8. — 47 Prat, *Jesus-Christ* (1947) I p.381 n.l. — 48 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 1113. — 49 Strack-B., *Kommentar.* II p.246. — 50 Strack-B., *Kommentar.* I p.685. — 51 Talmud Berachoth 44a. — 52 Wünsche, Neue Beitrage zur Erlauterung der Evangelien aus Talmud una MidroseA(1878)p.520. — 53 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.732. — 54 Edersheim, The Life and Times of Jesu the Messiah (1901) I p.648. — 55 "Quorum cophinus foenumque suppellex" (Sat. III 55). — 56 *Epigr.* V 17. — 57 Josefo, BI II 13:4-5. — 58 Strack-B., *Kommentar.* II p.481; *Patr. syr.* II col.1117. — 59 San Justino, *Diálogo* 32 y 68; cf. Lagraxge, *Le Messianisme.* (1909) p.228-235. — 60 Strack-B., *Kommentar.* I p.641. — 61 S. TH., *In evang. S. Matth. comm.* c.2 lect.3:2. — 62 Cf. L. Fonck, / *miracoli del Signore(l9l4)* I p.478-492; Teoría de Bultmann; *Joh.- evang.* (1941) h.l.; sobre ciertas semejanzas judías, cf. Strack-B., *Kommentar.* p.687; sobre semejanzas étnicas, cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklarung* p.227. Con lo que No tiene relación es con 2 Re 4:42-44. — 63 *Benolt,L'Évang. s. Sí. Matth.,* en Lo *Sainte Bible dejérusalem* (1950) p.95 nt.f; Fonck,/ *miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.494-496; L. Cerfaux, *La section des pains* (Mc 6, 31-8:26; Mt 14:13-16); H. Clavier, *La multiplication des pains dans le ministere de Jesús:* Stud. Evang. (1959) p.441-457. — 63 H. Montefiore, *Revolt in the Desert (Mc 6:30ss):* New Test. Studies (1961) p.135-141. — 64 Fonck,/ *miracoli del Signare nel Vangelo* (1914) I p.391-393; A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.338-341; Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.172; *Evang. s. St. Jean* (1927) p.168; Váganay, *Essai de critique textuelle:* Rev. Bib. (1940). — 65 Sobre el problema de divergencia topográfica entre Mc-Jn, cf. comentario en los lugares respectivos. — 66 Benoit, *L'Évangile s. St. Matth.,* en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nt.b y p.96 nt.a. — 67 Simón-Dorado, *Praelectiones bibl. N.T.* (1947) p.642. — 68 Strack-B., *Kommentar.* I p.688-691. — 69 Strack-B., *Kommtiitar,.* I ρ,691, donde se recogen muchas de estas leyendas. — 70 Zorelj-, *Uxicon,u.t.um N.T.* (1931) col. 155. — 71 S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.14 h.l. — 72 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.530. \ — 73 Braun, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.361; E. Lóvestam, *Wunder und Symbol-handlung.* Eine studie über Mt 14:28-31: Kerygma und Dogma (1962) p. 124-135. — 74 *Odas de Salomón* c.39; Sal 107. — 75 Abel, *Geographie de la Palestine* (1933) I p.93. — 76 De bello iudaico III 10,8. — 76 Sasse, Die erste Erscheinung des Auferstandenen: Theol. Blátter (1922) p.59ss. — 77 Zorell, Lexicón graecum N.T. (1931) col. 18; Bauer, Gñechisch-deutsches Wó'r-terbuch zu. N.T. (1937) col.20. — 78 Jenkins, *Markan Doblet* (1942); Rénie, *Une antologie evangelique:* Bíblica (1955) 23-226.

Capitulo 15.

Disputa con los fariseos y enseñanza sobre la verdadera pureza, 15:2-20 (Mc 7:12-23).

[1] Entonces se acercaron a Jesús fariseos y escribas venidos de Jerusalén, diciendo: [2] ¿Por qué tus discípulos traspasan la tradición de los ancianos, pues no se lavan las manos cuando comen? [3] El respondió y les dijo: ¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones? [4] Pues Dios dijo: Honra a tu padre y a tu madre, y quien maldijere a su padre o a su madre sea muerto. [5] Pero vosotros decís: Si alguno dijere a su padre o a su madre: "Cuanto de mí pudiere aprovecharte, sea ofrenda," [6] ése no tiene que honrar a su padre; y habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición. [7] ¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: [8] "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; [9] en vano me rinden culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos." [10] Y llamando a sí a la muchedumbre, les dijo: Oíd y entended: [11] No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; pero lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro. 12 **Entonces se le acercaron los discípulos y dijeron: ¿Sabes que los fariseos al oírte se han escandalizado? [13] Respondióles y dijo: Toda planta que no ha plantado mi Padre celestial será arrancada. [14] Dejadlos; son guías ciegos; si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya.** 15 **Tomando Pedro la palabra, le dijo: Explícanos esa parábola. [16] Dijo El: ¿Tampoco vosotros entendéis? [17] ¿No comprendéis que lo que entra por la boca va al vientre y sale a la letrina? [18] Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. [19] Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. [20] Esto es lo que hace impuro al hombre; pero comer sin lavarse las manos, eso no hace impuro al hombre.**

La escena es en Galilea (Jn 7:1). Ya la fama de Cristo y su doctrina estaban demasiado extendidas y había tenido diversas disputas con los fariseos. Ya se trataba de matarle (Mt 12:14). En este ambiente hostil es donde se valora bien esta insidia que se le hace.

Un grupo de "fariseos y escribas" venidos de Jerusalén traen contra El un plan de insidia. Es una representación más o menos oficiosa o al menos en connivencia con el Sanedrín de Jerusalén. No atreviéndose a atacar a Cristo de frente, pues estaba rodeado de muchedumbre (Mc 7:14), plantean el problema a los discípulos, pero se ve bien a quién apuntan. Les plantean un problema para ellos gravísimo. ¿Por qué comen sin lavarse las manos? Pues con ello "traspasan la tradición de los ancianos." Además, como dice Mc, comían con "manos comunes" (cf. Mc 7:2.5), que es el equivalente rabínico *khol, y* significa impuro, profano (Act 10:14-28; 11:8; Rom 14:14; Heb 10:29) 1.

El problema que le plantean es por qué sus discípulos no se lavan las manos al comer, pues con ello "quebrantan la tradición de los ancianos." Mc, atento a sus lectores de la gentilidad, explica un poco esto; pues "los fariseos y todos los judíos, cuando vienen de la plaza, no comen sin purificarse, y tienen otras muchas cosas que observan por tradición: la ablución de los vasos, de las ollas y vasijas de cobre." Y algunos códices, aunque no se tiene por lectura crítica [2], añaden también los "lechos," que aquí probablemente se refiere a los divanes para comer.

La tradición era para los judíos algo de una gravedad y de una autoridad excepcionales [3].

Junto con la Ley, **se suponía que Dios había comunicado a Moisés una "Ley oral," que se transmitía siempre por una cadena ininterrumpida de testigos.** Basado en esto venían también las interpretaciones jurídicas de la Ley, dadas por diversos rabinos. Y, aunque no siempre eran deducciones del texto sagrado, sino que se las incluía en la cadena de la tradición para dar valor a ciertos usos, sin embargo, el argumento de los rabinos se consideraba no sólo como interpretación auténtica de la Ley, sino que Dios aprobaba todas estas decisiones. **La "Ley oral" era un dogma del judaísmo.** Se suponía que esta Ley oral se dio para mejor mantener la Escritura. Pero las prescripciones rabínicas a este propósito llegaron incluso a desvirtuar el mismo sentido de la Ley. La estima por la Ley oral llegará hasta tal punto, que se dirá de ella por algunos rabinos que las palabras de los rabinos y de los escribas son superiores a las de la misma Ley — *Torah* — y más amadas de Dios [4]. Violar sus prescripciones es más grave que violar la *Torah.* No obstante, para esto necesitaban estar respaldadas estas tradiciones por una larga cadena de rabinos [5].

Encuadrada en estas "tradiciones" estaba la prescripción de tener numerosas "purificaciones." El Talmud tiene uno de *sussedarim* ("órdenes," partes) dedicado a toda clase de "purificaciones." Y entre ellos tiene un tratado, *Yadayím* ("manos"), dedicado exclusivamente a la purificación legal de las manos. La casuística y ridiculez acumulada sobre esto son verdaderamente abrumadoras. Se llamaba esta acción *netilah yadaím,* "elevar las manos," y era distinta del lavado higiénico ordinario de las manos, que se decía *rehisah,* "el lavado." Este rito de purificación legal tenía dos partes: "primer agua" y "segunda agua." Para cada lavado hacía falta un cuarto de *log* (sobre 0:6 de litro). Se podía hacer en un recipiente cualquiera, pero no se podía hacer con la concavidad de la mano. Era necesario que se vertiese el agua sobre las dos manos. Si se hacía primero sobre una, Y había que tener cuidado que la mano purificada no se hiciese impura tocando a la otra antes de estar purificada. El agua, para la purificación, *debía* ser pura y no haberse empleado en otros menesteres. La mano que no hubiese sido lavada hasta la muñeca no estaba purificada. Para que la purificación fuese verdaderamente pura, había que verter el agua primero sobre la mano. Pero como esta agua quedaba impura por el contacto con la mano impura, había luego que volver a verter más agua que purificase las gotas impuras que hubiesen quedado. Por otra parte, si el agua de la purificación tocaba el antebrazo, había peligro que, al verter la segunda vez el agua, la que había quedado en el antebrazo pudiese deslizarse sobre la mano, haciéndola así impura. Y para esto se resolvió por la casuística rabínica el hacer las dos purificaciones teniendo los dedos y las manos hacia arriba en las dos purificaciones [6]. Esto es el exponente de una religiosidad que tendía una tela de araña sobre todos los actos humanos y una serie de trampas, que hacían la religión tan insoportable como odiosa.

Y, sin embargo, los rabinos daban un valor excepcional a estas "purificaciones" de cosas y de manos. Sobre ésta pueden verse algunas sentencias de ellos.

"Si alguno come pan (realiza sus comidas) sin lavarse las manos, es como si fuese a casa de una mujer de mal vivir." "Quien desprecia la purificación de las manos (de ese tipo), será extirpado del mundo." "Hay demonios encargados de dañar a los que no se lavan las manos (religiosamente) antes de las comidas." Un rabino llamado Eleázaro, que despreció esta purificación, fue excomulgado por el sanedrín, y, después de muerto, se colocó una gran piedra en su féretro para indicar que había merecido la pena de la lapidación [7].

Jesucristo no responde a la pregunta — insidia — de los fariseos, sino que toma el problema de más arriba, haciéndoles ver la situación moral de algunas de estas "tradiciones" frente a la misma ley divina. Mientras en Mc el mismo contenido reviste una forma más narrativa, más expositiva, en Mt está formulada como un fuerte contraataque a la insidia farisaica. Ellos critican

a los discípulos de no cumplir estas prácticas. Era debido, parte a que son galileos y menos sometidos a la tiranía farisaica, parte por ser hombres que tienen que ganarse la vida sin tener a mano medios de cumplir estas prescripciones — algún rabino exigía, faltando el agua, ir por ella hasta una distancia de cuatro millas. Pero la pregunta de Cristo sitúa el problema de la misma validez de todo este aparato rabínico. ¿Por qué ellos, por mantener sus "tradiciones," en ocasiones van contra la misma Ley de Dios? Les va a citar un caso concreto con el que "habéis anulado el mandato de Dios." Era el siguiente:

El mandato de honrar padre y madre es de ley divina. En el Éxodo se legislaba honrar a los padres (Ex 20:12), y al que los maldijese se le castigaba con la pena de muerte (Ex 21:17). Un doctor de la Ley jamás habría dicho que fuese lícito no honrar a los padres. Para ellos, este precepto estaba considerado como "el más grave entre los graves." [8] Pero con su casuística habían hecho que por honrar a Dios no se honrase a los padres, a los que hay que honrar por Ley de Dios. **Y así, con sus "tradiciones" vinieron a "anular el mandato de Dios**."

El tema era de interés tratarlo en las comunidades cristianas de primera hora ante la importancia que tenía en el judaísmo y al presentarlo en relación con la ley cristiana; tal es el caso de los "judaizantes."

En un *exceso* de honrar a Dios, lo que podía tener una tutela subyacente a su egoísmo, **se podía ofrecer, consagrar a Dios cualquier cosa**. Para ello se pronunciaba una sola palabra que afectase a lo que quería dedicar. Esta palabra sinónima de "ofrenda" era, como la transcribe Mc, *korban,* y **significaba ofrenda hecha a Dios.** Por extensión vino a significar también el tesoro del templo (Mt 27, 6) [9]. Cualquier don que se proclamase *korban* quedaba dedicado a Dios. Pero no implicaba esto el que el sujeto que lo tenía tuviese que desprenderse de él. Era como una ofrenda hecha al templo. Y, por tanto, tales bienes u objetos debían ser considerados por los demás como si estuviesen ofrecidos a Dios, al templo. Había varias fórmulas para declarar una cosa *korban* según fuesen los intentos del oferente. La fórmula más usual era: "Yo declaro *korban* todo lo que, perteneciéndome, podría serte útil." 10

De aquí les sacó Jesucristo una conclusión entrañada en los principios de sus "tradiciones." Si los padres necesitan ayuda de los hijos, socorro en sus necesidades materiales, pero los hijos declarasen esos bienes o esos socorros *korban,* resultaría que estos bienes eran sagrados, intangibles, como *consagrados* a Dios, y los padres no podrían ser socorridos con ellos. Y así, según estas "tradiciones," a las que llegaban a dar más valor que al mismo texto de la Ley, resultaría que por honrar a Dios se desobedecería a Dios. Y lo que en algunos casos podía llegar hasta la aberración, como era este caso, en otros no podía tampoco tener valor de preceptiva moral, cuando venía a asfixiar la misma vida religiosa, haciéndola con sus preceptos, como el mismo Jesucristo dijo en otra ocasión, "insoportable" (Mt 23:4). Y, porque no se creyese que esto era un solo caso en su conducta, Mc recoge abiertamente que les dice: "Y hacéis otras muchas cosas de este género." El abuso a que se prestaba esta doctrina del *korban* era inhumano. En deudores sin conciencia, se quedaban con el importe de sus deudas declarándolas *korban,* y así no se pagaban las deudas [11].

Se aplica aquí por Cristo, o por Mt, por su deseo de citar el A.T., como "cumplimiento" en Cristo Mesías, una cita de Isaías (Is 29:13), tomada de los LXX, por su analogía con el caso presente. Era un culto farisaico, de labios y teatral, pero no de corazón.

Al llegar a este punto debió de abandonar a los fariseos (Mt 15:12). El resto se lo dice a "la muchedumbre" (Mc 7:14), que acaso estuviese con El al venir este grupo de fariseos y escribas. ¿Para qué tanta purificación? Si hay que purificar las manos por su contacto con los alimentos, es que los alimentos contaminan. Pero esto no es verdad. Dios creó todas las cosas — ali-

mentos — para servicio del hombre, como responsable de sus actos morales. En Génesis Dios crea todas las cosas y "están bien," son buenas. Mt pone una lista tripartita: el mal *por pensamiento* ("malos pensamientos"), *por palabra* ("falsos testimonios, blasfemias"), *por obra* ("homicidios, adulterios, fornicaciones, robos"). Pero Mc pone una amplificación que hace ver el sentido didáctico de esta relación.

Esta enseñanza de Cristo iba a tener repercusiones legales muy grandes. El principio estaba puesto; la oportunidad haría ir realizándolo. Afectaba a las mismas prescripciones legales mosaicas sobre lo puro e impuro (Lev c.11-16). **La Ley era una fase de "pedagogía"** (Gal 3:24) **en orden a la revelación plenaria de Cristo.** Era *synkatábasis* de Dios. Pero había de terminar su valor disciplinar y ritual, máxime cuando se hacía "carga insoportable." Si Jesucristo no quiso abolir de momento todo aquello, y si los apóstoles, por "oportunismo" disciplinar, permiten aún algunas prácticas en atención a la mentalidad judía en el concilio de Jerusalén (Act 15:29), el principio había quedado asentado por Cristo, y será ya una práctica abrogada (Gal 2:12.14). Se habían acabado los alimentos "tabú." Un punto especial sobre esto se expone en el *Comentario a Mc 7:14-15*.

Mt trae un pasaje omitido por Mc. Después de la marcha de los fariseos, sus discípulos le dicen que aquéllos se "escandalizaron" de lo que les dijo. Cristo les responde, conforme al sistema semita, con una cierta semejanza, acaso procedente de otro contexto. "Toda planta que no plantó mi Padre celestial, es arrancada."

Estas tradiciones rabínicas, tantas veces tan caprichosas, que "anulaban la ley de Dios," tenían que ser arrancadas por inútiles y perjudiciales para el Reino, pues a veces *anulaban* la verdadera religiosidad. Por eso, con su exégesis y sus "tradiciones" eran ciegos que guiaban a otros ciegos; por eso ambos "caerán en la fosa." Metáfora conocida en la antigüedad [12].

Curación de la hija de una mujer cananea, 15:21-28 (Mc 7:25-30).

Mt-Mc narran a continuación el episodio de la mujer cananea. Probablemente el objetivo principal de los evangelistas es destacar la fe de esta gentil frente al fariseísmo judío. Si Lc omite esta excursión de Cristo por la provincia de Siria, puede ser debido a que "no quiere romper el marco geográfico de Galilea" [13], acaso a tono del pasaje, por parecer que hay cierto desprecio en la misión de Cristo a los gentiles (v.22), o al hecho, molesto para los gentiles, de decir que los judíos son, metafóricamente, "señores" de ellos (v.27).

> [21] **Saliendo de allí Jesús, se retiró a los términos de Tiro y de Sidón.** [22] **Una mujer cananea saliendo de aquellos lugares comenzó a gritar, diciendo: Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David; mi hija es malamente atormentada del demonio.** [23] **Pero El no le contestaba palabra. Los discípulos se le acercaron y le rogaron, diciendo: Despídela, pues viene gritando detrás de nosotros.** [24] **El respondió y dijo: No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.** [2S] **Mas ella, acercándose, se postró ante El, diciendo: ¡Señor, socórreme!** [26] **Contestó El y dijo: No es bueno tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perrillos.** [27] **Mas ella dijo: Cierto, Señor, pero también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores.** [28] **Entonces Jesús le dijo: ¡Oh mujer, grande es tu fe! Hágase contigo como tú quieres. Y desde aquella hora quedó curada su hija.**

Se pensó si Cristo no había entrado en territorio sirio, sino quedándose cerca de sus límites, a causa de la vaguedad de la expresión. Pero ésta puede indicar el ingreso [14]. Sin embargo, el v.22 de Mt parece sugerir lo contrario, pues esta mujer "salió de sus contornos" para ver a Cristo. Y

éste, "entró en una casa" (Mc). Parecía sugerir la de algún judío conocido [15]. Pero podría ser algún gentil de los que le habían escuchado.

Cristo, al retirarse a esta región, o extremidades de Galilea, debe de ir buscando el reposo para sus discípulos que no pudo encontrar en la región de Betsaida (Mc 6:31), y pasar con ellos unos días de formación y coloquios sobre el Reino. Pero tampoco aquí lo logró (Mc). El país de Tiro tocaba con Galilea del Norte [16]. Y de los "alrededores de Tiro y Sidón" habían escuchado a Cristo en Galilea, junto al Lago, y habían presenciado muchas curaciones (Mc 3:8.11). Mt dirá, con motivo de la actividad de Cristo en Galilea, que se había "extendido su fama por toda Siria" (Mt 4:24).

La noticia de su llegada se supo pronto, y entre los que se enteraron había una mujer, que era, según Mt, "cananea," y según Mc, "griega de origen siró-fenicio."

La denominación de Mt, llamándola cananea, acaso mire solamente a indicar que no era judía, gentil, sino que la quiere señalar con la toponimia de los primeros habitantes de Fenicia, que fueron cananeos (Gen 10:15). Pero la denominación de Mc es mucho más precisa. Esta mujer era helénica (έλληνι'ς); con ello se expresa seguramente su lengua y religión. Y por su origen era siró-fenicia. Desde Pompeyo (64 a.C.), Fenicia quedó convertida en provincia romana incorporada a Siria. Ser siró-fenicia [17] quiere decir fenicia perteneciente a la provincia romana de Siria, para distinguirla de los fenicios de Libia: de los "libio-fenicios," de los que habla Estrabón [18].

Esta mujer, viniendo al encuentro de Cristo, se "echó a sus pies" (Mc); y gritando al modo oriental, le pide la curación de su hija, llamándole "Hijo de David." Este título era mesiánico (Mt 21:9) y estrictamente judío. ¿Cómo esta mujer cananea emplea este calificativo de uso tan local? Lo más lógico es que sea un préstamo literario de Mt, aunque no repugnaría que fuese un eco de aclamaciones anteriores de las turbas, entre las que había gentes de estas regiones (Mc 3:8).

Esta mujer, conforme al medio ambiente, atribuye el mal de su hija a un demonio. La sola expresión no basta para dictaminar si se trata de una verdadera posesión diabólica o de simples modos populares y crédulos de valorar así las enfermedades (1 Sam 16:14.23; 18:10; 19:9).

La mujer insistía mucho con sus gritos orientales, tanto que los discípulos le ruegan la despida. Posiblemente el término sugiera que le haga gracia (Mt 18:27; 27:15s; Lc 2:29; 13:12; 14:4). Pero Cristo tarda en responder: era la espera para excitar la fe.

La respuesta primera de Cristo es que El había sido enviado personalmente a las gentes de Israel que están caídas por la desorientación mesiánica farisaica. No era más que el plan de Dios. El judío no sólo tenía una primacía, por razón geográfica, para venir a la fe, sino también por razón de privilegio: por descender de los "padres," y por haber tenido las "revelaciones" (Rom 3:1.2; 9:4-6). Los apóstoles llevarían la fe hasta lo "último de la tierra" (Act 1:8). Mc omite esto, porque escribiendo para un público gentil interesaba menos destacar el privilegio judío.

"No está bien tomar el pan de los hijos (éste es Israel, Ex 4:23; Is 1:2; Jer 31:20; Os 11:1) [19] y echárselo a los perrillos (gentiles) (Mt). Marcos, escribiendo para étnicos, transcribe la frase diciendo que "primeramente" deje que atienda a los "hijos." Con ello, la frase queda suavizada y literariamente universalizada. No era un rechazar de plano, pues dice que "primero" atiende a Israel. Y añadió lo siguiente, que parecería muy duro: "porque no está bien tomar el pan de los hijos y darlo a los perrillos." Mt sólo recoge esta segunda forma; Mc, las dos. La literatura judía conoce esta expresión metafórica de "perros." Con ella se denominaban a veces los dioses paganos [20]; otras, las naciones gentiles, los no judíos [21].

Se ha hecho ver cómo esta expresión en boca de Cristo no tiene la crudeza que parece para una mentalidad occidental. Estas expresiones y otras más duras no extrañan en el grafismo

semita. Menos aún en la intención de Cristo, que iba a elogiar la fe de aquella mujer y curar a su hija.

Porque, con una fe y una insistencia y una lógica tomada de lo que pasa en los hogares, le dirá que no hace falta que quite el pan a los hijos, sino que, como sucede en las casas, sin quitar el pan a los hijos, los pequeños perrillos comen también del mismo pan., sólo que de las migajas que "caen" de la mesa de sus señores. El, que era el gran *paterfamilias de Israel,* podía hacer también, y mucho mejor, lo que los padres en el hogar. No era esto, en esta mujer, insistencia machacona, falta de vida. Era todo su corazón el que le creaba una dialéctica de fe y de confianza excepcionales. Tan excepcionales, que en el plan de Dios sobre los hijos se hizo la *excepción* para esta mujer gentil.

Y Jesús elogió la fe de esta mujer en contraste con tantas de Israel — tema en su momento histórico — y de su mismo Nazaret y de su misma "familia," que no "creían" en El, por lo que no podía hacer milagros (Mt 13:58), y "en aquel mismo instante" el milagro se hizo. Fue un nuevo milagro a distancia. La mujer marchó llena de fe en la palabra de Jesús: "volvió a su casa" y encontró a la niña "acostada en el lecho y que el demonio — acaso una enfermedad epiléptica — había salido" (Mc).

Este milagro es una escena cargada de ternura: habla del corazón de Jesús, de los planes del Padre, de sus excepciones, de la confianza de una mujer gentil; en el orden apologético, se expone un milagro a distancia, sin autosugestiones y con una curación instantánea; **en el orden del plan de Dios,** había del privilegio de los judíos, pero de la vocación de las gentes: **de la salvación única de todos por la fe.** Es tema destacado por los Hechos y San Pablo. Preocupaba mucho a la Iglesia primitiva.

En torno a la mujer cananea se formó una serie de leyendas fabulosas, que recoge el autor de las *Homilías clementinas* [22].

Diversas curaciones cerca de Galilea, 15:29-31 (Mc 7:31-37).

> [29] **Partiendo de allí, vino Jesús cerca del mar de Galilea, y, subiendo a una montaña, se sentó allí.** [30] **Se le acercó una gran muchedumbre, en la que había cojos, mancos, ciegos, mudos y muchos otros, y se echaron a sus pies y los curó.** [31] **La muchedumbre se maravillaba viendo que hablaban los mudos, los mancos sanaban, los cojos andaban y veían los ciegos. Y glorificaban al Dios de Israel.**

Cristo, dejando la región siró-fenicia, viene a la región de Galilea. En un cuadro general de impacto, las muchedumbres vienen a El y hay curaciones. Mt pone cuatro categorías específicas de curaciones. Por el segundo grupo pone κυλλούς, que puede estar por mancos o encorvados en general[23].

Segunda multiplicación de los panes, 15:32-39 (Mc 8:1-9).

> [32] **Jesús llamó a sí a sus discípulos y dijo: Tengo compasión de la muchedumbre, porque ha ya tres días que están conmigo y no tienen qué comer; no quiero despedirlos ayunos, no sea que desfallezcan en el camino.** [31] **Los discípulos le contestaron: ¿De dónde vamos a sacar en el desierto tantos panes para saciar a tanta muchedumbre?** [34] **Díjoles Jesús: ¿Cuántos panes tenéis? Ellos contestaron: Siete y algunos pececillos.** [35] **Y mandó a la muchedumbre que se recostara en tierra,** [36] **tomó los siete panes y los peces, y, dando gracias, los partió y se los dio a los discípulos, y éstos a la muchedumbre.** [37] **Y comieron todos y se saciaron, y se recogieron de los pedazos que**

quedaron siete espuertas llenas. [38]Los que comieron eran cuatro mil hombres, sin contar las mujeres y los niños. [39] Y, despidiendo a la muchedumbre, subió a la barca y vino a los confines de Magadán.

El estudio de conjunto se hace en la exposición de la primera multiplicación (cf. Mt 14:13-21; Jn 6:1-15).

El esquema general de las dos multiplicaciones del. pan es el mismo. Algunos puntos diferenciales son los siguientes:

Están con Cristo "tres días" (Mt-Mc). No hace falta suponer que sean completos; conforme al uso ambiental, bastaría uno completo y parte de los otros [24]. Por eso Cristo no quiere despacharlos sin alimento, pues teme que "desfallezcan en el camino" (Mc), y "algunos han venido de lejos" (Mc). El lugar "es desierto" (Mt). Si el hecho sucediese en la Decápolis (Mc 7:31), los pueblos eran pocos.

El término de la bendición, que en la anterior multiplicación era "bendecir" (εύλογέω, aquí es, por la acción, "dar gracias" (ευχάριστεω). Son términos sinónimos.

Los que se benefician de este milagro, "sin contar mujeres y niños" (Mt), son 4.000 hombres.

Los panes a multiplicarse eran siete, y los "peces" eran, indeterminadamente, "algunos" (Mt), "unos pocos" (Mc).

El número de cestos que se recogen con las sobras es de siete (Mt-Mc). Estos cestos o canastos" se llamaron en la primera multiplicación χάρινος, aquí σπυρίς; éstos, a diferencia de los "cófinos," servían preferentemente para llevar la comida [25]. Pero ambos están como sinónimos. En ambos relatos, primera y segunda multiplicación, se despide a las gentes y se suben a la barca; en Mt El solo se destaca; en Mc, con sus discípulos. El "saciarse" tiene un cierto valor escatológico.

El problema exegético de interés es saber si se trata de una nueva multiplicación de los panes o ésta es un "duplicado" de la primera.

Los argumentos fundamentales a favor de las *dos* multiplicaciones son éstos:

1) Mt, con un capítulo intermedio en su evangelio, y Mc, con dos, relatan, sin duda, como distintas las dos multiplicaciones.

2) Aparecen relatadas después, y en boca de Jesucristo, las dos multiplicaciones de los panes (Mt 16:9.10; Mc 8:18-20).

3) Mt fue testigo presencial, y Mc, discípulo de Pedro, del que relata su catequesis, deben de saber que son dos escenas distintas. Si no, ¿para qué relatar como distinto un mismo hecho?

Los argumentos fundamentales en contra son los siguientes:

1) No sólo el esquema general, sino el mismo relato es tan afín que difícilmente sobrepasa un "duplicado."

2) El hecho de estar en boca de Cristo las dos multiplicaciones, en principio, no es obstáculo; podría ser un género literario conocido.

3) Las pequeñas diferencias redaccionales, v.gr., número de hombres, panes, peces, cestas que se recogen, tampoco, en principio, serían dificultad. Podrían explicarse bien por ser, como tantas veces se hacen las cosas, relatos "aproximados" procedentes de "fuentes" distintas. En un recuento global, lo mismo puede decirse que asistieron a un acto 5.000 que 4.000 personas. En cuanto al número de "panes," son cinco en la primera multiplicación y siete en la segunda. ¿Es cifra intencionadamente exacta o sólo aproximativa? El número siete podría tener un valor "aproximativo" o "tipológico"; es número de plenitud radical que, multiplicado, iba a saciar a la multitud. Si las cifras se conservasen fijamente, ¿por qué en esta segunda multiplicación a los

"siete panes" se contraponen sólo "algunos pececillos," mientras que en la primera se dan cifras concretas, aparte de históricas, tan del gusto oriental?

4) Ni los evangelios de Mt ni Mc se pueden considerar exclusivamente como obra de ellos, sino mixtificados con otros datos de diversas "fuentes." Y éstas han recogido los datos históricos con las modificaciones accidentales, humanamente inevitables.

5) Si la segunda multiplicación *supone* la primera, ¿por qué al plantear Cristo el mismo problema a los discípulos, éstos no le alegan el milagro de la primera multiplicación o, al menos, su poder de hacer milagros? Todo sucede como si nada supiesen.

Se diría que todo lleva a un "duplicado." F. Barth escribe: "Marcos había recibido el relato de la redacción de otra fuente, además de los discursos que había oído de Pedro. El relato ofrecía, por ello, gran diversidad respecto al primero. El creyó, por tanto, que se refería a un hecho distinto y lo insertó en su libro. Mt imitó a Me; pero Lc tiene el relato como un duplicado de un hecho únicamente, y no le hizo lugar en su evangelio." [26]

Mas queda algo flotando. Si es un "duplicado" por razón de "fuentes" distintas, el que lo insertó — ¿Mt-Mc? —, ¿sabía que era un "duplicado"? ¿Cómo consta esto? ¿Qué interés había, sabiéndolo, en repetir una escena que confundiría crédulamente al lector? Si no lo sabía y la insertó por creerla escena distinta, ¿no puede interferirse con la inerrancia bíblica? En todo caso, estas "repeticiones" no dejan de ser un modo semita y bíblico de escribir la historia. Piénsese, v.g., en Génesis y en los diversos relatos repetidos, procedentes de "fuentes" diversas y allí insertados; lo mismo que en otros "duplicados" de los evangelios.

El pasaje termina despidiendo Cristo a las turbas, embarcándose y marchando a "los términos de Magadán" según Mt; según Mc, vino a la región de Dalmanuta. ¿Es una misma localidad? ¿Dónde está — o están — situada? El problema aún está en pie, y son muchas las opiniones sobre este tema.

Las principales interpretaciones son éstas:

1) Magadán y Dalmanuta las localizan en Transjordania, en la parte del lago en la que están dos lugares cuya onomástica la ponen en relación con este problema. *Ma'ad* podría tener relación con Magadán, y *el-Delhenuyeh* con Dalmanuta [27].

2) Otros lo ponen en función del aramaico. Se trataría de un nombre propio *(Manutha)* precedido de la partícula aramaicada *dal*, equivalente a nuestro *de.* Sería, pues, el territorio *de Manutha.*

Por otra parte, el nombre *Magadán* sería una forma de Magdalá correspondiente al actual Kh. Miniyeh. Así los evangelistas podrían designar el desembarco de Cristo, sea por un territorio — de Manutha —, sea por la villa adonde iba — Magadán [28].

3) Otra posición más reciente es la que ve en Dalmanuta la transcripción aramea de *dalma'utah,* que significa "su morada," "su habitación." El sentido es que Jesús vendría al lugar de su morada [29].

Hasta hoy la solución de este problema es un enigma [30].

1 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.718-719. — 2 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap.crít. a Mc 7:4. — 3 Gal 1:14; Josefo, *Antíq.* XII 10:6. — 4 Bonsirven, *Textes rabiniques des deux premien siecles chretiens.* (1955) n.30 1446.1557.1474.1503.547.1519.548.1516. — 5 Bonsirven, *Le Judaisme pdestinien au temps de f.-Ch.* (1934) I p.263-272. — 6 Strack-B., *Kommtntar.* I p.698-705. — 7 Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-Ch. II p.478-483; Strack-B., Kommentor. I p.562-703. — 8 Strack-B., *Kommentar.* I p.705. — 9 Josefo, BI II 9:4. — 10 Sobre todo este punto, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.691-718. — 11 Orígenes, *Hom. in Matth.* XII 9. — 12 Strack-B., *Kommentar.* I p.751. — 13 Leal, Sinopsis de los cuatro evangelios (1954) p.223 nt.163. — 14 Preuschen, *Griechisch-deutsches Handwórterbuch zu. N.T.* (1910) p.707 y 820. — 15 Sobre el posible itinerario cf. A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.289- — 16 Josefo, BI III 3:1. — 17 Así hablan Juvenal, *Sat.* VIII 159; Jue., *Deor. eccl. 4.* — 18 XVIII 19. — 19 La paternité de Dieu: Rev. Bib. (1908). — 20 Aboda zara 54b. — 21·*Midrasch Tiüim,* sobre el sal.4. — 22 II 19:20; III 73; J. Alonso, Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea (Mc 7:24-30; Mt 15:21-28): Cult. Bibl. (1963) 274-279; J. Dupont, Jesús et les Paiens: Rythmes du Monde (1957)

p.76-88. — 23 Zorell, *Lexicón.* (1931) col.747. — 24 Strack-B., *Kommentar.* I p.649. — 25 Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu. N.T. (1937) col. 1321; cf. col. 1272. — 26 Barth, *Hauptprobleme* (3.ª ed.) p.142ss. — 27 Schenkel, *Characterbild* p.270; Cerfaux, *La section des Pains (Mc 6:31-8:26),* en *Synopt. Studien* (1953) p.64-77; J. Knackstedt, *De duplici miraculo multiplicationis panum:* VD (1963) p.140-153. — 28 Abel, *Géographie de la Palestine* II p.373; Klausner, *Jeshu ha-Notzri,* vers. franc. (1933) p.432ss. — 29 borge hjerl-hausen, en Rev. Bib. (1946) 372-384. — 30 Sobre información de posiciones sobre este tema y bibliografia, cf. Lagrange, *Évang. s. Sí. Marc* (1929) p.204-205; A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.353-355; Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.664-665.

Capitulo 16.

Petición de los fariseos de una señal del Cielo, 16:1-4 (Mc 8:11-13).

> [1] **Se le acercaron fariseos y saduceos para tentarle, y le rogaron que les mostrara una señal del cielo.** [2] **El, respondiendo, les dijo: Por la tarde decís: Buen tiempo, si el cielo está arrebolado.** [3] **Y a la mañana: Hoy habrá tempestad, si en el cielo hay arreboles oscuros. Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir las señales de los tiempos.** [4] **La generación mala y adúltera busca una señal, mas no se le dará sino la señal de Jonas. Y, dejándolos, se fue.**

Este pasaje es, fundamentalmente, un "duplicado" del mismo Mt (12:38-42). Aunque derivado literariamente, por razón de otras "fuentes," a otro aspecto que fundamentalmente es el mismo: **Cristo Mesías presente.** Ante el rechazo de Cristo en los relatos anteriores se le pide un **nuevo "signo."**

El complot de los fariseos contra Cristo [1] sigue en aumento. Ahora se unen a sus enemigos mortales, los saduceos, **para perder a Cristo, para insidiosamente "tentarle."** Determinado de antes perderle, ahora buscan un signo especial, un milagro celeste.

Ellos admitían sus "prodigios," pero lo atribuían a poder de Beel-zebul, "príncipe de los demonios" (Mt 12:24). Como insidia, buscan comprometerle, al hacerle fracasar con un prodigio de este tipo. No llegan a la pretensión de ciertos grupos de gentes que en San Juan le piden un "signo" *mayor* que la multiplicación de los panes, **al exigir Cristo la entrega a El** (Jn 6:30).

Era creencia popular en Israel que el Mesías haría prodigios sorprendentes, v.gr., que, cual otro Moisés, prodigase una lluvia de "maná" [2], que cambiaría el agua en sangre, que conocería por su olfato cualquier cosa, etc. [3] Por eso, en este ambiente de convencionalismo le piden astutamente "una señal del cielo." No les vale un prodigio cualquiera al alcance de la mano; ha de ser una "señal" que no estaría al alcance de sus manos, v.gr., una lluvia de "maná," un fenómeno al estilo de Josué, pero "venido" del cielo.

La respuesta de Cristo no es una capitulación a un capricho insidioso, pero sí es una ironía celeste tomada de los "signos de los tiempos." Es la experiencia cotidiana meteorológica según esté el color del cielo. El Talmud está lleno de normas para indicar a los labradores palestinos las señales climatológicas [4]. Jesús les cita lo que debía de ser para ellos un proverbio [5]. El v.2b y el 3 faltan en importantes manuscritos, v.gr., el Sinaítico y Vaticano.

Estas gentes que saben distinguir "el aspecto del cielo" no pasan de ser meteorólogos. ¡Pero no disciernen los signos de los tiempos mesiánicos, ellos, tan versados en las Escrituras! Ya no estaba el cetro en manos de Judá. La expectación mesiánica era universal. El Bautista, con su valor profético, anunciaba tras él al Mesías. Los milagros acompañaban por doquier a Cristo. Pero ellos no discernían, no querían discernir, "los signos de los tiempos" mesiánicos, entre ellos especialmente los milagros de Jesús (Mt 11:2-5; 12:1-28). ¡Entendían de lo que no eran especialistas, y, en su oficio de *doctores,* no discernían la hora mesiánica en que estaban! Por eso no se

les dará ningún prodigio (Mc) de los que piden. Sólo se dará el de Jonas.

Cristo los califica "generación mala y adúltera." La expresión de "esta generación" sobrepasa los interlocutores inmediatos y se refiere a la generación judía [6].

Las otras expresiones — "mala y adúltera" — están imbuidas de sentido bíblico: generación "mala," pues estaba en la creencia popular que tal sería la generación que recibiera al Mesías [7], y "adúltera," en el sentido del A.T., calificativo del pueblo judío, cuando era infiel a la Ley y a Yahvé, que era su "esposo." Ambas expresiones orientan marcadamente al mesianismo. Son las calificaciones que el Deuteronomio da a la "generación" del Éxodo (Dt 32:5; Sal 95:10; Act 2:40). No en vano se esperaba que en los días mesiánicos hubiese en el pueblo una renovación de las experiencias que se leían en el Éxodo.

Cristo da un signo, pero no el que ellos piden, ni para cuando ellos lo piden, sino el que está en el plan del Padre, y el supremo "signo" que da es la "señal de Jonas." Como seguramente es un "duplicado" de Mt, en el anterior pasaje (Mt 12:39-40), esta señal de Jonas es "tipológica" de Cristo: los tres días que Cristo estuvo en el sepulcro esperando la resurrección. El gran milagro, más sorprendente que los espectaculares e infantiles prodigios rabíni-cos que se esperaban para acreditar al Mesías. ¿Podría pensarse acaso que Cristo sólo respondió que no se daría más que la "señal de Jonas" y que cada "fuente" buscó completar su sentido? En este caso, ¿habría que sobrentender el aspecto de *arrepentimiento* que hubo en Nínive a causa de la predicación de Jonas? Vendría bien en contraste con esta incredulidad farisaica ante la predicación milagrosa de Cristo. En todo caso, esta posibilidad es hipótesis.

El "fermento" de los fariseos y saduceos, 16:5-12 (Mc 8:14-21).

> [5] **Yendo los discípulos a la otra ribera, se olvidaron de tomar pan.** [6] **Jesús les dijo: Ved bien de guardaros del fermento de los fariseos y saduceos.** [7] **Ellos pensaban entre sí y se decían: Es porque no hemos traído pan.** [8] **Conociéndolo Jesús, dijo: ¿Que pensamientos son los vuestros, hombres de poca fe? ¿Que no tenéis pan?** [9] **¿Aún no habéis entendido ni os acordáis de los cinco panes para los cinco mil hombres, y cuántos canastos recogisteis?** [10] **¿Ni de los siete panes para los cuatro mil hombres, y cuántos canastos recogisteis?** [11] **¿Cómo no habéis entendido que no hablaba del pan? Guardaos, os digo, del fermento de los fariseos y saduceos.** [12] **Entonces cayeron en la cuenta de que no les había dicho que se guardasen del fermento del pan, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.**

Después de abandonar la disputa con aquel grupo de fariseos y saduceos. Cristo se embarca "a la otra orilla" (Mt), la oriental, pues desembarcará en Betsaida (Mc 8:22). El tema viene sugerido por la "tentación" de la señal pedida.

Los dos sinópticos destacan que los apóstoles se habían olvidado de llevar con ellos las provisiones necesarias, que Mt lo sintetiza en haberse olvidado "de llevar pan," aunque Mc precisa que es que sólo habían llevado consigo "un pan." Acaso fue debido a lo imprevisto de aquel viaje.

Jesús les hace esta recomendación inesperada. ¡Atención! "Guardaos de la levadura (del fermento) de los fariseos y saduceos (Mt).

Pues así como la levadura hace fermentar la masa (Mt 13:33), lo que también es corromperla (1 Cor 5:6; Gal 5:9) — altera la masa para hacerla a toda fermentar —, así era la acción disolvente de los fariseos en las masas. En este sentido también la usaban los rabinos [8]. Ya Lc cita estas palabras de Cristo en otro contexto: "Guardaos del fermento de los fariseos, que es la

hipocresía" (Lc 12:1). Y en otro contexto de Mt, Cristo dice a los fariseos: "¡Ay de vosotros, fariseos, hipócritas., que ni entráis vosotros (en el reino) ni permitís entrar a los que quieren entrar!" (Mt 23:13). Con su conducta y con sus doctrinas corrompían la masa de Israel. Son los ciegos guías de otros ciegos, que caerán en la fosa (Mt 15:44). Hasta aquí era ponerlos en guardia contra la enemistad declarada hacia El. Pues tan "corruptora" era su doctrina y su actitud frente a El, el Mesías, que buscaban destruir su obra: desacreditarle, boicotearle, **impedir que el pueblo fuese tras del Mesías, su Salvador.**

Ante esta observación de Jesús, los apóstoles no comprenden el propósito por que lo dice. Y lo relacionan, ingenuamente, con su falta de provisiones de pan. Lo cuchicheaban "entre ellos" (Mc). Aunque Jesús, probablemente, se dio cuenta que rumoreabanMc), Mt presenta el conocimiento sobrenatural de Jesús: "¿Por qué pensáis. *dentro de vosotros* mismos?" (cf. Mt 9:34).

Y recordándoles la doble multiplicación de los panes, les hace ver que no son sus preocupaciones lo que le inquieta — milagrosamente lo había solucionado antes, por eso les llama **"hombres de poca fe"** —, sino que les hablaba del peligro corruptor antimesiánico de los fariseos.

Mc pone de la "levadura de los fariseos y Herodes." A la hora de la composición de Mtg, a Herodes, ya desaparecido y olvidado, se lo sustituye por el equivalente enemigo hostil del reino de Cristo, los "saduceos."

Los apóstoles aparecen frecuentemente en los evangelios como hombres rudos que no acaban de sacar las consecuencias **de los "signos" de Cristo, de sus milagros.** Están demasiado inclinados todavía a las preocupaciones materiales y demasiado despreocupados con una actitud poco propensa a la comprensión espiritual de todo lo que atañe al reino y a la persona de Cristo (Jn 14:9; Act 1:6, etcétera). La alusión a la multiplicación de los panes era remitirles a la prueba milagrosa de su mesianismo frente al peligro del "fermento" de moledor antimesiánico de los fariseos [8]. Si la segunda multiplicación de los panes es un "duplicado," la redacción plural literaria se impone.

La confesión de Pedro en Cesárea, 16:13-20 (Mc 8:27-30; Lc 9:18-21).

> [13] **Viniendo Jesús a los términos de Cesárea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?** [14] **Ellos contestaron: unos, que Juan el Bautista; otros, que Elias; otros, que Jeremías u otro de los profetas.** 15 **Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy?** 16 **Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo.** [17] **Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Yona, porque no es la carne ni la sangre quien eso e ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos.** 18 **Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.** [19] **Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos.** [20] **Entonces ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que El era el Mesías.**

Los tres sinópticos colocan este episodio encuadrado en otros hechos históricos bastante aproximados. Después de su llegada a Dalmanuta-Magadán, Jesús va a seguir por la Galilea del Norte, para internarse en los dominios de la tetrarquía de Filipo.

Dada la importancia de este pasaje, se va a dividir la exposición en dos partes: 1) exégesis del pasaje; 2) el problema crítico de su autencidad en Mc-Lc.

Jesús, en su ruta por la región de la tetrarquía de Filipo, probablemente siguió el curso del

Jordán, atravesándolo, verosímilmente en su curso anterior, junto al pequeño lago Houleh. Es una llanura de singular fertilidad. La capital de esta tetrarquía era Cesárea. Había construido esta ciudad el tetrarca Filipo, dándole el nombre de Cesárea en honor de Augusto. Distaba de Betsaida 40 kilómetros, lo que significa un largo día de camino. Sobre una gran rocosidad de Cesárea, Herodes el Grande había ya levantado un espléndido templo de mármol blanco en honor de Augusto [9]. Se ha descrito a los apóstoles "allí en medio del camino, mudos de un silencio elocuente, con los ojos fijos en el templo de Augusto, que dominaba sobre la ciudad y la campiña, desde lo alto de la roca." 10 Si estaban en la proximidad de la ciudad, sería muy probable que Jesús hubiese utilizado aquella vista de la roca-templo para exponer la nueva roca sobre la que edificaría su Iglesia. Era el estilo pedagógico de Jesús (Mt 4:18-19).

Evangélicamente, la escena es localizada en "el camino" (Mc), cuando se dirige Jesús con los suyos a la región y aldeas (Mc) de

Cesárea de Filipo, y en un lugar "solitario" (Lc), cuando, "estando con él los discípulos" (Lc), El "hacía oración" (Lc). Lc gusta **destacar la oración de Cristo en otras escenas** de su vida: bautismo (3:21), vocación de los apóstoles (6:12).

La interrogación y respuesta de Pedro.

Es en este lugar y momento cuando Jesús, dirigiéndose a los discípulos, les hace abiertamente esta pregunta: "¿Quién dice la gente que soy yo?" Jesús no lo ignoraba por su conocimiento sobrenatural, pero también lo que pensaba la "gente" de El lo sabía, como los apóstoles, por el rumor popular. ¿Por qué les pregunta primeramente a ellos lo que piensan de El las "gentes"?

Probablemente es un procedimiento redaccional para dejar destacada, por reflexión y contraste, la pregunta y respuesta de ellos[11].

El contacto de los apóstoles con las muchedumbres a causa de la predicación y milagros de Jesús les había hecho recibir toda clase de impresiones en torno a esto. Las que recogieron eran éstas: Jesús, para unos, era Juan Bautista, sin duda "resucitado," como sostenía el mismo Antipas. Pues esta opinión había cobrado cuerpo entre el pueblo, ya que Lc mismo dice que Antipas estaba preocupado con la presencia de Jesús, puesto que *"algunos decían* que era Juan, que había resucitado de entre los muertos" (Lc 9:7).

Para otros, Jesús era Elias. Lc recoge en otro lugar esta creencia popular. Jesús era, para diversos grupos, "Elias, que había aparecido" (Lc 9:8). Según la estimación popular, Elias no había muerto, y debía venir para manifestar y ungir al Mesías [12].

Otros piensan que fuese Jeremías (Mt). El profeta Jeremías era considerado como uno de los grandes protectores del pueblo judío, sobre todo por influjo del libro II de los Macabeos (2:1-12). También en el apócrifo libro IV de Esdras se considera que será enviado como protector del pueblo judío [13]. Sin embargo, esta obra es de origen cristiano [14]. Pero no pasaba por un "precursor" del Mesías. Mt ya hizo referencia a él (2:17). Acaso se lo cita por el simple prestigio que tenía en el judaísmo, y del que se podrían esperar cosas extraordinarias.

Por último, sin saber a ciencia cierta quién sea, para muchos era "algún" profeta de los antiguos, que ha resucitado (Lc). **Era el poder milagroso de Cristo el que los hacía creer en la resurrección de un muerto** (Mt 14:2; Mc 6:14).

No deja de extrañar el que los apóstoles no citen, tomado de la opinión de las gentes, el que **El fuese o pudiese ser el Mesías.**

Pues las gentes habían ya sospechado y aceptado que El lo fuese. (Mt 9:27; 12:23; 15:22; Jn 6:14.15). Probablemente el motivo de esta omisión sea debido a la estructura literaria: se quiere destacar la mesianidad de Cristo en un capítulo y confesión aparte, reservado a los apóstoles.

Por eso, después de oír lo que las gentes pensaban de El, se dirige a los apóstoles para preguntarles abiertamente qué es lo que, a estas alturas de su vida y de su contacto de dos años con El, han captado a través de su doctrina, de su conducta, de sus milagros. Era un momento sumamente trascendental. Si no fuera que Jesucristo tenía un conocimiento de todo por su ciencia sobrenatural, se diría que esperaba impaciente la respuesta de sus apóstoles.

Los tres sinópticos no dicen la respuesta que hayan podido tener éstos. Sólo recogen la respuesta que le dirigió Pedro. Todos los detalles se acumulan en la narración de Mt para indicar no sólo la precisión que interesa destacar, sino con ella acusar la solemnidad del momento y la trascendencia del acto.

Mientras Mc-Lc presentan sin más a Pedro, Mt lo precisa ya de antemano como Simón Pedro. En efecto, Pedro tenía por nombre Simón (Mt 4:18 y par.). En Juan se lee que Jesús, al ver por vez primera a Simón, le anunció *que "será* llamado Pedro" (Jn 1:42). Ya desde un principio, Jesús puso en Simón la elección para Pedro, para ser "piedra" [15]. El conservar aquí los dos nombres es sumamente oportuno.

La confesión de Simón Pedro es expresada así por los tres evangelistas sinópticos:

"Tú eres el Cristo" (ó χριστός) (Mc).
El Cristo (τον χριστό ν) de Dios" (Lc).
Tú eres el Cristo (ó χριστός), el Hijo (b υιός) del Dios viviente" (Mt).

Manifiestamente la fórmula transcrita por Mt es más completa, explicitando toda la gran portada divina de la persona de Jesús. La fórmula de Mc-Lc confiesa la *mesianidad* de Jesús. En ello también coincide la primera parte de la fórmula de Mt. Esta primera parte, en la que aquí **se confiesa por Pedro la *mesianidad* de Jesús,** es admitida por todos en virtud de la explicitud de las palabras. Su confesión en aquella región, y solos, no tenía el peligro de entusiasmos revolucionarios.

Pero la segunda parte de Mt, en que Pedro proclama que Jesús "es el Hijo de Dios viviente," ¿qué valor tiene? ¿Es un caso de aposición a la primera parte, y con la que se proclama sólo la mesianidad de Jesús? ¿Se proclama en un *crescendo* la filiación divina? (Jn 1:49). ¿Es *una adición o interpretación posterior* del evangelista? ¿Por qué, en todo caso, no aparece en Mc-Lc?

Son varios los autores católicos que no admiten aquí más que la confesión de la *mesianidad* de Jesús. Para ello alegan varias razones.

En primer lugar, Mc-Lc sólo traen la profesión *mesiánica* de Pedro. Si allí se hubiese proclamado la divinidad de Cristo, ¿por qué no transmitirla también? Aparte que esta explicitud se admite después de Pentecostés (Jn 14:9).

Igualmente, Mc-Lc consignan la prohibición que les hace Cristo de que "no digan a nadie" la confesión que Pedro acababa de hacer, compartida por todos, de la *mesianidad,* que es sólo lo que consignan (Mc 8:30; Lc 9:21; Mt 8:29).

Más aún: en Mateo mismo, después de relatar esta doble confesión de Pedro — el Cristo y el Hijo de Dios —, se dice: "Después encargó a los discípulos que no dijesen a nadie que El era *el Cristo."* ¿Por qué la prohibición no afecta también explícitamente a la *divinidad* si es que había sido proclamada? (Mt 16:20).

Dalman piensa que la expresión original aramaica de Pedro fue ésta: "Tú eres el Hijo del Viviente," omitiendo, conforme a la veneración judía, el pronunciar el nombre *inefable* de Dios [16]. Sin embargo, el sentido, en orden a la valoración del contenido, sería el mismo. El "Viviente" no puede ser otro que Dios, cuyo nombre, por respeto, se omitía.

Las razones fundamentales que hacen ver que *aquí* se trata de la ***divinidad* de Cristo**, son

las siguientes:

La valoración de esta frase exige un doble estadio: 1) en su momento histórico; y 2) en la perspectiva redaccional de Mt.

1) *Momento histórico de la frase: "Tú eres el Hijo de Dios viviente."* La ausencia de ella en Mc-Lc es decisiva. Si en Mt hubiese sido primitiva, de seguro que no faltaba en Mc-Lc. Sería increíble la supresión de la misma, a no ser que la quisiesen considerar como sinónima de la primera, del χριστός. Lagrange escribió: "No se probó que *Hijo de Dios* sea sinónimo de Mesías, ni incluso en el IV de Esdras" [17]. Sin embargo, algunos pasajes evangélicos podrían hacer suponer esto (Mt 4:6; Lc 4:3; Mc 3:11.12; Jn 1:41), pero parecen "interpretaciones" posteriores del mesianismo o incluso de la divinidad de Cristo [18]. El mismo pasaje de Jn 14:9, en donde se dice que después de tanto tiempo no le conocieron, que es como verdadero Hijo de Dios, no deja de ser muy importante. Además, la divinidad de Cristo, que está en su enseñanza histórica, es tesis común que no se percibió entonces con claridad hasta después de Pentecostés. Lo que no es admisible es decir que esta segunda frase es equivalente a la primera, y con la que se indica — la segunda — la "su pe re mínente autoridad de Jesús en términos de relación con su Padre" (Bonnard, o. y 1. c). Pues la primera, que es el Mesías, indica su relación "supereminente" de autoridad con Dios — el Padre — que lo "envía." También se puede añadir que, si esta segunda frase es sinónima de la primera, se va a una tautología: "el Cristo, Hijo de Dios," sería igual a "el Cristo, el Cristo."

Esta es la interpretación — con apreciaciones diversas — de Padres de la Iglesia y de la generalidad de los autores católicos anteriores [19].

2) *La frase en la perspectiva redaccional de Mt.* Si la frase no es primitiva, es añadida por Mt y, probablemente, por el Mtg! Pero con el sentido de proclamar la *divinidad* de Cristo, al recoger los diversos títulos mesiánicos ambientales, v.gr., hijo de David, etc. Pero en otros pasajes — cf. *Comentario* a los pasajes correspondientes — aparece Cristo "mayor" (μείζον) que Salomón (realeza), que Jonas (profetismo), que el templo, es "Señor del sábado" (de institución divina), y perdona pecados; todo esto lo sitúa en una *esfera trascendente.* La frase, pues, de Mt tiene, en su perspectiva, la confesión de la divinidad de Cristo, acaso frente a alguna polémica de su ambiente, o por provecho de su catequesis. Aparte que Mt tiene una tendencia didáctica a la "paráfrasis litúrgica y edificante." [20] Ni en este contexto, proclamado ya el mesianismo, podría ser comprendida por los cristianos de otra manera.

La respuesta de Cristo tiene dos partes bien marcadas: la primera es una felicitación a Pedro por la "revelación" tenida.

Luego le da la precisión de su nombre y su filiación. Es uso muy judío dar después del nombre de las personas, máxime cuando se quiere fijar bien la precisión y exactitud de la misma, el nombre de su padre, expresado por la palabra *ben,* hijo de, o en la forma aramaica, como aquí, *bar* (Is 1:1; Jer 1:1; Ez 1:1, etc.).

El nombre primitivo de Pedro era Simón, abreviatura de Simeón, como aparece en numerosos pasajes (Mt 4:18; Mc 1:16; Lc 5:3.8.10; Jn 21:2.3.15-17; Act 15:7.14), y nombre, por otra parte, usual.

La expresión "hijo de Jonas" responde a la forma aramea *bar Yonah,* hijo de Yóna (paloma), nombre no raro en Israel (2 Re 14:25; Jon 1:1). Se pensó por Klostermann, siguiendo a San Jerónimo, si la forma *Yonah* no sería diminutivo del nombre *Yohanan* (Juan), ya que, posteriormente, Pedro aparece citado como "Simón, hijo de Juan" (Jn 21:15). Sin embargo, los estudiosos semitas no suelen admitir este diminutivo del nombre Juan, pues no se encuentra usado como tal[2I]. Se piensa que el nombre de "Juan," patronímico de Simón, siendo filológicamente

distinto, pudiera ser "un sobrenombre griego escogido por su semejanza con el verdadero nombre hebreo" [22].

La felicitación de Jesús a Simón es porque esta confesión no se la "reveló" ni "la carne ni la sangre," expresión sumamente frecuente que responde a la forma *basar wadam, y* con la que se expresa, por circunloquio, el ser humano, pero en su aspecto de debilidad inherente a su condición humana, máxime en su contraposición a Dios, como en este caso. No fue, pues, comunicación que le hizo ningún hombre (Gal 1:16-17).

Tal era la grandeza de este misterio, **que su "revelación" se la hizo su "Padre celestial."** Se trata, pues, de un misterio desconocido a Pedro, y un misterio que no podía, sin revelación, ser alcanzado por la "carne y sangre" — el hombre — [22].

En este pasaje de Mt se incluye la certeza de **la revelación del mesianismo-divinidad.** ¿Cuándo? ¿En qué forma? No se dice. Pudo haber sido a través de todo un proceso — obras y enseñanzas del Cristo — y ser proclamado aquí, o haber tenido entonces una manifestación sobrenatural. Mt toca este tema de la "revelación" divina a los "pequeños" (Mt 11:25.26). Mas dado que después de la confesión de Pedro reconociendo a Cristo sólo como Mesías en Mc-Lc, y no recogerse en sus pasajes ninguna felicitación de Cristo a Pedro, podría pensarse si acaso no hay aquí una elaboración literaria de Mt — o "fuentes" — de esta felicitación a Pedro.

Jesús, volviéndose a Simón, le dice: "Tú eres Pedro." El texto griego de Mt transcribe *Pétros.* Pero el nombre de *"Pétros* no existía como nombre propio ni en griego ni en latín. Es, pues, un nombre nuevo que aparece en la historia." [23] Pero Jesús habló en arameo. *Y Pétros* es palabra griega. Algún autor sostiene que Jesús, aun hablando en arameo, llamó a Simón *Pétros* [24]. Pero no es creíble que una palabra griega figurase en un original arameo. Y la tradición primitiva prueba lo contrario, pues llama frecuentemente a Pedro *Kefas* (1 Cor 1:12; 2:22; 9:5; 15:5; Gal 1:18; 2:9; 11:14), forma aramaica de su nuevo nombre. *Pétros* convenía mejor al nombre de un hombre, y *pétra* al fundamento de una Iglesia.

Y en Gálatas se dice de Santiago, Pedro y Juan que son "columnas de la Iglesia" (Gal 2:9). Pero se trata de fundamentos secundarios. Así, en la cita de Efesios se dice que la Iglesia está fundada "sobre el fundamento de los apóstoles y profetas," que son probablemente los predicadores del N.T. (Ef 4:11). Y, sin embargo, nadie diría que estos "profetas" sean el verdadero fundamento de la Iglesia. Lo son en el sentido de que la fe y los creyentes no pueden tener otra fe que la de los "apóstoles y profetas," que son los que enseñan esa verdad, que está construida sobre la "piedra angular de Jesucristo" (Ef 2:20). Es lo mismo que se dice en Galatas: San Pablo reconoce que estaba en la verdad porque los apóstoles le aprobaron su doctrina.

Promete también la impotencia de las "puertas del infierno" contra ella.

Puerta es figura retórica bíblica bien conocida. Es una metonimia con la que se expresa el edificio o casa a que la puerta afecta. Así, unas veces significa el palacio real, y otras está expresando una ciudad. Los autores hacen ver cómo se perpetúa aún esta mentalidad al llamarse el imperio otomano la "Sublime Puerta."

Estas "puertas" dice Jesucristo que son las puertas del infierno (αδου). Este *hades* es la traducción griega del hebreo *sheol,* partes inferiores de la tierra donde se localizaba la morada de los muertos. En este sentido, las "puertas del *hades"* serían las "puertas (o reino) de la muerte." Como se promete que este reino no vencerá a la Iglesia, se anunciaría con ello la *inmortalidad* de la Iglesia. Y así se pueden citar algunos textos del A.T. En este sentido, Ezequías dice que va "a las puertas del *hades"* para indicar su muerte (Is 38:10; cf. Sal 16:13). El concepto judío primero de este *hades (sheol)* era una concepción negativa: se creía que las almas estaban allí con una vida amortiguada, debilitada, como en un eterno sopor.

Sin embargo, el concepto de la vida en este *hades* (*sheol*) fue evolucionando. Ese mismo reino de la muerte se fue clareando, y se vio que en él había una región o lugar de castigos y otro de premios; un lugar para los justos y otro para los pecadores. Hasta tal punto fue evolucionando y precisándose esta idea, que "en el N.T., lo mismo que en el lenguaje judío del siglo I, el *hades* vino a ser el infierno: morada de condenados y demonios." [25]

Por eso, situada esta interpretación en el medio histórico, estas "puertas del *hades"* vienen a significar el reino del mal, no en lo que tiene de reino de muerte en el otro mundo, sino en lo que tiene este reino de *actividad hostil.* Es el aspecto que mejor se compagina con lo que dice Jesucristo: que estas "puertas" no "prevalecerán" contra la Iglesia. Este verbo (χατισχυσουσιν) indica actividad, lucha hostil (Col 1:13; Ef 6:12). Son dos reinos en lucha, pero anunciándose la victoria definitiva del primero. Pues estas "puertas" no podrán "prevalecer" contra la Iglesia.

El verbo griego aquí usado para indicar "prevalecer" (χατισχύω) puede significar *ser más fuerte que.,* sin idea de ataque, o puede significar, además de esta fortaleza o predominio, el ser vencedor *por ataque y lucha* [26], máxime con la partícula αυτής que entra en la composición del verbo, y *este segundo sentido es el que aquí se impone* por razón, sobre todo, del contexto. Ya que el concepto del *hades* en esta época era considerado como morada de las potestades del mal, las cuales, como tales, aparecen en su obra de lucha y ataque contra la obra de Dios y de Cristo (Ef 6:12).

"Las puertas *del hades"* no "superarán en su lucha" contra. El texto griego pone αυτής. ¿A quién se refiere? San Efrén pensaba pudiese concordar con "piedra," y así no podía esta lucha superar a Pedro. Pero la regla de sintaxis exige que la concordancia se haga con el sustantivo más próximo. Por eso se refiere a la Iglesia. La lucha de este reino infernal no podrá vencer a la Iglesia, pues ésta está firme y estable, porque está construida sobre la roca firme, que es Jesucristo.

La promesa es que ese "atar" (δήσης) y "desatar" (λυσβς) sobre la tierra tendrá su automática ratificación en el cielo. Estas expresiones "atar" y "desatar," que ya se usan en el A.T., aparecen como términos técnicos en la literatura rabínica, ambiente neo testamentario. Significan declarar lícita o ilícita una cosa.

Son los verbos *'asar,* atar, y *natar* (heb.) o *sherá* (aram.), desatar. Así, v.gr., sobre el 70, rabí Jeconías comenzó su escuela con esta oración: "Yahvé, Dios mío y Dios de mis padres (concédeme), que no suceda, ni a mí ni a mis colegas, declarar impuro lo que es puro, ni puro lo que es impuro; de no prohibir (atar) lo que *está permitido* (desatar), ni permitir (desatar) lo que *está prohibido* (atado)." De éstos son numerosos los ejemplos que se alegan [28]. Con estas expresiones se expresan "los plenos poderes judiciales de absolver o condenar" [28]. Pero dentro del amplio contexto de estar la Iglesia construida sobre Jesucristo. Implícitamente están incluidos en la primera enseñanza.

Todo — *o* = lo que, = todo lo relacionado con esta misión — cuanto "permita" o "prohiba" en el reino, todo eso será también ratificado en el cielo. Y eso garantizado por Cristo. Los rabinos pretendían esto mismo. Decían que sus decisiones — de rabinos, del sanedrín — eran aprobadas por "el cielo," por "el Señor," por la "corte de lo alto." Buscaban con ello autorizarse y dar valor a sus decisiones [29].

Los tres sinópticos añadirán, después de esto, que Jesús prohibió a los discípulos que a nadie dijesen que El "era el Cristo" (Mt). Dada la efervescencia mesiánica que había, **y que se había ya manifestado en orden a Cristo,** hasta querer las turbas "arrebatarlo" para llevarlo a Jerusalén y proclamarle, sin duda en el templo, **"Rey," Mesías** (Jn 6:15), **se imponía** no contribuir a excitar a las turbas ni precipitar los acontecimientos. Había que esperar la hora de Dios.

El apóstol Pedro confiesa en nombre de todos los apóstoles que Jesucristo es el Hijo de Dios (explicación por Arzobispo Averkio).

(Mt 16:13-20, Mc 8:27-30 y Lc 9:18-21)

Nuestro Señor y sus discìpulos se dirigieron desde Betsaida hacia los límites de Cesárea de Filipo.Esta ciudad, antes llamada Paneas, se hallaba en la frontera norte de la tribu de Neftalì, en el origen del Jordán, al pie del monte Líbano. Fue ampliada y embellecida por el tetrarca Filipo quien le dio el nombre de Cesárea en honor del Cesar (el emperador romano Tiberio).Esta Cesárea de Filipo debe diferenciarse de otra ciudad llamada Cesárea, situada en Palestina sobre la costa del mar Mediterráneo.

Se aproximaban los ùltimos días de la vida de Nuestro Señor sobre la tierra y los discípulos elegidos por Él para difundir sus enseñanzas aun no estaban preparados para llevar a cabo su gran misión. Por ese motivo, Nuestro Señor buscaba frecuentemente la manera de quedarse a solas con ellos para conversar y acostumbrarlos a la idea de que el Mesías no era como ellos suponían un rey terrenal que someterá para Israel a todas las naciones de la tierra. Por el contrario, este rey cuyo reino no pertenece a este mundo, será crucificado y luego resucitará. Este lejano viaje en compania de sus discìpulos sirvió de ocasión para conversar a solas con los apóstoles. Nuestro Señor les preguntó *"¿Quién dice la gente que soy Yo?"* Los discìpulos respondieron que el pueblo tenía distintas opiniones sobre Él. Así, en la corte de Herodes Antipas creían que Jesús era Juan el Bautista resucitado. El pueblo sostenía que Èl era uno de los grandes profetas del Antiguo Testamento. Mientras unos decían que se trataba de Elías, otros opinaban que Jesús era Jeremías u otro profeta. Existía la creencia popular, que la venida del Mesías debía ser preparada por un profeta del Antiguo Testamento. Para muchos Jesús era tan solo el precursor del Mesías. Entonces Jesús preguntó *"Y vosotros, ¿Quién decís que soy?"* La respuesta partió del "muy ferviente Pedro," al que san Juan Crisòstomo llama "la boca de los Apóstoles." *"¡Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo!"* Los Evangelistas Marcos y Lucas se limitan a transcribir esta respuesta agregando tan solo que Jesús prohibió a sus discípulos hablar sobre este tema con alguien. San Mateo es más explícito y añade que el Señor elogió a Pedro diciendo: *"Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonàs, porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre sino mi Padre que está en los cielos."* Esto quiere decir "no creas que tu fe es fruto de la contemplación de tu mente. Por el contrario, considera tu fe como un precioso don de Dios." El Señor le dijo: *"tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia..."* porque Pedro había dicho antes: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo." Y por eso le dijo el Señor: "sobre esta piedra que acabas de confesar edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella." Desde su primer encuentro con Simón, Nuestro Señor lo llamó con el nombre griego "Pedro" o "Khefas" en sirio-caldeo, que quiere decir piedra (Jn 1:42). ¿Acaso pueden entenderse las palabras del Señor como una promesa fundacional de su Iglesia sobre la persona de Pedro como lo hace la Iglesia romana para justificar su falsa doctrina sobre la supremacìa del Papa como sucesor apostólico y primado de la Iglesia Universal? ¡Claro que no! Si Nuestro Señor hubiese querido presentar a Pedro como el fundamento de la Iglesia entonces hubiera dicho: "Tú eres Pedro y sobre ti edificaré mi Iglesia." Sin embargo, lo dicho por el Señor difiere absolutamente. Esto se aprecia en el texto griego del Evangelio al que es necesario recurrir siempre que surja una duda. La palabra "Petros," aunque significa piedra es reemplazada luego por "petra" que quiere decir roca. Es evidente que en las palabras del Señor que van dirigidas a Pedro existe la promesa de fundar su Iglesia, pero no sobre la persona de Pedro **sino sobre la confesión de su fe, es decir, sobre la sublime verdad de que "Cristo es el Hijo de Dios vivo."** Así comprendieron este párrafo san Juan Crisòstomo y

otros célebres padres de la Iglesia, entendiendo por "piedra" a la confesión de la fe en Jesucristo, **el Mesías, el Hijo de Dios.** Dicho mas simplemente, esa "piedra" es Nuestro Señor, quien en las Sagradas Escrituras con frecuencia se aplica ese término a sí mismo (Ver Ex. 28:16, Hech. 4:11, Rom. 9:33, I Cor. 10:14).

Es digno de destacar que el mismo apóstol Pedro en su Primera Epístola Universal utiliza el vocablo "piedra," no para referirse a sí mismo, sino para nombrar a Nuestro Señor con la finalidad de que los fieles se acerquen a Jesucristo como a la *"piedra viva que los hombres rechazaron, pero que para Dios es preciosa y selecta,"* y se edifiquen en la casa espiritual. San Pedro enseña a los fieles a recorrer el mismo camino que él transitó siendo "Petros," luego de confesar a Jesucristo como la "Piedra de la fe."

Así el significado de esta maravillosa y profunda frase de Cristo es el siguiente: "Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonàs, porque has conocido esto no con instrumentos humanos sino a través de la revelación que te hizo mi Padre celestial. Y ahora yo te digo que no en vano te llamé Pedro, pues aquello que tu confesaste es el fundamento de mi Iglesia que será invencible y ninguna fuerza hostil del infierno prevalecerá contra Ella."

La expresión *"puertas del infierno"* es característica del uso oriental de la época. Las puertas de las ciudades eran especialmente fortificadas frente a cualquier invasión; allí ocurrían los grandes acontecimientos comunitarios, allí por ejemplo, se reunían los dirigentes para tomar las decisiones, se castigaba a los criminales, etc.

"Te daré las llaves del Reino de los Cielos, y todo lo que ates en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desates aquí en la tierra será desatado en el cielo." Esta promesa hecha solo en apariencia a Pedro mas tarde se hizo efectiva a todos los apóstoles. Consiste en la prerrogativa que tienen **todos los apóstoles** y sus sucesores, los obispos de la Iglesia, de asumir la responsabilidad de juzgar a los pecadores y castigarlos, incluso separàndolos de la Iglesia. El poder de desatar significa el poder de perdonar los pecados, y admitir en la Iglesia por medio del Bautismo y el Arrepentimiento.

Todos los apóstoles por **igual** recibieron esta gracia del Señor luego de su Resurrección (Jn. 20:22-23).

Primer anuncio de la pasión, 16:21-23 (Mc 8:31-33; Lc 9:22).

> [21] **Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén para sufrir mucho de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y al tercer día resucitar.** [22] **Pedro, tomándole aparte, se puso a amonestarle, diciendo: No quiera Dios, Señor, que esto suceda.** [23] **Pero El, volviéndose, dijo a Pedro: Retírate de mí, Satanás; tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres.**

"Desde entonces" no significa en Mt una contigüidad inmediata; es por esta época cuando Cristo comienza a anunciarles su muerte. Era un momento ya oportuno. Había que corregirles el concepto erróneo del medio ambiente. **No era el Mesías político nacionalista que los judíos y ellos esperaban** (Act 1:6). Era el Mesías profético del dolor: **el "Siervo de Yahvé" de Isaías.** Por eso les anuncia:

1) Que éste es el plan de Dios: "conviene" (δει) (Mc-Lc; cf. Mt 26:54).

2) Para esto ha de ir a Jerusalén: "No puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13:33).

3) Allí será condenado por "los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas" (Mt): el

sanedrín con sus tres clases componentes. Los que habían sido sumos sacerdotes seguían siendo miembros del sanedrín y gozando honoríficamente de este título [38], y se los llama también "príncipes de los sacerdotes" (Act 4:5.8). Podría ser ésta una acepción popular. Entre éstos figuraban también miembros de familias de las que se habían elegido miembros para el sumo sacerdocio [39].

4) Allí "sufrirá mucho" y será "entregado a la muerte." Pero "al tercer día resucitará." Mientras Mt-Lc ponen la resurrección "en el tercer día," Mc, con redacción más primitiva, *pone "después* de tres días," que en la apreciación judía, como ya se expresó, no exige tres días completos. Aparte que en los LXX (Gen 42:17.18) y en los autores más tardíos, ambas expresiones parecen sinónimas.

Mc añadirá que Cristo, sobre este anuncio, "se lo decía claramente." Sin embargo, es interesante resaltar que estas predicciones, tal como están redactadas, parecen tener en cuenta los hechos ya realizados; de ahí su matización. Lo cual no es quitar nada al conocimiento de Cristo, sino que éste, que se amolda al modo ambiental de hablar, seguramente se amoldó, en este caso, al "género profético." Y éste tiene sus leyes. La principal de las cuales suele ser el estilo vago con vaticinio nuclear claro. Lo otro pueden ser matices "post eventum" [40]. Lo confirmaría el hecho de otras frases evangélicas de Cristo de este tipo (Mt 12:40; par.; Jn 2:19). E incluso el hecho de que los apóstoles no lo entendían (Lc 18:34).

En cambio, es improbable el pensar que las tres profecías de la pasión serían una triple incorporación del credo de los primitivos cristianos. La triple insistencia prueba la historicidad del *hecho,* que en la última cena también les anuncia. Sería increíble que no les *hubiese preparado* para un choque tan fuerte, lo mismo que no les hubiese enseñado un tema base de redención y la autenticidad del verdadero mesianismo. Otra cosa es que en la *redacción* haya influido la fe cristiana.

Ante este anuncio y ante la creencia en que está imbuido Pedro por el medio ambiente de un Mesías que no es el que Cristo les anunció, Mc dice simplemente que "comenzó a increparle"; pero Mt pone: 'ίλεως σοι, χύριε.

En hebreo se usaba *halil li:* que esto sea profano para mí. En griego se usaba la forma *hilaos,* lo mismo que en su forma ática, que aparece en el texto como interjección, para desear que Dios fuese favorable, o en el sentido de que Dios apartase algo malo de uno [41]. La segunda expresión: "no te sucederá esto," es sinónimo de la anterior y se la usa pleonásticamente.

La respuesta de Cristo a Pedro es que no sea para El un **Satanás**, el gran enemigo del reino [42]. Por eso, la proposición de Pedro, nacida de ignorancia y de afecto, era "escándalo," obstáculo, de seguirla, **para no cumplir el mesianismo de dolor, que era el plan del Padre.** Pedro habla al modo humano, que rehuye el dolor. Habla según el mesianismo *ambiental* esperado.

Condiciones para seguir a Cristo, 16:24-27 (Mc. 8:34-35; Lc 9:23-26).

> [24] **Entonces dijo Jesús a sus discípulos: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame.** [2S] **Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará.** [26] **Y ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma? ¿O que podrá dar el hombre a cambio de su alma?** [27] **Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras.**

Los tres sinópticos sitúan este pasaje inmediatamente a continuación del anterior relato. Sin embargo, el "entonces" de Mt no tiene más valor que el de simple unión literaria paratáctica. Por eso no se puede precisar que estas enseñanzas hayan tenido lugar en la región de Cesárea de Fili-

po. Probablemente este "bloque" tiene, en el intento de los evangelistas, un contexto lógico con lo anterior. Expuesto el anuncio de la pasión y muerte de Cristo, se le advierte al discípulo que ha de imitarle, y que se le anuncian así las persecuciones que le aguardan. En Mt-Lc, Cristo se dirige a los discípulos; en Mc, además de los discípulos, convoca a la multitud. Probablemente es para indicar la universalidad de la enseñanza. Parte de los dichos aquí insertados, Mt los trae en el discurso de "misión" (Mt 10:38-39). También Lc pone en otro contexto algunas de las sentencias de Mc.

La primera enseñanza es que el hombre ha de "negarse a sí mismo," y esto "cualquiera que quiera venir en pos de mí." Y, además, "tomar su cruz," que Lc matizará "de cada día"; y llevar esta cruz y "seguir" a Cristo. La sentencia está vista con la portada de las experiencias contra los discípulos del reino — primitivamente debió de ser un anuncio más general para el ingreso en el reino — y que además Lc le da también un sentido más "moral," al hacer ver la cruz de "cada día." Las persecuciones contra la Iglesia naciente ya se habían desatado a la hora de la composición de los evangelios, y a estos nuevos "discípulos" apunta el evangelista.

Estas las sintetizaron en la cruz. Aunque la cruz era de uso penal romano, los judíos habían visto ya estos cortejos ir a la muerte. Al morir Herodes el Grande, Varo había hecho crucificar a 2.000 judíos [43]. Y desde el tiempo del procurador Cuadrato hasta el asedio se citan numerosos casos de crucifixión [44]. El mismo hecho de la crucifixión de Cristo con "dos ladrones" no era más que un episodio usual de estos procedimientos romanos. La entrega a Cristo en las persecuciones podía llegar a la muerte.

En el ambiente judío contemporáneo de Cristo no se conocía en su medio ortodoxo, aunque parece que algunas fracciones lo admitían, **la idea de un Mesías paciente, menos aún que hubiese de morir en cruz.** De ahí la extrañeza de Pedro. Y una buena sugerencia de la historicidad de las predicciones de Cristo sobre su muerte [45].

Y se le exigía esto al discípulo de Cristo. Era oportuno recordarlo en época de persecuciones. Al fin, no era más que ir con la cruz al Calvario "siguiendo" a Cristo. Para la redacción se pensó en el Cirineo llevando la cruz "detrás" de Cristo (Lc 23:26). Este es su sentido primitivo. Analógicamente, y en un orden "etizado" y cotidiano, ha de tomársela "cada día" (Lc 9:23; 1 Cor 15:31). Mc insistirá en que esta persecución y pérdida de la vida es "por mi causa y por *el Evangelio,"* palabra ésta que proviene del uso de la Iglesia primitiva.

A esto se añade una comparación: "¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?" "Alma," conforme al uso semita, está por "vida." La comparación era proverbial. Sobre el 90 (a.C), Simeón bar Schatach gozaba al oír en boca de los paganos: "Alabado sea el Dios de los judíos, más que ganarse el universo entero." [46]

Esta "vida" del hombre del texto evangélico no se refiere a la simple pérdida de la vida física, **sino de la "vida" *eterna*.** Si aisladamente fuese un proverbio en el que se comparase la pérdida de la simple vida física con el universo, en este contexto no lo es. Pues se trata de "perder la vida por mí" (Mt), "por mi causa." (Mc).

Como término de esta actitud que se adopte, el juicio final dará la sanción oportuna. **Era una convicción firme esa hora "escatológica" final en Israel.**

Este juicio final va a ser ejercido por el Mesías. La literatura rabínica no admite esto; sólo a título muy excepcional aparece en algunos apocalipsis apócrifos [48]. En esta hora, El mismo, el "Hijo del hombre," vendrá a ejercitar este juicio "en la gloria de su Padre" (Mt-Mc), y que Lc dirá que es "su gloria," además de la del Padre, que cita. Y los tres resaltan el elemento angélico apocalíptico que le acompaña: vendrá también acompañado de "sus" (Mt) santos "ángeles."

Jesús se presenta aquí como dueño de la humanidad, **como Señor de los ángeles, y vi-**

niendo en la "gloria de su Padre." Con todo lo cual se acusa su grandeza, su trascendencia divina: "su gloria." **Aquella "gloria" de Yahvé que ahora a El se aplica** (Jn 1:14).

En esa hora "retribuirá a cada uno según sus obras" (Mt). Es la responsabilidad personal la que entra en juego.

Y será, expresado en paralelismo literario, un avergonzarse de aquellos que se avergonzaron — que no se "negaron" — de "mí y de mi doctrina" (Mc-Lc). Y Mc añade que Jesús se avergonzará de los que tuvieron esa actitud de desprecio a El "ante esta generación adúltera y pecadora." Dos expresiones cargadas de sentido bíblico y que orientaban, como antes se dijo, al mesianismo [49].

Anuncio de la venida del Reino, 16:28 (Mc 9:1; Lc 9:27).

En los tres sinópticos se incluye a continuación una enseñanza de Cristo sobre la venida de su reino. Pero no es fácil saber su situación histórica. Probablemente está en un contexto lógico con el v.27.

> [28] **En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su Reino.**

La enseñanza que aquí se hace es una afirmación muy solemne. Jesús, lo recogen los tres evangelistas, antepone la expresión "amén," traducción literal del hebreo, con lo que resalta la verdad de lo que enseña.

Y ésta es: que *"no gustarán* la muerte." "Gustar la muerte" es fórmula no usada en el A.T., pero muy usual en los escritos rabínicos para indicar el experimentar algo. ¿Es, sencillamente, que "algunos de los aquí presentes" no morirán sin que vean "al Hijo del hombre venir en su reino"? (Mt). Pero manifiestamente no se puede referir esto a la parusía. Y esto no sólo porque supondría error "escatologista" en Cristo, sino también porque El mismo dijo que de esa hora ni El lo sabía para comunicarlo (Mt 24:36; Mc 13:32). De ahí el que fije ese fin para "esta generación." En el lugar paralelo de Mt, Mc lo dice: **será el "reino de Dios que viene en poder**." Será, pues, una manifestación "de poder" que hará ver a "algunos" de la misma generación contemporánea de Cristo la presencia del reino de Dios, y, en consecuencia, verán en ese "poder" la mano y la obra del "Hijo del hombre," **que así viene con esa manifestación de su reino.** Lc omite lo de "poder," y lo redacta así:.". hasta que vean el reino de Dios" (9:27). ¿Lo omite deliberadamente, para evitar dificultad? ¿Lo recoge así en la "fuente"? ¿O es una frase elíptica, que supone lo mismo de Mt-Mc? ¿O acaso es por su genérica tendencia a "desescatologizar"?

Esta "visión" y presencia de poder no requiere una presencia sensible, sino "moral." Se expone esto en el "discurso escatológico" (Mt c.24).

Cuál haya sido esa manifestación concreta del "poder," es discutido. Los autores han propuesto:

a) Se realizó en el triunfo suyo en la resurrección (Boismard) o en Pentecostés (Calvino). Pero esta posición parece requerir una mayor perspectiva de tiempo, en función de esa generación presente, ya que, de hecho, no sólo "algunos," sino "toda esa generación" lo presenciaría.

b) Otros piensan en el hecho de la difusión del Evangelio y el establecimiento de la Iglesia, sobre todo teniendo en cuenta las manifestaciones carismáticas del Espíritu Santo y de los milagros frecuentes en la primitiva Iglesia (Bonslrven, Wettstein, Bleck).

c) Generalmente se piensa en la destrucción de Jerusalén el año 70, profetizada por el mismo Cristo, y que traerá la dispersión judaica durante veinte siglos, estableciéndose, en cam-

bio, por todo el mundo el reino anunciado por Cristo [50]. (cf. Mt 10:23b). Pues el término bíblico de una generación son 40 años. Lo que lleva a esto.

d) O. Cullmann. O. Cullmann da una interpretación distinta. "Lo que importa teológicamente en la predicación de la proximidad del reino. es la afirmación implícita que, *después* de la venida de Cristo, nosotros vivimos ya una *era nueva* y que, por consiguiente, el/m *se acercó.* Ciertamente los primeros cristianos han medido esta proximidad pensando en algunas decenas de años. El error se explica, psicológicamente, de la misma manera que se fijan datos prematuros para el fin de una guerra, una vez que se está persuadido que la batalla decisiva tuvo lugar." [51]

¿Por qué los cristianos se equivocaron al citar — o interpretar — unas palabras de Cristo? De haber visto su no, o improbable, cumplimiento no las hubiesen puesto en el evangelio de Mtg-Lc.

Un dato sobre esto se ve en la segunda epístola de San Pedro, cuya composición debe ser muy cercana al Mtg — sobre el a. 80 —, y en la que algunos se quejan, diciendo: "¿Dónde está la promesa de su venida" — parusía — ? "Porque desde que murieron los padres" — la primera generación cristiana — "todo sigue igual" (2 Pe 3:4; cf. 2 Pe 3:16). Es una valoración aquí, en la que, probablemente, habiéndose separado ya — ante los hechos — el deseo de los *cristianos* de una parusía inminente, se podía ver la referencia de esas palabras a la **destrucción de Jerusalén** (cf. Comentario a Mt c.24 y 25).

1 Mt 9:3.11; 12:1-14; 9:34; 12:22-30.38; 15:1-3; 12:14. — 2 Apocalipsis de Baruk 29:8; Midrasch Qphelet 1:9 (9b); Filón, De prodigiis 25. — 3 Strack-B., *Kommentar.* I p.640-641. — 4 Llghtfoot, Horae hebraicae et talmúdica in IV evangelia, ad. n.l. — 5 Plinio, *Hist. natur.* XVIII 78. — 6 Prat, en Recher. Se. Relig. Scien. (1927) p.316-324; P. Seidelin, *The Jonas-zeichen,* Studia Theol. (1952) p.129; A. Vógtle, *Der Spruch vomfonaszeichen:* Synop-tische Studien (1953) p.230-277. — 7 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p. 186-190. — 8 Windisch, *Theol. Wórt. N.T. U* 908:17ss. — 8 Lebreton, *Lavie et l'enseignement deJ.-Ch.,* vers. esp. (1942) I p.330-331. — 9 Josefo, *Antiq.* XV 10:30; BI II 10:7. — 10 Ricciotti, *Vita di Cristo* I (1941) p.469. — 11 San Juan crisóstomo, Hom. 54 in Matth.; cf. Obras de San Juan Crisóstomo: Bac (1956) II p. 137-138. — 12 Cf. Lagrange, Le Messianisme chez les juifs (1909) p.210-213. — 13 4 Esd 2:18. — 14 Rev. Bib. (1905) 486-501 — 15 Lagrange, Évang. s. Sí. Matth. (1927) p.322. — 16 Dalman, *Die Worte Jesu.* (1930) p.224. — 17 *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.322; Bonsirvex, *Le judaisme pdestinien au temps deJ.-Ch.* (1934) I p.361-362; Bonnard, o.c., p.244. — 18 Bonsirven, *Salmos de Salomón* XVII 23; *Le juda'isme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.361; Strack-B., *Kommentar.* I p.640. — 19 Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.669; ML 54:150. — 20 O. Cullmann, *Saint Fierre* P.155. — 21 Strack-B., Kommentar. I p.730; Dalman, Grammatik des jüdisch-palestinischen Arama'isch 2.ª ed. p.179 n.5. — 22 Buzy, *Évang. s. St. 'Matth.* (1946) p.216. — 22 A. Vógtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* Biblische Zeitschrift (1957) p.252-272; (1958) p.85-102; cf. *Divas Thom. Pl.* (1960) p.242-243. — 23 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p. 32 3-324. — 24 F. Delitzsch, en su versión hebrea del N.T., h.l.; Strack-B., *Kommentar.* I p.731ss. — 25 *Dict. Bib.* Suppl. II col.575. — 26 Zorell, *Lexicum graecum N.T.* (1931) col.693. — 27 Strack-B., *Kommentar.* I p.732. — 28 Strack-B., *Kommentar.* I p.741.783-847; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.l 191.624.831.842.1984.423. — 28 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu, o.c.* (1970) p.268 nt.540; cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthaus* (1929) p.Sllss. — 29 *Dict. Bib.* Suppl. II col.781-782. — 30 Harnack, Tatiarís Diatessaron. bei Ephraem Syrus, en Zeitsch, für Kirchenges-chichte (1881) p.471-505; Der Spruch über Petrus ais den Felsen de.r Kirche, en Sitzung. der Preussischen Akad. der Wissen. (1918) p.637-654; Schnitzer, Hat Jesús das Papst-tum gestiftet? Das Papsttum eine Stiftumjesu? (1910); Resch, Aussercanonische Parallel-texte zu den Evangeaen, en Texte una Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Litera-tur (1896); Grill, Der Pñmat des Petras (1904). — 31 Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein.,* en *Zeitschrift für neutestamentlichen Wissenschaft* 1.19 p. 170. — 32 MG 22:217. — 33 Prat, *Jésus-Christ* (1947) I p.432. — 34 O. Cullmann, *Saint Fierre disciple, apotre, martyr* (1952) p. 154-166; ID., *f apotre Fierre instrument du Diable et instrument de Dieu.* La place de Mt 16:16-19 dans la traditbn pnmitive, New Testament Essavs Studies in Memory of T. W. Manson (1959) p.94-105. — 35 Benoit, en Rev. Bibl. (1953) 171. — 36 Braun, L'Apdtre Fierre devant l'exegese et fhistoire: Rev. Thom. — 37 Graber, *Petrus der Fels* (1949) p. 16-36. — 37 O. Cullmann, Petrus Jungar-Apostel-Martyrer (1952); A. Vótgle, Messiasbe-kenntnis und Petrusverheissung: Bibl. Zeitsch. (1957) p.252-272, y (1958) p.85-103; J. Rledl, Reflexiones sobre la historia de las formas y la redacción de la promesa del Primado de Cristo (Mt 16:17v): Rev. Bib. (1961) p.61-73; M. Brandle, Nene Diskussion und das Felsenwort: Mt 16:18.19: Orientg. (1963) 172-176; J. J. Weber, Tu es Petrus. Notes exegétiques (sur Mt 16:18v); E. F. Sutcliffe, Sí. Peter's Double confession in Mt 16:16-19: Heythrop Journal (1962) p.31-41; B. Alfrink, en Bibl. (1962) p.258-259" P. Milward, The Rock of the N.T. (Mt 16:17-19): The American Ecclesiast. Review (1963) 72-97. — 38 Holzmeister, Christus passionem suam discipulis saepius praedicit: VD (1933) 3-41; Wlllaert, La connexion litteraire entre la premtere prédiction de la passion et la confession de Pierre: Etud. Théol. Lov. (1956) 24-45; Josefo, BI II 12:6; IV 3 7· 9:10; Vita 38. — 39 Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p. 19-22. — 40 J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (1958) p.40. — 40 Bultmann, *Theol. des N.T.* (1948) p.30; J. Klausner, *Jesús de Nazareth* (1933) p.437ss. En el mismo sentido, cf. J. Héring, *Le royanme de Dieu et sa venue* (1959) p.98ss; th. Preiss, *Le fus de Phomme* (1951) p.46; G. Barnkamm,/"us *von Nazareth* (1946) p.!42ss. — 41 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.611; D. Tabachowitz, *Mt 16:22 "ileos soi,"* en Éranos (1963) p.25-28. — 42 Bonsirven, Le judaisme palestinien au temps de J.-Ch. (1934) I p.244-246. — 43 Josefo, *Antiq.* XVIII 10:10. — 44 Josefo, BI II 12:6; 14:9; V 11:1. — 45 Strack-B., o.c., II p.273-299. — 46 Strack-B., *Kommentar.* I p.749; J. B. Bauer, *Wer sein Leben retten wül. (Mk 8:35 par.)* (cf. *Ilías* V 529-

532): Fs. J. Smid (Rg. 1963) 7-10. — 47 Ench. Bib. n.530; — 48 Bεα, Lucrari mundum-perdere animam: Biblica (1933) 435-447; — 49 Kümmel, Das Büd des Menschen im N.T. (1948) p.llss. — Bonsirven, Le judaisme palestinien. (1934) I p.494-495. Cf. Comentario a Mt 16:4. — 50 Cf. *Comentario a Mt 24:29ss.* Para la historia de este pasaje, cf. Segarra en Estudios Eclesiásticos (1931) 471-499; (1932) 83-94. — 51 O. Cullmann, *Christ et le temps* (1947) p.61.

Capitulo 17.

La transfiguración de Jesús, 17:1-8 (Mc 9:2-13; Lc 9:26-36).

[1] Seis días después tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y los llevó aparte, a un monte alto, [2] y se transfiguró ante ellos; brilló su rostro como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. [3] Y se les aparecieron Moisés y Elías hablando con El. [4] Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres, haré aquí tres tiendas, una para ti, una para Moisés y otra para Elías. [5] Aún estaba él hablando, cuando los cubrió una nube resplandeciente, y salió de la nube una voz que decía: Este es mi Hijo el Amado, en quien me complací; escuchadle. [6] Al oírla, los discípulos cayeron sobre su rostro, sobrecogidos de gran temor. [7] Jesús se acercó, y, tocándolos, dijo: Levantaos, no temáis. [8] Alzando ellos los ojos, no vieron a nadie sino sólo a Jesús.

El relato tresinóptico de la "transfiguración" de Cristo no deja de chocar por su mucho ropaje "maravillosista" en contraste con la ordinaria sobriedad prodigiosa de la vida evangélica de Cristo y por su semejanza con determinados procedimientos literarios ambientales. Sin embargo, a pesar de ello se ha de pensar en lo que pueda haber de núcleo histórico y lo que pueda haber **de valor narrativo-didáctico, acaso ya procedente del kérigma.** Además parece haber parentesco literario entre la *Deute-Vision* del bautismo de Cristo, como se expuso, y *la Deute-Darstellung,* de las "tentaciones." ¿Hasta qué punto es histórico el relato? Autores, incluso no católicos, tratan de "encontrar en este relato el eco, sin duda fuertemente interpretado por la Iglesia primitiva, de una hora importante de la vida de Jesús" (Bonnard, o.c.i p.253). Se puede, para mejor estudiar el tema, considerar tres puntos: 1) ¿Por qué Cristo tiene este "desplazamiento" — a donde sea — en su vida?; 2) ¿qué fue esta "transfiguración"?; 3) ¿cuáles pueden ser los elementos adventicios que "explican," didácticamente, este tema?

1) *¿Por qué Cristo tiene este "desplazamiento en su vida"?* Hay autores (Burrow, Baltensweiler, Bultmann, etc.) para quienes este episodio tiene por base una "huida" de Cristo (Jn 6:15b), para rechazar un ambiente cargado de mesianismo ambiental, nacionalista. La cronología que se da en Mt-Mc de "seis días después.," no así la de Lc, se relacionaría con los seis días que separaban el gran "día de la Expiación" y el comienzo de la fiesta de los Tabernáculos (cf. Lev 23:26-32;33-36). Se estaría, pues, en el primer día de la "fiesta de los Tabernáculos" (Lcv = el día 15 del séptimo mes), **y en cuyo ambiente religioso-patriótico se estaba en el apogeo de la excitación mesiánico-nacionalista;** o, si se cuentan los días después del comienzo de la fiesta, en su día sexto, vigilia de la conclusión litúrgica y popular de la fiesta (cf. Lev 23:36; Dt 16:13; cf. Jn 7:37; cf. Jn 7:2). Sería, por tanto, en aquel ambiente de excitado mesianismo, y Cristo ya muy conocido, donde podría haber peligro de una revuelta, y querer hacerlo "líder" mesiánico de ella (cf. Jn 6:15). Cristo, ante esta situación, "huiría" de la turba. Estas ausencias de ella son conocidas (cf. 14:13.23; 20:17; 24:3). Con él llevó los tres discípulos predilectos. ¿Acaso para ejecutar la "maniobra" de modo más desapercibido?

Que haya contactos o posible evocación de la fiesta de los Tabernáculos, se quiere ver en Mt v.4; Mc v.5; Lc v.33, en que Pedro propone hacer allí "tres tabernáculos." ¿Para residencia? ¿para cumplir el rito de aquellas fiestas, que exigía morar así? Sería una "huida" de Jerusalén (cf. Jn 7:2.10-13), **para cumplir el plan del Padre: no había llegado su "hora,"** y que no llegaría nunca para aquel tipo de mesianismo ambiental.

Es una hipótesis que no carece de interés. Ante esta "huida" respondería el Padre con la confirmación del mesianismo del Hijo sufriente (H. Baltensweiler).

2) *¿Qué fue esta "transfiguración"?* En Mt el término usado por "transfiguración" "es μετεμορφώθη. En el N. T. sólo sale aquí y en 2 Cor (3:8) y Rom (12:2), en el sentido de un cambio real, pero espiritual e interno. En cambio, en textos judíos tiene el sentido de una transformación visible (Ex 34:29; Apoc. de Bar 51:3.5.10).

Los elementos con los que se describe **esta "transfiguración" de Cristo**, en Mt-Lc afecta al "rostro," y en los tres sinópticos también a los "vestidos." Todos estos elementos descriptivos son tradicionales en la literatura apocalíptica. Luego se analizarán.

¿Hubo un hecho *histórico* de "transfiguración" de Cristo? Separados los aditamientos literarios, ¿en qué pudo consistir? Naturalmente, no se sabe. Salvo una enseñanza del Magisterio de la Iglesia, o una prueba de la tradición, o de la Liturgia, no es fácil saberlo; no que no pueda ser verdad *histórica* su "núcleo," sino que está envuelto en un género literario conocido, en el cual la enseñanza lo mismo podría ser exclusivamente *didáctica,* que un complemento explicativo o interpretativo de una realidad nuclear *histórica.* Tal sucede con el hecho *histórico* del bautismo de Cristo **y su "interpretación" literaria kerigmático-evangélica.** El gesto de Cristo imponiéndose a los mercaderes del templo pudiera orientar algo hacia esta "transfiguración" en su aspecto histórico fundamental; como, al querer arrojarle de Nazaret, y al ir a despeñarle, "él, atravesando por medio de ellos, se fue" (Lc 4:29-30). Cristo en diversos momentos de su vida acusó su grandeza, en el fondo, divina. Pudiera decirse de estos casos que fueron pequeñas "transfiguraciones"; **ésta revestiría una forma e intensidad especialmente profundas.**

3) ¿Cuáles pueden ser los elementos adventicios que "explican" su valor didáctico: su tema?

Este aspecto es claro. Se trata de proclamar una vez más que **Cristo es el Mesías profético: el mesianismo espiritual y de dolor, frente al Mesías ambiental nacionalista**. No sólo debía de prevenir entonces a sus apóstoles de este "escándalo" en torno a él, sino que se percibe en este relato **el valor kerigmático-evangélico de polémica,** probablemente, entre judeo-cristianos del ambiente eclesial mateano. Y esto se lo expresa con una serie de elementos didácticos, utilizados ambientalmente, y procedentes de la apocalíptica y escatología judías. Su valoración parece ser la siguiente.

El "monte." Los evangelistas no dicen el lugar topográfico concreto de esta escena. Sólo dicen que "subió a un monte muy alto." Se pensó fuese el Hermón (2.793 m.); la tradición desde el siglo 4 lo vino a localizar en el Tabor, actual Jebel et-Tor (562 m.), sobre la llanura en que se eleva [1]. En la época de Cristo parece que había allí una fortaleza. Por lo que no parecería el lugar más apropiado para ir a "orar" (Lc) y para tener allí una "transfiguración." Este tipo de "montes altos" suele ser también escenario de manifestaciones apocalípticas, v.g., las "tentaciones" de Cristo (Mt 4:8); incluso se los pone en visiones (cf. Ez 40:2; 41-l-5ss). Precisamente el monte Hermón tiene un especial valor de situación en la literatura apocalíptica [2]. También el Tabor fue una montaña "santa" para Israel (Sal 89:13); aunque también hubo en él cultos paganos (Os 5:1). Si este "monte" fue situación histórica, tiene, probablemente, más valor como elemento ambiental-teológico. Y probablemente no sea ajena a toda esta escena a describirse, comenzando por el

"monte," la evocación de Moisés-Cristo que es el nuevo Moisés, nuevo Legislador "subiendo" al Sinaí, donde "Dios le hablará"; donde será "cubierto" por la "nube" = "Gloria de Yahvé"; desde cuya "nube" *Dios* le "llama," y en cuya "nube" Moisés "penetra" (Ex 24:15-18; cf. Dt 5:22-27)!

La "transfiguración." La descripción que de ella hacen los evangelistas está hecha con rasgos sorprendentes. Según Lc, sucedió "mientras oraba": tema tan destacado por Lc. La escena sucede cuando los tres apóstoles estaban descansando y medio dormidos (Lc 9:32). Dan de esta "transfiguración" la descripción siguiente:

Mt.: "su *rostro* brilló como el sol, y sus *vestidos* quedaron blancos como la luz."

Mc.: "sus *vestidos* se pusieron resplandecientes, y muy blancos (como no los puede blanquear ningún batanero").

Lc.: "su *rostro* tomó otro aspecto, y su *vestido* se volvió blanco y resplandeciente."

Esta descripción del **"rostro" y "vestido" son de tipo apocalíptico.** Mt describe al ángel que corre la piedra del sepulcro así: "era su *aspecto* como el relámpago, y su *vestidura* blanca como la nieve" (Mt 28:3). Así describen el *rostro* de *los justos* los libros apocalípticos (cf. Ap 1:16; Esd 8:97: resplandecen con brillo de sol, luna, estrellas, relámpago)[3]. **Los ángeles de la resurrección aparecen con *vestiduras* "*blancas*"** (Mc) o con *"vestido resplandeciente"* (Lc). **El color "blanco" de los vestidos significa el color de la gloria celeste** (Ap 3:5; 19:14). ¿En qué relación está la verdad histórica con estos elementos clasico-descriptivos?

Moisés y Elías. Aparecen hablando con él "Moisés y Elías," que aparecen igualmente "resplandecientes" (Lc). Eran el símbolo de la Ley y los profetas. Elías, en la conciencia popular, es el que debía volver para consagrar al Mesías y presentarlo a Israel (Mal 4:4-5) [4]. Yohanan ben Zachai dice: "Dios ha dicho a Moisés: Cuando yo envíe al profeta Elias, vosotros dos debéis venir juntos." [4] ¿Está esta escena respondiendo a este dicho? Eran el "legislador" de Israel y el "precursor" del Mesías los que aparecían reconociendo a Cristo-Mesías y su obra mesiánica, como auténtica, a pesar de ser tan opuesta al mesianismo ambiental esperado. No dejaría de extrañar, de no ser parte del procedimiento redaccional, que los tres apóstoles allí presentes dan por supuesto — en los tres sinópticos — conocer a aquellos dos personajes, pues quieren hacerles un tabernáculo: "uno para Moisés y otro para Elías."

Ambos estaban "hablando" con Cristo (Mt-Mc). Es sólo Lc el que pone el tema de la conversación: "hablaban de su muerte, que había de tener lugar en Jerusalén." ¿Por qué omiten ésta Mt-Mc? Parecería suponerla en lo que les dice al bajar del monte: que nada digan hasta que "resucite de entre los muertos" (Mt-Mc). En cambio, Lc omite estas advertencias, aunque también las supone, al escribir que "a nadie dijeron nada."

Así Moisés y Elías lo acreditan a él contra fariseos y doctores de la Ley (cf. Jn 5:46.47), tanto contemporáneos como polémicos a la hora de la composición de los evangelios.

"Su Clona" (. την δόξαν αυτού)[5]. En esta narración aparece otro elemento de importancia máxima. Los apóstoles, al despertar, vieron lo siguiente:

Mt: "Una *nube luminosa.* que los cubrió (έπεσχιασεν)." Mc: "Se formó una *nube.* que ios cubría (επισχιάζουσα)." Lc: "Vino una *nube,* que los cubría (έπεσχίαζεν)."11

La *nube* o una "nube *luminosa"* era, en el A.T. *símbolo* de la presencia de Dios en el Tabernáculo (Ex 14:24; 16:10; 19:9; 33:9; 34:5; 40:34; Núm 9:18-22; Lev 16:2.12.13), lo mismo que aparece así en la dedicación del templo (2 Par 5:13.14; 7:1-3). En la "anunciación" a María, se evocará la acción de Dios sobre ella con este mismo verbo (έπισχιάζω) (Lc 1:35). La manifestación de esta **"nube luminosa"** es una teofanía: **es el símbolo de la presencia de Dios allí.** Uno de los símbolos más característicos del A.T. está aquí en juego. Por eso los apóstoles, al "ser cubiertos" por la "nube," tuvieron "miedo" (Mt-Lc). En el A.T. se decía que no se podía ver a Dios

y vivir (Ex 33:19; Lev 14:13; etc.). Esto es lo que se acusa aquí.

La "voz" del Padre. Siendo la "nube luminosa" símbolo de la presencia de Dios, es por lo que "sale" de ella **"una voz," que es la del Padre, proclamando:** "Este es **mi Hijo, *el Amado*** *(b* αγαπητός)" (Mt-Mc), "en el que me complací" (ευδόκησα) (Mt). Lc pone "el Elegido" (ó έχλελεγμένος), nombre que se da al Mesías en el *Libro de Henoc.* Los LXX vierten el nombre de el hijo "amado" por "yahid" = único (Gen 22:2.12.16; Jer 6:26; Am 8:10; Zac 12:10; Prov 4:3). Por eso, "el Amado," por excelencia, viene a responder al Único o Unigénito (Sal 2:7; Is 42:1). Pero, sobre todo, encuentra su sentido de *Unigénito* en el mismo contexto de Mt (Mt 11:27). Tanto por el ambiente neotestamentario, como por la adición de Mt: "en él me *complací,"* puede ser un intento evocador del "Siervo de Yahvé," de Isaías (42:1-9). Es el mismo tema-clisé que le dirige el Padre en el bautismo (cf. Mt 3:17; par.). Es el Mesías *doliente,* tema del "diálogo" que tuvieron antes (Lc).

Esta proclamación **que hace el Padre de Cristo "su Hijo,"** en la perspectiva literaria de Mt, que presenta **a Cristo como Dios** por varios procedimientos literarios, como por el ambiente neotestamentario, en el que se redacta y al que va destinado, **es la filiación *divina* de Cristo.**

Por eso Lc tiene un detalle confirmatorio con sus elementos descriptivo-didácticos paleotestamentarios: **los apóstoles, al despertar, vieron (de Cristo) "su gloria"** (την δόίαν αυτού). En el A.T. se habla de la "gloria de Yahvé." Es éste el evocador término técnico, que, mediante un procedimiento literario "alusivo" al A.T., se "traslada" ahora a Cristo, presentándole con la **"gloria" de Yahvé, de Dios.** Es lo que dirá Jn en las bodas de Cana: que con el milagro "manifestó *su gloria"* (την δόξαν αυτού) (Jn 2:11), y que matiza aún más en su "prólogo" al evangelio: "Y nosotros vimos *su gloria* (την δόξαν *αυτού*): ***Gloria* como (el que es) *el Unigénito del Padre"*** (Jn 1:14). Y ésta es la interpretación y fe de la Iglesia primitiva en esta escena (2 Pe 1:16-18; cf. Act 7:55).

Escuchadle. Presentado el Mesías verdadero, a un tiempo Dios y Mesías doliente, no cabría más que una actitud ante el "Enviado" de Dios: "Escuchadle": en su doctrina, en su mesianismo, en su enseñanza de pasión y muerte. Esta es la voz y el mandato del Padre. No se puede, pues, nadie escandalizar de Cristo-Mesías. Es a él, y no al Mesías del fariseísmo, al que hay que "escuchar," que es *seguir.*

Para Bultmann, la escena de la transfiguración es una transposición de una escena del ciclo de la resurrección de Cristo. Entre otras razones, porque las palabras "Tú eres mi Hijo" (Sal 2:7) sólo se aplicaban a Cristo después de la resurrección.

Para otros sería una transposición de la fiesta de la entronización teocrática de Yahvé, en la que Cristo era ahora el rey entronizado (Riesenfeld) [6].

La teoría de Bultmann es gratuita. No pertenece la escena al ciclo de la resurrección, cuando toda ella está revelando el mesianismo doloroso del "Siervo de Yahvé," aunque completado con la proclamación de la divinidad (Mc 1:1). Y con relación a la transposición de la fiesta yahvística, **no aparece el elemento real de entronización teocrática, sino la proclamación de la divinidad de Cristo Mesías, pero presentándolo como el "Siervo de Yahvé."** Aparte que parece ser que esta fiesta no existió [7].

Expuesta la temática fundamental de este relato, se podría clasificar como una *Deute-Darstellung:* exposición o narración explicativa o interpretativa — de núcleo histórico — con un marcado carácter apologético [8].

La cuestión de Elias, 17:9-13 (Mc 9:11-13).

[9] **Al bajar del monte les mandó Jesús, diciendo: No deis a conocer a nadie esa visión**

hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos. [10]**Le preguntaron los discípulos: ¿Cómo, pues, dicen los escribas que Elías tiene que venir primero?** 11 **Él respondió: Elías en verdad viene, y restablecerá todo.** [12] **Sin embargo, yo os digo: Elías ha venido ya, y no le reconocieron; antes hicieron con él lo que quisieron; de la misma manera, el Hijo del hombre tiene que padecer de parte de ellos.** 13 **Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista.**

Esta escena es "al día siguiente" (Lc 9:37) de la transfiguración [8]. Al bajar del monte, Cristo les prohibe que hablen con nadie de esta "visión" hasta después de su resurrección. Probablemente esta escena tuvo lugar en días de la fiesta de los Tabernáculos, en los que, junto con la Pascua, se excitaban los ímpetus revolucionarios de los "zelotes" y sus grupos, junto con el contagio popular por la liberación de Israel. Si no se les frenaba, máxime supuesta la historicidad de lo "visto," se les podía exacerbar el sentimiento del movimiento nacionalista. Y los apóstoles y las gentes galileas comenzaban a comprometerse en movimientos político-mesiánicos en torno a Cristo (Jn 6:15; Mt 14:22).

Este hecho de su mesianismo les evocaba otra objeción ambiental. Si El era el Mesías, ¿por qué no había venido el profeta Elías, que en la creencia popular se lo suponía vivo y se lo esperaba como condición previa para ungir y presentar al Mesías a Israel? Era esto una creencia ambiental muy elaborada por los rabinos, basada en una interpretación materialista de un pasaje de Malaquías (Mal 3:23) [9]. Además, en la creencia ordinaria de Israel estaba que la resurrección de los muertos coincidiría con el final de los tiempos, aunque para alguna concepción rabínica coincidiría el mesianismo con el juicio y consumación "escatológica" [10]; pero eran concepciones parciales. Esta objeción sobre que Elias no había venido todavía estaba agudizada en la polémica poscristiana de ambiente siró-palestino.

Cristo calma la inquietud de los apóstoles y disipa con su enseñanza las interpretaciones materiales y caprichosas de los rabinos a este propósito. Acepta que Elías debe venir a restaurarlo y prepararlo todo conforme a Malaquías, pero no con un Elías "revivió," sino por uno que "en el espíritu y virtud de Elías ha de venir" (Mt 11:14). Por eso, los discípulos "comprendieron que les hablaba de Juan el Bautista."

El paralelismo del Bautista con Elías, por simple semejanza o "típicamente," fue de tal manera, que del Bautista podrá decir Mc (9:13) que hicieron con él "como estaba escrito." Elías tuvo celo y fortaleza por la ley de Yahvé, y fue perseguido por Acab y su mujer Jezabel; así el Bautista, con el celo y fortaleza por la Ley, fue perseguido y muerto por Antipas, instigado por su mujer Herodías.

Y si en el ambiente estaba que Elías sería el precursor del Mesías, esto fue el Bautista con Cristo, el "Precursor" del Mesías, que preparó su venida y lo "presentó" a Israel. Y lo que era una concepción ambigua y nacional, tuvo en el Bautista una realización espiritual e histórica [11].

La curación de un niño lunático, 17:14-21 (Mc 9:14-29; Lc 9:37-43).

[14] **Al llegar ellos a la muchedumbre, se le acercó un hombre, y, doblando la rodilla,** *15* **le dijo: Señor, ten piedad de mi hijo, que está lunático y padece mucho; porque con frecuencia cae en el fuego y muchas veces en el agua;** [16] **lo presenté a tus discípulos, mas no han podido curarle.** [17] **Jesús respondió: ¡Oh generación incrédula y perversa! ¿hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? Traédmelo acá.** [18] **E increpó al demonio, que salió, quedando curado el niño desde aquella hora.** [19] **Entonces se acercaron los discípulos a Jesús, y aparte le pre-**

guntaron: ¿Cómo es que nosotros no hemos podido arrojarle? [20] Díjoles: Por vuestra poca fe; porque en verdad os digo que, si tuviereis fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: Vete de aquí allá, y se iría, y nada os sería imposible. [21] Esta especie no puede ser lanzada sino por la oración y el ayuno.

La escena tiene lugar después de la transfiguración. Y según Lc, "al día siguiente." Fue cuando Cristo, con los apóstoles de testigos, bajaba del monte, y al acercarse a los otros apóstoles que habían quedado al pie de la montaña, se encontró con que había mucha gente con ellos, y "discutiendo" con los apóstoles algunos "escribas," Cristo les pregunta a los apóstoles qué es lo que discutían con aquéllos. Acaso para situar, si era preciso, las cosas en su punto. Aliados de atrás los escribas con los fariseos (Mt 15:1), que no sólo ponían emboscadas dialécticas a Cristo, sino que ya habían resuelto perderle (Mt 12:14), había motivo para pensar en una emboscada con sus discípulos.

En este cuadro se destaca de la muchedumbre un hombre, que cayó de rodillas ante El y comenzó a gritar (Lc), conforme a su emoción y su temperamento oriental, diciéndole que tenía un hijo, que era "único" (Lc), "joven" (παις) y estaba lunático (Mt). Mc va a dar del padecimiento de este muchacho una descripción minuciosa.

Este joven tenía "un espíritu *mudo"* (Mc). Y cuando se "apoderaba" de él, "lo arroja por *tierra, echa espuma,* se revuelve" (v.20), "le rechinan *los dientes*," "da alaridos" (Lc), "grita" (Mc v.26), "queda rígido," "como muerto" (Mc v.26). Son los síntomas, como Mt dice, de un "lunático."

Pero aún hay más, pues "con frecuencia" el "espíritu" lo ha arrojado "al fuego," "al agua," "para acabar con él."

Y "difícilmente lo deja" el espíritu "después de haberlo maltratado." Y todo esto le sucedía "desde la niñez."

Según las concepciones erróneas de los antiguos orientales, la enfermedad, como mal, era causada por un "espíritu." Así, Saúl, que aparece con unos síntomas neuróticos típicos, es descrito en su estado nada menos que por haberle Yahvé "enviado un mal espíritu" (1 Sam 16:14). Precisamente la música tenía sobre sus crisis un efecto sedante (1 Sam 16:15).

En esta misma concepción popular, a los epilépticos, como es el caso de éste, se los llamaba ordinariamente "lunáticos," como es el nombre que de él da Mt, porque se admitía, por efecto de una experiencia, más o menos obtenida de casuales coincidencias, que tales enfermos experimentaban más fuertes crisis en las épocas de luna nueva o luna llena. La medicina antigua pasa a los escritos rabínicos, y éstos discutían si estas crisis epilépticas eran por influjo directo de la luna en las fases dichas en estos enfermos u otros semejantes, más propicio aún en estas fases lunares. Era el mismo concepto de los medios greco-romanos [12].

¿Se trata sólo de un enfermo epiléptico, cuyos síntomas evangélicos corresponden a las tres fases de la epilepsia conforme al diagnóstico médico, o es, además, un verdadero caso de posesión diabólica? Todo el problema está en saber si repugna, en el caso de curaciones físicas reales, el que Jesucristo se acomode al modo de hablar de las gentes y del medio ambiente. Hay quien así lo piensa [13]. Parece que no hay, en principio, esta incompatibilidad. Jesús, ni para sus curaciones ni para acusar su poder de taumaturgo, necesita dar precisamente un diagnóstico científico. Como tampoco corrige en cada caso lo que era creencia vulgar: que toda enfermedad era efecto de un pecado (Jn 9:2). Y, admitiendo en el mismo Evangelio casos de curaciones demoníacas, parece que es el contexto el que valorará, en simple exégesis, si se trata de una verdadera posesión o de una acomodación al lenguaje ambiental.

No parece sea decisivo el decirse que frecuentemente "lo arrojaba (el espíritu) al agua y al fuego para acabar con él" (Mc). Es un modo de hablar. El ser mudo, si no es por la misma epilepsia, podría explicarse por alguna otra enfermedad posiblemente congénita, o que fuese todo ello efecto de una enfermedad tenida en su niñez.

Ya en la antigüedad se reconocía por el médico Celio Aureliano [14] cómo este tipo de enfermos estaban especialmente expuestos a mil peligros externos, entre ellos el de caer al agua de los ríos o del mar. Podría ser también un caso de semidesesperación producido por efecto de los habituales ataques de epilepsia.

Cristo manda traer al joven, que en aquel momento, por todo el contexto, no debe de estar en el ataque. Sin embargo, cuando se lo traen a Cristo, se produce el ataque con síntomas epilépticos. Parece estar en cierta analogía con los casos de "endemoniados," que a la vista de Cristo le reconocían y pedían no los perdiese (Mt 8:28.29). Sin embargo, el ataque pudo producirse entonces por efecto de la misma emoción. El hecho de que el espíritu malo lo arroja al fuego para hacerle perecer, según la descripción popular de Mc, no postula, en absoluto, una verdadera posesión diabólica, sino una redacción colorista y ambiental de Mc, y también de Lc, en contraste con la descripción sobria de Mt, probablemente del Mtg.

El padre del enfermo urge a Cristo para que lo cure, pues había recurrido ya a los discípulos, pero éstos "no habían podido" curarle (Mc 9:18; Lc 9:40). Y eso que habían recibido el carisma de las curaciones (Mt 10:1 par.). En Mc se acusa en este hombre una fe muy imperfecta: "Si tú puedes algo, compadécete de nosotros." Acaso el fracaso de los discípulos le desanimó en parte [15]. Pero de Cristo le viene el ánimo preparatorio: "Todo es posible al que cree" (Mc). Es el boicot que se nota en los evangelios a la obra de Cristo; su obra milagrosa la realiza en función de la confianza, no es una obra de magia. Y esta fe surge en él: "¡Creo, ayuda mi incredulidad!"

El v.17 de Mt es críticamente muy discutido [16]. Acaso pasó a él por influjo del otro evangelio, pues está en Lc. Es la respuesta de Cristo a esta obra de incredulidad en El, después de tantos prodigios hechos. "¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo voy a estar con vosotros y os voy a sufrir?" (Lc). ¿Por qué no admitían sus prodigios, y por qué no sacaban las consecuencias de sus "signos"? Este "lunático" era "tipo" de esta generación "poseída" por el dominio fariseo.

Cristo manda traer al enfermo. Al acercarse, Cristo increpó al "espíritu," y se produce una convulsión violenta hasta quedar como muerto. En Lc el relato cambia. Se lo trae, se produce la convulsión, y viene la increpación de Cristo al "espíritu." Son las pequeñas variantes red acciónales. En Mc, Cristo le toma de la mano, lo levanta y se mantuvo en pie.

El poder taumatúrgico de Cristo apareció a todos con un dominio absoluto. La curación instantánea de una epilepsia, si no se admite la "posesión" diabólica, cuando se halla en estado de trance, no admite hipótesis sugestivas. Lo que, por otra parte, nada resolvería, ya que una lesión orgánica de la corteza cerebral no se puede curar por sugestión, menos aún cuando la sugestión no cabe por hallarse en estado de inconsciencia, ni por suceder instantáneamente.

Vueltos a casa, los discípulos le preguntan por qué ellos no habían podido curar a aquel muchacho, pues habían recibido el poder de expulsar demonios — exorcismo — y curar enfermedades (Mt 10:1.8; Mc 6:7:12; Lc 9:1.6b). Y lo habían ejercido con éxito (Mt 10,8; Mc 6:13).

Aunque la respuesta final es la misma en Mt-Mc, Lc la omite. Mt intercala un preludio en el que les habla de "vuestra poca fe." Acaso, en la subconsciencia, confiaron en su poder como si fuera propio de ellos, sin acusar plenamente su reconocimiento y dependencia al dador de carismas.

La comparación que utiliza sobre el "grano de mostaza" y el "trasladar montes" eran me-

táforas usadas en el ambiente rabínico. Como término comparativo de lo mínimo se usaba el "grano de mostaza," lo mismo que el "trasladar un monte" era metáfora usual para indicar que una cosa se realizaría fuera de los modos ordinarios [17].

"Esta clase" no puede echarse o curarse **si no es con "oración y ayuno"** (Mt), o "con oración" (Mc). La lección de Mt (v. 21) no es seguro que sea genuina en este versículo [18], ni tampoco debe de ser lección genuina el "ayuno" que se une a la "oración" en este pasaje de Mc [19]. La frase "esta clase" admite dos interpretaciones:

"Esta clase," es decir, esta raza: los demonios.; o puede admitir otra más específica: "esta clase" de demonios. Los que admiten esta segunda interpretación se basan en que los apóstoles ya habían expulsado demonios (Mc 6:13), por lo que aquí se precisaría una especie de ellos. Pero la razón no es convincente. De ser así, no cabría duda de que se trataba de un caso de verdadera posesión. Pero la primera interpretación es completamente posible en este mismo contexto. Su sentido sería: "esta clase," las enfermedades que se atribuían a los espíritus demoníacos, sólo se pueden curar milagrosamente. Es decir, con el recurso pleno a Dios, que concede libremente el uso de estos carismas, y sin que el hombre los mistifique y boicotee con una semiconsciente autosuficiencia suya o con una falta de recurso y confianza plena — "poca fe" — en Dios. Era, en el fondo, lo que había sucedido a la intervención de los apóstoles en este caso y lo que se decía en aquel medio ambiente y se recoge en el Talmud: "Todo el que ora sin ser escuchado, debe ayunar." [20] Era una lección para los exorcistas cristianos; acaso se refleja esta situación de ellos.

Segundo anuncio de la Pasión, 17:22-23 (Mc 9:30-32; Lc 9:43).

> [22] **Estando reunidos en Galilea, díjoles Jesús: El Hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de los hombres,** [23] **que le matarán, y al tercer día resucitará. Y se pusieron muy tristes.**

Ya se indicó a propósito de la "primera" predicción de su pasión y muerte (Mt 16:21-23 par.) la probabilidad de que estas predicciones estén matizadas, con relación a su anuncio primitivo, después de los hechos, ya que el "estilo profetice" suele ser más vago, aunque perfectamente perceptible a la hora de su cumplimiento, y sería probable que Cristo se hubiese amoldado a este estilo y sus leyes [20].

Esta segunda predicción aparece con una redacción algo más sobria, aunque bien precisa.

Mt destaca que los apóstoles, al oírla, "se pusieron muy tristes." Esto prueba que el vaticinio fue, al menos nuclearmente, suficientemente claro, y que ellos lo comprendieron. En cambio, Lc dirá que "no sabían lo que significaban estas palabras, que estaban veladas, de manera que no las entendieron." La redacción de Lc refleja la forma más primitiva. Sólo dice: "El Hijo del hombre ha de ser entregado en poder de los hombres." Sin embargo, en Mc, muy matizado, dirá que no lo entendieron.

Probablemente se refiere la no comprensión al no poder admitir el que El fuese el Mesías y hubiese de padecer. Pero les quedaba "sufrimiento," pues sus vaticinios se cumplían. Y acaso obedezca a esto lo que dicen Mc-Lc: "que temían preguntarle," pues a la protesta de Pedro, en la primera predicción, de que esto no sucediese vino la réplica confirmativa de Cristo. Era incomprensión ambiental.

El tributo pagado, 17:24-27.

> [24] **Entrando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los perceptores de la didracma y le dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga la didracma?** [25] **Y él respondió: Cierto que sí.**

Cuando entró en casa, se acercó Jesús y le dijo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran censos y tributos? ¿De sus hijos o de los extraños? [26] **Contestó él: De los extraños. Y le dijo Jesús: Luego los hijos son libres.** [27] **Mas, para no escandalizarlos, vete al mar, echa el anzuelo, coge el primer pez que pique, ábrele la boca, y en ella hallarás un estater; tómalo y dalo por mí y por ti.**

Estando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los encargados de recoger el tributo del templo: los "recaudadores de la didracma."

El tributo tenía el siguiente origen. Moisés había prescrito un censo, y, conforme al número de los varones censados, cada uno pagaría medio siclo al santuario (Ex 30:11-16). En tiempo de Nehemías, este impuesto era de un tercio de siclo al año (Neh 10:32). Habiendo crecido las necesidades, posteriormente se elevó a medio siclo de plata (Mt 17:24) [21]. Este era el equivalente a dos dracmas, que a su vez equivalen a medio siclo, que era lo que se exigía en la legislación judía de entonces. Pero debía ser pagado por todo varón después de los veinte años, en moneda hebrea antigua o tiria. Había, además, de pagarse en Palestina entre el 15 y el 25 del mes de Adar (marzo), y también fuera de Jerusalén [22].

Pedro responderá a la pregunta interrogativa de los recaudadores de esta contribución, que Cristo pagará la "didracma."

Con esta ocasión Cristo le hace a Pedro una pregunta, que va a ser una enseñanza. Los reyes de la tierra cobran los impuestos, no de sus hijos, sino de los otros ciudadanos — si no tiene el sentido de ciudadano del país frente a pueblos sometidos —. Los hijos son considerados exentos de ello. "Luego los hijos — dice Cristo — están exentos." Y sólo por evitar el escándalo pagará el impuesto.

¿Cuál es la doctrina encerrada en este concepto de "hijos" sobre la que gira la argumentación?

La comparación — pequeña parábola — está tomada de la vida real y aplicada a Jesús y los suyos, en contraposición a los demás. Pero sobre todo a El. Jesús abiertamente reconoce y proclama su absoluta independencia frente a las leyes tributarias del templo, que era homenaje, en último término, a Dios. La parábola iba a tener algo de alegoría. Los hijos estaban exentos. Pero Pedro había proclamado hacía aún poco, por "revelación" del Padre, que Jesús era "el Hijo del Dios viviente." Jesús se situaba así en la esfera de su Padre. Por eso estaba exento del tributo al templo. Pero con Él estaban asociados y exentos los discípulos. Era ello una prueba del supremo dominio legislativo de Jesús. No en vano Él era "mayor que el templo" (Mt 12:6). Por eso, El dispensaba las leyes, pues era "señor del sábado" (Mt 12:8). De esta conducta de Cristo concluyen Strack-Billerbeck: "De la prueba alegada por Jesús para su exención de la didracma, se sigue que reivindica para sí, ante Dios, un lugar que jamás ha convenido a un israelita." [23]

También pudiera, en este pasaje, extenderse los tributos a los impuestos civiles en general (τέλος) o al impuesto imperial (χηνσος). Estos impuestos se sabe que, además de su gravamen económico, turbaban fuertemente la conciencia teocrática de los judíos. Y después del 70 se les puso, abusivamente, sobre casi todo [23].

Para evitar el escándalo hace un milagro. Manda a Pedro que se acerque al lago, junto al que están, y que en la boca del primer pez que pesque hallará una moneda — un "estater" — y con ella pagará por los dos. El "estater" valía cuatro "dracmas," que era lo justo para pagar por los dos, ya que cada uno había de pagar medio "siclo" de plata, que equivalía a dos "dracmas": "didracma."

El milagro de Cristo está, en primer lugar, en su ciencia sobrenatural, al anunciarle a Pe-

dro esto. Y acaso sea lo más probable que, milagrosamente, se hubiese depositado el "estater" en la boca del pez.

No obstante, es conocido el caso de cierta especie de peces en el lago, la hoy llamada *Chromis Simonis* [24], en la que el macho, en cuya boca son depositados los huevos, y en el que se desarrollan, parece ser que al expulsarlos siente la necesidad de ocupar la boca con pequeñas piedras, etc. [25] En este caso la habría ocupado con un "estater" fortuito.

Se proponía que Cristo mandó a Pedro a pescar, y que la primera pieza lograda se vendió en este precio. Pero no lo dice el texto, y se valoraría en una cantidad desproporcionada.

1 Abel, Géographie de la Palestine (1933) I 353-357; Perrella, / luoghi santi (1936) p.182-193; Allegro, The Dead Sea Scrolls 14ss. — 2 Josefo, BI II 20:6; IV 1:1:8; Allegro, The Dead Sea Scrolls p.520-536. — 3 Strack-B., Kommentar. I p.752. — 4 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.210-213; Strack-B., Kommentar. IV p.779-789. — 4 Deut. rabba 3. — 5 Zielinski, De doxa Christi transfigurati: VD (1948; 291-303. — 6 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.89. — 7 De Vaux, Les institutions de ïAnden Testament, vers. esp. (1964) p.632-635. — 8 Dabrowski, La transfiguración de Jesús, vers. del pol. (1939); Vosté, De Bap-tismo, Tentaiione et Transfiguratione lesu (1934) p. 141-156; Zielinski, De íransfigura-tione lesu: VD (1948) 291-303.335-343; Baltensweiler, Die Verklarung Jesu Histo-risches Ereignis und synoptische Benchte (1959); Rlesenfeld, fesus transfigure (1947); George, La Transfiguration: Bible et Vie Chrét.(1960) 21-25; Hoeller, Die Verklarung Jesu (1937); Caird, The Transfiguraron: Expository Times (1955-1956) 291-294; Fonck, en VD (1922) 72-79; A. Fenillet, Les perspectives propres a choque evangeliste dans les recits de la Transfiguration: Rev. Bibl. (1858) p.281-301; X. Leon-Dufour, Eludes d'Évangile. La transfiguration de Jesús (1965) 83-122; M. Sabbe, La redaction du récit de la Transfiguration, en La Venue du Messie (1962) 65-100; P. Miguel, Le Mystere de la Transfiguration: Les Quest. Liturgiq. et Paroiss. (1961) 194-223; P. De Surgy, Transfiguraron: Vocab. Theol. Bibl. (1962) 1071-1072; H. P. Müller, D Verklarung Jesu: Zeits. für die Neut. Wiss. (1960) 56-64, C. C. Carlston, Transfiguration and Resurrection: Jour. of Bibl. Literature (1961) 233-240; H. Rivera, El relato de la Transfiguración de Jesús: Rev. Bibl. (Argentina 1964) p.31-40. Para la teología de la transfiguración, cf. S. TH., 3 q.45; In evang. Matth. comm. c.7 n.l. — 9 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.210-213; Strack-B., *Kommentar.* IV p.779-789. — 10 Bonsirven, *Le Judaísme.* (1934) I p.418-419. — 11 Sobre la venida de Elias, cf. A. Skrinjar: VD (1934) 361-367; Durrwell: VD (1939) 269-278; A. De Guiglelmo, *Dissertatio exegetica de reditu Eliae* (Jerusalén 1938). — 12 Strack-B., *Kommentar.* I p.758; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.339, y *Évang. s. St. Marc* (1929) p.239. — 13 Smit, *De daemoniacis in historia evangélica* (1913) p.191-215. — 14 *De morb. chron.* I, IV 68, citado *por* Lagrange en *Évang. s. St. Marc* (1929) p.240. — 15 Fillion, *La Vie De N. S. J.-Ch.,* Vers Esp. (1842) III P.256. — 16 Nestlé, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crít. a Mt 17:17; cf. León-Dufour, *L'e'pisode de l'enfant épileptique. La fermation des Évangües* (1957) 85-115. — 17 Strack-B-, *Kommentar.* I p.669 y 759; J. Düplacy, *La foi qui deplace les montagnes (Mt 17:20; 21:21):* Mém. A. Gelin (1961) 273-287. — 18 Nestlé, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crít. a Mt 17:21. — 19 Nestlé, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crít. a Mc 9:29. — [20] Strack-B., *Kommentar.* I p.760. — 20 J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (1958) p.40. — 21 JOSEFO, *Antiq.* XVIII 9:1; BI VII 6:6. — 22 *Mishna:* Sheqalim I 1-3; Strack-B., *Kommentar.* I p.765; Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.70-73. — 23 *Kommentar.* I p.772; D. Blusser, *Mt 17:24-26 and Dead Sea Sect'Opposition to Tax Paying:* Tarbiz (Jerusalén 1961) p. 150-156; A. Pickering, *The Temple Tax (Mt 17:23-26):* Cath. Gazette (1957) p.170, y en The Cath. Bibl. Quart. (1957) p.511. — 23 Plinio, *N. H.* XII, 63. — 24 Biever, *Conférences de Sí. Etienne* (1910-1911) p.295. — 25 A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.385-386.

Capitulo 18.

Con este capítulo comienza la sección del "cuarto gran discurso" del evangelio de Mt. En él se agrupan, artificiosamente, una serie de consignas, en parte morales, a sus discípulos, aunque en parte tiene un marcado carácter *eclesial.* Mc y Lc refieren, a veces, estos temas en otro contexto 1.

El más grande en el Reino de los cielos, 18:1-5 (Mc 9:33-37; Lc 9:46-48).

[1] En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús, diciendo: ¿Quién será el más grande en el reino de los cielos? [2] El, llamando a sí a un niño, le puso en medio de ellos, [3] y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. [4] Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos será el más grande en el reino de los cielos, [5] y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe.

Son recogidos varias veces en el evangelio estos celos y ambiciones de los apóstoles por los pri-

meros puestos en el reino. Son todavía los "hombres" galileos y "judíos" que se figuran a su modo lo que será el Reino.

Por otra parte, aparecían especiales elecciones y distinciones entre algunos discípulos: Pedro, Juan y Santiago habían sido testigos de la transfiguración, lo mismo que en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5:37). Abiertamente, un día la madre de Juan y Santiago le pedirá a Jesús los dos primeros puestos en su reino (Mt 20:20-21; Mc 10:35-37), lo que produjo una serie de protestas en "los diez [apóstoles] que oyeron esto" (Mt 20:24; Mc 10:41). Todavía a la hora de la última cena se producen estos altercados de ambición en ellos (Lc 22:24); lo que hizo a Cristo darles una lección "teórica" sobre esto (Lc 22:25-27) y otra "práctica" con el lavatorio de los pies (Jn 13:6-17).

Con esta psicología aún ambiciosa, se suscitó un día en Cafarnaúm, en el "camino" (Mc v.33.34), una de estas discusiones sobre quién de ellos es el "mayor" en el reino de los cielos.

La pregunta responde a una pretensión, y ésta, en aquella mentalidad, no es de quién de ellos será más "santo" en el reino, sino quién de ellos tendrá una mayor dignidad de puesto o de mando; imbuidos del ambiente nacionalista judío lo conciben a su modo como temporal.

La respuesta de Cristo es una "parábola en acto." Se "sentó" (Mc), más que para descansar, pues venían de camino, para expresar con un signo más su lección magisterial. Llama a un niño y lo "puso junto a sí" (Lc), pero "en medio de ellos"; la expresión griega "en medio" (εν μέσω) es equivalente a "delante" de ellos [2]. La expresión: "si no os volvéis y hacéis como niños.," discutida por los autores, "no es más que la manera hebraica y aramaica de expresar nuestra idea compleja de venir a ser" [3]. El pensamiento de Cristo se sintetiza en tres ideas.

a) El que se haga pequeño como niño — que podrían ser también los desestimados en la comunidad eclesiástica —, ése es el más grande en el reino de los cielos. Mc lo expresa con fórmula más primitiva: **el que "quiera ser el primero," ése ha de ser el "último de todos," el "servidor de todos."** Es la gran lección cristiana sobre la ambición y los honores. Los puestos de mando, **en el plan de Dios,** son para servicio de la sociedad, que es el modo de servir a Dios. Naturalmente, no quiere decirse que de hecho vaya a haber una escala social en proporción a la humildad; aquí se habla, "sapiencialmente," **de *la actitud* cristiana a tenerse en este asunto.** El complemento de comprensión de esta enseñanza está en lo que dice a continuación.

b) "Si no os volvéis como los niños, no *entraréis* en el reino de los cielos."
Los fariseos se creían con derecho al reino (Mt 3:9). Pero éste — y ésta es la lección — se da como puro don gratuito de Dios. Lo mismo que los "puestos" en él. Se lo ha de recibir con *la actitud* de los niños. Acaso más que por sus condiciones morales — inocencia, simplicidad —, por la valoración social en que se los tenía en aquel ambiente: el niño era considerado como sin valor. En el tratado *Shabbat,* después de analizar el poco valor social que tiene el niño, se dice esto: "He aquí el principio: todo el tiempo que vive no es tenido ni como vivo ni como muerto; si muere, es considerado muerto a todos los efectos." [4] Hay que tener, pues, esta actitud moral para recibir el reino: **no como *exigencia,* sino como *don gratuito* de Dios.**

c) El tercer pensamiento es una consecuencia de lo dicho: el que recibe a un niño, sin aquel valor social, **sólo por amor a Cristo, recibe a Cristo y a quien lo envió** (cf. Mt 25:40) [4]. Pero este versículo parece formar parte estructural del pasaje siguiente.

A la comunidad cristiana primitiva le era útil retener esta lección, pues en ella, para tener paz, no podía haber rivalidades. San Pablo alude en ocasiones a estos fallos.

Gravedad del escándalo, 18:6-9 (Mc 9:42-48; Lc 9:49-50).

[6] **Y al que escandalizase a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera**

que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran al fondo del mar. [7] **¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquel por quien viniere el escándalo!** [8] **Si tu mano o tu pie te escandaliza, sácatelo y échalo de ti: que más te vale entrar manco o cojo en la Vida, que con dos manos o con dos pies ser arrojado al fuego eterno.** [9] **Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti: que más te vale entrar con un solo ojo en la Vida que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna de fuego.**

Concatenado — parataxis — y evocado por los "pequeños," y "en una arquitectura de carácter muy semita," se expone el tema del escándalo. Los tres sinópticos recogen la misma doctrina, pero en contextos distintos, aunque suponen el contexto *doctrinal* de Mt, pues en los tres, el escándalo es censurado en función de "uno de estos pequeños."

Habrá escándalos siempre. Dada la condición de los hombres, es inevitable. Se decía en un caso más concreto: "Desgraciado el mundo por sus juicios." [5]

Estos "pequeños que creen en mí," no debe referirse a "niños" casi inconscientes de su hipotética fe, sino ser equivalente a "discípulos" o gentes sencillas, que creen en El[5]. Parecía pertenecer a otro contexto, unido aquí por su unión lógica con lo anterior. El sentido original de la frase, probablemente, se refería al reino y a las luchas farisaicas contra él. En el Mtg parece tener una mayor amplitud "moralizadora" todo este pasaje, incluso polémico.

La gravedad del escándalo se expone con el grafismo oriental. El amor al prójimo exige desearle el bien, y el escandaloso lo empuja al mal. Sapiencialmente hablando, esto le condena. Por eso, le valía más que lo arrojaran al mar — con el grafismo descriptivo que utiliza, y que eran formas usuales de decir [6] — que no a la gehenna (infierno)[7].

Dada la enorme gravedad del escándalo, se expone la necesidad de *prevenirse* contra él. Lo que se expone con unas hipérboles que sugieren, con su extremismo didáctico, el verdadero pensamiento.

Si a una persona la escandaliza el "pie," la "mano" o el "ojo," vale más cortarlos y echarlos de sí que entrar con todos los miembros en el infierno. En varios códices se añade al v.44 de Mt, y al v.43 de Mc: "donde el gusano no muere ni el fuego se apaga"; pero no parecen ser genuinos, y son suprimidos por las mejores ediciones críticas [8].

Naturalmente, no quiere decirse que esto se realice materialmente. Si escandaliza un ojo y se lo corta, queda el otro para seguir escandalizando. La comparación está hecha sobre un principio de la ley natural: hay que sacrificar la parte por el todo. Aquí, con este aviso, se alerta sobre la gravedad del escándalo, y el castigo que le corresponde en orden a evitarlo.

El lugar del castigo es el infierno o "gehenna de fuego." Era el concepto judío del lugar y castigo de los pecados. Designaba originariamente el "valle de Hinnón" *(ge-Hinnon),* y en arameo con la vocalización en *a,* que es la que aparece en gehenna. Era un lugar de Jerusalén que se extendía por el noroeste hasta el sudoeste, y en el que se cometieron grandes idolatrías. En tiempo de Acaz (733-727) y Manases (696-641) se habían quemado niños a Moloc (2 Re 23:10; Jn 32:35; 2 Crón 33:6). Para hacer aquel lugar execrable para siempre impuro, el rey Josías (639-608) lo había hecho llenar, profanándolo, con inmundicias. Un fuego, siempre mantenido vivo, quemaba constantemente todos los detritus y basuras. Isaías muestra los cadáveres de los impíos arrojados de la nueva Jerusalén, parte descompuestos y comidos por "el gusano que nunca morirá" y parte quemados en el fuego de la gehenna, "cuyo fuego no se apagará" (Is 66:24). La literatura apocalíptica hace de él el lugar del suplicio de los malos [9]. En el lenguaje evangélico, la gehenna vino a ser el símbolo del infierno de los condenados [10].

Dignidad de los niños, 18:10-11.

> [10] **Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos.** [!!] **Porque el Hijo del hombre ha venido a salvar lo perdido.**

Otro tema concatenado al modo semita con la temática de los "pequeñuelos." Estos versos de Mt 10-11, se unirían mejor con el v.6 que con el 9. Podría ser una "inclusión semita" [10], o efecto de las "fuentes." Los "pequeños" aquí no parecen exigir ser sinónimos de "niños," pueden referirse a "discípulos" o partidarios, social y culturalmente sencillos, frente a escribas y fariseos. En Mtg tiene amplitud "ética," al menos no hay matiz de limitación temática específica.

Un motivo más para no despreciarlos es el que tienen ángeles "custodios" (Sal 91:11), los cuales ven siempre la faz de Dios. Es una enseñanza contra la concepción rabínica, muy oscura, sobre los ángeles custodios [11] y especialmente sobre su protección sobre los despreciados (Act 12:15). Si Dios se ocupa de ellos, poniéndoles la privilegiada "custodia" de sus ángeles, merecen, por esto mismo, gran estima y acusan gran dignidad. Hay también una enseñanza teológica de importancia. Según la concepción judía, sólo los ángeles superiores eran admitidos a contemplar la "majestad" de Dios; los otros recibían sus órdenes "detrás de una cortina" [12]. Quitada la metáfora, aquí todos los ángeles, incluso los "custodios" de estos "pequeños," **gozan de la presencia de Dios,** señal de que protectores y protegidos tienen la benevolencia celeste.

El v.11 es críticamente muy discutido en este lugar, y se supone sea una interpolación proveniente de Lc 19:10 [13].

El amor salvífico del Padre por los pequeños, 18:12-14 (Lc 15:3-7).

> [12] **¿Qué os parece? Si uno tiene cien ovejas y se le extravía una, ¿no dejará en el monte las noventa y nueve e irá en busca de la extraviada.** 13 **Y si logra hallarla, cierto que se alegrará por ella más que por las noventa y nueve que no se habían extraviado.** [14] **Así os digo: En verdad que no es voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos, que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos.**

Esta parábola la trae también Lc, aunque en contexto y con una matización distinta [14]. En Mt el pensamiento es claro. La parábola va a ilustrar el gran amor del Padre por estos "pequeños." La solicitud pastoral por una sola oveja hace ver la estima que por ella tiene el pastor. En su sentido histórico debe de referirse a la defensa de Cristo contra los fariseos por sus contactos salvadores con publícanos y pecadores, e incluso con llamar a El a todos estos "pequeños." Mtg la utiliza para sacar de ella una comparación sobre estos "pequeños" despreciados: un aspecto parcial de su posible amplitud originaria. Si el pastor tiene una solicitud extrema por que no se pierda ni una sola oveja de su rebaño, hasta ir en busca de una que se extraviase, es ello señal de su amor por la misma. No se ha de perder ni una. Así es el amor y solicitud del Padre por es tos "pequeños," por muy desestimados y despreciados que se los considerase socialmente. Las gentes así despreciadas tienen el amor del Padre, hasta tal punto, que el reino también es para ellos. Y el Padre tendrá la máxima solicitud por que ninguno se pierda. No se trata de la cooperación de la oveja perdida; **se destaca solo la iniciativa del Buen Pastor** [14].

Sobre el sentido del gozo de recuperarla, aunque no se aplica a la conclusión, está basado en un hecho de experiencia ante una pérdida, y expresado con una hipérbole oriental.

La Iglesia primitiva tenía en ella una enseñanza de solicitud del pastor — jerarquía —

frente a los apóstatas y a los expuestos — catecúmenos — a errores ambientales. Aunque la amplitud "moralizadora" de Mtg se acusa. Pero es, sobre todo, regla para los jefes de la comunidad: maestros, catequistas, etc. [15]

La corrección fraterna, 18:15-17 (Lc 17:3).

> [15] **Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano.** [16] **Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio.** 17 **Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano.**

Lc lo trae en otro contexto. En él, "hermano" es equivalente a hombre; en Mt "hermano" es, por el contexto (v.17), equivalente a cristiano. Se parte de una falta del prójimo para exponerse la actitud cristiana ante la misma. La expresión "contra ti" es lección críticamente muy discutida [15].

Si se trata de una verdadera falta, se ha de buscar el bien del "hermano"; por eso, lo primero es hacérselo notar para remediarlo. Pero "a solas," por justicia, caridad y actitud pedagógica. Si "oye," se habrá ganado un hombre para Dios.

Si no hace caso, queda la prueba testifical, que ya exigía la Ley (Dt 17:6; 19:17). Pero en esta perspectiva cristiana no excluye, sino destaca preferentemente, la testificación privada, no jurídica. Naturalmente que no se condena ni excluye ésta. Es otra la perspectiva. Es la benevolencia en el castigo (1 Cor 6:1-8).

Si tampoco es eficaz, queda el recurso a la Iglesia, probablemente jerárquica (v.18), aunque alguno piensa en el influjo benéfico que puede recibir de la "asamblea," sentido que quieren dar a εκκλησία [16].

Si no oye, es ya mala voluntad o cerrazón, y puede considerarlo "como gentil o publicano." Parece ser esto ya redacción de alguna Iglesia con necesidades especiales. Lo que ya aparece es la Iglesia constituida, por lo que su redacción refleja este estadio. Aparte de la testificación judicial, se decía en la *Torah:* "El que reprende a su prójimo (judío) por amor a Dios, tendrá parte con Dios." [17]

No se trata, desde luego, de establecer una reglamentación jurídica; se supone la Iglesia ya constituida, y se da una instrucción sobre el buen uso de la misma en la comunidad. Cristo no estableció reglas, sino principios.

En el momento histórico en que Cristo pronuncia la sentencia, acaso pudo ser una censura sobre el rigorismo juridicista de la sinagoga, y que se aplicaría ahora a los usos disciplinarios de una comunidad eclesial, posiblemente siro-palestinense.

¿Exige esta enseñanza de Jesucristo la realización sistemática de ese triple estadio de recursos? Los incluirá en ocasiones. Pero la enseñanza directa de Jesucristo es el *celo* y *discreción* en el ejercicio de la caridad. Puede ser una argumentación por "acumulación" y analógica a otra enseñanza sobre la caridad, dada por Jesucristo, en la que aparece un triple estadio ante el "juicio," el "sanedrín" y la "gehenna de fuego" (Mt 5:21-22).

Los poderes de la Iglesia, 18:18.

El final del verso 17 lleva lógicamente a explicar — justificar — el porqué de remitir al que no se enmienda al juicio de la Iglesia.

> [18] **En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo.**

En esta forma "acumulativa" se somete, por último, al que no reconoce su "pecado," al juicio de la Iglesia. La doctrina que se enseña es de importancia capital. La Iglesia se halla dotada de verdaderos poderes judiciales: puede castigar, y esto supone que puede juzgar. No es más que la enseñanza de la Iglesia como sociedad perfecta, dotada de todos los medios — poderes — para poder realizar su fin. Por eso se dirá expresamente que todo lo que atareis en la tierra quedará atado en el cielo, y viceversa. Las expresiones "atar" y "desatar," conforme a la literatura rabínica, significan "permitir" o "prohibir" [18]. La Iglesia, por tanto, está dotada de estos plenos poderes. En el contexto se refiere a los apóstoles — μαθηται — (Mt 18:1). Si el recurso a la Iglesia supone en ésta tal tipo de poderes, **el destacarse aquí el poder de los apóstoles hace ver que se pone en cuanto eran "jefes" de la Iglesia.**

Este poder conferido a la Iglesia en nada va contra el pleno poder personal conferido a Pedro, y que relata el mismo Mt (16:13-19). Pero este poder conferido a la Iglesia, en el contexto es a los apóstoles (v.18:1), y lo exige aquí el mismo texto: "Cuanto *atareis.* (*vosotros*)." No es, pues, poder conferido al laicado ni a cada uno de los fieles. Porque el poder que tiene la Iglesia — sociedad — supone una jerarquía, que es la que formalmente está dotada de tales poderes. Y si el v. 18 estuviese desplazado de su propio lugar, habría que reconocer que su inserción aquí sería una interpretación de Mt al v.17, y siempre quedaría el "poder" que se concede a la Iglesia, sin decirse que se concede a cada uno de los fieles, lo que tiene que ser, además, interpretado en función de esta jerarquía, pues el "díselo a la Iglesia" supone el decírselo al que tiene el "poder," que es la jerarquía. Lo contrario sería, sencillamente, imposibilitar el recurso al "poder" de la Iglesia. A lo que se une, con valor interpretativo, a la hora de la composición de los evagelios, la enseñanza y vida práctica de la misma.

Acaso podría sugerir el tenerlo como "un pagano y un publicano"[19], el que estaban *separados,* no pertenecientes a la Iglesia, o que ésta lo hubiese separado oficialmente de la misma — "excomunión" (1 Coro 5:4-5) —, por lo que se le podría tener por todos, sin escándalo, como a "un pagano y a un publicano." Eran, por otra parte, los poderes que ya existían en la Sinagoga — el *herem* —, y que eran eficazmente ejercidos por la jerarquía, como aparece incluso en el Evangelio (Jn 9:22) [20]. Sin embargo, el texto no pone expresamente una excomunión oficial, sino sólo "sea para ti" como un separado. Acaso sea un modo de suponerla o de advertir que es digno de ella.

Bonnard piensa que *atar y desatar,* en este contexto, no significa, probablemente, prohibir o permitir, sentido corriente en la casuística rabínica, sino pronunciarse contra una medida disciplinar propuesta en la Iglesia contra un hermano." [20] El v.18 tiene todo el aspecto de estar fuera de su propio contexto, pues no tiene una conexión literaria inmediata con el v.17. Lo tendría mejor con el v.14; cf. Mt 18:12 ("vosotros"). Por tanto, permanece con la amplitud de poderes que requiere la misión de la jerarquía de la Iglesia (cf. Act 15:6.23.28; comp. Act 15:22).

La oración colectiva, 18:19-20.

> [19] **Aún más: os digo en verdad que, si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre, que está en los cielos.** [20] **Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.**

Este tema debe de ser evocado por la palabra *Iglesia.* Esta presencia de Cristo haría ver la rectitud de sus juicios.

Si dos o más oran juntos al Padre celestial, "lo conseguirán." En la perspectiva se supone

que no pedirán nada al margen de lo que deba pedirse. Aparte que aquí en lo que principalmente se insiste es en la eficacia de la oración en común. ¿Por qué esta eficacia? Porque, cuando éstos están reunidos "en mi nombre" — conforme al sentido rabínico, "por causa de él.," "en nombre de él." [21] —, "allí estoy yo en medio de ellos." Era ya creencia en Israel la fuerza religiosa de la oración hecha en reunión, en sinagoga. Así decía un rabino "que las oraciones hechas en las sinagogas, al momento en que la comunidad ora, son oídas." Esto se deduce del *midrasch* de Job (36:5): Dios no desprecia la multitud. [22]

Pero Jesús potencializa esta oración cristiana por tres motivos: *a)* por no exigir la oración en "sinagoga," sino que le basta la reunión de "dos o tres"; *b)* porque han de estar reunidos en *su* "nombre"; *c)* por la garantía de estar El mismo presente entre los que oran así. Esta reunión con Cristo, que no les hará pedir nada al margen de su voluntad (Jn 15:7.17), les hará recibir, además de la fuerza de su vinculación (Jn 15:5; 14:13.14; 15:16; 16:23.24), la presencia mística y complacida de Jesucristo "en medio de ellos." El tono "sapiencial" con que está formulada la concesión de lo que se pida, indica el poder de Cristo.

Se defiende, por razones filológicas y alguna otra observación, que esta reunión de "dos o tres" se refiere a un acto litúrgico, y que precisamente estos "dos o tres" son los oficiantes [22]. Sus razones, de interés algunas, no son decisivas. Aunque la redacción acuse un tono eclesial, el núcleo fundamental es de Cristo. Acaso, primitivamente, Cristo habló de la presencia de Yahvé en las reuniones religiosas ambientales, que, naturalmente, **se identificaron con Cristo al saberle Dios**. Aunque también es muy probable que Cristo animase a los suyos **con la promesa de** su presencia entre ellos (cf. Mt 28:20), y que, conocida plenamente su divinidad, **se identificase con la presencia de Yahvé entre los suyos.**

Buzy ha hecho a este propósito una consideración sumamente sugestiva. Dice así:

"Los judíos creían en la presencia de *la Shekina* entre ellos; en suma, en la presencia de Dios." Rabí Ranina bar Teradjon (sobre 135) decía: "Si dos personas están reunidas y hablan de la *Torah* (la Ley), *La Shekina* mora entre ellos." *La Shekina* era la sensibilización de la presencia de Dios. "Cuando los fieles se ocupan uno con otro, Yahvé los oye y los escucha. ¿Por qué Dios se llama *maqom,* "El Lugar"? Porque, en todo lugar donde se encuentran los justos, allí también se encuentra Dios entre ellos." Pero después que Jesús habita entre los hombres, El es entre ellos una *Shekina,* una *habitación* concreta y viva de Dios. Hoy estamos acostumbrados a esta afirmación y a todas las afirmaciones semejantes. Pero es preciso que la costumbre (en su sentido ambiental) no nos vele el sentido y la fuerte intención de tales palabras. Ellas equivalen a una nueva afirmación de la divinidad. Todos los textos que mencionan una presencia misteriosa en el seno de una comunidad dicen que es la de Dios. Pero ahora Jesús sustituye a *La Shekina,* a la "Piedra," al "Lugar." El reivindica para sí el tributo de la presencia y de la omnipresencia. ¿Quién osaría hablar así? Una criatura no podría, sin sacrilegio, sustituir a Dios. Aquel que osa compararse a Dios lo hace en un tono el más seguro y tranquilo. La sola explicación plausible es que Jesús se considera Dios." [23]

El perdón de las ofensas, 18:21-35.

[21] Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? [22] Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete. [23] Por eso se asemeja el Reino de los cielos a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. [24] Al comenzar a tomarlas, se le presentó uno que le debía diez mil talentos. [25] Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía y saldar la deu-

da. [26] **Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo.** [27] **Compadecido el señor del siervo aquel, le despidió, condonándole la deuda.** [28] **En saliendo de allí, aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y, agarrándole, le ahogaba diciendo: Paga lo que debes.** [29] **De hinojos le suplicaba a su compañero, diciendo: Dame espera y te pagaré.** [30] **Pero él se negó, y le hizo encerrar en la prisión hasta que pagara ¡a deuda.** [31] **Viendo esto sus compañeros, les desagradó mucho, y fueron a contar a su señor todo lo que pasaba.** [32] **Entonces hízole llamar el señor, y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda la deuda porque me lo suplicaste.**[33] **¿No era, pues, justo que tuvieses tú compasión de tu compañero, como la tuve yo de ti?** [34] **E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda.** [3S] **Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón.**

Acaso sugerido por el tema de los ”pequeñuelos” y pecadores, se trata aquí este tema de caridad. ¿Cuál había de ser la actitud cristiana ante las faltas reiteradas del prójimo?

La vida está llena de reincidencias en culpas perdonadas, y la vida social, ¿va a estar sometida al juego de indefinidos perdones? Tampoco *el perdón* social externo debe ir contra la prudencia y el honor. Pero aquí se trata de la **actitud sincera de perdón ante Dios** (Mt 5:38-45).

Pedro, que plantea el problema, lo lleva al extremo de preguntar si incluso ha de perdonar “siete veces,” número muchas veces simbólico de lo universal (Gen 4:24). La pregunta de Pedro es equivalente a saber si tiene que perdonar *siempre.* El judaísmo discutía el número legal de veces a perdonar; generalmente eran cuatro. Pero era un perdón externo [23]. La respuesta de Cristo es afirmativa, con el grafismo oriental, de perdonar no sólo “siete veces,” sino “setenta veces siete.” Y para hacer más gráfica la enseñanza se expone una parábola de Cristo.

El “talento” era una unidad fundamental de *peso;* indicaba un peso determinado de dinero. El “talento” comprendía 60 “minas” = 6.000 “dracmas áticas.” La “dracma ática” era equivalente al “denario.” Y éste era la paga diaria de un jornalero (Mt 20:1). Por eso la deuda de 10.000 “talentos” era equivalente a 60 millones de ”denarios.” La deuda era, pues, fabulosa.

La escena, como parabólica, utiliza deliberadamente datos artificiosos por su exclusiva finalidad pedagógica. Por ejemplo, Perea y Galilea daban anualmente a Antipas 200 “talentos”; Idumea, Judea y Samaría daban anualmente a Arquelao 600 “talentos” [24]. El servidor podría haber sido un valido que había defraudado la confianza del dueño.

Se manda, para compensar en parte, vender a su mujer, hijos y propiedades. En los contratos de entonces entraba la responsabilidad familiar (2 Re 4:1; Dan 6:24; Est l6:18). Mas el análisis de los datos hace ver que se trata de la pintura de una corte oriental, pero no judía [25]. Con ello se ve lo inverosímil de poder, con esta venta, lograr ni una cantidad respetable ante la deuda de los 10.000 “talentos.” Es un dato más alegorizante en la parábola para acusar la misericordia de su señor con él. Por lo que, no pudiendo pagar, el dueño se lo perdona todo.

Pero se contrapone la conducta de este siervo perdonado con lo que exige a otro consiervo para que le pague, inmediatamente, una pequeña deuda: 100 ”denarios.” Y al no pagarlos, lo mete en la cárcel. Enterado el rey, lo manda encarcelar hasta que pague la deuda.

La parábola se alegoriza en parte. Son varios los puntos doctrinales que se destacan.

a) El *motivo* por el que el consiervo debía haber perdonado: el que el rey — Dios — le había perdonado a él. “Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5:43-48; cf. Col 3:12-15; Sant 2:13).

b) También se percibe, alegorizada, la distancia entre el perdón del rey al siervo

(60.000.000 de denarios") y lo que no quería perdonar aquel otro siervo (100 "denarios"). Esto habla de la **deuda *infinita* del perdón de Dios a los seres humanos,** y la pequeñez de perdón de los seres humanos entre sí[26].

c) Pero el punto central e**s la necesidad de perdonar para que Dios perdone.** Es el *Paternóster* (cf. 1 Jn 4:20).

A la hora de esta redacción evangélica se refleja los problemas internos eclesiales, que exigían resolverlos — lo que no es destruir la justicia — con la caridad y el perdón.

1 L. Vaganay, Le schematisme du discours communautaire a la lumiere de la critique des sources (Mt 18:1-35, par.): Rev. Bib. (1953) 203-244. — 2 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 822. — 3 Joüon, *L'Évangüe., compte tenu du substract se'mitique* (1930) p.112. — 4 Bonsirven, *Textes.* n.757. — 4 Strack-B., o.c., I p.591; M. Black, *The Marcan Parable of the Child in the Midst:* Exp. Tim. (1947-48) 14-16; G. Vaimar, *Jesús und die Kinder. über Mt 18:1-7* (Diss. Wien 1952). Una triple hipótesis sobre el *logion* de Mt 18:3 que ha sido transmitido originalmente aislado y situado en este contexto por la tradición, la expone J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu,* o.c. (1970) p.231-233. — 5 Strack-B., *Kommentar.* I p.729. — 5 Michel, en *Theol. Wórt. N. T.* IV, 650-661. — 6 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.249. Para más datos, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.775-778. — 7 S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.18 h.l. — 8 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mc 9:43.44.46. — 9 *Henoc* 27:1-3; *Salmos de Salomón* 12:5; 156:4; Esd. 2:29; *Oráculos sibilinos* 1:103; 3:761; artículo *Gehínne,* en Dict. Bib. Suppl.; Bonsirven, *Le judaisme palestinien.* (1934) I p.327-340. — 10 Cf. Lagrange, *Évang. s. Matth.* (1927) p.340-348. — 10 J. Dupont, *Les Beatitudes* (1951) p.49 nota 5. — 11 Bonsirven, *Le juda'isme palestinien.* (1934) I p.232-233. — 12 Strack-B., *Kommentar.* I p.783-784. — 13 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 18:11. [14] Una comparación de esta parábola entre Mt y Lc, cf. Buzy, en Revue Bibli-que (1930) 47-61; E. F. F. Bishop, *The Parable of the Lost or Wandering Sheep (Mt 18:10-14; Lc 15, 3-7):* Angl. Theol. Review (1962) p.44-57; J. Dupont. *La brevis perdue.:* Lum. et Vie (1957) p.15-23. — 14 Bonsirven, *Le regne de Dieu* (1957) p.73 nota 60; — 15 Bonnard, o.c., p.372-273. — 15 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 18:15. — 16 Strack-B., *Commentar.* I p.788 v 739-740. — 17 Reuss, citado por Lebreton en *La vie et l'enseignement.* vers. esp. (1942) I — 18 Strack-B., K'ommentar. I p.379-740; cf. Comentario a Mt 16:18.19. — 19 Rev. Bib. (1924) 82ss. — 20 Strack-B., *Kommentar.* I p.792-793. — 20 Bonnard, L'ÉvangiU selon St. Matth. (1963) p.275. — 21 Strack-B., Kommentar. I p.591. — 22 Strack-B., Kommentar I p.793. — 22 P. Bonnard, L'Évangüe selon St. Matthieu (1963) p.275-276. — 23 Buzy, Évang. s. St. Matth. (1946) p.241-242; G. Marchand, Mt 18:20 dans la tradition des six premiers sudes (198s). — 23 Y orna 5:13; Baba gamma 8:7. — 24 Josefo, *Antiq.* XVII 11:4; M. Borda, *Lares: la vita familiar e romana* (1947) p. 79-80. — 25 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu,* o.c. (1970) p.254-259. — 26 VOSTÉ, *Parabolae selectae.* (1933) II p.636-652; LAGRAqNGE, *Évangile s. Sí. Matth.* (1927) p.357-364; Buzy, *Parábales* (1932) p.629-651; E. Fuchs, *TheParableof the Ummerciful Servant (Mt 18:23ss):* Stud. Evang. (1958) p.487-494.

Capitulo 19.

Pequeña indicación geográfica y milagrosa, 19:1-2 (Mc 1:1; Lc 16:18).

[1] **Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y vino a los términos de Judea, al otro lado del Jordán.** [2] **Le siguieron numerosas muchedumbres, y allí los curaba.**

Después de la larga actividad de Cristo en Galilea, que ha ocupado casi todo el ministerio público de Cristo en Mt (c.4-18; cf. 4:12), lo sitúa en las "partes de Judea al otro lado del Jordán" (v.1), que es Perea. Luego lo pondrá subiendo a Jerusalén (20:17) y después hará su entrada el día de Ramos (c.21). Esta estancia en Perea es *estable* (Jn 10:40). A Perea ha debido ir desde Jerusalén, como indica Jn, y pasando por Betania. Así se explica también cómo las hermanas de Lázaro sabían dónde estaba Jesús l. Mt aquí, como en otras ocasiones, va jalonando su evangelio con cuadros genéricos — impactos psicológicos — en los que resume y expone la obra grandiosa de Jesús: **su autoridad mesiánica.**

La indisolubilidad del matrimonio, 19:3-9 (Mc 10:2-12; Mt 5:31-32; Lc 16:18).

[3] **Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa?** [4] **El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra?** [5] **Dijo: "Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne."** [6] **De mane-**

ra que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. [7] **Ellos le replicaron: Entonces ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar?** [8] **Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así.** [9] **Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de fornicación) y se casa con otra, adultera.**

La escena surge presentada a Jesucristo por un grupo de fariseos. Sus intenciones eran, ya muy de antes, manifiestamente hostiles contra El. Y esto mismo se declara aquí: "pretendían tentarle" (Mt-Mc).

Le van a presentar, con el fin de enemistarle, una cuestión que era entonces muy debatida entre las dos grandes escuelas de interpretación de la Ley: la de Shammaí y Hillel.

En la Ley se leía lo siguiente: "Si un hombre toma una mujer y es su marido, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo indecoroso (*'erwat dabar*), le escribirá el libelo de repudio. Una vez que salió de la casa de él, podrá ella ser mujer de otro hombre" (Dt 24:1-2).

Este texto de la Ley era sumamente discutido en las escuelas de interpretación judía. Para la escuela de Hillel bastaba cualquier motivo, incluso el más intrascendente o caprichoso, v.gr., el no haberle preparado bien la comida. El mismo hecho de encontrar otra mujer más hermosa, como motivo de divorcio, era considerado, según rabí Aqiba, como excesivo por "varios maestros" [2]. Y rabí Aqiba (t sobre 135) decía "que se podía divorciar" incluso si halló una mujer más hermosa, pues en el Deuteronomio se dice: "Si ella no encuentra gracia a sus ojos" sin restricción alguna [3]. Josefo repudia a su mujer, madre ya de tres hijos, porque no le agradaban sus costumbres [4]. La escuela de Shammaí interpretaba este pasaje de la Ley sólo en sentido de adulterio [5].

Acaso estos fariseos, reflejando este ambiente y buscando tentarle, le presentan la cuestión de si es "lícito repudiar — verdadero divorcio — a la mujer (Mc) por cualquier causa." Literalmente, "darle libelo de repudio," el llamado "escrito de divorcio" (*sepher kerithuth* — ἀποστάσιον).

Probablemente buscaban: si lo acepta, se le acusa del laxismo de la escuela de Hillel; si no lo autoriza, se le comprometía y enemistaba con la escuela y poderío de los hillelistas.

Pero Jesús los desconcierta exponiendo una vía distinta, que era la de la revelación primitiva. En el Génesis se expone claramente la creación de los dos sexos y la unión inseparable de ellos. "De manera que ya no son dos, sino una sola carne" en el sentido de una persona; "y una sola carne" no se puede dividir sin matarla. Y Cristo pronuncia una sentencia definitiva, restituyendo el matrimonio a su indisolubilidad primitiva: "Lo que Dios unió, no lo separe el hombre." Expone el sentido profundo de esta sentencia.

Mt trae también aquí la pregunta que le hacen los mismos fariseos, objetándole a esta ley primitiva de la indisolubilidad del matrimonio: si eso fue así, si el matrimonio en su institución fue indisoluble, no se explica que Moisés, legislador del pueblo de Dios, concediese el *divorcio:* sea lo "permitiese" (Mc v.4), sea lo "mandase" (Mt v.7), respondiendo esto más a la letra de la formulación del Deuteronomio (24:1). La diferencia de fórmula lo explican, en parte, los destinatarios judíos (Mt) y gentiles-romanos (Mc), a quienes van destinados sus evangelios.

Pero nuevamente la palabra de Cristo situó la verdad de las cosas. Moisés, en efecto, "permitió" el repudio, no lo "mandó." Pero "en *un principio* no sucedía así." El matrimonio, aludiendo al Génesis, se enseña que es de institución divina. El matrimonio en su institución creadora, por su naturaleza, era *indisoluble.* Y si Moisés hizo esto, sólo lo *permitió,* fue una concesión que se autorizó, como una dispensa temporal, a causa "de vuestro carácter duro" (cf. Dt 10:16; Jer 4:4), ante las condiciones ambientales más o menos primitivas. Pero aquel paréntesis de con-

cesión ya terminó. Y Jesucristo restituyó el matrimonio a su indisolubilidad primitiva.

Y nuevamente viene la sanción de Jesucristo sobre este punto, con un inciso que crea una dificultad ya clásica. Dijo así:

"El que repudie a su mujer, excepto el caso de *fornicación* (αή επί πορνεία), y se casa con otra, comete adulterio." En Mc, reflejando el ambiente greco-romano, se pone también la condenación del divorcio cuando la iniciativa parte de la mujer, lo que reconocía este derecho. Es una "adaptación" del principio.

El problema aquí encerrado es el inciso "excepto el caso de fornicación," pues a primera vista parecería que se hace la concesión del verdadero divorcio en caso de "adulterio," lo cual va contra lo que se dice formalmente en la misma Escritura (Mc 10:11; Lc 16:18; 1 Cor 7:10-11) y contra la enseñanza de lo que se define en Trento: que no es disoluble el matrimonio por "adulterio de uno de los cónyuges." [6] ¿Cómo interpretar esto? Los autores han alegado diversas explicaciones.

1) Se trataría de un caso de *interpolación.* "Esta hipótesis parece suficientemente apoyada por las vacilaciones de la tradición manuscrita." [7] Lo tiene como interpolado Larrañaga [8], quien, en cambio, admite su genuinidad en Mt 5:32. Pero esto no puede imponerse a la masa de los manuscritos del texto. Y buena prueba de ello es que los autores críticos admiten como genuina esta lección. Ni resolvería nada no admitirla y admitirla en el otro pasaje de Mt 5:32.

2) Según otros autores, siguiendo a San Jerónimo [9], Jesucristo admitiría aquí el divorcio *imperfecto* (separación *quoad thorum*), pero siguiendo firme el vínculo matrimonial. Sería sólo separación de cohabitación.

Pero esto está contra el mismo texto sagrado, donde se *responde* a la pregunta que se le hace. Y ésta es que Moisés permitía "repudiar," divorciarse de una mujer y *casarse* con otra. Además, el divorcio imperfecto era desconocido entre los judíos. Ni se ve por qué Jesucristo autorizaría sólo este divorcio imperfecto en caso de "fornicación" y no también en otros casos, v.gr., de serias desavenencias conyugales.

3) Otra posición es la que da al término que usa Mt (παρεχτός), (Mt 5:32) sentido *inclusivo.* Se diría: no es lícito nunca dar libelo de repudio, *ni incluso* en el caso de adulterio [10].

También la fórmula de este pasaje de Mt (μη επί πορνεία) puede, en absoluto, tener sentido inclusivo. Pues, aunque en griego "ni siquiera" se expresa normalmente por otra forma (μη δε), pero no siempre es necesario, como se ve en numerosos ejemplos ". Pero si tiene este sentido *inclusivo* no se explica por qué, si se establece la indisolubilidad *absoluta — en todos los casos* — del matrimonio, se destaca aquí ex profeso que *también* en el caso de adulterio. ¿Es que se quiere condenar con ello la única concesión rigorista de la escuela de Shammaí, que interpretaba la concesión del Deuteronomio (24:1) el *erwat dabar,* de solo el adulterio? Por otra parte, es seguro que aquí μη επί πορνείο: tiene un valor *inclusivo y* no *exceptivo?* Pues son muchos los que lo interpretan en este último sentido. Y Jesucristo ¿pretendía intervenir en una cuestión de escuelas rabínicas?

4) Se propuso también, siguiendo a San Agustín [12], un sentido especial *exceptivo* [13]. A la pregunta de los fariseos, Cristo respondería exponiendo la indisolubilidad del matrimonio, pero sobre el tema del "adulterio" *prescindiría.* Diría: no es lícito nunca el divorcio, y en cuanto se plantea por causa de adulterio, *prescindo* de tratar y resolver este caso. Casi nadie sigue hoy esta solución (Benoit). Porque esa frase es tan ambigua que lo mismo podría querer decir esto que otra cosa. Y, por tanto, no se podría saber lo que quería responder. ¿Y respondería Cristo con una *evasiva* sobre un punto esencial, cuando acaba de proclamar la indisolubilidad absoluta del matrimonio?

5) Se sostiene que la fórmula tiene su valor de *excepción.* No sería lícito el divorcio en el caso de adulterio. Los que adoptan esta posición, la plantean en la hipótesis de las dos escuelas judías: la laxista de Hillel y la rigorista de Shammaí. Cristo *sólo* diría que, *en esa doble interpretación,* lo más normal era realizar el divorcio *únicamente* en caso de adulterio. Así I. Grimm [14], Sickenberger [15], A. Fernández [16]. Se explicaría, dicen, el que Mc omita lo que es sólo una cuestión de escuelas judías.

Después de afirmar Jesucristo la indisolubilidad absoluta del matrimonio, es increíble que la restrinja, y menos aún que venga a mezclarse en una querella de escuelas judías, ni menos aún pretender con ello desvirtuar la proposición esencial, que ya rige desde su misma institución, referida en el Génesis. Pues no es sólo cuestión cristiana; es la interpretación de la institución misma matrimonial "en un principio."

6) Diversos autores interpretan la *palabra fornicación* del inciso, sea de "incesto" (1 Cor 5:1) y de las uniones ilegales entre familiares; v.gr., en la sinagoga de Dura-Europos se encontraron actas matrimoniales de hermanos; sea en el sentido más ordinario de "concubinato." Sobre todo de ciertos matrimonios aparentemente tales, pero en realidad ilegales. Responderían al tipo de *zanuth.* Fue propuesto primeramente por Dóllinger [17]. Posteriormente lo siguieron otros autores (Schegg, Patrizzi, Aberle, Prat). Pero quien la renovó con gran documentación fue Bonsirven en su obra *Le divorce dans le Nouveau Testament* (1948). Para él πορνεία significa *toda* unión matrimonial ilegítima o inválida: "Un matrimonio nulo, inválido, ilícito, irregular de cualquier manera" (p.50). Añadiendo que "la legislación (mosaica) y la jurisprudencia (rabínica) no habían aún distinguido los matrimonios nulos o inválidos de los ilícitos o irregulares" (p.59). Así cita πορνεία con este amplio significado, v.gr., en 1 Cor 5:1 (incesto); Act 15:20.29; 21:25 (el concilio de Jerusalén, donde la prohibición serían todas las prescripciones mosaicas de Lev c.18), Heb 12:16 (matrimonio mixto o ilícito), Tob 8:9 (matrimonio de fornicación, nulo, en contraposición al que contrae Tobías por "fidelidad" a la Ley).

7) M. Baltensweiler y Bonnard siguen, en parte, esta línea. "Sabemos que la casuística judía *autorizaba* ciertas *uniones prohibidas* por el Levítico (c.18) en el caso de *paganos convertidos* a la fe judía." El texto de Mt iría contra estos abusos: no más repudiaciones que las uniones ilegales previstas en el capítulo 18 del Levítico [17].

8) A.-M. Dubarle en su artículo *Mariage et divorce dans l'Évangile,* dice que en los evangelistas, y en especial en Mt; se nota un deseo de armonizar el N.T. con la Ley (Mt 5:17ss). En la Ley se reconoce el divorcio (cf. Ex 21:7-11; Dt 21:10-14; 24:1-4). Y, entre los diversos pasajes, está éste discutible (Dt 2:1-4). Está — dice — además entre pasajes que tratan de proteger al débil y desafortunado. Lo que el Evangelio quiere, pues, condenar es el que se tome la *iniciativa* de la ruptura conyugal. Pero, al menos no lo dice el Evangelio, no condena al que, por ser víctima de ella, se case de nuevo. Por eso, este doble "inciso" de Mt — no de Cristo —, como "excepción" a la condena del divorcio, no puede negarse sin más, ya que se entronca con esa citada tendencia de misericordia del A.T. En caso de tener que contradecirla — añade —, Mt hubiese tenido que declararlo abiertamente. Por lo que Dubarle traduce πορνεία, no por el simple adulterio, sino por una mala conducta "más que adulterio simple y momentáneo": por "un desorden, grave y prolongado en esta materia." Mt se mantiene, pues, en la línea dura: sólo lo permite en las uniones ilegales que cita Levítico (c.18). Añade que los estudios de Franssen — de 1950 a 1955 — han hecho ver que el concilio de Trento no quiso condenar *directamente* que el adulterio disolvía el vínculo matrimonial (denzsch. n.1807).

Esta posición falla. No se ve esa armonización del N.T. con la Ley en el "sermón del Monte," cuando los contrastes son tan fuertes. Y la frase de Cristo que "no vino a destruir la Ley,

sino a *llenarla* (πληρώσαι), es muy amplia: cumplió parte de ella, suprimió también parte de la misma, y la llevó a una nueva perfección.

Ni se ve que el Evangelio quiera *sólo* condenar la *iniciativa* de la ruptura vincular, dejando en libertad a la otra parte para contraer nuevo matrimonio. Pues si en Mc (10:11-12) se extiende *la iniciativa* del divorcio a la mujer, por causa del mundo greco-romano, también se dice que el que repudia a "su mujer" y se casa con otra, comete "adulterio"; luego es que es *mando* de la primera. Y Lc (16:18) acentúa aún: que el que se casa con la "repudiada" también comete "adulterio"; señal de que la "repudiada" es *legítima mujer del primer marido.* Mt tiene una *excepción,* pero no se sigue que se refiera a la disolución vincular, sino a otro tipo — luego se verá — de seudomatrimonios "zanuth." Sólo Pablo tiene una verdadera *excepción* con el "privilegio paulino" (1 Cor 7:12ss). La casuística judía admitía ciertas uniones prohibidas por el Levítico (c.18), en el caso de ciertos paganos convertidos a la fe (cf. Strachb., III p.353-358). Esta *excepción* vincular de Pablo se enuncia así: "Eso *lo digo yo,* no el Señor" (1 Cor 7:12.). ¿Podría Pablo, personalmente, hacer esta *dispensa* de un principio general de Cristo, y que él mismo reconoce, ser del Señor? (1 Cor 10:11). La afirmación de Cristo, haciendo la interpretación *auténtica* del principio de *indisolubilidad* matrimonial, en su misma institución, es demasiado grave para hacer esta dispensa por una prudencia de benevolencia, porque "lo digo yo," de Pablo. Se apela al "poder de las llaves," pero lo que es de institución divina, y ratificado y definido por el Magisterio, aparte del canon antes citado (Franssen), sólo se puede admitir que Pablo lo hace en virtud de un "privilegio" divino-apostólico. Y si se lo condena *indirectamente,* se lo condena. Y si no lo quisiese condenar, entonces ¿por qué se lo condena? Por último, la traducción que da Dubarle de πορνεία es gratuita y técnicamente — para precisar ese tipo de matrimonios — ininteligible [17].

9) A. Isaksson propuso otra teoría. Se referiría este pasaje de Mt (μη επί πορνεία) a la prescripción de la Ley judía, según la cual el marido que en la primera noche matrimonial descubría que su mujer no era virgen tenía la obligación de exponer esta circunstancia públicamente al tribunal, al día siguiente hábil, divorciándose por esta razón. Esto, dice, era tan evidente para los oyentes de Cristo, que no vio probablemente la necesidad de especificarlo. Pero Mt, más tarde, al escribir el evangelio, vio la necesidad de aclararlo. Isaksson explica que el matrimonio es algo civil y que a la autoridad competía exclusivamente determinar si en un caso concreto se había de aplicar esta cláusula o no.

No es esta hipótesis nada evidente. La virginidad física puede ser perdida sin culpa. ¿Cómo determinar entonces el tribunal si en este caso debía o no haber separación por culpabilidad? ¿A cuántos abusos no se podría prestar esto? ¿Quién entendería que con el término *zanuth* (πορνεία) se refería específicamente a esto? La determinación de Cristo es absoluta, no hacen falta tribunales. Por ambiente y por corresponder este término exactamente a lo que se indicará luego, la solución que se propone es otra [18].

¿Qué pensar ante esta dificultad y ante las varias soluciones propuestas?

a) Las partículas que se usan en los dos pasajes de Mt (παρεκτός y μη επί πορνεία) tienen valor *exceptivo* y no inclusivo, por las razones siguientes:

1) Las dos veces, que sale παρεκτός en el N.T. (Act;26:29; 2 Cor 11:28) tiene sentido *negativo-exceptivo.*

2) Las versiones antiguas latinas, ítala y Vulgata, lo mismo que las siríacas y copias, traducen estas partículas de los *dos pasajes de Mt* con valor *exceptivo.*

3) En las variantes críticas de manuscritos correspondientes a los códices B, C, D, muchos minúsculos, Orígenes, Eusebio, San Basilio y acaso San Crisóstomo, ponen, en lugar de μη επί, παρεκτός, en sentido *exceptivo.* A esto dice Bonsirven: "Esta particularidad, proviniendo de

familias diferentes y precisas, no supone simplemente una confusión de dos textos paralelos, sino que testimonian que se ha querido muy pronto interpretar 19:9 como una *excepción* a la prohibición del divorcio." [19]

4) Si estas partículas hubiesen de ser interpretadas en un sentido *inclusivo* y no *exceptivo,* siendo el pasaje difícil, y siendo la solución tan fácil, como era interpretar estas partículas en sentido *inclusivo,* valor que pueden tener absolutamente consideradas, ¿por qué la tradición, entre la que había excelentes filólogos griegos, no las interpretó en sentido *inclusivo?*

b) *Se trata de una verdadera separación conyugal.* — Jesucristo restituye aquí el matrimonio a su indisolubilidad primitiva, a la indisolubilidad en la misma institución matrimonial, en contraposición a la concesión mosaica. Por tanto, el divorcio, habiendo habido verdadero matrimonio, queda de nuevo invalidado.

Pero, por otra parte, hay, en el caso que se considera, una *excepción* en el mismo. Excepción que no puede darse conforme a la afirmación terminante de si hubo matrimonio verdadero; matrimonio que esté incluido en las condiciones de validez de la misma institución matrimonial, a la que restaura en toda su pureza.

De aquí se sigue que esa *excepción* en el matrimonio no debe ser el "adulterio," como algunos interpretaban el πορνεία de esta cláusula exceptiva, presentando éste como un hecho social no legitimado por la Ley, puesto que éste no es matrimonio ni puede aparecer nunca, legalmente, con forma matrimonial.

Esta *excepción* debe de ser una excepción en una forma matrimonial que sea un matrimonio *realmente inválido ante la moral,* pero que, al mismo tiempo, aparezca *legalmente como válido.* Por lo que no pudiera tener una equiparación social ni moral al concubinato o adulterio. ¿Se dio este tipo matrimonial en Israel? Sí. Y esto es lo que hacen ver los escritos rabínicos.

En éstos aparece un triple tipo de matrimonio inválido, que llaman *zanuth = fornicación* = πορνεία. Estas tres clases de matrimonio *zanuth* son las siguientes:

a) Matrimonio *nulo,* pero que es contraído con *buena fe,* y, por tanto, sin culpa. Lo llaman los rabinos *"zanuth* por error o inadvertencia."

b) Matrimonio *nulo,* pero que es tal por contraerse con *mala fe,* es decir, sabiendo la *invalidez* del mismo. Lo llaman los rabinos "*zanuth* por malicia" o también *shém zenuth,* con nombre de *zanuth.*

c) Matrimonio *nulo* por el *modo* como se realiza. Lo llamaban los rabinos *dérek zenuth,* por "camino o vía de fornicación."

De los muchos pasajes de estos matrimonios *zanuth* que se citan en la Mishna, se citará sólo algún caso, remitiendo al lector para otros a las obras de Bonsirven [20].

Un tema muy discutido por los rabinos era el caso de una mujer casada que, habiendo desaparecido su marido, se casaba de nuevo, y si, viviendo con este segundo, aparecía luego su primer marido, ¿qué se debía hacer en este caso? Entre las muchas discusiones sobre esto, también se decía: "Si el segundo matrimonio no ha sido autorizado (por el tribunal), ella puede volver a su primer marido." [21] Pero si había sido autorizado, se lo consideraba válido.

Y hasta se llegaba a admitir por algunos rabinos que un matrimonio *nulo* se hacía, en algunos casos, *válido* después de la *consumación* del mismo [22].

De lo expuesto, a propósito de este pasaje de Mt, se sigue lo siguiente:

En la época de Cristo se discutía vivamente sobre un tipo de matrimonio *zanuth,* o de "fornicación," que, cuando era contraído de *buena fe — zanuth* por inadvertencia —, era considerado por unos rabinos válido y por otros inválido, aunque fuese inválido ante la ley natural.

Pero esto, desde el punto de vista de la moral natural, era inválido, y no valía para conva-

lidarlo ni la buena fe, ni la autorización o interpretación rabínica, ni la consumación del mismo.

Pero, de hecho, esta interpretación hacía que se tuviese por válido este matrimonio en el sector a que afectaban sus doctrinas, aunque, ante la misma moral natural, objetivamente considerado, fuese un concubinato. Mas, ampliamente divulgado este punto por efecto de las discusiones rabínicas y por su traducción a la práctica, por lo menos en el sector en que influyesen estos doctores, se imponía, a la hora de cesar la autorización mosaica del divorcio, que se interpretase también la moralidad de este tipo de matrimonios *zanuth.* Y es lo que Jesucristo hace respondiendo precisamente a la insidia que le tienden "unos fariseos" (Mt 19:3; Mc 10:2), en cuyos sectores se discutían vivamente estas posiciones frente al matrimonio.

Así, la traducción de este pasaje de Mt debe ser: "El que repudia a su mujer — excepto el caso de *zanuth* — y se casa con otra, adultera."

Esto mismo explica varias cosas en el evangelio de Mt y en el lugar paralelo de Mc (10:11.12) y Lc (16:18).

En Mt explica que para expresar el motivo de este *matrimonio a disolverse* se usa un término (πορνεία), mientras que para decir que el que, excepto en este caso, se casa con la *mujer divorciada,* adultera, usa otro término (μοίχάται). En el contexto con este segundo término se expresa ciertamente el *adulterio;* en cambio, con el otro ha de expresarse otra cosa distinta, no sinónima de adulterio. Lo que, en este caso, era ese tipo de matrimonio inválido de buena fe.

Explica en Mt el que *se exija* la disolución de este tipo de matrimonio inválido, mientras que no se cita este paréntesis exceptivo en los lugares correspondientes de Mc-Lc.

En efecto, Mt escribe su evangelio para judíos. En esta época, estas discusiones estaban muy vivas en el rabinismo. Por eso hacía falta recoger esta enseñanza de Cristo, para que los primeros cristianos palestinos procedentes del judaísmo, conocedores de este ambiente, supiesen claramente a qué atenerse. En cambio, esto falta en los evangelios de Mc-Lc. Escritos para la gentilidad y desconocedores de este tipo de matrimonios inválidos, no hacía falta plantearles ni resolverles este problema. De ahí su omisión en la intención de estos evangelistas o de sus catequesis primitivas.

Explica también en Mt que sea esta enseñanza en respuesta a una insidia planteada abiertamente por "los fariseos," *en cuyo ambiente rabínico se planteaban y discutían estos temas.*

Explica también la *brevedad* de este inciso. Posiblemente se explicó con más detención y claridad este punto de importancia tan capital en las catequesis. Pero también es posible que Mt o sus catequesis hubiesen creído oportuno resumir este punto, haciéndose cargo que, estando muy vivas estas discusiones entre los rabinos a la hora de la composición de su evangelio, bastaría un breve inciso para recordar y dar resumidamente la doctrina de Jesucristo sobre este punto [23].

Y de todo lo expuesto se deduce que este tipo de matrimonio *zanuth* contraído con buena fe, hasta el momento de conocerse este error sustancial, que lo invalidaba, era una unión estable moral, pues se estaba en él de buena fe y por error invencible, *y legal,* pues la ley lo sancionaba y gozaba de todos los privilegios concedidos por la misma al verdadero matrimonio. Y, por lo tanto, *requería,* no para disolver el vínculo, puesto que no existía, aunque sí, de hecho, el *libelo de repudio;* pues, considerado jurídicamente como legal, su disolución legal y la justificación moral de esta disolución requerían también un testimonio legal, cuyo medio normal era dar el libelo de repudio a aquella situación estable y hasta entonces moral y legal.

Sin duda este inciso es una interpretación cristiana, extendiendo el verdadero sentido de la indisolubilidad matrimonial a las cuestiones rabínicas, cerrando así la misma excepción que admitía la escuela rigorista de Shammaí[23] y este tipo ambiental de matrimonios *zanuth.*

La guarda voluntaria de la continencia, 19:10-12.

> [10] **Dijéronle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse.** 11 **El les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado.** 12 **Porque hay eunucos que nacieron del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda.**

Jesucristo expone metafóricamente la dignidad y excelencia de la continencia voluntaria: la virginidad.

La pregunta se la van a hacer sus discípulos, posiblemente después de esta disputa y ya "en casa" (Mc 10:10). Como ya se dijo, este tipo de "diálogos" podía ser, conforme al uso ambiental rabínico, un procedimiento de matización. La respuesta de Cristo al tema de la indisolubilidad del matrimonio fue tan tajante, que causó verdadera sorpresa en los discípulos. Buena prueba fue cómo los discípulos interpretaron las palabras de Jesucristo en sentido de una indisolubilidad absoluta. Por eso le dicen que, si tal es la "causa" (αίτια) de los hombres. Esta palabra "causa" es considerada como un latinismo, pero pudiera ser la traducción material de un aramaísmo. Así, en siríaco, la forma *elletá,* "causa," es usual en el sentido de cosa (*res*) [24]. Por eso le dicen que, "si tal es la *condición* del hombre con la mujer, no conviene casarse." Naturalmente, no se habla aquí de un divorcio imperfecto, que era desconocido de los judíos, sino en la hipótesis, como se ve en el pasaje anterior, de no poder volver a casarse.

Pero Jesucristo respondió a aquel lenguaje de la naturaleza no sólo reafirmando implícitamente cuanto había dicho, sino presentando la excelencia de algo más grande y más difícil: la virginidad.

Mas esto, su *comprensión,* en el sentido no sólo intelectual, sino de adhesión y práctica (v.12), es un privilegio de aquellos "a quienes ha sido dado": es circunloquio por don de Dios.

Este don de Dios, la virginidad, va a ser expresado en contraste con dos grupos de "eunucos," de impotentes para el matrimonio.

La contraposición tercera de Cristo está opuesta a los dos grupos de eunucos que conocía el rabinismo. Se lee que éstos dividían los eunucos en dos grupos: unos eran los "eunucos del seno materno," llamados también "eunucos del cielo" o "del calor," y los "eunucos de los hombres." [25]

Jesucristo, frente a estos dos grupos de impotentes matrimoniales, los que eran así por nacimiento y los que fueron reducidos a tal estado por los hombres con finalidades penales o pasionales, o a tipo de los cultos orientales, presenta un tipo metafórico de eunucos "que a sí mismos se hicieron tales a causa del reino de los cielos." Pensaron algunos si las tres expresiones había que tomarlas en el mismo sentido real. Orígenes, por ejemplo, llegó, con esta finalidad, a su mutilación física [26]. Evidentemente no puede ser éste el sentido de las palabras de Cristo. No ya por la inmoralidad de este acto, sino también porque El mismo sitúa la interpretación de estas palabras, frente al contraste de las dos mutilaciones físicas anteriores, advirtiendo que "el que pueda entender, que entienda."

Este propósito de virginidad se entiende, en comparación de los otros dos ejemplos propuestos, de un estado. La antigüedad interpretó este pasaje de virginidad perpetua [27]. El concilio de Trento ha interpretado este "propósito," de virginidad perpetua [28]. También San Pablo ha expuesto ampliamente la excelencia de la virginidad (1 Cor 7:25ss).

Esta proclamación de la excelencia de la virginidad sobre el matrimonio, enseñada por

Jesucristo, chocaba fuertemente con el concepto judío de la vida. No se concebía no casarse. Si en un Jeremías se explicaba o disculpaba por su profetismo, en los demás no se concebía. Se cuenta, como excepción, el caso de rabí bar Azzai, que no se casó por dedicarse exclusivamente al estudio de la Thorá (Ley), y fue nada menos que acusado por rabí Eleazar bar Azaria, ambos en el siglo u, de quebrantar el precepto del Génesis que decía: "Creced y multiplicaos." [29]

En vista de no concordar este propósito con el ambiente palestino, ni con lo esencial del tema tratado aquí (cf.l Cor 7:25), se propone que se refiera el texto al hecho de guardar celibato la parte inocente de una separación que no puede ser vincular. Parecería, sin embargo, muy estrecha esta interpretación. No se puede ignorar las corrientes esenias/qumrámicas sobre el celibato, y que tuvieron que influir en el ambiente. Si Pablo habló también, como se indicó, de la excelencia de la *virginidad* (1 Cor 7:25ss), acaso no repugnase esto en la iglesia mateana. Este celibato debe de ser ya una extensión y reflexión cristiana, de la enseñanza de Cristo, a la hora de la composición de los evangelios [29].

Jesús bendice a los niños, 19:13-15 (Mc 10:13-16; Lc 18:15-17).

> [13] **Entonces le fueron presentados unos niños para que les impusiera las manos y orase; y como los reprendieron los discípulos,** [14] **díjoles Jesús: Dejad a los niños y no les estorbéis acercarse a mí, porque de tales es el reino de los cielos.** [15] **Y, habiéndoles impuesto las manos, se fue de allí.**

Es la segunda vez que aparece en el Evangelio Jesús con los niños (Mt 18:2ss). Ahora la escena tiene otra perspectiva: "se los presentan." Mt-Mc usan el término παίδια para hablar de estos pequeños, pero que se usa para hablar tanto de un niño desde la circuncisión como llegado hasta la edad adulta (14:21; 15:38). Lucas usa βρέφος, que indica la misma infancia [30].

El motivo por que se los presentan es para que "les impusiese las manos y orase por ellos." Era costumbre hacer bendecir a los niños por jefes de las sinagogas [31]. Se pensaba que por la vinculación, como jerarcas, con Moisés, a su oración e imposición de manos, habían de recibir la bendición de Dios (Dt 34:9). Pero no sólo en estos casos, sino que también era costumbre que los hijos y los discípulos se presentasen a sus padres y a sus maestros para hacerse bendecir por ellos. En estos casos, la fórmula de bendición era improvisada [32]. Todo esto prueba el concepto de grandeza moral y taumatúrgica en que las gentes tenían a Jesucristo. Veían en su oración sobre ellos y en su imposición de las manos, como pensaba para su curación la hemorroísa (Mt 9:21), que habían de recibir gracias y manifiestos favores.

Fácilmente se imagina la escena de las madres aglomerándose y con gestos y gritos, tan característicos de los orientales, queriendo tener la preferencia de presentación de sus niños. Esto incomodó a los apóstoles. Tanto, que ellos reñían a las gentes. Pero esta actitud de los apóstoles indignó a Jesús (Mc), quien les dijo que no les impidiesen acercarse a él, "porque de los tales es el reino de los cielos." Frente a la actitud de los fariseos y de otros, Jesús señala la actitud de los niños para ingresar en el reino.

Frente a los fariseos, que se creían con derecho y exigencia del reino, Cristo señala de quiénes es: de los niños. Considerados como sin valor, reciben el reino sin exigencia: **como puro don gratuito del Padre** [32].

Mt-Mc dicen que Cristo les "impuso" las manos; Lc lo omite. Mc lo describe minuciosamente: **abrazándolos, los bendecía**. Se ha querido ver en el escueto gesto de la "imposición" de manos de Mt **un reflejo de la liturgia primitiva.** Pero no es probable, porque este gesto era muy frecuente en Cristo, incluso en sus milagros. En Mc (9:36) aparece tomándolos en sus bra-

zos, y "bendiciéndolos, ponía sus manos sobre ellos." No es esto la evocación litúrgica, aunque está escueto en Mt. Y era gesto conocido en Israel.

El peligro de las riquezas, 19:16-26 (Mc 10:17-27; Lc 18:18-27).

> [16] **Acércosele uno y le dijo: Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna?** [17] **El le dijo: ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno; si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.** [18] **Díjole él: ¿Cuáles? Jesús respondió: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio;** [19] **honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo.** [20] **Díjole el joven: Todo esto lo he guardado. ¿Qué me queda aún?** [21] **Díjole Jesús: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme.** [22] **Al oír esto el joven, se fue triste, porque tenía muchos bienes.** [23] **Y Jesús dijo a sus discípulos: En verdad os digo que difícilmente entra un rico en el reino de los cielos.** [24] **De nuevo os digo: es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de los cielos.** [25] **Oyendo esto, los discípulos se quedaron estupefactos, y dijeron: ¿Quién, pues, podrá salvarse?** [26] **Mirándolos, Jesús les dijo: Para los hombres, imposible; mas para Dios todo es posible.**

El protagonista de esta escena es en Mc-Lc "uno"; en Mt (v.22) es un joven (νεανίσκος), que además es una persona importante. Lc dice de él que era una persona importante, y lo determina con un término amplio (αρχών), pero que supone tener alguna dignidad a no ser que le llame así a causa de su influjo por sus riquezas (v.22). En Mt esta persona es un "joven," que dice que todos los mandamientos "los ha guardado." En cambio, en Mc-Lc, dice que todo esto lo he guardado "desde mi juventud." Parecería, pues, que ya no era un joven. Es efecto de las "fuentes" y de los procedimientos redaccionales.

Al preguntarle por "**la vida eterna,"** término característico del ambiente del cuarto evangelio, **se refiere a la fase "escatológica" final de ésta** (Dan 12:2). ¿Piensa este joven — acaso con tendencias de "esenio" — en nuevas prácticas? ¿O quiere ver claro en aquel prolijo mar de preceptos rabínicos? ¿Busca algo más que el "decálogo"? Es interesante considerar el título que le da a Cristo, y que aparece modificado en los evangelios.

"Maestro, ¿qué *cosa buena* haré para alcanzar la vida eterna?" (Mt).

"Maestro *bueno,* ¿qué haré para lograr la vida eterna?" (Mc-Lc).

El cambio redaccional se advierte en Mtg, que acaso lo formula así para que no se desvirtúe en sus lectores el sentido de divinidad adonde parece llevan con su calificativo Mc-Lc.

Cristo le replica que por qué le llama "bueno," que sólo "uno es bueno" (Mt), o "nadie es bueno, sino sólo Dios" (Mc-Lc). En la literatura rabínica se lee que, en determinadas circunstancias, se ha de alabar a Dios, diciendo: "Bendito sea *el Bueno* y bienhechor" [33]. ¿Qué pretende Cristo con destacar que sólo es bueno Dios?

Críticas racionalistas pretenden que con ello Jesucristo niega o desconoce — conciencia evolutiva — que El es Dios. Y valoran el texto de Mt como un arreglo artificioso para evitar que Jesucristo evite rechazar el título de "bueno," y, en consecuencia, evitar el situarse en una esfera divina. Pero seguramente que **estas palabras de Cristo llevan una intención especial.** En la literatura rabínica no se dio el título por antonomasia de "el bueno" a ningún rabino; sólo a título excepcional, rabí Eleázaro (s.III) oyó en sueños: "Salud al rabí *bueno* de parte de Dios." [34]

Pero lo que tiene aquí más interés es la respuesta de Cristo, resaltando que sólo Dios es "bueno," o "el Bueno." ¿Por qué esto? ¿Qué intenta Cristo con llamar la atención sobre una cosa tan evidente? Se ha propuesto:

a) Cristo querría con ello declinar el homenaje de semejante título, o acaso querría reprender con ello, tácitamente, las excesivas alabanzas que usaban y gustaban los rabinos (Mt 23:6ss).

b) Una interpretación más ordinaria **en la tradición es que Cristo querría con ello indicar que sólo Dios es la fuente de la verdadera bondad,** y que las criaturas sólo pueden ofrecer una participación y reflejo de ella [35]. Se ha hecho ver cómo en la literatura rabínica, en el Talmud, **Dios es denominado, sin más, *el Bueno*** [36].

c) Sugeriría, al llamar la atención **sobre el concepto "bueno" exclusivo de Dios,** y que el joven le atribuye, que reflexionase sobre la profundidad del mismo, aunque, naturalmente, él no llegase entonces a una conclusión tan alta. Por eso, al hacer esta advertencia sobre una cosa tan evidente, hace ver que lleva un intento especial. Son, por otra parte, procedimientos usados *por* Cristo (Mt 22:41 ss, par. y comentario h.l.). Además, Cristo sabe que es Dios; **esta consideración ontológica,** ¿estará disociada, en su intento, de su repercusión psicológica en El mismo, que es Dios?

La respuesta de Cristo al joven **es el cumplimiento de los mandamientos**. Pero se advierte que no es ninguno directamente acerca de Dios. Probablemente se debe a destacar la función positiva de sus riquezas en servicio del prójimo. No basta decir "Señor," hay que poner por obra los mandamientos. ¿Por qué el joven hace esta pregunta? ¿Va llevado de deseos de perfección? Al menos, la respuesta de Cristo va en esta dirección. ¿O es que piensa, como se decía en el medio religioso judío, que se precisan determinadas prácticas? "¿Quién será hijo (o digno) del siglo venidero?" Y rabí Eliezer decía: "El que reza tres veces al día el salmo 145." [37] La respuesta de Cristo, en cualquier caso, le orienta a la vida perfecta: "Si quieres *ser perfecto* (τέλειος)." [38]

Todo judío sabía que, cumpliendo los "mandamientos," se salvaba. Mc destaca la mirada de dilección que Cristo tiene para este joven que había cumplido los mandamientos. La respuesta de Cristo en Mt es para la "perfección," en Mc-Lc es una formulación menos matizada, que produce el espejismo literario de estar en la misma línea del "decálogo," de necesidad para el *ingreso* en la vida eterna. Es efecto redaccional acaso por proceder de "fuentes" distintas. Pero el pensamiento es claro, pues no puede estar este "consejo" en la necesidad del "decálogo."

Ni esta "perfección" se impone a todos, como se ve en la práctica cristiana, que si en ocasiones pudo venirse a este desprendimiento (Act 4:32), se reconocía no ser obligatoria (Act 5:2.4). Acaso esta persona que aspira a una vida más perfecta fuese movida a ella por los influjos ambientales esenios de perfección, pero en donde la vida estaba asegurada.

El joven que va a Cristo porque ve el rutinarismo sólo del mosaísmo de entonces y la grandeza de Cristo que anuncia el reino, se encuentra, de pronto, con una doctrina de perfección, que le haría desprenderse de sus riquezas — era muy rico —, darlas a los pobres, para tener un tesoro seguro en el cielo, donde no se lo robarán ladrones ni lo destruirá la polilla. Es el *mentó* a la obra buena.

Sobre un caso concreto, Cristo expone toda una doctrina de perfección. Es la doctrina de los profetas sobre el amor eficaz al prójimo. Se citaba honoríficamente algún caso de rabinos que, para dedicarse al estudio de la Ley, habían vendido sus bienes [39]. Pero en el programa de Cristo hay más: hay que "seguirle." En varios códices de Mc se añade: "Ven y sigúeme, llevando la cruz." Su genuinidad es muy discutida [40], pero expresa bien el sentido de las palabras de Cristo. Con ellas, ¿le incita a ser uno de sus "discípulos"? (Mc 10:1; Lc 10:1). Parece muy probable.

Son las mismas palabras que le dirigió a Pedro, a Andrés (Mt 4:19 par.) a Juan, a Santiago (Mt 4:21), a Mateo (Mt 9:9 par.) y a Felipe (Jn 1:43). El sentido hondo moral no es otro que el programa que Cristo enseñó en otra ocasión: "El que quiera venir en pos de mí, niegúese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mt 16:24 par.). La perspectiva de Cristo era la perfección por la cruz. Invitarle al "discipulado" no es lo mismo que a ser uno de sus "doce apóstoles."

Pero el joven no lo aceptó. Mc, colorista, dirá que "frunció el entrecejo," "contrajo la cara" (στυγνάσας) al oír esto. Los tres evangelistas recogen el motivo: "porque tenía muchos bienes." No hubo respuesta. Sólo fue su rostro ensombrecido y. su "marcha." Los ojos de Cristo, que le "amaron," le vieron irse. "En el pensamiento evangélico es una de las *posesiones* más contrarias a la vida cristiana" (Bonnard).

A este propósito, Cristo lo comentó, avisando del peligro de las riquezas con un grafismo oriental hiperbólico: "Os digo más: con mayor facilidad entra un camello por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos." La lectura "camello" es genuina. Pero algunos autores, sorprendidos por esta desproporción entre aguja y camello, pensaron que, en lugar de "camello" (*kámelos*), hubiese estado primitivamente otra palabra semejante (*kámilos*), que significa cable, soga gruesa, maroma de navio, con lo que se lograría no sólo menos desproporción, sino también una mayor homogeneidad conceptual entre aguja y soga. Otros, para justificar esto, inventaron que una de las puertas de Jerusalén se llamaría entonces "Agujero de aguja." [41]

Pero es desconocer los fuertes contrastes orientales, las grandes hipérboles, tan características de esta mentalidad. Además, este tipo de comparación era completamente usada en el medio ambiente, Así se lee, v.gr.: "Practicad por mí, por la penitencia, una abertura como el *agujero de una aguja,* y yo os abriré una puerta por donde los carros y vehículos podrán pasar." En cambio, en la literatura rabínica se sustituye el término "camello" por el de "elefante." Probablemente sería esto entonces como un recuerdo de la presencia de estos grandes animales en las guerras macedonias y sirias. Así se lee: "Nadie piensa, ni en sueños., *un elefante pasando por el agujero de una aguja."* Y un rabino decía con gran intención: "Tú eres de Pumbeditha, donde se hace *pasar un elefante por el agujero de una aguja"* [42]. Es un proverbio con el que se designa una cosa que es, por medios humanos, imposible. Jesucristo, tomando sus imágenes del medio ambiente, sustituye "elefante" por "camello." Y así dirá en otra ocasión a los fariseos: que "coláis un mosquito y *os tragáis un camello"* (Mt 23:24).

Naturalmente, no predica Jesucristo una revolución social en que se exija la renuncia a la propiedad, ni es una condena y exclusión del reino de los cielos a los ricos. El mismo, reconociendo la propiedad, purificará los abusos económicos de Zaqueo (Lc 19:1-10). Es el modo oriental de hablar por contrastes fuertes e hiperbólicos, con lo que se indica el *peligro* de los ricos por su apego a sus riquezas, a los placeres y a los abusos.

La afirmación de Cristo causó asombro a los apóstoles, que se preguntaban quién podría salvarse. La dificultad quedaba bien acusada. Pero Cristo da la solución. **Lo que los seres humanos no pueden por su condición, Dios se lo puede hacer.** El dijo en otras ocasiones **cómo hay que recurrir al Padre para obtener el auxilio del cielo.** Seguramente con estas palabras quiere sugerir este recurso (cf. Rom 1:16)[42].

El premio del desprendimiento apostólico, 19:27-30 (Mc 10:28-30; Lc 18:28-30).

> [27] **Entonces, tomando Pedro la palabra, le dijo: Pues nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué tendremos?** [28] **Jesús les dijo: En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloría, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos**

para juzgar a las doce tribus de Israel. [29] **Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna.** [30] **Y muchos primeros serán postreros; y los postreros, primeros.**

El tema viene claramente evocado por contraste con el joven rico, que abandonó a Cristo por las riquezas. Aquí es al revés. Los apóstoles, poco o mucho, lo dejaron todo por Cristo. ¿Qué premio tendrán? Cristo se lo anunció en Mt para la "regeneración"

La literatura judía era bastante oscilable y oscura sobre la renovación del mundo. Se confundían **a veces las perspectivas escatológicas — mesiánica y final** — y se hacía en una o en otra, o confusa y mixtificadamente, una "renovación" o "regeneración" del mundo [43].

Mc-Lc no dicen cuándo sea esto con relación **a los apóstoles.** Sólo afirman el hecho, aunque luego, al presentar la doctrina general para todos los que dejan sus bienes por Cristo, distinguen dos etapas de premios: una, aquí y *ahora; otra,* "en el mundo futuro," que es "la vida eterna" (Mc-Lc). En Mt hay, no obstante, un dato orientador. Será "cuando se siente el Hijo del hombre en el trono de su gloria." En el mismo Mt, para describir el Juicio final, dice: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria., se sentará sobre su trono de gloria" (Mt 25:31). Este paralelismo de textos parece llevar a la identificación de esta "renovación" con la parusía, el Juicio final. **La literatura judía reservaba este trono de gloria a Dios** [44]. El Hijo del hombre aparece aquí, como en otros pasajes, situándose en una esfera trascendente (Mc 8:38; 13:26).

El premio que les asigna es que también ellos "se sentarán en doce tronos "para" juzgar (κρίνοντες) a las doce tribus de Israel."

Este "juicio" que los apóstoles ejercerán con Cristo triunfante, en esta hora, es seguramente, como formando un cortejo o senado en torno a Cristo, y por su unión privilegiada con él, participarán así de su poder judicial sobre las "doce tribus de Israel" [45], ya que el juicio **como tal es de competencia exclusiva del "Hijo del hombre"** (Jn 5:27). Se añade además la metáfora de que les preparará un reino, como el Padre se lo preparó a El, y les hace ver que gozarán, **bajo la imagen tradicional de esta felicidad mesiánica, del banquete.** En cambio, Mc omite todas estas imágenes de Mt-Lc, dirigidas a los apóstoles, para presentar sólo **el premio universal a quien deje los bienes por El.**

Algunos autores pensaron que este término "juzgar" tuviese el equivalente de "gobernar," suponiendo que esta "regeneración" aludida era el período de tiempo anterior al Juicio final, y que comenzaba con la renovación del mundo por la redención e instauración de la Iglesia. Así, **Cristo regiría la Iglesia con o por medio de los apóstoles** [46].

Este triunfo lo tendrán los apóstoles sobre "las doce tribus de Israel." El lenguaje específico judío podía hacer creer que el pensamiento de Cristo se dirige a ellas. "Para nosotros representan todo el mundo; pero el Salvador puede ser que se atenga a la perspectiva del momento; El no ha sido enviado más que a ellas (Mt 15:24); es también un índice precioso de autenticidad" [47]. También pudo ser que, en el pensamiento de Cristo, se incluyese todo el "Israel de Dios" (Gal 6:16), al menos en la perspectiva de Mt.

Unido, lógicamente, a este tema apostólico se presenta el caso y el premio de cualquiera que deje sus bienes, lo más precioso que tenga — padres, hermanos, hijos y hasta posesiones —, por El. La respuesta es doble: *después,* la vida eterna, pero *ahora* recibirá "el ciento por uno" (Mc), que Mt-Lc lo formulan diciendo a secas que recibirá "mucho más." Mc añade que recibirá aquí el "ciento por uno" en todo lo que deja, pero "junto con persecuciones." Era la perspectiva que se esperaría, y que habían visto, de persecuciones al discípulo de Cristo. "Si me persiguieron

a mí, también a vosotros os perseguirán" (Jn 15:20). Es lo que pasa actualmente con un musulmán o un indostánico que se pase a la fe: encontrará la persecución y el boicot en el seno de su mismo hogar. Era ya predicción de Cristo, al anunciar que no vino a traer la paz, sino la guerra, incluso en los hogares (cf. Mt 10:34-36). Y, al tener que dejarse y amar más que a los valores de ley natural a Cristo, **está sugiriendo su divinidad**.

Al precisar qué tipo de premios "centuplicados" tendrán aquí los fieles de Cristo, incluso perseguidos, los autores se dividen.

Para unos era esto, en sentido estricto, en el período milenarista [48]. Pero este período no existe, ni nadie va a tener, v.gr., por una hermana dejada, cien nuevas; otros apelaron a la amplificación de bienes que se tenían en la comunidad cristiana primitiva (Plummer, Lagrange.), donde todo era común, lo mismo que en la vida monástica (Casiano); pero esto son simples casos particulares, cuando la formulación es universal. Generalmente, partiendo de la escuela alejandrina (Orígenes, San Cirilo), **se admite que esos premios son *mesiánicos,* fundamentalmente *espirituales***. La formulación es la clásica oriental; pero el contexto exige este tipo de bienes mesiánicos.

Si éste es el premio "ahora," después, "en el otro mundo" o, "en el siglo venidero," que no es igual que los días mesiánicos, sino la vida futura después de la muerte, según el uso rabínico [49], tendrán "la vida eterna."

Mt y Mc añaden después la siguiente sentencia: "Muchos (de) los primeros serán los últimos, y de los últimos, primeros."

Esta sentencia es utilizada por los evangelistas en diversas ocasiones (v.gr., Mt 22:14; Lc 13:30). Pudo haber sido empleada por Cristo en varias ocasiones, o repetida, por oportunidad, por los evangelistas. Aquí tiene el aspecto, como en otras circunstancias, de ser un toque de alerta ante la perspectiva de las diversas actitudes ante el reino. No solamente se piensa en los fariseos — se creían los "primeros" en el derecho de ingreso — en su momento histórico, sino en la oportunidad de la misma en la conducta de los diversos cristianos en la Iglesia primitiva [50]. Sin excluir, con motivo de la pregunta y alegato de motivos por los apóstoles — haberlo dejado todo por El —, **de ser un aviso "moralizante" contra la jactancia de los cristianos que así obrasen** (Act 2:44.45) **en la comunidad cristiana.**

1 J. Leal, Sinopsis de los cuatro evangelios (1954) p.250 nt.208. — 2 "Guitón IX 10. — 3 Strack-B., *Kommentar.* I p.313. — 4 *Vita* 76. — 5 Strack-B., *Kommentar.* I p.303-321.801-804. — 6 Denzinger, *Ench. symb.* n.977. — 7 Leconte, *Mélanges Science Religieuse* (1951) p.284. — 8 San Mateo y la indisolubilidad del matrimonio: Verdad y Vida (1949) p.53-74. — 9 ML 26:135. — 10 F. Vogt, *Das Eh*egesety Jesús (1936); A. OTT, Die Auslegung der neutl. Textc über die Ehescheidung: Neut. Abhanlungen (1910) p.269ss; T. Schwegler, O.S.B., *De clausulis divortü:* — 11 VD (1948) 214-217; Ídem Staab, — 12 Allgeier. Bailly, *Dict. grec-francaise* 11.ª ed. p.1271-1274. — 13 ML 40:456. 13 Dreher, Katholik (1877) p.578. — 14. Grimm, *Leben Jesu* (1919) V p.256. — 15 Die Unzuchts-Klausel in Mathausevangelium, en Theologuiche Quartalschrift. (1942, p.189-206. — 16 *Vida de Jesucristo* (1954) p.475-679. — 17 *Christentum und Kirche* (1860) p.391ss.458ss. — 17 Sobre la exposición de diversas teorías, cf. Holzmeister, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthaus 5:32; 19:9:* Bíblica (1945) 133-146; Strack-B., *Kommentar.* III p.353-358; Bonnard, o.c., p.69; cf. o.c. de Dubarle, en *L'Orient syrien* (1964) p.61-73. — 18 A. Isaksson, *Mariage and Mtnistry in the New Temple* (Sund C. W. K. Glee-rups 1965) p.210; Gaechter, *Maña im Enderleben,* vers. esp. (1959) p.129-130. — 19 Bonsirven, *Le divorce dans le N.T.* (1948) p.61. — 20 Le divorce dans le N.T. (1948) y Textes rabbiniques des deux premiers stécles chre'tiens (1955); cf. índice en Mt 19:9: Mariages de prostitution; Nisi ob fornicationis causara.: Rev. Scienc. Relig. (1948) p.442-454; A. Alberoti, // divorzio nel Vangelo di Mateo: Div. Thom. Pl. (1957); Zerwick, De matrimonio et divortw in Evangelio: VD (1960) 193-212. — 21 *Yebamoth* 10:1; cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques.* p.298 n.1163. — 22 Talmud, *Bab.* 73b. — 23 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.250. — 23 F. Vattioni, // *divorzio nella Bibbia:* Studi Sociali (1962) p.235-260; H. Zimmermann, *Mc epi porneia (Mt 19:9) ein Uterarisches Problem:* Catholica. Mohler- — Instituí (1962) p.293-299; M. Zerwick, *De matrimonio et divortio in Evangelio:* **VD** (1960) p.192-212; T. V. Fleming, *Christ and Divorce.:* Theobgical Studies (1963) p. 107-120; J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangüe* (1959); R. N. Soulen, *Ma-riage and Divorce. A problem in N.T. interpretation.* — 24 Joüon, L'Évang. de N.S. Je'sus-Christ. compte tenu du substrat sémitique (1930) p.119. — 25 Strack-B., *Kommentar.* I p.805-806. — 26 Eusebio De C., *Hist. eccl.* VI 8:1-3. — 27 Bauer, Matth. 19:12 un die alten Christe, en Neutestamentliche Studien für G. Heinriei p.235ss. — 28 Denzinger, Ench. symb. n.980. — 29 Strack-B., Kommentar. I p.807. — 29 Q. Quesnell, Eunucos por el Reino (Mt 19:10-12) e indisolubilidad del matrimonio: Selec. de Teol. (1970) n.35 p.266-268. — 30 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.235 y 973. — 31 Buxtorf, *De sinagoga* p.138. — 32 Strack-B., *Kommentar.* I p.807. — 32 Cf. *Comentario a Mt 18:3.* — 33 Strack-B., *Kommentar.* I p.809. — 34 Strack-B., *Kommentar.* II p.24. — 35 San Justino, *Diálogo* 101; Ireneo, *Cont. haer.* V 22:2;

Homilías clementinas XVIII 3; Orígenes,/n/o. 1:35; 2:13; 6:47; Pirot, Evang. s. St. Marc (1946) p.521. — 36 Strack-B., Kommentar. I p.809. — 37 Westein, Horae hebraicae in Mt 19:16. — 38 Pirot, o.c., p.521; Ejarque, en VD (1924) 41-47. — 39 Strack-B., *Kommentar.* I p.871. — 40 Merk, *N.T. graece* et latine (1938) ap. crít. a Mc 10:21; en contra, v.gr., Nes-Tlé, N.T. graece et latine (1928) h.l.; S. Légasse, L'appel du riche (1966); W. Zim-Merli, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben (Mc 10:17-31 par.).: Evangelische Theologie (1959) p.90-97; N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10:17-31:* Zeit. Neut. Wiss. (1962) p.206-218; Bonxard, o.c., p.288 nota 2. — 41 Swete, The Cospel according to Sí. Mark (1908) h.l. — 42 Strack-B., *Kommentar.* I p.828; Lattey, *Camelus per foramen acus:* VD (1953) 291-292; E. C. DEL OCA, *Camello por el ojo de una aguja:* Rev. Bíbl. (Argentina 1963) p.43-46. — 42 Büchsel, Theol des Neuen Testaments (1935) p.30. — 43 Bonsirven, Le Judaisme Palestinien. (1934) I p.418-429. — 44 Strack-B., Kommentar. I p.975. — 45 Spicq, Premiare épltre aux Corinthiens (1949) p.208; Olivera, Sedebitis et vos super sedes duodeám: VD (1923) 161-165; Dupont, Le logion des douce trónes (Mt 19:28; Lc 22:28-30): Bíblica (1964) p.355-392; J. Martin, Avec des persecutions: Rev. des Eludes Grecques (1956) p.35-40. — 46 Lagrange, — 46Lagraang. *s. St. Matth.* (1927) p.382. — 47 lagrange, o.c., p.382. — 48 ML 26:139. — 49 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.i63ss. — 50 Lagrange,'*Évang. s. St. Marc* (1929) p.274.

Capitulo 20.

Cristo, que había dejado Galilea (Mt 19:1), entrando en la región de Judea, va a subir a Jerusalén. Debió de atravesar el Jordán, pues aparecerá en Jericó. Precisamente el capítulo 21 de Mt presenta a Jesús en Betfage, "cerca de Jerusalén" (Mt 21:1). Esta ida de Jesús a Jerusalén es la subida al Calvario. Precisamente se lo va a anunciar por tercera vez a los apóstoles en esta subida definitiva a Jerusalén. De aquí la doctrina que va a darse en estos capítulos. **Jesús es plenamente consciente de su destino y de su obra.**

Parábola de los obreros enviados a la viña, 20:1-16.

[1] Porque el reino de los cielos es semejante a un amo que salió muy de mañana a ajustar obreros para su viña. [2] Convenido con ellos en un denario al día, los envió a su viña. [3] Salió también a la hora de tercia y vio a otros que estaban ociosos en la plaza. [4] Díjoles: Id también vosotros a mi viña, y os daré lo justo. [5] Y se fueron. De nuevo salió hacia la hora de sexta y de nona e hizo lo mismo, [6] y, saliendo cerca de la hora undécima, encontró a otros que estaban allí, y les dijo: ¿Cómo estáis aquí sin hacer labor en todo el día? [7] Dijéronle ellos: Porque nadie nos ha ajustado. El les dijo: Id también vosotros a mi viña. [8] Llegada la tarde, dijo el amo de la viña a su administrador: Llama a los obreros y dales su salario, desde los últimos hasta los primeros. [9] Vinieron los de la hora undécima y recibieron un denario. [10] Cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más, pero también ellos recibieron un denario. [11] Al cogerlo murmuraban contra el amo, [12] diciendo: Estos postreros han trabajado sólo una hora, y los has igualado con los que hemos llevado el peso del día y el calor. [13] Y él respondió a uno de ellos, diciéndole: Amigo, no te hago agravio: ¿no has convenido conmigo un denario? [14]Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti. [15] ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo porque yo sea bueno? [6] Así, los postreros serán los primeros, y los primeros, postreros. Porque son muchos los llamados, mas pocos los escogidos.

Parábola propia de Mt. Consta de muchos rasgos irreales, que es artificio pedagógico para que se destaque bien la enseñanza fundamental que quiere hacerse.

La escena, fundamentalmente, está tomada del medio ambiente palestino. Un señor dueño de una viña necesita jornaleros. Estos solían reunirse en una plaza, donde se hacía fácilmente la contrata. Pero ya en esta búsqueda de trabajadores se acusan elementos artificiales. Este amo sale a buscar operarios en diversas horas del día, cuando el trabajo requería los servicios ya desde la

mañana.

Los judíos dividían el día, desde la salida del sol hasta el ocaso, en doce horas. Pero el uso ordinario utilizaba normalmente las horas de tercia (de las nueve al mediodía), sexta (del mediodía hasta las tres) y nona (desde las tres a la puesta del sol) [1].

Aquí sale este dueño de la viña a buscar operarios "muy de mañana," a la hora de tercia, sexta, nona y undécima.

Ya a primera hora contrata operarios para su viña. El jornal se fijó en un "denario al día." Es el equivalente que Tobías ofrece al guía de su hijo (Tob 5:13-15).

Lo mismo repite en las diversas horas señaladas, y nuevamente los contrata por aquel día, y "os daré lo justo" (v.4).

Rasgos improbables es el que estén allí "todo el día ociosos" y el que el señor les pregunte qué hacen allí, lo mismo que el responderle que "nadie los contrató."

Llegada la tarde, el señor manda a su administrador que llame a los viñadores y les dé su salario. Se decía en la Ley: al trabajador "dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita" (Dt 24:15; cf. Lev 19:13).

Pero, al pagarse los jornales, a todos se les daba "un denario." Y los que habían ido a trabajar a la viña en las primeras horas, y que habían cargado con más trabajo, murmuraban contra el dueño porque había igualado a todos en el jornal.

Mas él responde a las quejas de estos "primeros" que no les hace agravio. Convinieron en lo que era justo, y ese jornal se les entrega. Pero él es muy dueño de sus bienes y de hacer con ellos lo que quiera. A los primeros no les hace agravio, pues les da lo justo; pero con los otros quiere usar de magnificencia.

Por eso ellos no han de ver "con mal ojo," con malevolencia, envidia, su conducta, pues fue con unos justo y con otros generoso.

El pasaje termina de la siguiente manera: "Así, los postreros serán los primeros, y los primeros los postreros. Porque muchos son los llamados, mas pocos los escogidos" (v. 16).

El v. l6 b es aquí de autenticidad muy discutida [2]. Parece proceder de Mt 22:14.

El v.l6 a plantea un problema que puede afectar a toda la interpretación de la parábola.

Si se admite (Calmet, Fonck, etc.) que el v.16 a — "los postreros serán los primeros, y los primeros." — sería parte de interpretación de la parábola, su sentido sería: que los "primeros" en ingresar en el reino deberían haber sido los judíos (Mt 8:11.12); mas, por negligencia y culpabilidad, vendrían a ser los "últimos" (Rom c.10 y 11), mientras que los gentiles vendrían a ser de hecho los "primeros" en su ingreso en la Iglesia. Ya, sin más, se ve que esto es muy artificioso en el cuadro de la parábola. San Juan Crisóstomo había observado que "Jesús no deduce esta sentencia de la parábola." Puesto que "los primeros no vienen a ser (en ella) los últimos; al contrario, todos reciben la misma recompensa" [3]. Esta argumentación es evidente. Esta conclusión, como en otros pasajes del evangelio, sólo tiene carácter de *apéndice* por una cierta analogía y oportunidad con el desarrollo de la misma, incluso, v.gr., con la materialidad de los "primeros" y "últimos" obreros llamados en la parábola.

La doctrina formal que se destaca en la parábola **es la absoluta libertad y bondad de Dios en la distribución de sus bienes.** Si a unos, que trabajaron más, les paga lo convenido, es justo en su obrar; si a otros, que trabajaron menos, les da igual, con lo que puedan vivir los suyos, es efecto de magnanimidad. Es una parábola con la que Cristo, seguramente, responde a las críticas farisaicas de buscar, aparte de gentes buenas, a publícanos y pecadores, llamándolos e ingresándolos a todos en su reino. ¿Por qué esta diversidad de dones, y por qué esta diversidad de "horas"? Porque Dios, pleno de bondad, es dueño absoluto de repartir sus dones [4]. E implica-

do en ello está el contraste, destacado en el mismo pasaje (v.15b), entre la bondad desbordada de Dios y la estrechez mezquina y crítica del fariseísmo malo.

La enseñanza tenía una oportuna aplicación **en la Iglesia primitiva, no sólo por** los orígenes de muchos de los que ingresaron en la fe, comenzando por los mismos apóstoles (cf. 1 Cor 1:26-29), y seguidos por multitud de "pecadores."

Otras interpretaciones de elementos alegóricos, más que enseñanzas doctrinales secundarias de la parábola, quizá sean acomodaciones hechas sobre la misma [5].

Tercer anuncio de ¡a pasión, 29:17-19 (Mc 10:32-34; Lc 18:31-34).

> [17] **Subía Jesús a Jerusalén y, tomando aparte a los doce discípulos, les dijo por el camino:** [18] **Mirad, subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte,** [19] **y le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le azoten y le crucifiquen; pero al tercer día resucitará.**

Esta tercera predicción sobre su pasión y muerte está descrita muy minuciosamente: la más de todas. Si Cristo se atuvo en su enunciación literaria al "género profético," de núcleo claro y contornos más oscuros que se hacen claros a la hora de su cumplimiento, esta redacción es la que estaría más matizada con el cumplimiento de los hechos. Cristo está consciente de su muerte y de su resurrección. En cambio, los apóstoles aparecen en una situación semejante a la que tuvieron en las dos primeras predicciones, las cuales tuvieron lugar antes y después de la transfiguración, **que debía iluminar, como vértice, la grandeza de Cristo**. Pero la "incomprensión" (Lc-Mc), el "asombro" (Mc) estaba aún en ellos por no poder compaginar el medio ambiente **de un Mesías terreno y triunfador con la perspectiva de muerte que Cristo** les ponía de su mesianismo [5]. El anuncio por tercera vez más que debido a la afición de Mt por el número tres, debe de ser histórico, por la confirmación de los sinópticos.

La petición de la mujer del Zebedeo, 20:20-23 (Mc 10:35-45).

> [20] **Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, postrándose, para pedirle algo.** [2 *1*] **Díjole El: ¿Qué quieres? Ella contestó: Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino.** [22] **Respondiendo Jesús, le dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber? Dijéronle: Podemos.** [23] **El les respondió: Beberéis mi cáliz, pero sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre.**

Mt-Mc, que son los que narran este episodio, lo ponen inmediatamente después de la tercera predicción de la pasión. La ambición que reflejan aquí los dos apóstoles está en la misma línea de **incomprensión de un Mesías doliente y de su reino espiritual.**

En Mt-Mc hay una divergencia narrativa, debida acaso a las "fuentes." En Mc la petición se la hacen directamente a Cristo "Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo"; en Mt, su madre, Salomé (Mc 15:40; cf. Mt 27:56). Procedimientos semejantes se encuentran en los evangelios (cf. Mt 8:5-13, comparado con Lc 7:1-10).

Se pide para Santiago y Juan los dos primeros puestos en su reino. Se lo concibe como terreno (Act 1:6). La petición no miraba sólo a los puestos de honor, sino también a los de ejercicio y poder [6]. Estos dos puestos correlativos de su derecha e izquierda eran los dos primeros puestos

de una serie [7]. Se pensó si tuvieron esta pretensión basándose en posibles razones de parentesco (Jn 19:25), lo que pudiera tener más fuerza en las costumbres orientales de vinculación a la familia, tribu o clan.

En la respuesta de Cristo hay dos partes, que acaso pudieran responder a dos temas combinados.

Con el primero les corrige el enfoque de su concepción terrena del reino. Este es de dolor. ¿Podrán ellos "beber el cáliz" que a El le aguarda, y ser "bautizados" en el bautismo de su pasión? Se ve que este tema no responde directamente a la petición que le hacen; más directamente es el segundo, aunque sea para hablarles del plan del Padre. Por eso, la primera parte puede ser histórica en este momento, pero también podría tener un contexto lógico, para precisarles bien la naturaleza del reino. El martirio — testimonio — estaba bien experimentado en la Iglesia a esta hora.

La literatura judía presenta frecuentemente el "cáliz" como imagen de alegría y fortuna, derivando acaso su uso de los festines (Sal 16;5; 23:5; 116:13; Lam 4:21); pero luego, por influjo de la copa de la venganza divina, que usaron los profetas, vino a significar también, y preferentemente, el sufrimiento y la desgracia (Sal 75:9; Is 51:17.22; Ez 23:31-33; Ap 15:7.16). El mismo sentido tiene en la literatura rabínica [8]. El "cáliz" que Cristo bebería era el de su pasión y muerte (Mt 26:39 par.; Jn 18:11).

En Mc se les pregunta además si están dispuestos a "recibir el bautismo (βάπτισμα) con que yo voy a ser bautizado." **Este bautismo de Cristo es igualmente la inmersión total en su pasión y su muerte** (Lc 12:50). Era expresión usada también en la lengua profana para indicar el ser afectados por males muy grandes [9].

A la pregunta que les hace Cristo si estarían dispuestos a beber este "cáliz" y a sumergirse, como El, en este "bautismo" de dolor, le respondieron que sí. No era un respuesta de fácil inconsciencia. Y Cristo les confirma, con vaticinio, este martirio de dolor. Pero no se ve exigencia, por este vaticinio, cíe que ambos hubiesen de tener que sufrir lo mismo que Cristo, sino ser sumergidos, "bautizados," como indica el nombre, en una fuerte pasión.

De hecho, Santiago el Mayor sufrió el martirio sobre el año 44, por orden de Agripa I (Act 12:2), siendo decapitado [10]. Juan murió en edad muy avanzada (Jn 21:23), de muerte natural. Pero, antes de ser desterrado a la isla de Patmos, sufrió "ante portam latinam" el martirio, pues fue sumergido en una caldera de aceite hirviendo, de la que Dios le libró milagrosamente [11].

Quedaba con ello corregido el erróneo enfoque sobre la naturaleza de su reino. Y les aprobaba su coraje cristiano, cuyo ímpetu se refleja en otras ocasiones (Lc 9:54). Pero había en esta petición un plan más profundo del Padre que no competía a Cristo el cambiarlo; había en todo ello una "predestinación" (cf. Jn 6:37.44): Dios dispone libremente de sus dones: de **la donación gratuita de su reino y de los puestos del mismo.** A la hora de escribirse este relato, los judíos por su fe **y los cristianos por la suya, solían morir por ella.**

Protesta de los apóstoles y lección de servidumbre, 20:24-28 (Mc 10:41-45; cf. Lc 22:24-30).

> [24] **Oyéndolo, los diez se enojaron contra los dos hermanos.** [25] **Pero Jesús, llamándolos a sí, les dijo: Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas.** [26] **No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor,** [27] **y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro esclavo,** [28] **así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos.**

Esta pretensión y proposición de los hijos del Zebedeo la "oyeron los otros diez — no se dice si al hacerla allí mismo — y se indignaron contra los dos hermanos." Acaso esta protesta abierta fue separados de ellos. Al ver aquella disputa, Jesús "los llamó." Y va a restablecer la armonía con una gran lección de humildad, dada especialmente para los que van a tener puestos jerárquicos, para ellos, que son apóstoles y se sentarán en tronos en su reino (Lc 22:30). Les va a dar una lección por capítulo doble, primero con la verdadera doctrina del mando, y luego con su mismo ejemplo.

En el mundo, los que gobiernan las naciones fácilmente abusan de su poder, y, en lugar de ser en servicio benéfico del bien común, lo es en provecho propio, y así oprimen a los pueblos. Los apóstoles comprendieron y asumieron como mision el hecho politico y social desigual de su epoca. Eran galileos y habían oído hablar de los abusos de Herodes el Grande, de Arquelao y Antipas, lo mismo que de los abusos de algunos de los procuradores romanos.

Pero, si esto sucede de hecho, ya que no es ésa la misión del poder entre gobernantes de pueblos, no ha de ser así "entre vosotros," que son apóstoles y se sentarán en tronos del reino para "juzgar" a las doce tribus de Israel. Al contrario, la idea se da con todo el grafismo oriental. "El que quiera llegar a ser grande *entre vosotros* deberá ser vuestro servidor (διάκονος). Y el que quiera ser el primero *entre vosotros,* deberá ser vuestro esclavo" (δούλος). Las frases son demasiado comprensibles en su misma hipérbole. No ha de haber ansias ni apetencias de los puestos del reino, puesto que éstos no son para honor ni provecho propio, **sino para ministerio, servicio y provecho directo del bien común.** No siendo para provecho propio, en lugar de tener esos sentimientos de ambición, si alguno pensase en ello, que piense que ha de tener sentimientos, en este orden, de "servidor" y de "esclavo." Pues ha de tener **los sentimientos de *servicio***. Deberá ser "esclavo de todos" (Mc). Así enfocados, los puestos jerárquicos y de mando cobran su auténtica proyección y excluyen automáticamente las apetencias en el Reino terreno. Pues nadie tiene apetencia por egoísmo de ser "esclavo."

Y luego de la doctrina, pone el gran ejemplo de su vida, que es el Rey-Mesías. No vino a "ser servido." Sus sufrimientos, su pobreza, las intrigas armadas contra El, la perspectiva de su pasión y muerte, hacían ver bien que no "vino a ser servido," sino a "servir" (διαχονησοκ); al contrario, vino a "dar su vida (ψυχην) como rescate de muchos." Esta enseñanza de Cristo tiene una gran portada dogmática.

a) *Rescate.* La expresión "rescate" que aquí se usa (λύτρον) ha de ser precisada.

Esta palabra griega aquí usada aparece usada veinte veces en la versión de los LXX del A.T. [12] Siempre traduce a cuatro palabras hebreas, que significan:

1) La compensación ofrecida en dinero por causa de una muerte o de una ofensa grave.

2) El precio pagado por un objeto.

3) El precio pagado por el rescate de un esclavo o de un cautivo para libertarlo.

4) En el libro de los Números significa incluso la liberación por "sustitución." Así, los levitas sustituyen a los primogénitos en el servicio del templo (Núm 3:12).

Por eso, "el *uso bíblico* impone indudablemente al término la idea de *rescate;* y, de todos los términos hebreos, el que mejor responde a esta idea es el término *kofer,* porque designa exclusivamente la liberación por rescate."

El *uso corriente* también daba, en la época de Cristo, a este término la idea de liberación por rescate. En el lenguaje de la *koine,* en inscripciones y papiros, y en el clásico, este término se usaba en ocasiones para indicar el precio del rescate de un esclavo. Y a veces, con este término, se expresaba una liberación mediante un sacrificio. Así, Filón de Biblos cuenta que los reyes fe-

nicios tenían la costumbre, en las calamidades públicas, de aplacar a los dioses, y salvar así a todo el pueblo, entregando a la muerte, como λύτρον, "rescate," al más querido de sus hijos [13].

"Por tanto, en el primer siglo de nuestra era, la palabra λύτρον evocaba de un modo totalmente natural la idea de precio pagado por una liberación, y como este precio podía ser, a veces, una persona (Núm 3:12; y el ejemplo citado por Filón de Biblos), no había posibilidad de extrañeza de entender que el Hijo del hombre iba "a dar *su vida"* en *rescate* por los otros." 14 Precisamente San Pablo dirá cómo eran los hombres "esclavos del pecado" (Rom 6:20), del cual Cristo los "liberó" (v.22) con su muerte.

Por eso es insostenible el interpretar metafóricamente este término, en el sentido de **que este "rescate" era por el buen ejemplo que Cristo daba, sus ejemplos, su doctrina,** etc.[15] En este ambiente, tanto bíblico como el profano contemporáneo de Cristo, la expresión "dar su vida en rescate" por los no puede tener otro sentido que el que su muerte es el "rescate," el precio, por tanto, del "rescate" de los hombres. Y, en consecuencia, que su muerte tiene un valor de *expiación* y de *liberación* en los hombres, de una *deuda,* que, naturalmente, es el pecado. Sin embargo, San Pablo, que insiste tanto en esta doctrina, no utiliza este término estricto para exponerla (1 Tim 2:6; Tit 2:14). Prueba de **la no interferencia del paulinismo** en la redacción evangélica de esta doctrina.

b) *Por muchos.* Este beneficio de la muerte de Cristo va a aprovechar (αντί) a "muchos" (πολλών). La frase literaria podría desorientar, como si la redención de Cristo no fuese por todos los hombres, sino sólo por algunos, aunque éstos fue se η "muchos."

En primer lugar, esta forma "muchos" es evidentemente equivalente a "todos" los hombres en San Pablo. En un mismo pasaje permuta, para hablar de la redención de todos los hombres, el término "muchos" con "todos" (Rom 5:15.18.19).

A esto se añade que se trata de un semitismo. Esta palabra corresponde al hebreo *rabbím.* Y *rabbím* en hebreo postbíblico no significa *muchos* pura y simplemente, sino la *multitud* en general, el pueblo, es decir, todos los seres humanos **sin distinción** [16]. Pero es, sobre todo, el influjo del pasaje de Isaías (53:11-12) **del "Siervo de Yahvé,"** en el que se dice que **El expiará el pecado "por *muchos*," que es la obra redentiva**.

Lc, en 22:24-27, refiere este mismo tema del "servicio," pero omite el final, en el que se dice que Cristo no vino a ser servido, sino a dar la vida por todos. Se pretendía un influjo del "paulinismo." Pero Pablo no utiliza el término λύτρον, en esta forma estricta; aparte que el enfoque de este pasaje por Lc tiene otra finalidad que la de Mt-Mc.

Pretende dar a las diversas categorías de fieles helenísticos el concepto de servicio y prontitud en el mismo. Ni hay el menor inconveniente que esta frase ausente en Lc, acaso por ausencia en su fuente, esté en Mt-Mc en un contexto lógico, procedente de otra situación literaria.

Curación de dos ciegos, 20:29-34 (Mc 10:46-52; Lc 18:35-43; cf. Mt 9:27-31).

[29] Al salir de Jericó les seguía una muchedumbre numerosa. [30] Dos ciegos que estaban sentados junto al camino, oyeron que pasaba Jesús y comenzaron a gritar, diciendo: ¡Señor, ten piedad de nosotros, Hijo de David! [31]La multitud les reprendía para hacerles callar, pero ellos gritaban con más fuerza diciendo: ¡Señor, ten piedad de nosotros, Hijo de David! [32] Se paró Jesús, y llamándolos, les dijo: ¿Qué queréis que os haga? [33] Dijéronle: Señor, que se abran nuestros ojos. [34] Compadecido Jesús, tocó sus ojos, y al instante recobraron la vista, y seguían en pos de El.

Mt-Mc colocan inmediatamente después de la petición de la mujer del Zebedeo la escena de la curación de estos ciegos; Lc, en cambio, suprimiendo la escena de los hijos del Zebedeo, acaso por tener menos interés para sus lectores gentiles, intercala el pasaje de Zaqueo. En todo caso, Cristo está "subiendo" camino de Jerusalén. Y en esta ruta llega a Jericó. Aquí se localiza la escena [17].

En la situación local de este pasaje hay una dificultad clásica.

Mt-Mc la localizan cuando Jesús y los suyos "salen" de Jericó. Lc, en cambio, la localiza cuando Jesús "se acerca," en su venida a Jericó. Las soluciones propuestas son varias. Se indican las principales.

Una sería suponer una citación "quoad sensum," sin cuidar excesivamente de un intento de detalle local, o suponer también lo que en otras ocasiones hace el mismo Le: que *adelanta* literariamente la narración de la curación de este ciego, por concentrar principalmente su narración en la escena de Zaqueo y la parábola de las "minas" [18], lo que modificará literariamente este detalle.

También se ha propuesto como solución un procedimiento redaccional de Lc. *En Jericó* narra la conversión de Zaqueo; *al salir* de Jericó, o fuera de ella, pero narrada a continuación, tiene la parábola de las "minas"; por eso situaría Lc la escena de los ciegos al *acercarse* a Jericó. Sería un procedimiento topográfico redaccional (Osty).

El segundo problema es el número de ciegos. Mt pone "dos"; Mc-Lc, "uno," dando el nombre del mismo, Bartimeo = "hijo de Timeo." Las soluciones propuestas son las siguientes:

Se trata de "dos ciegos"; si no, Mt no tendría motivo para fijar este número. Si Mc-Lc se fijan en uno, del que dan el nombre, acaso se debe a que sólo uno pasó, por más conocido, a la catequesis y a esos dos evangelios. ¿Acaso hacían falta dos testigos para testificar el mesianismo de Cristo? (v.30c).

Otra solución es que se trataría de una "condensación" complementaria hecha por Mt de dos curaciones individuales e independientes hechas por Mc (8:22-26; 10:46-52 = Mt 20:29-34).

Cristo muestra en esta escena un gesto de comprensión y se diría de *servicio,* a tono con el pasaje anterior.

¿Por qué la turba manda callar a los ciegos? Podría ser por un gesto de admiración a Cristo, sobre todo si lo rodeaban o hablaban con EL Acaso por reflejarse aquí el ambiente del capítulo 17 de los *Salmos de Salomón,* en los que el aspecto misericordioso del Mesías cede al aspecto del Mesías destructor de sus enemigos (Bonnard); aunque otra cosa refleja Mt 12:23.

En Mt la curación se hace "tocando" sus ojos; Mt gusta describir a Cristo uniendo el gesto a la palabra.

En la escena se le aclama "Hijo de David." Esta expresión **era título mesiánico** [19]. En Mt sale varias veces (Mt 9:27; 12:23; 15:22; 21:9.15). Para explicar cómo aparece en boca de estos ciegos este título mesiánico no hace falta recurrir a un préstamo del evangelista; a esta altura de la vida de Cristo, ya había la sospecha en muchos y la creencia de que era el Mesías. Los ciegos podían oírlo allí mismo, entre las gentes — y posibles aclamaciones — que venían con Cristo: "muchedumbre numerosa" (Mt). Era lo anunciado por Is (29:18b).

También **le llaman "Señor**" (*xópte*). En Mt es normal este título **para resaltar la divinidad de Cristo**. Con él le proclamaba la primera generación cristiana. En Mc (v.51) se le llama "Maestro," y en Lc (v.41), también "Señor," probablemente con el mismo sentido que en Mt.

1 Dict. de la Bible II col.63ss. — 2 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 20:16. — 3 Mg 58:614. — 4 Lebreton, *La vie et l'enseignement.* vers. esp. (1942) II p.99-106; Brunec, *Multi vocati, pauci electi:* VD (1948) 88-97.129-143.277-290. — 5 Cf. *Vosté,Parabolae* selectas. (1933) I p.413.431; Buzy, Les parábales. (1932) p.205-237; J. Dupont, La parábale des ouvñers de la vigne (Mt 20:1-16): Nouvelle Rev. Théol. (1957) p.785-797; Vargha, Operarii in vinea: VD (1928) 302-304; J. Duplacy, Le maí-

tre ge'néreux et les ouvñers égo'istes (Mt 20:1-16): Bibl. et Vie Chrét. (1962) p.16-30; J. B. Bauer, Gnadenlohn oder Tageslohn? (Mt 20:8-16): Bibl. (1961) p.224-228; J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu, vers. esp. (1970) p.46-49. — 5 J. Schmid, Das Evangelium Nach Markus (1958) P.40. — 6 Strack-B., *Kommentar.* I p.835ss. — 7 Josefo, *Antiq.* VI 11:9. — 8 Strack-B., *Kommentar.* I p.836-838. — 9 *Pap. P.* 47:13; Josefo, BI IV 3:3. — 10 Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II 9:3. — 11 Tertuliano, *De praescñpt.:* MG 2:49; cf. San Jerónimo: ML 26:143. — 12 Hatche et redpath, Concórdame to the Septuagint. — 13 Eusebio De C., *Praepar. evang.:* MG 21:95. — 14 Sobre todo esto, cf. *Plrot',Évang. s. St. Marc* (1946) p.350-351; cf. Büchael, art. λύτρον, en Th. Wórt. N. T., p.341ss. — 15 J. B. Frey, en Rev. Bib. (1916) 58-60. — 16 D. Gonzalo maeso, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 nota 3; Barrett, *The Background of Mark 10:45:* New Testament Essays (Studies in Memory of T. W. Manson, 1959) 1-18; J. A. Emerton, *The Aramaic Background of Mark 10:45:* The Journal of Theolog. Studies (1960) p.334ss. — 17 Pillarrella, *Sedebat secus viam* mendicans (Lc 18:35)*:* Pal. Cler (1959) 0.1085-1087. — 18 A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.493; sobre las diversas interpretaciones cf. Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.799-800; Osty, *'Évang. s. St. Lúe,* en *La Sainte Bible de Jérusalem* 132-133. — 19 *Salmos de Salomón* 17:23; Strack-B., *Kommentar.* I p.640.

Capitulo 21.

Entrada mesiánica en Jerusalén, 21:1-11 (Mc 11:1-10; Lc 19:29-40; Jn 12:12-18).

[1] Cuando, próximos ya a Jerusalén, llegaron a Betfagé, junto al monte de los Olivos, envió Jesús a dos discípulos, [2] diciéndoles: Id a la aldea que está enfrente, y luego encontraréis una burra atada y con ella el hijo soltadlos y traédmelos, [3] y si algo os dijeren, diréis: El Señor los necesita; y al instante los dejarán. [4] Esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta: [5] "Decid a la Hija de Sión: He aquí que tu rey viene a ti, manso y montado sobre un asno, sobre un pollino hijo de burra." [6] Fueron los discípulos e hicieron como les había mandado Jesús; [7] y trajeron la burra y el hijo, y pusieron sobre éste los mantos, y encima de ellos montó Jesús. [8] La numerosísima muchedumbre extendía sus mantos por el camino, mientras otros, cortando ramos de árboles, lo alfombraban. [9] La multitud que le precedía y la que le seguía gritaba, diciendo: "¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!" [10] Y cuando entró en Jerusalén, toda la ciudad se conmovió, y decía: ¿Quién es éste? [11] Y la muchedumbre respondía: Este es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea.

Esta entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén es relatada por los cuatro evangelistas. El que rechazó tantas veces honores porque aún no era su hora, consciente de que ésta ha llegado, va triunfalmente **a la cruz y a la resurrección.** No se olviden sus tres "predicciones."

Cristo con sus discípulos sube camino de Jerusalén en plan de "peregrinación" pascual (Jn 2:12). Llegó en este viaje a Betania "seis días antes de la Pascua" (Jn 12:1). De aquí se va a dirigir, no se dice que el mismo día, a Jerusalén. En su caminar se acercaron a Betania y luego dieron vista a Betfagé, cerca del monte de los Olivos.

El significado del nombre de Betania es incierto. Según el Talmud, significaría "casa de dátiles"; según San Jerónimo "casa de aflicción" o de la "obediencia"; para otros sería una contracción de *Beth-Anañía,* "casa de Ananías," expresión con que se la designaría cuando perteneció a la tribu de Benjamín. El nombre de Betfagé significa "casa de higos verdes." 1

Cuando Jesús con sus discípulos se dirige de Betania a Jerusalén, da vista "a la aldea de enfrente," que es probablemente la Betfagé que acaba de citar; manda a dos de sus discípulos, cuyos nombres no se dan, que vayan a Betfagé y que en seguida encontrarán una "asna atada y a su hijo, sobre el cual nadie ha montado" (Mc-Lc), para indicar el honor de llevar al Mesías. En el A.T. en algunos sacrificios sólo se podía ofrecer víctimas que no hubiesen llevado yugo (Núm

19:2; Dt 21:3). Es probable sea ésta la intención honorífico-mesiánica de Mc-Lc en este detalle. Que los desaten sin más y se los traigan. Y que, si alguno les dijese algo, le respondan sencillamente que "el Señor" los necesita; y "en seguida os lo enviará" (Mt-Mc).

Mt y Jn citan a este propósito un texto profético en el que ven, a la hora de composición de los evangelios, **el cumplimiento de lo que se habia profetizado**. El valor doctrinal de todo este pasaje se expondrá al final del mismo.

Es un texto tomado, parte del mismo — su principio —, de Isaías: "Decid a la Hija de Sión" (Is 63:11), es decir, Jerusalén; el resto es una cita abreviada del profeta Zacarías. El profeta habla del Rey-Mesías, que tiene su dominio universal, pero destacándose que El viene a reinar con humildad y mansedumbre, y el profeta cita, por puro "paralelismo" literario semita, que el Mesías hará su entrada sin tropas ni armas, sino montado en "un asno, en un pollino hijo de asna" (Zac 9:9). Los elementos descriptivos del profeta sólo miraban a exponer convencionalmente — género literario — la entrada bondadosa del Mesías en un imperio de paz. Los rabinos decían que, si Israel era puro, entonces el Mesías vendría sobre las nubes, conforme a Daniel (Dan 7:13); pero, si no, sobre un asno, conforme a Zacarías (Zac 9:9) [2]. Aquí, en el relato, aparecen como realidad estos dos animales. Naturalmente, no sugiere esto una "adaptación," sino una no rara realidad. Los discípulos encontraron allí una asna y un pollino. Estaba "atado a una puerta, afuera, en el camino" (Mc). Así, los discípulos lo encontraron todo "como les había dicho" (Lc). Pero, cuando "empiezan a desatarlo," algunos "de los que había allí" (Mc), que, según Lc, eran los "dueños" de él, les van a llamar la atención por aquello que hacen. Toda la escena es de lo más natural. Los asnos están atados a una de las argollas o salientes de las casas, mientras sus dueños despachan sus asuntos o comercian en las tiendas. Pero algunos de los "dueños" están cerca, y se dan cuenta de la acción de los discípulos. Por eso les preguntan el porqué de aquello. A la respuesta de lo que había dicho Jesús, les dejaron llevarlo. Acaso eran discípulos, simpatizantes, amigos o conocidos, y les era un honor prestar así un servicio al que era maestro y taumaturgo famoso.

La palabra de Jesús a sus discípulos acusa doblemente profecía y señorío. Tal como les describe lo que va a pasar, no es un hallazgo casual ni normal.

Ambos animales son traídos a la presencia del Señor. El asno, en los países orientales de la antigüedad, no tenía sólo el sentido de pobreza que en los occidentales. Servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gen 22:3; Ex 4:20; Núm 22:21; Jue 5:10; 10:4; 2 Sam 17:23; 1 Re 2:40; 13:13, etc.). Los discípulos pusieron "sobre ellos (ἐπ'αὐτών) (Mt)"los mantos." Y luego montaron a Jesús. El poner sus "mantos" sobre estos animales es señal de honor. Es curiosa la forma de Mt: pusieron sus mantos "sobre ellos," sobre los dos animales. De seguro que sólo se refiere a aquel sobre el cual se montó Jesús. Es una forma global de decir las cosas. Pues, según el mismo Mt, luego de poner los "mantos" sobre ambos animales, dice que montaron a Jesús también "sobre ellos" (επάνω αυτών). Lo que no es posible. Pero ello mismo refleja esta amplia redacción del evangelista. Si no es que quiere conservar la *materialidad* del texto profético.

Jn pone aquí un comentario a todo esto que habían hecho los discípulos al traer estos asnos, y la vinculación que tenía todo esto con el pasaje profético de Zacarías. Dice, después de citar el pasaje del profeta: "Esto no lo entendieron entonces sus discípulos, pero cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron **que de El estaban escritas estas cosas,** que ellos le habían hecho" (Jn 12:16). No comprendieron entonces que estaban dando cumplimiento a una **profecía mesiánica** y que, con aquello que hacían, estaban también tomando parte en aquel profético acto mesiánico.

Así montado y rodeado de sus discípulos, algunos de los cuales iban seguramente condu-

ciendo de una burra y de su hijo, ya que ésta era la costumbre que tenían los discípulos con los rabinos sus maestros [3], se encamina para entrar en Jerusalén. Con El debió de venir ya desde un principio un cierto cortejo de discípulos. Pero la turba que viene a engrosar este cortejo es la que sale de Jerusalén, al saber que llegaba, por efecto del milagro de la resurrección de Lázaro (Jn 12:18). Y así se formó un gran cortejo delante, y detrás de El otro acompañándole, que le aclamaban con entusiasmo.

Por eso, "cuando estaban cerca (de Jerusalén), en la bajada del monte de los Olivos," fue cuando comenzó a desbordarse el entusiasmo. Porque a la vista de la ciudad y cuando Jesús bajaba así para entrar en Jerusalén, rodeado de sus discípulos y de la turba que le "seguía" (Mt), se encontraron con otra "gran muchedumbre" que había venido a la Pascua, y "al saber" que Jesús "llegaba a Jerusalén," salieron gozosamente a su encuentro (Jn 12:12.13),

El entusiasmo se desbordó. Se habían cortado "ramos de los árboles." Y unos "tomaron ramos de palmeras" (Jn), como se solía hacer en las fiestas importantes (Jdt 15:12 grec.; 2 Mac 10:7) para unirse festiva y triunfalmente al cortejo, como el de Simón Macabeo, que entró en Jerusalén "entre gritos de júbilo *y ramos de palmas."* (1 Mac 13:51), o como lo escribe, en forma más imprecisa, Mc, "cortaron hierbas de los campos y cubrían el camino," y también "muchos extendían sus mantos sobre el camino" (Mc), al estilo judío, en señal de homenaje [4]. Como a Judit y a los Macabeos, así las turbas acompañaban con aclamaciones a Jesús.

Mt, Mc y Jn recogen el clásico "Hosanna." Esta expresión, perdiendo su sentido etimológico primitivo *(Yahvé salva),* vino a ser una exclamación de júbilo susceptible de diversos matices. En esta escena de Cristo, el sentido natural del hosanna es nuestro equivalente "¡Viva!"

Aparte de ser muy natural el hosanna en boca de las turbas, también surgía espontáneo al salir a recibir a Jesús con ramos y palmas. Precisamente en la fiesta de los Tabernáculos, todo judío llevaba en sus manos dos ramos — el *lulag* y el *'etrong* —, el primero era de cedro, y el segundo, una palma, de la cual pendían ramos de mirto y sauce, y los agitaban en la procesión. Este ramo se llamaba también "Hosanna." Mientras, se cantaban "hosannas" [5]. Las aclamaciones llevan toda la estructura, tan tipificada, de un oriental [6].

Las aclamaciones que le dirigen, y que retransmiten los cuatro evangelistas, son mesiánicas. Se transcriben, para valorar mejor, en forma esquemática:

1) "¡Hosanna al Hijo de David!" (Mt).

2) "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" (Mt-Mc-Jn).

3) "¡Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor!"(Lc).

4) "¡Bendito el que viene en nombre del Señor, el Rey de Israel!" (Lc-Jn).

5) "¡Bendito el reino, que viene, de David, nuestro padre!" (Mc). Esta frase es mesiánica, sin duda, en su intento. La expresión "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!" está tomada del salmo 118:26. El salmo es un canto triunfal a Dios, que da beneficios a Israel. Esta fórmula, que lleva aneja en aposición el "Rey de Israel," hace ver el valor, ciertamente mesiánico, en que se la utiliza aquí. Ninguna fórmula podía surgir más espontánea en los labios de aquellas turbas que ésta. **Pues era el Mesías que llegaba.** Así como "El que viene" lo caracterizó el Bautista (Mt 11:3; Lc 7:20).

Las demás fórmulas son la confesión del mesianismo de Jesús. El "Hijo de David" era la fórmula mesiánica más usual [7].

El "Rey de Israel" era el Mesías (Jn 6:14.15) [8].

Un escrito ambiental precristiano que sitúa con toda exactitud estas expresiones, son los "Salmos de Salomón," en los que se lee:

"Vos, Señor (Dios), haz surgir para ellos *su Rey, Hijo de David,* en el tiempo que tú has

fijado, ¡oh, Dios! *para reinar sobre Israel,* tu siervo." [9]

La fórmula de Mc en que se bendice el Reino de David, que. viene en Cristo, es evidentemente mesiánica, aunque su redacción sea posterior y posiblemente no judía.

La última expresión, "¡Hosanna en las alturas!" (Mt-Mc), hace llegar el agradecimiento de este beneficio mesiánico a Dios en el cielo. La fórmula paralela que presenta Lc tiene una construcción especial: "Paz en el cielo y gloria en las alturas." La segunda parte de ella es la equivalente a las de Mt-Mc: **la gratitud a Dios en el cielo por esta obra y este día.** Pero la primera parte, "Paz en el cielo," ¿en qué sentido está? Se comprende muy bien el canto de los ángeles en el nacimiento de Cristo: "Gloria a Dios en las alturas," por esta obra, por lo que viene a los hombres "la paz" (Lc 2:14). Pero aquí es a la inversa. Sin embargo, el pasaje de Lc está construido con un "paralelismo" *sinónimo* manifiesto. Probablemente la expresión de paz, que tiene un sentido tan amplio entre los semitas [10], haya de interpretarse aquí como sinónimo de gloria, de la "glorificación" que al cielo trae la obra mesiánica que realiza Jesús. En boca de las turbas, salvo que sea una "interpretación" de Lc, no se pueden incluir los altos conceptos de glorificación, "reconciliación," que enseña San Pablo (Col 1:20). Si procede directamente del culto, su sentido evocaría el valor de la liberación redentiva ya hecha.

En un momento de esta marcha de Jesús, pero que no se precisa, sino sólo se da como indicación, "cuando se acercó, al ver la ciudad," y que probablemente se debe de interpretar: cuando, acercándose al descenso del monte de los Olivos (Lc 19:37), "vio la ciudad," entonces "lloró sobre ella" y le predijo la catástrofe de su destrucción, que se avecinaba, por no haber conocido, culpablemente, "el tiempo de tu visitación" (Lc 19:41-44). Sólo Lc trae este episodio. Su exposición se hace en el lugar correspondiente de su evangelio [11].

Mezclados insidiosamente entre las turbas de este cortejo se habían entrometido "algunos fariseos" (Lc). Insidiosamente, acaso más que para deslucir o apagar el prestigio del Maestro, para comprometer a éste si no hacía lo que iban a proponerle, lo que era "tentarle" una vez más, le dijeron: "Maestro, reprende a tus discípulos." Pero la respuesta de Cristo en aquella hora, que era la "hora" del Padre, los desconcertó y censuró, al tiempo que aprovechaba El aquella manifestación y el sentido de la misma. "Si éstos callan, gritarán las piedras" (Lc). Acaso esta expresión fuese un proverbio. Algo semejante se lee en el profeta Habacuc (2:11). Con esta hipérbole oriental quería decirles Jesús que aquélla era la "hora" del Mesías y que así estaba determinado por Dios, y que nadie en consecuencia podría evitarlo.

Y cuando el cortejo "entró en la ciudad" (Mt), ésta sintió como una fuerte sacudida, pues "Jerusalén se conmovió" como en un seísmo (ἐσεισθη). La expresión es vista en el Evangelio con un cierto aumento ideal. Y, ante aquel cortejo y aquel entusiasmo, las turbas, sobre todo los peregrinos de la Diáspora que se encontrasen allí aquellos días, o incluso jerosolimitanos, preguntaban extrañados: "¿Quién es éste?" La respuesta que reciben de la muchedumbre es "el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea." En la ciudad se había producido impresión **a causa de la resurrección de Lázaro.** Por ese motivo había ido a Betania "una gran muchedumbre de judíos" (Jn 12:9; cf. v.17.18; 11:45.48).

Se esperaría la respuesta de ser el "Hijo de David," el Mesías, u otro equivalente ¿Acaso estén mezclados grupos distintos de personas? ¿O acaso sea una redacción literaria con la que quiera evocarse, con la valoración ambigua que tenía en el ambiente, el Profeta-Mesías? (Jn 6:14; 1:21) [12].

Este cortejo que acompaña a Cristo en esta entrada no requería revestir un volumen desorbitado. Podía pasar por una reunión de caravana de las que entonces estaban subiendo a la fiesta pascual, y a la que salían gozosos a recibir otros peregrinos, ya de antes llegados, sus compai-

sanos o amigos. Esto justifica la ausencia y falta de intervención en él de la autoridad romana.

El término de esta entrada mesiánica fue el templo (Mc 11:11).

Y a su término "salió de la ciudad (Jerusalén) a Betania, donde pasó la noche."

Es manifiesto que el intento *literario* de los cuatro evangelistas es presentar este ingreso de Cristo en Jerusalén como *mesiánico.* **Es el Mesías, que va, consciente de su dignidad y misión, a la consumación de su mesianismo espiritual**. Pero ¿en su momento *histórico* tuvo este sentido? ¿O es una visión posterior de los evangelistas al desentrañar, después de la iluminación **de Pentecostés**, el "sentido pleno" que esto tuvo en el intento de Cristo y en el plan del Padre? Algunos datos podrían hacer pensar esto.

a) En Mt, las turbas dicen de Cristo, presentándole, que es Jesús "el profeta de Nazaret de Galilea."

b) De ser una aclamación popular abiertamente mesiánica, ¿no lo habrían alegado luego los judíos en el proceso del sanedrín y no habrían intervenido rápidamente las autoridades romanas ante el peligro de un ambiente mesiánico pascual superexcitado?

c) Después de montar Cristo en un asno para hacer su entrada, Jn dice: "Esto no lo *entendieron*·., desde luego, los discípulos; pero, cuando fue glorificado Jesús, *entonces recordaron* que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho" (Jn 12:16).

Sin embargo, estas razones no son decisivas contra el sentido histórico-mesiánico de esta escena. Estas razones tienen explicación.

a) Si en Mt se le llama "el profeta Jesús, el de Nazaret de Galilea," antes, en la misma escena de Mt, se le aclama con el "¡Hosanna al Hijo de David!" que es el título mesiánico más ordinario. En cambio, la primera pregunta citada, que es la última de la narración, se la da respondiéndose a la pregunta que hacen ciertas personas en la ciudad. Podría ser un modo prudente de responder por gentes galileas o entusiastas, o ser sencillamente el nombre de identificación con el que era conocido por todos el gran taumaturgo (Jn 1:45). **"El profeta," en ocasiones era el Mesías** (cf. *Comentario a Jn 1:21 b;* cf. Jn 6:14). Ni se puede olvidar que en Galilea, la Pascua anterior, las gentes quisieron, entusiasmadas, tomarle para llevarle a Jerusalén **y proclamarle Rey-Mesías** (Jn 6:15), precisamente en las fiestas pascuales (cf. Jn 1:21-b) y en Mt (12:23) ya se preguntaban las gentes si no sería el Mesías.

b) Tampoco hay problema acerca de las denuncias farisaicas sobre la aclamación mesiánica. **Presentarse como Mesías no era delito** (cf. Lc 23:1-5). Y si en el proceso ante Pilatos se le presenta como un "revolucionario" que "seducía" la región de Galilea, ni en Mt ni en Mc se dice esto; sólo lo narra Lc. Los otros lo presentan como el Rey de los judíos. Lc narra esta "seducción" galilaica por razón del proceso ante Antipas, que luego va a referir. Fundamentalmente no difieren estas aclamaciones a su ingreso en Jerusalén de las que figuran **en el proceso de Cristo y no bastaron como delito.** Y cabría que estuviesen englobadas en ellas.

Ni la ausencia de la intervención *romana* extraña. Es verdad que la vigilancia debía estar alerta ante posibles brotes mesiánicos en aquellos días pascuales propicios a la exaltación; aparte que una intervención imprudente podía ser peligrosa (Mt 21:46; 26:4; par). Además aquello debió de ser una cosa esporádica y por alguna gente a su alrededor. Lo cual, por su brevedad y reducción a su entorno, acaso ni trascendió a la autoridad romana; o por que aquello no tenía peligro.

Todo depende de cómo se conciba este cortejo. Ni hay inconveniente en suponer — es lo lógico — adiciones ideales sobre el volumen de la muchedumbre. No fue un anuncio "protocolado" **de la entrada "oficial" del Mesías**. Cristo sí la hacía, pues sabía que iba a la muerte redentora, y para eso — pues ya llevaba varios días por allí — pidió el asno. Todo ello no debió de

pasar del volumen de una pequeña caravana — acaso a la que para más disimular se unió — de las que estaban llegando a la Pascua. Siendo conocido, seguramente que gentes lo saludaron y hasta vitorearon. ¿Con las mismas expresiones con que aparecen redactadas en los evangelios? ¿Se las recordaría entonces? Lo aclamarían con el título de "Profeta" (Jn 6:14; cf. Mt 21:10-11) y, acaso, en el entusiasmo pudo sonar alguna de estas aclamaciones, por algunos de los que rodeasen aquel pequeño grupo. Pero a la hora de la redacción evangélica — y kérigma —, se sabía que aquélla había sido la entrada "oficial" del Rey-Mesías, y se la describe con la realidad "mesiánica" que tuvo, mediante aclamaciones adecuadas, destacándola y, posiblemente, dramatizándola.

c) Por último, no obsta el citado texto de Jn. Pues éste, después de relatar que Cristo hizo su entrada montado en un asno, dice: "Esto no lo entendieron entonces los discípulos; pero, **cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho"** (Jn 12:16). Jn vincula sólo la comprensión de estas cosas ahora, que ellos no *percibieron entonces,* a que con aquel montar a Cristo sobre un asno, y con su contribución a ello en el cortejo, *se cumplía la profecía* de Zacarías sobre el *modo* de su ingreso jerosolimitano. Pero no que no lo hubiesen aclamado *entonces* (Zac 9:9), y visto, por lo menos ahora, con la portada mesiánica que tenía.

La purificación del Templo, 21:12-13 (Mc 15:15-19; Lc 19:39; Jn 2:13-22).

Cf. Comentario a Jn 2:13-22.

> [12] **Entró Jesús en el Templo de Dios y arrojó de allí a cuantos vendían y compraban en él, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas,** [13] **diciéndoles: Escrito está: "Mi casa será llamada casa de oración"; pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones.**

La escena de la purificación del Templo por Jesús, expulsando de él a los mercaderes, es relatada por los cuatro evangelistas. Pero con una diferencia fundamental: los tres sinópticos la ponen en la última Pascua de Jesús en Jerusalén, mientras que Jn la pone en la primera. ¿Se repitió la escena? ¿Es un procedimiento literario de desplazamiento? En este caso, ¿quién lo sitúa bien en su momento cronológico: Jn o los sinópticos? La escena es la misma en Jn y en los sinópticos. Y parece que es Jn el que la sitúa bien históricamente, en la primera Pascua. Se estudia este problema y se hace la exégesis de conjunto en el *Comentario* a Jn 2:13-22. Mt considera el acto como un acto **de autoridad profética y mesiánica sobre el Templo.**

Curación y aclamaciones en el Templo, 21:14-17.

> [14] **Llegáronse a él ciegos y rengos en el templo y los sanó.** [15] **Viendo los príncipes de los sacerdotes y los escribas las maravillas que hacía, y a los niños que gritaban en el templo y decían: ¡Hosanna al Hijo de David! se indignaron,** [16] **y le dijeron: ¿Oyes lo que éstos dicen? Respondióles Jesús: Sí. ¿No habéis oído jamás: "De la boca de los niños y de los que maman han hecho salir la alabanza"?** [17] **Y dejándolos, salió de la ciudad a Betania, donde pasó la noche.**

Sólo Mt pone este episodio vinculado literariamente a la escena de la purificación del templo. Sin embargo, es difícil compaginar, tal como está ordenado, la expulsión de los mercaderes del templo con el revuelo que allí se armaría, y la exigencia de las autoridades, que le piden cuenta

de su obrar así, y que a continuación se le presenten aclamaciones en el mismo templo, y que otra vez las autoridades vengan a protestarle. Debe de tratarse de un texto puesto en un contexto lógico, pero que, al percibirse en él un eco de las aclamaciones (v.15) de su entrada mesiánica, debe de suponer un momento histórico próximo a aquellos días.

Era contra los usos, basado en un pasaje de Samuel (2 Sam 5:8), que "cojos y ciegos" entrasen en el templo. Posiblemente éstos pedían limosna a la puerta del mismo (Act 3:2). Acaso estos cojos y ciegos se acercaran a El al llegar al templo y, llevados del entusiasmo de las turbas, entrasen en aquel momento, y El los curó.

También se cita, como en exclusiva, el que los "niños" (παιδας) le aclamaban en el templo **con la expresión mesiánica "Hosanna al Hijo de David."** El porqué de esta exclusiva acaso sea debido a la oportunidad de citar, conforme a su método, un salmo (Sal 8:3) o un pasaje del A.T., con el que viene, de alguna manera, a su propósito. El sentido del salmo es que **el poder de Dios en la obra de Dios es tan evidente, que** hasta los "niños" y los que "maman" se dan cuenta de ello; es una hipérbole, pero sumamente gráfica. Así aquí, hasta los "niños" le aclaman en el mismo templo, donde se esperaba que el profeta Elias lo ungiría [13]. La aclamación de estos "niños" parece un eco de las aclamaciones en su entrada triunfal mesiánica. **El título de Hijo de David era el más usual de los títulos mesiánicos** [14].

Las autoridades — príncipes de los sacerdotes y escribas — se indignaron ante las curaciones — "maravillas" — que hacía y las aclamaciones de los "niños," y protestaron, y le reprochan lo que están diciendo de El las aclamaciones. Se buscaba comprometerle con alguna afirmación positiva. Pero les respondió con un salmo que, hábilmente, era confesarlo y acusarlos a ellos de no ver lo que los "niños" veían [15].

La maldición de la higuera, 21:18-20 (Mc 11:12-21).

> [18] **Volviendo a la ciudad muy de mañana, sintió hambre,** [19] **y, viendo una higuera cerca del camino, se fue a ella; pero no halló en ella más que hojas, y dijo: Qué jamás nazca fruto de ti. Y la higuera se secó al instante.** [20] **Viendo esto los discípulos, se maravillaron y dijeron: ¡Cómo de repente se ha secado la higuera!**

Esta escena es narrada sólo por Mt-Mc, Lc la omite. Acaso por haber narrado él sólo la parábola de la higuera (13:6-9) y pensar que pudiera ser de contenido equivalente a este relato.

Cristo sale de Betania "por la mañana" para dirigirse a Jerusalén. En el camino sintió hambre. Desde "lejos" (Mc) vio una higuera plantada "junto al camino" (Mt). Estaba "llena de hojas" (Mc) y fue "por si encontraba en ella algún fruto que comer" (Mc). Pero "no encontró en ella más que hojas" (Mt-Mc). Pero Mc tendrá buen cuidado en resaltar: "porque no era tiempo de higos." Al verla sin frutos, dirá Cristo: "Que jamás nazca fruto de ti." Y la higuera se secó "al instante." Al ver esto los discípulos se maravillaron. En Mc los discípulos se aperciben al día siguiente que la higuera se había secado. Pero acaso en Mt haya un caso de paráfrasis que produzca el espejismo literario de un hecho instantáneo. Lagrange nota que este se secó "en seguida" (παραχρήμα), como en el v.19, "no es por oposición a la duración de un día, sino por oposición a un desecarse natural, que sería progresivo y lento." [15]

¿Cuál es el significado de esta maldición a una higuera? Por algunos críticos se lo enfoca como un caso de "adaptación" o "contusión" de los evangelistas basado en una parábola de Lc (13:6-9) [16].

Dos son las soluciones principales de este simbolismo.

a) La ordinaria y tradicional es que se trata aquí de una "parábola en acción," es decir,

una acción **simbólica.** Jesús sabe que en esa época las higueras no producen frutos. Mc tiene buen cuidado de resaltarlo. Luego, si no tienen higos y Jesús va allí por ellos, es que, en realidad, no va a buscar lo que sabe que no hay. Y si se comporta así es que da a su acción un valor *simbólico.* A esto mismo lleva el *maldecir* un árbol; primero, que no es responsable de nada, y segundo, por no dar frutos cuando no es época de darlos. Y esta posición se confirma con la parábola de Lc (13:6), donde la higuera tiene un valor simbólico. En los profetas se encuentran acciones simbólicas muy chocantes (Jer 13:1ss; 19:1ss), en cuya línea se entroncaría muy bien ésta.

Establecido así el valor simbólico de esta acción, se le aplica a Israel. Es el mismo caso de la parábola de Lc (13:6). Israel, simbolizado en la higuera, fue plantada por Dios en su viña; la cultivó con su revelación y sus sacrificios y sus profetas. Pero, a la hora de dar el **fruto de preparación para el Mesías, no dio fruto**. Tenía sólo "hojas" de la apariencia. Cristo, con su maldición simbólica, indicaría lo que en otras parábolas (cf. Mt 12:1-12 y par.): que Israel era desechado. Sobre todo en sus jefes, después de su oposición mortal contra él en la escena del templo.

b) Otros autores, por el contrario, dan otro sentido. Sería un hecho prodigioso, y, al mismo tiempo, simbólico, con el cual quería enseñarles de modo bien ostensible el poder y eficacia de la *oración,* cuya enseñanza aparece vinculada por Mt-Mc a este hecho.

Esta última posición parecería más lógica, por dos razones. Una, porque, según dice Mc, Cristo va a buscar comida en la higuera cuando "no era tiempo de higos." Por lo que no es la imagen más adecuada para enseñar que Israel debía ya de estar maduro para recibir al Mesías; y segunda, porque Mt-Mc vinculan a continuación el poder de la oración al ejemplo de la higuera que se seca rápidamente. Al menos en su situación literaria lleva a esto [17].

H. W. Bartsch supone que Mt 21:19b (= Mc 11:14ss)"era originariamente una palabra escatológica, que anunciaba la proximidad del fin: "Nadie comerá de tu fruto." La mala traducción de un imperfecto arameo por el optativo (Mt 11:14) ha sido la ocasión de que se entendiese el *logion* como una maldición y se le uniese con una expresión correspondiente." [17]

Es muy problemática esta posición, y más aún su armonización con la "ciencia" de Cristo.

No obstante, la escena es chocante, y aún no está definitivamente resuelta, aparte de los retoques literarios.

El poder de la fe, 21:21-22 (Mc 11:21-23).

> [21] **Respondióles Jesús y les dijo: En verdad os digo que, si tuviereis fe y no dudareis, no sólo haréis lo de la higuera, sino que, si dijereis a este monte: "Quítate y échate en el mar," se haría,** [22] **y todo cuanto pidierais en la oración lo recibiríais.**

La enseñanza de Cristo, aparte de otros dichos insertados aquí, pero fuera de su contexto histórico (Mt 17:20), **es el poder de la fe, de la confianza en Dios al pedir algo,** que si ello es conforme a su voluntad (1 Jn 5:14), Dios la oye. Son formas "sapienciales" e hiperbólicas. Así se dice en Mc: "Creed que recibiréis y lograréis todas las cosas que pidáis en la oración." Acaso procedentes también estas frases de otros contextos, pudieran referirse a las cosas necesarias para el apostolado. Pero aquí se parte del caso de la higuera. Mc lo expresa de forma más concreta y colorista. "Os digo que todo el que diga a *este monte* — que era el de los Olivos —: "Arráncate y échate al mar' — probablemente al mar Muerto, que desde la cima del monte de los Olivos se distingue en lejanía —, sin dudar en su corazón y creyendo que se hará lo que dice, lo obtendrá" (Mc).

La expresión "trasladar montes" aparece en la literatura rabínica como comparación para indicar cosas que se hacen fuera del modo natural de obrar [18].

Naturalmente que este lenguaje oriental e hiperbólico lleva una enseñanza gráficamente expresada, pero que no supone una realización como está formulada. Dios no da el poder para hacer cosas inútiles o caprichosas [19]. ¿Podría traérsela aquí por inquietud en la iglesia de Mt decadente en milagros o fe?

Probablemente el v.21 se trata de una incrustación aquí y es un "duplicado" (Mt 17:20; Mc 11:23; cf. Lc 17:6). Pertenece a un grupo de sentencias "fuera de su contexto" y reunidas en una agrupación de oportunidad.

Los Poderes de Jesús, 27:23-27 (Mc 11:27-33; Lc 20:1-8).

> [23] **Entrando en el Templo, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo mientras enseñaba, diciendo: ¿Con qué poder haces tales cosas? ¿Quién te ha dado tal poder?** [24] **Respondió Jesús y les dijo: Voy a haceros yo también una pregunta, y si me contestáis, os diré con qué poder hago tales cosas.** [2S] **El bautismo de Juan, ¿de dónde procedía? ¿Del cielo o de los hombres? Ellos comenzaron a pensar entre sí: Si decimos que del cielo, nos dirá: ¿Pues por qué no habéis creído en él?** [26] **Si decimos que de los hombres, tememos a la muchedumbre, pues todos tienen a Juan por profeta.** [27] **Y respondieron a Jesús: No sabemos. Díjoles El a su vez: Pues tampoco os digo yo con qué poder hago estas cosas.**

Los tres sinópticos relatan este incidente. En Mc está "paseando" por uno de los pórticos del templo. Lc, aunque con mayor amplitud cronológica, pero la escena es la misma, dice que estaba "enseñando al pueblo en el templo **y anunciando la Buena Nueva,**" ya que los rabís tenían sus lecciones en el templo, cuando va a ser interrogado por la autoridad religiosa, que los tres sinópticos explicitan: "príncipes de los sacerdotes," entre los que se contaban los ex sumos sacerdotes y representantes de estas familias, "escribas," peritos en la Ley, y "ancianos," representantes de las familias influyentes. Extraña el que intervengan los "príncipes de los sacerdotes"; deben de estar simplemente por el sanedrín. A él competía esta investigación. Se le exige a Cristo que dé cuenta de: "¿Con qué poder haces *estas cosas?"* todos los acontecimientos **desde su entrada mesiánica**, y "¿Quién es el que te dio este poder?" Poder de actuar prodigios, y en el templo, y poder de enseñar. ¿Acaso querían comprometerlo con un poder divino? Es lo que parece el dilema que les plantea.

El poder para enseñar oficialmente en Israel requería un largo aprendizaje con algún rabí y luego recibir de él, mediante la "imposición de manos," este poder. Si no procedía de esta cadena, que se decía se entroncaba con Moisés, su enseñanza no era lícita, oficial ni "ortodoxa." Así se tiraba la sospecha sobre su doctrina.

Y con relación a los actos mesiánicos en el templo, se buscaba comprometerlo, pues ya tenían de atrás organizada la persecución del mismo. Estaba en el ambiente rabínico que se pedirían o darían "señales" **en el Mesías para acreditarse como tal** [20].

Pero Cristo les plantea un dilema como condición para contestarles a esto. El prestigio del Bautista en Israel y la conmoción causada fue tal, que hasta el sanedrín le envió una representación para interrogarle **si él era el Mesías** (Jn 1:19ss). El historiador judío Josefo habla de su prestigio y conmoción en Israel [21].

Pero ellos no respondieron al origen de su bautismo. Pues si era del cielo, eran culpables de no haberlo oído, y reconocer a Cristo Mesías, a quien él preparaba el camino; o si decían que

de los hombres, temían al pueblo, por lo que el Bautista representaba para ellos; o como dice Lc con frase redonda, temían que "el pueblo entero les apedrease," como reaccionaba masivamente en ciertos casos religiosos (Jn 10:31; Act 7:56-59). Al no responder ellos, Cristo tampoco lo hizo. Varias veces les dijo que si no lo creían a El, que creyesen a sus "obras" que le daba a hacer el Padre, como Nicodemo y otros dijeron (Jn 3:2) [22].

Parábola de los dos hijos, 21:28-32.

> [28] **¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos, y, llegándose al primero, le dijo: Hijo, ve hoy a trabajar en la viña.** [29] **El respondió: No quiero. Pero después se arrepintió y fue.** [30] **Y llegándose al segundo, le habló del mismo modo, y él respondió: Voy, señor; pero no fue.** [31] **¿Cual de los dos hizo la voluntad del padre? Respondiéronle: El primero. Díceles Jesús: En verdad os digo que los publícanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios.** [32] **Porque vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y no habéis creído en él, mientras que los publícanos y las meretrices creyeron en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis arrepentido creyendo en él.**

Solamente Mt inserta a continuación la parábola-alegoría de dos hijos que su padre envía a su viña y que tienen actitudes distintas. Esta parábola aparece en dos formas diferentes en la tradición manuscrita; se invierte el orden: en una recensión se pone primero el hijo segundo, con todo lo anejo en la misma, y en la otra, al revés. Una tercera forma mixta no se considera auténtica [23]. También los autores de crítica textual se hallan divididos en la reconstrucción de este texto. Si alguna razón de lógica interna pudiese valer, sería el orden, lógicamente puesto, en la aplicación. En cuyo caso tendría la prioridad la que pone primero en escena al hijo menor.

¿Cuál es el sentido de esta parábola? Jesucristo mismo lo da en el v.31. Les dice: "En verdad os digo que los publícanos y las meretrices os preceden a vosotros en el reino de Dios."

Discuten los autores si el v.32 está bien situado en su contexto histórico o si fue incluido aquí por una cierta analogía con la cita de los "publícanos y meretrices" o por venir a referirse al pasaje anterior, sobre los poderes de Jesús, en el que se citó a Juan Bautista. Hasta se quería ver en él una alusión, en otra forma literaria, de un pasaje de Lc (7:29-30), en que situaría esta idea en otro contexto. En todo caso, esta parábola queda interpretada, evidentemente, por el v.31.

Los publícanos, gente odiada en Israel, hasta considerarse contaminados con su trato, y las meretrices, la hez de la sociedad, se contraponen aquí a los fariseos, los puros, los que conocen la Ley, los que la "cumplen." En Mt las "obras" es un tema base. Pero esta aplicación concreta no sólo da la clave central de interpretación de la parábola, sino que la "alegoriza." Así, su valor doctrinal central y alegórico es el siguiente:

1) El padre dueño de la viña es Dios.

2) La viña es el reino de los cielos, en su escatología terrestre.

3) El hijo primero, que dice que "sí" y luego no cumple la voluntad de su padre, son los fariseos. Como conocedores de la Ley, eran los primeros que debían haber ingresado en el Reino. Teóricamente decían que "sí" para aceptar al Mesías cuando viniese, pero de hecho, ante Cristo-Mesías, dijeron que "no." Vieron las "señales" que Cristo hacía como garantía de su misión, pero no "supieron," culpablemente, discernirlas (Mt 3:8.9). Y de ellos dijo el mismo Jesucristo, caracterizando esta hipocresía religiosa: "Dicen y no hacen" (Mt 23:3). Y también les dijo que "no entráis (en el reino de los cielos) ni permitís entrar a los que quieren entrar" (Mt 23:13).

4) El hijo segundo son otros hijos de Israel, los despreciados, los publícanos y las meretrices, que, no ingresando en un principio en el reino, después, al saber la obra de Cristo, se con-

virtieron e ingresaron. Así, v.gr., el publicano Zaqueo (Lc 19:1-10) y la "mujer pecadora" (Lc 7:37).

El gran comentario a esta parábola son las palabras de Jesucristo que en otro contexto refiere Le: "Todo el pueblo que lo escuchó (al Bautista), que predicaba "el camino de la justicia de Dios" (Mt v.32), semitismo que indica la institución de la doctrina religiosa y moral (Mt 22:16), "y *los publícanos* reconocieron la justicia de Dios, recibiendo el bautismo de Juan; pero *los fariseos* y los *doctores* de la Ley anularon el consejo divino, no haciéndose bautizar por él" (Lc 7:29-30) [24], con todo lo que llevaba anejo de με τα να α aquel bautismo.

Lo que los dirigentes "vieron" (v.32c) y no creyeron, fue el arrepentimiento de los pecadores.

Parábola de los viñadores homicidas, 21:32-46 (Mc 12:1-12; Lc 20:9-19).

> [33] **Oíd otra parábola: Un padre de familia plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar, edificó una torre y la arrendó a unos viñadores, partiéndose luego a tierras extrañas.** [34] **Cuando se acercaba el tiempo de los frutos, envió a sus criados a los viñadores para percibir su parte.** [3S] **Pero los viñadores, cogiendo a los siervos, a uno le atormentaron, a otro lo mataron, a otro le apedrearon.** [36] **De nuevo les envió otros siervos en mayor número que los primeros, e hicieron con ellos lo mismo.** [37] **Finalmente, les envió a su hijo, diciendo: Respetarán a mi hijo.** [38] **Pero los viñadores, cuando vieron al hijo, se dijeron: Es el heredero; ea, a matarle, y tendremos su herencia,** [39] **Y, tomándole, le sacaron fuera de la viña y le mataron.** [40] **Cuando venga, pues, el amo de la viña, ¿qué hará con estos viñadores?** [41] **Le respondieron: Hará perecer de mala muerte a los malvados y arrendará la viña a otros viñadores que le entreguen los frutos a su tiempo.** [42] **Jesús les respondió: ¿No habéis leído alguna vez en las Escrituras: "La piedra que los edificadores habían rechazado, ésa fue hecha cabeza de esquina; del Señor viene esto, y es admirable a nuestros ojos"?** [43] **Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos.** [44] **Y el que cayere sobre esta piedra se quebrantará, y aquel sobre quien cayere será pulverizado.** [45] **Oyendo los príncipes de los sacerdotes y los fariseos sus parábolas entendieron que de ellos hablaba,** [46] **y, queriendo apoderarse de El, temieron a la muchedumbre, que le tenía por profeta.**

Los tres sinópticos ponen esta parábola inmediatamente después de la cuestión de los poderes de Jesús. La descripción de la viña es costumbrista. No era raro en Galilea que ciertos dueños arrendasen sus tierras y ellos se marchasen a vivir a tierras lejanas. La descripción en los tres sinópticos tiene pequeñas variantes literarias, suyas o de la catequesis, que no tienen más que simple valor descriptivo. Ya lo enseñaba San Agustín [25]. El auditorio inmediato o, al menos, al que llega esta enseñanza, son "los príncipes de los sacerdotes y los fariseos" (v.45), y a los que se refiere en "sus parábolas," pudiera ser en general el auditorio jerárquico del v.23. Y en el v.45, "al oír esto los príncipes de los sacerdotes, al oír estas *parábolas,* entendieron que hablaba de ellos." Literariamente es un género mixto de parábola y alegoría, prevaleciendo ésta. Los elementos alegóricos que en ella aparecen son los siguientes:

1) El dueño de la viña es Dios.

2) La viña es Israel. Era una de las expresiones más características para simbolizar a Israel desde Isaías (Is 5:1-7; cf. 27:2-6; Jer 2:21; 12:10; Ez c.17; Os 10:1; Sal 80:9ss, etc.). En el templo herodiano de Jerusalén, una gran vid de oro macizo y de proporciones colosales, colocada

encima de la entrada del santuario, significaba a Israel [26]. Los elementos descriptivos de la viña no tienen valor independiente: es sólo el cuadro y el esmero con que Dios la puso.

3) Los viñadores a quienes se arrienda es Israel, destacándose a los dirigentes espirituales, que son los principales "cultivadores" espirituales de la misma.

4) Los siervos que envían a su viña para recoger los frutos de aquella etapa y acelerar la fructificación de esta viña son los profetas (cf. Mt 23:29-38; Lc 11:47-51; cf. 13:34; Act 51:52; Heb 11:36-37).

Basta recordar a Elías injuriado por Jezabel; Isaías, según la tradición judía, fue aserrado; Jeremías, lapidado en Egipto; Miqueas, aprisionado por Acab; Zacarías, apedreado por orden del rey Joás; el Bautista, decapitado por orden de Antipas; Jesucristo y los apóstoles, perseguidos y martirizados. Los diversos grupos y épocas no tienen un matiz alegórico específico. Son elementos literarios y parabólicos reclamados por el desarrollo del cuadro (2 Crón 24:21; Heb 11:37; cf. Mt 23:37; Lc 13:34).

5) El dueño que, después de arrendar la viña, marchó a otro país por mucho tiempo, como se trata de Dios, es una ficción literaria para dar lugar al desarrollo histórico de la alegoría.

6) Los viñadores maltratadores y homicidas es la conducta de Israel con los profetas y enviados de Dios para ver el estado de Israel en que aparecen y fructificarlo en santidad: que diese fruto.

7) El fruto que van a buscar y alentar es la progresiva fructificación religiosa y moral de Israel **para irse así preparando a recibir al Mesías.**

8) La actitud del dueño que envía, sucesivamente, nuevos mensajeros para ver el rendimiento de su viña es la paciencia de Dios, atenta al desenvolvimiento del plan de su providencia.

9) La conducta deliberativa del dueño en enviar a su "hijo" está expresada antropomórficamente. En forma diversa los tres sinópticos reconocen que es el "heredero" de la viña, es decir, **de las promesas mesiánicas** (Rom 4:13.14; 8:17; Heb 1:2). Su hijo se lo envía "por último" (ύστερον = Mt; εσχάτου = Me; εσχάτου = Heb 1:2).

10) Se indica veladamente, máxime a la hora de la redacción, que, si es Hijo, es de la misma naturaleza divina de su Padre (cf. Jn 5:18; Flp 2:6; Col 1:15-19).

11) Los viñadores, las autoridades judías y la parte del pueblo seducido acuerdan matarlo (Mt 27:23.25; Act 3:14.15). Es el propósito de su muerte. Mt-Lc dirán además que, "echándolo fuera de la viña," lo mataron. Se refiere aquí a Jerusalén. Cristo "padeció" (su muerte) *fuera* de la puerta (de la ciudad) (Heb 13:12). El Calvario, en los días de Cristo, estaba *fuera* de los muros de Jerusalén, ya que este muro fue edificado por Agripa I.

12) El castigo que se anuncia a los viñadores, al Israel de esta época histórica, es doble:

a) "Despedirá de mala manera a esos malhechores." Este anuncio profético de Cristo tuvo un cumplimiento histórico trágico: castigo a Palestina por Vespasiano, que culminó con la destrucción de Jerusalén el año 70 por Tito.

b) "Se arrendará la viña a otros labradores que den los frutos a su tiempo." El pensamiento es el mismo en los tres sinópticos, aunque está más desarrollado en Mt. El Israel étnico terminó **como transmisor de la revelación y de las promesas mesiánicas** y pasó al "Israel de Dios" (Gal 6:16), la Iglesia [27].

La continuación que ponen los tres evangelistas ya no pertenece a la alegoría. Es un desarrollo o amplificación, un tema sugerido, por lo que significaba este rechazar de su "viña" al Hijo. Se cita la Escritura como argumento supremo en Israel. Al negar los "príncipes de los sacerdotes" y "los fariseos" que no sucedería esto, les pregunta: "¿Qué significa entonces lo que está escrito: La piedra que rechazaron los que edificaban vino a ser piedra angular?"

Esta cita está tomada del salmo 118:22. El salmo es un canto de triunfo con el que se alaba a Dios por haber hecho triunfar a Israel, conculcado por invasiones y reyes. Y no sólo esto, sino que el Israel despreciado y oprimido por los gentiles vino **a ser "piedra angular," elegida por Dios, para que él sostuviese la esperanza mesiánica.** La "piedra angular" es una gran piedra, como aún se ve en ruinas en Palestina, que servía para unir, por su ángulo, dos partes de un edificio. Es expresión muy usual (Jer 51:26), y lo mismo podía estar en el fundamento del edificio (Is 28:6) que en partes intermedias, o incluso en el remate superior del mismo (Sal 118:22)[28]. Los judíos ya habían interpretado el salmo en sentido mesiánico, lo que le da un nuevo valor en su aplicación. En Hechos (4:11) **se lo interpreta de la pasión y resurrección de Cristo**.
Jesucristo, al aplicarse a sí este pasaje, hace ver que la verdadera "piedra angular" del mesianismo es El, como fundamento y como coronación sustentadora, y eso a pesar de que los "edificadores" de Israel, sus dirigentes religiosos, rechazaban esta "piedra," que era fundamental **de todo el edificio mesiánico.** Y aquí también hay una alusión a **la resurrección de Cristo, tema esencial en la Iglesia primitiva** (Act 4:11; cf. 1 Pe 2:17).

Y Mt y Lc recogen la continuación del texto del salmo: "Obra de Yahvé en esto, admirable a nuestros ojos" (Sal 118:23). Esta "inversión de valores" es un misterio del plan de Dios.

El v.44 es lección críticamente discutida. Sólo la trae Mt. Dice así: "Todo el que caiga sobre esta piedra, se estrellará. Y sobre quien ella caiga, lo aplastará." [29]

Sobre el año 200 después de Jesucristo, decía el rabino Simeón ben José ben Lagonia: "Si la piedra cae sobre la olla, ¡ay de la olla! Pero, si la olla cae sobre la piedra, ¡ay de la olla!" [30]

Acaso la estructura fundamental de esto, variando los términos de la comparación, fuese una especie de proverbio popular que Cristo utilizase, y reflejando, posiblemente, influjos literarios para la primera parte, de Isaías (Is 8:14.15), y para la segunda, de Daniel (Dan 2:34.45ss), se expresa lo que será el efecto de esta "piedra" rechazada por los edificadores judíos. Si ellos chocan contra El — los autores de su muerte —, se estrellarán contra El; y si El, su justicia, tiene que venir contra ellos, entonces los aplastará. Es el pensamiento que acababa de anunciarles: el dueño de la viña "irá (y) matará a los viñadores" homicidas (Mc-Lc).
Se discute si este aspecto final de la "piedra angular" fue dicho por el mismo Cristo o es una adición del evangelista, ya que es un aspecto, se diría, distinto del de la parábola: en ésta se destaca el aspecto *mortal* de Cristo; en aquélla, el *triunfal* [31].

Ante estas exposiciones tan claras y abiertas, los "príncipes de los sacerdotes y los fariseos, que oyeron estas palabras (τάς παραβολάς), conocieron que se refería a ellos," y deseaban prender a Jesús, pero "temiendo al pueblo," que lo tenía por un "profeta," lo "dejaron y se marcharon" (Mt).

La confrontación de estructura de esta parábola con el apócrifo *Evangelio de Tomás* del siglo II, Lc, Mc, Mt, hace ver un manifiesto proceso de alegorización en la misma. Sin embargo, hay que descartar que fuese originariamente una alegoría inventada por la Iglesia primitiva y puesta en boca de Cristo, pues se hubiese destacado claramente el tema central y triunfal de aquella época cristiana: **la resurrección de Cristo.**

El proceso alegorizante es vario. Sumamente simple en el *Evangelio de Tomás.* Lc, alegorizando, es más sobrio que Mt. Al principio sólo se trata de *un criado* el que va repetidamente a la viña. En Mt son "grupos." En Mc, el "hijo" es muerto dentro de la viña; no se ven rasgos claros alusivos a la pasión, como en Mt-Lc. El hecho de enviar, por último, al hijo pudiera ser un rasgo lógico postulado por el desarrollo de la parábola — como se indicará luego en Mc, de suyo, la alusión es más clara a Cristo al poner unido **al "hijo" el calificativo de "amado"** (άγαπητόν = Lc 20:13), que conecta con la voz del cielo en el bautismo y transfiguración (Mc

1:11; 9:7; Lc 20:13).

Ante la paciencia asombrosa del propietario, la muerte del hijo y la esperanza de entrar en su herencia los viñadores, cabría pensar si esto no supone una interpretación alegórica en cualquier estadio de esta parábola. Sin embargo, estos datos responden a realidades históricas ambientales.

Los latifundios de Galilea se encontraban en gran parte en manos de gente extranjera, que incluso vivían fuera del país. El odio de los galileos contra estos dueños era bien conocido. Viviendo en el extranjero, se explican, ambientalmente, los cálculos de estos arrendatarios. Se debe tener presente una cláusula de derecho, según la cual una herencia, bajo determinadas condiciones, se considera como bienes sin amo, que cada uno puede tomar, teniendo preferencia el primero que la tome. La presencia del hijo les hace suponer que el dueño ha muerto y que el hijo viene a tomar posesión de la herencia. Muerto éste, piensan en esas determinadas condiciones que les harán legalmente dueños de la viña. Podría, originariamente, la parábola haber terminado aquí y así. ¿Qué significaría entonces? ¿Cuál era su finalidad didáctica?

Sería justificar, una vez más, **la bondad de Dios y Cristo** ante las críticas farisaicas por admitir al reino a los "pecadores." Se la justificaría con una comparación parabólica o una sencilla alegorización, diciendo que ellos fueron los primeros llamados, pero que, ante sus reincidencias en el rechazo de aceptar el ingreso en el reino, se dio la "viña" a "otros" (Mc-Lc), que, por analogía con las parábolas del mismo género, serían los "pobres" (πτωχοί)·

Ya en su estadio primitivo había base para una cierta orientación alegórica. La "viña" descrita "es Israel" (Is 5:7); lo que todos sabían. Por tanto, los "viñadores" eran los jefes religiosos de Israel (Mc 12:12; Lc 20:19).

Pasado el momento histórico, la Iglesia primitiva la alegoriza, matizándola y potencializándola en su contenido cristológico, sin hacerle perder por ello, en su fondo, su probable sentido primitivo [31]. Acaso en el v.43 se aluda también a la exigencia que tienen los "discípulos" cristianos de rendir **obras de virtud.**

1 Sobre la topografía de Betania y Betfagé, cf. Perrella, / *liwghi santi* (1936) p.197-201.202-205. — 2 Bonsirven, *Le Judaisme.* (1934) I p.406; Strack-B., *Kommentar.* I p.842- — 3 Strack-B., *Kommentar.* I p.527-529. — 4 *Targ. Esther* 8:15; 2 Re 9:13; Josefo, *Antiq.* II 8:5; cf. Strack-B.,/Comentar. I p.845. — 5 Strack-B., *Kommentar.* I p.845-850. — 6 Üuzy,'Évang. s. St. Matth. (1946) p.272. — 7 Strack-B., *Kommentar.* I p.640. — 8 Bonsirven, *Le Judaisme palestinwn.* (1934) I p.360-369. — 9 Sal. de Salomón, sal. 17.21. — 10 Th Vargha, en Verbum Domini (1928) 371. — 11 *Comentario a Le 19:41-43.* — 12 P. Van Bergen, L'entrée messianique de Jesús a Jerusalem: Les Quest. Liturg. et Paroiss. (1957) p.9-24; J. Dupont, L'entrée de Jesús a Jerusalem dans le redi de St. Matth. (21:1-17): Lum. et Vie (1960) p.1-8; Stanley,'£iwde>5 mathéennes: L'entrée messianique h Jerusalem: Scienc. Eccl. (1954); J. Blenkinsopp, The Hidden \lessiah and His Entry into Jerusalem: Script. (1961) p.51-56.81-88. — 13 Bonsirven, *Le Judaïsw palestinien.* (1934) p.406-407. — 14 Strack-B., *Komnwntar.* I p.640. — 15 C. Roth, *The Cleansing of the Temple (Mt 21:12 par.) and Zechariah:* Xov. Test. (Lciden 1960) p.174-181; I. Buse, *The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in — John:* Expos. Tim. (1958ss) p.22ss; R. B. Moxtgomery, *The House'of Prayer, Mk 11:17:* Cilbibq (1959) p.21-27; G. W. Buchanax, *Mark 11:15-19; Brígands in the Temple:* The Hebrew Union College Annual (1959) 169-177; X. Q. Hamilton, *Temple Cleasing and Temple Bank:* Journ. of Bibl. Liter. and Exégesis (1964) p.365-372; J. J. De Vault, *The Cleansing of the Temple:* The Cath. Bibl. Quart. (1961) 470ss; J. W. Doeve, *La Purificación du Temple et le Dessechement dufiguier:* New Test. Studies (1954) p.297-308. — 15Ll'awg. *s. St. Matth.* (1927) p.406. — 16 Así Reu"s, citado por Lebreton en su *La vie et l'enseignement deJ.-Ch.,* vers. esp. (1942) II p.134 n.12. — 17 Fonck, / *miracoli del Signare nel Vangelo* (1914) p.580-611; Buzy, *Les Paraboles* (1932) p.116ss; Anzalone, *Il fico* maledetto: Pal. Cíe. (1958) p.257-264; H. W. Bartsch, Die "Verfluchung" des Feigenbaumes (Mt 21:18-22 par.): Zeit. Neut. Wissen. (1962) 256-260; A. Robín, The Cursing of the Fig Tree in Mk 11. A Hypothesis: New Test Studies (1961ss) p.276-281; C. W. F. Smith, No Time for Figs (Mc 11:12-14.20-23): Journ. of Bibl. Literat. and Exeg. (1960) p.315-327; G. Münderlein, Die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11:12-14): New Test. Studies (1963) p.89-104. — 17 $_{H\ w}$ Bartsch, *Die "Verfluchung" des Feigenbaumes:* Z. N. Wissen. (1962) p.256-260; J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu,* vers. esp. (1970) p.276 nota 600. — 18 Strack-B., *Kommentar.* I p.759; cf. 1 Cor 13:2; Sant 1:6.7. — 19 J. Duplacy, La fot qui déplace les montagnes (Mt 17:20; 21:21 par.): Mém. A. Gelin(1961)p.l73-187. — 20 Strack-B., *Kommentar.* I p.640-641. — 21 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:20. — 22 J. Coutts, The Authority of Jesús and Twelve in St. *Mark' Gospel:The* Journ. of Theolog. Studies (1957) p.111-118. — 23 Vosté, *Parabolae sekctae.* (1933) I p.332-334. — 24 Vosté, *Parabolae selecta.* (1931) I p.323-338; Buzy, *Les Parábales.* (1932) p.346-365; J. Jeremías, *Die Glekhnisse Jesu,* vers. esp. (1970) p.98-99. — 25 *De consensu evang.:* ML 34:1142ss. Sobre las posibles interpretaciones de esta forma, cf. *Plrot,'Évang. s. St. Marc* (1946) p.544. — 26 Josefo, *De bello iud.* V 5:4; *Antiq.* XV 11:3. — [27] Vosté, *Parabolae selectae.* (1933) I p.339-372; Buzy, *Les parábales.* (1932) p.404ss; J. Jeremías, *Die Glekknisse Jesu* (1958) 59-64; W. Kümmel, *Hommage Go-guel* (1950) 120-138. — 28 Rev. Bib. (1920) 488. — 29 Nestlé, N.T. graece et latine (1928) ap. crít. a Mt

21:44; R. Swaeles, L'arriere-fond scripturaire de Mt 21:43 et son lien avec Mt 21:44: New Test. Studies (1959) p.310-313. — 30 Strack-B., *Kommentar.* I p.877. — 31 J. D. M. Derrett, Fresh Light on the Parable of the Wicked Vine-dressers (Mt 21:33-46 par.): Rev. Internat. Droits Antiq. (Louvain 1963) 11-41. — 31 E. Bammel, *Das Gleichnis von des bosen Winzem (Mk 12:1-9) und das jüdische Erbrecht:* Rev. Intern. des Droits de l'Antiq. (1959) p.11-17 (y 14ss); J. Jeremías, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1962) p.363; *Die Gleichnisse Jesu,* vers. esp. (1970) p.91-95.

Capitulo 22.

Parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, 22:1-14 (Lc 14:16-24).

[1] Tomó Jesús de nuevo la palabra y les habló en parábolas, diciendo: [2] El reino de los cielos es semejante a un rey que preparó el banquete de bodas de su hijo. [3] Envió a sus criados a llamar a los invitados a las bodas, pero éstos no quisieron venir. [4] De nuevo envió a otros siervos, ordenándoles: Decid a los invitados: Mi comida está preparada; los becerros y cebones, muertos; todo está pronto; venid a las bodas. [5] Pero ellos, desdeñosos, se fueron, quién a su campo, quién a su negocio. [6] Otros, cogiendo a los siervos, los ultrajaron y les dieron muerte. [7] El rey, montando en cólera, envió sus ejércitos, hizo matar a aquellos asesinos y dio su ciudad a las llamas. [8] Después dijo a sus siervos: El banquete está dispuesto, pero los invitados no eran dignos. [9] Id, pues, a las salidas de los caminos, y a cuantos encontréis llamadlos a las bodas. [10] Salieron a los caminos los siervos y reunieron a cuantos encontraron, buenos y malos, y la sala de bodas quedó llena de convidados. 11 **Entrando el rey para ver a los que estaban a la mesa, vio allí a un hombre que no llevaba traje de boda, [12] y le dijo: Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin el vestido de boda? El enmudeció.** 13 **Entonces el rey dijo a sus ministros: Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes. [14] Porque muchos son los llamados y pocos los elegidos.**

Esta parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, en su fórmula compleja, tal como aparece en el evangelio de Mt, es propia de este evangelio. La doctrina se acopla, en estos últimos días de la vida de Jesús, como un anuncio profético de la muerte que El recibirá, del castigo que recibirá Israel y de la vocación al ingreso de todas las clases de Israel en su reino o acaso también a los gentiles.

Algunos elementos son irreales, pero tienen una intención especial en orden al "antitipo." Se destacan algunos antes de analizar la compleja estructura de este relato y su valoración doctrinal.

V.3. El hecho de que el rey manda a llamar los invitados a la boda, estando ya preparado el banquete, no es de lo más natural.

V.7. El rey que envía sus ejércitos y manda matar a aquellos asesinos, es explicable en un rey oriental, dueño de vidas. Lo que no se explica es que los invitados no acepten, cuando, en un rey oriental, la invitación es una orden.

V.ll. El rey entra para ver a los convidados. Lo contrario supone el banquete que Antipas da a los notables de Galilea (Mc 6:21-27).

V.12. El "vestido de bodas." Sobre esta costumbre se ha escrito o supuesto mucho: sea que los que invitaban diesen un traje conveniente, o que lo llevasen los invitados. Se cita un *mashal* rabínico en el que un rey invita a un banquete, y se recomienda a los invitados que vengan con trajes festivos [!] En una carta escrita desde la corte de Hammurabi, se alude a tal costumbre, como

regalo real[2]. Pero no deja de extrañar que, si la casa real hubiese proveído a los convidados, éste no hubiese acudido con el mismo. Es sentido convencional en orden al "antitipo."

¿Es ésta una sola alegoría o son varias mixtificadas o yuxtapuestas?

a) Hay que notar que el v.14: "muchos son los llamados, pocos los elegidos," no es *conclusión* directa del contexto; y afecta a los varios elementos del conjunto. Es un elemento "extra."

b) En el texto de Mt se nota, comparado con el paralelo de Lc (14:16-24), una narración análoga, excepto en algunos detalles. Pero en Lc falta toda la escena referente al "vestido de bodas." Siendo tema distinto del primero (Mt 22:1-5; 9-10), y estando ausente en Lc, Mt *yuxtapone* dos alegorías.

c) En Mt los v.6-7, pensamiento también ausente en Lc, introducen un nuevo aspecto, una idea distinta de la comparación fundamental que se da en los versículos antes dichos. ¿Se trata de una nueva alegoría? Se percibe una *situación* totalmente distinta del contenido del primer cuadro. No sólo es extraño que los invitados que no quieren asistir al banquete maten a los enviados, sino lo que lo desorbita aún más es que el rey movilice sus "ejércitos" para matar a aquellos reducidos asesinos, y les "incendie" la ciudad.

d) Hay otro aspecto en la alegoría que comienza con el v. l1. Es el tema del "vestido nupcial." El rey encuentra a uno que no lo lleva y lo manda castigar. Este aspecto, ¿es ajeno a la estructura de las dos alegorías o es parte integrante de la primera? La enseñanza que se busca con este cuadro es distinta de la enseñanza fundamental, y distinta de la misma estructura de los cuadros anteriores. ¿Podría ser una enseñanza *secundaria* dentro de estos mismos cuadros? Se diría que tiene demasiado relieve para considerársela solamente como un elemento integrante y *secundario* de la alegoría primera. Su ausencia en Lc, en el lugar paralelo, viene a confirmar esto. Además, en el v.10 el rey manda que salgan los criados y traigan al banquete a todos los que hallen, y trajeron, hasta llenar la sala, a todos los "malos" y "buenos." Por lo que es sumamente extraño que, si esta segunda parte fuese parte del cuadro primero, el rey se extrañase, al entrar, de encontrar a uno sin el vestido nupcial, que alegóricamente son las disposiciones morales convenientes, cuando ya estaba la sala llena de "malos" y "buenos."

Todo esto orienta a ver que se trata de un cuadro, o parte de un cuadro, que tuvo su contexto propio, y que aparece aquí recortado o unido a estos dos otros cuadros o alegorías a causa de una cierta analogía o conveniencia que con ellos quería darse [3]. Así, en esta narración se encuentran los elementos integrantes siguientes:

1) Alegoría de los invitados descorteses e invitación de nuevos comensales (v. 1-5.8-10).
2) Alegoría del castigo infligido por el rey a los que mataron a sus siervos (v.6-7).
3) Alegoría del "vestido nupcial" (v.11-13).
4) Sentencia doctrinal final (v.14).

Contenido doctrinal de estas alegorías.

Primera alegoría: Alegoría de los invitados descorteses e invitación de nuevos comensales (v. 1-5.8-10).

En vista de esta repulsa [3] y estando ya el "banquete" preparado — presente y establecido el reino mesiánico —, no ha de quedar sin lugar su objetivo. Otros entrarán en él. Estos primeros invitados "no eran dignos." El rey manda a sus siervos — apóstoles, Pablo, etc. — que salgan "a la bifurcación de los caminos, y a cuantos encontréis, llamadlos a las bodas." Y los siervos salieron, y a todos cuantos encontraron, "malos y buenos," los reunieron, y la sala de bodas quedó

llena. ¿Quiénes son estos "malos y buenos" y a quiénes se contraponen?

Como antes se dijo, los autores, generalmente, admiten que esta tercera llamada se refiere a la vocación de los gentiles.

Lo que puede verse por un simple análisis exegético es que la invitación a estos nuevos comensales se hace *en la misma tierra:* sólo consiste en que los siervos salen de la ciudad del rey a buscar a estas gentes "en las bifurcaciones de los caminos." ¿Se quiere expresar con esto que quedan las vías abiertas a todo el que venga por ellas, judío o gentil? Tal vez. Pero no es evidente esta suposición.

Tendría a su favor la historia de la predicación evangélica, cómo debió de comenzar por "Jerusalén, Judea, Samaría y hasta lo último de la tierra" (Act 1:8), y cómo los apóstoles comienzan a predicar a los judíos, mas, al ser rechazados por éstos, se vuelven a los gentiles (Act 18:6).

En cambio, cabría interpretarlo todo lógicamente en otra hipótesis, que, además, da razón de un importante detalle literario.

La alegoría se refiere sólo a los judíos. Se referiría, con los primeros mensajes, a los dirigentes religiosos de Israel, a los que deberían saber que El era el Mesías, a los que podían "juzgar" que los días del Mesías estaban presentes (Mt 16:1-3). Los fariseos rechazan al Mesías, y entonces la invitación se hace más apremiante — la sistematización gradual de invitaciones se explicaría por artificio literario — a que ingresen en el reino las clases no dirigentes ni cultivadas, o las clases cultivadas y el pueblo, despreciado por los rabinos por no conocer la Ley como ellos (Jn 7:49). Así se explicaría bien el que se hace ingresar en el reino a todos los que se encuentran, "buenos o malos." Los "malos" serían las gentes más despreciables de la sociedad judía: los pecadores, los publícanos, las meretrices. Precisamente Jesucristo, contraponiendo esto en la parábola de los dos hijos enviados a la "viña" (Mt 21:28-32), a los "príncipes de los sacerdotes y a los ancianos" (Mt 21:23), y entre ellos a los fariseos, les dice: "en verdad os digo que los publícanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios" (Mt 21:31).

Segunda alegoría: *Alegoría del castigo infligido por el rey a los que mataron a sus siervos* (v.6-7). — Admitido que se trata de una alegoría, manifiestamente distinta e independiente de la anterior y situada aquí, sintéticamente, por una cierta analogía temática, su interpretación doctrinal es semejante a la conclusión de la alegoría de los "viñadores homicidas" (Mt 21:33-41 y par.).

1) El "rey" es Dios.

2) Sus "siervos" enviados serán, acaso, en la alegoría original, los profetas; pero en esta perspectiva literaria son el Bautista, los apóstoles, los discípulos misioneros de Cristo, de los cuales varios ya fueron ultrajados y muertos.

3) Los "asesinos" son los elementos del pueblo judío que causaron este ultraje y muerte a estos siervos de Dios.

4) El rey que envía "sus ejércitos" para que "maten" a aquellos homicidas e "incendien la ciudad." Parece, dentro de todo el conjunto de elementos alegóricos de este relato, que se trata de la destrucción de Jerusalén por Tito, el año 70, aunque los elementos con que se lo describe no pasan de un clisé con el que se describen en el A.T. este tipo de catástrofes.

Tercera alegoría: *Alegoría del* "*vestido nupcial*" (v.ll-13). — Los elementos alegóricos de este nuevo cuadro son los siguientes:

1) El "rey," que en otro cuadro, y acaso en el suyo propio, pudiera ser Jesucristo juez, en esta perspectiva literaria es Dios.

2) El "banquete" es el reino mesiánico, y probablemente presentado bajo el aspecto de

alegría y gozo.

3) El "vestido nupcial" son las disposiciones morales requeridas para participar en el reino. La unión a él por la fe se supone en todos los convidados — incluso en el que no está con el "vestido nupcial" —, pero hacen falta otras disposiciones de lealtad y entrega. El bautismo cristiano se supone como "ingreso" a este banquete de boda mesiánico, pero se exigen condiciones de permanencia en él (Rom 3:8; 6:1.15; Jud 4), en orden a la "escatología" final.

Los antiguos protestantes decían que este "vestido nupcial" que tenían los convidados de la alegoría, excepto el que va a ser expulsado, era la fe de tipo luterano. Es un contrasentido, pues en la alegoría se dice precisamente todo lo contrario. Como se trata del reino mesiánico, todos los que están en él están unidos a él. Y esta unión, como mínimo, es la unión al reino por *la fe* y el bautismo. Pero no basta esto. Para entrar definitivamente en él hace falta estar unido a él por otras disposiciones morales superiores a la fe (Mt 5:20; 7:23).

4) El mandar el rey que a este invitado que no tiene el vestido nupcial se le ate de pies y manos y se le arroje a las tinieblas exteriores: "allí habrá llanto y crujir de dientes," es la fórmula usual para describir el castigo del infierno (Mt 13:42.50). Procede de los profetas.

5) Esta entrada del rey en este festín mesiánico aparece como un acto judicial. Se trata probablemente del Juicio final.

6) En esta perspectiva, los servidores que aparecen en esta alegoría, y a los que se encomienda el castigo del que no tiene el vestido nupcial, podría ser muy bien una personificación de los ángeles (Mt 13:41-49).

7) El que sólo haya entre los invitados de este banquete mesiánico una sola persona indigna de asistir a él no quiere decir que el número de los "elegidos" sea infinitamente mayor, ni aun siquiera mayor que el de los "réprobos." El tema de la alegoría no es enseñar el *número* de los elegidos, sino las *disposiciones* requeridas para asistir a él. Precisamente el contraste entre todos menos uno, hipérbole comparativa tan del gusto oriental, orienta a centrar la consideración en este sentido.

8) El cambio de la palabra "siervo" (δούλος) (v.3.4.6.8.10) por "ministros" (διοαόνοις) (v. 13) confirma, filológicamente, lo adventicio de este pasaje.

Sentencia doctrinal final (v.14).

Esta sentencia puesta aquí como final, sea por el mismo Jesucristo, sea eco de la catequesis, sea por el evangelista, no tiene relación directa con las alegorías expuestas. Y se ve fácilmente. Dice la sentencia: "(Porque) muchos son los llamados, pocos los escogidos." "Muchos," de suyo, puede ser equivalente a "todos" (Mt 20:28; Mc 10:45; Rom 5:15.18.19). Se trata de un semitismo, que responde al hebreo *rabbín* [4]. Y éste es el sentido de *universalidad* mesiánica que aquí conviene.

Esta sentencia, tomada como suena, no tiene relación directa con las alegorías tras las que viene; más aún, está en abierta contradicción con ellas.

En la primera alegoría — los invitados descorteses y la invitación de nuevos comensales —, sea que se interprete de las clases religiosas dirigentes, a las que se rechaza, y se invita al pueblo; sea que se interprete del rechazo de los judíos y de la vocación de los gentiles al reino mesiánico; en cualquier hipótesis, los rechazados son menos que los posteriormente invitados, puesto que con ellos llegó a "llenarse de comensales el banquete." Pero esta sentencia dice lo contrario si se aplica a una consecuencia o deducción de la alegoría. Sería: "muchos son los llamados" — clases dirigentes y todos los judíos, que son los *menos con relación a la clasificación que viene* — " pocos los escogidos" — sea el pueblo judío, sean los gentiles, que son los más, en

su ingreso.

La segunda alegoría — el castigo infligido por el rey a los que mataron a unos siervos suyos — no tiene aplicación ni relación con esta sentencia.

La tercera alegoría — el "vestido nupcial" — tampoco tiene relación directa con esta sentencia. Aplicada a esta alegoría como una deducción o formulación práctica de su contenido, lleva igualmente a un contrasentido. Porque si "muchos son los llamados" — los comensales que están en el banquete —, *"son pocos* los elegidos," lo cual aquí es un contrasentido, puesto que sólo "uno" es expulsado del banquete [5].

El sentido de esta sentencia aquí debe ser el siguiente: sin tener relación de dependencia directa con estas alegorías, sí tiene una cierta relación con las mismas en el sentido de ser un toque de alerta sobre los que *de hecho* entran en el reino en su fase temporal. Las alegorías pintan invitaciones e ingreso en el reino desde el punto de vista de la contraposición entre los judíos, sobre todo los dirigentes, o los gentiles. Pero en esa "masa" debe de haber atención para su ingreso *individual* de hecho. Sería un toque de alerta a semejanza de lo que dijo en otra ocasión: "Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella" (Mt 7:13.14) [6].

Sentido primitivo de esta alegoría.

Es manifiesto que esta alegoría sufrió una transformación alegórica minuciosa en relación con la parábola en su estadio primitivo. Se ve por varios datos, al compararla con el relato más sobrio de Lc y con el aún más esquemático del apócrifo *Evangelio de Tomás* (s. II).

1) En éste, la descripción es sobria, esquemática. Un "hombre" preparó un banquete. Envía a "un siervo" a que invite a cuatro personas, que se excusan de asistir. Entonces manda al "criado" que salga a "las calles" y traiga a los que encuentre para que tomen parte en el "banquete" preparado (cf. J. jeremías, o.c., p.215).

2) Lc también es más escueto y sobrio que Mt. Igualmente un "hombre" daba *un* "*gran* banquete" e invita a "muchos." Envió a su "criado" a invitar a tres clases de personas. Pero todas se excusan de asistir. El "criado" se lo cuenta al "señor" (τω χυρι'ω). El "señor" (="un hombre," v.16) le da dos órdenes: *a)* le manda salir a las "plazas y calles de la ciudad" y traer al *"gran* banquete" a "los mendigos, y a los tullidos, y a los ciegos, y rengos." Hecho esto, todavía quedaba sitio. Por lo que *b)* le manda de nuevo al "criado" salir a "los caminos y cercados" y "obligarles" (άνάγχασον) a entrar, hasta que se llenase de invitados la casa. Pues los otros no tomarían parte en el banquete.

El detalle de "obligarles" a entrar es ambiental. Hasta los más pobres guardan la cortesía oriental de rehusar un agasajo hasta que se les toma por la mano y, con suave violencia, se les introduce en casa (cf. A. M. Rlhbany, *Morgenlandischen Sitien im Leben Jesu* [1962] p.90ss).

3) Mt, en cambio, alegoriza la parte de Le; añade la obra de destrucción de la ciudad por no haber querido ingresar aquellos hombres en el "banquete de bodas" de su hijo; añade el tema del "vestido nupcial" y el castigo que le guarda a este invitado. *La parábola* del *Evangelio de Tomás* y casi de Lucas sufre una manifiesta transformación *alegórica* en Mtg.

En lugar de "un hombre" que da el banquete, ahora es un "rey," lo que iba mejor con la alegorización que busca: Dios. El simple "banquete" del *Evangelio de Tomás* y el *"gran* banquete" de Lc es ahora un "banquete" de las "bodas de su hijo" (hijo del rey). Es la imagen del banquete mesiánico.

El que era "un criado" *(Ev. Tomás-Lc)* son ahora "criados," que hacen la invitación *dos veces;* dos etapas en su llamamiento.

A estos criados que así invitan al "banquete de bodas" mesiánico, los "maltrataron y mataron": profetas, el Bautista, los apóstoles.

El "rey," irritado, envía "sus tropas" e "incendia" aquella ciudad e hizo perecer a aquellos asesinos. Debe de ser la destrucción de Jerusalén y el envío de las tropas romanas, que invaden Palestina e incendian Jerusalén. En la Escritura se habla de tropas enemigas de Yahvé, a las que El envía para castigar a otros pueblos (Is 10:5-6-11). Isaías describe el ejército de los medos como el ejército de Yahvé, dispuesto a destruir Babel, diciendo: "yo mando mi ejército — dice Yahvé — consagrado para la guerra, y llamo a mis valientes para ejecutar mi ira" (Is 13:1-15).

"La boda está preparada, pero los invitados no son dignos" (v.8b). Este pensamiento no está explícito en Lc. La "boda está preparada," porque es la hora de Cristo Mesías presente, que instaura el mesianismo, representado, ambiental mente, por un banquete. En el A.T. era alegoría de Yahvé con su pueblo — desposorios —, que aquí se prolonga con la divinidad de Cristo, proclamada triunfalmente por la Iglesia primitiva.

No siendo "dignos" de "ingresar en este banquete de bodas" **mesiánico del Hijo de Dios** — terminología de la Iglesia —, se invita a entrar en él a todos los que los criados encuentren: "buenos y malos." Son los publícanos y pecadores, las gentes depreciables de Israel. Frente a los dirigentes, sabios y fariseos, que rechazaron su ingreso en el Reino a primera hora — que no fueron "dignos" —, se invita también a las gentes "pecadoras" y despreciables de Israel.

La alegoría del "vestido nupcial," añadida por Mt, responde a una preocupación primitiva cristiana. No bastaba el bautismo; *para permanecer* en el "banquete de bodas," en el Reino, hace falta, además, el cumplimiento ético de sus preceptos (Rom 3:8; 6:1.15; Jud 4). Por eso, el que así no obre es arrojado "a la oscuridad de fuera," en contraposición a la iluminación de la sala del festín. Y allí habrá "llanto y crujir de dientes." Imágenes ambas del infierno. Ya que se describe en forma "sapiencial."

Así, una parábola primitiva cobra una alegorización dada por la Iglesia primitiva. La alegoría de Mt, en su sentido original en boca de Cristo, debió de ser una parábola con la que se respondía a las críticas de los fariseos **por la actitud de Cristo de admitir en su reino a los "pecadores."** Ellos — los fariseos y los rectores religiosos de Israel — fueron los primeros **invitados a ingresar en el reino; pero Dios es bueno con todos, y por eso abre también su reino para todos.**

La Iglesia primitiva la *alegorizó,* enriqueciéndola cristológicamente; y, sin hacerle perder su sentido fundamental originario, la aplicó a sus fieles. Debió de surgir también la crítica de admitir en su seno a ciertos (cf. J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu,* o.c. [1970] p.83-86) "pecadores," reincidentes y a otros; lo mismo que se añadió la alegoría del "vestido nupcial" ante la duda o error de creer que todo "llamado" era ya definitivamente "escogido." Es la "coexistencia" temporal de buenos y malos.

Pago de los Tributos, 22:75-22 (Mc 12:13-17; Lc 20:20-26).

[15] Entonces se retiraron los fariseos y celebraron consejo sobre cómo le cogerían en alguna cosa. '[6] Enviáronle discípulos suyos con herodianos para decirle: Maestro, sabemos que eres sincero, y que con verdad enseñas el camino de Dios sin darte cuidado de nadie, y que no tienes acepción de personas. [17] Dinos, pues, tu parecer: ¿Es lícito pagar tributo al César o no? [18] Jesús, conociendo su malicia, dijo: ¿Por qué me tentáis, hipócritas? [19] Mostradme la moneda del tributo. Ellos le presentaron un denario. [2n] El les preguntó: ¿De quién es esa imagen y esa inscripción? [21] Le contestaron: Del César. Díjoles entonces: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo

que es de Dios. [22] **Y al oírle se quedaron maravillados y, dejándole, se fueron.**

Las maquinaciones para perder a Cristo continuaban. Los fariseos le enviaron "discípulos" suyos, que eran estudiantes ya aprovechados de la Ley, pero que aún no habían recibido el título oficial de *rabí.* Se los llamaba *talmide hakhamín.* Estos jóvenes, que podrían aparentar más llaneza, eran los "espías" que le enviaron.

Con ellos le enviaron también una representación de herodianos. Estos eran los partidarios de la dinastía de Herodes, por oposición a los partidarios de Antígono [7], lo mismo que gentes palaciegas de esta dinastía [8], y que estaban en buenas relaciones con la autoridad romana.

La pregunta podía encerrar un problema moral para algún judío de conciencia recta. Como seguía teniendo interés para las comunidades judeo-cristianas antes de la catástrofe del 70, y, en sentido más general, para el tema de la obediencia a la potestad civil (cf. Rom 13:6-7; 1 Pe 2:13). **El Señor de Israel era Dios.**

Pagar un tributo a otro que no fuera el representante de Dios, ¿no era renunciar a la teocracia sobre Israel? Hasta hubo un levantamiento por este motivo. A la muerte de Arquelao, bajo el procurador Coponius (6 d.C.), Judas el Galileo (Act 5:37) armó una revuelta echando en cara a los judíos "que pagasen el tributo a los romanos y que sufriesen otros señores mortales distintos de Dios." [9] La pregunta está muy bien ambientada en aquella época de "zelotes." Se entendía por el impuesto del "censo" todos los impuestos que habían de pagarse, en contraposición a los impuestos aduaneros. Podría referirse a la "capitación," que era el tributo personal que debían pagar al César todas las personas, incluidos los siervos; los hombres desde los catorce años, y las mujeres desde los doce, hasta la edad de sesenta y cinco años para todos [10]. Pero sería muy probable que, por la palabra "impuesto," se refiriese aquí a todos los impuestos que los judíos tenían que pagar, directa o indirectamente, a Roma, en contraposición al medio siclo que, por motivo religioso, se pagaba al templo.

La pregunta capciosa que se hacía a Cristo era de gravedad extrema. Si decía que había que pagarlo, iba contra el sentido teocrático nacional, pues sometía la teocracia al Cesar y a Roma; aprobaba a los "publícanos," las gentes más odiadas por recaudar estas contribuciones; y hasta querían ponerlo en contradicción consigo mismo, al admitir injerencias extranjeras en el reinado mesiánico: **él que se proclamaba Mesías.** Pero la respuesta de Cristo fue inesperada.

Mt refleja, probablemente, mejor las palabras de Cristo: "Mostradme la moneda del censo." Mc-Lc parecen suponer una interpretación: "Traedme un denario para verlo." [10] Lagrange calificó bien toda esta estrategia pedagógica como una "parábola en acción."

Le traen un "denario." Este podía tener la imagen de Augusto o de Tiberio. Ya que las monedas del emperador anterior tenían curso válido en el del siguiente. Lo interesante es que pertenecía al Cesar.

Los judíos usaban las monedas romanas en su nación, por lo que reconocían de hecho el dominio sobre ellos del Cesar. La moneda extranjera se tenía por señal de sujeción a un poder extranjero. Precisamente, para indicar su independencia, los Macabeos crearon un tipo propio de moneda, y luego, en el levantamiento final, hizo lo mismo el pseudomesías Bar Khokhebas. Por eso, si ellos reconocían este dominio *de hecho,* también *de hecho,* por ser subditos de un poder y gobierno, estaban obligados a las relaciones que este gobierno les imponía. No sería eso para la nación teocrática lo ideal, pero sí era una situación *de hecho,* un gobierno *de hecho,* y *de hecho* había que cumplir con él las obligaciones exigidas por el bien común [11]. La Iglesia primitiva insistirá sobre estas obligaciones (Roma 13:7; 1 Pe 2:13-14) al poder constituido.

Y no sólo de hecho. Los dirigentes de la nación preferían esta situación y veían en ello un

buen preservativo contra la tiranía de los Herodes [u]. Ellos mismos rechazarán la realeza mesiánica de Cristo, diciéndole a Pilato: "No tenemos más rey que al Cesar" (Jn 19:15). Era el claro reconocimiento de la soberanía que el Cesar tenía en ellos, y de que ellos se consideraban *de hecho* sus súbditos.

Pero si, por tanto, había que dar "al Cesar lo que es del Cesar," había otra obligación también en los súbditos. Hay también que "dar a Dios lo que es de Dios." En realidad, este precepto abarca el otro, de sumisión al poder constituido, y en éste cobra su fuerza aquél. Que den, pues, "a Dios lo que es de Dios," no sólo en el orden moral personal, sino en el colectivo de la nación, en cuanto las exigencias teocráticas sean compatibles, en aspectos no esenciales, con las determinaciones del poder que los tiene sometidos. Las obligaciones para con el Cesar son temporales; las obligaciones para con Dios son trascendentales. Fue una de estas enseñanzas definitivas de Jesucristo con una gran repercusión social-estatal [12].

La resurrección de los muertos, 22:23-33 (Mc 12:18-27; Lc 20:27-40).

> [23] **Aquel día se acercaron a El los saduceos, que niegan la resurrección, y le interrogaron:** [24] **Maestro, Moisés dice: "Si uno muere sin tener hijos, el hermano tomará a su mujer para dar descendencia a su hermano."** [25] **Pues había entre nosotros siete hermanos, y, casado el primero, murió sin descendencia y dejó la mujer a su hermano;** [26] **igualmente el segundo y el tercero, hasta los siete.** [27] **Después de todos murió la mujer.** [28] **En la resurrección, ¿de cuál de los siete será la mujer? porque los siete la tuvieron.** [29] **Y, respondiendo Jesús, les dijo: Estáis en un error, y ni conocéis las Escrituras ni el poder de Dios.** [30] **Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo.** [31] **Y cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que Dios ha dicho:** [32] **Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? Dios no es Dios de muertos, sino de vivos.** [33] **Y la muchedumbre, oyéndole, se maravillaba de su doctrina.**

En el ciclo de preguntas capciosas parar perder a Cristo está también este pasaje. El ataque viene ahora de los saduceos. Estos eran "materialistas." Negaban la existencia de "espíritus" — ángeles y almas humanas — y negaban la resurrección de los cuerpos, creencia íntimamente unida a la anterior, y profesión del judaísmo ortodoxo (Mt 22:23; Mc 12:28; Lc 20:27; Act 23:8) [13].

Los saduceos atacan a Cristo en su enseñanza con un dato que se basa en la ley del "levirato." Según esta legislación, cuando un hombre casado muere sin descendencia, su hermano se casará con su cuñada y el primogénito de este matrimonio figurará como "hijo" del hermano muerto (Dt 25:5-10). Los saduceos, para defender su posición, complicaban el tema haciéndole tener consecuencias hasta en el otro mundo. Tal es el caso hipotético que se cita en el evangelio. Eran "cuentos" que usaban los saduceos para defender su posición y que se recogen en el Talmud. Un judío pierde a doce hermanos casados y sin hijos. Conforme a la ley del "levirato," las doce viudas lo reclaman, y él aceptó tomar a cada una por mujer un mes al año, y al cabo de tres años era padre de treinta y seis niños [14].

La respuesta de Cristo corta de raíz toda argumentación.

Les dice que yerran porque no "comprenden las Escrituras ni el poder de Dios." En efecto, ¿quién podría poner en duda el poder de Dios de resucitar a un muerto? Varios había resucitado Jesucristo en su vida, y bien patente y bien reciente estaba la resurrección de Lázaro. Cosa de días. ¿No sería precisamente eco de este milagro la objeción que le ponen los saduceos? Pero tampoco comprendían la revelación de las Escrituras, porque hablaba de esto, como les probará

luego, aparte de resurrecciones de muertos que en ellas se narran.

En primer lugar les hace ver que, en la hora de la resurrección gloriosa, los cuerpos no tienen la finalidad transitoria que tienen aquí. Era error no sólo de los saduceos, sino de un sector, al menos, de los mismos fariseos, el atribuir a los cuerpos resucitados las funciones carnales que tenían en la tierra. Precisamente la procreación prodigiosa, ridícula y monstruosa de las mujeres sería una de las características después de la resurrección, como superación de la prole numerosa que se prometía como bendición al cumplimiento de la Ley [15]. Pero en la resurrección no será así. Esta finalidad y sus funciones correspondientes no tienen razón de ser. En la resurrección, al no morirse, ya no hay que conservar la especie. Por eso, en la resurrección "no hay mujer ni marido," sino que, en este orden de cosas, son *"como* los ángeles de Dios en el cielo" [16], destacándose también con ello **su inmortalidad,** que hace ya inútil la procreación.

No se enseña que los resucitados serán de naturaleza *angélica* o espiritual, sino que serán "como" (ως) los ángeles sin estas funciones. No será una resurrección con cuerpos como hasta ahora, sino *renovados,* "gloriosos," "espiritualizados" (1 Cor 15:35ss). Si no, no habría resurrección sino simple *inmortalidad.* Pero el texto prueba la existencia de la *resurrección.*

Pero en cuanto al hecho **de que habrá resurrección de los muertos** (Lc), "ya lo indicó Moisés en el pasaje de la zarza" (Ex 3:2-6). Dios se aparece en una zarza que arde sin consumirse. Y desde ella dice a Moisés que El es el "Dios de Abraham, Isaac y Jacob." En la Escritura había otros pasajes, claros, en los que se habla de la resurrección corporal (Dan 12:2; Sal 16:10-11; 49:16; 2 Mac 13:43). Si Jesucristo utiliza este texto con una argumentación especial, es, sin duda, porque con ello se quiere destacar también una intención y un acento especiales.

En este texto del Éxodo, en su sentido literal histórico, no se trata de probar que los patriarcas vivan, sino que Dios, que se aparece a Moisés, frente al politeísmo y al etnoteísmo reinantes en la antigüedad, le garantiza y se identifica con el mismo Dios que se apareció a los patriarcas. Pero Jesucristo, con su argumentación, va más lejos. Pues dice al citar estas palabras — "Yo soy el Dios de Abraham, Isaac y Jacob" — que, si Dios es el Dios de *ellos,* Dios no es el Dios de "muertos," sino de "vivos." Este texto fue usado ya en Hechos (3:13;7:32) **con el sentido de la victoria de Dios sobre la muerte.** Con lo que *quiere probar* la resurrección. Mas ¿cómo concluye este argumento? Pues, a lo más, parecería probar que las almas de los patriarcas vivían, eran inmortales. Pero aquí la prueba va a la resurrección de los *cuerpos.*

Se ha propuesto que Dios aquí descubría un sentido "profundo" de las palabras de las Escrituras, que ni el mismo Moisés había comprendido. Ni contra este desconocimiento de Moisés iría lo que se lee en este pasaje en Lc: "Que los muertos resucitan, lo *indicó* Moisés en el pasaje de la zarza." (v.37). Pues esta expresión "indicó" (εμήνυσεν) tiene un sentido amplísimo; v.gr., lo que de alguna manera vale para exponer o hacer una serie de deducciones en función de otros **datos bíblico-teológicos.** En absoluto esto pudiera ser verdad. Pues la Escritura tiene un sentido más hondo que el inmediatamente literal. Era esta creencia, aunque en otro sentido, **de la misma concepción rabínica.**

En esta argumentación de Cristo hay dos cosas:

a) Su semejanza con los *procedimientos rabínicos.* Estos, pensando que la Escritura estaba llena de misterios y sentidos ocultos, cuando un texto de alguna manera se podía utilizar en una argumentación, venía a ser considerado como argumento válido. Y se sabe, además, que con esta misma dialéctica y procedimientos argumentaban a favor de la resurrección [17]. Concretamente, rabí Sinay deducía de Ex 6:4 la resurrección de los muertos. Pues como allí Dios promete a los patriarcas darles la tierra de Canaán, y como se promete a "ellos," de aquí deducía la resurrección de los patriarcas [18].

b) El *hecho* de Enseñar la Resurrección de los Cuerpos.

Aparte del *procedimiento* está el *hecho* de su enseñanza. Cristo, con este procedimiento rabínico, **hace ver que los patriarcas "viven.**" Y saca la conclusión-enseñanza de la resurrección de los mismos. ¿Cuál es el entronque bíblico de esta necesidad: vivir-resucitar?

Las promesas de Dios son "irrevocables" (Rom 11:29). Amó predilectamente a los patriarcas y este amor permanece. La vida entonces en el *sheol* era o se la creía imperfecta, aunque ya había evolucionado mucho — clarificado — este concepto imperfecto. Y el concepto semita de vida humana, es que no se la concibe como tal sin el cuerpo. De ahí que el amor predilecto de Dios a los patriarcas, que era además "irrevocable," exigía, en el plan de Dios, l**a resurrección con recuperación de la plenitud de vida humana.** Bíblica y teológicamente se ve la confirmación de ello en el pasaje de San Juan sobre el "Pan de vida" asimilado por la fe. El que así "cree" en el Mesías, "tiene la vida eterna," y ésta exige "ser resucitado en el último día" (Jn 6:40).

Pudiera extrañar lo que se lee en Lc, por efecto de la procedencia de otras "fuentes," como si la resurrección fuese privilegio exclusivo de los justos. Pues se lee garantizando la resurrección: "Pero los que son *dignos* de tener parte en el otro (mundo venidero) *y en la resurrección de los muertos,* no toman mujer ni marido." Y poco después: "Porque son *dignos* de la *resurrección*" (v.35.36).

El problema podría cobrar mayor dificultad si se tiene en cuenta la diversidad rabínica que hubo sobre si la resurrección era sólo un privilegio para los justos o también para los pecadores [19]. Pero la respuesta de Cristo va en la perspectiva concreta de la resurrección de aquellos a quienes afecta el amor de Dios, como eran los patriarcas. De los otros prescinde. Como también prescinde San Pablo en la primera epístola a los Tesalonicenses, al hablar sólo de la resurrección de los justos (1 Tes 4:13-18).

La reacción de los oyentes fue "admirarse" ante su doctrina (Mt). Y Lc da un detalle sumamente lógico: "Algunos *escribas* dijeron: Maestro, has hablado bien." Estos escribas, sin duda de secta farisea, que defendían la resurrección contra los saduceos, al ver apoyar sus creencias, por sinceridad o política, aplauden la posición de Jesucristo (Act 23:6-10).

Pero también se consigna que desde entonces "no se atrevían a preguntarle nada más" (Lc), acaso los saduceos.

El primer mandamiento de la Ley, 22:34-40 (Mc 12:28-34; Lc 10:25-27).

> [34] **Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno a El,** [35] **y le preguntó uno de ellos, doctor tentándole:** [36] **Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley?** [37] **El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente.** [38] **Este es el más grande y el primer mandamiento.** [39] **El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo.** [40] **De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas.**

Este pasaje lo traen en forma análoga Mt y Mc. Lc también lo trae en forma más esquemática y como introducción justificatoria, que dará lugar a la exposición de la parábola del buen samaritano. Se quiere saber de Jesucristo su pensamiento sobre el mayor mandamiento de la Ley. Era algo que estaba en las discusiones del medio ambiente rabínico.

Las discusiones rabínicas sobre la diversa importancia de los mandamientos eran frecuentes. Se distinguían ordinariamente 613 mandatos: 248 eran positivos y 365 negativos. De ellos, en las listas que se elaboraban, a unos se los califica de graves, y a otros, de leves. Aunque en la época de Cristo este número no hubiese estado cerrado y fijo, existían ya listas, clasificaciones y

discusiones en torno a ello. Frecuentemente se buscaba cuál fuese el primero de estos mandamientos [20]. Se lee en una parábola sobre el Deuteronomio 22:7: "El Santo (Dios) no ha revelado qué recompensa guarda sino sólo a dos preceptos, el más importante entre los importantes: Honra a tus padres (Ex 20:22), y el más pequeño entre los pequeños: Deja libre a la madre cuando cojas a los pajaritos (Dt 22:7). Para estos dos mandamientos ha fijado la recompensa: una larga vida." [21]

En este ambiente surge la pregunta que se le va a hacer a Cristo. En Mc-Mt se le acerca un grupo de fariseos al saber que había respondido "bien" a los saduceos, sus enemigos doctrinales, al enseñar la resurrección de los muertos. Es verdad que Mt pone que se le acercan par a "tentarle" (πειράζω), pero el sentido exacto de esta palabra depende del contexto. No siempre tiene mal sentido, ya que significa "experimentar," "probar," pero lo mismo puede ser capciosamente que poner a prueba para saber lo que dice, para aprovecharse de su enseñanza. Este parece ser el sentido, como se desprende de Mc (v.34). El que le interroga es "legista," un doctor de la Ley (νομικός). En Mt-Mc se plantea el problema ambiental sobre cuál sea el mayor mandamiento de la Ley.

Y se formula con el valor de lo que hay que hacer para alcanzar la vida eterna. Si no es que pretende preguntar por algunas prácticas especiales, en el fondo es la pregunta que se hace en Mt-Mc: serían las prácticas esenciales, por lo que se le centra el tema. En Lc la redacción es más exhortativa; era interés suyo o de su "fuente." En Mc se aprecia un ambiente helenístico, en el que interesa, además del hecho histórico de Cristo, darle una redacción polémica en defensa del monoteísmo contra el politeísmo (Mc 12:29), a lo que se le añade una serie de palabras técnicas helenísticas: διάνοια, καλώς, συνέσεως, νουνεχώς. El actual texto de Mc tendría unas fuentes helenizantes y más tardías que Mt-Lc [22]. En Mt, el v.40 parece ser la clave de todo el pasaje. Toda la Ley y los Profetas se reducen o penden (χρέμαται) de los dos preceptos que aquí se citan. En Mc la respuesta de Cristo está hecha conforme al *Shemá,* que todo israelita varón, no esclavo, debía recitar dos veces al día, y que debía de estar ya en uso en tiempo de Cristo [23]. Toma su nombre del comienzo de la misma: "Oye, Israel" (Dt 6:4.5). Todas estas expresiones: "corazón," "alma" y "fuerza" (Mc), más que expresar cosas distintas, son formas semíticas, pleonásticas, de decir globalmente lo mismo. Esto es lo que constituía originaría y fundamentalmente la oración diaria del *Shemá.* Para los judíos, este mandato del amor de Dios sobre todo era fundamental. Pero también se vinieron a mixtificar o yuxtaponer a él otros, en los que, dándole una importancia excesiva a otras cosas muy secundarias de la misma legislación, tales como la recomendación de pensar siempre en estas palabras, lo que dio lugar a las "filacterias" (Dt 6:8; Núm 15:38), o los premios temporales que se pusieron anejos al primer mandamiento para mejor cumplirlo (Dt 11,13ss), vinieron a derivar en utilitarismo el mismo precepto del amor de Dios. Y era frecuente en muchos rabinos poner por encima de todos los preceptos el mandamiento de sacrificar diariamente dos corderos de un año a Yahvé. Hasta el mismo precepto del amor a Dios venía a quedar así desvirtuado por el precepto de sus mismos ritos.

Por eso, Jesucristo insistirá en situar el precepto del amor a Dios sobre todas las cosas, en su lugar primero, absoluto y excepcional. "Este es el mayor y primer mandamiento" (Mt).

Pero Jesucristo va a insistir y situar en su propio lugar otro mandamiento descuidado por el judaismo y pospuesto a otros preceptos menores. "Un segundo (mandamiento) hay semejante a él: Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mt). Jesucristo da este segundo mandamiento sin que el "legista" se lo haya preguntado. ¿A qué se debe esta insistencia y la proclamación de su excelencia? En el lugar análogo de Lc (10:27), el doctor de la Ley le responde a Jesucristo con los dos preceptos. Pero aquí no se preguntan.

La razón es la importancia de este segundo mandato, el olvido o devaluación en que se le tenía frente a otros preceptos ritualistas o minuciosos. Por ejemplo, en el Talmud se atribuía la misma recompensa al amor a los padres que si, al coger a los pajaritos de su nido, se dejase libre a la madre [24].

Es verdad que se leía a veces una mayor valoración del mandamiento del amor al prójimo. En el *Testamento de los doce patriarcas* se lee: "Amad al Señor durante toda vuestra vida y amaos los unos a los otros de corazón" [25]. Y rabí Aqiba, sobre 130, decía: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo; es el principio fundamental." [26]

Pero lo que podía ser una superación moral no llegaba, en ningún caso, al mandato como Jesucristo lo sitúa y lo entiende.

Jesucristo lo anuncia con las palabras del Levítico: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lev 19:18). Pero en su mismo contexto se ve que este prójimo de un judío es sólo otro judío, y a lo más el "peregrino" (*ger*) que morase con ellos. Los samaritanos, los publícanos y las gentes de mala vida no eran para ellos prójimo; los samaritanos y los publícanos eran positivamente odiados (Eclo 50:27.28).

Pero, frente a esta mutilación de lo que es prójimo y de los deberes que para él hay, Jesucristo explica el mandamiento del Levítico y lo sitúa en el puesto que le corresponde, y lo preceptúa en función de Dios. Por eso se da aquí a este mandamiento dos características: la *universalidad* en el concepto de prójimo, sacándolo de los estrechos límites judíos para darle la universalidad de lo "humano"; es la doctrina de Cristo, bien sintetizada en la parábola del buen samaritano (Lc 10:29-37), y que en Lc es la consecuencia de la doctrina que se expone (Lc 10:28-29); y también el situar **y destacar la gravedad e *importancia*** del mismo, al ponerlo, por encima de todas las minucias y pequeñeces del amor de Dios: "No hay otro mandamiento mayor que éstos" (Mc). Precisamente el precepto del amor al prójimo es "semejante" al mandamiento del amor a Dios. "La semejanza está en la caridad, que no va al prójimo sino por amor de Dios." [27] Pero lo que aquí también se urge es la gran obligación — "semejante al primero" — de la práctica del amor al "prójimo"!

El escriba respondió, admirado de la doctrina de Jesús, aprobando cuanto había dicho y resaltando, con relación al amor al prójimo como a sí mismo, que "es más (importante) que todos los holocaustos y sacrificios" (Mc), tomados éstos como simple rito, como era tan frecuente, y los profetas lo habían censurado en Israel. Era un escriba que, como Jesús le dirá, no estaba "lejos del Reino de Dios" por su rectitud moral. Ni se presenta su actitud como extraña, pues hay algunas sentencias de rabinos que ponen el amor a Dios y al prójimo por encima de los ritos y ceremonias. Tal, en el siglo II después de Cristo, el rabino Ben Zoma. Lo cual no era más que situarse en la enseñanza de los profetas (Os 6:6; Jer 7:21-23; cf. Prov 21:3).

Más aún, se termina la exposición haciéndose una síntesis de lo que estos dos mandamientos significan en la economía de la revelación y de la moral. "De estos dos mandamientos pende (χρεματοκ) toda la Ley y los Profetas" (Mt). De estos dos principios fundamentales y vitales penden toda la Ley y los Profetas, porque ellos son los que religiosamente los vitalizan, los "moralizan," los que les dan el verdadero "espíritu" de que han de estar animados. Es, por otra parte, una síntesis, al modo ambiental, de destacar la suprema importancia de ambos. Así, Hillel, sobre el 20 antes de Cristo, decía: "Lo que te desagrade no lo hagas a otro. Esto es toda la Ley; el resto no es más que el comentario." [28]

Jesucristo, con estas palabras, ha dado a la Humanidad otra de esas lecciones trascendentales. Es la lección de la **caridad cristiana** volcándose en la fraternidad de todos los seres humanos [28].

Cuestión sobre el origen del Mesías, 22:41-46 (Mc 12:35-37; Lc 20:41-44).

> [41] **Reunidos los fariseos, les preguntó Jesús:** [42] **¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo? Dijéronle ellos: De David.** [43] **Les replicó: Pues ¿cómo David, en espíritu, le llama Señor, diciendo:** [44] **"Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies"?** [45] **Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo?** [46] **Y nadie podía responderle palabra, ni se atrevió nadie desde entonces a preguntarle más.**

Hay autores que piensan que este texto en su forma actual pudiera ser el final de una polémica cuya primera parte literaria se perdió. La razón es que parece extraño el que Cristo suscitase ningún problema **sobre la descendencia davídica del Mesías.** Se supone entonces que, en la hipotética primera parte perdida, los fariseos le plantearían capciosamente alguna pregunta, v.gr., al estilo del tributo del Cesar, para comprometerle con la autoridad romana, o sobre el mesianismo en su relación con David. Y se quiere ver una confirmación de la pérdida de esa hipotética primera parte en el comienzo de Mc, que dice así: "Y *respondiendo* (αποκριθείς) Jesús" (Mc 12:35). A lo que Cristo habría "respondido" con una pregunta difícil de contestar. R. Bultmann considera este texto en Mc desprovisto de valor polémico, mientras se lo da en Mt y la fuente de que él procede [29].

Naturalmente, todo esto es demasiado hipotético. Ya es muy hipotético pensar que se pierda la primera parte de un relato y no el resto, que forma, por hipótesis, unidad con él. Es hipotético el suponer el contenido de esa primera parte y confirmarlo con el comienzo de Me: "respondió Jesús," ya que esta palabra (αποκριθείς) está traduciendo normalmente el verbo hebreo *'anah,* que lo mismo significa "responder" que simplemente "hablar," "tomar la palabra," que es el sentido que tiene frecuentísimamente en los evangelios. Y contra esta hipótesis está la lógica explicación, de gran contenido doctrinal, de este pasaje.

Por la situación en que ponen este pasaje los sinópticos, aunque algo diversa en Mt-Mc y Lc, todo hace suponer que pertenece **a la última estadia de Cristo en Jerusalén**.

La escena sucede en el templo (Mc). Jesús debe de estar en uno de los grandes pórticos. Los fariseos están reunidos (Mt) probablemente en torno a El (Mt 22:34), cuando Jesús, dirigiéndose a ellos, que es lo mismo que, con fórmulas más imprecisas, dice Mc — "enseñando" —, les hace la siguiente pregunta sobre el Mesías: "¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?" (Mc), por descendencia de origen.

No solamente decían esto los escribas, que eran fariseos, sino también la misma Escritura, **y era la creencia popular**.

Que el Mesías sería descendiente de David estaba enseñado en la Escritura en numerosos pasajes (2 Sam 7:12ss; Is 11:1; Am 9:11; Os 3:5; Jer 23:5; 20,9; 33:15.17.22; Ez 34:23; 37:24; Zac 12:8). Y en el ambiente popular el título de **"Hijo de David**" era el nombre más usual para designar **al Mesías** [29].

Y frente a esta enseñanza y a esta creencia, Jesucristo presenta como una objeción, basándose para ello en un salmo (Sal 110:1), **y, por tanto, inspirado "en el Espíritu Santo"** (Mc): ¿Cómo David llama al Mesías "Señor," si éste es su hijo y descendiente?

Por tanto, si Jesucristo pregunta de esta manera sobre la filiación del Mesías, es que su pregunta tiene un intento especial. ¿Cuál es éste?

Algunos críticos racionalistas sostuvieron que lo que Jesucristo pretende aquí era negar su descendencia davídica, queriendo probar que para ser Mesías no era necesario ser descendien-

te de David [30]. Uno de los *dos* mesías esperados en Qumrán era el Mesías de Aarón.

Pero esta hipótesis **no sólo va contra la enseñanza de las Escrituras,** tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (Jn 7:42; Rom 1:3), sino que también va contra el mismo intento de los evangelistas, que reconocen **la descendencia davídica de Jesús,** como lo hacen ver en las "genealogías" (Mt 1:6; Lc 3:31).

El salmo es mesiánico.

El carácter mesiánico del salmo fue plenamente admitido por la antigüedad [31]. En tiempo de Jesucristo se lo tenía por mesiánico. Los apóstoles lo citan frecuentemente en este sentido (Act 2:34; 1 Cor 15:25; Ef 1:20-20; Heb 1:3; 5:6; 7:17.21; 8:1; 10:12-13; 1 Pe 3:22). Pero después de la muerte de Cristo, al ser utilizado por los cristianos para probar el carácter mesiánico de Cristo, los judíos, para evitar esta argumentación, le negaron este carácter, atribuyendo el contenido del salmo algunos rabinos a Abraham, aunque otros se mantenían en la línea tradicional mesiánica [32], y algunas agrupaciones judías se lo aplicaban al rey Ezequías [33]. Pero nuevamente se cierra este paréntesis y se vuelve al sentido tradicional. En el siglo III lo cita, en este sentido, el Talmud [34].

En esta situación ambiental del salmo viene la argumentación de Jesucristo.
Si el Mesías es "hijo" de David, entonces ¿cómo David lo llama y *reconoce* en el salmo, y además "inspirado por el Espíritu Santo" (Mt-Mc), "su Señor"?

Ya Isabel, la madre del Bautista, dice en la "visitación" a la Virgen: "¿De dónde a mí que la Madre de mi *Señor* (Κυρίου) venga a visitarme?" (Lc 1:43).

Era tan evidente que David, aun siendo rey, figura ideal en Israel y antecesor del Mesías, por ser éste superior a aquél, podía llamarle "Señor," que el intento de Cristo ha de ser otro. Y no es que no sea por origen descendiente de David, lo que era evidente. Pero Cristo hace hincapié en que no bastaría esto. ¿Cuál es entonces el verdadero y profundo motivo por el que el Mesías es llamado "Señor" (Κύριος)?

Los fariseos sólo se habían limitado a considerar el origen del Mesías como exclusivamente descendiente de David. **Y Cristo quiere elevar y sugerir que el Mesías tiene también un origen más alto: divino.**

En la tradición judía, un sector había vislumbrado algo de esta trascendencia del Mesías, cuando vino a asimilarlo al Hijo del hombre, que venía, "descendía" del cielo, de la profecía de Daniel (c.7). Esto mismo se sugería en Is 9:6, en el salmo 110:1 y en los apócrifos, especialmente en el *Libro de Henoc* [35].

Este es el intento de Cristo. Orientar a la auténtica valoración de la dignidad y naturaleza del Mesías, como era la creencia de un sector de la tradición judía, interpretando así la profecía de Daniel: su naturaleza trascendente. Precisamente Cristo destaca el hecho de que le llame "Señor" siendo su hijo. Quería con ello orientar el verdadero sentido de esta expresión aplicada al Mesías. En la versión de los LXX, la palabra *Señor* traduce casi siempre el nombre inefable de *Dios* (*Yahweh*). A esto mismo conducía la expresión del salmo: "Siéntate a mi diestra." Esto *era participar* el poder y la dignidad de aquel a quien se ponía a su derecha. Aquí es el Mesías el que se pone a la "diestra" de Dios (Act 7:55-58), el que participa el poder, la dignidad y la *naturaleza de Dios.* Es la conclusión a que lleva el haberse ya antes proclamado superior a Salomón rey (Mt 12:42), a Jonas profeta (Mt 12:41), al sábado, hasta ser él mismo "señor del sábado" (Mt 12:8), y de ser superior al mismo templo (Mt 12:6).

Cristo ha querido con esta pregunta, hábilmente calculada, orientar los espíritus judíos a que viesen en el Mesías — El mismo — no sólo una dignidad que le venía por ser descendiente

de David según la carne, sino también otra dignidad, que le venía por lo que El se había ya varias veces proclamado: **por ser el Hijo de Dios.**
En la conservación de este pasaje se puede ver un eco del conflicto entre la Iglesia y los jefes fariseos de la sinagoga

1 Midrash Qohelet IX 8. — 2 Archives Royales de Mari vol.2 (1950) lett.76 p. 142-144; W. Gronkowski, Ami-ce, quomodo huc intrasti. (Mt 22:12): RuBi (1959) p.24-28; G. R. Castellino, L'abito di nozze nella parábola del convito (Mt 22:1-14) e una lettera di'Mari: Est. Ecle. (1960) p.819-824; J. B. Bauer, De veste nuptiali (Mt 22:11-13): VD (1965) p.15-18. — 3 *ÜUZy,'Évang. s. St. Matth.* (1946) p.291; Líese, *Cena Magna:* Verb. Dom. (1933) 161-166. — 3 Esta repulsa irreal de los invitados aparece en el Talmud pal. Cf. W. Salm, *Beitrage zur Glekhnisforschung* (1953) p.144-146; J. Jeremías, o.c., p.217-218. — 4 Gonzalo maeso, *Ilustraciones eucansticas* (1957) p.206 nota 3. — 5 Boissard, en Rev. Thom. (1952) 569-585; E. F. Sutcliffe, *Many Are Callea But Few Are Chosen (Mt 22:14):* The Irish Theolog. Quart. (1961) 126-131. — 6 Vosté, *Parabolae selectae.* (1933) p.392-412; Buzy, *Les parábales.* (1932) p.290-346; Lagrange,'£t;¿mg. *s. St. Matth.* (1927) p.419-426; D. Squillaci, Para-bok delle nozze del figlio del re (Mt 22:1-14): Pal. Cíe. (1959) 972-976; R. Swaeles, L'orientation eccle'siastique de la parabole du festín nuptial en Mt 22:1-14: Ephem. Theol. Lovan. (1960) 655-687; J. Jeremías, Die glekhnisse Jesu p.215-219. — 7 Josefo, *De bello iud.* I 16:6. — 8 Holzmeister, *Hist. aetatis \. T.* (1938) p.264-265. — 9 Josefo, *De bello iud.* II 8:1; *Antiq.* XVIII 1:6. — 10 Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter J.-Ch. (1901) I p.513. — 10 Lagrange,'Évang. s. St. Marc (1929) p.315; cf. Mélanges Goguel (1950) p.120-131. — 11 Kennard, Hender to Goal A study of the Tribute Passage (1950). — 11 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.17ss. — 12 O. Cullmann, Dieu et César (1956); J. Kennard, Reder to Goal A Study of the Tribute Passage (1950) 358. — 13 Felten, Storia dei tempi del N. T., vers. 1 tal. (1923) II p.135-136. — 14 Strack-B., Kommentar. III p.650. — 15 Strack-B., Kommentar. II p.888 y IV p.891. — 16 Libro de Henoc V 6:8; M. Wlles, Studies in Texis: Lk. 20:34ss: Theology (Lon-don 1957) 500ss. — 17 Strack-B., Kommentar. I p.893ss. Biblia comentada 5a — 18 Bonsirven, Textes rabbiniques. (1955) n.1901 p.514; Dreyfus, L'argument scripturaire de Jesús en faveur de la re'surrection des morís: Rev. Bib. (1959) 213-224; S. Bartina, Jesús y los Saduceos. "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es el que hace existir" (Mt 22, 23-33; Mc 12:18-27; Le 20:27-40; Heb 11:13-16): Est. Bíbl. (1962) 151-160; R. Bultmann, Theol. Wórt. N.T. II, 858, 4ss); P. Bonnard, Évang. s. S. Matth. (1963) p.325ss. — 19 Bonsirven, Le Judaísme palestinien. (1934) I p.475-482. — 20 Strack-B., Kommentar. I 900-905. — 21 Abrahams, Studies in Pharisaism I p.26. — 22 Herm.,Mam¿. I 1; G. Bornkamm, Doppelgebot der Liebe, enXeut. StudienfrR. Bultmann (1954) 83-93. — 23 Josefo, *Antiq.* IV 8:13. — 24 Abrahams, *Studies in Pharisaism* I p.26. — 25 *Testamento de Dan* V 3; cf. *Test, de Isacar* V 2; VII 5. — 26 Strack-B., *Kommentar.* I p.907. — [27] Cf. Lagrange,'*Évang. s. St. Matth.* (1927) p.432. — 28 Strack-B., *Kommentar.* I p.907; cf. Gal 5:14. — 28 H. Montefiore, *Thou Shalt Love Thy Neighbour as Thyself (Mk 12:31. par.* (1962) p. 157-170; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe:* Neut. Studien für R. Bultmann (1954) p.83-93; N. Lohfink, *Das Hauptgebot.* Eine Untersuchung litera-rischer Einleintungsfragen zu Deut. 5:11 (1963). — 29 Geschichte der synopt. Tradition (1958) p.53ss. — 29 Strack-B., Kommentar. I p.640; Bonsirven, Lejudaísme. (1934) I p.361. — 30 Loisy, Les Évangiles sinoptiques (1907) II p.363. — 31 Cf.Rev.Bibl. (1905)46-50. — 32 Strack-B., Kommentar. IV p.452-465. — 33 San Justino, Dial, cum Triph. c.33 y 88. — 34 Strack-B., Kommentar. IV p.452-465; Tournay, Le Psaume 110: Rev. Bib. (1960) 5-41. — 35 4 Esd.; Lib. de Henoc c.37-71; cf. Lagrange, Le Mesianisme. (1909) p.87-98: Rev. Bib. (1904) 494-520; GAGG, Jesús una die Davidssohn frage: Theolog. Zeitsch. 7 p. 18-30; P. Benoit,Y"Us le Fus de Dieu dans ks Evangiles Synoptiques: Lumiére et Vie (1953) 65-71; Lagrange: Le Judaismo. (1934) I p.360-375.

Capitulo 23.

Mateo inserta en el capítulo 23 todo un largo discurso de Cristo contra los fariseos. Lebreton dice de él: "Es el discurso más terrible de todo el Evangelio." 1 Con él comienza el "quinto gran discurso de Cristo" en su Evangelio.

Su situación histórica en el capítulo 23 de Mt corresponde a los últimos días, última semana, de la vida de Cristo.

Después del "cursus" con que Mt fue desarrollando diversas luchas de fariseos contra Cristo, se pone ahora una "respuesta" de Cristo, "sistematizada," sobre ellos, y que sirve de pórtico a su pasión y muerte, a donde ellos le llevan.

Mc (12:38-40) y Lc (20:46-47) ponen algún pequeño resumen — alguna sentencia — solamente de la primera parte del mismo — de tres y dos versículos, respectivamente —, y en la misma situación histórica lo insertan los tres, inmediatamente después de narrar la cuestión sobre los orígenes del Mesías.

Pero Lc refiere prácticamente este discurso, por contenido y extensión, en otro contexto y en otra situación histórica completamente diferente (Lc 11:37-54).

Manifiestamente hay **una "sistematización" de diversos dichos de Cristo contra los**

fariseos, algunos procedentes de otros momentos de la larga lucha de éstos contra Cristo. Y hasta alguno pudiera estar muy matizado, si no redactado, por el evangelista o su "fuente" (v.10), ausente en los otros sinópticos, aunque conforme al espíritu de la doctrina de Cristo y al estilo de estas afirmaciones. Por otra parte, aunque en momentos distintos, era una necesidad descubrirlos para prevenir así a sus discípulos sobre su obra.

G. Bornkamm, partiendo de los v.1-3, ha hecho notar que este capítulo ha nacido en una iglesia en fuerte discusión con los jefes del judaísmo. Se advierte — en su actual redacción — que responden a una iglesia judeo-cristiana que podría seguir simultáneamente la enseñanza de los catequistas cristianos y la de los escribas. Parece estar a punto la ruptura definitiva entre cristianismo y judaísmo l .

Así explica Mt a su iglesia el porqué de la muerte de Cristo.

Se describe el carácter de los fariseos y se exhorta a huirles, 23:1-12.

[1] Entonces Jesús habló a las muchedumbres y a sus discípulos, [2] diciendo: En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. [3] Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. [4] Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas. [5] Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres. Ensanchan sus filacterias y alargan los flecos; [6] gustan de los primeros asientos en los banquetes, y de las primeras sillas en las sinagogas, [7] y de los saludos en las plazas, y de ser llamados por los hombres "rabí." [8] Pero vosotros no os hagáis llamar "rabí," porque uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. [9] Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos. [10] Ni os hagáis llamar doctores, porque uno solo es vuestro doctor, Cristo. [11] El más grande de vosotros sea vuestro servidor. [12] El que se ensalzare será humillado, y el que se humillare será ensalzado.

Esta primera parte del discurso la dirige Jesús a las turbas que escuchaban y a sus discípulos (v.l).

Una primera enseñanza que Cristo quiere destacar, a pesar de esta censura de los escribas y fariseos, es que éstos "se sentaron en la cátedra de Moisés." Esta expresión tuvo un doble sentido. Conforme al uso de la expresión rabínica, "estar sentado en la silla de alguno" significa ser sucesor, tener el derecho de enseñar con su poder. En época posterior, la expresión "cátedra de Moisés" vino a significar la sede de mayor honor que había en las sinagogas, destinada al que presidía [2].

Los escribas y muchos de los fariseos dedicados al estudio de la Ley eran los doctores "oficiales" de Israel. Tenían una larga preparación y lograban el título oficial de *rabí* en una ceremonia no bien conocida y mediante la imposición de manos. Así, ellos se creían llegar por esta cadena ininterrumpida hasta el mismo Moisés, de quien recibieron la tradición, la custodia de la Ley y el poder de enseñar. Considerados como los doctores "oficiales" de Israel, tenían un poder, y éste había que respetarlo. Por eso Jesucristo dirá de ellos, en cuanto transmisores de esta doctrina, no en cuanto alteradores de ella y de sus principios (cf. v.4): "Haced, pues, y guardad lo que os digan," pues es la doctrina de la Ley, pero "no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen." Era una de las grandes responsabilidades del fariseísmo: destruir con su mal ejemplo lo que enseñaban con autoridad oficial. De este tipo de personas se dice en la literatura rabínica, en el *Midrash* sobre el Levítico: "El que enseña y no hace, le valía más no haber nacido." [3]

Pero no sólo no cumplían lo que enseñaban, sino que hacían una obra perniciosa en la guarda o en la precaución por la observancia de la misma Ley en otros. La cargaban de una serie de minuciosidades y reglamentaciones preventivas, que hacían aborrecer la misma Ley: la hacían "insoportable." Bastaba recordar sus prescripciones, ridículas, sobre las "lociones" de manos, vasos, alimentos, comidas y hasta de los mismos lechos del triclinio; o el "camino del sábado," o sobre la pureza o impureza, diezmos, etc.; en una palabra, toda la casuística rabínica. La construcción rabínica en torno a la Ley es un cercar y aprisionar la misma Ley; y en lugar de ser preventiva para su cumplimiento, era una legislación casuística que sólo hacía odiarla. Nunca mejor que aquí la sentencia de que la "letra mata." La casuística rabínica anulaba **el mismo espíritu de la Ley.**

La perspectiva en que se desenvuelve la primera parte de este pasaje es el "poder" que tenían de doctores; pero no se considera ni aprueba, por tanto, la equivocación en tantas cosas de su exégesis sobre la Escritura.

Reconocido este "poder," se va a poner al descubierto el espíritu postizo y material que ponían en ciertas obras externas. La descripción de esas exterioridades farisaicas es dura. En cada apartado se dan los lugares "paralelos," lo mismo que, por razón de homogeneidad, se comentan aquí algunos elementos que no trae Mt.

1) "Ensanchaban sus *filacterias* (φυλαχτήρια) y alargaban *los flecos"* (κράσπεδα). Las "filacterias" es traducción griega que significa "custodias," mientras que en el arameo talmúdico (*tephillím*) significa "oración," por el uso de estas "filacterias," especialmente durante la oración.

En el Pentateuco (Ex 13:9-16) se leía de los preceptos de la Ley: "Átatelos a tus manos, para que te sirvan de señal; póntelos en la frente entre tus ojos" (Dt 6:8). Y lo que era una recomendación metafórica, se hizo por los rabinos una realidad material. Se escribían las palabras de la Ley en membranas, se metían en pequeñas cajitas y se las ataban con tiras de cuero al brazo izquierdo, y se sujetaba también esta cajita en la frente. Se las usaba por los piadosos "materialistas" judíos, que las llevaban a veces a todas horas, pero especialmente en las horas de oración [4].

Mas los fariseos, para aparentar ser más piadosos, llevaban estas "filacterias" mucho más "anchas" que los demás judíos, precisamente para llamar la atención sobre ellos y aparentar así ser más religiosos que los demás. Ni parece que fuese ajeno a ello cierto sentido de superstición, al venir a considerárselo con un cierto valor de amuleto [5].

Por esto mismo "alargan los flecos." Estos flecos, que el texto griego llama κράσπεδα (extremidades), responden al término hebreo *tsitsith.* Se leía también en la Ley que se pusieran "flecos en los bordes de sus mantos, y aten los flecos de cada borde con un cordón color de jacinto" (Núm 15:38), que se pondrían "en las cuatro puntas del vestido" (Dt 22:12), para que les recordase el cumplimiento de todos los mandatos de Yahvé. Esto que se consideraba una práctica piadosa, hacía que los fariseos, por hacer alarde de su piedad, las "alargasen."

2) Mc (12:38) y Lc (20:46), no así Mt, aunque lo supone, destacan en el lugar paralelo otro aspecto de la conducta ostentosa de los escribas. Les "gusta dar vuelta en su paseo vestidos de túnicas largas" y amplias, sin duda para llamar la atención, por su gravedad, en este lento pasear y ser así "saludados en las plazas." Detalle este último que también recoge Mt (v.7a). Este tipo de plaza o "ágora," en la antigüedad, no era un lugar aislado, sino que era el centro social de la ciudad; allí iban para recibir los "saludos" de las gentes, que veían en ellos a los estudiosos de la Ley y los sucesores de Moisés. Es lo que recoge Mt; el ser **"llamados por los hombres *rabí"*** (Mt v.7b).

El título de *rabí* — "maestro mío" — era el título más codiciado por ellos y con el que los judíos solían llamar a sus doctores. Tal era el ansia que tenían de ser saludados con este títu-

lo, que llegaban a enseñar que los discípulos que no llamaban a su maestro por el título de *rabí* **provocaban la Majestad divina a alejarse de Israel** [6]. En otra ocasión les dirá Jesucristo: "¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria *unos de otros* y no buscáis la gloria que procede del Único?" (Jn 5:44). Nada era comparable para un escriba como el ser citado por otro rabí como una autoridad que fijase, en su cadena de autoridades, un punto o un elemento más de interpretación **de la tradición y la doctrina** [7].

3) Otra de las ambiciones de los escribas y fariseos era la de "gustar de los primeros asientos en los banquetes y de los asientos preferentes en las sinagogas" (Mt; cf. Mc 12:39; Lc 20:46). Jesucristo contará en una parábola cómo no se deben buscar en un banquete los primeros puestos — reflejando, sin duda, este medio ambiente —, sino los últimos, no vaya a ser que, ante todos los comensales, sea uno invitado a dejar el puesto a otro más digno (Lc 14:7-11).

Se sabe por textos del siglo ni (d.C.) que en las asambleas se daban los puestos por razón de la edad; pero también por razón de la dignidad del personaje, v.gr., de su sabiduría. Como estos puestos por motivos de dignidad eran mucho menos frecuentes que los que se asignaban por razón de la edad, de ahí que la ostentación y vanidad de los fariseos quisiese que en los banquetes se les asignase a ellos estos primeros puestos.

En las sinagogas se sabe tan sólo que los "ancianos" (*zeqaním*) estaban sentados cara al pueblo y con su espalda vuelta a la *teba* o armario que contenía los rollos de la Escritura [8]. Y también estos puestos eran reclamados por los fariseos. Era un ansia desmedida, infantil y casi patológica de vanidad y soberbia.

4) Un cuarto síntoma de su vida hipócrita **la da el mismo Jesucristo.** No lo trae Mt, pero lo recoge Mc (12:40) y Lc (20:47b). Este lo describe así: Los escribas, mientras devoraban las casas de las viudas, simulan y hacen ostentación de largas oraciones.

Josefo, fariseo, cuenta que los fariseos tenían un gran ascendiente sobre **el sexo femenino** porque se les creía muy piadosos [9]. Con su conocimiento del derecho y con su astuta piedad, "devoraban" los bienes de las "viudas," gente, generalmente, sin defensa (Ex 22:22; Dt 10:18; 14:29; 16:11.14; 24:17, etc.). Era algo contra lo que clamaban los profetas. O acaso les "devoraban" los bienes a cambio de promesas de largas oraciones, **conque les prometerían abundancia de bienes espirituales, logrados por ellos, que estaban tan cerca de Dios**. Y hasta acaso les sugiriesen, con el dicho rabínico, que "largas oraciones dan larga vida." [10]

La "simulación" de sus largas oraciones es un caso concreto de su afectada piedad, de la que se habla ya en el Talmud, haciéndose una clasificación sarcástica de siete tipos de fariseos desde el punto de vista de esta falsa piedad [11].

Toda esta conducta farisaica, demasiado clara en su significado, queda terminantemente estigmatizada por Jesucristo en una frase terrible: "Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres" (Mt v.5a).

Naturalmente, Jesucristo no condena a todos los escribas y fariseos, de los que varios son citados en el mismo Evangelio como personas rectas; **se ataca a la corporación,** *al grupo,* y, **sobre todo, al *espíritu*** que ordinariamente inspiraba a esta agrupación.

Frente a este orgullo desmedido de ser tenidos en algo, Jesucristo dirá a los suyos que no obren así (Mt). Y toma como ejemplo concreto lo que era para los fariseos su meta suprema: **el ser estimados y tenidos como *rabís***. Los discípulos de Cristo **no deben querer ser llamados** ni "rabí," ni "padres," ni "doctores." Estas expresiones vienen a ser sinónimas. Su triple repetición es uno de los casos clásicos de "sinonimia" hebrea; al menos los matices diferenciales en ellos son mínimos. Además, el pensamiento está expresado en la forma hiperbólica de los fuertes contrastes semitas, para producir efecto por "acumulación."

Ante esta ansia farisaica desmedida de hacerse llamar "rabí," ellos — ¿quiénes? luego se dirá — no deben hacerse llamar "rabí." ¿Por qué? Porque uno solo es "vuestro Maestro." Todo magisterio religioso tiene por fuente y maestro absoluto a Dios. Ante este Maestro, todos los demás son iguales: "y todos vosotros sois hermanos." ¿Por qué esta ansia de diferencia de los otros, que son "hermanos," que son iguales, frente al único y pleno magisterio, que es de donde lo reciben todos? **El "rabí" no es dueño de la doctrina que *trasmite*.** También aquí se ha de cumplir lo que San Pablo dirá de los apóstoles de Cristo: "Es preciso que los hombres vean en vosotros ministros de Dios y *dispensadores* de los misterios de Dios" (1 Cor 4:1); y cuando el **ministerio y "magisterio" se valora en función de Dios,** el hombre no se lo apropia y vuelca sobre sí, como hacían los fariseos. Así decía sobre 180 (d.C.) rabí Ismael bar José: "No te consideres como único juez; uno solo es nuestro juez, Dios" [12]. No niega Cristo el magisterio religioso, sino que expresa, con fuerte hipérbole oriental, **la actitud de los maestros ante el Maestro.**

También les dice que no se hagan llamar "padres." Es título honorífico que está, fundamentalmente, en la misma línea de "rabí." En un principio, el título de "padres" quedó reservado a los patriarcas. Pero posteriormente **el título de "padre" vino a ser título honorífico reservado a los rabís más distinguidos,** e incluso dado a algunos personajes especialmente distinguidos. En el Talmud hay un tratado que se titula precisamente "Sentencias de los padres" (*Pirqé Aboth*), y que son las decisiones de los grandes maestros. Y se lee en el mismo Talmud lo siguiente: "Cuando el rey Josafat veía un discípulo de los escribas, se levantaba de su trono, lo abrazaba, lo besaba y le decía: "Padre mío, padre mío" (*abí, abí*), "maestro mío, maestro mío" (*rabbí, rabbi*), "mi señor, mi señor" (*man, man*) [I3].

Jesucristo dirá que a nadie llamen "padre" sobre la tierra, y con lo cual, evidentemente, no quiere negar el que se dé a los progenitores el nombre de padres (Mt 12:49), porque "uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos."

En ningún lugar era tan decisiva la autoridad de los "padres" como en Israel. Ellos interpretaban y fijaban, ante las gentes, la doctrina religiosa. Por eso les daban este título, porque les ponía en la línea de los maestros excepcionales de Israel y les acarreaba la suprema estimación. Pero esto mismo es lo que no quiere Cristo que se haga. Pues **sólo uno, Dios, es la fuente de toda la verdad religiosa.** Otra vez los "padres" tienen que ser sólo "administradores" de los tesoros religiosos.

Por último, les dice que no se hagan llamar "doctores," porque "uno solo es vuestro doctor, Cristo."

El sentido de la expresión griega "doctores" (καθηρηται) es discutido. Para unos significa, etimológicamente, "conductor," "director," y habiéndose ya antes expresado el concepto de maestro, o director intelectual, con esta expresión, cuyo equivalente también "existe en el arameo judío," se indicaría ser "director espiritual de la vida moral y religiosa" [14]. Pero esto no es nada probable, pues la *repetición* es muy del estilo oriental, y, de hecho, el concepto de *rabí* como director *intelectual* de Israel en nada se distingue del concepto de "director de la vida moral y religiosa." Otros consideran como probable que este v.10 no sea otra cosa que un "duplicado" del v.8, puesto que no se ve una palabra aramea que responda propiamente a ésta [15]. Algunos la hacen equivalente a "señor." Precisamente en el texto del Talmud poco antes citado se lee que el rey Josafat se levantaba de su trono para saludar a un discípulo de los fariseos, y le decía: "maestro mío" (*rabí*), "padre mío" (*'abí*) y "señor mío" (*marí*). No sería nada improbable que esta forma griega responda al título de "señor."

Por último, Jesucristo dará positivamente la norma general de conducta, **la *actitud del espíritu*** que ha de tenerse o que ha de haber en aquellos que tienen puestos de magisterio o jerar-

quía. Así les da la norma: "El más grande entre vosotros deberá ser como vuestro servidor." No se niega la jerarquía, pues abiertamente se reconoce cómo debe comportarse "el mayor entre vosotros," lo que es reconocerla, sino lo que se enseña es cómo ha de conducirse y cuál ha de ser la actitud del espíritu que han de tener los que tienen esos puestos: "Ser como un servidor" (διάχονος). Es la gran doctrina de la humildad en los puestos **y la jerarquía como "servicio,"** ya ampliamente expuesta por Jesucristo en otra ocasión (Mt 20:25-28; Mc 10:42-45).

Advirtiendo, como regla general, que todo ello queda encuadrado en una norma de la providencia de Dios, que es ésta: "El que se ensalce será humillado, y el que se humillare será ensalzado" (Mt). Norma proverbial que los evangelios recogen en varios casos (Lc 14:11; 18:14), y que Jesucristo debió de repetir, como uno de esos temas centrales, en varias ocasiones. Y que siempre era oportuno en las iglesias cristianas a la hora de la composición de los evangelios.

Siete anatemas contra los fariseos, 23:13-33 (Lc 11:44-52).

Esta segunda sección del discurso de Cristo son siete amenazas contra los fariseos y escribas por siete aspectos de su hipocresía. La estructuración de ellas con el número 7, tan del gusto de Mt, hace ver el artificio selectivo de las mismas. Faltan en Mc.

En Lc hay tres contra los "fariseos" y tres contra los "escribas." Se explicaría mal por una dependencia literaria de un documento común. Debe de tener más interés la consideración de una transmisión oral, junto con los medios de Mt-Lc — iglesias — en que se mueve especialmente Mt.

> [13] **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni permitís entrar a los que querían entrar.** [14/15] **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito, y, luego de hecho, lo hacéis hijo de la gehenna dos veces más que vosotros!** [16] **¡Ay de vosotros, guías ciegos, que decís: Si uno jura por el templo, eso no es nada; pero si jura por el oro del templo, queda obligado!** [17] **¡Insensatos y ciegos! ¿Qué vale más, el oro o el templo, que santifica el oro?** [18] **Y si alguno jura por el altar, eso no es nada; pero si jura por la ofrenda que está sobre él, ése queda obligado.** [19] **Ciegos, ¿qué es más, la ofrenda o el altar, que santifica la ofrenda?** [20] **Pues el que jura por el altar, jura por él y por lo que está encima de él.** [21] **Y el que jura por el templo, jura por él y por quien lo habita.** [22] **Y el que jura por el cielo, jura por el trono de Dios y por el que en él se sienta.** [23] **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe! Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto.** [24] **Guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello.** [25] **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que limpiáis por defuera la copa y el plato, que por dentro están llenos de rapiñas y codicias.** [26] **Fariseo ciego, limpia primero por dentro la copa y el plato, y limpíalo luego también por fuera.** [27] **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, hermosos por fuera, mas por dentro llenos de huesos de muertos y de toda suerte de inmundicias!** [28] **Así también vosotros por fuera parecéis justos a los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad.** [29] **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los monumentos a los justos,** [30] **y decís: Si hubiéramos vivido nosotros en tiempos de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los**

profetas. [31] **Ya con esto os dais por hijos de los que dieron muerte a los profetas.** [32] **Colmad, pues, la medida de vuestros padres.** [33] **Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehenna?**

1) v.13. Los fariseos, y sobre todo los escribas y doctores de la Ley (Lc 11:52), siendo "oficialmente" los transmisores e intérpretes de la Ley, eran los que tenían la "llave" de la misma (Lc 11:52), y al **no reconocer a Cristo como Mesías, al que señalaban las Escrituras**, a las que El mismo para reconocerle les remitía (Jn 5:45b-47), lo mismo que a sus milagros (Jn 8:18; 10:25b; Mt 16:3b); y al seguir a los fariseos las turbas, casi ciegamente, como a sus dirigentes religiosos, se seguía naturalmente, el que ellas viniesen **a rechazar a Cristo como Mesías,** siendo la culpa de ellos, como directores responsables. Con su "llave" cerraban, en lugar de abrir, como era su misión "oficial," a las turbas su ingreso en el reino mesiánico de Cristo, y hasta le preparó la muerte y movieron a las "turbas" a pedirla (cf. Mt 27:20-25).

El v.14, en que se anatematiza a los fariseos por devorar las casas de las viudas y simular largas oraciones, se considera, casi unánimemente, por los críticos como una interpolación proveniente de Mc 12:40 [16].

2) v.15. Es la censura de la obra del apostolado de los fariseos. No sólo impedían el ingreso en el reino mesiánico, sino que ellos se dedicaban a ejercer un apostolado de "prosélitos" fuera del judaísmo. Se sabe cómo, por influjo de un judío palestino llamado Eleázaro, toda la familia real de Adiabene, sobre el 50 de nuestra era, se hizo judía [17], así como otros casos de personas nobles e importantes, tales como el tesorero de la reina de Candace (Act 8:26ss) y de otros emparentados con Agripa II [18]. Los mismos autores paganos acusan, sarcásticamente, al judaísmo de la "diáspora" de su propaganda y coacción [19]. En Antioquía de los Seléucidas fue tal el número de los "prosélitos" judíos, que constituían como un apéndice a la comunidad judaica local[20]. Y en Damasco, la casi totalidad de las mujeres de la ciudad, en una época, pasaron al judaísmo [21]. Rabí Isaac bar Nahman cuenta de un hombre que adquirió toda una localidad habitada por esclavos paganos para convertirlos al judaísmo, pero ellos lo rechazaron [22]. Y hasta se sabe que en Palestina se coaccionaba más fuertemente que en la "diáspora" [23]. San Pablo en sus viajes encontrará, junto a la comunidad judía, grupos de "prosélitos" (Act 10:2.22; 13:5.16-26:43; cf. 16:14; 17:4.7; 18:7) del judaísmo [24], y **San Pablo mismo fue un buen ejemplo de esto antes de su conversión** (Act 9:1.2.14, etc.).

Con ese proselitismo, lo que lograban los fariseos era hacer de hecho "hijo de la gehenna" (infierno) al que se incorporaba al judaísmo farisaico. El fariseo que ganaba a un "prosélito" y le infundía su espíritu lo abocaba al infierno **al separarlo de Cristo Mesías.** Y lo hacía "hijo de la gehenna" aún más que él: "dos veces más que vosotros." Era la reacción natural del "novicio judío [25]; ser aún más celoso de la Ley, y un judío postizo, pero más fanatizado que los mismos judíos. San Justino, en su *Diálogo con el judío Trifón,* cuenta que un judío "prosélito" blasfema de Cristo el doble que un judío de sangre. Y esto sin tener en cuenta que la mayor parte de los "prosélitos" eran conversiones aparentes, que traían al judaísmo gentes pésimas. El mismo Talmud llega a decir que los "prosélitos" eran una enfermedad en Israel. Y los presenta como un obstáculo a la venida del Mesías [26].

3) v.16. En esta tercera censura llama a los fariseos "guías ciegos." No en vano la censura va a ellos como jefes y directores espirituales del judaísmo popular.

Esta censura va contra el abuso del "juramento" y sobre las diversas fórmulas acerca del mismo. Se juraba por todo; por Dios, por el cielo, por el Poder (el Todopoderoso), por el templo, por el altar, por el servicio del templo, etc. [27]. Esto se prestaba a grandes abusos y a la irrespetuo-

sidad más flagrante. Como con el principio que para ellos regía esta práctica, se metía la praxis de la vida en una red de complicaciones que la hacían imposible, luego para salir de ellas se inventaron un código sutil de dispensas. El Talmud tiene dos tratados sobre toda esta mecánica: el *Nedarim* sobre los "votos" y el *Shebuoth* sobre los "juramentos." Ya Cristo había censurado todo esto en el sermón de la Montaña. Allí se remite para el complemento de este tema. Cf. *Comentario a* Mt 5:33-37. El abuso que Cristo censura a este propósito era claro.

Se lee: "Si alguno formulaba un voto diciendo: *Por la Ley,* el objeto sobre que se hizo el voto queda libre de obligación, porque solamente se tuvo en cuenta la santidad de la Ley, que no incluye prohibición; pero si se ha dicho: "Por *los preceptos que están escritos en ella* (en la Ley)," la prohibición obliga, porque entonces se han tenido en cuenta los sacrificios que en ella se anuncian." [28]

Es en este ambiente y en esta casuística en la que Jesucristo va a censurar a los fariseos por sus métodos y su moral del juramento y de los votos. Se utilizaban como juramentos: "Sea para mí como el *cordero* (probablemente del sacrificio cotidiano), como las *cámaras* (del templo), como las *maderas* (del templo), como los *fuegos* (de los sacrificios del templo), como el *altar* [29]. Los pasajes de Cristo no aparecen registrados en el Talmud. Puede ser que no se registrasen todos o que Cristo los hubiese libremente fijado para destacar más la falta de moral ante el grafismo de lo sagrado.

Así, el que jurase "por el templo," o "por el altar" de los holocaustos, o "por el cielo," no quedaba obligado a nada.

Pero si jura "por el oro del templo," sí. Por el oro del templo podría entenderse el oro que revestía el "sancta sanctorum," o el candelabro de oro, o la mesa de oro de los "panes de la proposición," **en cuanto estaba *más directamente* al servicio de Dios**, aunque podrían ser también exvotos dados al templo, en cuanto que eran cosas *consagradas directamente a Dios.* O si se jura "por la ofrenda que está sobre el altar" de los holocaustos, entonces el voto hecho tenía validez, pues, **siendo cosas *consagradas* a Dios,** quedaba incluido en ellas el mismo Dios. **Y así la promesa se hacía al mismo Dios**.

Todo esto quedaba encuadrado en la casuística rabínica, conforme al pasaje antes citado del tratado *Nedarim,* del Talmud [30]. Es ello el mismo espíritu y la misma ilógica conclusión que se incluye en esta argumentación presentada por Cristo.

Por eso les hará ver el materialismo ritualista y casuista de esta actitud rabínica, que ahoga y va en contra del mismo espíritu del juramento o voto y de la misma ley natural.

Es por lo que son "hipócritas," porque, si vale el juramento hecho "por el oro del templo" o "por la ofrenda que está en el altar," tiene que valer el juramento hecho "por el templo" y "por el altar" o "por el cielo," porque son precisamente el templo y el altar los que hacen ser "santos" a ese oro que decora el templo y a esa ofrenda que se pone sobre el altar, que es, por su misma naturaleza, santo. Lo mismo que el que "jura por el templo, jura por él y por quien lo habita." Lo mismo que el que jura "por el cielo — que es "el trono de Dios" (Mt 5:34) — jura por el trono de Dios y por el que en él se sienta."

Hasta esta sutileza de laxismo llegaba la casuística de los escribas y fariseos, quienes así jugaban con el "espíritu" más santo en las cosas sagradas, y podían ejercer ellos, como intérpretes de la casuística por ellos establecida, el monopolio de las conciencias y de su influencia y prestigio. Y tan divulgado estaba, que llegó a trascender, a los paganos, con el consiguiente desprecio para ellos[31].

4) v.23.24; cf. Lc 11:42. La cuarta censura que Cristo dirige a los fariseos es por su hipocresía en hacer que se paguen "diezmos" por cosas tan mínimas como la "menta, el anís y el co-

mino," y no se "cuidan," en cambio, de "lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe."

La Ley preceptuaba el pago de los "diezmos" de los animales y de los productos de la tierra (Lev 27:30-33; Dt 14:22ss). Los rabinos llevaban esto con ostentación escrupulosa. Se dice en el Talmud: "Si alguno desgrana una espiga de cebada, puede comer los granos uno a uno sin 'diezmo'; pero si los recoge en su mano, debe pagar el diezmo"; añadiéndose: "Todo lo que se come, y conserva, y crece en el suelo, está sometido a diezmos" [32]. Así pagaban o diezmaban escrupulosamente la "menta," el "hinojo," el "comino," la "ruda" (Lc) y "todas las legumbres" (Lc).

La enseñanza doctrinal de Cristo es clara: ante esta escrupulosidad para cosas tan mínimas, debería ello ser exponente de una escrupulosidad mayor para las cosas fundamentales. Pero no era así en los fariseos. Hacían estas cosas "para ser vistos de los hombres" (Mt v.5). Por eso omitían lo que era esencial, pero que podía pasar más inadvertido a los ojos de los hombres. Y esto era descuidar "lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe" (Mt). Lo cual Lc lo sistematiza en que descuidan "la justicia y el amor de Dios." La práctica de sus "diezmos" era, pues, pura hipocresía. "Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto" (Mt-Lc). Por eso les refuta otra vez el pensamiento al estilo oriental, variando sólo la forma: "Coláis un mosquito y os tragáis un camello" (Mt). Es una especie de proverbio, ya que el mosquito se tomaba usualmente por término comparativo de las cosas pequeñas, y basado, además, probablemente, en un juego de palabras arameas: *qalma'* (mosquito, insecto pequeño) *y gamba'* (camello). Comparaciones semejantes se encuentran varias en las escrituras rabínicas. Así decía, sobre el año 90, rabí Eliezer: "Quien en sábado mata un piojo, es como si matase un camello." [33]

5) v.25; cf. Lc 11:39-41. La quinta censura de hipocresía va contra las "purificaciones" que hacían de las "copas y platos."

Para no contaminarse con alguna impureza legal, los rabinos y los "mayores" habían elaborado un código de prescripciones minucioso e insoportable. Mc recoge una alusión a esto y hace una explicación de estas costumbres. Dice de los "fariseos y judíos" que de "vuelta de la plaza (Mercado), si no se lavan, no comen.: el lavado de las ollas, de las copas, de las bandejas" (Mc 7:2-4). El Talmud recoge todo un verdadero código de prescripciones y minuciosidades sobre estas "purificaciones" [34].

El pensamiento de Cristo se desarrolla en toda una línea armónica de censura a la hipocresía farisaica. Escrupulosamente limpiaban por "fuera" los utensilios para comer, pero no se ocupaban tanto de lo que iban a poner "dentro" del plato. Estos, purificados "por fuera," iban a estar "por dentro" "llenos de rapiña e intemperancia" (ἁχρασιας). Esta expresión se usa preferentemente para denominar sensualidades y también un apetito desordenado de las cosas ajenas [35]. Es decir, no se preocupaban de comer unas cosas que fuesen producto de sus injusticias — rapiña — o con las que tendían, no ya a alimentarse, sino a mantener su "intemperancia."

Y lo que Mt aquí formula directamente de los utensilios que se limpian por fuera y los productos reales que se le ponen dentro, pero connotando indirectamente el estado de su vida moral, Lc lo interpreta directamente del estado moral: "Limpiáis la copa y el plato por fuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y de maldad." Por eso, frente a esta actitud de una moralidad tan doble, les pide que limpien primero lo de *dentro* de la copa y el vaso, tantas veces proveniente en ellos de aprovechamiento, robo, que es lo que verdaderamente está manchado — por injusticia, lo que supone su devolución o su justificación a quien se lo hayan quitado o aprovechado — y que luego, si quieren por su código de "purificación" artificiosa y farisaica, que "limpien" el plato o copa "por fuera."

Lucas cambia, en el lugar "paralelo," esta sentencia. Acaso provenga de una versión aramaica equívoca. Se estudia en el comentario a Lc 11:39-41. En Mt la versión es más lógica.

6) v.26; cf. Lc 11:44. La sexta censura se la dirige Cristo a los fariseos para diagnosticarles su vida moral de hipocresía. **Su moral es la de los "sepulcros blanqueados**."

Se leía en el libro de los Números que cualquiera que tocase un muerto, o huesos humanos, o "un sepulcro," quedaría legalmente "inmundo" por siete días (Núm 19:16). De ahí la costumbre preventiva de blanquear los sepulcros antes de las fiestas de "peregrinación," sobre todo antes de la Pascua, para lo cual se empezaba esto desde el 15 del mes de Adar. El Talmud recoge estos usos antes de la Pascua, que se hacía encalándolos [36]. Esta alusión se lleva como censura global a los fariseos. Aquellos "sepulcros blanqueados" estaban llenos de "huesos de muerto y de toda suerte de inmundicias." Así, los fariseos "aparecen por fuera justos a los hombres," pero en su auténtica realidad interna estaban llenos de "hipocresía e iniquidad."

El pensamiento de Lc difiere en su formulación. Pero en el fondo es lo mismo. Debe de ser una citación "quoad sensum." Se compara a los fariseos "como sepulturas, que no se ven y que los hombres pisan sin saberlo" (v.44). Sepultura que se pisa sin saber que es sepultura, se pisa creyendo que es campo. Así los fariseos. Se los trata, pero no se dan cuenta las gentes que son, en realidad, "sepulturas" por su falta de rectitud moral.

7) v.29-33; cf. Lc 47-48. La última censura, encadenada por la anterior, va sobre los fariseos por homicidas de "profetas" y de "justos."

"El culto de los sepulcros, tenido en mucho entre los judíos, como lo prueba la veneración que todavía tributan a los sepulcros de Abraham y de Sara, de Isaac y Jacob, en Hebrón; de Raquel, cerca de Belén; de David y de varios antiguos profetas, en Jerusalén; de José, no lejos de Naplusa, ofrecerá también al Salvador ocasión" de otro anatema [37].

Estas tumbas a las que alude Jesucristo podían ser excavadas en las rocas y realizadas en forma de monumentos, al estilo del que hoy se llama tumba de Absalón, en el valle de Josafat. La expresión "los adornáis" se refiere a ciertas representaciones, sea en las fachadas o en los hipogeos [38]. La distinción que ha querido verse entre "profetas" y "justos," entendiendo que por estos últimos se refería a personajes posteriores a los profetas, mientras en los primeros se referían a los profetas antiguos, cuyos sepulcros, en esta época, **exigirían una restauración** [39], no se ve tenga una base sólida. Es un pensamiento rimado por sinonimia al modo oriental.

Los judíos de otras generaciones mataron a "profetas" y a "justos." Los escribas y fariseos contemporáneos de Cristo arreglaron estos sepulcros. Pero ellos decían: "Si hubiéramos vivido nosotros en tiempo de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas" (Mt). Pero Jesucristo parece sacar una *consecuencia* de esto: que por arreglar estos sepulcros son cómplices en la muerte de los que guardan en esos sepulcros (Mt); lo que formula con un gran realismo Le: "Vosotros mismos atestiguáis que consentís en la obra de vuestros padres; ellos los mataron, pero vosotros edificáis" (Lc 11:48). Todo esto se basa en el concepto semita de causa y efecto. Todo lo que de alguna manera se puede referir a la causa, se formula literariamente, atribuido a la causa; lo que no quiere decir que tenga una misma valoración psicológica conceptual vinculada a la misma. Es esto lo que quiere decir la formulación de este pasaje en Mt. Por el hecho de arreglar estos sepulcros, "ya con esto os dais por hijos de los que mataron a los profetas" (v.31). ¿Por qué? ¿Cuál es el entroncamiento real de esta vinculación homicida de los escribas y fariseos con sus antecesores asesinos de los profetas? Es lo que va a decirse en la primera parte del juicio divino, que va a expresar a continuación: la persecución a los discípulos — profetas, sabios, escribas — **de Cristo.**

Predicción del castigo de los escribas y fariseos, 23:32-39 (Lc 13:34-35).

[32] Colmad, pues, la medida de vuestros padres. [33] Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehenna? [34] Por esto os envío yo profetas, sabios y escribas, y a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad,[35] para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar. [36] En verdad os digo que todo esto vendrá sobre esta generación. [37] Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados, cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste! [38] Vuestra casa quedará desierta, [39] porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!

Introducción.

La introducción, o la transición lógica, en su desarrollo conceptual, aparece literariamente más coordinada en Mt que en Lc. Mt recoge esta "introducción" así:

"Colmad la medida de vuestros padres" (v.32). La frase es ambiental. Así, sobre 250 decía rabí Yammuna: "Dios no castiga al hombre antes que su *séah* (Mcdida) no se llene. Pero cuando se llenó de multitud (de pecados), entonces la necesidad (del castigo) viene sobre él." [40] Y el contenido teológico es ya bíblicamente conocido (Ap 6:10-11). Son los planes de Dios, que asignan un límite a la obra de su intervención justiciera. El tremendo apóstrofe que Jesucristo dedica a los escribas y fariseos, llamándoles "serpientes, raza de víboras," es término conocido para caracterizar la maldad venenosa de un grupo, como ya les había caracterizado en otra ocasión diciéndoles: "Raza de víboras, ¿cómo podéis vosotros decir cosas buenas siendo malos?" (Mt 12:34; cf. 3:7). Era metáfora ya usada en el A.T. (Dt 32:33b; Sal 140:4b). Y se les anuncia un castigo: "¿Cómo escaparéis al juicio de la gehenna?" (Mt). ¿A qué castigo se refiere este "huir del juicio de la gehenna"? Normalmente, en las Escrituras el castigo de la gehenna está por el castigo eterno del infierno. Sin embargo, "huir de la gehenna" es usual en los escritos rabínicos, pero no siempre tiene el sentido de castigo eterno [41]. Por eso, esta frase en este contexto, a causa de los v.36 y 38, no parece referirse al castigo eterno — predicción profética — de escribas y fariseos, sino que parece referirse al castigo que experimentarían en el asedio y destrucción de Jerusalén **a causa de la muerte de Cristo**.

El Vaticinio Sobre el Castigo de los Fariseos y de Jerusalén.

Jesucristo se muestra a sí mismo — "Yo os envío" — como dueño que dispone de propios "profetas," "sabios" y "escribas." Son términos judíos bien conocidos. Pero aquí estos términos se aplican a los suyos. Estos "profetas," "sabios" y "escribas" son los apóstoles y misioneros cristianos. Ya los había considerado El como "profetas" anunciadores de su reino (Mt 10:40-4l) y como "escribas" (Mt 13:52). Acaso más que una precisión y catalogación técnica de estas clases en sus apóstoles y discípulos (1 Cor 12:4-10), se quería decir con ello que también El tiene su cuerpo de gentes sabias, con la sabiduría de Dios, que están capacitados para enseñar la verdad del reino.

Y a éstos, sus delegados, que los envía a Israel a enseñar la verdad del reino, les profetiza la muerte que les aguarda.

Cristo probablemente usó, como ya se dijo a propósito de las profecías de su Pasión, del "género profético," que tiene sus leyes, amplias, vagas. Por eso, se ve aquí la matización ante hechos cumplidos.

A unos los "mataréis." Tal Esteban (Act 7:59), lapidado; Santiago el Mayor, decapitado (Act 12:2).

"Crucificaréis." Los judíos no usaban la crucifixión. Este era suplicio romano. Pero ellos, como en el caso de Cristo, con sus denuncias serían causa de crucifixiones. Así sería crucificado Pedro en Roma (Jn 21:18.19) [42]. Es término penal romano que está por pena capital.

"Azotaréis en vuestras sinagogas." No sólo era normal como preludio de crucifixiones, sino que San Pablo da buena cuenta de las flagelaciones recibidas (2 Cor 11:25), y los apóstoles, todos ellos fueron azotados en Jerusalén (Act 5:40.41).

"Los perseguiréis de una ciudad a otra." A la muerte de San Esteban, "aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría" (Act 8:1).

Sólo se recogen aquí algunos datos confirmativos de la predicción de Jesús por la historia. Pero la historia de la naciente Iglesia tiene en su haber un buen número de persecuciones.

Toda esta conducta mala y homicida de fariseos y judíos iba a tener una repercusión trágica en ellos. Iban a pagar por "toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar." Lc, en el lugar paralelo, comienza diciendo que se pedirá cuenta de toda la sangre "de los profetas derramada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel." La primera parte es una hipérbole oriental, que queda precisada por la alusión bíblica de Abel. Es, en el fondo, el mismo pensamiento que relata Mt.

Ha sido clásica la discusión sobre la identificación de este "Zacarías hijo de Baraquías."

El profeta Zacarías, "hijo de Baraquías" (Zac 1:1), es el último de los profetas menores, pero nada se sabe de su muerte en la forma que se dice.

Algunos autores propusieron otra solución. Josefo habla de un cierto Zacarías, "hijo de Baruc," matado por los "zelotes" el año 69 después de Cristo en el templo [43]. Pero esto no es la solución, ya que el nombre del padre no es el mismo que el que aquí se dice; ni la alusión del texto se refiere a un futuro, como aquí, sino al pasado, como se ve por el tiempo verbal pasado que usa: "matasteis," lo mismo que por el desarrollo conceptual, con el que quiere indicarse todo crimen incluido en el primer libro de la Escritura, Génesis — muerte de Abel —, hasta 2 Crónicas, donde se lee la muerte de Zacarías.

Se conoce a otro Zacarías, "muerto en el atrio de la casa de Yahvé" por orden del rey Joás; pero éste era hijo del que fue sumo sacerdote Yóyada (2 Crón 24:21).

Una solución propuesta, más por vía de coacción ante la dificultad, fue suponer una duplicidad de nombres en el padre de este Zacarías: se llamaría Baraquías y Yóyada. Tiene como base sólo una glosa. Probablemente se trata de una glosa explicativa o sustitutiva por confusión del nombre de Yóyada. San Jerónimo decía que en el evangelio apócrifo de los Nazareos se leía, en lugar de Baraquías, "hijo de Yóyada." [44]

A esto se añade que falta el nombre de Baraquías en:

1) El *codex sinaiticus;* 2) en el lugar paralelo de Lc (11:51), donde sólo se cita "la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el templo"; 3) en los escritos rabínicos, en los que, cuando se habla de este Zacarías asesinado, nada se cita de Baraquías [45]. Debe de ser, pues, una glosa. Josefo dirá de él que Dios le había elegido para "profetizar" [46]. Su recuerdo quedó fuertemente en la memoria de las gentes, y los escritos talmúdicos recogen numerosas leyendas respecto a él

47.

Y se explica esta glosa porque algún copista la hubiese insertado por confusión, o sustituido el nombre de Yóyada por el que se lee en el comienzo del libro del profeta Zacarías, creyendo así darle más autoridad moral o literaria: "Zacarías, hijo de Baraquías." (Zac 1:1).

La frase "para que venga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, a quien matasteis" es discutida.

Parece que la muerte del Mesías es el centro de convergencia de toda esta sangre inocente, en cuanto de alguna manera — como "tipos" o ministros — representaban su inocencia. Y como con su muerte vendría el castigo sobre Jerusalén, por lo mismo, y unido a él, vendría el castigo por la sangre inocente de todos sus "mártires," o "testigos," de los que aquí se trata.

Las partículas usadas, "para que" (όπως, ίνα), dada la estructura semita, además de la *koiné,* no exigen necesariamente un sentido de finalidad; pueden ser de simple consecuencia. Con ello sucederá también la vindicación de toda esta sangre inocente, con El de alguna manera relacionada.

Mt incluye aquí, en un contexto completamente natural, un apóstrofe a Jerusalén, que Lc lo sitúa en otro contexto, y que no debe corresponder a su situación histórica, pues hasta está incluido en una sección de su estancia en Galilea (Lc 13:34.35), por su procedimiento de "incrustación."

Ante el triste vaticinio que Jesucristo hace del castigo por su muerte, abre su corazón sobre Jerusalén. La forma de repetir dos veces el nombre de Jerusalén, si llevaba una intensidad afectiva hacia ella, es tipo de repeticiones familiar a la elocuencia semita [48]. Evoca a Jerusalén, los "profetas" que mató y cómo apedrea a los que le son enviados. El mismo, al que tantas veces en Jerusalén y en el templo los fariseos quisieron matar, aunque aguardaron otra hora por temor al pueblo. Ante el deicidio y castigo que se avecina, Jesús deplora ante Jerusalén toda su obra de amor y de atracción de todos hacia El: **el Mesías Salvador.** Y acusa fuertemente su ansia con la comparación que usa. Como la "gallina (Lc = ave) reúne a sus polluelos bajo sus alas," así Jesucristo ofreció a Israel el calor protector de su amor (Dt 32:11; Sal 90:4; Is 31:5, etc.). Pero "¡no quisiste!" Fue la tremenda responsabilidad de Israel ante las obras y milagros **que Cristo hizo para acreditar su obra mesiánica.** Los dirigentes de Israel desviaron al pueblo, y ellos mismos cerraron culpablemente los ojos a la luz.

Pero el castigo que se anuncia vendrá "sobre esta generación" (Mt v.36). Y se precisa: "Vuestra casa quedará desierta." (Mt). La "casa," lo mismo podría entenderse del solar patrio, sobre todo Jerusalén (Jer 12:7), que del templo (Jer 32:34). La terrible destrucción de Jerusalén por Tito el 70, acompañada de deportaciones en masa. Según Josefo, aparte de la cifra excesiva de 1.100.000 muertos en el asedio, fueron 97.000 deportados, y todos los menores de diecisiete años fueron vendidos [49], y luego la hecatombe final bajo Adriano (a. 135), que dejó a Israel sin templo y sin patria de hecho veinte siglos. Si esto es una consecuencia a seguirse, este "abandono," en el contexto, lo es porque Cristo abandona — en su muerte — a Jerusalén. "Vuestra casa quedará desierta, *porque* en verdad os digo que no me veréis (desde su muerte) *hasta que. digáis*."

Pero en el anuncio del castigo hay un anuncio de esperanza para Israel y un anuncio de una velada "parusía" del Señor.

"En verdad os digo que no me veréis, desde ahora (desde su muerte inminente) hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" (Mt-Lc). ¿Qué perspectiva histórica anuncia el Señor? Los autores se dividen al señalarla. Para unos es la hora de la parusía final y triunfal de Cristo al fin del mundo (1 Tes 4, 13-18); para otros es la hora del ingreso de Israel en

la fe después que se cumpla el tiempo de las naciones (Rom 11:12; cf. Lc 21:24b). La primera posición es difícil de admitir. Pues parece que esta aclamación es triunfal y libre. Y en la hora de la parusía final, Cristo será el Juez, y si los reprobos tendrán que reconocer que Cristo-Juez es el Mesías, no lo hacen con una aclamación libremente triunfal. Son los hechos los que se les imponen. Es la segunda posición la que parece más lógica. Pues en todo ello hay, sobre todo a la luz de San Pablo, **una profecía sobre una conversión de Israel.** Las aclamaciones con que días antes lo habían recibido en Jerusalén sus discípulos y las turbas, el día de Ramos, encontrarán una repetición en otra hora del pueblo de Israel — ¿ingreso paulatino? ¿masivo? — reconociéndolo como verdadero Mesías (Rom c.ll).

¿Acaso la imposición de los hechos vaticinados de la catástrofe del 70?

1 Lebretox, La vie et l'enseignement. ver. esp. (1942) II p. 149: \V. Beilxer, Christus und die Pharisáer (1959); T. F. Glasox. Anti-Pharisaism in St. Mt: The Te-wish Quarterly Review (1960) p.316-320. — 1 G. Bornkamm, *Erderwartung una Kirche.* (1960) 18ss; G. D. Kilpatrick, *The Oñgins.* (1946- 101-123. — [2] Strack-B., *Kommeníar.* I p.909. — 3 Strack-B., *Kommentar.* I p.910; J. Bawman, *Phylacteries (Mt 23:5):* Stud. Evang. (B 1959) 523-538. — [4] Strack-B,. *Kommentar.* IV p.250ss; J. Bewman, *Phylacteries (Mt 23:5):* Stud. Evang. (B. 1959) p.523-538. — 5 San Jerónimo, ML 26:168. — 6 *Bab. Berakoth 27:2.* Sobre todo esto, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.914-917. — 7 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.143; K. H. Rengstorf, *Die "stolái" der Schriftelehrten. Eine Erlauterung in Mk 12:38 (et Lk 20:46):* F. O. Michel (Ld/Kóln 1963) 383-404; J. T. Townsend, *Mt 23:9:* The Journ. of Theol. Studies (1961) 56-59. — 8 Sobre estos puntos, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.914-915. — 9 *Antiq.* XVII 2:4. — 10 Lightfoot, Horae heb. et talm. in Matth. 23:14. — 11 Lagrange,*'Évang. s. St. Marc* (1929) p.329-330. — 12 Strack-B., *Kommentar.* I p.918. — 13 Strack-B., *Kommentar.* I p.919. — 14 Joüon, L'Évangile. compte tenu du substrat aramaíque (1930) p.141. — 15 Dalman, *Die Worte Jesu.* (1930) p.179. — 16 Nestlé, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt. 23:14. — 17 Josefo, *Antiq.* XX 2:4. — 18 Josefo, *Antiq.* XX 7:1-3. — 19 Horacio, *Sat.* I 4:142-143. — 20 Josefo, *De bello iud.* VII 3:3. — 21 Josefo, *De bello iud.* II 20:2. — 22 Citado por Lagrange en *Le Messianisme.* p.283. — 23 Josefo, *Vita* 23. — 24 Sobre este tema cf. Lagraxge, *Le Messianisme.* (1929) p.273-287; Strack-B., *Kommentar.* I p.224ss; Ricciotti, *// proselitismo giudaico,* en Storia d'Israele (1934) II p.231-147. — 25 Strack-B., *Kommentar.* I p.476. — 26 Bab. Niddoth 13:2. — 27 Strack-B., *Kommentar.* I p.334-336. — 28 *Nedarim* I 3. — 29 *Nedarim* I 3. — 30 Nedarim I 3; I. Jeremías, Heüigengraber injesu Umwelt (Mt 23:19; Le 11:47). (1958). — 31 Marcial, *Epigram.* 1:97. — 32 *Ma'asseroth IV 5.* — 33 Strack-B., *Kommentar.* I p.929ss. — 34 Strack-B., *Kommentar.* I p.934-939; Bonsirven, *Textes.* (1955) n.622.2388.2473.2388.2480. — 35 Joüon, L'Évangüe. compte tenu du substrat aramaíque (1930) p.141. — 36 Dalmax, *Die Worte Jesu.* (1930) p.179. — 37 Fillion, *Vie.* vers esp. (1942) III p.95. — 38 Rev. Bib. (1910) 113ss. — 39 Joüon, L'Évangile. compte tenu du substrat se'mitique (1930) h.l. — 40 Strack-B., *Kommentar.* I p.939. — 41 Bonsirven, *Textes Rabbiniques.* (1955) n.1076 y 1930. — 42 Eusebio, *Hist. eccl.* III 1:2. — 43 Josefo, De bello iud. IV 5:4. — [44] ML 26:174. — 45 Cf. Strack-B., Kommentar. I p.490-492. — 46 Josefo, Antiq. IX 8:3. — 47 Strack-B., Kommentar. I p.490-492. — 48 Strack-B., *Kommentar.* — 49 De bello iud. VI 9:2:3.

Capitulo 24.

Este capítulo de Mt, como los paralelos de Mc (c.13) y Lc (21:5-38), contienen el "Discurso escatológico" de Jesucristo, llamado así por versar sobre los "finales" de la Ciudad Santa y el mundo, y también **"Apocalipsis sinóptica," por ser la "revelación" de Jesús sobre el fin de Jerusalén y del mundo.** Lo traen los tres evangelistas sinópticos en un marco muy preciso.

La interpretación exacta de este discurso es tema difícil. Prueba de ello son las diversas posiciones tomadas en orden a su exacta interpretación.

La primera pregunta que ha de hacerse, en orden a la valoración de un estilo bien conocido de los autores neotestamentarios, es ésta: ¿Pronunció Jesucristo el discurso tal como está en los evangelios, o es una adaptación literaria, basada en un contexto lógico, hecha posterior y pedagógicamente? Pero esta pregunta supone a su vez otra cuestión: ¿Hay en este discurso dos temas distintos yuxtapuestos, la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo, o se trata del segundo tema — fin del mundo —, superpuesto al primero — castigo de Jerusalén —, de lo que se hablaría directamente en este discurso? Otros autores antiguos, en cambio, piensan que todo el discurso se refiere al fin del mundo.

Ordinariamente se admite que son dos temas distintos — **destrucción de Jerusalén y fin del mundo** — que se van alternando en su desarrollo, pero discrepando luego en señalar las par-

tes que corresponden a cada uno de estos temas, sea por ser uno como "tipo" del otro, sea por considerarlo en un contexto lógico bajo la razón común de juicio de Dios.

Se excluyen de esto las posiciones "racionalistas" de tipo "escatologista," según las cuales Jesucristo hablaba del fin del mundo por creerlo inminente, y para sacar de ello la conclusión de que Jesucristo estaba equivocado.

Frente a esta variedad de posiciones, y reconociéndose en ellas mismas lo difícil de enfocar bien la solución de este problema, parece que se pueden establecer como base tres conclusiones:

1) La estructura literaria de este "**discurso escatológico**," tal como está en los sinópticos, no es obra de un evangelista. Pues no explica cómo los otros dos mantienen, fundamentalmente, la estructura del mismo. Esto supone un origen común, sea que el mismo Jesucristo lo pronunció así, sea que así lo estructuró la catequesis primitiva, conforme al uso bien reflejado en los evangelios de agrupar en un contexto lógico materias semejantes, aunque pertenecientes a un contexto histórico distinto.

2) En el "discurso escatológico" ciertamente se habla de la **destrucción de Jerusalén y del fin del mundo**, como se ve por responder Jesucristo a la pregunta de los discípulos de "¿cuándo sucederá esto?" que era preguntar sobre la afirmación de Jesucristo que del *templo* no "quedaría piedra sobre piedra" (Mt 24:2, par.), y por responder también con su discurso a la pregunta de los discípulos, que le interrogan: "¿Cuál es la señal de tu venida y *del fin del mundo?"* (Mt 24:3).

3) Es cierto que todas las expresiones o cuadros del discurso pueden explicarse, como se verá en el análisis, directamente, literalmente, de la destrucción de Jerusalén. Pero no, porque se pueda interpretar así, se sigue que haya de interpretarse literalmente de ella. Esto será efecto de una valoración distinta.

Ocasión de pronunciarse el discurso, 24:1-3 (Mc 13:1-2; Lc 21:5-6).

> [1] **Saliendo Jesús del templo, se le acercaron sus discípulos y le mostraban las construcciones del templo.** [2] **El les dijo: ¿Veis todo esto? En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruido.** [3] **Y sentándose en el monte de los Olivos, llegáronse a El aparte unos discípulos, diciendo: Dinos cuándo será todo esto y cuál la señal de tu venida y de la consumación del mundo.**

Jesús sale del templo para pasar el torrente Cedrón y subir al monte de los Olivos. Cuando iban caminando (Mc), "sus discípulos," que Mc concreta en uno, se le "acercaron." Podría esto hacer suponer que Jesús, como en otras ocasiones, se adelantaba solo, aunque esta frase en Mt debe de ser simple forma literaria de poner en escena a alguien, para "mostrarle" a él las construcciones del templo. El texto acusa la admiración y orgullo judío de aquel soberbio edificio. "Maestro, mira qué piedras y qué construcción" (Mc). Y Lc mismo pone en boca de algunos discípulos el comentario de admiración sobre esto: decían que "estaba decorado con hermosas piedras y exvotos" (ἀναθήμασιν). Esta palabra griega expresaba estatuas, columnatas, soportes, etc. [1]. La visión del templo tenía que ser verdaderamente deslumbrante en un día de sol.

Herodes el Grande, para ganarse la voluntad de los judíos y para satisfacer un poco a ellos de su origen idumeo y usurpador, reconstruyó el templo, pobre, de Zorobabel (Esd 3:12-13), en proporciones colosales y con una riqueza de ornamentación fabulosa. Josefo describe la vista impresionante del mismo [2].

La respuesta de Jesucristo a esta invitación de los discípulos fue la más sorprendente y ta-

jante de todas. Pues, de todo aquello que veían, "vendrán días" en que "no quedará piedra sobre piedra" que "no sea destruida" (Mc). Los enormes bloques de piedra se derrumbaron. Por orden de Tito el suelo fue allanado. Además el templo fue destruido por el fuego. La falta de esta indicación en el relato hace ver el respeto a los datos históricos de Cristo, de los evangelistas, sobre el relato de este episodio.

La sorpresa para los apóstoles tuvo que ser fuerte; no sólo por lo que significaba la destrucción de la gran fortaleza, sino, y mucho más, por lo que significaba **la destrucción del templo de Dios, centro y vida del pueblo judío**. ¿Cuándo sería? La profecía quedaba hecha y deliberadamente sumida en tiempo incierto: "Vendrían días."

Siguieron su camino, pasaron el torrente Cedrón y subieron al monte de los Olivos. Y como estuviese sentado precisamente "frente al templo" (Mc), se le acercaron los "discípulos," que Mc precisa fueron cuatro: "Pedro, Santiago, Juan y Andrés." Mt habla de los "discípulos" y Lc lo cita en una forma totalmente impersonal: "a unos que decían." Y a la vista de aquella soberbia construcción y ante el verdaderamente maravilloso espectáculo le hicieron unas preguntas que son diversamente formuladas por Mc-Lc y Mt. Lc sólo dice que le preguntaron: "¿Cuándo sucederá esto?" (v.7). Pero antes, en el relato, sólo se consigna la profecía de la destrucción del templo. Mc lo formula así, pero sin preceder literariamente más que la profecía de la destrucción del templo: "¿Cuándo sucederá esto y cuándo será la señal de que todo se va a cumplir?" (v.4). Mt, en cambio, tiene una precisión mucho más grande. Explícitamente se le hacen dos preguntas: "¿Cuándo *sucederá esto* y cuál es la señal de *tu venida y del fin del mundo?"* (v.3).

Naturalmente, siendo la estructura fundamental de las tres narraciones de este discurso las mismas y siendo formulada expresamente en Mt la pregunta de los discípulos, no sólo sobre la destrucción del templo, sino también sobre "el fin del mundo," se ve que la respuesta de Jesucristo, en este discurso, abarca, en la forma que sea, a los dos temas. La forma que pone aquí por "tu venida" (παρουσίας), significa literalmente *presencia,* y era palabra que, ya desde el siglo ni de nuestra era, como se ve en los papiros, significa la visita triunfal de un emperador o de un rey a una nación o villa, y con cuya visita o por el acontecimiento de su ascensión al trono podía decirse que comenzaba para la nación o pueblo una nueva época [3].

Los cristianos la usaron para expresar el segundo advenimiento triunfal de Cristo al fin del mundo, como frecuentemente se ve en los escritos neotestamentarios. Pero en absoluto puede expresar, según los contextos, **una venida triunfal de Cristo** antes del fin del mundo (2 Pe 1:16), como lo esperaba la antigua generación cristiana, según San Justino.

Algunos autores (v.gr., Bultmann), después de hacer un estudio de las veces que se dirigen a Cristo *cuestiones* por adversarios o discípulos (cf., v.gr., Mc 4:10; 7:17; 9:11; 10:28; 13:3; etc.), los tiene por redacciones artificiosas o redacciones secundarias. En este tema, en Mc lo plantea "uno de sus discípulos," en Lc "algunos hablando del templo," en Mt son "sus discípulos." Como se ve, el argumento no es muy decisivo.

Señales dolorosos precursoras, 24:4-14 (Mc 13:5-13; Lc 21:8-11).

> [4] **Jesús les respondió: Cuidad que nadie os engañe,** [5] **porque vendrán muchos en mi nombre y dirán: Yo soy el Mesías, y engañarán a muchos.** [6] **Oiréis hablar de guerras y de rumores guerreros; pero no os turbéis, porque es preciso que esto suceda, mas no es aún el fin.** [7] **Se levantará nación contra nación y reino contra reino, y habrá hambres y terremotos en diversos lugares;** [8] **pero todo esto es el comienzo de los dolores.** [9] **Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre.** [10] **Entonces se escandalizarán muchos y**

unos a otros se harán traición y se aborrecerán; [11] **y se levantarán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos,** [12] **y por el exceso de la maldad se enfriará la caridad de muchos;** [13] **mas el que perseverare hasta el fin, ése será salvo.** [14] **Será predicado este evangelio del Remo en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin.**

Los evangelistas presentan un cuadro trágico de preludios de catástrofes. Se va a presentar, primeramente, un esquema de ellos. Todo eso será *antes* "del fin" (Mt v.6; Mc v.7; Lc v.9); todo esto no será más que "el comienzo de los dolores" (Mt v.8); después de esto "vendrá el fin" (Mt v.17). Este panorama trágico, esquemáticamente expresado, es el siguiente. Habrá:

1) Falsos mesías (Mt-Mc-Lc).
2) Guerras (Mt-Mc-Lc).
3) Hambres (Mt-Mc-Lc).
4) Pestes (Mt-Lc).
5) Terremotos (Mt-Lc).
6) "Habrá prodigios grandes y espantosos en el cielo" (Lc).

Y, dirigido personalmente en el contexto — "a vosotros," a los apóstoles —, se les anuncian las siguientes calamidades:

1) Se os prenderá y se os llevará a los tribunales (Mc-Lc).
2) Se os entregará a los azotes y tormentos (Mt-Mc).
3) Seréis odiados por todos a causa de mi nombre (Mt-Mc-Lc).
4) Se os matará (Mt-Mc-Lc).

Y dirigido en general, según Mt-Mc, y considerando personalmente a los discípulos, según Lc, sucederá:

1) Habrá odios, hasta el punto de traicionarse y entregar el hermano al hermano, el padre al hijo, los hijos a los padres (Mc-Lc; cf. Mt v. 10).
2) Habrá "muchos falsos profetas," que seducirán a muchos (Mt).
3) Se enfriará con todo ello la caridad de muchos (Mt).

Pero se dan garantías previas:

1) *Antes* del fin "se predicará (el Evangelio del reino) en el mundo entero, como testimonio para todas las naciones" (Mt-Mc).
2) "No deben preocuparse de su defensa, pues el Espíritu Santo les sugerirá lo que hayan de decir" (Mt-Mc-Lc).
3) "No se perderá ni un cabello de vuestra cabeza" (Lc), con lo que se expresa la providencia especialísima de Dios sobre ellos.
4) "El que perseverare hasta el fin, ése se salvará" (Mt-Mc-Lc).

Esta descripción esquemática está toda ella incluida — aparte de su valor histórico — en el género "apocalíptico." Y sus frases no sólo tienen su reflejo en el A.T., sino que son como clisés conocidos y usuales de anuncio de males en este género apocalíptico, viéndose en todo esto

hasta un influjo literario. Así:

1) *Guerras:* passim (cf., v.gr., Is 10:5-6).
2) *Hambres:* "Tribulación y hambre invadirán la tierra" (Is 8:21).
3) *Terremotos:* "Temblará la tierra en su lugar" (Is 13:13b; Sal 18:8).
4) *Pestes:* "Morirán de una gran peste" (Jer 21:66).
5) *Conmociones cósmicas:* "Haré estremecer a los cielos." (Is 13:13).
6) *Odios* entre los familiares (2 Crón 15:6; Dt 28:54).

Y hasta aparecen en forma de clisés de conjunto. Así, v.gr.: "Morirán por la espada (guerra), por el hambre y por la peste" (Jer 21:9a). "Palabra de Yahvé: para la espada, para la peste, para el hambre" (Jer 34:17). "Una tercera parte morirá de pestilencia y de hambre; otra tercera parte caerá en derredor tuyo a la espada (guerra)" (Ez 5:12; cf. Ap 6:8; 18:8).

Un género literario donde se consigna todo este tipo de castigos, y que es la fuente de inspiración literaria de profetas, hagiógrafos y apocalípticos es el Levítico (26:3-33) y el Deuteronomio (28:15-46). Ni exigen su cumplimiento material: son, de suyo, impactos psicológicos.

Todas estas expresiones, y, sobre todo, el conjunto literario del A.T., lleno de ellas, hacen ver que las del N. T., en concreto las de este "discurso escatológico," tienen su reflejo e influjo literario en ellas. Y que sus afirmaciones rotundas, *universales,* no tienen que ser, de suyo, valoradas universalmente. Ni sus mismas afirmaciones, por lo simplemente literario, tienen ninguna novedad que hiciese, por lo mismo, pensar en una especial intención y contenido. Admiten una explicación más restringida. Por otra parte, toda esta sección es generalmente admitido que se refiere a los preludios de la destrucción de Jerusalén.

El cuadro de *estos preludios* (Mt v.6.8.17; Mc v.7.8c; Lc v.12), de gran catástrofe, tiene más el valor de prueba genérica y por *acumulación* que por su mismo valor concreto. Es propio de este estilo. No obstante, interpretado de los preludios de la destrucción de Jerusalén, se ven en ellos puntos que tuvieron su realidad histórica como se anuncian.

Es muy propio en épocas de grandes cataclismos pensar y señalar un posible fin. En la mentalidad de entonces de los apóstoles, imbuidos en el medio ambiente de excitación mesiánica, se creía que la venida del Mesías — su aparición triunfal en Israel — iría precedida de una serie de grandísimas tribulaciones, que no se podía precisar en qué consistirían, pero que eran por todos admitidas.

A su pregunta de cuándo sucederá esto, Jesús, no manifestándoles ¿1 cuándo y utilizando para ello el estilo "apocalíptico," ya *pro/éticamente* velaba el tiempo y expresaba más gráficamente la grandeza de estos acontecimientos, describe lo que ha de pasar "antes" de que esa catástrofe suceda. El va a "venir." Precisamente le preguntan los apóstoles cuál será la señal "de tu venida." Pero la venida de Jesucristo iba a ser doble: una al final (παρουσία), pero otra iba a ser ahora su "visita," ya que su primera parusía fue su presentación como Mesías. Ya antes se indicó cómo la expresión ***parusía*** **significa "presencia" o "advenimiento,**" pero que no exige en los autores neotestamentarios que sea siempre sinónima de su última venida al fin del tiempo. Y de esta "venida" suya, de esta parusía triunfal — la que no requiere su presencia corporal —, describe sus preludios con una descripción genérica, algún tanto vaga, situada en el género apocalíptico del A.T. Por eso, su interpretación exige una gran cautela en el intento de precisiones. Pues la fuerza de la argumentación apocalíptica no está en manifestar lo que dicen singularmente las palabras, sino *sugerir* la magnitud de lo que se dice por la *acumulación* de los elementos que integran este estilo [4].

Entre los elementos que encuentran *concreción histórica* antes de la destrucción de Jeru-

salén están los siguientes:

Falsos mesías y falsos profetas. — "Muchos vendrán en mi nombre" (Mt-Mc-Lc). No quiere decir "venir en mi nombre" que vengan como representantes suyos, sino que vendrán, como abiertamente dice Mt, como falsos "mesías" (Mt v.5; cf. Mc 13:22). Que es lo mismo que se dice en Lc, cuando aparecerán diciendo: "Yo soy" y "Ha llegado el tiempo" (Lc v.8). El efecto que causarán es que "engañarán a muchos" (Mt-Mc).

La Historia ha recogido el nombre de varios de estos seductores que se presentaron como mesías. Los Hechos de los Apóstoles dan el nombre de tres. Uno se llamaba Teudas, que reunió en torno suyo "como unos cuatrocientos hombres." Anunció que pasaría triunfalmente las aguas del Jordán [5]; fue muerto, y todo se disolvió (Act 5:35-36). Otro, en los días del "empadronamiento" después de la deposición de Arquelao, fue Judas el Galileo, que "arrastró al pueblo en pos de sí." Pero también él pereció y todos los que le seguían (Act 5:37). Otro fue un egipcio, que provocó una sedición y llevó al desierto cuatro mil sicarios (Act 21:38). Prometió a las turbas que lo acompañaran al monte de los Olivos, y verían cómo a su mandato caerían las murallas de Jerusalén, y así entraría triunfalmente [6].

El mismo Josefo dice que por esta época, bajo el procurador Félix (52-60), numerosos impostores persuadían a la multitud para que los siguiesen al desierto, donde Dios les mostraría toda clase de "prodigios y signos." "Muchos," creyendo todo esto, sufrieron el castigo correspondiente de Félix [7]. Los Hechos de los Apóstoles recogen también las pretensiones de Simón Mago en Samaría, que "venía" practicando la magia en la ciudad y maravillando al pueblo de Samaría, diciendo ser algo grande. Todos, del mayor al menor, le seguían y decían: "Este es el gran poder de Dios" (Act 8:9-11).

Mirando especialmente a la seducción de los falsos mesías, Jesucristo les previene desde ahora: "Mirad que nadie os engañe" (Mt-Mc-Lc).

Guerras. — "Pueblo contra pueblo." Lo justifica de sobra la guerra de Roma contra Judea, comenzada por Vespasiano y terminada por Tito, con la destrucción de Jerusalén. Fue Israel el que se levantó contra el poder de Roma. Desde el comienzo de la insurrección judía, todo eran levantamientos y aplastamientos sistemáticos.

Hambres, pestes y terremotos. — Es un clisé que puede expresar, como concreción histórica, una sola cosa.

Una gran hambre la hubo "sobre toda la tierra" bajo Claudio (a.41-54) (Act 11:28). Josefo justifica esta gran hambre en Jerusalén [8]. Sin contar el hambre feroz y la peste que se desencadenó en la misma Jerusalén durante el asedio que acabó con la ciudad. Y en un horizonte más amplio, Tácito habla de una peste que arrebató en Roma, en pocos meses, 30.000 personas [9]. Y entre los años 60-70, los temblores de tierra fueron frecuentes en todo el Imperio [10].

Persecuciones, tormentos, muertes. — Los apóstoles fueron llevados ante el Sanedrín y después azotados (Act 5:41). Luego, la persecución de Agripa I (41-44) contra la Iglesia naciente, teniendo en la cárcel a Pedro y mandando decapitar a Santiago el Mayor (Act 12:1-4). Y antes la muerte de San Esteban (Act c.6-7), y "aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia" (Act 8:1-3). San Pablo testifica sus persecuciones. Y las iglesias nacientes iban experimentando el odio y la persecución (1 Tes 2:14-16). En Roma estallará en el 64 la gran persecución de Nerón.

Odios y traiciones. — Esto puede referirse a que diversos cristianos apostatarán y se volverán contra sus hermanos. Se expresa en la forma más terrible. Los padres entregarán a los hijos y éstos a los padres (Mt 10:21; 35-38). Otros piensan en las luchas intestinas que dividieron a los judíos mismos durante el asedio de Jerusalén: "Se odiarán mutuamente" (Mt v.10).

Es natural, en todo este lapso de tiempo, que, barajándose todos los hechos y "creciendo la maldad" — aspecto positivo semita —, "se enfríe la caridad de muchos" — aspecto semita negativo.

No obstante esto, el evangelio del reino se "predicará en el mundo entero, en testimonio para todas las naciones" (Mt-Mc). Este "mundo entero" y su sinónimo "todas las naciones" es el mundo conocido de entonces: el mundo grecorromano; no es una universalidad absolutamente geográfica de esta predicación. Y, en efecto, por los Hechos de los Apóstoles y por San Pablo se sabe que antes del 70 estaba difundido el Evangelio en su mayor parte — valor que pretenden tener estas expresiones absolutas de *"todo* el mundo" y en "todas las naciones" — por el mundo grecorromano (Act, varios pasajes). Y San Pablo, sobre el 51, dirá que se ha difundido el Evangelio "en todo lugar" (1 Tes 1:8). Y dirá de la fe de los romanos que es conocida "en todo el mundo" (Rom 1:8), así como él tiene el mandato de promover a la fe a "todas las naciones" (Rom 1:5). Y sobre el 63 añadirá que el Evangelio llegó a los de Colosas, como "en todo el mundo" (Col 1:6). Y lo reafirmará al decir que el Evangelio "ha sido predicado a toda criatura" (Col 1:23; cf. 1 Tim 3:16).

Todo lo expuesto hace ver que todas estas expresiones de apariencia literaria universal y "redonda" son un género literario bíblico — oriental — muy conocido y no exige interpretarse en toda su estricta universalidad. Por consiguiente, mientras no conste su exigencia por otro capítulo, ha de valorárselas en su ambiente, y, por tanto, en tono más restringido. Luego todo este largo pasaje analizado no requiere por necesidad darle un anuncio de males que rebasan la perspectiva de la destrucción de Jerusalén el año 70.

Pero todo esto "no es el fin" (Mt v.6.14); todo esto es sólo "el comienzo de los dolores" (Mt-Mc). Esta última frase es igualmente imagen bíblica para anunciar los preludios de los juicios divinos (Is 13:8; 26:17; 66:7; Jer 6:24; 13:21; Miq 4:9-10; Os 13:13, etc.). Precisamente la creencia popular judía era que la venida del Mesías sería precedida de estos "juicios," lo que hacía temer también la venida del mismo. Los rabinos vinieron a consagrar, para exponer esto, una frase elíptica: "Los dolores del Mesías," que eran "los dolores (castigos previos para el alumbramiento, manifestación) del Mesías." 11

Esto es "el principio de los dolores." El fin de esto será, en la perspectiva inmediata, la destrucción de Jerusalén.

A sus discípulos se les dice que no se preocupen por lo que han de decir ante los tribunales y jueces: "proponeos no preocuparos de vuestra defensa" (Lc). Porque en esa hora no serán ellos los que hablen por sí mismos, sino que "recibirán sabiduría tal, que no os podrán resistir o contradecir todos vuestros adversarios" (Lc), pues hablarán lo que se "les comunique en aquel momento" (Mc); no hablarán ellos, sino "el Espíritu Santo" (Mc). Se promete una serie de ilustraciones y asistencias por parte de Dios, que vendrán a ser como unos instrumentos en manos del Espíritu Santo. El mismo N. T. testifica la verdad de esto en muchos casos. Así habló Pedro, "lleno del Espíritu Santo," ante el sanedrín al ser interpelado (Act 4:8). Y San Esteban ante el sanedrín, que le examina, y se levanta contra él, pero "sin poder resistir la sabiduría y el Espíritu con que hablaba" (Act 6:8-10).

Jesús, hasta aquí, vaticinó a sus discípulos, con un género apocalíptico, la época de trastornos y dolores **que precederán a la destrucción de Jerusalén**.

La gran tribulación, 24:15-31 (Mc 13:14-27; Lc 21:20-28).

Esta segunda sección del "discurso escatológico" tiene tres aspectos, que son recogidos por los sinópticos, excepto el segundo, que sólo lo recogen Mt-Mc.

1) Señales de la Ruina de Jerusalén, 24:15-22 (Mc 13:14-20; Lc 21:20-24).

> [15] **Cuando viereis, pues, la abominación de la desolación, predicha por el profeta Daniel, en el lugar santo!** [6] **(el que leyere entienda), entonces los que estén en Judea huyan a los montes;** [17] **el que esté en el terrado no baje a tomar nada a su casa,** '[8] **y el que esté en el campo no vuelva atrás en busca del manto.** [19] **¡Ay de las que estén encintas y de las que críen en aquellos días!** [20] **Orad para que vuestra huida no tenga lugar en invierno ni en sábado.** [21] **Porque habrá entonces una gran tribulación, cual no la hubo desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá,** [22] **y, si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; mas por amor de los elegidos se acortarán los días aquellos.**

Esta primera sección describe las señales que preludian la ruina de Jerusalén. Se la preludia con una frase que recogen sólo Mt-Mc: "Cuando viereis, pues, en el lugar santo, la abominación de la desolación, la anunciada por el profeta Daniel." 12

La profecía de Daniel (Dan 11:31; 12:11) se refiere a la "abominación del devastador"; es decir, el devastador es Antíoco IV Epifanes, cuando, en su invasión destructora, "el día 15 del mes de Casleu (168 a.C.) edificaron sobre el altar (de los holocaustos) la abominación de la desolación" (1 Mac 1:57; cf. 6:7; cf. 2 Mac 6:1-5). Debió de ser un ídolo colocado sobre el altar de los holocaustos, el cual era, al mismo tiempo, realidad y símbolo de la suprema profanación del templo. La "abominación de la desolación" era el *ídolo* (objeto de abominación) puesto en el templo por orden del *devastador,* que todo lo *desolaba,* Antíoco IV Epifanes.

Pero este anuncio de Jesucristo, ¿supone una profanación semejante? Algunos así lo creyeron, por lo que vieron el cumplimiento de esta profecía de Cristo cuando Adriano (117-138) mandó colocar la estatua de Júpiter Capitolino en el templo de Jerusalén. Pero esto es posterior al vaticinio. Otro hecho anterior es la orden de Calígula, cuando en el año 40 (d.C.) mandó poner una estatua en el templo de Jerusalén. Sin embargo, la orden no fue cumplida. El Evangelio, recogiendo palabras, sean de Cristo, sean del evangelista, después de relatar esta "abominación de la desolación," dice que hay que entenderla con mucha cautela, pues escribe: "Que el lector entienda" (Mc v.14). Se trata, pues, de un modo especial — analógico — de cumplimiento. Por otra parte, se dice que, cuando suceda la instauración de la "abominación de la desolación," sirva de aviso para huir, cosa que no podría realizarse después de la destrucción de Jerusalén. Y teniéndose en cuenta lo que también dice a este propósito Le: "Cuando veáis a Jerusalén asediada por los soldados, sabed entonces que ha llegado su *desolación,"* aludiendo, sin duda, a la "abominación de la desolación" que citan Mt-Mc.

De todo esto se sigue que la "abominación de la desolación" se refiere al cerco de Jerusalén, que va a traer la profanación del templo por las tropas de Tito, y que a su comienzo o acercamiento del asedio aún podían, los que quisieran oírle, huir.

En esta época del asedio, que duró de abril a septiembre, se cumplió lo que anunciaba Jesucristo: "Habrá entonces una tribulación tan grande como no la ha habido desde el principio del mundo ni la habrá" (Mt-Mc). Podría esto hacer pensar que se, refiriesen estas palabras, entremezcladas en el discurso, al fin del mundo (2 Tes 2:3-11). Sin embargo, esta frase tan hiperbólica aparece ya como una frase casi hecha en el A.T. para expresar castigos y catástrofes (Jer 30:7; Bar 2:2; Dan 12:1; Jl 2:2; 1 Mac 9:27; cf.Ap 16:18). Por eso no puede ser, sin más, término específico de algo absolutamente excepcional, como será la última tribulación al final de los tiempos. Queda suficientemente justificada si se la interpreta del terrible castigo de Jerusalén.

Para esa hora se anuncia el mal menor, la huida. Huida que debe hacerse en seguida de ver estas primeras señales, pues, de lo contrario, se llegaría tarde. Las frases con que se describe tienen también valor por acumulación. De hecho, algunas tendrían interpretación literal é histórica; pero, de suyo, sólo quieren indicar la rapidez del peligro y la celeridad que requiere el ponerse a salvo. En los profetas se habla a veces del castigo de la guerra como viniendo de *repente,* cuando en su mismo contexto se ve un desarrollo lento (Is 29:5). Es género literario.

La expresión que alude al que esté en la terraza que "no baje ni entre para recoger algo de su casa" (Mc-Mt), responde al ambiente palestino. Las terrazas estaban comunicadas con la parte baja por una escalera exterior que llevaba directamente arriba sin pasar por el piso de la casa.

El pensamiento, dejando las formas gráficas de expresión, es el que describe Lc: "los que estén dentro de la ciudad, que se alejen" (v.21). Esta "gran tribulación" la verán ellos, pues "cuando os persigan en una ciudad, huid a otra. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre" (Mt 10:23).

El castigo será la destrucción de la ciudad y del templo. Lc da la descripción del mismo: "Caerán (sus moradores) al filo de la espada y serán deportados a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por los gentiles." (Lc v.24). La Historia probó hasta la evidencia el castigo de Jerusalén. Los datos que transmite el historiador judío Josefo, contemporáneo de estos hechos, son la prueba histórica más contundente de este vaticinio del Señor. Jerusalén quedó desde entonces sin culto y sin sacrificio [13]. Su obra *De bello iudaico* contiene el relato de todo ello. Bastará recordar la cifra, sin duda excesiva, que da de 1.100.000 hombres que perecieron [14]. Lc añadirá que los que queden con vida serán "deportados." Josefo contará que todos los menores de diecisiete años fueron vendidos, y 97.000 cautivos [15].

Pero esta hora de terrible castigo, en el plan de Dios, va a ser suavizada, "abreviada" (Mt-Mc). Lo va a ser por amor a "los elegidos" (Mt-Mc). Sea por amor a los que pertenecen ya en esa hora a la fe, no sólo judeocristianos, sino también étnico-cristianos dispersos por el mundo (Mc 13:27), sea por los que deben ingresar en ella y que están asediados. Es el "resto" del Israel de Dios. Pero, de no abreviarse esa hora terrible de castigo — Cestos son los días de venganza para que se cumpla todo lo que está escrito" (Lc v.22) —, "nadie se salvará" (Mt-Mc; cf. Jer 12:12). Interpretar esta "salvación" a la vida eterna está fuera de contexto. Pero hay en ello un punto que conviene destacar: el valor de la oración para el alivio de estos dolores que han de venir. "Orad para que vuestra huida no suceda en invierno ni en sábado" (Mc-Mt). Es la oración la que va a traer el que esta huida no se realice en las dificultades del "invierno" ni en la obstaculización que les harían los judíos al ver a los cristianos, judíos, transgredir el "camino del sábado." Los cristianos de Jerusalén tomarán en cuenta esta advertencia de Jesucristo, retirándose todos antes del asedio de Jerusalén a una villa llamada Pella, en Transjordania [15].

Lc añadirá un detalle final de esta catástrofe: Jerusalén "será hollada por los gentiles hasta que se cumpla el tiempo de las naciones" (v.24). Sea para castigarla, sea probablemente *hasta que,* en el plan de Dios, "se cumplan los tiempos de las naciones" para su ingreso en la fe. Luego de ello, el Israel castigado y pospuesto, como enseña San Pablo, ingresará en la fe (Rom c.9-11). Cf. *Comentario* a Lc 21:24.

2) señales de la venida de Cristo, 24:23-28 (Mc. 13:21-23).

[23] Entonces, si alguno os dijere: "Aquí está el Mesías," no le creáis, [24] porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. [25] Mirad que os lo digo de antemano. [26] Si os dicen, pues: "Aquí está, en el desierto," no salgáis; "Aquí está,

en un escondite," no lo creáis, [27] porque como el relámpago, que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre. [28] Donde esté el cadáver, allí se reúnen los buitres.

Nuevamente se inserta aquí otro anuncio de Jesucristo previniendo contra la seducción que pudieran ejercer "engañando, si fuera posible, aun a los elegidos" (Mt-Mc). Esta seducción sobre muchos va a ser ejercida por "falsos cristos y falsos profetas." Estos harán grandes prodigios y maravillas (Mt-Mc). Se les previene para que, cuando oigan decir: "Aquí o allí está el Mesías" (Mt-Mc), no lo crean.

En efecto, ningún momento sería más propicio para aceptar la impostura de un mesías que en la hora de la hecatombe. En la atmósfera sobreexcitada de expectación mesiánica existente en Israel desde los días de Juan el Bautista, había de encontrar, psicológicamente, su explosión y su necesidad en la misma hora del, avance romano contra Israel. Y por la historia se sabe — Josefo lo cuenta — cómo en aquellos días surgieron "muchos profetas" sobornados por los tiranos, que, diciéndose venir "en nombre de Dios," engañaban a la plebe, anunciándoles "evidentes prodigios." Y entre ellos se destacó un "falso profeta," ya incendiado el templo, que anunciaba al pueblo que "Dios les mandaba subir al templo, donde recibirían señales de salud" [16]: **sin duda la venida del mismo Mesías.**

Las frases de Jesucristo previniéndoles que no crean a estos falsos Mesías si les dicen de él que está "aquí o allí," en el "desierto" o "en casa," no hace más que aludir a la creencia popular según la cual el Mesías estaba en algún lugar oculto y aparecería inesperadamente (Jn 7:27); y había una fuerte tendencia ambiental a esperarlo viniendo del "desierto" (Act 21:38), al modo de Moisés[17].

No. La "venida" del Hijo del hombre no será así. Es Mt el que recoge los datos, dos metáforas, para expresar la evidencia de esta venida. La venida del Hijo del hombre será:

a) "Como el relámpago, que sale por oriente y se va viendo (brilla) hasta el occidente." Se destaca así la *evidencia* de esta venida del Hijo del hombre. Como el relámpago no puede menos de verse en todo su curso en el cielo, así esta venida del Hijo del hombre no necesita que se diga de El que está "aquí" o "allí," en "el desierto" o "en casa." Será visible, porque será evidente de todos (Lc 17:24).

Por otra parte, el relámpago es uno de los elementos clásicos en las teofanías y apocalípticos que acompañan los juicios divinos (Is 29:6; 30:30; Sal 97:4; Zac 9:14; etc.).

b) "Donde esté el cadáver, allí se reunirán las águilas." Esta expresión debe de ser un proverbio, al menos calcada sobre un cierto proverbio (Job 39:30). Lc la citará también a propósito de lo subitáneo de la parusía (Lc 17:37). La Vulgata vierte mal el texto griego πτώμα = "cadáver" al traducirlo por "corpus." La palabra griega (αετός) puede significar águila o buitre. Pero el pensamiento es el mismo. Es el modo de decir con dos metáforas la *evidencia* de esta venida. Pues de la misma manera que el cadáver de un animal en el desierto queda al descubierto y es inevitable que, por su instinto, lo vean las águilas y buitres y caigan sobre él, así también la venida del Hijo del hombre será tan evidente, que será sentida por todos. Se ha pensado, sin que la observación esté alegorizada en el texto, que el "cadáver" sería Jerusalén agonizante, y las "águilas," el ser despedazada por las "águilas romanas," ya que, en otros pasajes del A.T., las "águilas" simbolizan reinos y enemigos concretos (Is 18:6; Jer 12:9; 15:3). Sería una sugerencia o trasfondo, ya que el tema directo es la evidencia de esta parusía.

Algunos autores piensan que lo que se destaca aquí no es la *evidencia* de esta parusía de Cristo, sino la *rapidez* y lo *súbito* de su venida [18]. Sin embargo, la contraposición que se hace con

el anuncio de los falsos mesías lleva a ver en esto la *evidencia* de su presencia.

Es esta sección segunda uno de los pasajes en el que varios autores se basan para hacer ver que en esta parte Jesucristo habla de su parusía al final de los tiempos; puesto que ya antes (Mt 24, 5.11; cf. par.) habló de los falsos mesías y de los falsos profetas, esta repetición supone otra perspectiva. Además se lo quiere confirmar con la enseñanza de San Pablo sobre la parusía final (2 Tes 2, 3-12).

Pero no se ve motivo serio para esta posición. En primer lugar, el v.26 es una forma de repetir lo mismo que se pone en el v.23. Y todo ello puede muy bien ser un "duplicado" de los v.5 y 11 de Mt (cf. par.), haciendo llegar esos mismos signos que fueron presentados primero en el estadio previo a la destrucción de Jerusalén, pero no exclusivos de sólo este período, al momento mismo de la "gran tribulación." Los cuales, unos habían de suceder entonces por necesidades históricas — dolores —, y otros — los mesiánicos — por exigencias psicológicas. Puede, pues, explicarse todo esto, sin violencia del texto y en plena homogeneidad con el mismo, de los hechos sucedidos en los días de asedio y destrucción de Jerusalén.

La "venida" (ἡ παρουσία) del Hijo del hombre, que aquí sólo se anuncia, no exige tampoco ser una presencia física y sensible de Jesucristo. Se explica suficientemente — luego se verá más en detalle — **de una presencia moral del mismo Jesucristo** en el castigo infligido a Jerusalén, y en lo que se verá su poder y lo que El anunció que era.

3) La Venida del Hijo del Hombre, 24:29-31 (Mc 13:24-27; Lc 21:25-28).

> [29] **Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmoverán.** [30] **Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre, y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grande.**[31] **Y enviará sus ángeles con poderosa trompeta y reunirá de los cuatro vientos a los elegidos, desde un extremo del cielo hasta el otro.**

Una vez cerrado el paréntesis de los v.26-28 de Mt, se hace ahora la descripción de esta "venida" del Hijo del hombre. Es descrita por los tres sinópticos. Esta venida será "enseguida, después de la tribulación de aquellos días" (Mt-Mc). En efecto, una vez que se ejerce el gran castigo, la "gran tribulación," es cuando se va a realizar esta venida o parusía del Hijo del hombre. ¿Cómo?

La descripción que hacen los evangelistas **de esta venida triunfal de Cristo,** la describen con los siguientes elementos:

1) "El sol se oscurecerá."
2) "La luna no dará su luz."
3) "Las estrellas caerán del cielo."
4) "Las virtudes (δυνάμεις) de los cielos se conmoverán." Se discute el sentido directo de estas "virtudes." Serían, alegorizando, los ángeles (así los Targums), los "poderes cósmicos" [19]; pero ordinariamente se lo interpreta, por "paralelismo" con lo anterior y por su afinidad con pasajes proféticos (Is 34:4), de los astros. Acaso se incluyan en ello, genéricamente, las fuerzas celestes. Mc pone los "ejércitos de los cielos," que son las estrellas.
5) "Sobre la tierra habrá ansiedad entre las naciones, inquietas por el estrépito del mar y de las olas" (Lc).
6) "Los hombres enloquecerán de miedo e inquietud por lo que viene sobre la tierra" (Lc). Que es lo mismo que dice Mt en otra forma: "Se levantarán todas las tribus de la

tierra y verán al Hijo del hombre

Toda esta descripción cósmica con la que se describe la "venida" del Hijo del hombre, no es más que el conocido género **apocalíptico.** Son imágenes calcadas en los elementos proféticos, con las que se acompañan las grandes intervenciones de la justicia divina (Is 13:9-10; 34:4; Jer 4:23; Ez 32:7; Jl 2:10; 3:4, etc.). A título de modelo se transcribe el oráculo de Isaías sobre Babilonia:

> "Lamentaos, porque se acerca el día de Yahvé, cruel, con cólera y furor ardiente,
> para hacer de la tierra un desierto
> y exterminar a los pecadores.
> Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz,
> y el sol se oscurecerá naciendo,
> y la luna no hará brillar su luz" (Is 13:9.10).

Como se ve, se trata sólo de metáforas, con las que se pretende describir la grandeza y transcendencia de las intervenciones divinas. "No se trata, pues, de pródromos señalados por la transformación de los astros, sino de fuertes imágenes para indicar que Dios entra en escena." [20]

En esa hora y con gran majestad será la "venida del Hijo del hombre." Se describe esta venida — "parusía" — de la siguiente manera:

> 1) "Aparecerá en el cielo el signo del Hijo del hombre" (Mt).
> 2) Vendrá el Hijo del hombre "en una nube" (Lc), "en las nubes del cielo" (Mt-Mc), con "gran poder y majestad" (Mc-Lc) y "gloria" (Mt).
> 3) Entonces, a su venida, "se *verá* al Hijo del hombre" venir (Mc-Lc).
> 4) Y él "enviará a sus ángeles."
> 5) Y "reunirá a sus escogidos — "al son de la gran trompeta" (Mt) — de todas las partes de la tierra hasta el extremo del cielo" (Mc).

Otra vez se está en una descripción hecha a base de elementos apocalípticos. Y, por tanto, hay que interpretar el contenido y enseñanza de este pasaje en función de este género literario.

¿Qué "signo" es este que aparecerá? Se pensaba que la cruz. Pero, valorándolo ya dentro del género apocalíptico (Is 13:1), no hace falta pensar en ningún "signo." Mc y Lc ni siquiera hacen alusión a él. Si algún "signo" apareciese, esto debe ser probado por otro capítulo — tradición, magisterio, etc. —, pero no puede establecerse solamente por el género apocalíptico. Probablemente es una imagen en paralelo con el "entonces se verá al Hijo del hombre" (Mt-Lc).

Esta "venida" de Cristo, esta parusía y este "ver" (Mc-Lc) al Hijo del hombre venir en esta hora con todo este poder ¿exige que sea una manifestación *sensible* y corporal de Cristo? Parece que no. La razón fundamental es que se está dentro del género apocalíptico, y, por tanto, hay que situar y valorar los elementos dentro del mismo. Por otra parte, la misma palabra *parusía* de Cristo, si en diversos pasajes neotestamentarios significa la venida final y sensible triunfal de Cristo, no siempre lo exige (Mt 28, 20b) [21]. Por eso no haría falta admitir una presencia sensible y corporal del mismo. Basta una "presencia" suya de orden moral o virtual: su poder justiciero sobre Jerusalén, cuyo anuncio vaticinó por "desconocimiento" del Mesías (Lc 19:41-44), y cuyo castigo anunció también que lo *verá* "esta generación" (Mt 24:34, par.). Es lo que ya Mt había dicho en otro contexto: "Os digo que hay algunos entre *los presentes* que *no gustarán la muerte* antes de haber *visto al Hijo del hombre venir* en su reino" (Mt 16:28). Lo que, evidentemente, no se refiere a una visión *sensible* de Cristo (Mt 10:23).

"Las nubes" son otro de los elementos decorativos de las teofanías, y más aún en las teofanías apocalípticas, con el que se indica, generalmente, el poder extracósmico de aquel a quien acompañan (Ex 19:16; 34:5; Lev 16:2; Is 19:1; Jer 4:13; Ez 10:3; Dan 8:13; Sal 18:13; 104:3; Act 9:11; Ap 1:7; 14:14 etc.).

Los "ángeles" son otro de los integrantes apocalípticos. Aquí aparecen a las órdenes del Hijo del hombre; sin duda se vincula a ellos el sonido de "la gran trompeta" (Mt), que tiene por misión el congregar y convocar. Está tomado del uso judío de convocarse las asambleas o reuniones judías al sonido de la trompeta, lo mismo que para la guerra o para hacer algún anuncio (Ex 19:16; Ez 33:6ss; 1 Tes 4:16; 1 Cor 15:52). Es la orden que se da para que se congreguen todos los "elegidos." La universalidad se acusó por congregarlos desde "los cuatro vientos" (Zac 2:10) y de "un extremo al otro del cielo" (Mt-Mc). Son imágenes tomadas del A.T. Esta cita pertenece a Zacarías (2:6), pero tomada de los LXX, ya que el texto original dice lo contrario: "Os dispersé por los cuatro vientos." Debe de ser un complemento de los evangelistas o de las catequesis. Estos ángeles obedientes a las órdenes de Cristo acusan su trascendencia, ya que en el A.T. están a las órdenes de Dios.

Estos "elegidos" están — judíos y gentiles — esparcidos por todo el mundo y han de ingresar en el Reino. Y acaso se refiere preferentemente a los judíos de la "diáspora" que estuviesen entonces en la ciudad, ya que, como en Pentecostés, "residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo" (Act 2:5). Sobre ellos, los ángeles del Hijo del hombre ejercerán una protección especial sobre estos "elegidos" (Sal 91:9-16).

Esta sección, que es una de las que hacen más fuerza en los autores para sostener que en ella se habla de la parusía final, admite perfectamente, y dentro de una línea homogénea, una interpretación literal de la "venida" de Cristo como triunfador, y que se le "ve" en el juicio predicho por él y ejercido sobre Jerusalén, y cuya "generación," que lo condenó, había de presenciarlo, pues no pasaría dicha generación "sin que *todas estas cosas* sucedan" (Mt 24:34).

En Lc se recoge, por último, una exhortación optimista de estos hechos. Cuando "comience" a realizarse todo esto deben "animarse," porque "se aproxima vuestra liberación" (ἀπολύτρωσις). Es la "liberación" del judaísmo hostil y perseguidor del cristianismo, que, al ser destruido, dejará campo más libre a la enseñanza de la fe y a la incorporación al Reino.

Los que piensan que se refiere a la parusía final lo interpretan como una "liberación" de los temores de aquella época. Pero la interpretación anterior es mucho más homogénea y parece mucho más probable.

Parábola de la higuera, 24:32-41 (Mc 13:28-32; Lc 21:29-33).

En esta cuarta sección se expone la *incertidumbre* y *desconocimiento* de esa hora del castigo de Jerusalén: la "gran tribulación."

> [32] **Aprended la parábola de la higuera. Cuando sus ramos están tiernos y brotan las hojas, conocéis que el estío se acerca;** [33] **así vosotros también, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas.** [34] **En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda.** [35] **El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.**[36] **De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.**[37] **Porque como en los días de Noé, así será la aparición del Hijo del hombre.** [38] **En los días que precedieron al diluvio comían, bebían, se casaban y se daban en casamiento, hasta el día en que entró Noé en el arca;** [39] **y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio y los arrebató a todos; así será a la venida**

del Hijo del hombre. [40] **Entonces estarán dos en el campo: uno será tomado y otro será dejado.**[41] **Dos molerán en la muela: una será tomada y otra será dejada.**

No obstante esta *incertidumbre*, da dos indicaciones sobre la hora de estos dos acontecimientos.

1) *Parábola de la higuera.* — La primera indicación está tomada del símil de la higuera. Lc le da una amplitud mayor a la comparación: "Fijaos en la higuera y en los demás árboles" (v.29). Cuando las ramas echan hojas y se pueblan frondosamente, es que la primavera "se acerca." En la higuera, "sus hojas gruesas y carnosas no empiezan a brotar hasta que el calor penetra en la tierra. Esto indica en Palestina, donde no se conoce la primavera propiamente dicha, la proximidad inmediata del verano." [22] Pues así hace la comparación. "Cuando veáis que suceden todas estas cosas, sabed que ya está cerca, a las puertas" (Mt-Mc), "el reino de Dios" (Lc), en esta fase triunfal de la "venida" de Cristo, cumpliendo su justicia y su promesa.

Posiblemente la parábola de la higuera, en su sentido primitivo, no apuntaba a los signos destructores, sino al poblarse de hojas y reverdecer su vida; o también que fuese un signo de la bendición que viene (Joel 2:22). Aunque acaso esté implícito lo que dice: "levantad vuestras cabezas, porque vuestra liberación (ἀπολύτρωσις) está cerca" (Lc 21:28).

2) *Sucederá a la generación a quien lo dice.* — Otra indicación es que todo esto sucederá en un período relativamente corto. "No pasará *esta generación* sin que todas estas cosas sucedan." Naturalmente, "esta generación" es la de aquellos a los que se dirige Jesucristo en esta hora. Y, puesto que éstos verán el cumplimiento de "todas estas cosas," es que se refiere a la destrucción de Jerusalén (Mt 16:28). Precisamente en la Escritura, el número de cuarenta años es el término que expresa una generación. Muriendo Jesucristo sobre los treinta y tantos años y siendo la destrucción de Jerusalén el año 70 del nacimiento de Jesucristo, "esa generación" queda, conforme al uso bíblico, encuadrada en estos cuarenta años. Y la certeza de esta afirmación es más firme que los cielos (v.35). Cf. *Comentario a* Mt 16:28.

3) *El absoluto desconocimiento de esta hora.* — Pero aún enseña más. El desconocimiento de "aquel día y aquella hora" es tal que no lo sabe "nadie," ni los ángeles "ni el Hijo, sino sólo el Padre" (Mt-Mc). Críticamente, la lectura en Mt de "ni el Hijo," aunque probable, es discutida [22]. Este "Hijo" que pone aquí no es el Hijo en cuanto Verbo, sino el "Hijo del hombre" que se dice en el versículo siguiente.

Cristo como hombre no puede ignorar nada de lo que le compete de alguna manera a su misión. Es la doctrina constante enseñada por la Iglesia. Si aquí puede extrañar esta formulación; es por no valorar suficientemente el uso del verbo "conocer" en las lenguas semitas. Este no sólo significa un conocimiento especulativo, **sino también *práctico***. Lo que viene a ser equivalente a actuar o tomar la iniciativa o manifestación de la obra de este día. Pero esto, tanto en el plan divino como en los relatos evangélicos, **está reservado al Padre** (Mt 20:23; 11:25; Lc 12:32, etc.). Este es el/ secreto y la hora del Padre para manifestarlo a los hombres. Cristo mismo dirá en otras ocasiones que aún no llegó su "hora" [23], lo que sugiere que, especulativamente, la sabía.

4) *La despreocupación de los hombres ante la ignorancia de esta hora.* — Con dos pequeñas comparaciones se pinta la despreocupación en que estarán los hombres ante esta hora.

Como en tiempo de Noé, a los hombres, despreocupados del castigo, haciendo su vida ordinaria, de improviso los sorprendió el diluvio, así será "la venida del Hijo del hombre" (Lc 17:26-30). En los profetas se habla de guerras que vienen de *repente,* y el contexto hace ver el proceso largo de su desarrollo (Is 25:9). Es género literario.

5) *Obra selectiva en la parusía.* — También se enseña con otras dos comparaciones, junto con lo súbito de la "parusía del Hijo del hombre," el *valor selectivo* que afectará a las gentes.

Otra vez entra en juego la doctrina del "resto" de Israel [24].

Los dos cuadros de ejemplos son ambientales. Dos hombres estarán en sus oficios de campo, y uno será "tomado" y otro será "dejado."

Dos mujeres (Lc 17:35), ya que es lo usual, están moliendo con un molino de mano, que se compone de dos grandes piedras planas giratorias. Las dos están allí moliendo, y, en esta hora, una será "tomada" y otra será "dejada."

Pero ¿a qué afectan o suponen estas frases elípticas de ser "tomadas" o "dejadas"? ¿Acaso a la vida? En absoluto podría ser, indicándose así lo inesperado de estos acontecimientos y la falta de precauciones tomadas; lo que describiría cómo la muerte o la vida afectaban a personas que estaban juntas.

Para los que interpretan este pasaje del juicio final, la interpretación es sencilla: serán "tomados" por los ángeles para colocarlos en el cielo, y los otros "dejados" entre los reprobos, o serán "tomados" para ser reunidos al cortejo triunfal parusíaco [25]. Pero no se prueba que sea el juicio final.

Interpretado todo esto de la destrucción de Jerusalén, ¿a qué se refiere?

El v.42, el siguiente de Mt, dice: "Velad, pues, porque no sabéis en qué día llega vuestro Señor." La redacción de esta frase sugiere provenir de otro contexto. Esta contigüidad parece orientar esa separación **hacia un orden religioso**. Será un "tomar" o "dejar" religioso. Su interpretación pudiera ser la siguiente: ser "tomados" para su permanencia o incorporación al reino. Sería un aspecto de lo que ya antes dijo Mt: **que Jesucristo enviará a sus ángeles** (Sal 91:9-16) y "reunirán a sus escogidos" de todas las partes del mundo para protegerlos en orden al reino (Mt v.31). e a su vez sería, en otra frase, lo que se dijo antes: la providencia especialísima de Dios sobre los suyos en estos momentos (Mt 8).

Pero esto **exige una actitud tensa de fe y confianza en Él** para superar esta "tentación" (Mt 26:40-44), que a otros, por su conducta — su falta de "vigilancia" —, se los "dejara," en esa hora, fuera del reino. En la redacción eclesial que tiene en el texto se ve bien el alerta moral de esperanza que se exige **ante la futura y final parusía,** en la iglesia de Mt.

Necesidad de vigilar, 24:42-51 (Mc 13:33-37; Lc 21:34-36).

Esta última sección del "discurso escatológico" se refiere a la necesidad de "vigilar." Puesto que "ese día y hora" es desconocido, no cabe más que estar alerta y preparados para su llegada.

> [42] **Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor.** [43] **Pensad bien que, si el padre de familia supiera en qué vigilia vendría el ladrón, velaría y no permitiría horadar su casa.** [44] **Por eso vosotros habéis de estar preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre.** [45] **¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darle provisiones a su tiempo?** [46] **Dichoso del siervo aquel a quien, al venir su amo, hallare que hace así.** [47] **En verdad os digo que le pondrá sobre toda su hacienda.** [48] **Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: "Mi amo tardará,"** [49] **y comenzare a golpear a sus compañeros y a comer y beber con borrachos,** [50] **vendrá el amo de ese siervo el día en que menos lo espera y a la hora que no sabe,** [51] **y le hará azotar y le echará con los hipócritas; allí habrá llanto y crujir de dientes.**

Esta necesidad de la "vigilancia" es presentada por Mt con dos comparaciones o pequeñas pará-

bolas.

El dueño de la casa. — La primera comparación se toma de un "dueño de casa." La noche es la hora propicia para el robo. El cuadro tiene todo un matiz local. Las casas palestinas estaban hechas, sobre todo en su techumbre, de argamasa de barro con ramajes (Mc 1:2), y las paredes laterales no raramente eran de adobes. De ahí la descripción del ladrón que "horada" la casa para entrar. Por eso, si el dueño de la casa supiese la hora en que pudiese haber un robo en su hogar, "vigilaría" y no dejaría que "perforasen su casa" para entrar a robar (2 Pe 3:4-14).

El siervo bueno y el malo. — Otra comparación se trae al mismo propósito basada en la conducta de dos siervos.

La escena es un dueño que tiene varios siervos, y pone al frente de ellos un "ecónomo," que ha de ser fiel y prudente para que sea leal al dueño y sepa cumplir bien su oficio en ausencia de su señor. Pues cuando éste vuelva y llegue a casa sin avisar, si encontrase que aquel siervo ecónomo había cumplido bien su oficio, esperando siempre la llegada de su señor, obtendría por premio el que, por su fidelidad y solicitud, le ponga al frente cíe todos sus bienes, como un intendente general de su casa.

Por el contrario, si el siervo es malo y, viendo que su amo tarda en su retorno, golpease a sus compañeros — escena muy típica del encumbramiento de un siervo oriental — y él se baquetease y mezclase con los borrachos, tendrá su merecido castigo cuando venga su señor "en el día que no espera y en la hora que no conoce." El castigo que le inflige se expresa, primeramente, con un término griego (διχοτομήσει) que lo mismo puede significar que lo parte físicamente en dos mitades (castigo bíblicamente conocido; cf. 1 Sam 15:33; Jer 34:18; Dan 13:55-59; Heb 11:37), que ser tomado en un sentido metafórico de separarlo de su cargo o de *repartir* aquí azotes. El castigo aún se redondea: "Lo pondrá con los hipócritas." Este término podía expresar los fariseos (Mt 6:2-5.16; Jl 5:7ss) [26]. También pudiera ser una defectuosa traducción del arameo, que Lucas traduciría mejor (Lc 12:46) por "infieles" o "impíos" [27]. Y aún se completa esta descripción con el clásico "llanto y crujir de dientes." Para los que interpretan este pasaje del fin del mundo sería imagen del infierno.

Para los que lo interpretan directamente de la destrucción de Jerusalén, como gran juicio de Dios, es imagen de los castigos — materiales o espirituales — que sobrevendrán al que no atienda y vigile esta hora, para evitarlos o superarlos en fidelidad.

Otros dos aspectos de esta vigilancia son propios, uno, de Marcos (13:33-37), tomado de un dueño que se ausenta y de una doble conducta de dos criados, y otro de Lc (21:34-36), que tiene un marcado matiz moral y está situado en otro contexto.

Al llegar a este final de la exégesis de la primera parte del "discurso escatológico," cabe plantearse el problema siguiente: si en este discurso se habla *directamente de la destrucción* de Jerusalén, pero si también está vaticinado "el fin del mundo" (Mt 24:3), ¿cómo se conjugan en este discurso estas dos intenciones y estas dos inclusiones en este texto?

"Se admite ordinariamente que en este discurso están mezcladas dos perspectivas: **la de la destrucción de Jerusalén y la del fin del mundo,** y esto es verdad. Pero no está bien el creerlas yuxtapuestas (buscando el pasaje de una y de otra, sea en el v.29, sea en el v.23 o incluso en el v.21), puesto que ellas están, en realidad, superpuestas. Parece, en efecto, preferible interpretar todo el discurso en función de la destrucción de Jerusalén y ver, al mismo tiempo, en este terrible drama el verdadero pródromo del fin del mundo. Pues esta catástrofe que señaló el fin de la Antigua Alianza fue un drama sin precedentes en el drama de la Salud y no se reproducirá más que al final de los tiempos, cuando Dios ejercerá sobre todo el género humano, elegido en Cristo, el mismo juicio que El ejerció entonces sobre el primer pueblo elegido. Es por lo que este "día de

Yahvé," considerado en la Escritura desde un punto de vista teológico, mas que histórico, reviste siempre una amplitud cósmica, cuyas imágenes apocalípticas," de un impresionismo oriental que afecta nuestro espíritu moderno, tentado de tomarlas a la letra, no hacen más que subrayar la profunda significación espiritual. El pensamiento y las expresiones de Jesús, como las de sus intérpretes, están penetradas en este punto de las tradiciones del A. T. Y si la ruina del judaísmo parecía así confundirse con el fin de los tiempos, es ello una verdad profunda, **porque este terrible juicio de Dios ha marcado realmente el comienzo de la era escatológica,** de la cual el fin del mundo **no será más** que el último y definitivo acontecimiento." [28]

Sin embargo, parece que la solución así planteada prescinde, de hecho, que la respuesta de Jesucristo a la cuestión del fin del mundo. O no responde a la pregunta que le formulan los discípulos (Mt 24:3) o, de lo contrario, esta solución parece más bien soslayar la respuesta.

Es verdad que en el estilo apocalíptico se pueden mezclar las perspectivas; sería el caso de estar "superpuestas." Pero también es verdad que, en la época de Cristo, las concepciones rabínicas sobre el reino mesiánico y la escatología **estaban tan divididas como confusas** [29]. ¿Respondería Jesucristo, o los redactores del discurso en su forma actual, a las dos preguntas en una forma "superpuesta"? ¿Cuál sería el criterio de su discernimiento, máxime en la confusión ambiental de perspectivas?

Si todo esto es posible, parece, sin embargo, que acaso pudiera ser otra la solución.

En efecto, en Mc y Lc la pregunta que se hace a Jesucristo es sólo sobre "cuándo sucederá esto y cuál será la señal de que todo esto se va a cumplir" (Mc 13:4). Y esto a que alude es a la afirmación de Jesucristo de que no quedará del templo "piedra sobre piedra." Se refiere, pues, a la destrucción de Jerusalén. En la perspectiva literaria de Mc-Lc, parece que sólo se habla de la destrucción de Jerusalén. Prescinden, por tanto, de lo que hubo de vaticinio sobre el fin del mundo.

Mt, en esta parte expuesta — c.24 —, parece que sólo se refiere a la destrucción de Jerusalén. Pero, a diferencia de Mc-Lc, ya en la pregunta que hacen los discípulos a Jesucristo se la formulan literariamente con mucha más amplitud. Pues se le pregunta: "Cuándo *sucederá esto* (la destrucción de Jerusalén predicha) y cuál es la señal de tu venida y *del fin del mundo"* (Mt 24:3). Si en Mt la respuesta a la primera pregunta se encuentra en el c.24, la respuesta a la segunda se encuentra en el c.25. Los dos forman una unidad que responde, literariamente, a las dos preguntas hechas a Jesucristo.

Así, en el c.25 se habla manifiestamente del juicio final (v.31-46), en que la sentencia es que unos "irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna" (v.46). Es, pues, "el fin del mundo."

Pero antes de expresarse este cuadro — responde a aquella pregunta — se ponen dos parábolas. La primera es la de las vírgenes necias y prudentes, que se trae para ilustrar esta afirmación que allí dice: "Velad, pues no sabéis ni el día ni la hora" (v.13). Ilustra la necesidad de "vigilar" la venida del "esposo," Cristo. ¿Cuándo? Es una perspectiva previa al juicio final, pero en cuanto queda literariamente vinculada al mismo.

La segunda es la parábola de los "talentos." Mira a la necesidad de rendir los valores que Dios da a cada uno. Pues, a la hora de la retribución, al negligente le mandará echar "a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes" (v.30). Pero todo este rendir y aprovechar Irá "talentos" no es otra cosa, en el fondo, que vivir rectamente, estar siempre preparándose — "vigilar" — para la hora de la retribución, el juicio final. En la perspectiva literaria de Mt, esta parábola está vinculada al juicio final. Este "bloque" de parábolas sobre la "vigilancia" da la impresión, o bien que Cristo aludió o añadió alguna de ellas sobre la necesidad de "vigilar" ante la in-

certidumbre, a la cual se le añadió por las "fuentes" o los evangelistas un conjunto de otras, provenientes de contextos distintos — lo mismo que en desarrollo de los c.24 y 25 —, pero afines por un fondo común de vigilancia; o que la catequesis primitiva, expectante ante una inminente parusía (2 Tes 2:1ss), aprovechó este contexto para incluir la necesidad de esta vigilancia que afecta a una doble vertiente en Mt: **vigilancia ante la venida de Cristo, presenciada por "esta generación," y vigilancia ante la parusía final.**

Es así como parece que se salva bien la interpretación del c.24 de sólo la destrucción de Jerusalén (lo que acusa Mc-Lc), y la respuesta de Jesucristo, en Mt, a la destrucción de Jerusalén y al fin del mundo. De esa hora no se dan señales; es hora incierta, será súbita, y sólo cabe "vigilar" [30].

1 Bauer, Griechisch-deutsches Worterbuch zu. N.T. (1937) col.91. — 2 Josefo, De bello iud. V 5:6. — 3 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 1011; cf. Deissmann, *Licht vom Osten* p.269ss. — 4 B. Rigaux, *L'interprétation apocaliptique de l'Histoire,* en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (1957) p.245-273). — 5 Josefo, *Antiq.* XX 5:1. — 6 Josefo, *Antiq.* XX 7:6. — 7 Josefo, *Antiq.* XX 7:6. — 8 *Antiq.* XX 2:6. — 9 *Annal.* XIII 37. — 10 Tácito, Annal. XIV 16; Séneca, Quaest. natur. VI 1 ; Josefo, De bello iud. IV — 11 Strack-B., Kommentar. I p.4 949-950. — 12 B. Rigaux, Bedélygma tés heremóseos (Mc 13:14; Mt 14:15): Bíblica (1959) 675-683; G. Cotter, The Abomination of Desolación: Cañad. J. Th. (1957) p. 159-64. — [13] Tácito, Hist. V 13; Eusebio, Hist ecd. III 5. — 14 De bello iud. II 9:3. — 15 De bello iud. VI 9:2:3. — 15 Eusebio, Hist. ecd. III 3. — 16 Josefo, Antiq. VI 5:23. — 17 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.210-212.221-222. — 18 H. Líese, en Verbum Domini (1932) 324; M. Black, The Son of Man Problem in Recent Research and Debate: The Bulletin of the J. Rylands Library (1962s) p.167-170; E. Schweizer, The Son of Man: Journ. of Bull. Liter. and Exegesis (1960) p.110-129. — 19 Strack-B., Kommentar. I p.956. — 20 Lagrange, Évang. s. St. Marc (1929) p.345; cf. Revue Biblique (1906) 388; A. J. B. Higgins, The Sing of the Son of Man (Mt 24:30): New Test Studies (1962) 380-382. — 21 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col. 1011-1012; San Justino, *Diálogo* 14:8; 40:4; 54:1; 59:7; 110:2; *Apol.* 53:3; B. Rlgaux, *La seconde venue de Jesus:Rcch.* Bibl. VI: "La venue du Messie" (1962) p.173-216. — 22 Willam, *Das Leben Jesu.* vers. esp. (1940) p.425. — 22 Nestlé, *N.T..*, h.l. — 23 Lebreton, *L'ignorance dujour dujugement:* Rech. Se. Relig. (1918) 281-289; S. Pezzella, *Mc 13:32 e la scienza di Cristo:* Rivista Bibl. (1959) 147-152; M. B. F. Van Lersel, *"De Sohn" in den synoptischen Jesuworten.* (1961); ID., *Fils de David et Fils de Di£u.* Recher. Bibl. VI: "La verme du Messie" (1962) p.l 13-132. — 24 Thibaut, Les sens des paroles p.l02. — 25 Ú\Jz\,Évang. s. St. Math. (1946) p.323; Flllion, Vie de N. S.J.-Ch., vers. esp. (1942) IV p.120. — 26 Joüon, Hypokrítes: Rech. Se. Relig. (1930) 313-316. — 27 Benoit, L'Évang. s. St. Matth., en La SairUe Bible de Jerusakm (1950) p.142 nota c. — 28 Benoit, o.c., p.135 nota b. — 29 Bonsirven, Le Judaisme. (1934) I 418-429. — 30 Feuillet, La venue du regne de Dieu et du Fils de l'homme (Lc 17:20-37): Rev. Scienc. Relig. (1948) 544-565; Lc discours de Jesús sur la ruine du temple (Mc13; Lc 21:5-36): Rev. Bibl. (1948) 481-502; (1949) 61-92; La syntfose eschatologique de St Matthieu: Rev. Bibl. (1949) 340-364; (1950) 62-91.180-211; Spadafora, Gesü e la fine di Gerusakmme (1950); Brunec, Sermo eschatologicus:Verb. Dom. (1952-1953); I. De Rosa, La parusia del discorso escatologico di N. S. Gesü Cristo: Studi D. Mallardi (1957) 67-77; C. Perrot, Essai sur le discours eschatologique (Mc 13:1-37; Mt 24:1-36; Lc 21:5-36): Rev. Scienc. Relig. (1959) 481-514; D. Squillaci, // discorso escatologico: Palest. Cl. (1957) 1016-1021; H. Conzelmanx, Geschichte und Eschaton nach Mc 13: Zeitsch. Neut. Wissenschaft (1959) 210-221; H. O. Owen, The parousw ofChrist in the Synoptic Gospels: Scottish Journ. of Theol. (1959) 171-192.

Capitulo 25.

Conforme a lo indicado en el capítulo anterior, parece que Mt continúa el tema, respondiendo con él a la segunda parte de la pregunta hecha a Jesucristo por los discípulos con motivo de la afirmación de la destrucción del templo: "¿Cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo?" Al ignorarse hay que vigilar. Las dos parábolas siguientes son evocadas ante el juicio final por el Cristo perseguido y condenado.

Parábola de las Diez vírgenes, 25:1-13.

[1] **Entonces el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo.** [2] **Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes;** [3] **las necias, al tomar las lámparas, no tomaron consigo aceite,** [4] **mientras que las prudentes tomaron aceite en las alcuzas juntamente con sus lámparas.** [s] **Como el esposo tardaba, se adormilaron y durmieron.** [6] **A la medianoche se oyó un clamoreo: Ahí está el esposo; salid a su encuentro.** [7] **Se despertaron entonces todas las vírgenes**

y se pusieron a preparar sus lámparas. [8] **Las necias dijeron a las prudentes: Dadnos aceite del vuestro, porque se nos apagan las lámparas.** [9] **Pero las prudentes respondieron: No, porque podría ser que no bastase para nosotras y vosotras; id más bien a la tienda y compradlo;** [10]**pero, mientras fueron a comprarlo, llegó el esposo, y las que estaban prontas entraron con él a las bodas y se cerró la puerta.** [π] **Llegaron más tarde las otras vírgenes, diciendo: Señor, señor, ábrenos.** [12] **Pero él respondió: En verdad os digo que no os conozco.** [13] **Velad, pues que no sabéis el día ni la hora.**

Se continúa con el "bloque" de relatos sobre la "vigilancia." Aquí parecen orientados más estos temas en orden a la parusía.

Según las costumbres de entonces, los actos de una boda comenzaban a la puesta del sol. La novia esperaba en su casa, rodeada de amigas, la llegada del novio, que venía a buscarla, acompañado del grupo de sus amigos o "paraninfos," que en Judea parece eran dos, y con todo el resto del grupo de familiares y demás amistades la llevaban, unidos los dos cortejos, a casa del esposo, en la que viviría. Todo este cortejo se realizaba con antorchas y cantos festivos. La esposa llevaba su cabeza ceñida de una corona y era llevada en una litera a casa de su esposo. Este y los suyos rodeaban la litera. Tanto los amigos del esposo como las amigas de la esposa iban entonando cánticos festivos y alusivos a los mismos. A la llegada del cortejo se celebraba el banquete de bodas [1].

Mt presenta un cortejo de diez "vírgenes" (παρθένας). El número es puramente convencional y elegido para darle un valor simétrico, y con la expresión "vírgenes" trata de expresarse el ser jóvenes no casadas, que eran las que habían de acompañar a la esposa.

La lectura de la Vulgata, que "salieron al encuentro del esposo" (*et sponsae*), no es lectura genuina [2]. El esposo, con su cortejo, tardaba, lo que es un rasgo irreal, pues ya todos estos actos están demasiado cronometrados, y siempre en un cortejo de éstos, que es de una duración muy pequeña, no viene a suceder — lo que supone una tardanza muy larga — que estas vírgenes se "adormilasen y se durmiesen." Rasgo irreal, pues ya habían salido, y nada se dice si se duermen en el camino o se volvieron a casa. Y es increíble que se puedan dormir las "compañeras" de la esposa mientras la han de acompañar en toda su fiesta y espera. Es rasgo ambientalmente irreal, pero literaria y doctrinalmente real, que interviene en la enseñanza.

De estas diez vírgenes, cinco de ellas eran "imprevisoras" (μωραι)· El término griego tiene varios significados — embotado, tardo, fatuo, estulto, imprudente, etc. —, pero aquí, en contraposición a las otras, que se las califica, por su previsión, de "prudentes" (φρόνιμοι) o "previsoras," el significado que conviene a las primeras es de "imprevisoras" o imprudentes. Todas ellas salieron al encuentro del cortejo del esposo, el cual también se omite en la descripción, mirando sólo a destacar la comparación alegórica del esposo, y llevando con ellas, pues, conforme al uso, cía de noche, "lámparas" (λαμπάδας). Estas lámparas se las supone, ordinariamente, conforme al pequeño tipo de "lucernas" de barro, de las que se encuentran con tanta abundancia en las excavaciones de Palestina. Pero, así valoradas, parece ser otro rasgo irreal. Pues no se ve cómo unas lucernas tan pequeñas pueden servir para alumbrar ampliamente el camino de un cortejo nupcial. Ordinariamente se usaban altas antorchas. Zorell ha propuesto que con el término de estas lucernas, aquí usado, se significa, como en otros muchos pasajes — clásicos y papiros —, las teas que se usaban en estos cortejos [3].

Estas jóvenes "imprevisoras" no tomaron, con sus lucernas o sus teas, una vasija donde llevar el aceite de repuesto. Zorell hace ver cómo, en su hipótesis, según las costumbres actuales de Belén, estas "teas" llevan en su extremidad superior telas impregnadas en aceite, y para repos-

tarlas han de llevarse también vasijas con aceite, de repuesto [4].

En el resto del relato hay una serie de rasgos irreales: el que se "duerman" esperando al cortejo del esposo; el que las lucernas o teas se hubiesen apagado y no calculasen la necesidad de repuesto; el ir a medianoche a "comprar" aceite; el que se hubiese "cerrado" la puerta tras el cortejo, y el que tengan estas jóvenes poco previsoras que "llamar" a la puerta y al "esposo" para que les abra; ni le llamarían "señor," pues eran familiares o gentes amigas. Y la respuesta del mismo: "No os conozco"; y el que las "prudentes" reprochan su descuido a las otras: no es alegría familiar.

Expuesto el cuadro de esta parábola, la doctrina que con ella se enseña aquí es ésta: "Vigilad, porque no sabéis el día ni la hora" de la venida final del Hijo del hombre. Es adición parenética que se gusta añadir a las parábolas (Mt 24:42; Mc 13:35).

Pero a través de esta enseñanza final y de los rasgos irreales que en ella se acusan se ve en varios elementos un valor *alegórico.* Éstos pueden ser los siguientes:

El "esposo" es Jesucristo (Ap 19:6ss.9).

Su venida inesperada, su venida en la parusía.

Las vírgenes "previsoras," las almas preparadas para la parusía.

Las vírgenes "imprevisoras," las almas no preparadas para esa hora. Parece que también se ve en éstas a Israel, mientras en las "previsoras" a los gentiles: sería un cierto contraste global ante los hechos.

Las vasijas de aceite de repuesto y el prepararlas al despertar indica la solicitud de estas almas y su preparación y su "vigilar" en orden a la parusía.

También se destaca en la parábola que la actitud de vigilancia, actitud espiritual en orden a esta preparación parusíaca, no basta con un asistir, sin más, a este cortejo, aquí nupcial, allí parusíaco, sino que hay que tener esta previsión de repuesto, que es cooperar de una manera muy directa para poder intervenir o sumarse a él. Esta preparación es personal; cada una de estas vírgenes "previsoras" ha cooperado y se ha preparado. Y para esto hace falta que esta preparación religiosa sea no sólo actual, sino, como alguien ha dicho, "habitualmente actual." Ya que el esposo puede llegar inesperadamente. No basta tampoco un simple clamar, como estas jóvenes "imprevisoras"; se exigen las obras de toda una vida (Mt 7:21-23). Ningún comentario mejor a este propósito que las mismas palabras de Jesucristo, cuando dice: "No todo el que dice: ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos *me* dirán en *aquel día:* ¡Señor, Señor! Yo entonces les diré: Nunca os conocí" (Mt 7:21-23). Es todo ello la necesidad de las obras, en los mayores, en la vida cristiana para el premio e ingreso en el cielo. La parábola siguiente lo confirmará.

Si literariamente esta parábola mira a la parusía final; si esta parusía tiene una perspectiva que será, históricamente, definida y concreta, no obstante, conceptualmente, en el intento de Cristo, todo el tiempo anterior a ese momento es tiempo de preparación parusíaca. Se está ya en "la hora postrera" (1 Jn 2:18; cf. Act 2:17), y en ella, si la muerte sorprende antes de su venida, como sucedió a tantos que oyeron estas palabras de Cristo, no dejó de ser su vida, así enfocada, **una preparación también para la venida final de Cristo**. Todo cabía, en la **perspectiva real de Cristo,** como preparación para esta venida [5].

La parábola, como se ha visto, tiene un marcado enfoque de matices a la parusía, preocupación de la Iglesia primitiva, a la que representaba en fuerte tensión expectante en las diez vírgenes. Por otra parte, esta mezcla de vírgenes "prudentes" y "necias," como la mezcla temporal eclesial de "buenos" y "malos," es tema de Mt.

Originariamente la narración debió de ser el relato parabólico de un banquete, acaso de

bodas, con la llegada *inesperada* del esposo. Lo repentino suele ser signo de acontecimiento grave o catastrófico — v.g., el diluvio, el dueño que retorna de viaje —. El acento debió de versar sobre lo súbito e inesperado que tendría la parusía. El alerta de vigilancia era una conclusión, original o adventicia, que se imponía.

La Iglesia primitiva la aplicó a sus fieles, y la *alegorizó* conforme a su uso, ante el mejor conocimiento de la doctrina y hechos. Pero el valor fundamental que tuvo en boca de Cristo permanece, aunque también parece percibirse **el valor "moralizante" de la misma en la iglesia de Mt.**

Parábola de los Talentos, 25:14-30.

Propia de Mt y con la misma perspectiva literaria — ya que puede proceder de otro contexto — a la parusía [6].

> [14] **Porque es como si uno, al emprender un viaje, llama a sus siervos y les entrega su hacienda,** [15] **dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad, y se va.** [16] **Luego el que había recibido cinco talentos se fue y negoció con ellos y ganó otros cinco.** [17] **Asimismo el de los dos ganó otros dos.** [18] **Pero el que había recibido uno se fue, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su amo.** [19] **Pasado mucho tiempo, vuelve el amo de aquellos siervos y les toma cuentas,** [20] **y, llegando el que había recibido los cinco talentos, presentó otros cinco, diciendo: "Señor, tú me has dado cinco talentos; mira, pues, otros cinco que he ganado."** [21] **Y su amo le dice: "Muy bien, siervo bueno y fiel, has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor."** [22] **Llegó el de los dos talentos y dijo: "Señor, dos talentos me has dado; mira otros dos que he ganado."** [23] **Díjole su señor: "Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor."** [24] **Se acercó también el que había recibido un solo talento y dijo: "Señor, tuve cuenta que eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste,** [25] **y, temiendo, me fui y escondí tu talento en la tierra; aquí lo tienes."** [26] **Respondióle su señor: "Siervo malo y haragán, ¿conque sabías que yo quiero cosechar donde no sembré y recoger donde no esparcí?** [27] **Debías, pues, haber entregado mi dinero a los banqueros, para que a mi vuelta recibiese lo mío, con los intereses."** [28] **Quitadle el talento y dádselo al que tiene diez,** [29] **porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará,** [30] **y a ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes.**

Se trata de una parábola alegorizante. Ya comienza con esta estructura, artificiosa y pedagógica, pues no por emprenderse un viaje con regreso hay que disponer de los bienes, y aquí va a "confiarles su hacienda." Por el contrario, lo distribuye a tres categorías de siervos.

La cantidad que deposita es exorbitante y acusa intenciones alegóricas. Va a distribuir "talentos." El "talento," más que una moneda, era el peso de un determinado número de dinero. Pesaba unos 42 kilogramos. Era equivalente a 6.000 denarios. Y éste aparece como el sueldo diario de un operario (Mt 20:2). Se cita en un papiro cómo se pagan a un tejedor 80 dracmas (la dracma ática es equivalente al denario) como salario de dos meses [7]. La cantidad, pues, que deja a cada uno — cinco, dos y un "talento" — era excesiva, y, conforme al artificio de la parábola, distribuida también convencionalmente "según su capacidad."

"Después de mucho tiempo" volvió aquel señor. Con ello se da margen suficiente a la producción de los bienes confiados. Pero el primero y único acto que se destaca, por su valor de enseñanza, es el que "pide cuentas" de los "talentos" entregados a aquellos siervos.

Los dos primeros, gozosos, le traen el doble de lo entregado: el primero recibió cinco talentos, y logró otros cinco; el segundo, con dos, logró otros dos.

El señor los felicita por haber sido "siervo bueno y fiel." Pero destacará un rasgo, por el valor alegorizante que va a tener: han sido fieles en "lo poco." Pero cinco y dos talentos eran una fortuna cuantiosa. Los cinco "talentos" eran equivalentes a 30.000 denarios, y los dos "talentos" equivalían a 12.000. El felicitar por haber sido fiel en lo "poco," siendo una cantidad excesiva, acaso esté formulado sobre un proverbio o sentencia sapiencial; en todo caso, probablemente se destaca por su valor alegórico: la abundancia y excelencia de los dones de Dios.

El premio será una mayor abundancia de dones: si aquí se le encargó de administrar una cantidad limitada, lo "poco," el premio será "constituirlo sobre lo mucho." Así, de administrador limitado pasa a ser mayordomo o intendente general. Es fórmula literaria de expresión progresiva. El premio es "entrar en el gozo de su señor," cuyo significado alegórico, como luego se verá, es el premio definitivo mesiánico. Lo mismo pasa — y se dice con el mismo clisé proporcional — con el segundo siervo.

Pero al llegar el siervo al que, por sus condiciones, se le había dado un solo "talento," éste le dirá, torpe y osadamente, como disculpa de su temor y de su inactividad, que "lo escondió en tierra," para asegurarlo así incluso del robo de ladrones (Mt 13:44), por temor al señor, que "eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste." Elemento parabólico que tendrá su parte de alegorización.

El juicio que hace su señor de él es éste: Eres "malo y perezoso"; y si sabías que yo era así y temías perderlo al exponerlo a determinados negocios, debías haberlo llevado a los "banqueros," para que a mi vuelta lo "hubiese recibido con el interés." En la época de Cristo el interés que producía el dinero en las mesas de los banqueros era sobre un 12 por 100 al año [8]. Así habría, a su vuelta, recibido "lo mío," puesto que sólo lo había entregado para negociar, junto con "el interés" correspondiente.

El señor, ante esto, da la orden de castigo, que es doble: *a)* quitarle lo que se le dio; *b)* echarle a "las tinieblas exteriores; Allí habrá llanto y crujir de dientes."

Hay una cosa chocante: el "talento" que se quita a este siervo inepto hace que se lo den al que tenía cinco y logró otros cinco talentos. ¿Por qué esto? Podría acusar la libre voluntad de distribución de sus bienes de este señor (Mt 20:15). Pero se expone así, probablemente, por el valor alegórico de este detalle.

De hecho, como explicación, se añade lo siguiente: "Porque al que tiene, se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará" (v.29).

El contexto propio de este versículo es discutido. Aparece también en otros pasajes (Mt 13:12; Mc 4:25; Lc 8:18) que son contextos completamente distintos. Pero también aparece en otro contexto semejante (Lc 19:26). ¿Es una especie de proverbio usado por Jesucristo en diversas ocasiones? ¿Es una sentencia que Jesucristo usó en otra ocasión, y el evangelista la utiliza o repite, oportunamente, aquí?

La enseñanza doctrinal fundamental es clara: **Dios exige que los seres humanos rindan, religiosamente, los valores que Dios les confió, *preparándose* así a su parusía.**

Pero esta misma enseñanza alegoriza, seguramente, varios de los elementos integrantes de la misma. Tales son:

1) El señor que emprende un viaje, que tendrá retorno, es Jesucristo en su Ascensión.

2) Esta ausencia será larga — "mucho tiempo" — y tendrá retorno: es Jesucristo en su parusía final.

3) Los bienes que confía a sus siervos son los valores religiosos que son dados a los hombres (Ef 4:7-16).

4) El repartir "talentos," cantidad excesiva, acaso pueda indicar la generosidad de los dones celestiales. El hombre ha de rendir cuenta de todos sus valores a *Dios.*

5) El señor que vuelve, juzga y da premios y castigos es Jesucristo, Juez del mundo, en su parusía.

6) El premio de "entrar en el gozo de tu señor" es el premio de la felicidad eterna, cuya descripción alude al gozo de participar en el banquete mesiánico celestial (Mt 8:12.13; 22:8.10; Lc 22:30), forma con que se expresaba, frecuentemente, la felicidad mesiánica.

7) El rendimiento máximo, en su apreciación literaria, de los "talentos" confiados a los dos primeros siervos, indica la *obligación* de desarrollar los dones de Dios (1 Cor 15:10) y el *mérito* de los mismos, como se ve por el elogio *y premio* que da a los dos primeros siervos. En el reino de Cristo, las acciones tienen verdadero *mérito,* que Dios premia y cuya omisión castiga. La "fe sin obras" queda rechazada en esta parábola alegorizante.

8) La inactividad de no rendir con los dones de Dios es culpa: pecado de omisión.

9) Todos estos dones aparecen siempre como don de Dios, no sólo al confiarlos — los "talentos" que confía a los siervos —, sino también en el tiempo del uso de ellos: "para que al venir recibiese lo *mío* (un talento), con los *intereses*" (v.27).

10) El hecho de mandar añadir este "talento" al que tenía diez, lo mismo que la frase "porque al que tiene se le dará y abundará; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará," más que alegoría, es un enunciado de la economía sobrenatural, presentado en forma paradójica. El que obra bien y merece, se hace siempre digno de una mayor donación de gracias "y que los poderes otorgados a los discípulos crecen con el uso y disminuyen con el desuso" (J. L. Mckenzie). Naturalmente, la parábola alegorizante tiene un valor "sapientiae" extremista y ha de ser medido en su ambiente.

11) El echar a este "siervo inútil" a "las tinieblas exteriores, allí habrá llanto y crujir de dientes" es, en este contexto, el castigo del infierno y fórmula usual en los evangelios. En Lc (21:7) está menos alegorizado este rasgo.

Se plantea el problema de si esta parábola es la misma que trae Lc (19:11-28) sobre las "minas." Las diferencias apreciables en la comparación de ambas son accidentales, y los autores admiten, generalmente, que es una doble versión de la misma.

El sentido original del relato debió de ser una parábola, pues la actual *alegorización* cristiana es clara. En ella se censuraría a los "escribas" y jefes religiosos de Israel, a quienes se había confiado el tesoro de la doctrina y no la supieron administrar para el mesianismo, hasta impedir al pueblo recibir el don del reino (Lc 11:52). Si originariamente no se aludía al juicio final, se lo suponía en el transfondo.

La Iglesia primitiva la alegorizó, destacándose en ella dos direcciones: una es la *parenética:* por qué se le añade al que tiene más lo que se le quitó al que no produjo. Esta sorpresa está explícita en Lc (19:25-26). Tales son los planes de Dios (Mt 20:11-15): libres y misteriosos. Pero el acento principal, ya muy pronto, se centra en su enfoque *parusíaco:* hay que rendir los dones de Dios, **pero en orden final a la parusía.** Que haya un alerta vigilante en los fieles, aunque ésta se demore (2 Tes 2:1-2), haciendo rendir los "talentos" que Dios ha dado a cada uno. Que no haya desánimo porque ésta no sea inminente [8]. Preocupación muy acusada en la primera generación cristiana.

El juicio final, 25:31-46.

Este cuadro del juicio final es el término natural de toda la construcción literaria del "discurso escatológico" en Mt. Las parábolas de la "vigilancia" a la parusía exigían como término la manifestación de ésta. La parusía final de Cristo será la hora en que El ejercerá un juicio universal. Se omite la resurrección de los muertos (1 Tes 4:15-18), con la transformación que experimentarán en esa hora al ser revestidos de las dotes gloriosas (1 Cor c.15). Aquí sólo se presenta el hecho de Cristo Juez del mundo, que da una sanción eterna, con sentencia universal "final" y pública. **El Cristo glorioso frente al Cristo "condenado."**

> [31] **Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentarán sobre su trono de gloria.** [32] **Y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos,** [33] **y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda.** [4] **Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo.** [35] **Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné, y me acogisteis;** [36] **estaba desnudo, y me vestísteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme.**[37] **Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber?** [38] **¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos?** [39] **¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?** [40] **Y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis.** [41] **Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles.** [42] **Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber;** [43] **fui peregrino, y no me alojasteis; estuve desnudo, y no me vestísteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis.** [44] **Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión, y no te socorrimos?** [45] **El les contestará diciendo: En verdad os digo que, cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo no lo hicisteis.** [46] **E irán al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna.**

En esta hora de la parusía final, el Hijo del hombre vendrá "en su gloria," y, como parte de ella, vendrá "con todos los ángeles," que *son sus* ángeles (Mt 13:39-41.49.50; 24:31), como ornamento suyo y como ejecutores de sus órdenes. Todo ello indica, dentro del género apocalíptico, **la grandeza de la majestad con que Cristo realizará aquel acto,** lo que no excluye, naturalmente, la realidad de esta presencia de los ángeles; aparte que la presencia de los ángeles, como *sus* servidores, **habla de su trascendencia**.

Cristo, en su venida, conforme a la descripción de los apocalípticos, se sentará sobre un trono de gloria [9]. Y "se reunirán delante de él todas *las gentes."* **Es el juicio universal** (Mt 28:19).

Cristo, Hijo del hombre, proclamado aquí abiertamente **"Rey," es el Rey Mesías** (Jn 6:15), y, como Rey, va a dar posesión o exclusión de entrar en su Reino (v.34) a todas las gentes. Y aparece aquí como **Juez del mundo, y en cuanto "Hijo del hombre"** (Jn 5:27). Este poder judicial de Cristo sobre la humanidad evoca o habla de su grandeza divina. La literatura apócrifa apocalíptica no atribuye este poder judicial sino a Dios. Sólo un pasaje del *Libro de Henoc* **se lo**

confiere al Mesías, pero ni así a El solo. Cristo aparece aquí reivindicándose este privilegio o atributo divino. ¿No es esto sugerir su naturaleza divina? "Por esta doble prerrogativa de Juez de los seres humanos y de fin último de los hombres, se nos muestra **la persona de Cristo con una majestad claramente divina**." [10]

Cristo ejerce, dramáticamente, en este cuadro su acción judicial, separando a las diversas clases de personas, "como el pastor separa a las ovejas de los cabritos" — imagen probablemente inspirada en Ezequiel (34:17) — en dos grupos: a la derecha e izquierda. En el uso rabínico de casos de separación, a la derecha se pone siempre lo mejor [11]. Y en el *motivo* de esta separación hay dos razones.

a) La primera es una predestinación. Son aquellos a quienes el Padre se "lo tiene preparado" ya "desde la constitución del mundo."

La realización del plan eterno de Dios se expresa a veces por la frase *"antes* de la constitución del mundo (Jn 17:24; Ef 1:14); pero la expresión *"desde* la constitución del mundo" viene a tener el mismo significado. Así se lee en el Apocalipsis: "Y la adoraron [a la Bestia] todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, *desde el principio del mundo,* en el libro de la vida del Cordero degollado" (Ap 13:8). Esto mismo se ve en Proverbios, según los LXX (8:22-23), en el que la expresión *"al comienzo* del mundo" significa evidentemente ***"antes* de venir al mundo."** Es la elección de que habla abiertamente San Pablo (Ef 1:4).

b) Pero el segundo motivo son las *obras* que realice el ser humano: **las obras de misericordia**. Son hechos prácticos. No en vano El dejará en la última cena, como característica de los suyos, el amor de unos a otros (Jn 13:35). Y es la prueba clara del amor a Dios, hasta llamar San Juan "mentiroso" al que dice que ama a Dios y no ama al prójimo con hechos (1 Jn 4:20-21). Era la doctrina en la que tanto insistieron los profetas y autores sagrados, y que aquí se describe a su estilo (Is 58:7; Job 22:6, etc.). Mt describe este cuadro en la línea del sermón de la Montaña. Si aquello es el programa, esto es el término de toda la actividad. Es tema muy de Mt (7:2 Iss). En su pintura se ven usados, probablemente, sobria y libremente, elementos de temas apocalípticos judíos, especialmente del libro de las parábolas de Henoc [11].

Pero este amor al prójimo no es filantropía; ha de ser caridad. Porque exige que, al beneficiar al prójimo necesitado, se vea en el prójimo a él: "a mí me lo hicisteis" (v.40.45). **Es amor de caridad: amor al prójimo por amor de Dios**. No interesa la calidad ni la categoría de las personas. Pues no es la persona por quien se hace, sino *por EL* Por eso tiene premio de cielo lo que se hace "a mis hermanos más pequeños." En realidad, lo que más destaca Mt en la condena de Cristo en el juicio no es tanto el no haber hecho estas obras, sino el no haberlas hecho viendo en esos "desgraciados" a El (Bonnard) (cf. Mc 9:37; Lc 9:48): hacerlas por él.

c) Por último, la sentencia que se da es *eterna.* Los malvados "irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna" (v.46).

Los malvados tendrán "suplicio" (v.46), que es separación de Cristo (v.41); "fuego" (v.49) y compañía "del diablo y de sus ángeles" (v.42). Del infierno se dice que está preparado para "el diablo y para sus ángeles." En el ambiente judío se admitía un demonio de rango superior, que concretaba en sí todas las maldades, al que se le dan diversos nombres, y que ejerce un cierto reinado sobre los inferiores, incluso para dirigirlos [12]. Los demonios, conforme a la tradición, lo cual también sostenía la teología rabínica, son "ángeles," espíritus (Ap 12:7-9) [13].

Y este castigo será "eterno." La palabra cobra un espantoso realismo, sin atenuación alguna posible, en este contexto. "Los unos y los otros tienen un destino igualmente eterno; si queremos arrancar a los condenados de su pena, es menester también tomar a los elegidos de su vida" [14].

1 Sobre estas costumbres, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.500-517-969; cf. Rev. Bib. (1917) 175-180; cf. J. Jeremías, o.c., p.209-214. — 2 Nestlé, *N. T. graece el latine* (1928) ap. crít. a Mt 25:1. — 3 Zorell, Lexicón graecum N. T. (1931) col.758-759. — 4 Lexicón. Lc. — 5 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.166; Vosté, Parabolae selectae. (1933) II p.488-505; Buzy, Parábales. (1932) h.L; Lagrange, Évang. s. Sí. Matth. (1927) p.4 74-479; Fuenterrabía, La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes: Est. Franc. (1956) 321-362; F. A. STROBEL, Zum Verstandnis von Mt 25:1-13: Novum Test. (Lciden) (1958) 199-227; J. Blinzler, Bereitschaft für das Kommen des Herrn! Mt 25:1-13: Bibel und Liturgie (1963) 89-100; J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu (1970) p.64-66.209-214. — 6 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu.* (1970). — 7 Willam, *Das Leben Jesu.* vers. esp. (1940) 387. — 8 Edersheim, Life and Times of Jesús II p.463-464; Kennedy, Money-changers, en Hasting, Dic. ofBible III p.432-433; Willam, Das Leben Jesu. vers. esp. (1940; el ap. "Operaciones bancarias p.380-383; P. Ganne, La parábale des talents: Bibl. et Vie Chrét. (1962) p.44-53; M. Zerwick,*Die Parabel vm Thrananwarter, Le 19:11-27;* Bíblica (1959) p.654-674. — 8 j. Jeremías, o.c., p.72-78. — 9 *Henoc* XLV 3; LV 8; LXII 2. — 10 Lebreton, *La Vie Et L'enseignement De J.-Ch.,* Vers. Esp. (1942) II P.164. — 11 Strack-B., *Kommentar.* I P.980. — 11 D. Ruatti, // giudizio universale e le opere di misericordia (Mt 25:31-46) (Diss. Pont. Univ. Gregoriana 1959). — 12 Bonsirven, Le Judaüme paLesümen (1934) I p.244-246. — 13 Bonsirven, o.c., i p.24l-244. — 14 Lebreton, o.c., p.166.

Capitulo 26.

El Sanedrín acuerda condenar a Cristo, 26:1-5 (Mc 14:1-2; Lc 22:1-2; Jn 11:45-53).

[1] Cuando Jesús hubo terminado estos discursos, dijo a sus discípulos: [2]Sabéis que dentro de dos días es la Pascua y el Hijo del hombre será entregado para que le crucifiquen. [3] Se reunieron por entonces los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo en el palacio del pontífice, llamado Caifas, [4] y se consultaron sobre cómo apoderarse con engaño de Jesús para darle muerte. 5 **Pero se decían: Que no sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo.**

Mt comienza presentando dos hechos que parecerían unidos, y que suponen una realización cronológica distinta: la predicción de Cristo sobre su muerte y la confabulación sanedrita para perder a Cristo. Pero es ello efecto del procedimiento de yuxtaposición *(paralasis)* tan frecuente en Mt.

La predicción de Cristo sobre su muerte se hace "dos días antes de la Pascua." Pero la confabulación sanedrita debió de ser hecha ya días antes, seguramente con motivo de la resurrección de *Lázaro,* como se ve en el relato de Jn. Los antiguos brotes de enemistad y odio farisaico contra Cristo que resgistran los evangelios vinieron a tomar cuerpo definitivo en **esta Pascua** 1.

La reunión fue oficiosa por lo menos. Mt pone que la componen "los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo." Los evangelistas suelen citar, más o menos explícitamente, los tres grupos componentes del sanedrín. Pero lo que quieren hacer ver es la responsabilidad del mismo. La reunión se celebra en el palacio (αυλή)[1] del sumo sacerdote, Caifas. Esto hace ver una reunión oficiosa, ya que la sede oficial estaba situada en la llamada sala Gazith, junto al Xystus, situada, inciertamente, dentro o fuera del recinto del templo [2].

El acuerdo fue la muerte de Cristo. Pero se buscaba prenderle con dolo, clandestinamente, pues, hecho en público aquellos días pascuales, se exponían a una revuelta a su favor por parte de los galileos, gente inflamable, y a las consiguientes repercusiones del procurador de Roma sobre estas conmociones populares.

Esta escena que presentan así, desdibujadamente, los sinópticos, es la misma que narra con detalle Jn con motivo de la resurrección de Lázaro (Jn 11:45-53).

La unción en Betañía, 26:6-13 (Mc 14:3-9; Jn 12:1-8).

> [6] **Hallándose Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso,** [7] **se llegó a El una mujer con un frasco de alabastro lleno de costoso ungüento y lo derramó sobre su cabeza mientras estaba recostado a la mesa.** [8] **Al verlo se enojaron los discípulos y dijeron: ¿*A* qué este derroche?** [9] **Podría haberse vendido a gran precio y darlo a los pobres.** [10] **Dándose Jesús cuenta de esto, les dijo: ¿Por qué molestáis a esta mujer? Obra buena es la que conmigo ha hecho.** [11] **Porque pobres, en todo tiempo los tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis.** [12] **Derramando este ungüento sobre mi cuerpo, me ha ungido para mi sepultura.** [13] **En verdad os digo, dondequiera que sea predicado este evangelio en todo el mundo, se hablará también de lo que ha hecho ésta, para memoria suya.**

Mt-Mc, por narrar la escena a continuación del anuncio de Cristo de su muerte, parecen dar la impresión de que esta escena tuvo lugar "dos días antes de la Pascua," cuando Jn la sitúa con toda precisión "seis días antes de la Pascua." Pero no es ello otra cosa que Mt-Mc utilizan la "paralasis semita," o simple yuxtaposición de escenas, sin que suponga ello una fijación cronológica. Mt-Mc la "incrustan" aquí por la evocación de la muerte que Cristo anuncia. Y logran así un caso de "inclusión semita."

Esta Betania está a unos tres kilómetros de Jerusalén, en dónde residía la familia de Lázaro.

Allí un tal Simón el leproso dio una comida en el atardecer o cena (δεῖπνον), en honor de Cristo. Se desconoce la identificación de este personaje. Pero no tiene que ver nada con el protagonista de otro relato — de Simón el fariseo — que relata Lc (7:36-50), ya que son escenas distintas. Si se le sobrellamaba "el leproso," debía de ser debido a haber sido curado de esta enfermedad o de otra con caracteres semejantes. Tampoco se dice haber sido curado por Cristo.

Los comensales, conforme a las costumbres, comían reclinados en lechos, con los pies cercanos al suelo. La protagonista de esta escena es, según Mt, "una mujer," pero que se sabe era María la hermana de Lázaro (Jn 12:3)[3].

Durante la comida se acercó a Jesús, y, rompiendo uno de esos frascos de alabastro de cuello muy alargado, derramó sobre la cabeza de Jesús el rico perfume. Este era de "nardo legítimo" (πιστιχής) (Mc). Algunos pensaron en tipos de nardos importados de la India, Creta, Siria. Entre los de la India había uno extraído de una planta llamada "picita"; de ahí procedería el "pistikés." Pero sería muy improbable esta importación a Betania. Si se destaca su legitimidad, es debido, probablemente, a lo que dice Plinio: que había, por su carestía, muchos fraudes [4].

Mt-Mc dicen que "era de mucho precio," y Jn precisa que era una "libra" de nardo. Judas lo valoró en "más de 300 denarios" (Mc). Y el denario venía a ser el jornal de un trabajador. La cantidad y el precio — casi el salario de un año — indican bien la veneración que María de Betania sentía por Cristo.

Al llegar aquí, los evangelistas presentan otra divergencia de importancia. Mt-Mc dicen que lo derramó sobre la *cabeza* del Señor, y Jn dice que "ungió los *pies* de Jesús y los enjugó con sus cabellos." Es efecto de los aspectos fragmentarios de las fuentes (cf. Jn 20:17). ¿Acaso en la cabeza quiere evocar la unción real? No parece probable, pues lo omite Jn, en donde **se proclama la realeza de Cristo**.

Era costumbre ofrecer agua a los huéspedes para lavar sus pies, sudorosos del camino y calor palestinense, y ungir con perfumes su cabeza. Pero era un gesto extraordinario ungir los

pies.

Si Jn detalla la unción de los pies, es porque le evoca más "simbólicamente" la sepultura de Cristo. Así salió Lázaro del sepulcro: "ligados sus *pies* y manos." Y estas vendas funerarias estaban impregnadas de perfumes.

Este acto de exquisitez provocó críticas en los discípulos, probablemente iniciadas por Judas. Fueron protestas abiertas entre ellos. Aún aparece la actitud rudimentaria de los apóstoles para con Cristo. Según ellos, se podía haber vendido ese riquísimo perfume y haber dado su importe a los pobres.

Pero, ante la censura de los apóstoles, salió Cristo a la defensa de aquella mujer. Los judíos dividían las obras buenas en un doble aspecto global: "limosna" y "obras de caridad" [5]. Así, ésta era superior a aquélla, pues la ha hecho atendiendo a la caridad, superior, de su sepultura. "Se adelantó a perfumar mi cuerpo para mi sepultura." No sería improbable que María de Betania supiese el anuncio que Cristo hizo repetidamente de su muerte, y hasta de posibles rumores populares (Jn). Y, por un cierto instinto de amor, quisiera ofrecer este gesto de exquisitez póstuma a Cristo. , acaso pensando en su muerte. En todo caso, Cristo elogia el gesto y acepta **aquel "culto" a El**.

Y les anunció que donde se predicase el Evangelio se hablaría de ella: cuando se hablase de su muerte y sepultura, no dejaría de hablarse de aquel gesto "típico" y, adelantadamente, hecho por amor.

En cuanto a los pobres, como se decía en el Deuteronomio, "siempre habría en el país" (Dt 15:11). Es una forma "sapiencial" de hablar, que ni vaticina el pauperismo eterno ni impide la superación del mismo. Mientras haya pobres, siempre podrán ejecutar la caridad con ellos. En cambio, con El no, porque va a la muerte.

A título de muestrario de la crítica se da un resumen que de este pasaje hace un autor.
La exégesis contemporánea ha visto en esto:

1) El simple relato, deformado ulteriormente, de un gesto de amor de una digna mujer por Jesús (Goguel, etc.).
2) Una ilustración plástica del anuncio de la Pasión contenida en la perícopa precedente; unción que deja entender que, a causa de su muerte violenta, el cuerpo de Jesús no podrá ser embalsamado (Lagrange, J. Weiss, etc.):
3) Una figura de unción mesiánica acordada o reiterada a Jesús en el umbral de su Pasión, unción recibida no para reinar inmediatamente, sino, ante todo, para sufrir (Schniewind, K. L. Schmidt).
4) Una defensa de la adoración cultual de Cristo contra los partidarios judíos de la limosna (Bertram).
5) Una ilustración de la alternativa entre el amor por los pobres o el amor por Jesús, alternativa que Mt resuelve poniendo el amor por él sobre las limosnas (Lohmeyer).

Todas estas hipótesis, que pueden surgir evocadas, más que por Mt, por la lectura del texto, ya sabidos los hechos, son forzadas en una interpretación exclusiva y directa. ¡Cuánto más natural es el gesto de María de Betania, al recibir a Cristo en casa de su hermano Lázaro!

El pacto traidor de Judas, 26:14-16 (Mc 14:10-11; Lc 22:3-6).

[14] Entonces se fue uno de los Doce, llamado Judas Iscariote, a los príncipes de los sacerdotes [15] y les dijo: ¿Qué me dais y os lo entrego? Se convinieron en treinta piezas de placa, [16] y desde entonces buscaba ocasión para entregarle.

Lc presenta la escena diciendo que entró Satanás en Judas. No es un caso de posesión diabólica, sino la obra por excelencia del enemigo de Cristo y su reino, que pone en juego los resortes para la lucha, utilizando un discípulo.

Los tres evangelistas destacan la culpabilidad de Judas, al destacar que fue él a ofrecerse a los jerarcas para entregar a Cristo. Mt y Mc presentan a Judas en escena, dirigiéndose solo "a los príncipes de los sacerdotes," que eran los ex sumos sacerdotes, junto con el pontífice de entonces. Pero Lc detalla que también trató, sin duda para el prendimiento de Cristo, con "los guardianes" del templo — ¿antes? ¿después? —. Estos estaban reclutados entre los levitas, bajo el mando supremo de un *sagán* [6].

Los que buscaban la seguridad y la clandestinidad para prender a Cristo, se "alegraron," al ofrecerles arteramente la entrega un discípulo, conocedor de los lugares de su refugio.

Pero la traición fue con comercio. Judas propuso que se le retribuyese de alguna manera la entrega (Mt). En Mc se dice más globalmente que "prometieron" darle dinero. Pero Lc también insiste en lo de Mt: "convinieron" las dos partes en una cantidad de dinero. Y ésta fue fijada en "treinta monedas de plata." Que tenían que ser siclos del templo, ya que deberían ser repuestos luego en él (26:6).

El siclo (*sheqel*) del templo equivalía a unos 10 denarios aproximadamente [7].

El fijarse el precio de la venta en treinta siclos se debe, seguramente, a un acto más de desprecio a Cristo, ya que, según el Éxodo, se fija en "treinta siclos de plata" el precio que había de pagarse a un dueño por un esclavo que se hubiese inutilizado (Ex 21:32). En el profeta Zacarías se lee cómo el profeta, representando a Yahvé, renuncia a continuar apacentando el rebaño de Israel, y pide su salario. Y me dieron — dice — de salario "treinta siclos de plata" (Zac 11:12-13). Y manda arrojar ese precio por haberle tasado en un precio de esclavos [8].

Al evocarse sobre esta venta el pasaje de Zacarías, en el que los treinta siclos se los dan despectivamente a Yahvé, no puede menos de pensarse en la sugerencia que, por "alusión," se hace de la relación de Cristo-Dios.

Algún autor pensó si la precisión de este importe sería obra de Mt o de la catequesis primitiva, por razón del "simbolismo" que encierra, sin que se quisiese precisar exactamente la cantidad. Sin embargo, la afirmación es muy firme. Y el desprecio de los sanedritas a Cristo así, muy lógico, lo mismo que el "oportunismo" de Judas, que estaba, más que por un provecho económico, en eximirse de responsabilidad ante los dirigentes judíos.

Hecho esto, Judas sólo "buscaba cómo entregarle oportunamente," es decir, "sin alboroto," para evitar posibles revueltas populares. Todo debió de quedar planeado para actuar al primer aviso de Judas, conocedor del lugar de retiro del Señor en Jerusalén aquellos días.

Preparación para la cena pascual, 26:17-25 (Mc 14:12-21; Lc 22:7-13; Jn 13:21-30).

17 El día primero de los Ácimos se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ¿Dónde quieres que preparemos para comer la Pascua? 18 **El les dijo: Id a la ciudad a casa de Fulano y decidle: El Maestro dice: Mi tiempo está próximo, quiero celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos.** 19 **Y los discípulos hicieron como Jesús les ordenó y prepararon la Pascua.** 20 **Llegada la tarde, se puso a la mesa con los doce discípulos,** 21 **y, mientras comían, dijo: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará.** 22 **Muy entristecidos, comenzaron a decirle cada uno: ¿Soy acaso yo, Señor?** 23 **El respondió: El que conmigo mete la mano en el plato, ése me entregará.** 24

El Hijo del hombre sigue su camino, como de El está escrito; pero ¡desdichado de aquel por quien el Hijo del hombre será entregado!; mejor le fuera a ése no haber nacido. [25] **Tomó la palabra Judas, el que iba a entregarle, y dijo: ¿Soy, acaso, yo, Rabí? Y El respondió: Tú lo has dicho.**

Los tres sinópticos sitúan la preparación de la última cena "en el primer día de los Ácimos" (Mt-Mc). Primitivamente, solamente se comía el pan ácimo la semana pascual, que comenzaba el 15 de Nisán a la puesta del sol (Ex 12:15, etc.). Posteriormente, los rabinos, para asegurar mejor el cumplimiento de este precepto de la Ley, extendieron la obligación de comer el pan ácimo desde el mediodía del 14. De ahí el que, en el uso vulgar, la fiesta de los Ácimos viniese a tener el valor de ocho días [9]. Vocabulario que es el que reflejan los evangelios.

La cena pascual se celebraba en Jerusalén. Pero los allí no residentes necesitaban un lugar oportuno. De ahí la iniciativa de los apóstoles, que Mc matiza que eran "Pedro y Juan," para saber dónde iban aquel año a celebrar la Pascua.

Cristo debía de estar en Betania. Por eso les manda "ir a la ciudad," Jerusalén. Mas por orientarles les da una indicación. Al llegar a la ciudad encontrarán un hombre. Deben seguirle hasta la casa donde vaya. Y allí llamar al dueño y decirle de su parte que les indique el lugar que tiene preparado para ellos. La frase de Mt "mi tiempo (de muerte) está cerca," omitida en Mc-Lc, se diría una amplificación del Mateo griego, con precisiones posteriores.

Jesucristo les anuncia la respuesta (Mc-Lc): les mostrará una "gran sala" en la parte alta de la casa (ἀνάγαιον), a la que ordinariamente se subía por una escalera exterior, independiente de comunicación con el resto del edificio; esta sala estará "alfombrada," o cubierta de esteras (στρωαένον), y preparada (εταμον) con todo el ajuar necesario para recibir allí huéspedes de Pascua. Sólo faltaban los manjares rituales, que Cristo les manda "preparar."

Era proverbial que jamás ningún forastero había dejado de encontrar hospitalidad, un aposento entre los jerosolimitanos, para celebrar la Pascua; hospitalidad que era gratuita. Pero la costumbre había establecido que les dejasen como compensación la piel del cordero pascual inmolado [10]. Esta persona en cuya casa se va a celebrar la Pascua debía de ser algún discípulo o simpatizante de Cristo, y que ya le hubiese ofrecido su casa para esto en otra ocasión. Pero el anuncio a los dos apóstoles es ciertamente profético.

Primitivamente la Pascua se comía de pie, para recordar la salida presurosa de Egipto. Es lo que llamaban la "Pascua egipcia." Pero ya en Israel la comían recostados sobre pequeños lechos, apoyando el brazo izquierdo en el mismo y dejando el derecho para el servicio; o también en esta forma, en el suelo, sobre esteras. **Era la llamada "Pascua eterna." Era señal de ser libres y de estar ya en su propia casa de Israel.**

Lo que hubieron de preparar los apóstoles fueron: l)"el cordero pascual," que se inmolaba en el templo el 14 de Nisán, a la tarde, desollándole, limpiándole y teniendo un cuidado nimio en no romperle ningún hueso; y tan pronto como oscureciera, se le asaba; 2) los *hagigah,* o manjares "festivos," que eran otras carnes, que servían juntamente para aumentar la alegría del banquete; 3) los "panes ácimos" (*matsoth*), pequeñas tortas de pan sin fermentar, que conmemoraban la presteza en la liberación de Egipto, en que no tuvo tiempo la masa de fermentar (Ex 12:39); 4) "las hierbas amargas" (*memorim*) en recuerdo de las amarguras de Egipto [11]; 5) el *haroseth,* una salsa muy espesa hecha de frutos vegetales rociados de vinagre, para que con el color de la misma recordasen el barro y los ladrillos en que tuvieron que trabajaren Egipto [12]; 6) el vino para las tres o cuatro bebidas rituales.

Además, el paterfamilias, aquí Cristo, explicaba el sentido de todos aquellos ritos.

Comienzo de la Cena Pascual.

Poco después de oscurecer comenzaba la Cena pascual, cuando daban la señal las estridentes trompetas del templo.

Los tres sinópticos omiten aquí el lavatorio de los pies, que Jn relata. Pero los tres ponen, lo mismo que Jn, después del relato del lavatorio, la denuncia del traidor. Lc tiene un problema específico, que se estudia en su lugar correspondiente (Lc 22:14-18), en el que figura la distribución de un cáliz que no es el eucarístico, sino uno de los cálices rituales primeros.

Y, estando cenando, Cristo lanza la denuncia del traidor: "uno de vosotros me entregará." La sorpresa fue profunda en todos. La nobleza de su alma les hacía ver su inocencia, pero la palabra del Señor, que siempre vieron se cumplía, les hizo temer sobre su futuro: llegaron a temer en un futuro de villanía.

La respuesta de Cristo, que lo entregaría uno que "con El mete la mano en el plato," no significa que en aquel momento Judas coincidía con Cristo tomando de un plato de comer algún manjar, ya que en la cena pascual cada uno tenía el suyo [13], ni era fácil que sólo en aquel momento Judas coincidiese con Cristo en tomar algo de la bandeja común, en aquel mezclarse todos sin un ritual de turnos. Pero, en todo caso, el sentido no es ése, pues cuando Judas salió del Cenáculo, los apóstoles no sabían quién era el traidor (Jn). La frase sólo significa que uno que tiene gran familiaridad con El le va a entregar. Es el sentido en que Jn usa, para decir lo mismo, un salmo en sentido "típico": "El que come conmigo mi pan, levantó contra mí su calcañal" (Sal 40:9).

Cristo, bien consciente de su misión y de su fin, denuncia que va a la muerte. Es algo que siempre quiere destacar Jn: **la gran conciencia de Cristo** [14]. Pero la gravedad del crimen de Judas se anuncia: "más le valía no haber nacido." La frase, que es usual [15], no alude al castigo que Judas pueda tener en la otra vida, sino a la monstruosidad de vender a su Maestro, al Hijo de Dios.

Cuando los apóstoles le preguntaron cada uno si era él, también Judas lo hizo. Y Cristo se lo dijo, pero en voz baja, pues Pedro hará "señas" a Juan para que pregunte a Cristo quién es (Jn), y sólo a ellos se lo dirá. Pero ni aun así sabían ellos que la traición era inminente. La frase con que Cristo se lo denuncia:

"Tú lo has dicho," no es frecuente, aunque sí bíblica y extra bíblicamente conocida, y significa su uso una cierta solemnidad [16].

El complemento detallado de esta denuncia es la narración que de ella trae el evangelista San Juan (13:21-30). En cambio, Mt-Mc, que ponen esta denuncia antes del relato de la institución eucarística, parecen situarla en su contexto histórico, y que Judas no recibió la Eucaristía [17].

Institución de la Eucaristía, 26:26-29 (Mc 14:26-26; Lc 22:19-20).

> [26] **Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, éste es mi cuerpo.** [27] **Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos,** [28] **que esta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados.** [29] **Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día que lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre.**

La narración de la institución eucarística aparece relatada en los tres sinópticos reducida al mínimum: a lo esencial. La razón es que no era, a la hora de la composición de los evangelios, ne-

cesario un desarrollo amplio, ya que era por todos conocida y sabida, por vivírsela en la "fractio pañis." No fue sólo despojada de los elementos de la Pascua judía, ya caducos, sino que aquí aparece en esta forma sintética, por no proceder de una relación directamente narrativa sino por ser incorporada así del uso litúrgico.

En los relatos de la institución se notan dos grupos afines, sustancialmente idénticos, pero con pequeñas variantes redaccionales: Mt-Mc y Lc-Pablo (1 Cor 11:17-34). El primer grupo posiblemente represente la tradición de alguna iglesia palestina, v.gr., Jerusalén, mientras que el segundo refleja más bien la tradición de una iglesia helenística, v.gr., Antioquía o Corinto [18].

Para la cena pascual estaban "reclinados" (άναχειμοα) sobre lechos o esteras y apoyados sobre el brazo izquierdo. Según la *Mishna* no podían asistir menos de diez ni pasar de veinte comensales [19].

La institución eucarística se hace *"mientras* comían" (Mt-Mc). En cambio, Lc dirá, al consagrar el cáliz, que lo hace de igual manera, *"después* de haber comido." Esta aparente divergencia está en función del ritual rabínico. Según éste, la cena pascual propiamente dicha consistía en comer el cordero pascual, y luego se bebía un tercer cáliz ritual con vino [20]. Mientras Mt-Mc dicen sólo, genéricamente, que la consagración se realiza durante la cena pascual, Lc precisa más el momento: fue precisamente *después* de la cena estricta, después de comer el cordero pascual. La realidad y el simbolismo se unían.

La forma que se usa aquí por el "pan" es άρτος, que de suyo es todo tipo de pan. Allí el pan era ácimo. Pero tanto la filología como la práctica de la Iglesia hacen ver que esto fue cuestión que se consideró como accidental desde un principio.

Luego lo "bendijo" (εύλογέω). En la cena pascual, lo mismo que en los usos judíos ordinarios, había abundantes bendiciones. Los rabinos exigían la bendición — invocaciones — del pan y explicación — *haggadah* — de la Pascua que se realizaba[21]. Cristo se amolda al uso ambiental, aunque con una bendición — invocación — nueva, sin duda en orden a la nueva Pascua sustitutiva que instituía.

Pero en la redacción hay divergencia. Mt-Mc ponen que lo bendijo (εύλογέω), pero Lc dice que "dio gracias" (εύχοφιστέω). Podría pensarse que Cristo había hecho ambas cosas y que cada grupo de evangelistas recogió una u otra. Pero en las dos multiplicaciones de los panes, Mt-Mc ponen, por la misma acción de Cristo, que lo "bendijo" (εύλοτ(έω), y luego, en la segunda multiplicación, para decir lo mismo, Mt-Mc ponen que "dio gracias" (ευχάριστεω). Esta permutación indistinta de términos hace ver que los autores las usan como expresiones sinónimas.

Según el rito del paterfamilias en la cena pascual, Cristo "partió" el pan y lo distribuyó a los apóstoles. Es rito que vino a dar luego nombre a la celebración eucarística: la "fractio panis." Posiblemente fue debido a que en ello se vio como un *signo* del cuerpo destrozado — inmolado — de Cristo en la pasión y en la cruz [22].

Mt-Mc recogen la orden dada por Cristo: "Tomad" (Mt-Mc), "comed" (Mt). La frase de Mt probablemente es una adición redaccional del Mt griego, ya que es de suyo innecesaria [23]. Esta orden tenía una triple finalidad: captar la atención, enseñarles lo que había que hacer con aquel rito nuevo, y con ello atreverse a recibir el cuerpo sacramental del Señor.

"Esto es mi cuerpo." La forma "esto" (τούτο), lo mismo puede representar un valor neutro absoluto que estar en esta forma por la atracción del sustantivo al que afecta. De ahí poder traducirse lo mismo por *"esto* es mi cuerpo," forma indeterminada de lo que se tiene en la mano, el pan; que *por "éste* es mi cuerpo," es decir,, el que al término de la consagración está en el pan. Pues en las cosas que tienen su "fieri," el pronombre, en el uso vulgar, expresa el resultado de la misma cosa.

En arameo, el verbo *ser* no suele usarse. En el texto griego, éste se explícita.

Los sinópticos ponen unánimes la palabra "cuerpo" (σώμα). Jn, al hablar de la promesa eucarística, usa "carne" (σαρξ). Así lo usan, a propósito de la Eucaristía, San Ignacio de Antioquía [24] y San Justino [25]. La palabra original probablemente fue "carne". Ya que, ambientalmente, esta palabra tiene por correlativa "sangre." Así, "carne y sangre" (*basar wa dam*) es la fórmula hecha para expresar la persona. En arameo correspondería, conforme a esta frase, al término *bisra.*

Hecha la consagración del pan, Mt trae la consagración del vino. Cristo tomó un cáliz. El judaísmo no conoció el uso de una copa en los banquetes religiosos hasta después del siglo IX d.C. [26]. En los banquetes ordinarios admitían, a veces, beber de la misma copa, pero se ignora si a título excepcional admitían esto en el banquete pascual [27]. Al dar la orden de que bebiesen todos de él, o se amoldó a un uso o instituyó uno nuevo. Convenía que no hubiese confusiones con el contenido de otras copas.

Conforme al uso, el vino estaba mezclado con agua [28].

"Y dando gracias," con una fórmula de alabanza al Padre por la consagración que iba a hacer de su sangre en el vino, se lo dio, diciendo: "Esta es mi sangre." Y se realizó la consagración.

Pero esta sangre es la "de la Nueva Alianza" (διαθήχμ). Esta expresión lo mismo puede significar "testamento" que "alianza" o "pacto." Más, en todo caso, la evocación es contraponerla a la escena del Sinaí (Ex 24:3-8), en donde se hizo la "alianza" entre Yahvé y el pueblo mediante el sacrificio y aspersión de la sangre. La sangre de Cristo establece la "Nueva Alianza." Por eso la idea de "alianza" está puesta en relación con la sangre y no con la fórmula de la consagración del cuerpo [29].

También se destaca que es "derramada" por "muchos." La primera expresión, "derramada," está puesta en griego en participio de presente (έκχυννόμενον). Parecía que se estaba derramando ya ahora, por lo que se probaría, por ello, que la Eucaristía era un sacrificio. Sin embargo, el uso de un presente por un "futuro inminente" es tan frecuente en la *koiné* que, por lo menos, esto solo dejaría en la incertidumbre de saberlo. Pero, cotejado con otras fórmulas neotestamentarias (Mc 9:13; Mt 26:4; Mc 14:21; Lc 22:22), se ve que son como un clisé para expresar la muerte redentora en el Calvario.

El provecho de esta sangre es "por muchos" (περί πολλών). Mc y Lc usan la fórmula υπέρ, en favor de. Mt, en cambio, usa περί, aunque con este mismo sentido según el uso helenístico [30].

Los que van a recibir este provecho en Mt-Mc son "muchos." Pero esta expresión no es restrictiva a algunos, sino equivalente en diversos pasajes bíblicos a la totalidad o universalidad (Mt 20, 28, par.). Así, en el poema del "Siervo de Yahvé," de Isaías, que probablemente influye en esta redacción, el Mesías sufriente obtiene el mérito para "multitudes" (*rabbím*), que son toda la obra redentiva (Is 53:12). Y en el hebreo postbíblico, *rabbím* no significa muchos, sino la multitud en general, el pueblo, es decir, todos los seres humanos sin distinción [31].

El fruto definitivo por el que se derrama esta sangre es "la remisión de los pecados" de todos los humanos.

La valoración de todo este pasaje de *presencia real eucarística* encuentra su mejor comentario en la *de la primitiva Iglesia* y en las palabras de San Pablo, previas al relato de la institución, las cuales usa para probar el valor *sacrificial de la Eucaristía* y que están escritas bastantes años antes que el evangelio griego de Mt: "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cris-

to?" (1 Cor 10:16) [32].

Mt termina el relato con un pasaje en el que Cristo dice que no beberá más el vino hasta que beba un vino nuevo con ellos "en el reino de mi Padre" (v.29).

Lc le da otra situación literaria antes de la institución eucarística y con un sentido algún tanto distinto. Tampoco tiene una conexión necesaria con la institución eucarística. Es por lo que se pensó en que fuese un *logion* independiente insertado aquí por la evocación del banquete pascual [33].

El reino de Dios es presentado frecuentemente **por un banquete;** era metáfora normal judía para esto [34].

Cristo anuncia su muerte y también su reunión con los apóstoles en el reino de su Padre. **Es la concepción "escatológica" del reino.** Esa bebida "nueva" no es más que parte de la metáfora del banquete, símbolo del nuevo orden de cosas que regirá en aquel mundo escatológico (1 Cor 11:26).

Los aditamentos unidos a las expresiones esenciales y paralelísticas de "Esto es mi cuerpo" y "Esto es mi sangre," ¿son originarios de Cristo? Se nota en ellas *variación:* de ser originales, *¿no* se hubiesen conservado íntegras? Estos *aditamentos* diversos ¿son explicitaciones de la fórmula primitiva — ¿y escueta? — de Cristo? En el contexto histórico, en la *haggadah* que Cristo hubo de tener en la Cena sobre la "nueva Pascua" — "nueva Alianza" — quedaban suficientemente valoradas. El paterfamilias tenía una larga instrucción narrativa — *haggadah* — sobre el significado del pan, el cordero pascua! y el vino. En esta institución de la *Nueva Pascua,* de la *Nueva Alianza,* no pudo faltar la explicación: la *haggadah* correspondiente. En la doble fórmula iba, al menos implícitamente, el concepto de sangre, "que se derrama por los hombres en el Calvario, para el "perdón de los pecados," y con ella se establecía "la nueva Alianza." Esta fijeza, fundamentalmente, cuatripartita de estas fórmulas ¿supone el origen *fontal-formulario* hecho por el mismo Cristo? ¿O son aditamentos *explicativos* del *mismo Cristo* en su nueva *haggadah* pascual? ¿O son aditamentos *apostólico-litúrgicos* hechos por los apóstoles, recogidos de la *explicación* de Cristo de la última cena? La fórmula binaria pan-vino / cuerpo-sangre tienen un corte preciso y esencial. Lo otro, si es teología apostólica, desentrañada de la fórmula esencial, ¿cómo aparecen, especialmente la de "Alianza" y la "derramada," con esa fijeza universal la primera, y casi la segunda? Ciertas variaciones **se explican por el uso litúrgico**. En todo caso, no afectan a la esencialidad de la fórmula binaria, que explica el carácter **sacramental-sacrificial de la Eucaristía**.

Predicciones a los apóstoles, 26:30-35 (Mc 14:26-31; Lc 22:31-32; Jn 13:36-38).

> [30] **Y, dichos los himnos, salieron camino del monte de los Olivos.** [31] **Entonces les dijo Jesús: Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas de la manada.** [32]**Pero después de resucitado os precederé a Galilea.** [33] **Tomó Pedro la palabra y dijo: Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré.** [34] **Respondióle Jesús: En verdad te digo que esta misma noche me negarás tres veces.** [35] **Díjole Pedro: Aunque tenga que morir contigo, no te negaré. Y lo mismo decían todos los discípulos.**

Mt-Mc dicen que "dichos los himnos," que era el final ritual de la Cena, compuestos por los salmos 115-118, el gran *Hallel,* y también el salmo 23, o el 136, "salieron camino del monte de los Olivos," camino del "huerto" (Jn) de Getsemaní. Y a continuación narran estas predicciones sobre los apóstoles. Lc y Jn, independientemente, las ponen en otro contexto, en el Cenáculo. Esta

coincidencia independiente de Lc y Jn ha de tenerse muy en cuenta, máxime cuando Jn, que sabe ser más preciso, vincula la protesta de Pedro a otro giro de la conversación de Cristo. Además, por la forma introductoria de Mt-Mc, parece que éstos juntaron dos predicciones dadas en momentos distintos en un contexto lógico. Ambas predicciones debieron de ser, pues, hechas en el Cenáculo.

Una primera predicción es a los apóstoles en general: en esta noche todos se escandalizarán de El. Su prisión de Getsemaní será un "tropiezo" para ellos. El Mesías triunfador que se esperaba en el medio ambiente aparecería aquella noche humillado y prisionero. El Cristo de los milagros, y que en varias ocasiones en que querían prenderle lo evitó, iba allí a ser detenido. El impacto que esto iba a causarles era muy fuerte; y ante el desconcierto de la prisión y del piquete de tropas, no tendrán la confianza en El que otras veces, como ante el mar agitado, y huirán y le abandonarán. No será una falta de fe ni apostasía, pero sí falta de confianza, de desconcierto y cobardía. A Pedro, en concreto, le garantizó que, a pesar de todo, mantendría su fe en El (Lc 22:32).

Y como confirmación se alega un pasaje del profeta Zacarías, que en su texto original dice: "Heriré al pastor y se dispersará el rebaño" (Zac 13:7). La cita está acomodada a las circunstancias. En el profeta es Dios el que da la orden de herir al pastor; **es acusar el plan de Dios.** En su sentido histórico alude al rey Sedecías, último rey de Jerusalén, el cual, capturado por los caldeos, su ejército fue dispersado y el pueblo deportado a Babilonia (2 Re 24:18ss; 25:1-22). Acaso la cita ha sido intercalada por el evangelista o por la catequesis [35]. Es muy del procedimiento de este evangelio.

Pero si hay predicción de huida en su prisión, también la hay de reunión en su resurrección. Por eso les anuncia que, una vez resucitado, les "precederá a Galilea." Allí los espera. Es también el mensaje del ángel. Lejos de los peligros y pasiones de Jerusalén, allí serán días de restauración y, sobre todo, **de pruebas de su resurrección y de instrucciones sobre su reino** (Act 1:3). Lc lo relata, a diferencia de Mt-Mc, evocando la predicción *"estando* en Galilea," por orientar su esquema a Jerusalén (Osty).

Los cuatro evangelistas narran el anuncio de la negación de Pedro. Tal fue la impresión que causó esto en la catequesis primitiva. Es un buen índice de lo que Pedro significaba para las cristiandades primitivas. Mt-Mc la ponen a continuación de la anterior. Lc la pone aparte, con una portada dogmática muy importante, y Jn también la pone aislada y vinculada a otro propósito.

El carácter impetuoso de Pedro le hizo prorrumpir, **con un fondo de lealtad, pero de confianza sólo humana, en su fidelidad a Cristo**. El debió de comenzar esta protesta, porque luego "todos decían lo mismo." Y le garantizaba no escandalizarse de El, muriendo, si fuera preciso, por su lealtad. **Pero la palabra de Cristo era más firme que los propósitos de Pedro.** Por eso, el anuncio se iba a cumplir trágicamente: "Esta misma noche antes que el gallo cante, me negarás tres veces." Si algunos evangelios ponen solo un canto del gallo es porque era el principal o lo fundamental (Buzy). Era costumbre judía designar la hora de ciertos trabajos por el canto del gallo [36]. En Mc se precisa que antes que el gallo cante "dos veces, me negarás tres." Esta última podría significar, o bien la rapidez de la negación aquella misma noche, o precisar casi el momento: tres veces antes de los dos cantos del gallo, que son sobre las tres y cinco de la mañana. Este contraste de Mc de *tres* y *dos* tan oriental, acaso refleje la fórmula primitiva.

En el temperamento de Pedro todo esto no era más que inconsciencia producida por la vehemencia **de su temperamento y del mismo amor a Cristo**.

Pero lo mismo decían los demás apóstoles. Una vez más Pedro se destaca por su presti-

gio, y es síntesis de los otros.

Cristo en Getsemaní, 26:36-46 (Mc 14:32-42; Lc. 22:40-46).

> [36] **Entonces vino Jesús con ellos a un lugar llamado Getsemaní y les dijo: Sentaos aquí mientras yo voy allá a orar.** [37] **Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y angustiarse.** [38] **Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo.** [39]**Y adelantándose un poco, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú.** [40] **Y viniendo a los discípulos, los encontró dormidos, y dijo a Pedro: ¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora?** [41] **Velad y orad para no caer en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es flaca.**[42] **De nuevo, por segunda vez, fue a orar, diciendo: Padre mío, si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad.** [43] **Y volviendo otra vez, los encontró dormidos; tenían los ojos cargados.** [44] **Dejándolos, de nuevo se fue a orar por tercera vez, diciendo aún las mismas palabras.** [45] **Luego vino a los discípulos y les dijo: Dormid ya y descansad, que se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores.** [46] **Levantaos, vamos; ya llega el que va a entregarme.**

Del Cenáculo fue Jesucristo con los once apóstoles hacia el monte de los Olivos, donde había un "huerto" (χήποζ) (Jn) llamado Getsemaní. Su nombre corresponde al aramaico *Gath-shemani[m],* y significa lagar de aceitunas o aceites [37], al estilo de otros muchos, cuyos vestigios aún se conocen. Debía de ser posesión de algún discípulo o amigo, pues iba a él "según costumbre" (Lc-Jn).

Llegado allí, mandó a sus discípulos quedarse en un lugar, mientras El iba a orar. Pero llevó consigo a Pedro, Juan y Santiago, que aparecen con un carácter de predilección (Mc 5:37; Lc 8:51; Mt 17:1-13, par.).

Y estando con ellos, comenzó a "entristecerse" -(λυπεῖσθαι) (cf. 14:9; 17:23; 19:12; etc.) y a tener "tedio" y hastío (άδημονειν) (cf. Flp 2:26); pero el contexto exige que en grado muy elevado. Mc pone otro matiz de "terror" (έχθαμβεισθαι)· Aparte de estos calificativos, El mismo les dice a los tres cuál sea su estado de ánimo: "Mi alma está triste hasta la muerte." La frase es elíptica y ha de suplirse algo: o "mi alma (yo) está triste hasta *(tener la tristeza que causa)* la muerte," o "mi alma está triste hasta (*desear*) la muerte" como liberación. Lo primero tiene un buen paralelo literario con Jonas (4:9b; 8).

Después de manifestar a estos apóstoles su angustia, los mandó quedarse allí "velando" con El, lo que era orar; recomendación que tres veces les hará, sin duda a los grupos, ya que por todos miraba con la misma solicitud de prevenirles contra aquella hora de defección. **Esta "tentación" era la gran tentación "escatológica" en la lucha contra Satán.** Iba a ser el ver **al Mesías,** que se esperaba en el ambiente judío triunfante, humillado y prisionero, con **el impacto psicológico** que causaría, y la consiguiente "huida" profetizada.

El entonces se "adelantó un poco," "como un tiro de piedra" (Lc), término clásico (Tucídides), como unos treinta metros. Y, ya solo, pero que los tres apóstoles, con la luna llena del mes de Nisán, podían ver, "se postró (de rodillas) sobre su rostro." Mt es el que describe con más precisión esta actitud de Cristo, que era una de las formas usuales de orar los judíos [38].

Mc lo describe diciendo que se "postró" (Gen 17:3; 1 Cor 14:25; Ap 7:11), y Lc que se puso "de rodillas." Cada evangelista trata de expresar a su modo aquella actitud de Cristo, sin

que sea posible establecer cuál responde mejor a la historia. Mt traduce aquel abatimiento de dolor espiritual con la máxima postración corporal. El judío normalmente oraba de pie.

Y así, abrumado de dolor, oraba a su Padre que, si era posible, pasase de El aquel cáliz.

Con la palabra *cáliz* expresaban los judíos la suerte, buena o mala, que aguardaba a alguno (Sal 11:66; 79:9; Ap 15:7;16). Este cáliz era su pasión y muerte (Mt 20:22, par.), pero no sólo en lo físico, sino en lo moral: por el conocimiento sobrenatural con que veía todos los elementos que entraban en juego en la obra retentiva. Era la hora en que experimentaba en su humanidad el horrible dolor de la redención. Por eso, en un primer brote del gemido de la naturaleza (*voluntas ut natura*) pedía al Padre que, si fuese posible, pasase de El aquel cáliz de Getsemaní y del Calvario. Pero por encima de este primer brote del dolor natural estaba su decisión firme de afrontarlo: **que se hiciese la voluntad de su Padre** (*voluntas ut voluntas*). Lc destacará **la intensidad de esta oración de Cristo**, como se expone en su lugar correspondiente.

Pero con ninguna otra oración mejor que con ésta: "Padre mío," — πάτερ μου, aunque omite con Lc el término aramaico *abba'* —, se podía dirigir a su padre. Ya que su misión en este mundo **era mostrarse como el Hijo enviado por ese Padre, persona,** que siempre estaba cerrado en su bloque monoteísta de simple divinidad para el judaísmo.

"En toda la literatura judía no hay un solo ejemplo en que se use *abba* (sin sufijo) refiriéndose a Dios. De Jesús refieren los evangelios que siempre (con excepción del lamento en la cruz, Mc 15:34) se dirigió a Dios *con abba* ("Padre mío") [38]. **En arameo supone un matiz de intimidad, que ningún judío se hubiese atrevido a usar para dirigirse a Dios. Supone, pues, en Cristo una relación única.**

También se pensó si procediese inmediatamente la invocación **"Abba', Padre" del uso litúrgico en alguna iglesia primitiva bilingüe** (Rom 8:15; Gal 4:6).

Tres veces deja la angustia de su oración, que duró aproximadamente "una hora" (v.40) como de reloj [39], y viene a los suyos, que encontró dormidos. Tres veces les pide vigilia de oración, porque el "espíritu," la parte noble del nombre, "está pronto" para las nobles protestas de lealtad; pero la "carne es flaca," tiene sus compromisos de miedo y de pasión. En el A.T., **el "espíritu" es presentado en cuanto influido por el Espíritu de Yahvé,** mientras la "carne" es el hombre dejado a sus impulsos (Núm 27:16; Jn 3:6). Y hacía falta superar, con la gracia que lograse aquella oración, el trágico momento de defección que se acercaba: **el escándalo del tremendo golpe de ver al Mesías prisionero**.

Pero a la tercera vez que va a ellos y los encuentra dormidos, y con la llegada del traidor y de su pequeña tropa encima, pues ya se oían sus pasos cerca (v.47), les dijo: "Dormid ya y descansad, que ya se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado. Levantaos, vamos; ya llega el que va a entregarme."

El sentido de estas palabras referidas por Mt-Mc es el de un pequeño tono de ironía: "Dormid y descansad" (si podéis). ante lo que ya está encima. "Hay en ello un ligero reproche, que se podía calificar de irónico, pero de una ironía sin amargura, sin burla," o más bien de compasión [40]. El sueño de los discípulos es de cansancio, pero expresión de ceguera espiritual (Jn 14:9).

En el texto Mt-Mc se ven dos "fuentes" en este relato: una es la idea de "hora" y otra la de "vigilancia" [40].

Prisión de Cristo, 26:47-56 (Mc 14:43-52; Lc 22:47-53; Jn 18:1-12).

[47] **Aún estaba hablando, cuando llegó Judas, uno de los Doce, y con él una gran turba armada de espadas y garrotes, enviada por los príncipes de los sacerdotes y los**

ancianos del pueblo. [48] El que iba a entregarle les dio una señal diciendo: Aquel a quien yo besare, ése es; prendedle. [49] Y al instante, acercándose a Jesús, le dijo: Salve, Rabí. Y le besó. [50] Jesús le dijo: Amigo, ¿a qué vienes? Entonces se adelantaron y echaron las manos sobre Jesús, apoderándose de El.[51] Uno de los que estaban con Jesús extendió la mano y, sacando la espada, hirió a un siervo del pontífice, cortándole una oreja. [52]Jesús entonces le dijo: Vuelve tu espada a su vaina, pues quien toma la espada, a espada morirá. [53] ¿O crees que no puedo rogar a mi Padre, que me enviaría luego doce legiones de ángeles? [54]¿Cómo van a cumplirse las Escrituras de que así conviene que sea? [55] Entonces dijo Jesús a la turba: ¿Como a ladrón habéis salido con espadas y garrotes a prenderme? Todos los días me sentaba en el templo para enseñar, y no me prendisteis. [56] Pero todo esto sucedió para que se cumpliesen las Escrituras de los profetas. Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron.

Los sinópticos ponen la llegada de Judas, con el pelotón para prender a Cristo, cuando El estaba aún hablando con sus discípulos.

Con Judas llegaba una "gran turba armada de espadas y garrotes, enviada por los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo." Mc cita las tres partes del sanedrín. Pero es procedimiento usual en los evangelistas el citar parte de los elementos componentes del mismo, o todo, para indicar lo mismo. Ya por Jn se sabe la condena de Caifas y, oficiosamente, del sanedrín, lo mismo que el pacto de Judas con ellos y con sus "ministros" para entregarlo y preparar hábilmente el prendimiento. Lc pone que llega sólo una "turba." En Jn, por citarse también una σπείρα, o "cohorte" romana, y a su frente un χιλιάρχοζ, o tribuno, se llegó a pensar que, además de este pelotón de tropa a las órdenes sanedritas, venía un destacamento romano de protección. Pero no hay exigencia ninguna para ello. Y en Jn, como en otros pasajes bíblicos y extrabíblicos, ambas palabras son usadas para designar tropas y mando judíos.

En cuanto al número, si bien σπείρα significa "cohorte," destacamento de unos seiscientos hombres, también designaba el "manípulo," teóricamente de doscientos soldados. Pero todas estas agrupaciones romanas, como es conocido, muchas veces conservando el nombre, tenían reducido el número de sus componentes. En la naturaleza de las cosas está no desorbitar el número de las tropas, por innecesario, y hasta en ellos por no llamar la atención. Un pelotón de unos cincuenta hombres era más que suficiente para enfrentarse con una docena de galileos desarmados, para ser tomados por sorpresa y en la nocturnidad de una hora inesperada que no podía provocar reacciones en el pueblo.

El hecho de proceder así la sola autoridad judía es un hecho conocido, ya que Roma solía respetar los poderes legales locales. El sanedrín tenía sus ministros policías.

Judas va "delante de ellos" (Lc), no como capitán, sino como guía.

Este pelotón iba armado de "espadas" y "garrotes" (ξύλων); Jn añade también "linternas." Eran elementos del equipo militar, aunque seguramente no faltaron lanzas. El uso de estos "garrotes" y "antorchas" pertenecía al armamento de la guardia del templo. Josefo cuenta que los soldados se servían de "garrotes" [41]. Es bien repetido en el Talmud un dicho irónico contra la familia sacerdotal de Boethus porque los criados "aporreaban" a los acreedores. El uso de las "linternas," o teas, era necesario para evitar que entre las sombras y recovecos de aquel olivar pudiesen esconderse o fugarse.

La señal que Judas había dado para que le reconociesen bien en aquella penumbra era besarle. Era uso normal en los discípulos de los rabinos; cuando se encontraban con ellos, después

de abrazarse, los besaban en la mano, rostro y cabeza [42].

Judas se adelanta disimuladamente, como para darle cuenta del resultado de alguna misión que le había hecho salir del Cenáculo, a favor del Colegio apostólico — preparación para las festividades o dar algo a los pobres, pensaron entonces los apóstoles (Jn) —, y le dice: "Salve (χαφε), Maestro." Y le "besó." La frase que le debió de decir fue la en uso: "La paz contigo, Rabí," que es traducida al griego por una versión idiomática. El verbo usado para decir le "besó" (χατεφιλησεν), lo mismo puede significar simplemente le besó que le besó con afecto, reiteradamente, al modo como hacían los discípulos con sus rabís [43]. Acaso esto convenga más aquí, como signo hipócrita de afecto y como prueba reiterada, en la penumbra del olivar, para que la guardia supiese bien quién era.

Pero, ante esta iniquidad, Cristo le dice: "camarada" (εταίρε), no amigo, aunque en sentido familiar pudiera ser equivalente al primero. Y luego viene una frase sujeta a discusión. El texto griego dice: έφ'ό πάρει. ¿Cuál es su sentido?

El verbo *párei,* sea de παριέναι (venir), sea de παρεΤναι (estar presente), no cambia fundamentalmente.

Algunos autores le dan un sentido interrogativo. Así se traduciría: "¿Por qué has venido?" Pero esta expresión no significa *por qué,* sino *sobre qué.* Deismann, principal defensor, sólo cita un ejemplo que puede significar varias cosas, incluso sin sentido interrogativo.

Generalmente se admite una frase elíptica que hay que suplir. Suponen que lo que hay que suplir es: l)"Que a qué viniste," o "haz a lo que viniste"; 2) "¿Me besas, amigo, *para aquello* por lo cual estás presente?" Lo cual viene a coincidir con lo que dice Lucas: "¿Con un beso entregas al Hijo del hombre?"; 3) Franz Delitzsch, en su versión hebrea del N. T., supone por "substractum" *al méh bata,* "¿por qué viniste tú?" Así el relativo έφ'ό puede ser una traducción incorrecta del interrogativo arameo. Es solución que sostienen hoy muchos exegetas [44].

Juan relata otro aspecto de la prisión de Cristo, **en el que se destaca el dominio de Cristo sobre las circunstancias y sobre** los que vinieron a llevarle prisionero. Se estudia en el pasaje correspondiente [45].

Los tres sinópticos ponen a continuación la prisión de Cristo. Pero ésta debió de suceder después de su "discurso" a los que le prendían. SÍ ya hubiese sido prendido, no hubiesen los apóstoles podido atacar a la tropa, pues huyeron, ni menos Cristo, ya atado, curar la oreja de Maleo "tocándosela."

Al ver lo que venía encima, los apóstoles quisieron acometer con la espada. Era nobleza de almas galileas, inflamables ante aquella desproporción de gentes y de armas (Lc). Pero Pedro no esperó. Atacó a un siervo del sumo sacerdote llamado Maleo (Jn), que acaso por celo se destacó al frente del grupo o capitaneando a aquella tropa irregular, y le cortó la oreja derecha. Se hacen cábalas por qué fue la "derecha," cuando atacando parecía lógico que fuese (1) la izquierda. Se quiere ver en el relato un sentido de deshonor [45]. La espada acaso pegó en el casco y, posiblemente, resbalando le produjo un fuerte tajo en la oreja, sin desprenderla del todo, ya que luego, con sólo "tocarla," Cristo se la curó (Lc 22:51). Pero les dijo, en forma sapiencial, que guardaran la espada, porque el que usa la espada así, a espada morirá — ¿puede haber una condena de los "zelotes"? —. Era la venganza oriental de la ley del "talión" y del "goel." No es que niegue la defensa armada justa, pero es que allí era imprudente ante la desproporción de gentes, y, sobre todo, ante la inutilidad, pues había llegado "su hora." De ahí el decirles: "Basta ya. Dejad." Las cosas seguirán el curso de permisiones **y plan divino.**

Por eso no le prendieron cuando estaba de ordinario entre ellos en el templo enseñando. Nunca lo tuvieron más cerca ni más en sus manos. Pero no lo hicieron porque habían de cumplir-

se las Escrituras a este propósito: sea que se refiera a un sentido profético global del A. T. o a algún pasaje concreto, acaso a la misma citación alegada antes de Zacarías, con la que se les profetiza a los apóstoles su "escándalo" aquella noche, o también a Isaías (53:3-12) en su vaticinio sobre el "Siervo de Yahvé."

Es la razón por la cual El se entrega libremente. Si no, no tendría más que rogar al Padre, y pondría a sus órdenes "doce legiones de ángeles," sobre seis mil ángeles, frase hiperbólica oriental con la que indica que con sólo querer aquel pelotón de tropas quedaría, literalmente, aniquilado (cf. Mt 25:31); es una formulación apocalíptica. Los descubrimientos literarios de Qumrán han hecho ver esta importancia masiva dé los ángeles en aquella teología. La conciencia de Cristo y su poder con su Padre se acusan ostensiblemente.

Pedro le seguía "de lejos" hasta entrar en el palacio del sumo sacerdote. Con ello se prepara la ocasión de las negaciones de Pedro.

El proceso ante el Sanedrín, 26:57-68 (Mc 14:53-65; Lc 22:54-65; Jn 18:12-24).

> [57] **Los que prendieron a Jesús le llevaron a casa de Caifas, el pontífice, donde los escribas y ancianos se habían reunido.** [58] **Pedro le siguió de lejos hasta el palacio del pontífice, y, entrando dentro, se sentó con los servidores para ver en qué paraba aquello.** [59] **Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban falsos testimonios contra Jesús para condenarle a muerte,** [60] **pero no los hallaban, aunque se habían presentado muchos falsos testigos. Al fin se presentaron dos,** [61] **que dijeron: Este ha dicho: Yo puedo destruir el Templo de Dios y en tres días edificarlo.** [62] **Levantándose el pontífice, le dijo: ¿Nada respondes? ¿Qué dices a lo que éstos testifican contra ti?** [63] **Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo: di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios.** [64] **Díjole Jesús: Tú lo has dicho. Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo.** [65] **Entonces el pontífice rasgó sus vestiduras, diciendo: Ha blasfemado. ¿Qué necesidad tenemos de más testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?** [66] **Ellos respondieron: Reo es de muerte.** [67] **Entonces comenzaron a escupirle en el rostro y a darle puñetazos, y otros le herían en la cara,** [68] **diciendo: Profetízanos, Cristo, ¿quién es el que te hirió?**

Prendido Cristo en Getsemaní, es llevado a casa del pontífice. Juan es el que hace saber que "primeramente" le llevaron a casa de Anas, porque era suegro de Caifas. La razón de esto debe de ser, o una deferencia hacia Anas, que era el que llevaba, por su prestigio e influencia, la política de Israel, hasta el punto que, una vez depuesto el año 15 d.C. por V. Grato, logró situar en el sumo pontificado a cinco hijos, un nieto y a su yerno; o por el deseo que tenía de verlo de cerca, o para poder así asesorar mejor en el caso, si no es que partió de él la iniciativa de perder definitivamente a Cristo. Y "Anas lo remitió atado a Caifas" (Jn).

Mt-Mc narran el proceso de Cristo ante el sanedrín en una sesión "nocturna," mientras que Lc la pone por la "mañana," aunque descrita con los mismos caracteres literarios, si bien los primeros aluden a otra condena "matutina." Luego se verá el problema.

El lugar del palacio de Caifas no está localizado. Sobre él pretenden estar edificadas la iglesia de San Salvador de los Armenios y la de San Pedro in Gallicantu [46].

Caífás ocupaba el sumo pontificado desde el año 18 al 36 d.C. Nada más se sabe de él por fuentes extrabíblicas. Pero es bien sabido que los sumos sacerdotes solían lograr el cargo a fuerza de oro, de servilismo [7]. durando un año [46].

En casa de Caifas aparece reunido "todo el sanedrín" (v.59) para condenar a Cristo. Si la frase redonda admite excepciones, indica bien la responsabilidad global de los jefes de la nación que le atribuyen los evangelistas.

El gran sanedrín constaba de tres grupos: "príncipes de los sacerdotes," que correspondía a los miembros de familias sacerdotales, casi todos saduceos; "escribas," peritos en la Ley y de gran influjo en el tribunal: generalmente eran fariseos y laicos, aunque también había algunos sacerdotes; y los "ancianos," que, si en un **principio** eran tales (Núm 11:16), eran entonces personas especialmente representativas en la sociedad.

Según los escritos rabínicos, el gran Sanedrín constaba de 71 miembros, presididos por el sumo sacerdote. Se sentaban en semicírculo. Dos secretarios se sentaban delante de ellos para recoger por escrito las palabras de los que condenaban o absolvían. Según la *Mishna,* en los procesos capitales hacían falta por lo menos 23 jueces. Y se exigía para la condena, al menos, dos votos de mayoría [47].

El proceso de Cristo no puede llamarse tal, pues ya de antemano estaba decretada su muerte, como se ve por los sinópticos de Jn: era sólo la forma cíe apariencia legal para que Pílalo autorizase y ejecutase su sentencia. En la actuación del mismo se ve un cuádruple proceso:

1) Caifas interroga a Cristo sobre su doctrina y sus discípulos. Este pasaje es propio de Jn (18:12-24). Pero parece lo más lógico que haya sido el primer punto del interrogatorio. Ante un proceso amañado, Cristo no responde: los remite a sus oyentes, pues "siempre hablé en público." Y sobre sus discípulos calla su nombre. Es lo que toda persona de honor haría [48].

2) Mt dice: "Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un falso testimonio (ψευδομαρτυρία) contra Jesús para condenarle a muerte." Probablemente se trata de una frase mal redactada. Lo que buscaban eran testigos de cuyas aportaciones pudiesen sacar motivos jurídicos de condena contra Cristo.

Se presentaron "muchos falsos testigos." Si ellos hubiesen buscado falsos testigos con venalidad abierta, los hubiesen adiestrado a través de sus agentes, \ los testimonios que buscaban se hubiesen inventado y concordado.

Por último, aparecieron dos. Las diferencias redaccionales de Mt-Mc no afectan a la sustancia. La frase alude al momento en que la autoridad le pregunta con qué poder expulsó a los mercaderes del templo: sin embargo, El les remite a que destruyan "este templo" y El lo "levantará en tres días," **aludiendo a su resurrección.** Por eso, no ha de pensarse en una deformación de la misma, hecha con mala voluntad, por estos testigos. Pero la frase corrió, pues se la arrojaron los fariseos cuando está en la cruz, y se cita en el proceso de San Esteban (Act 6:14).

Pero, aunque fueron dos los testigos, como exigía la Ley, y lo sabían, no de referencia, sino por haberlo oído ellos mismos, no valía Su testimonio. Pues "ni aun así era concorde su testimonio." El que en el templo, por celo, había expulsado a los mercaderes profanadores, no podía pensar ahora en destruirlo. Pero, aparte de esto, según los rabinos, para que el testimonio tuviese validez tenía que haber una coincidencia casi matemática entre los testigos. Y allí algo falló que dio invalidez a este testimonio tan deseado.

3) Al ver que todo fallaba y que aquella oportunidad no podía perderse, Caifas se levantó "en medio" de la asamblea, para interrogar a Cristo. Que responda algo a todas aquellas testificaciones que se hacían contra Él. Pero, si las pruebas alegadas se habían desestimado por inválidas, ¿qué se buscaba del reo al volver a revisar sus falsas acusaciones? Caifas busca en sus respuestas algo que permitiese condenar jurídicamente a Cristo. Intento que, jurídicamente, era deplorable. Pues en la *Mishna* se reconoce inválida toda acusación basada en la acusación del reo [49].

Pero Cristo boicoteó estos planes con el silencio de su dignidad: "Jesús callaba." Este si-

lencio evoca el "no abrir la boca" del "Siervo de Yahvé" (Is c.53) en su perspectiva de pasión y muerte.

4) En vista de que toda esta estrategia fallaba, Caifas apeló a la conjuración a Cristo. En los procesos jurídicos, la "conjuración" con determinadas fórmulas obligaba [50]. Y así Caifas apeló a ella. Y con solemnidad pontifical le dijo: "Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo *(b* χριστός)" el Hijo de Dios" (ό υιός του θεοΰ).

Mc pone la variante, en lugar de Hijo de Dios, "el Hijo del Bendito," circunloquio para no pronunciar el nombre de Dios, que refleja la fórmula primitiva, y que, sin duda, Mt-griego sustituyó ya por "el Hijo de Dios" a causa de sus lectores.

¿Qué es lo que pretende preguntar Caifas a Cristo? Que con la primera expresión se le pregunta si es el Mesías, es evidente. Pero la segunda expresión, ¿es sinónima de la primera o se pregunta por la divinidad de Cristo? No que Caifas pueda ni pensarlo, pero podría hacerlo sea porque Caifas había oído que él lo decía, o que se decía de él, o, supuesto lo anterior, hace la pregunta con dolo (Jn 11:50), para que él lo afirmase y condenarle.

En absoluto, la segunda frase podría ser sinónima de la primera [S1]. Sin embargo, en la literatura apócrifa la expresión "Hijo de Dios" era fórmula en la que se expresaba la naturaleza *sobrehumana,* trascendente, del Mesías, como se ve en los apócrifos libros de *Henoc* y *IV de Esdras* y la pregunta de Cristo sobre el Mesías hijo de David (Mt 22:ll ss; par.).

Por otra parte, el presentarse como Mesías no era delito [52]. Esto mismo se confirma con la embajada que el sanedrín le envía al Bautista a preguntarle si él es el Mesías (Jn 1:20-25).

Además, si la segunda frase "Hijo de Dios" o "Hijo del Bendito" fuese sinónima de la primera, "el Cristo," más que un pleonasmo, resultaría una tautología. Pues Caifas le preguntaría: "¿Eres tú el Cristo, el Cristo? Sobre esto, cf. *Comentario* a Mt 16:16.

Si sólo querían condenarle a muerte, les bastaba presentarlo a Pilato como un seudomesías, provocador de revueltas, **que se decía el Mesías-Rey,** y, por el, era competidor de Tiberio. Que son las acusaciones fundamentales que le harán a Pilato, hasta hacerle ver que si no lo castiga "no es amigo del Cesar," por ser su competidor. Pero al sanedrín le interesaba además deshonrarlo en su misión y doctrina — tan distinta y nueva — ante su exégesis farisaica, y para ello tenerlo por "blasfemo." La acusación que se hace en los evangelios, aparte de los hechos, se hace sumamente verosímil.

Cristo, ante la "conjuración" de Caifas por Dios, responde. Y su declaración es la confesión no sólo de su mesianismo, sino de su divinidad. Los elementos de que consta son los siguientes:

"Un día," que Lc precisa que es ya "desde ahora," por la tendencia de Lc a "desescatologizar."

"Veréis" (δφεσθε) vosotros, los sanedritas. El verbo usado no exige visión ocular; puede significar tan sólo una percepción intelectual [53]. Los mismos sanedritas serán testigos de cumplimiento de este anuncio.

Al "Hijo del hombre." La frase depende de Daniel. De suyo, en el texto tenía un sentido colectivo, pero "era interpretado por la antigua sinagoga como dicho, no del "pueblo de los santos," sino como dicho *sólo del Mesías.*" [54] La evolución de esta profecía había llegado a considerar al Mesías con un valor *sobrehumano.* Así se ve en los libros apócrifos de *Henoc y IV de Esdras* 55. Aunque esta posición era considerada herética por el judaísmo ortodoxo, era una realidad existente en aquel medio ambiente (Mt 22:41ss; par.).

"Venir" (ερχόμενον). Tampoco este verbo exige una venida y presencia física de Cristo. Puede indicar una presencia moral [56].

"Sentado a la diestra del Poder" (της δυνάμεως). La expresión "sentado a la diestra" indica majestad. "Estar a la diestra de alguien" puede tener valoración distinta, yendo desde el simple honor hasta encontrarse situado en el mismo rango de la divinidad (Act 7:56; Ef 1:20; Heb 1:13, etc.; cf. *Libro de Henoc* 62:3; 11:13).

"Potencia" (aram. *Geburtha')* es un circunloquio por el nombre de Dios (Lc 22:69).

"Sobre las nubes del cielo" (Mt) o "con las nubes." (Mc). Es otra expresión tomada de Daniel (7:13). Las nubes son otro elemento clásico apocalíptico, con el que se expresa la grandeza sobrehumana y el dominio cósmico de aquel que domina sobre ellas.

Con estos elementos, Cristo se presenta como Mesías, no sólo humano, sino divino.

Podría desorientar, en una primera lectura, que los elementos de donde está tomada esta descripción (Sal 110:1; Dan 7:13ss) están tomados, en su sentido literal histórico, de la entronización del Mesías hombre (salmo), y con un valor colectivo *la expresión Hijo del hombre* (Daniel).

Pero lo que interesa saber es el sentido en que Cristo utiliza estas expresiones. Y ya se ha visto cómo la profecía de Daniel había sufrido una evolución en la que el Hijo del hombre pasó de un sentido colectivo a un sentido personal; y de una personificación mesiánica a un mesianismo trascendente: **a un Mesías venido del cielo.** Sublimación de divinización que aparece, como corriente judía, en el *Libro de Henoc* [57].

Por eso, en el contexto, esta respuesta de Cristo es proclamación de su mesianismo divino. A ello llevan las razones siguientes:

1) Caifas dice que Cristo, con ello, ha **"blasfemado."** Pero aquí no pronuncia el nombre de Dios (Mc), ni el presentarse como Mesías era blasfemia estricta. Es verdad que el concepto de blasfemia había evolucionado hasta cobrar mayor amplitud [58]. Pero el contexto ha de decidir. Pues este concepto de blasfemia por presentarse como Dios se explica perfectamente.

2) En los Hechos de los Apóstoles se lapida a San Esteban por "blasfemar," por decir que veía el cielo y "al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios" (Act 6:7-11; 7:55:59). Ven blasfemia en decir que Cristo comparte el poder divino, que está en la esfera de la divinidad. Que es conceptualmente la descripción que hace Cristo ante Caifas. En la *koiné* el verbo usado (έστωτα) había perdido el matiz de "estar cíe pie"; puede ser equivalente sólo a "estar presente."

3) El salmo 110:1, "siéntate a mi diestra," aquí usado, supone aquí esta interpretación. Precisamente basándose en este pasaje, Cristo, días antes, les había presentado una objeción de cómo podía David llamar Señor a su descendiente, con lo que les apuntaba su *origen trascendente* (Mt 22:41-45, par.).

4) Ante el sanedrín no podían ser ajenas las enseñanzas de Cristo, hechas en diversas ocasiones, en las que se presentaba con un origen divino, y que San Juan sintetiza diciendo que los judíos querían lapidarlo "por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios" (Jn 10:33). Y en otro pasaje se lee: "Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su propio padre, haciéndose igual a Dios" (Jn 5:18). Por eso, la respuesta de Cristo a Caifas tuvo que ser valorada en este ambiente, que ellos tenían que conocer.

5) El pasaje de Lc en el proceso "matutino" lleva a esto. Le preguntan que diga abiertamente si El es el *Mesías.* Responde diciendo que "desde ahora el Hijo se sentará a la derecha del poder de Dios." A lo que, espantados al ver que se sitúa en la misma esfera divina, le preguntan: "¿Entonces eres tú *el Hijo de Dios?"* **A lo que respondió afirmativamente** (Lc 22:67-70).

6) La **confesión de su divinidad es la acusación última** que aparece hecha por los sanedritas a Pilato contra Cristo, una vez fallado el simple intento de presentarlo como Mesías, rey

competidor y enemigo de la dominación romana (Jn 19:7-12).

Por eso, de las consideraciones hechas, Caifas interroga a Cristo si es el Hijo de Dios, y Cristo en su respuesta lo afirma con la descripción tan calculada que se hace.

Al llegar aquí, Caifas y el Sanedrín le condenan. Caifas manifestó al Sanedrín que ellos eran testigos cíe la "blasfemia."

Mt-Mc destacan un rasgo que era obligación en todos, máxime en el pontífice. Al oír una blasfemia habían de rasgarse las vestiduras. La casuística rabínica llegó a legislar por dónde se debía comenzar a rasgarlas y la medida de estos desgarros 59. Es lo que aquí reflejan Mt-Mc.

Y lo condenaron a muerte: "Reo es de muerte." En los juicios, al terminar la acusación, el presidente decía a los asesores: "Que cada uno exponga su consejo." Y ellos respondían en los procesos de pena capital: "Que viva" o "que muera" [60]. La expresión redonda con que "todos" lo condenaron, admite, naturalmente, restricciones (Lc 23:51), a no ser que estuviesen allí sólo los enemigos de Cristo.

Escena de injurias.

Hecha la condena, sucede una escena de injurias contra Cristo. Lo relatan los tres sinópticos. Mt introduce la escena con su ligadura de "entonces," que, de suyo, no indica una contigüidad inmediata. Pero la naturaleza de las cosas exige que fuese a continuación o con una contigüidad muy próxima. Mt, desdibujadamente, dice que comenzaron a injuriarle. ¿Quiénes? Lc, que los que "le tenían preso." Mc establece una distinción de interés entre "criados" y otros que llama "algunos" [61]. Era un acto de servilismo brutalmente ofensivo.

Según Mt, estas ofensas fueron:

"Le abofetearon" (ἐχολάφισαν), que significa pegar con los puños cerrados.

"Le golpearon" (εράπισαν). Este término lo mismo significa pegar con la mano abierta que con un bastón [62]. Su comparación con la injuria anterior postula esto último.

"Le escupieron en el rostro." Aparte del sentido de desprecio y repugnancia física, era considerado por la Ley como una injuria gravísima (Núm 12:14; Dt 25:9). Es muy probable que Mt-Mc, por la coincidencia de estas expresiones con el pasaje del Siervo de Yahvé, de Isaías (50:6), estén aludiendo intencionadamente **al cumplimiento en Cristo de esta profecía** [62].

Y mientras le hacían todo esto, con los ojos vendados (Mc-Lc), le preguntaban, irónicamente, que les dijese, que les "profetizase," como falso Mesías, quién era el que le había pegado.

Posiblemente fuese sugerido esto por un juego de niños llamado χολαφίζω, que, tapando los ojos y dándole golpes, se le preguntaba con cuál de las manos había sido golpeado [63]. Acaso pudiera haber influido también su declaración de ser el Mesías, ante el sanedrín, sobre todo si eran siervos judíos, ya que flotaba en el medio ambiente que el Mesías, sin hacer uso de ojos ni oídos, podría, por sólo el olfato, conocer lo justo y lo injusto [64]. Y así, al que se proclamaba Mesías, se le pedía, irónicamente y por adulación servil, que lo mostrase con los hechos. También se ha propuesto, basándose en **Qumrán, que se esperaban dos mesías, uno real y otro sacerdotal.** Este era profeta. Y a este mesías y a este concepto aludiría el pedirle que "profetizase" [64].

Las negaciones de Pedro, 26:69-75 (Mc. 14:66-72; Lc 22:55-62; Jn 18:15-25).

[69] Entre tanto, Pedro estaba sentado fuera, en el atrio; se le acercó una sierva, diciendo: Tú también estabas con Jesús de Galilea. [70] El negó ante todos, diciendo: No sé lo que dices. [71] Pero, cuando salía hacia la puerta, le vio otra sierva y dijo a los circunstantes: Este estaba con Jesús el Nazareno. [72] Y de nuevo negó con juramento: No conozco a ese hombre. [73] Poco después se llegaron a él los que allí estaban y le di-

jeron: Cierto que tú eres de los suyos, pues tu mismo hablar te descubre. [74] **Entonces comenzó él a maldecir y a jurar: ¡Yo no conozco a ese hombre! Y al instante cantó el gallo.** [75] **Pedro se acordó de lo que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante, me negarás tres veces; y saliendo fuera, lloró amargamente.**

Los cuatro evangelistas narran las tres negaciones de Pedro. Fue algo que caló muy hondo en la primera generación cristiana, Pero también destacan su arrepentimiento.

Pero la narración de estas negaciones de Pedro ha creado un problema ya clásico. La confrontación de ellas da una múltiple e irreductible divergencia en cuanto al lugar, a la actitud de Pedro, la persona que le "escandaliza," sobre la cuestión que le plantean y sobre su respuesta [65].

De este análisis comparativo salen *ocho* negaciones de Pedro: dos distintas en la primera negación, cuatro en la segunda y dos en la tercera.

La solución de esto es que los evangelistas se proponían destacar el cumplimiento de las *tres negaciones* profetizadas por Cristo. Pero lo que Cristo no le había dicho no era que no le negase más de tres. Y cada evangelista recogió de la tradición unas u otras para lograr expresar el cumplimiento triple de la negación profetizada. Era ya la solución de San Agustín [66] [67], y que Bengel, en 1742, renovó con éxito [68].

La primera vez negó "sentado en el atrio," ante "una criada" (Mt-Mc-Lc) y de "todos" (Mt). La razón que se alega es que estaba en el huerto con Cristo.

La segunda vez fue al "salir al pórtico," ante otra "criada" (Mt), la misma "criada" (Mc), un "hombre" (Lc).

La tercera negación debe de hacerla Pedro junto al fuego, y la hace ante los "asistentes" (Mt-Mc), ante "otro individuo" (Lc), ante un criado "pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja" (Jn); para Mt-Mc, el motivo es que es galileo, pues "tu habla te descubre" (Mt-Mc). En efecto, los galileos tenían un acento dialectal muy característico, muy conocido, y que se había hecho popular, despectivamente, en ciertos medios rabínicos [69].

Otra solución ha sido propuesta. En Mc, Pedro "salió afuera," pero de hecho queda dentro. Y comparada esta frase con otras de Mc, significa una verdadera salida. Al canto del gallo en Mt-Lc no se dice que Pedro caiga en la cuenta. La solución que se propone por Masson es la siguiente: En Mc hay una doble combinación de textos. En un relato, la negación de Pedro terminaba aquí; en otro relato, la negación se transmitía en dos tiempos. Estos relatos se unirían y saldrían las tres negaciones. Se lo cree ver confirmado con Mt y Lc, que tratarían de eliminar las incoherencias de Mc: suprimen un canto del gallo y no indican que Pedro se dirija "hacia la puerta." Jn pone la primera negación separada de las otras dos por el "juicio" en casa de Anas. En esto se quiere ver un índice de dos documentos distintos.

Si se admitiese una forma redaccional más libre, podría pensarse en que los evangelios o sus "fuentes," salvando el cumplimiento de la profecía de Cristo y su realización ternaria, recogieron unas históricas de la tradición, y en otras pudieron obrar más libremente, creando la dramatización de algunas [70].

El pecado de Pedro no fue en él una falta de fe. La oración de Cristo por él era su prometida garantía (Lc 22:32). Fue una negación por fuera, pero siendo internamente fiel. Fue el amor el que le llevó al palacio, y fue la imprudencia de no haberse alejado del peligro en que estaba la que le hizo negar.

Pero aquel mismo día, al oír el canto del gallo y acordarse de las palabras de Cristo, marchándose de allí, "lloró amargamente."

1 Léon-Dufour, Mt et Mc dans le récit de la Passion: Bibl. (1959) 684-696; Problemes de la Passion d'aprés deux etudes recentes: Rev. Histor. (1961) 119-138; A. Van Hoye, Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques: Nouv. Rev. Théol. (1967) 135-163. — 1 Zorell, Lexicón graecum X. T. (1931) col.192. — 2 Josefo, BI II 16:3; Mishna: Middoth \ 4; Sanhedrm X 1:2; STRACK-B., Kom-mentar. I p.999. — 3 Holzmeister, S. María Magdalena estne una eademque cum peccatrice et María sorore Lazan: VD (1933) 193-199; cf. Comentario a Le 7:36ss. — 4 Punió, Hist. Nat. XII 12. — 5 Bonsirven, Le Judaisme palestinien au temps de J.-Ch. (1935) II p.258; J. B. Bauer, Ut quid perditio uta, Zu Mk 14:4 f. par.: Nov. Test. (1959) 54ss; A. Melli, Sempre i poveri con voi, ma non sempre avete me (Mc 14:39 par.): Humanitas (1959) 338-343; J. H. Greenlee, Eis mnemosynon aute's, "For her Memorial" (Mt 26:13; Mc 14:9): Exp. Tim. (1959) 245s. — 6 Mishna: B'ikkuñ II 3. — 7 Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. II p.315 nt.52. — 8 Holzmeister, Num Judas pretio vulgari seruorum lesum vendiderit?: BD (1943) p.65-70. — 9 Josefo, Antiq. II 15:1; STRACK-B., Kommentar. I p.897-898; AUDET, Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'eucharistie chretienne: Rev. Bibl. (1958) 371-399. — 10 Megilloth 26:1. — 11 Pesahim X 5. — 12 Pesahim X 3. — 13 Strack-B., Kommentar. I p.989. — 14 Christensen, Lefils de l'homme s'en va, ainsi, qu'il est ecñt de lui: Stud. Theol. (1957) 28-39). — 15 Hagiga llb;Berakoth 17a. — 16 Strack-B., Kommentar. I p.190. — 17 Cf. Comentario a Le 22:21-23 y a Jn 13:4-30. — 18 J. Jeremías, Die Abendmahlworte Jesu (1949) c.3. — 19 Tar. Jonathan en Ex 12:4; JOSEFO, BI VI 9:3. — 20 Mishna, trat. Pesahim y parte del trat. Hagigah; cf. STRACK-B., Kommentar. IV p.41-7. — 21 Bonsirven, Textes rabbiniques. (1955) n.452. — 22 M. De Tuya, La doctrina eucarística de los Sinópticos: Ciencia Tomista (1957) 227; ID., La presencia real eucarística en los escritos bíblicos neotestamentarios: Cieñe. Tom. (1968) 3-80; ID., en Esto es mi cuerpo (edit. OPE [1968] 119-218); Bενότ, Les recits de flnstitution.: Lumiére et Vie (1957) 66; Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlfeider in der altesten Kirche: Theol. Studien (1892). — 23 Dupont, en Nouv. Rev. Théol. (1958) 1026 n.2. — 24 *Ad Smyr.* VII 1; *Ad PhiL* IV 1, etc. — 25 *Apol* I 66. — 26 Monatschrift für Gottesdiew una Kirchliche Kunst t.9 p.363; Spitta, Z. N. T. (1907) p.68. — 27 Beer, *Pesahim* p.97; Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1928) p.379. [2"] *Shabbath* 8:1; *Pesahim* 7:13. — 29 Boismard, *L'Eucharistü s. St. Paul:* Lum. et Vie (1957) 100. — 30 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.498; Abel, *Gramm. du grec tiblique* (1927) p.223-233. — 31 D. G. Maeso, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 nt.3; Schürmann, en Zeit. Kath. Theol. (1951) 72-77. — 32 Sobre la prueba exegética del valor real y sacrificial de la institución eucarística, cf. M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p. 105-134. — 33 Taylor, *Jesús and his Sacrifice* p. 139-142. — 34 Is 65:13-14; Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.!66ss; O. Cullmann-F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper* (1958); R. D. Richardson, *The place of Luke in the Eucharistic Tradition:* Stud. Évang. (1959) 663-675; L. Moraldi, *L'Euca-Restia Nei Sinottici E In S. Paolo (Mt 26:26-29 par.):* Studi Bibl. Franciscani Líber An-nuus (1959) 39-64; Gottlieb, H., *To haima mou tes diazekes:* Studia Theol. (Lund 1960) 115-118; J. Alonso Díaz, *Los elementos de la tradición eucarística en relación con Jesucristo:* Rev. Esp. Teolog. (1963) 47-60; Dom. Dupont, *Cjci mon corps.:* Nouv. Rev. Theol. (1958). — 35 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.383. — 36 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.884.2285. — 37 Dalman, Gramm. des jüdisch-palástinischen Aramaisch (1905) p.191. — 38 Strack-B., *Kommentar.* I p.78. — 38 | Jeremías, Kennzeichen der "ipsissima vox." Jesuf: Synopt. Stud., p.89. — 39 Lagrange, *Évang. s. Sí. Marc* (1929) p.389. — 40 Pratjesu-Chnst (1947) II p.333; J. Héring, Simples remarques sur la pnere a Gethsemaní, Mt 26:36-46 par.: Rev. Hist. Phil. Reí. (1959) 97-102; Zwei exege exegetische Problem in der Perikope von Jesús in Gethsemane (Mk 14:32-42 par.): Neotest. et Patr.; O Cullmaxn (1962) 64-69. — 40 K. G. Kuhn,y"M$ *in Gethsemane:* Ev. Theol. (1952) p.260-285. — 41 Bonsirven, 7 *extes rabbiniques.* (1955) n.229.657; *Antíq.* XVIII 3:2; BI II 9:4. — 42 Strack-B., *K)mmentar.* I p.995. — 43 Zorell, *Lexicón graecum* \. *T.* (1931) col.687. — 44 Zorell, *Amice, ad quid venisti?:* VD (1929) 112-116; F. Rehkopf, *Mt 26:50: "Hetaire ef o parei":* Zeitsch. Neut. Wissen. (1961) 109-115. La primera solución la defiende W. Eltester, *Hommage Cullmann* (1962) p. 70-91. — 45 Cf. Comentario ajn. 18:1-11. — 45 Mishna, Baba damma VIII 6. — 46 Vlncent-Abeljmtfflfcm *nouvelle* p.482-315; Perrella, I *luoghi santi* (1936) p.275-294. — 46 J. Klausner, *Jesús de \aweth* (1933) p.492. — 47 Schürer, *Geschichte.* (1907) p.237-267: Felttn. *Storia de i trmpi del \'. T.* vers. ital. (1932) II p. 15-28; Holzmeister. *Hist. aetatis* \. *T.* (1938) p.200-222. — 48 Cf. *Comentario a Jn 18:19-24.* — 49 *Sanhedrin* 9b. — 50 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.1958. — 51 Bieneck, Sohn Gottes ais Christusbezeichnug der Sinoptiker (1951) p.25; Bonsirven, Le Judaisme. (1934) I p.361-362; T. F. Glasson, The Reply to Caiphas (Mt 14:62): New Test. Stud. (1960) 88-93; A. Feuillet, Le Tñomphe du Fus de Fhomme d'apres la déclaration du Christ aux Sanhedrites: Recherches Bibliques VI: La venue du Messie (Louvain 1962) 149-171. — 52 Strack-B., *Kommentar.* I p.1017. — 53 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col. 92 7. — 54 Strack-B., *Kommentar.* I p.956. — 55 benoit, La divinité de Jesús dans les evangiles s\noptiques: Lum. et Vie (1953) 65ss. — 56 Zorell, *Lexicón.* col.515. — 57 benoit, La divinité de Jesús dans les évangiles synoptiques: Lum. et Vie (1953) p.67-71. — 58 Klausner, Jesús de Nazareth p.463; en contrario, Bousset, Kyñas Christos (1913) p.53; E. W. Daily, Λ Studi of Blasphemy in tlie Gospeh (1954); F. Lamarche, Le "blaspfáme" de Jesús devant le Sanhedrin (Mt 26:65 par.): Rev. Scienc. Relig. (1962) 74-85. — 59 *Sanhedrin* VII 5; Strqack-B., *Kommentar.* I p.1020; Bonsirven, *Textes.* n.1890. — 60 Strack-B., Kommentar. I p.1020. — 61 Cf. Comentario a Mc 14:65; Benoit, Les outrages a Jesús Prophéte (Mc 14:65 par): Neotest. et Patr. O. Cullmann (1962) 93- — 62 Zorell, Lexicón. col. 1175. — 62 Léon-Dufour, en *Dic. Bibli.* Suppl. (1960) t.6 1429ss.l471ss.l484ss: P. Grelot, *L'accomplissement des Écritures en J. -Ch.:* Bulletin du Comité des Eludes (1961) p.380. — 63 Polux, *Onomasticon* IX 129; Van Unnik, en Zeit. N. T. Wissen. (1930) 311. — 64 Strack-B., *Kommentar.* I p.641; II p.493. — 64 Benoit, "Les autrages a Jesús propthete," en Hommage a O. Cullmann (1962) p.92-110. — 65 Prat, *Jésus-Chnst* (1947) II p.355-356. — 66 ML 34:1170-1171. — 67 In Evang. lo. comm. c.18 lect.4. — 68 Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* p.154; cf. M. de T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.380-388. — 69 Strack-B., *Kommentar.* I p.156-159. — 70 CH. Masson, "Le reniement de Fierre": Rev. d'Hist. et de Philos. Relig. (1957) 24-35; CH. Masson, Vers les sources d'eau vive (1961) p.87-101; Benoit, Passion et Re'surrectwn du Seigneur (1966) 84-86; G. Klein, Die Verlengnum des Petrus.: Zeit-schrift für Theol. und Kirche (1961) 285-328.

Capitulo 27.

Cristo es conducido a Pilato, 27:1-2 (Mc 15:1; Lc 22:66-71; 23:1; Jn 18:28).

[1] **Llegada la mañana, todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo**

tuvieron consejo contra Jesús para quitarle la vida, [2] **y atado le llevaron al procurador Pilato.**

Mt-Mc, después de narrar la sesión "nocturna" del proceso judío contra Cristo, dicen que a la "mañana" los sanedritas tuvieron consejo **para condenar a Cristo.** Y Lc narra en la mañana esta condena, aunque suponiendo implícitamente otra sesión nocturna (Lc 22:54). Esto ha creado una serie de hipótesis de solución 1. La solución que se presenta más viable parece ser la siguiente: las dos sesiones son históricas y distintas, como se ve por la afirmación de los tres sinópticos. Ambas redacciones reflejan, literariamente, un mismo contenido. Sin embargo, hay en ellas un *desplazamiento.* El relato de Lc está situado en una perspectiva jurídica más verosímil: interrogatorio con la condena. El proceso "nocturno" que relatan Mt-Mc no debió de ser el proceso oficial, sino una reunión previa, de urgencia y "oficiosa," de un grupo más o menos numeroso de sanedritas, expectantes o convocados con urgencia, ante la imprevista prisión de Cristo, para examinar, en casa de Caifas, al reo y preparar los motivos que jurídicamente se alegarían en el proceso oficioso, en la mañana y cuando estuviesen todos convocados.

Mt-Mc, acaso por ignorar su "fuente" el detalle de aquel proceso preparatorio, traspasan, por un procedimiento literario conocido, el esquema de la condena tenido en la sesión de la "mañana," a la sesión "nocturna." Este adelantamiento del proceso "matutino" llevaba aneja la descripción del mismo con las líneas fundamentales de Lc, que eran las históricas. Pero su adelantar el proceso era sintetizar, en esta sesión, la condena oficial, de la cual la "nocturna" no era más que la preparación de la "matutina"; pero, en realidad, ya tan condenatoria como esta última. De ahí que por esta identidad de condenas se forme, literariamente, aunque adelantada, la "nocturna" con las líneas de la "matutina." Por eso, una vez "adelantada" por Mt-Mc, les basta a éstos aludir, para el proceso histórico, a la sesión de la mañana, como justificación del traspaso jurídico de su condena al tribunal de Pilato, único que podía autorizar la ejecución de la condena a muerte [2].

Final desastroso de Judas, 27:3-10 (Act 1:18-19).

[3] **Viendo entonces Judas, el que le había entregado, cómo era condenado, se arrepintió y devolvió las treinta monedas de plata a los príncipes de los sacerdotes y ancianos,** [4] **diciendo: He pecado entregando sangre inocente. Dijeron ellos: ¿A nosotros qué? Viéraslo tú.** [5] **Y, arrojando las monedas de plata en el templo, se retiró, fue y se ahorcó.** [6] **Los príncipes de los sacerdotes tomaron las monedas de plata y dijeron: No es lícito echarlas al tesoro, pues son precio de sangre.** [7] **Y resolvieron en consejo comprar con ellas el campo del Alfarero para sepultura de peregrinos.** [8] **Por eso aquel campo se llamó "Campo de Sangre" hasta el día de hoy.** [9] **Entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías: "Y tomaron treinta piezas de plata, el precio en que fue tasado aquel a quien pusieron precio los hijos de Israel,** [10] **y las dieron por el campo del alfarero, como el Señor me lo había ordenado."**

Solamente Mt, de los evangelistas, narra este episodio. Y lo intercala aquí, probablemente por un procedimiento de "eliminación," para seguir después mejor el "cursus" del proceso y muerte de Cristo. La misma fórmula introductoria "entonces," de usual vaga ligazón en Mt, lo indica.

Este proceso de cambio en Judas sucedió cuando Cristo fue "condenado." El texto pone que se "arrepintió" (μεταμεληθεις), se le mudó el ánimo. No podría negarse que Judas, en un primer momento, pudiese tener un verdadero arrepentimiento, pues el verbo puede expresarlo.

Pero el arrepentimiento verdadero da otros frutos. Es muy frecuente en los criminales apercibirse de su crimen después de consumado éste.

Como un primer fruto de este arrepentimiento, tomó los 30 siclos, y, yendo al templo, se dirigió "a los príncipes de los sacerdotes y ancianos." Acaso se dirigió a un grupo de estos sanedritas. Este hecho de protestar la inocencia de Cristo y luego arrojar los 30 siclos sugiere fuertemente que Judas quiere deshacer la ejecución del mismo. Pero no encontró en aquéllos más que el mayor sarcasmo, echándole la culpa a él: "¿A nosotros qué? Viéraslo tú." Fórmula usual de rechazo. El contraste de esta respuesta, en que no se hace aprecio de la venta traidora que se hizo de Cristo, para repararla, resalta más fuertemente al compararlo con la legislación ideal judía, que para protección y garantía de los reos establecía la protesta o apelación hasta en el mismo camino del suplicio.

Entonces Judas, desesperado, arrojó en el pavimento del templo aquellos 30 siclos. Esto fue en el lugar donde se encontró con ellos, y como una protesta, plástica y auténtica, del contrato de la venta de Cristo.

Mt narra, en su forma sintética, que, saliendo de allí, se "ahorcó." Pudo ser en aquel momento de desesperación, o días después, en un "crescendo" de remordimiento. En los Hechos de los Apóstoles (cf. Sab 4:19) se hace una pintura colorista y deliberadamente trágica de su muerte, para acusar así la infamia de su acción (Act 1:18) [2].

Los príncipes de los sacerdotes hicieron recoger aquellas monedas. Pero no se podían poner en el tesoro *(qorbana')* del templo, donde se guardaban las ofrendas. El motivo es que eran "precio de sangre." Y acordaron en consejo comprar con ellas "el campo del Alfarero para sepultura de los peregrinos." Estos peregrinos son indudablemente, para los judíos, los de la diáspora, ya que para los gentiles era la autoridad romana la que tenía que ocuparse de ello.

El evangelio dice que por eso se llamó aquel campo "Campo de la Sangre" (*haqel* = campo; *dema'* = sangre). Parecería que lo hubiese sido por ahorcarse allí Judas. Pero en los Hechos de los Apóstoles se da otra razón: Judas "adquirió un campo con el precio de su iniquidad." Lo fue, pues, por haberse comprado con el precio de la venta de Cristo, que era "precio de sangre." El hecho de la compra así de este cementerio tuvo gran divulgación en las primeras comunidades cristianas. San Jerónimo, en el *Onomasticon,* lo sitúa en la orilla derecha del Wuadier-Rababy, algo encima de su confluencia con el Cedrón [3].

Con ello se ve el cumplimiento de una profecía. Los rabinos veían sentidos múltiples en la Escritura. Así, este cumplimiento está hecho en este sentido amplio.

El texto es una mixtificación de dos, uno de Jeremías (32:6-15) y otro de Zacarías (11:12-13).

De estas profecías, lo que se quiere destacar es: *a)* la *compra de un campo* (Jer); *b)* a un *alfarero* (Zac); *c)* se destaca *el precio* rumboso en que te *han apreciado* (Zac), que era el precio de un esclavo (Ex 22:32); *d)* y se precisa la coincidencia: 30 siclos de plata (Zac); *e)* posiblemente se puede ver también algún intento de Mt, al aludir a este pasaje de Zacarías, aunque aquí no lo dice explícitamente, el hecho de que esos siclos se "los tire."

Sin embargo, ambas citas proféticas vienen puestas bajo el solo nombre del profeta Jeremías. Las explicaciones que de esto se dieron son las siguientes: *a)* por faltar la palabra *Jeremías* en algunos códices, piensan que primitivamente sólo figuraba la palabra *profeta,* y que el nombre sería añadido posteriormente por algún copista. Pero no explican su presencia en la masa de códices; *b)* Jeremías tenía el lugar principal entre los profetas; por eso, sus profecías venían al principio de los libros proféticos. Así, citar a Jeremías era citar, bajo el nombre más representativo, el grupo canónico de los profetas; *c)* por estar redactado a manera del procedimiento rabínico.

Cuando usaban varios textos de diversos libros sagrados, los citaban bajo el autor más conocido de esos textos, que aquí es Jeremías [3].

Proceso ante Piloto, 27:11-26 (Mc 15:2.-15; Lc 23:2-25; Jn 18:28-40).

> [11] **Jesús fue presentado ante el procurador, que le preguntó: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Respondió Jesús: Tú lo dices.** [12] **Pero a las acusaciones hechas por los príncipes de los sacerdotes y ancianos nada respondía.** [n] **Díjole entonces Pilato: ¿No oyes todo lo que dicen contra ti? '**[4] **Pero El no respondía a nada, de suerte que el procurador se maravilló sobremanera.** [5] **Era costumbre que el procurador, con ocasión de la fiesta, diese a la muchedumbre la libertad de un preso, el que pidieran. '**[6] **Había entonces un preso famoso llamado Barrabás.** [17] **Estando, pues, reunidos, les dijo Pilato: ¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo?** [18] **Pues sabía que por envidia se lo habían entregado.** [19] **Mientras estaba sentado en el tribunal, envió su mujer a decirle: No te metas con ese justo, pues he padecido mucho hoy en sueños por causa de él.** [20] **Pero los príncipes de los sacerdotes y ancianos persuadieron a la muchedumbre que pidieran a Barrabás e hicieran perecer a Jesús.** [21] **Tomando la palabra el procurador, les dijo: ¿A quién de los dos queréis que os dé por libre? Ellos respondieron: A Barrabás.** [22] **Díjoles Pilato: Entonces, ¿qué queréis que haga con Jesús, el llamado Cristo? Todos dijeron: ¡Sea crucificado!** [23] **Dijo el procurador: ¿Y qué mal ha hecho? Ellos gritaron más diciendo: ¡Sea crucificado!** [24] **Viendo, pues, Pilato que nada conseguía, sino que el tumulto crecía cada vez más, tomó agua y se lavó las manos delante de la muchedumbre, diciendo: Yo soy inocente de esta sangre; vosotros veréis.** [25] **Y todo el pueblo contestó diciendo: Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos.** [26] **Entonces les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle hecho azotar, se lo entregó para que le crucificaran.**

Mt-Mc siguen en este proceso un relato muy paralelo; Lc da algún detalle de interés (23:2), más la escena del envío de Cristo a Antipas. Juan no sólo da detalles que matizan las narraciones sinópticas, sino que trae parte de la conversación de Cristo con Pilato sobre el sentido espiritual de su reino, la escena del "Ecce Homo" y la tercera escena del juicio de Pilato sobre Cristo, **y sobre su filiación divina.** El relato de Mt es bastante esquemático, y, como es ordinario, va a la sustancia del hecho.

Sobre el problema de la localización del pretorio se verá en Jn 18:28.

Los tribunales romanos se abrían muy de mañana: "prima luce" [4]. Podría suponerse el comienzo de este proceso sobre las seis o siete de la mañana. Mt introduce sin más el proceso, yendo, como es su estilo, a la sustancia de los hechos, preguntándosele si es el "Rey de los judíos." Esto supone el conocimiento que de esta acusación tenía Pilato, ya que el acusado tenía que haber sido presentado al procurador con una notificación oral o escrita de su acusación [s]. Mt pone la respuesta afirmativa de Cristo: "Tú lo dices." La fórmula no era ordinaria, pero su uso revestía solemnidad [6]. Jn **destacará bien el sentido teológico de** esta interrogación de Pilato y la precisión de la respuesta de Cristo [7].

Pero hubo otras "acusaciones" de los príncipes de los sacerdotes y ancianos. En Lc, estas acusaciones eran todas convergentes en llevar la acusación al terreno político de su realeza, lo que era una competición contra Roma. Cristo no se presentaba como un "zelote" exigiendo la libertad política, **sino corno el mismo Rey Mesías profetizado.**

A la pasión de estas "acusaciones," Cristo no respondió nada. Era el silencio de la ino-

cencia y de la dignidad ante la pasión y la falsedad. Pilato mismo, que le invitó a defenderse, se "maravilló" ante aquel silencio. No sería improbable que en el evangelio de Mt, con tantas conexiones mesiánicas con el A.T., se quiera resaltar en este silencio el cumplimiento del "silencio," una vez más, del "Siervo de Yahvé" (Is 53:7)[8].

Este relato tan esquemático de Mt está suponiendo el más explícito de Lc, a cuyo momento, y tras la inquisición de la acusación y sus motivos, se reconoce al instante la inocencia de Cristo. No es una realeza temporal a la que aspira, como lo demuestra su enseñanza y el ser su conducta social tan distinta de los agitadores políticos y pseudomesías que por entonces aparecían.

Pero dar una negativa rotunda a la petición del sanedrín y con el pueblo delante, excitado y fanatizado en los días pascuales, era de temer una revuelta.

Lc cuenta la salida de Pilato, remitiendo, hábilmente, el proceso a Antipas, a cuya jurisdicción pertenecía Cristo, aunque en lo judío caía bajo la jurisdicción del Gran Sanedrín, ya que Roma solía respetar su administración y leyes. Cf. *Comentario* a Lc 23:6-12.

Ceso de Antipas, a cuya jurisdicción pertenecía Cristo, aunque en lo judío caía bajo la jurisdicción del gran Sanedrín, ya que Roma solía respetar su administración y leyes. Se estudia en Lc 23:6-12.

Fracasándole esta salida de remitir Cristo a Herodes, hizo conocer a los príncipes de los sacerdotes y al pueblo, reforzado por el juicio de Antipas, la inocencia de Cristo. Pero, temiendo revueltas y queriendo complacer a los judíos y salvar a Cristo, y acaso para no ceder ante la imposición judía, anuncia que lo "corregirá," que era la "flagelación" (Jn-Lc), y que luego lo soltará.

Psicológicamente se ve a Pilato con el pleito perdido por torpeza. Entró en diálogo con el pueblo, y las exigencias de éste, bien adoctrinado por sus jefes religiosos, y las exigencias de ellos, están ya respaldadas por el temor de la revuelta. Y en vista del fracaso de la "flagelación" y la "escena de burla" que relata Jn, apela a otro expediente: soltarles a un preso "famoso," pero planteándoles el dilema de él o Cristo.

Existía entre los judíos la "costumbre" de liberar a un encarcelado por la "fiesta," que era la Pascua (Jn 18:39). Esta "costumbre" acaso estaba establecida en memoria de la liberación de Egipto. Roma la respetó, como respetaba tantos usos de sus pueblos sometidos. En un papiro greco-egipcio, aproximadamente del año 88-89 después de Cristo, se lee que el prefecto de Egipto C. Séptimo Vegeto recibe la petición que le hace una parte litigante contra un tal Phibion; y, reconociendo el prefecto que es digno de la "flagelación," dice que lo perdona en gracia al pueblo (χαρίζομαι τοις οχλοΤς)[9].

Apelando a esta "costumbre," Pilato quiere utilizarla como un expediente de liberación de Cristo y de su misma humillación ante aquellas exigencias, lo que está en pleno acuerdo con lo que se sabe de él por los datos de Josefo y Filón. Máxime conociendo que se lo habían entregado "por envidia" (Mt-Mc).

Les propone el dilema de soltarles a Cristo o Barrabás. En aquella época, las turbulencias sociales se sucedían fácilmente [10]. Barrabás era "ladrón" (Jn), había sido encarcelado por cierta "sedición que hubo en la ciudad," y en la que había tomado parte en un "homicidio" (Mc). Además, debió de ser un cabecilla temible, pues era un "preso famoso" (Mt).

No obstante este dilema, "los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a la muchedumbre que pidiesen a Barrabás." Se comprende fácilmente este cambio en la psicología de la multitud. Eran sus dirigentes religiosos los que ejercían — sobre' todo los fariseos — un influjo totalmente fanático sobre las gentes. El gran profeta, el Mesías, por ellos deformadamente

presentado, estaba preso por orden de sus dirigentes religiosos, y, no bastando esto, ahora les exigían pedir su muerte. Es lo que tumultuosamente van a hacer, como se ve en el relato de los evangelios.

Pero, en este intervalo de indecisiones, Mateo es el único que cuenta la escena del aviso que la mujer de Pilato le envía al "tribunal," para que no se comprometa con la condena de ese "justo," pues ha "padecido mucho en sueños esta noche a causa de él."

Los sueños tenían en la antigüedad importancia y superstición. Sobre todo para un romano, pesaba el sueño de Calpurnia, la mujer de Cesar, que, por haberlo soñado la víspera de su muerte bañado en sangre, no quería dejarlo salir de casa [n]. No hace falta pensar en una gracia sobrenatural que se enviase así a Pilato, que estaba proclamando la inocencia de Cristo. Pues la hora de la redención estaba a punto. Todo se puede explicar bien naturalmente. La mujer del procurador de Roma había oído hablar de Cristo, de sus milagros, y probabilísimamente aquella noche los servicios secretos de Pilato debían haber traído sus informes sobre Cristo y sobre lo que contra El se tramaba. Mujer sensible y justa — hasta se la quiere hacer "prosélita" del judaísmo [12] —, manifiesta en aquella hora trágica su sentir sobre aquel "justo," para evitar a su marido aquella condena.

Ciertamente un magistrado no podía atenerse en la administración de la justicia a sueños de mujeres. En todo caso, una coincidencia providencial no es para hacerle decidir, pero sí para hacerle pensar. La tradición la llama Claudia Prócula [13].

Se ha querido dudar de la historicidad de este dato de Mt; acaso podría pertenecer a una tradición tardía. Además, se dice, la mujer que intercede ante su marido por un prisionero pertenece al folklore, y se encuentra entre los rabinos de Babilonia [13]. "Los detalles históricos que Mateo él solo trae no están absolutamente garantizados, y acaso se trate de una tradición tardía. Y se pudo introducir en el relato de Mt por algún influjo extranjero" (Benoit, o.c., p.161). Para otros, en cambio, "no es inverosímil" (Bonnard, o.c., p.397), pues se sabe su presencia allí; contra la prohibición de Tiberio, los procuradores llevaron a sus mujeres, pero había caído en desuso; lo mismo que se sabe por Josefo la intervención de las mujeres en la política local e imperial de entonces [14].

El diálogo, o la táctica inhábil de Pilato con el pueblo, amaestrado astutamente allí por sus dirigentes, condujo a la catástrofe de su claudicación. El peligro a perturbaciones sociales, en la sobreexcitación pascual, le hizo temer. Sobre todo, el peligro de delaciones a Roma, donde ya tenía otras que le valieron el aviso de su corrección; delación que sería ahora de no velar por la autoridad de Roma ante un competidor rey. Y esto Tiberio lo castigaba "atrocísima" [14].

Por eso Pilato, viendo "que el tumulto crecía cada vez más," da la demencia de crucifixión de Cristo. Pero antes protestó su inocencia, lavándose en público sus manos.

El uso de lavarse las manos para protestar inocencia es conocido tanto de los grecoromanos [15] como de los judíos [16].

Pero a este gesto y a esta protesta hubo una respuesta terrible: que cayese su sangre sobre ellos y sobre sus hijos. Acaso primero lo dijeron los sanedritas, y luego "el pueblo" se le unió con la fórmula usual: "Amén." Sobre su significado en la literatura rabínica se ha escrito: "Estas palabras significaban que la responsabilidad y la falla vienen a nosotros y a nuestros hijos. Ejemplo: si alguno bebe, lleva su sangre sobre su cabeza (es decir, la responsabilidad de su falta)." [17] Sin embargo, en los judíos que lo pronuncian era, para ellos, una prueba de su inocencia y de la culpabilidad de Cristo.

A Mlg, escribiendo para judeo-cristianos, le interesaba resaltar con la expresión rotunda "todo el pueblo," cuando allí de hecho sólo debería haber una multitud, una responsabilidad mo-

ral amplia, por vinculación con el sanedrín, de Israel.
Hecho lo cual, Pilato dio la sentencia de muerte. Esta había de darse sentado en la "silla curul" puesta sobre el "bema" o estrado. La fórmula posiblemente fue el *Ibis ad crucem:* "Irás a la cruz," u otra semejante. Y soltó a Barrabás.

Flagelación y escena de burla, 27:27-31 (Mc 15:15;16:1-20; Lc 23:32; Jn 19:1-3).

> [27] **Entonces los soldados del procurador, tomando a Jesús, lo condujeron al pretorio ante toda la cohorte,** [28] **y, despojándole de sus vestiduras, le echaron encima una capa de *púrpura* roja,** [29] **y, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron sobre la cabeza, y en la mano una caña; y doblando ante El la rodilla, se burlaban diciendo: ¡Salve, Rey de los judíos!** [30] **Y, escupiéndole, tomaban la caña y le herían con ella en la cabeza.** [3] **Después de haberse divertido con El, le quitaron la capa, le pusieron sus vestidos y le llevaron a crucificar.**

Excepto Lc, los otros tres evangelistas traen estas dos escenas distintas.

1) *Flagelación.* — La "flagelación" judía se daba a los reos con un fuste que tenía aladas correas, y no se podían dar más de 40 azotes; de hecho, por prevención para no traspasar la Ley, no se pasaba de los 39. Pero la flagelación de Cristo es aplicada por la autoridad romana y cambia su valoración.

Esta se daba con *el flagellum,* que podía revestir dos formas. El simple "*flagellum*" era un fuste que tenía unidas una o varias correas (*loris*). Pero frecuentemente, con los esclavos y en los casos más graves, se usaba *el flagellum* en su forma de *flagrum*. Este tenía dos tipos: 1) *Scorpiones,* que era un fuste con correas al que se unían en sus extremidades trozos de hueso o puntas; y *2)plumbata,* que era un fuste con correas o cadenas, que tenía adheridas a las correas trozos de hueso, y que terminaban en pequeñas bolas de plomo.

Para flagelar se desnudaba al reo en su mayor parte [18]. Se le ataba fuertemente a una columna [19]. Solían azotar al reo dos, cuatro o seis verdugos [20]. La jurisprudencia romana no señalaba número de golpes; quedaba a discreción del juez que lo determinase. Los golpes no sólo caían en las espaldas, sino que habrían de caer en otras partes del cuerpo, incluso por abuso de los jueces o sayones, como se citan casos.

Los efectos que producía este tormento los describen los historiadores romanos con los calificativos siguientes:

El *flagellum:* "cederé" (herir), "secare" (cortar), "scindere" (desgarrar).
Y flagrum: "rumpere" (romper)," pinsere" (machacar),"forare" (agujerear), "fodere" (excavar).

Josefo cuenta que él mismo mandó azotar a un enemigo, en Tariquea, hasta que se le "vieron los huesos." De esta flagelación hasta la "denudación de los huesos" se conocen documentalmente más datos extrabíblicos [21].

Se sabe que el atormentado quedaba frecuentemente tendido en tierra, sin sentido y bañado en sangre, o retorciéndose por el dolor, y, no raramente, muriendo allí mismo [22].

La flagelación de Cristo fue dentro del pretorio (Jn 19:1), y hecha por los "milites" del procurador (Mt 27:26-27; Mc 15:15; Jn 19:1-2) [23]. No se sabe el número de azotes recibidos. Las cifras "clisé" de 5.000 y más azotes de ciertas revelaciones privadas están al margen de lo científico [24].

¿Cuándo fue la "flagelación" de Cristo? Mt-Mc dicen que a Cristo, *"después"* de haberlo hecho "flagelar," se lo *entregó para que lo crucificaran."* Luego "incrustan" la "escena de burlas," y terminada ésta, dicen, sin más, "que lo condujeron a crucificar." Lc omite la "escena

de burlas," y sólo presenta a Pilato dos veces anunciando ante el pueblo que lo "corregirá" (= flagelará), y que "después lo soltará." Pero después de soltar a Barrabás, Lc, sin mentar ya la "flagelación," dice que a Cristo "lo entregó a la voluntad de ellos," para crucificar. Jn, después de decir que soltó a Barrabás, añade que a él "lo mandó azotar." Y luego narra la "escena de burlas," el "Ecce Homo," más interrogatorios, y así lo entrega para crucificar. Pero un hombre así acabado de "flagelar," ¿podía estar en condiciones para todo lo que se dice en estos relatos?

Por eso, teniendo en cuenta todo esto y los procedimientos redaccionales, las *dos* "flagelaciones" *prometidas* por Pilato en Lc, como tales, no tuvieron lugar. Por el procedimiento de "cierre" literario o "eliminación," Mt-Mc y Jn ponen el *hecho* de la "flagelación," pero "incrustando" luego las otras escenas. Por eso, la "flagelación" no fue más que *una,* y fue la *que precedió* a la Vía dolorosa, *después* de haberse dado la *condena,* que era *lo jurídico.*

Si no, habría que suponer dos "flagelaciones," una a título *independiente, para* liberarlo (Jn-Lc); o que Mt-Mc juntaron la *independiente* con la *jurídica,* que era *después* de la condena y *antes* de la crucifixión; o ¿se podría suponer que después de *la primera* "flagelación" — la *independiente — se suprimió la segunda* — la jurídica —, dándose, antijurídicamente, por válida la *primera?* Dos "flagelaciones" no son admisibles ni humanamente — porque no se resisten —, ni jurídicamente ante la legislación romana [24].

2) *Escena de burla por los soldados.* — Lucas omite esto, probablemente por pensar que fue hecho por tropas romanas o auxiliares de ellas.

La escena tiene lugar dentro del pretorio (Mt v.27; Jn 19:4). Para ello se convoca a "toda la cohorte." La palabra "cohorte" (σπείρα) no hay que urgiría; sobre esta época constaba de 500 soldados. Pero también se llamaba con este nombre al "manípulo," de unos 170 [2S]. Se trata posiblemente de los soldados que suben de escolta con Pilato, sobre todo si el pretorio estaba en el palacio de Herodes. Está en la naturaleza de las cosas que se trata de una brutal bufonada, por la que se convoca a todos los soldados disponibles y a mano en aquella hora. No es una orden militar. Es el odio y escarnio feroz de los soldados romanos contra un judío, al que oyeron que le acusaban de ser el Rey de los judíos.

Para ello le "despojaron" de sus vestidos. Esta es la túnica o manto, pues luego va a salir así presentado por Pilato al pueblo, y es increíble que lo llevase en una casi desnudez, aunque luego le pongan encima la capa.

Encima le ponen una "capa roja" (Mt). Era ésta un manto basto de lana, teñida de rojo, y que los soldados usaban sobre la armadura. Después de esto, seguramente lo sentaron en un trono o piedra algo elevada para simular el trono real.

Y, ya sentado, le "tejieron una corona de espinas y se la pusieron en la cabeza." Era otro signo de la dignidad real. Debió de ser del tipo de espinas llamadas en hebreo *sirah,* frecuentísimas en Jerusalén y almacenadas y usadas por las gentes de la ciudad para el fuego doméstico [26]. Pero no ha de suponerse una corona esmeradamente tejida, que ni les interesaba ni les era fácil hacer. Fue seguramente tomar un *zarzal* de espinas y formar un casquete que pusieron sobre su cabeza, acabando de darle forma al encajarla sobre ella [27]. Para continuar el escarnio, le pusieron "una caña en la mano derecha" (Mt). Precisamente los profetas comparan la inconsistencia del cetro real de Egipto a un bastón de caña.

Y cuando ya lo tenían así *entronizado,* se "arrodillaban" grotescamente ante El. Mc lo precisa mejor: "Se arrodillaban y lo *adoraban."* Era la *proskynesis,* señal de reverencia y adoración a los emperadores. Probablemente fue hecha conforme a la forma romana. Generalmente se hacía con una leve inclinación de cuerpo hacia adelante, con las piernas medio dobladas, mientras que con la mano derecha se tocaba el objeto reverenciado; también había la forma de elevar

la mano izquierda hacia la boca, besándola y agitándola hacia el objeto que se quería reverenciar [28]. Esto explica bien la transformación del rito en bofetadas. Y mientras hacían esto, lo saludaban burlescamente con el "Salve (χαίρε), Rey de los judíos." Es un remedo de la ceremonia militar del saludo al emperador: "Ave, Caesar Auguste." [29]

Y "tomando la caña," que le pusieron por cetro, le "golpearon la cabeza." No era cetro de gobierno, sino de burla. Uniéndose a la injuria moral el dolor físico, al hacer más hirientes las espinas de la cabeza.

Y le "escupieron." Seguramente fue en el rostro. Aparte de todo lo que tiene de soez y repugnancia física, era considerado por la ley judía como injuria gravísima [30].

No se dice el tiempo empleado en esta escena brutal. Mt corta la escena, deliberadamente separada de lo anterior, diciendo, sin más, que, "después de haberse divertido con El, le quitaron la "clámide," y le pusieron sus vestidos, y lo llevaron a crucificar." Este ponerle sus vestidos, hace ver que le tuvieron que quitar aquel caparazón de espinas, por lo que es seguro, aparte de ser una burla improvisada y una irregularidad jurídica, que no se la volvieron a poner [31].

La escena complementaria de este relato es la de Jn en su evangelio (19:1-12).

También se propone otra solución. Separadas las escenas, literariamente contiguas, de la flagelación y la escena de burlas, ésta se empalmaría, *complementándose,* por los soldados de Pilato, con Cristo que viene, vestido burlescamente, de la escena que Lc relata de Antipas. Sobre la relación sobre este tema Mt-Lc, se verá en el *Comentario* a Lc 23:7-11.

Vía Doloroso y crucifixión, 27:32-44 (Mc 15:21-32; Lc 23:26-43; Jn 19:16-24).

> [32] **Al salir encontraron a un hombre de Cirene, de nombre Simón, al cual requisaron para que llevase la cruz.** [33] **Llegando al sitio llamado Gol gota, que quiere decir lugar de la calavera,** [34] **diéronle a beber vino mezclado con hiél; mas, en cuanto lo gustó, no quiso beberlo.** [35] **Así que lo crucificaron, se dividieron sus vestidos, echándolos a suertes,** [36] **y, sentados, hacían la guardia allí.** [37] **Sobre su cabeza pusieron escrita su causa: Este es Jesús, el Rey de los judíos.** [38] **Entonces fueron crucificados con El dos bandidos, uno a su derecha y otro a su izquierda.** [39] **Los que pasaban lo injuriaban moviendo la cabeza** [40] **y diciendo: Tú, que destruías el templo y lo reedificabas en tres días, sálvate ahora a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de esa cruz.** [41] **E igualmente los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y ancianos, se burlaban y decían:** [42] **Salvó a otros, y a sí mismo no puede salvarse. Si es el rey de Israel, que baje ahora de la cruz y creeremos en El.** [43] **Ha puesto su confianza en Dios; que El lo libre ahora, si es que lo quiere, puesto que ha dicho: Soy Hijo de Dios.** [44] **Asimismo, los bandidos que con El estaban crucificados lo ultrajaban.**

El condenado a muerte de cruz — "cruciarius" — debía llevar la cruz al lugar del suplicio.

La cruz constaba de dos travesanos: uno vertical, llamado "supes" o "palus," y otro horizontal, llamado "patibulum." Generalmente, el reo sólo llevaba el "patibulum"; el "stipes" estaba ordinariamente empotrado en el suelo, en el lugar del suplicio. Plauto escribe en *Carbonaria 2:* "Patibulum ferat per urbem." [32]

El "patibulum" lo llevaba el reo simplemente sobre un hombro o haciéndoselo pasar por detrás del cuello y atándole a él las manos [33].

Iba encuadrado entre cuatro "milites" al mando de un centurión, cuya misión era llevarlo al lugar del suplicio y custodiarlo hasta la muerte [34].

El "cruciarius" debía llevar una tablilla — "titulus" — en la que iba escrita la causa de su

muerte. Unas veces la llevaba delante de él en una pancarta, otras la llevaba colgada del cuello o de una mano [35]. Esta tablilla, en ocasiones, se la blanqueaba para destacar más los caracteres. Este "titulus," resumen del proceso, que luego debía ser colocado en la cruz, "según las reglas en vigor en la época imperial, debía ser redactado por escrito y después leído en alta voz. Eran considerados nulos los juicios proclamados sin ser escritos." [36]

También solía ir delante un heraldo proclamando los motivos de la condena [37]. Al "cruciarius" se lo llevaba por los lugares más transitados, para ejemplaridad de la pena [38]. Generalmente se solía crucificar, incluso en Roma, fuera de la ciudad [39]. Y frecuentemente los sayones los azotaban por el camino [40].

Estos datos de la historia extrabíblica permiten valorar el relato evangélico. Mt sólo da algunos detalles de este caminar por la Vía Dolorosa.

Al salir va a tener el encuentro con el Cireneo. Esta "salida" no se refiere al pretorio, pues supone que Cristo ya ha caminado, y no resiste físicamente con el peso de la cruz. Es al salir de la ciudad amurallada, hacia el campo, camino del Calvario.

Allí "encontraron a un hombre de Cirene"; se llamaba Simón, y era "padre de Alejandro y Rufo" (Mc). La colonia cirenaica en Jerusalén era numerosa, pues tenían una sinagoga propia (Act 6:9). A la hora de este encuentro "venía del campo" (Mc). El centurión se dirigió a él y lo "requisó" para que llevase la cruz de Cristo. La voz usada es de origen persa (ἀγγοφεύω) y, lo mismo que su contenido, había pasado al uso de Roma. La autoridad podía "requisar" a alguien para que prestase un servicio público [4I].

Al ver el centurión encargado de la custodia el agotamiento de Cristo, temiendo que no pudiese cumplir su condena por desfallecimiento, "requisó" a Simón de Cirene, pensando que se trataba de un servicio público, para que llevase la cruz de Cristo.

Se ha querido valuar el peso de ésta. A título normativo se han dado estas cifras verosímiles:

"Stipes": largo, 4 ó 4:50 m.; "patibulum": largo, 2:30 ó 2:60 m.

Peso total: 100 kilos. De donde el peso del "patibulum" podría ser una tercera parte, sobre unos 33 kilos [42].

Y Simón de Cirene cargó él solo con la cruz, seguramente sólo el "patibulum," yendo "detrás de Cristo" (Lc).

Posiblemente, según costumbre, después de llevarlo con rodeos, para ejemplaridad, llegaron al Calvario. La topografía de este lugar es segura [43].

Su nombre, que Mt traduce para sus lectores, corresponde al latino de *Calva* o *Calvaría,* y éste corresponde al hebreo *gulgoléth,* lo mismo que al aramaico *gulgoltha',* de la raíz *galal,* circular, rodar, de donde cosa redonda, redondeada, craneal. Su nombre se debe a la prominencia de la colina, que, dentro del terreno en que estaba enclavada, le daba este aspecto craneal. Son innumerables los lugares que en Oriente, por su prominencia geográfica, se llaman *er-rash,* la cabeza [44].

Mt no describe detalles de la crucifixión. Sólo destaca que le dieron entonces a "beber vino mezclado con hiél." La palabra "hiel" que usa, o tiene un sentido genérico de cosa amarga, redactado así por influjo del salmo 69:22, o el traductor habrá vertido la palabra *mora',* mirra, que estaría en el original aramaico, por la más usual y fonéticamente semejante de *merorah o mererah,* hiél [45]. Es el "vino mirrado" que pone Mc.

A los condenados a muerte se les ofrecía vino mezclado con fuerte cantidad de mirra, por creérselo narcotizante. En Jerusalén procuraban este brebaje a los ajusticiados las familias principales, y en su defecto era la comunidad la que se encargaba de procurarlo [46].

Pero Cristo, "en cuanto lo gustó," no quiso beberlo. **Tenía que beber el cáliz de la redención sin perder una gota de dolor.** Esta escena tiene lugar antes de comenzar a clavarlo.

La forma de la cruz solía ser de dos tipos: la "cruz immissa" o "capitata," que era cuando, al cruzarse el "patibulum" con el "stipes," éste sobresalía algún tanto; o la "cruz commisa" o "patibulata," que era cuando no sobresalía este exceso, rematando la parte superior el "patibulum."

Las cruces solían tener una especie de clavija o pequeño travesano a la altura del torso, sobre el cual se ponía a horcajadas al reo, descargando sobre él su peso. Se lo llamaba "cornu" o "sedile." [47]

La crucifixión con clavos era más rara que el atarlos, si se juzga por las referencias conservadas [48]. Pero también, en ocasiones, además de clavarlos, se los ataba [49].

Lo que no existió en la antigüedad es el "suppedaneum" que se pone bajo los pies de Cristo, pues no tendría razón que lo justificase, y es en el siglo VI cuando se hace la primera mención de él [50].

De los datos evangélicos se deduce, o que la cruz de Cristo fue la "immissa," o que de hecho vino a cobrar este aspecto al ponerse "sobre ella" el "titulus"; y que fue sujeto con clavos, **pues como tal muestra sus heridas en la resurrección** (Lc 24:39-40; Jn 20:20).

También su cruz debió de tener una altura mayor de lo ordinario, ya que el soldado, para darle a beber, pone la esponja en una jabalina. Las cruces eran bajas; los ajusticiados casi solían tocar el suelo [51]. Se buscaba que no sólo las aves, sino los perros y chacales pudiesen devorarlos.

Una vez que le crucificaron, "sortearon sus vestidos." Estos debían de ser: manto, cinto, sandalias y acaso una especie de turbante o "kuffí," con que se cubrían la cabeza. Pues la túnica "inconsútil" la sortean aparte [52]. El emperador Adriano reglamentó el derecho de los despojos de los condenados a muerte, refiriéndose explícitamente al "vestido" [53].

Luego se sentaron para hacer la custodia hasta su muerte, ya que era una de las finalidades del "tetrádion" [54]. Pues en ocasiones los descolgaban, viniendo algunos a vivir, por no interesarse partes vitales [55].

Sobre su cabeza, es decir, "sobre la cruz" (Jn), pusieron el "titulus" con el motivo de la condena, según costumbre [56]. Este "titulus" debía ser conservado por escrito y leído luego en voz alta. Se buscaba que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada, siendo además "remitida por instrumento a la provincia"; es decir, se supone el juicio dado por el procónsul en su capital [57]. Este "titulus" que está sobre la cruz y trajo el reo, es un simple extracto del motivo fundamental de la condena. Por eso se dirá que había sido "escrito" (dictado) por Pilato (Jn 19:19). En los cuatro evangelistas, con pequeñas variantes refacciónales, es el mismo. Jn notará que estaba escrito en latín, griego y hebreo (arameo). Esto hace ver el desfile de gente que se esperaba. En las cercanías de Roma existen lápidas sepulcrales judías escritas en estas tres lenguas [58]. Pilato, que condena a Cristo por temor a delaciones de un competidor de Roma, utiliza la misma acusación y motivo de la condena para burlarse de los judíos al crucificar a su Rey. Lo crucifica con dos ladrones. Los llevaron por la Vía Dolorosa a crucificar con El (Lc), y los pusieron uno a cada lado; y "El en medio," resaltará Juan. Eran "malhechores" (Lc), y Mt-Mc los presentan como "salteadores." Era aquella época turbulenta de agitaciones sociales y bandidaje, como Josefo refleja en sus escritos [59].

La ley judía prohibía ejecutar a dos personas el mismo día [60], pero la ejecución era romana, donde las ejecuciones múltiples eran ordinarias en el mismo Oriente [61].

Y en Pilato aquella triple crucifixión pudo ser razón de comodidad, pero más parece que de sarcasmo para crucificar a

Cristo como "Rey de los judíos," conforme a la "tablilla" que él dictó, *en medio* de dos ladrones; lo que corresponde al carácter de Pilato.

Mt resalta luego no sólo el desfile del pueblo ante Cristo crucificado, sino que pone una triple clase de injurias que se le dirigían: por los que "pasaban," "moviendo su cabeza," gran desprecio oriental (Job 16:4; Is 37:22, etc.); por "los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y ancianos," que acaso formaban grupos ostentosos, hablando en voz alta para que se los oyese bien (Mc), si no es que algunos le dirigían abiertamente los insultos como saetas envenenadas; y también los "bandidos," aunque éste era uno solo [62]; y Lc añade también una cuarta categoría: los "soldados."

La injuria era eco de la confesión ante el sanedrín la noche anterior; prueba de la rapidez con que la divulgaron. Era la errónea acusación hecha, que no valió para la condena, de destruir y reedificar el templo, y el proclamarse Hijo de Dios. Si podía lo primero, que se salvase ahora del tormento de la cruz. Y si era Hijo de Dios, Dios le ha de librar de sus enemigos, según se leía, en un sentido "sapiencial," en el libro de la Sabiduría (2:18).

Pero era la hora de la redención, y por eso no podía bajar de la cruz.

La Muerte de Cristo, 27:45-56 (Mc 15:37-41; Lc 23:44-49; Jn 19:28-30).

> [45] **Desde la hora de sexta se extendieron las tinieblas sobre la tierra hasta la hora de nona.** [46] **Hacia la hora de nona exclamó Jesús con voz fuerte, diciendo: "Eli, Eli lema sabachtaní!" Que quiere decir: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"** [47] **Algunos de los que allí estaban, oyéndolo, decían: A Elías llama éste,** [48] **Luego, corriendo, uno de ellos tomó una esponja, la empapó en vinagre, la fijó en una caña y se la dio a beber.** [49] **Otros decían: Deja, veamos si viene Elías a salvarlo.** [50] **Jesús, dando un fuerte grito, expiró.** [51] **La cortina del templo se rasgó de arriba abajo en dos partes,** [52] **la tierra tembló y se hendieron las rocas; se abrieron los monumentos, y muchos cuerpos de santos, que habían muerto, resucitaron,** [53] **y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de El, vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos.** [54] **El centurión y los que con él guardaban a Jesús, viendo el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobremanera y se decían: Verdaderamente, éste era Hijo de Dios.** [55] **Había allí, mirándolo desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle;** [56] **entre ellas María Magdalena y María la madre de Santiago y José y la madre de los hijos del Zebedeo.**

Los tres sinópticos destacan estas tinieblas que se extendieron sobre "toda la tierra" desde la hora de sexta (mediodía) hasta la hora de nona (tres de la tarde).

Los judíos dividían, en el uso vulgar, el día en cuatro partes, cuya divisoria era la hora de sexta (mediodía), siendo las otras horas prima y tercia, desde el amanecer hasta las nueve y desde esta hora hasta el mediodía. Pero todo ello valorado con el sentido empírico de anchura y aproximación según las estaciones. Estas tinieblas están presentes precisamente el tiempo que Cristo está en la cruz. La expresión "toda la tierra" es una hipérbole; se refiere seguramente al horizonte que se divisaba desde el Calvario, o, a lo más, a Palestina.

Sin embargo, Mt, cuando hace uso de la palabra "tierra" (5:18; 6:10; 9:6; i 1:25; etc.), se refiere a la tierra en general; y, cuando habla de un país particular, acompaña la palabra "tierra" de un determinativo (Mt 2:6.20; 10:15; 9:26). No obstante, la excepción cabe, acaso por el redactor.

Las tinieblas aparecen en los profetas como signo de la venganza divina (Am 8:9; Jl 2:10-

31, etc.). Significaban aquí la protesta divina por el deicidio que comete Israel. Algunos autores han negado realidad histórica a este hecho. Tendría un valor simbólico. "El cielo es siempre sombra para el alma desolada" (Loisy). Sin embargo, los evangelistas presentan el hecho con una precisión cronológica que no tiene en los profetas. Y en Jerusalén, por esta época, se da el fenómeno de los "sirocos negros," que es un cierto oscurecimiento de la atmósfera por efecto de la gran cantidad de arena y polvo mezclado con la misma. "Se puede suponer que aquel fenómeno tuvo aquel día una intensidad milagrosa." [63]

Las descripciones de los evangelistas no tratan de precisar la naturaleza del fenómeno; hablan según las "apariencias sensibles." En todo caso, no pudo ser por efecto de un eclipse, ya que éste no puede darse durante el plenilunio, como era aquel 15 del mes de Nisán, a punto de empezar.

Hacia la hora de nona (tres de la tarde), Cristo, dando una "gran voz," dijo en arameo lo que Mtg traduce: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado"? Estas palabras con que Cristo pronuncia su cuarta "palabra," momentos antes de su muerte, como se ve por el cotejo con las demás "palabras," están tomadas del salmo 22:2, mesiánico. Pero como en el segundo hemistiquio del mismo se dice: "Lejos de mi salud las palabras de mis *pecados*" (texto latino), viéndose que esto no se podía decir literalmente de Cristo, se vino a querer solucionarlo con diversas explicaciones simbolistas [64]. Pero ello está fundado en un error en la versión. El texto hebreo pone: "Lejos de mi salud (Dios) las palabras de mi rugido," o clamor. Fue una confusión de traducir la palabra *sha'ag,* clamor, por *shagah,* pecado.

El sentido es semejante al dolor de Getsemaní: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado" (*shabaq*) a estos tormentos? Era la naturaleza humana de Cristo (*voluntas ut natura*) que dejaba expresar la terrible angustia que sentía [65]. ¿Acaso Cristo recitaba todo o parte de aquel salmo de su Pasión? **Al conectar con él, la profecía se cumplía.**

Al oír estas palabras de *Eli, Eli.,* "algunos de los que allí estaban" pensaron que llamaba a Elías el profeta, que, según la concepción judía, presentaría al Mesías a Israel, y aquí piensan que es, sin duda, para salvarlo (v.49) [66] y presentarlo.

Posiblemente esto se refiera a alguno de los espectadores judíos, que se lo explican a los "milites" de la custodia, y entonces "uno de ellos," que por el contexto está junto a El, cosa que sólo podían hacer los soldados de la custodia, y que usa jabalina (Jn) [67] tomó una esponja — que seguramente llevaban para lavarse de la sangre que les saltase de las crucificaciones —, la amarró a una "caña," la empapó en "vinagre," que era la usual "poska" [68], agua refrescante mezclada con vinagre, y a veces con otros ingredientes, y que usaban las tropas de la custodia, y se la dio a beber (Sal 69:22). Pero Cristo, al percibir aquel refresco, renunció a él (Jn), y, dando "de nuevo un gran grito, expiró."

Este tipo de gritos en agonizantes es conocido. Pero, como los cuatro evangelistas no usan para expresar la muerte de Cristo la palabra *morir,* que la usan en otros casos, parecería que quieren acusar la libertad de su muerte. No sería improbable, pues, que a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Cristo, hayan querido acusar esta libertad con esas expresiones. Así Jn dice que, "inclinando la cabeza, *depuso* el espíritu," cuando lo más natural sería decir que, a causa de morir, por inercia, inclinó su cabeza. Mt dice que "entregó (άφήχεν) el espíritu."

Mt es el evangelista que presenta un cuadro bien estructurado de fenómenos que tienen lugar a la muerte de Cristo, proclamando su grandeza.

1) *Se rasga el velo del templo.* — Lc lo narra *antes* de la muerte; Mt-Mc, *después.* El templo tenía dos riquísimos velos "en artístico tejido de Babilonia." Uno separaba el atrio de los

sacerdotes del *Sancta,* llamado *Masak,* y otro que separaba el *Sancta* del *Sancta sanctorum,* llamado *Paroketh* [69]. Los evangelios no dicen a cuál se refieren. Se pensaría, conjeturablemente, que al interior, para indicar que "lo santo" quedaba abierto a toda mirada, hecho profano.

Otros piensan, en cambio, en el exterior, que era el que podía ser visto por más personas. No obstante, el significado es el mismo [70]. El desgarramiento del velo no pudo ser debido al terremoto que se cita, ya que esto supondría haberse caído el cuadro de piedra en que estaba enmarcado, y hubiese tenido un mayor reflejo histórico-simbólico en la tradición. "Desde los primeros siglos consta que el desgarramiento del velo es considerado como un hecho real." [71]

2) *El temblor de tierra.* — Sólo lo narra Mt. Son conocidos diversos temblores de tierra en Judea en la antigüedad. Los temblores de tierra son otro de los elementos con los que en el A.T. se muestra la grandeza de Dios. Con temblor de tierra pintan los profetas el gran "día de Yahvé." Es elemento frecuente en las teofanías. Conforme a su uso en los profetas, el sentido de este temblor de tierra, sincronizado con su muerte, manifiesta la ira divina por el crimen de Israel. San Cirilo Jerosolimitano señalaba ya una gran hendidura en la roca del Calvario, que aún se conserva, como efecto — decía — de este terremoto [72].

3) *Resurrección de muertos.* — También esto es relatado solamente por Mt. **Pone esta resurrección con motivo de la muerte de Cristo,** dejándoles paso franco al "abrirse los monumentos"; pero es un "adelantamiento," pues añade que "después de la resurrección de El (Cristo) vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos." En la perspectiva real de Mt, la resurrección de estos muertos tiene lugar en la resurrección de Cristo, pero se narra con *ocasión* de abrirse los sepulcros. Los problemas que este hecho plantea son muchos y graves. Pero su sentido doctrinal es claro: "Su interpretación es difícil, y por esto objeto de varias opiniones. Lo indudable es que esa resurrección, cualquiera y como quiera que sea, es señal de la victoria de Jesús sobre la muerte." [73]

¿Son absolutamente históricos estos hechos lo mismo que el "oscurecimiento"? En absoluto podrían serlo. La duda que puede surgir es que son hechos, sobre todo alguno, que son conocidos como un "género literario." ¿Podrá haberse usado aquí? En el Talmud palestinense se lee, v.gr.: "Cuando murió Rabí Acha, las estrellas se hicieron visibles en pleno mediodía. Cuando murió R. Hanina, el mar de Tiberíades se hundió. Cuando murió R. Ishaq, setenta umbrales de casas se rompieron en Galilea. Cuando murió R. Shemuel, los cedros se salieron de cuajo en Israel," etc. [73]

4) *El testimonio del centurión.* — Lo relatan los tres sinópticos. Este centurión era el que tenía la responsabilidad militar de la custodia y muerte de Cristo. Pero junto con él van a prorrumpir en esta "glorificación" (Lc) "los que con él guardaban a Jesús," que son el "tetrádion," y acaso los otros soldados que guardaban a los ladrones crucificados. El motivo es que, al "ver el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobremanera, y decían." Esto que vieron era la majestad y perdón de Cristo, sus siete "palabras," la rapidez de su muerte, su gran voz en la agonía y las "tinieblas" sobre el Calvario. Pero las palabras son transmitidas diversamente por Mt-Mc y Lc.

El centurión en Mt-Mc y los soldados decían: "Verdaderamente éste era *Hijo de Dios,"* mientras que en Lc lo proclaman: *"Era justo"* (δί'χαιος).

Las interpretaciones pueden ser varias. Le podía, para gentiles, destacar la inocencia ante la condena judía. Las palabras del centurión y los suyos pueden referirse a la acusación del Sanedrín y de los que venían a insultarlo al Calvario, diciéndole que se había hecho "Hijo de Dios," reconociendo ellos que era verdad lo que los sanedritas y el populacho decían que era mentira, pues lo probaban los hechos; o también, si eran tropas no judías, que pensasen, sugerido por lo

que oyeron, que se tratase, al modo de su mitología, del hijo de algún dios. Pero también cabe que la lectura primitiva sea la de Lc, y que Mt-Mc, a la hora de la composición de sus evangelios, pongan en boca del centurión una mayor plenitud de contenido, al hacerlo confesar la divinidad de Cristo [74].

En una nota breve dice Mt que había allí, pero mirándolo "desde lejos," muchas mujeres que lo habían seguido en sus correrías apostólicas para "servirle," con ayuda de sus "bienes" (Lc 8:3). Varias de ellas habían sido curadas por Cristo (Lc 8:2). Este proceder era normal en Oriente [75]. Entre ellas cita explícitamente a algunas.

Sepultura de Cristo, 27:57-66 (Mc 15:42-47; Lc 23:50-56; Jn 19:31-42).

> [57] **Llegada la tarde, vino un hombre rico de Arimatea, de nombre José, discípulo de Jesús.** [58] **Se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Pilato entonces ordenó que le fuese entregado.** [59] **El, tomando el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia** [60] **y lo depositó en su propio sepulcro, del todo nuevo, que había sido excavado en la peña, y, corriendo una gran piedra ala puerta del sepulcro, se fue.** [61] **Estaban allí María Magdalena y la otra María sentadas frente al sepulcro.** [62] **Al otro día, que era el siguiente a la Parasceve, fueron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos a Pilato** [63] **y le dijeron: Señor, recordamos que ese impostor, vivo aún, dijo: Después de tres días resucitaré.** [64] **Manda, pues, guardar el sepulcro hasta el día tercero, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan al pueblo: Ha resucitado de entre los muertos. Y será la última impostura peor que la primera.** [65] **Díjoles Pilato: Ahí tenéis la guardia; id y guardadlo como vosotros sabéis.** [66] **Ellos fueron y pusieron guardia al sepulcro después de haber sellado la piedra.**

Al ponerse el sol, comenzaba la Pascua judía, y los cuerpos de los ajusticiados, según las costumbres judías, tenían que estar enterrados. Pilato también condesciende con estos usos. Los tribunales judíos tenían dos fosas para enterrar a los ajusticiados, ya que no los permitían sepultar en los sepulcros familiares, hasta que, corrompidos, se les pudiesen entregar los huesos. La razón era evitar contactos deshonrosos con sus familiares [76]. Pero aquí iba a ser enterrado en un sepulcro en el cual no había sido sepultado nadie (Jn).

Muerto Cristo sobre las tres de la tarde, y poniéndose el sol en Jerusalén en esos días sobre las seis, urgía activar todo para enterrar el cuerpo de Cristo.

José de Arimatea, discípulo oculto del Señor (Jn), o gran simpatizante, pero hombre digno, como lo presentan con varios títulos los evangelistas, tuvo la "valentía" de ir a Pilato, acaso por intermediarios palaciegos, para pedirle el cuerpo de Cristo. Tenía para su acceso un título especial: "era miembro del sanedrín" (Mc-Lc), destacando, naturalmente, los evangelistas que no había consentido en la condena de Cristo.

En el uso romano se permitía enterrar los cuerpos de los ajusticiados a petición de sus familiares; y sobre todo, según Filón, en "las fiestas," esto era "costumbre" [77]. Pilato autorizó. Varios motivos lo impulsaron: la costumbre romana, la petición de un sanedrita, lo que abonaba su tesis de que lo habían entregado por "envidia," y hasta, posiblemente, el herir así, de alguna manera, las costumbres sanedritas sobre los enterramientos de los ajusticiados. Mc hará ver que Pilato se extrañó de la muerte tan pronta de Cristo, ya que podían estar los ajusticiados varios días en la cruz, y llamó, para cerciorarse, al centurión de la custodia.

Mt, en redacción sintética, pone en escena a José de Arimatea como si él mismo, pero solo, actuase en aquel acto funeral. También se sabe que intervino Nicodemo (Jn), y la naturaleza

de las cosas exige la intervención de otros individuos: sean discípulos o amigos.
Pero Mt resaltará que lo envolvió en una "sábana limpia" (Mc-Lc), probablemente para destacar el aspecto del cuerpo sagrado que iba a recibir; Mc dirá que la "había comprado." ¿Por qué no traer una de su casa? Es por la misión sagrada que iba a tener. Pero la interpretación de Mc puede ser otra [78], coincidente con ésta.

Mt omite las unciones, y, sin duda, según la costumbre, el lavado del cadáver [79]. Pero resaltará que se lo puso en su propio sepulcro, del todo nuevo, excavado en la peña. Todo esto tiende a garantizar la absoluta seguridad de la resurrección al faltar el cuerpo allí depositado.

Y corrió una piedra grande a la puerta del sepulcro. Era el tipo ordinario de los sepulcros. Tallados en la roca, tenían su entrada por una boca, hecha a ras del suelo, y se cerraban con una gran piedra giratoria 11 amad a "golel," colocada en una ranura, sobre la que se movía.

María Magdalena y la "otra María," que es la madre de José (Mc), dada la angostura de la cámara sepulcral, estaban "sentadas frente al sepulcro." Pero Mc da la finalidad: "miraban dónde lo ponían." Estas mujeres, probablemente, en un momento determinado entraron dentro, pues querían saber, si había varios "loculi," dónde lo ponían, para cuando viniesen después del sábado a completar los perfumes mortuorios no sufrir confusión alguna. También este tema tiene dificultad. Las mujeres en Mt-Mc van a ir al sepulcro para verlo; en Le llevan "aromas." ¿Qué pretendían con ello? Si se piensa en "ungirle" al modo judío, como lo dice Mc (16:1), ya lo había hecho Nicodemo (Jn 19:39.40). Si se piensa en completar aquella unción precipitada, ¿cómo entrar en un sepulcro que ya estaba cerrado? (Mc 16:3). Seguramente hay algunos elementos redaccionales para organizar mejor la escena en orden a su finalidad.

Mt es el único evangelista que cuenta la guardia puesta por los sanedritas al sepulcro. Con ello tiende a hacer ver la verdad de la resurrección. Siendo sepulcro de piedra, excavado en la roca, con sola la boca de entrada custodiada por tropa, nadie puede robar el cadáver. El anuncio de Cristo que resucitaría al tercer día llegó a oídos de los sanedritas, y quisieron impedir esto. Para ello pusieron un piquete de tropa pedido a Pilato, sea de las tropas de la fortaleza Antonia, o del pretorio, o de las guardias que, según costumbre, estaban destacadas a las puertas del templo para mantener el orden los días de Pascua [80], ya que, de ser tropa sanedrita, la hubiesen puesto por su cuenta. Se siente la respuesta irónica de Pilato, ordenando guardar a un muerto, pero que no quiere conflictos con las gentes fanatizadas ni delaciones a Roma. Ellos tomaron el piquete, lo pusieron ante el sepulcro, y, según costumbre, lo sellaron [81]. Ya que no era insólito el robo de cadáveres, como se ve por el "Rescripto del Cesar," esculpido en una estela procedente de Nazaret, y cuya violación llevaba aneja la pena de muerte [82].

Sin embargo, diversos autores suelen poner objeciones a la historicidad de esta escena.

No es verosímil que los judíos esperen al día siguiente de la sepultura para poner la guardia. Se lo podrían haber "robado" en el intervalo. Al día siguiente, con reposo sabático, personas "piadosas," ¿lo habrían hecho? Y al otro día ya resucita. Además, ¿pensarían los fariseos en la "resurrección" cuando los mismos discípulos *casi* no lo pensaban? A esto se une el "silencio" de Mc-Lc-Jn sobre esta guardia. Por eso se pretende que sea una escena *apologética.* Reflejaría una *escena polémica.* Los judíos achacaban esto a un robo por los discípulos (Mt 28:13-15). Parece que Mt respondería a esta querella entre judíos y cristianos treinta o cuarenta años después con esta escena plastificada [83].

Las razones alegadas son de interés. Sin embargo, el texto de San Justino, que se cita en el capítulo siguiente, como confirmación del pasaje evangélico, tiene su valor. La frase de Mt que "corrió hasta el día de hoy" hace ver que la objeción judía estaba en la calle, y ¿se desharía, ante los judíos y demás, con este hipotético "cuento," que podrían constatar no ser histórico?

Por eso, el protestante Bonnard escribe a este propósito: "En sí mismo, este relato no tiene nada de inverosímil." Las dificultades que ven es el que los príncipes de los sacerdotes y fariseos aparecen al corriente de su anunciada resurrección, lo mismo que se va a pedir la tropa el día de sábado. Pero reconoce que el pasaje — Pilato, estilo y vocabulario — no son posteriores al conjunto del evangelio [84] (M'Neile).

1 Para una exposición de las mismas, cf. M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.388-393. — 2 Cf, o.c., p.394-395; para la apreciación "jurídica" del proceso de Cristo ante la jurisprudencia judía, cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.396-405; cf. *Comentario a Le 2:66-71.* — 2 Benoit, *La morí de Judas:* Exégése et Théologie (1961) I 340-359; J. Du-Pont, *La destinée de Judas prophetisée par David (Act 1:16-20):* The Cathol. Bibl. Quart. (1961) 41-51. — 3 Vincent-Abel, *Jerusalem* II p.864-866; Hendersohn, *Akeldama,* en Has-Ting's, *Dict. ofthe Bible* I 59. — 3 E. F. Sutcliffe, en Journ. Theol. Stud. (1952) p.227ss. — 4 Séneca, *De ira* II 7. — 5 Weiss, *Das atieste Evang.* (1903) p.317. — 6 JOüON, *L'Évangile. compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.162; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.346. — 7 El proceso romano, como en otros casos, debió de ser traducido por un intérprete. Josefo, BI V 9:2; VI 2:1, etc. — 8 Holzmann, *Das N.T.* (1926) p.71. — 9 Vitelli, *Papiri Fiorentini* (1906) p.USss: Deismaxn, *Licht ron Osten* (1923) p.229-230. [10] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 1:1. — 11 Apiano, *Bell. civ.* II 115. — 12 Tlschendorf, *Pilati circa Christum indicio quid lucís afferatur ex actis Pilan* (1855) p.!6ss. — 13 Nicéforo, *Hist. ecc.* I 30. — 13 Strack-B., *Kommentar.* I p.1032; Benoit, *Passion et Resurrection du Seig-neur* (1966) p.161. — 14 J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (1959) p.276 nota 31 p.277 y notas 32-33. — 14 Suet., *Tiberio* LVIII; *TÁC.,Ann.* III 38. — 15 Herod., I 35; Viro., *Aen.* II 719, etc. — 16 Dt 26:1-8; Sal 26:6; 73:13; Act 20:26; Bonsirven, *Textes.* n.1473. — 17 Strack-B., *Kommentar.* I p.1033. — 18 Cicerón, *In Verrem* II 1. — 19 Plauto, *Bach.* IV 7:24. — 20 Cicerón, *In Verrem* IV 2:24. — 21 BI II 21:5; 5:3: Eusebio De C., *H. E.,* IV, 15:4; Filón, *In Flaccum* 10:75. — 22 Cicerón, *ln Verrem* V 54; PLUT., *Cor.* 24; Cicerón, *In Verrem* III 29; IV 39: Filón, *In Flacc.;* SUET, *Ñero* 49; *Dig.* XVIII 19:8:3. — 23 Posiblemente por tropas sirias y samaritanas, de fidelidad a Roma y odio cía sico a los judíos. SCHÜRER, *Geschich'te.* I p.459. — 24 Cf. M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.451-452; véase en esta obra una amplia exposición de estos temas. — 24 Cf. M. De Tuya, *Estudio sobre el tormento de la "flagelación"* en /.-M. (1976) p.220-221. — 25 Zorell, *Lexicón.* col. 1221. — 26 Rev. Bib. (1933) p.230-234; Holzmeister, *Chrístus Dominus spinis coronatur:* Verb. Dom. (1937) p.65-69. — 27 H. ST. J. Hart, Journ. of Theol. St (1952) p.66-75 (cf. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario),* en que sostiene que el tipo de corona es "radiada," por querer ponerle corona real, y conocer éstas los soldados en las monedas que circulaban. — 28 Rlch, Dic. des antiq. rom. et grecs, pal. "Adorado." — 29 Mart., *Epist.* XIV 71:2. — 30 Núm 12:14; Dt 25:9. — 31 Bonner, *Crown of Thorns:* Harward Theol. Review (1953) 47ss.; Benoit. *Passion et Résurrection du Seigneur* (1966) 171-172. — 32 Holzmeister, o.c., p.l7ss. — 33 Plauto, *Cab. 2; Miles* II 4:7; Dion. H., VII 69; Josefo, *Antiq.* XX 6:3. — 34 Act 12:4; Mt 12:4; Jn 19:23; Schürer, *Geschichte* I p.470-473. — 35 E. DE C., *Hist. eccl.* V 1:144; Suet., *Calig.;* DlÓN CASIO, LIV 3. — 36 Mommsen, *Le droit penal romain,* vers. franc. (1931) II p.129-130. — 37 E. De C, *Hist. eccl.* V 1:144. — 38 Quint., *Decla m.* 275; Josefo, *Antiq.* X 6:3; BI IV 6:1. — 39 Loiseleur, *Des peines* p.91. — 40 Plauto, *Mil.* 359; *Mostell.* 56ss; *?LUT.,De sera num. vindicta* 9; Mommsen, *Le drott penal romain,* vers. franc. (1931) p.526-527; Strack-B., *Kommentar.* I p.587. — 41 Zorell. *Lexicón.* col.8. — 42 Buzy, *Evang. s. St. Math.* (1946) p.371. — 43 Vincent-Abel, *Jérusalém Nouvelle* p.99; *L'authenticité des Lieux Samts* (1932) p.54-92; F. Truyols, *Problemas de topografía paléstinense* (1936) p. 172-180; Perrel-La, / *Luoghi santi* (1936) p.345-393. — 44 Vincent, *L'authenticité des Lieux Saints* (1932) h.l. — 45 Wellhausen, *Das Evang. Matth.* (1904) p.147. — 46 *Sanhedrin* 43a; Strack-B., *Kommentar.* I p. 1037-1038. — 47 Plinio, *Hist. Nat* XXVIII 4; Lugano, *Fars.* VI 543-543; San Ireneo, *Adv. haer.* Ii 24:4; San Justino, *Dial.* 91; Tert., *Ad nat.* I 12. — 48 Herwitt, Harward Theol. Review (1932) p.21-45. — 49 Lugano, *Fars.* VI 543ss; Plinio, *Hist. Nat.* XVIII 4:11. — 50 ML 71:711. — 51 Suetonio, *Ñero* 49. — 52 Cf. Comentario a Jn 19:23-24. — 53 Leclercq, art. "Bourreau," en *Dict. Archéol. Chre't. et Liturg.* t.2 p.HHss. — 54 Schürer, *Geschichte.* I p.470-473. — 55 Josefo, *Vita* 75. — 56 E. Dec., *Hist. eccl* V 1: Suet., *Calígula* 38; *Domiciano* 10. — 57 Mommsen, *Le droit.,* vers. franc. (1931) II p.129-130. — 58 Blinzler, o.c., p.318 nota 37; Lesetre, *Titre de la Croix,* en Dict. Bibl. t.5 col.2253-2255. — 59 *Antiq.* VI 10,8; XX 8:10; BI II. — 60 *Sanhedrín* VI 4. — 61 Josefo, BI II 12:6; 13; 14:9; *Antiq.* XX 5:2. — 62 Cf. Comentario a Le 23:39-49. — 63 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929)p.432. — 64 Cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.539-561. — 65 Matthieu, *L'abandon du Chnst sur la croix:* Rev. Se. Relig. (1943) p.209; Pe-Laia, *L'abbandono di Gesü in croce:* La Redenzione (Conferenze Bibliche) (1934) p.89-118; Kenneally, *Eli, Eli, lamma sabachtani?:* Cath. Bibl. Quart. (1946) 124-134. — 66 Guillaume, Mt 27:46 in the light of the Dead Sea Scrolls of haiah: Palestine Exposition Quarterly (1955) p.78-80; H. Bierkelan, Finales en a dans les pronoms et les formes verbales du grana manuscrit d'Isate de Qúmran, en Interpretationes ad V. T. pertinentes S. Mowinkel septuagenario missae (1955) p.24-25. — 67 Cf. *Comentario a Jn 19:29.* — 68 Rich, *Dic. des antiq. grec. et rom.,* vers. franc. (1861) p.503. — 69 Josefo, BI V 5:54; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* n.969. — 70 Pelletier, La tradition synoptique du "Voüe déchiré" á la lumúre des réalités ar-cheologiques: Rev. Se. Relig. (1958). — 71 Pelletier, O.C., p.161. — 72 M9 33:819. — 73 Nácar-Colunga, Sagrada Biblia (1949) p.1306 nota 52; Loisy, Les Évangües Sinoptiques (1908) II p.689-690; Plummer, An exegetical Commentary on the Cospel according to St. Matthew (1911) p.402; Taylor, The Cospel according to Sí. Marc (1952) p.956-957; Lagrange, Evang. s. St. Math. (1927) p.532; Bonnard, o.c., p.407. — 73 Talmud pal. *Aboda Zara* 3:42 c.l. — 74 Mann, *The centurión at th cross,* l-'.xp. Times (19(KS-1909) p.563-5t.i-t — 75 1 Cor 9:5: Alio,Premiareepít. auf (.orinth. (1955) p.212-213; San Jerónimo ML 27:22-23; cf. Comentario a Lc. v.21. — 76 Bonsirven, Textes. m.510 y 1887; ü\Jchler,L'enterrementdescriminéis *d'aprés le Talmud et le Midrash:* Rev. Étud. Juifs (1903) p.4. — 77 Filón, *In Place.* 10:79:299; *Digestum* XLVIII 24. — 78 Cf. Comentario a Mc 15:46. — 79 Act 9:37; Bonsirven, *Textes.* n.700; F. M. *Üravn,LasepulturedeJesús:* Rev. Bib. (1963) p.34-52.184-200.346-363; J. S. Kennard, en The Burial of Jesús, Journ. of Bibl. Literar. and Exeg. (1955) p.227-238; E. Dhanis, *L'ensevelissement de Jesús et la visite au tombeau dans Mc 15:40-16:8:* Gregor. (1958) 367-410. — 80 Josefo, *Antiq.* XX 5:3. — 81 Sobre la forma de estos sellos, cf. Verb. Dom. (1941) 81. — 82 C.Lmont, l'u ri'scrit imperial sur la violation de sepultare: Rev. Hist. (1930) 1uxoit. K. S.Myth, The Guara on the Tomb (Mt — 83 (15; 28:14): Heuhrop Journ. (1961) 157-179. — 84 Bonnard, L'evangof**.** selon St. Matth. (19Γ>3) 410.

Capitulo 28.

La visita de las mujeres al sepulcro, 28:1-7 (Mc 16:1-11; Lc 24:1-11; Jn 20:1-2).

> [1] **Pasado el sábado, ya para alborear el día primero de la semana, vino María Magdalena, con la otra María, a ver el sepulcro.** [2] **Y sobrevino un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, removió la piedra del sepulcro y se sentó sobre ella.** [3] **Era su aspecto como el relámpago, y su vestidura blanca como la nieve.** [4] **De miedo de él temblaron los guardias y se quedaron como muertos.** [5] **El ángel, dirigiéndose a las mujeres, dijo: No temáis vosotras, pues sé que buscáis a Jesús el crucificado.** [6] **No está aquí, ha resucitado, según lo había dicho. Venid y ved el sitio donde fue puesto.** [7] **Id luego y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos y que os precede a Galilea; allí lo veréis. Es lo que tenía que deciros.**

La escena descrita por el evangelista tiene ya en su comienzo una dificultad clásica. En su texto griego, el capítulo 28 de Mt comienza con la palabra *opsé* (όψé). Dice *"Opsé* del sábado (σαββάτων). El plural que pone (σαβράτων) "designa el día del sábado considerado en todas sus horas y ceremonias," al alumbrarse el primer día de la semana."

La Vulgata, los códices latinos y las versiones siríacas y coptas traducen el *opsé* por *vespere,* la *víspera,* el atardecer. De aquí resultaría que la visita de las mujeres al sepulcro sería en el "atardecer" del final de la semana del sábado.

Pero esta versión tiene serios inconvenientes:

1) Va contra lo que dicen los otros evangelistas, que ponen la ida de las mujeres "pasado" el sábado, cuando ya había salido el sol (Mc 16:2; Jn 20:1; Lc 24:1).

2) Va contra la profecía de Cristo de que estaría tres días en el sepulcro. Cuando las mujeres van, ya Cristo resucitó. Pero, si van en la "tarde" del sábado, es que resucitó entonces. Pero, enterrado el día antes, viernes, antes de la puesta del sol — cómputo judío del día —, sólo estaría Cristo en el sepulcro un poco del viernes y lo que iba del sábado.

3) El segundo miembro de la frase de Mt estaría en oposición con la primera. Pues en aquél se dice que esto sucedía "en el lucir del *primer día* de la semana." Este término, normalmente, significa la aurora. En Lc (23:54), al sepultar a Cristo, se dice que "era el día de la Parasceve, y estaba para *lucir* el sábado." En Lc, el contexto exige "lucir," y alude con ello, probablemente, a la costumbre judía de encender abundantes lámparas en la tarde comienzo del sábado.

Pero si "en la *aurora* del *primer día* de la semana" vienen las mujeres al sepulcro, la primera parte del versículo no puede ser traducida por *la víspera* (o en el atardecer) *del sábado,* puesto que ellas no van al sepulcro el sábado, último día de la semana que terminaba, sino en la aurora del primer día de la semana que comenzaba. La traducción, pues, ha de ser otra.

'Oψé no sólo significa "víspera" o "tarde," sino que significa también "después" [1] Y no sólo significa "después," sino que puede significar después de bastante o de mucho tiempo [2]. San Gregorio Niseno, buen conocedor del griego, asegura que, en las fórmulas de este tipo, *opsé* no significa "tarde," sino "después de un largo tiempo" [3]. Y éste es el sentido que aquí le conviene. Por eso, su traducción es: *"Después* del sábado, *al alborear del primer día* de la semana.," vienen las mujeres al sepulcro.

¿Cuál es la finalidad de la visita de estas mujeres al sepulcro? Según Mt, vinieron "para verlo." Esto mismo confirma la interpretación anterior, pues esto exigía que no viniesen de noche.

Pero esta imprecisión de Mt es aclarada por Mc (16:1) y Lc (24:1): venían "trayendo aromas que habían preparado" (Lc) para "ungirlo" (Mc). La rapidez con que se había embalsamado el viernes el cuerpo del Señor debió de ser un poco precipitada y provisional. Precisamente aquella misma tarde, las mujeres "habían preparado aromas y mirra" (Lc 23:56) para volver, pasado el reposo sabático pascual, a terminar aquella obra de amor a su Maestro.

Esta divergencia es debida a elementos redaccionales. Acaso Mt pensó en la inutilidad, por lo antes dicho, de volver al sepulcro para un reembalsamamiento, y lo redactó de otra manera: vienen a "ver" el sepulcro por afecto o para orar y llorar ante él. Sin embargo, esto crea un problema. Cf. *Comentario* a Jn 19:39.

¿Quiénes son las mujeres que vienen al sepulcro? Mt cita a "María Magdalena y la otra María," la misma fórmula con que las describió y dejó "sentadas frente al sepulcro" (27:61), precisamente preparando introducirlas nuevamente en escena aquí. Pero esta "otra María" es, sin duda, la que él describe poco antes, en compañía de Magdalena, llamándola "María, la madre de Santiago y José" (Mt 27:56).

Mc deja junto al sepulcro de Cristo a "María Magdalena y María la de José," mirando dónde se ponía el cuerpo del Señor, para venir luego a ungirlo. Y así, pasado el sábado, pone en escena a "María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé," que es la madre de los hijos del Zebedeo.

Jn sólo considera en esta venida, explícitamente, a "María Magdalena" (Jn 20:1). Pero, implícitamente, reconoce que con ella misma venían más. Ya que, después que ve la piedra descorrida, vuelve corriendo a Pedro y le dice: "Han tomado al Señor del monumento y no *sabemos* (οὐχ οιδαμεν) dónde le han puesto" (Jn 20:2). Este pronombre personal *"nosotras* no sabemos," no tiene manifiestamente aquí el carácter de un plural mayestático; es la confirmación implícita de que con la Magdalena habían ido a visitar el sepulcro otras mujeres.

Es Lc el que completa la relación. Las nombra al hablar de la vuelta de la visita al sepulcro: "Eran María la Magdalena, Juana y María la de Santiago, y *las demás que estaban con ellas"* (Lc 24:10). Versículo que hay que poner en función de otro del mismo Lc, cuando, describiendo los conocidos que asistían al Calvario, cita a "todos sus conocidos y a *las mujeres que lo habían seguido de Galilea"* (Lc 23:49).

Aún en otro pasaje Lc da nuevos datos sobre este grupo. Juana, aquí citada, es "Juana mujer de Juza, administrador de Herodes (Antipas)" (Lc 8:3; cf. Lc 8:l.3). Era un grupo de piadosas mujeres que "habían sido curadas" y que lo "servían con sus bienes" (Lc 8:l.3).

¿A qué hora hacen su venida? La forma de expresarlo los evangelistas aparece como una cita usual, aproximativa.

Mt dice que era al "alborear el día." Mc-Lc, que "muy de mañana"; pero Mc añade que ya "salido el sol" (ἀνατειλαντος του ήλιου). Jn, en cambio, parece precisarlo más. Magdalena viene a visitar el sepulcro "de mañana," pero "cuando había tinieblas."

No hay en todo ello más que un modo usual y, por tanto, un poco amplio de citar estos momentos.

Si Mc añade "salido ya el sol," no hay que forzar la frase suponiendo una elipsis, como algún autor propuso, distinguiendo que "muy de mañana" salieron de casa y llegaron "salido el sol," dado que la aurora es muy corta en Jerusalén. "Salido el sol" no exige ser interpretado en una frase usual, popular, que el sol está sobre el horizonte; puede ser sinónimo del comienzo de la aparición de la aurora [4].

"Al comienzo de abril el sol se levanta (en Jerusalén) antes de las seis de la mañana" [5]. Es el momento aproximadamente indicado. Mc añadirá que era "muy de mañana."

Las mujeres ignoran la guardia puesta en el sepulcro, pues, de lo contrario, no tendrían la pretensión de ir con aromas para el cadáver. De ahí su preocupación en "rodar" la gran piedra circular — *golel* — con que había sido cerrado el sepulcro. Se necesitaban hierros, o un grupo de hombres para removerla.

El mensaje del ángel a las mujeres. — Mc y Lc ponen el efecto que causó en las mujeres cuando vieron que la piedra "había sido rodada del sepulcro" (Lc-Mt).

Pero al ver así removida la piedra, Magdalena, que está entre ellas, no investiga más. Supone que hubo un robo. ¿Ignoraban el anuncio de la resurrección, al menos para el tercer día? ¿Qué forma tuvo el anuncio profético de Cristo? Pero de esta incredulidad participan todavía los apóstoles (Lc 21:10.11; Jn 20,8.9). Y Magdalena, más ardorosa, se da a correr para ver a "Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba" y decirles que "han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto" (Jn 20:2).

La tradición del cuarto evangelio no recoge la aparición del ángel a las mujeres. Magdalena, al ver desde cierta distancia la piedra removida, se dio a correr para comunicarlo a los apóstoles. Pero las otras mujeres se acercaron. Mt deja esta escena de una manera imprecisa; quita matices. Pero son Lc y Mc los que van a precisar este detalle.

Las mujeres, en una primera fase, "entraron" (Lc-Mc). Y, al no hallar el cuerpo del Señor, "quedaron perplejas" (Lc). Y "es tanto ellas perplejas solo esto, se presentaron *dos hombres* vestidos con vestiduras resplandecientes" (Lc). Si Lc pone dos ángeles en lugar de uno, **es que así está en la fuente de su tradición.** Así también habla de un solo endemoniado (8:27) y de un solo ciego (18:35), en lugar de dos, como hace Mt en estos mismos lugares paralelos.

Es lo que Mc presenta en una perspectiva más desdibujada. Pues:

a) Sólo presenta a "un joven"; *b)* que "está sentado a la derecha," sobre el sepulcro que estaba excavado a la derecha de la cámara funeraria. No es el de Mt, que está a la entrada y sentado sobre el "golel"; *c)* vestido con una "túnica blanca"; *d)* en conformidad con Lc, lo "vieron" después que entraron." ¿Por qué no lo vieron si estaba "sentado" sobre la piedra rodada de entrada? (Mt).

Mt presenta un solo ángel, pero con dos características muy bíblicas:

a) Es "un ángel del Señor" (ἄγγελος Κυρίου).

b) El aspecto del ángel era "como de relámpago," y su "ropaje, blanco como la nieve."

Al describir Mt a este ángel como un "ángel del Señor," está conectando y evocando la misión del "ángel de Yahvé" en el A. T. [6]

Pero, al describir la figura del ángel, Mt, frente a la descripción sobria que del mismo hacen los otros evangelistas, lo describe aquí con rasgos apocalípticos, que le van a prestar a él plastificar más acusadamente, en su forma literaria, el terror que su vista va a producir en la guardia de la custodia. Dice de él que "su aspecto era como el relámpago, y su vestidura, blanca como la nieve." Ambas expresiones se encuentran en el libro de Daniel para describir apocalípticamente un ángel que se le apareció como "un varón vestido de lino" (Dan 10:1-17), o el apocalíptico anciano de días. Así, del ángel que se aparece en forma de "varón" dice que "su rostro era como la visión (fulgor) del relámpago" (Dan 10:6). Y del anciano de días dice que "sus vestiduras eran blancas como la nieve" (Dan 7:9).

La tradición está muy oscilante sobre su número, situación, aspecto y vestido. Es tema que se estudiará en "excursus" después del c. 20 de Jn.

Mt pone, para dejar preparada la escena, que, cuando las mujeres vienen al sepulcro, un ángel bajó del cielo y removió la piedra del sepulcro, dejando éste abierto. No se trata en el texto de un terremoto ordinario, que puede abrir sepulcros, pues lo presenta como un hecho sobrenatu-

ral. El ángel, luego, se "sentó" sobre la piedra volcada, en señal de triunfo y en espera de las mujeres. La apertura del sepulcro no es para que salga el cuerpo glorioso de Cristo resucitado, sino para que entren las mujeres, y se pueda ver y comprobar que el cuerpo del Señor no está allí. Clon la vista de este ángel aterrador y con el sepulcro abierto, el piquete de guardia huye y va a justificarse. Ante este cuadro quedaron "aterrados." ¿Quién, sino una acción sobrenatural, habría abierto un sepulcro, y aquel sepulcro?

No habiendo sido presenciado por nadie el ángel que remueve la piedra, esta afirmación — el hecho de una acción sobrenatural para ello — es una deducción y redacción teológica.

¿Cuándo fue la resurrección del Señor? Su hora no se sabe. No se puede estrechar la vinculación de la acción del ángel con la ida de las mujeres al sepulcro. En todo caso, debió de ser en la noche, a juzgar por las descripciones horarias evangélicas de la ida de las mujeres al sepulcro, y ésta ya había sido antes de su llegada.

Enterrado Cristo el viernes, permaneció en el sepulcro todo el sábado y resucitó el domingo. Los tres días de su anuncio se cumplieron. No había que tomarlos por días de veinticuatro horas. Tres días y tres noches era una expresión ya hecha para designar tres días, sin que requiriese esto el que fuesen días completos. Era un principio corriente que un día comenzado, o parte de un día, contaba para ciertas cosas como un día entero. Así se lee en la literatura rabínica que rabí Eleazar (sobre el año 100 d.C.) decía: "Un día y una noche hacen una *kona* (aquí veinticuatro horas); pero una *Ona* comenzada vale como una *kona* entera." Y también decían: "Una fracción de día vale por un día entero." Y estos aforismos se aplican también al mes y al año [7].

El "ángel," o los ángeles, tiene un *discurso* a las mujeres. Las invita a deponer el "terror," reacción natural ante lo sobrenatural y descripción frecuente en las angelofanías bíblicas (Lc 1:13.30; 2:10, etc.). En Lc las mujeres están "con la vista en el suelo, sea en señal de reverencia, sea por el fulgor de la luz de sus vestidos (Lagrange). Puede que haya en la descripción algunos elementos tradicionales. Benoit lo enfoca como un signo erróneo en ellas: deben de mirar al cielo, donde Cristo resucitado está, no ya a la tierra. En la ascensión es a la inversa: están mirando al cielo, y el ángel les dice que no miren más al cielo; Cristo partió y no volverá hasta la parusía [7].

El ángel les anuncia abiertamente la resurrección y les hace ver que es el cumplimiento de lo que les había dicho en varias ocasiones. El ángel entona el gran *Kerygma* de la resurrección del Crucificado.

Luego las invita a la confirmación de ello, con la fórmula en uso, "Venid y ved" [8] el sepulcro vacío. Pero había un mensaje para los discípulos: ellas deben transmitirlo. Cristo les "precede" (προάγει) o "conduce." Allí lo verán. Mc añade, en un tono de deferencia y perdón, "a los discípulos y a *Pedro,"* o a éste como a jefe del grupo. Esta predicción de "precederles a Galilea" la hizo en el Cenáculo cuando les anunció que aquella noche se escandalizarían todos de El, pero "después de resucitado os precederé a Galilea" (Mt 26:32; Mc 14:28). Y a continuación Pedro protestó su lealtad y recibió la profecía de su negación.

En Lc, el ángel les recuerda lo que Cristo les dijo *"estando* en Galilea." Se refiere a la triple predicción que les hizo sobre su muerte y resurrección (Mt 16:21; 17:22.23; 20:17ss y par.). Acaso se deba esto a que Lc orienta su evangelio hacia Jerusalén, lo mismo que cuenta todas las apariciones en Judea.

La ida a Galilea tenía por fin separarlos de aquel ambiente hostil y prepararlos más sobre el reino de Dios (Act 1:3).

Si en el mensaje del ángel, lo mismo que luego Cristo en su aparición a las mujeres, no les habla ni alude a sus próximas apariciones en Jerusalén a los apóstoles, en lo literario se debe

a que a la catequesis primitiva le interesó desde el principio destacar el cumplimiento de la promesa de Cristo, camino de Getsemaní, sobre la cita que les hizo, precediendo El, en Galilea. ¿Por qué?

La aparición de Cristo resucitado a las mujeres, 28:8-10 (Mc 16:8; Lc 24:9).

> [8] **Partieron ligeras del monumento, llenas de temor y de gran gozo, corriendo a comunicarlo a los discípulos.** [9] **Jesús les salió al encuentro, diciéndoles: La paz con vosotras. Ellas, acercándose, le abrazaron los pies y se postraron ante El.** [10] **Dijoles entonces Jesús: No temáis, id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán.**

Los procedimientos redaccionales de los tres sinópticos presentan la marcha de las mujeres del sepulcro de modo distinto. En Mt van "llenas de temor y gran gozo." [9].

Cristo les "sale al encuentro" y las saluda: *Jaírete,* "alegraos," pero probablemente es la traducción idiomática del saludo hebreo: "shalom," "paz."

Esta narración de Mt de la aparición de Cristo resucitado a estas *santas mujeres,* ¿cuándo tiene lugar? ¿Asiste a ella *Magdalena?* ¿El relato de Mc (16:9-11) y Jn (20:11-18) se refiere *a este mismo relato de Mt?* Son una serie de preguntas que plantean una dificultad ya clásica, y con respuesta muy diversa, según los autores. Su solución es global a los tres problemas, dependiendo de la posición que se tome.

Si no existiese más que el evangelio de Mt, parecería que "María Magdalena y la otra María" habían ido *solas* por la mañana a visitar el sepulcro y que se habían vuelto a comunicar la noticia a los apóstoles, y que en el camino se les había aparecido Jesucristo. No sería más que un efecto de perspectiva literaria, por efecto del procedimiento *sintético* de Mt. Pero se sabe: *a)* que habían ido con estas dos Marías otras *varias mujeres* (Lc 24:10; Jn 20:2); *b)* que Magdalena, si fue con ellas al sepulcro, *no entró ni tuvo conocimiento del anuncio del ángel* sobre la resurrección del Señor, sino que, tan pronto vio la piedra removida, pensó en un robo del cadáver y se volvió corriendo a comunicarlo a Pedro (Jn 20:1.2); *c)* por el evangelio de Mc y Jn se sabe también que *¿Magdalena vio sola al Señor resucitado.* Y hasta tal punto se dice esto, que la aparición del Señor resucitado a Magdalena, tanto en el evangelio de Juan como en el final deuterocanónico de Mc, se narra esta aparición como *algo personal,* destacado y exclusivo de ella. Mc llega a decir de las apariciones jerosolimitanas del Señor que "se apareció *primero* resucitado a María Magdalena" (Mc 16:9).

Por otra parte, la narración de Mt sobre la aparición del Señor a *"Magdalena* y a la otra María" *no fue en el camino,* a la vuelta del sepulcro, como parecería en una lectura superficial del texto. Y esto no sólo se deduce de lo que dice Jn (20:1.2), sino también porque las mujeres, a la vuelta del sepulcro, saben, después del anuncio del ángel, que el Señor ha resucitado. Y conforme a la orden del ángel, así lo manifestaron a los discípulos, aunque éstos no lo creyeron (Lc 24:10.11). Mas *no dicen que hayan visto al Señor.*

Pero Magdalena, no habiendo asistido al anuncio del ángel en el sepulcro, ignoraba la resurrección del Señor; tanto que, al llegar ella a "Pedro y al otro discípulo," piensa que han *robado* el cuerpo (Jn 20:1.2).

También se sabe que, cuando las mujeres vienen del sepulcro a anunciar esto a los discípulos, no estaban con ellos Pedro y el otro discípulo, pues éstos salieron en seguida (Jn 20:4) camino del sepulcro tan pronto como Magdalena les comunicó que habían *robado* el cuerpo del Señor.

A esto no se opone lo que se lee en Lc (24:12), el cual, después de relatar que las *mujeres, entre las que cita la primera a Magdalena,* "vuelven del sepulcro," añade que "dijeron esto a los apóstoles" (la resurrección y el anuncio del ángel), y a continuación narra cómo Pedro fue "corriendo" al monumento.

Lc sabía, aunque él explícita mente no lo relata, lo que había sido un tema muy destacado en la primera tradición cristiana: la aparición del Señor resucitado, privilegiadamente, a Magdalena. Y así la incluye *globalmente* en el grupo de las mujeres a las que se les comunicó la resurrección del Señor.

Más aún, según el mismo Lc, cuando las mujeres fueron a comunicar la resurrección del Señor a los apóstoles *no estaba entre ellas Magdalena.* Pues los apóstoles dicen a los discípulos de Emaús que "nos asustaron ciertas mujeres de las nuestras que, yendo de madrugada al monumento, no encontraron su cuerpo, y vinieron diciendo que *habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que vivía"* (Lc 24:22.23). Pero Magdalena *no estaba* con ellas durante esta aparición, como se ha dicho.

Por tanto, si Magdalena vio "*la primera*" (Mc) *al Señor resucitado;* y si las mujeres tuvieron también una *aparición del Señor resucitado,* que, en el contexto de Mt, fue muy de mañana, pues la sitúan a la vuelta del sepulcro, del cual volvieron en seguida, y cuando fueron era "muy de madrugada"; esta coincidencia de horas y de otros rasgos literarios entre los relatos de Mt y de Jn hacen ver que este *relato de Magdalena está íntimamente relacionado* en los dos evangelistas.

Para resolver esta dificultad de la aparición del Señor en el camino a las mujeres sin la presencia literaria de Magdalena, varios autores han supuesto un *segundo viaje* de las mujeres al sepulcro, y en el cual tiene lugar esta aparición de Jesucristo [10].

Así se salvaría que, en la *primera vuelta* del sepulcro para anunciar la resurrección del Señor a los apóstoles, Magdalena *no podía estar entre ellas,* pues lo ignoraba; y, como es *citada expresamente en el contexto de Mt,* se explicaría que, estando citada y no habiendo visto a Jesucristo, esta aparición no pudo ser en la primera vuelta del sepulcro, *sino en otra.*

Pero en esta otra *segunda visita,* para excluir de ella a Magdalena, que tiene su aparición sola y peculiar junto al sepulcro (Jn-Mc), se supone que las mujeres, después de transmitir el mensaje a los apóstoles, vuelven pronto de nuevo al sepulcro, mientras Magdalena ya estaba allí con Pedro.

Y en este intervalo, *en este segundo viaje,* pero ya *de vuelta* las mujeres 'el sepulcro, sería cuando tuvo lugar esta aparición del Señor y el mensaje a todas, *incluida ya Magdalena,* anunciando a los apóstoles la resurrección del Señor.

Esta solución, basada en un segundo viaje al sepulcro, aparte que no está dicho ni insinuado en el texto, no se ve, para justificarlo, ni necesidad exegética ni tiene tampoco una satisfactoria explicación psicológica. Supone muchas cosas y parece todo ello muy artificioso. De hecho:

1) No explica psicológicamente a qué van estas mujeres al sepulcro cuando ya sabían que el Señor había resucitado.

2) No explica los rasgos afines que hay entre el relato "colectivo" de Mt y el "personal" de Magdalena de Jn-Mc.

3) Caben otras explicaciones sin recurrir forzosamente a ese segundo viaje.

La solución hoy más seguida por los autores consiste en *identificar* la aparición "personal" de Jn (20:11-18) y Mc (16:9-11) con la aparición "colectiva" que Mt refiere de las mujeres a la vuelta del sepulcro (Mt 28:9.10).

El primero que propone esta teoría en el siglo XVII es Lighfoot, en su *Horae Hebraicae,* al comentar Mt 28:9. Hoy lo siguen autores de gran nota [11].

Los fundamentos principales en que se basan para sostener esta identificación son:

1) Magdalena, según Mt, como se ha notado (Mt 28:19), vio a Jesucristo resucitado.

2) Según Mc, Magdalena fue *la primera* que vio al Señor resucitado (Mc 16:9), y "ella fue quien *lo anunció*" a los apóstoles, pero "oyendo que vivía y que había sido *visto por ella,* no lo creyeron" (Mc 16:10.11).

3) En el evangelio de Jn, cuando Magdalena va al sepulcro con las otras mujeres y vuelve ella antes de la aparición de los ángeles, dice a Pedro que "no *sabemos"* dónde han puesto el cuerpo. Es decir, *se incluye ella con otras.*

4) Es conocido, y muy usado en el *evangelio de* Mt, el "plural de categoría," por lo que se atribuye a un grupo o colectividad, por algún motivo *real o literario,* lo que sólo corresponde a una persona [12]. Por lo que parece que Mt haya utilizado aquí este procedimiento literario, en cuyo caso la aparición que pone de Jesucristo a las mujeres a la vuelta del sepulcro sería un "plural de categoría." De hecho, él sólo cita a *"María Magdalena* y a la otra María" (Mt 28:1:8-10), con lo que intentaría referir la aparición hecha sólo a Magdalena, de tan gran resonancia en la primitiva tradición y catequesis cristiana, aunque expresado por la *categoría* de aparición a mujeres.

5) Los rasgos afines que se hallan entre la narración de Mt y la de Jn-Mc:

a) María Magdalena es la *misma protagonista* en ambas escenas.

b) Cristo saluda en ambas apariciones, aunque en Mt es un saludo vago y genérico (Χαίρετε) y en Jn es un saludo concreto y personal (Μαρία).

c) En ambas narraciones, Magdalena abraza los pies del Señor. El "Noli me tangere" de Jn es en griego un imperativo presente negativo con *μ,ή,* y significa, no que no comience una acción, sino que se interrumpa una acción ya comenzada [13]. Por eso no hay oposición ninguna entre el pasaje de Juan: "No me abraces," y el de Mt cuando dice que las mujeres "abrazaron" los pies del Señor. Pues el texto de Juan supone que Magdalena le abrazó los pies, pero que Cristo le manda después que se retire.

d) En ambas narraciones, Cristo da el mismo encargo a las que lo escuchan: que vayan a los discípulos a transmitir un mensaje. Mt destaca la aparición en Galilea; Jn, la próxima ascensión o vuelta al Padre, que tan acentuadamente está en el cuarto evangelio.

Así, puede concluirse: que Mt 28:9.10 no tiene nada irreductible a Jn 20:11-18.

Por eso ambas apariciones deben de ser la misma. El texto de Mt (v.9.10) no exige que la aparición de Cristo a las mujeres se realice en el camino, ya que puede ser muy bien una redacción "paraláctica." 11

Los sanedritas se enteran de la resurrección de Cristo, 28:11-15.

> [11] **Mientras iban ellas, algunos de los guardias vinieron a la Ciudad y comunicaron a los príncipes de los sacerdotes todo lo sucedido.** [12] **Reunidos éstos en consejo con los ancianos, tomaron bastante dinero y se lo dieron a los soldados diciéndoles:** [13] **Decid que, "viniendo los discípulos de noche, lo robaron mientras nosotros dormíamos."** [M] **Y si llegase la cosa a oídos del procurador, nosotros lo aplacaremos y estaréis sin cuidado.** [15] **Ellos, tomando el dinero, hicieron como se les había dicho. Esta noticia se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy.**

Según el relato, la guardia romana puesta en el sepulcro huye, ante el hecho del ángel aterrador y el sepulcro abierto, a comunicar la noticia y justificarse. Había que dar una explicación de alguna

manera de aquel suceso. Hay una reunión de gentes sanedritas — Josefo habla del papel de estas reuniones de jefes judíos en esta época y de sus repercusiones — y se apela al dinero. Aquella soldadesca mercenaria aceptaba fácilmente aquella propuesta: mientras dormían, habían robado el cuerpo. Mas a quien lo pensase, no le parecería verosímil: ¿cómo dormir en una custodia, que era gravemente punible en el código militar? ¿Cómo atreverse nadie ante la tropa, máxime sus discípulos, a intentar violar un sepulcro? ¿Cómo no despertar ante el ruido de gentes y de instrumentos y del rodaje de la piedra sepulcral? Alguna explicación había de darse. Las gentes sanedritas se comprometían a apaciguar al procurador si la noticia llegaba a él. Si a ellos no les interesaba el asunto, menos había de preocuparle aquel enojoso asunto a Pilato. La "noticia se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy" (Mt). Se está reflejando el hecho polémico de judeocristianos, en la iglesia mateana, en la época de la composición del evangelio.

San Justino (t c.165), en su *Diálogo con el judío Trifón,* le dice:

"Vosotros, apenas supisteis que (Jesucristo) había resucitado de entre los muertos, no sólo no hicisteis penitencia, sino, como antes dije, *escogisteis a hombres especiales y los enviasteis por toda la tierra que fueran repitiendo a voz de pregón que una secta sin Dios y sin ley se había levantado en nombre de un Jesús de Galilea, que fue un impostor.* "Nosotros — decíais — le crucificamos; pero *sus discípulos, habiéndole robado del sepulcro* en que, desclavado de la cruz, fue colocado, engañan ahora al pueblo diciendo que ha resucitado de entre los muertos y subido al cielo." 15

La afirmación de San Justino procede de una fuente distinta del evangelio de Mateo. La calumnia no sólo corrió por Palestina, sino por la Diáspora [16].

Aparición de Cristo resucitado en Galilea, 28:16-20 (Mc 16:15-18).

> [16] **Los Once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado,** [17] **y, viéndolo, se postraron; algunos vacilaron.** [18] **Y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra;** [19] **id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,** [20] **enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del siglo.**

Fuera de Jn, que dedica su capítulo 21 a las apariciones del Señor en Galilea, sólo Mt habla explícitamente de apariciones en Galilea, y Mc en la parte "deuterocanónica."

Los "Once" discípulos, cumpliendo la orden del Señor que les transmitió mediante el ángel y las mujeres, van a Galilea. No se indica el tiempo. Pero, sin duda, fue después de las apariciones en Jerusalén. Seguramente que se hicieron indicaciones más precisas, pues los discípulos se dirigieron, en Galilea, "a la montaña que Jesús les había mandado" [17]. Acaso estas indicaciones precisas, con la reiteración de la orden de ir a Galilea, les hubiesen sido hechas por el mismo Cristo en algunas apariciones jerosolimitanas, si no fue en el Cenáculo, al decirles que les "precedería" a Galilea.

¿Qué montaña era ésta? No se dice. Algunos pensaron en el Tabor. Acaso fuese una de las que rodean el Lago [18].

Allí se les apareció el Señor. Pero el versículo que expresa esto ofrece una dificultad especial. El texto de Mt dice así: "Y viéndolo (a Jesús), *se postraron;* algunos (οι δε) *dudaron* (¿δίστασαν)."

Mt sólo habla de los apóstoles que van. **Son los únicos a quienes Jesús prometió "precederles" en Galilea después de resucitado.** Son los únicos a quienes se dirige el mensaje ex-

presamente del ángel a las mujeres, lo mismo que el mensaje de Jesucristo a las "mujeres." Por eso la conclusión que se deduce de esto es que los Once apóstoles, estando en Galilea, "vieron" al Señor, y, al verlo, se "postraron" (προσεχύνησαν) en señal de profunda reverencia y acatamiento. Pero la dificultad se plantea con lo que a continuación dice Mt: "algunos (*oí* δε) dudaron (¿δίστασαν)."

Pero ¿es creíble que los "discípulos" que ya habían visto varias veces al Señor resucitado, y con pruebas, tales como mostrarles sus "manos y pies" agujereados por los clavos, hacer que "palpasen" su carne y "comer" con ellos (Lc 24:36-43; Jn 20:27-29), pudiesen ahora *dudar* de él en Galilea? ¿O se pueden suponer estas apariciones jerosolimitanas *posteriores* a ésta? Esto es lo que ha hecho proponer diversas soluciones al problema. Son las siguientes:

1) Los que dudan no son los "discípulos," sino otros que estaban con ellos cuando la aparición del Señor. Concretamente se cita a San Pablo, quien, entre los testigos de la resurrección del Señor, cita a algunos que no cuentan los evangelios. Ciertamente éstos no recogen todas las apariciones.

Así cita una aparición del Señor ya resucitado ante "más de quinientos hermanos en una sola vez" (1 Cor 15:6), o también que estuviesen con ellos algunos de los 70 discípulos que tenía para el apostolado en Galilea (1 Cor 15:7ss).

2) La forma verbal con que se dice que "dudaron" es ¿δίστασαν, pero que puede ser traducido por un pluscuamperfecto. En cuyo caso, la traducción sería que los "discípulos" lo vieron y se prosternaron ante él; pero "los mismos (οι δε) *habían dudado"* antes, en Jerusalén, de las apariciones del Señor. Tal lo cuentan Lc y Jn [19]. "Acaso alude el evangelista a las pasadas dudas de los discípulos (v.gr., Tomás), de las cuales él todavía no había hecho mención." [20]

Sin embargo, la presencia de otros grupos, junto con los apóstoles, en las apariciones del Señor en Galilea, no consta positivamente. Y se apela a ello para resolver esta dificultad.

La solución de traducir el aoristo por un pluscuamperfecto, gramáticamente, es posible. Sin embargo, ¿a qué vendría aquí cuando ellos se "postran" ante El, *porque creen que es El,* decir que ellos — o algunos de ellos — *antes* (en Jerusalén) habían dudado?

No parece, pues, que ésta sea la solución de esta dificultad.

Como matiz de esto se hace notar que Mt no contó las apariciones jerosolimitanas, y las dudas que allí hubo por algunos, y que ahora, en la única aparición a los discípulos que él cuenta, hace una "síntesis en la que él indica todo." [20]

No sería imposible dados los procedimientos redaccionales de Mt, como acaba de verse en el caso de la aparición de Cristo a las mujeres. No es, sin embargo, un caso claro; se presta a la confusión, más que el caso anterior.

Por otra parte, limitar el sujeto "ellos" (*oí* δε) a ser equivalente, no a todos, sino sólo alguno de ellos, resolvería satisfactoriamente la cuestión. Pero los Once *(oí* δε ένδεκα). son los que "dudan" (*οι* δε.). Pero si esto es filológicamente posible, aun limitada la duda a *algunos* de los apóstoles presentes, no hace más que dejar la misma dificultad reducida a *algunos apóstoles.* Otros creen se refieren a *otros* discípulos que no habían creído en la resurrección (Alien).

Lo que se impone en este contexto es que los mismos que ven al Señor resucitado en esta montaña de Galilea, esos mismos *dudaron.* Es el sentido más lógico del texto. Y el cual puede explicarse manteniendo este sentido de "duda."

Naturalmente, la duda no podía ser ya en los apóstoles duda de la resurrección de Jesucristo. De esto ya estaban convencidos. Pero la duda podía afectarles en el sentido de no saber, en un primer momento, aunque tenían la promesa y sabían que verían al Señor en Galilea, si aquella persona que veían, acaso por presentárseles viniendo hacia ellos, era el Señor o no. Esto

mismo les sucedió en vida y también varias veces después de resucitado.

Así, después de la multiplicación de los panes, cuando a la noche estaban remando en el lago, vino el Señor "a ellos andando sobre el mar." Pero ellos, "viéndolo andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un *fantasma."* "Y después que El les dijo quién era, todavía Pedro le dijo: "Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas" (Mt 14:26-28 y par.); y lo relata también Mt.

Y después de resucitado, presentándoseles en formas diferentes, podían en un primer momento dudar. Como, hasta que El se descubrió quién era, lo ignoró Magdalena, viéndolo en forma de "hortelano" (Jn 20:15), y los que iban a Emaús, al verlo en forma de "peregrino" (Lc 24:15). Y en el mismo lago de Genesaret, mientras estaban pescando, se les apareció el Señor y los llamó, pero "los discípulos *no se dieron cuenta que era Jesús*" (Jn 21:4) hasta posteriormente, y sólo Juan fue el primero en caer en la cuenta (Jn 21:7).

Algo análogo pudo ser la "duda" que debió de afectar a los "discípulos" o a algunos de ellos, y expresado en forma global, como es frecuente en Mt. En un primer momento dudaron. Pero la prueba de que luego todos lo reconocieron como tal es que, "viéndolo," todos "se postraron" ante El[21].

Se propone también que esta "duda" se refiere a *todos* los apóstoles. Se "postran," pero no estaban exentos de una cierta duda. Esto lo abonaría el ambiente del N. T. sobre las cristofanías, que no se realizan con una objetividad tal, que quiten inmediatamente toda duda sobre las mismas (Jn 20:25; Mc 16, 8; Lc 24:11-25-37) (Lohmeyer).

Pero no se explicaría aquí la "adoración" (προσεκυνησαν) y la "duda." Aparte que las citas alegadas de Jn, Mc y Lc son obstáculo. Sólo podría tener un cierto valor Lc 24:37 cuando, al aparecérseles Cristo resucitado, los apóstoles, "aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu." Y luego de demostrarles su realidad, se dice que "no creían aún a fuerza del gozo y la admiración" (Lc 24:41). ¿Por qué no lo *reconocieron* en su aparición? ¿Es que había tomado forma *distinta*"? ¿Fue por el estado de ansiedad y el temor — trepidación psicológica — en que se encontraban? La redacción de Lc acusa preferentemente una alteración o predisposición psicológica, **que no les da la serenidad suficiente para valorar la realidad objetiva de un muerto gloriosamente resucitado.** Ambas cosas se acusan en los v.37 y 41. En cuyo caso, no es la cristofanía lo que lo impide, sino la prealterada psicología.

"*Y acercándose* Jesús, les dijo." Parecía que esta frase vendría a corroborar alguna de las posiciones expuestas. Pero es un *modo usual* de hablar e introducir escenas Mt.

Cuatro enseñanzas de Cristo (v. 16-20).

A continuación, Mt pone cuatro enseñanzas de Cristo de gran portada teológica.

1) *La "potestad" que Cristo tiene* (v.18). Cristo alega aquí, sintéticamente, pues ya está desarrollado este tema a través de su evangelio, la "potestad" (εξουσία) que tiene para ello. Esta le fue "dada" (εδόθη) por Dios, por el Padre. Le dio plenitud de poder (πασά εξουσία). Evoca el pasaje daniélico (Dan 7:14). Estos términos son claros y, sobre todo, están casi encuadrados en la teología de Jn (Jn 13:3; 17:2ss). Este "poder" — "todo poder" — se lo dio el Padre "en el cielo y en la tierra." Jn dirá que el "Padre. le dio poder sobre toda carne, para que (a todos los que Tú le diste) les dé la vida eterna" (Jn 17:2). El poder "en el cielo" es sobre toda potestad celestial, y "en la tierra," sobre toda la humanidad, y acaso sobre todo lo creado. Ejerce poderes divinos, pues tiene el poder de Dios. En Mt terminará (c.25) como Juez de toda la humanidad.

¿Cuándo recibió este poder? No se dice aquí; solamente se lo reconoce y promulga (cf. Mt 729; 9:6; 21:23; etc.). Si el entrar en el ejercicio pleno de sus poderes es después de la resurrección (Jn 17:1-5; Flp 2:6-11; Act 2:36; 10:42; Rom 1:4), la plenitud ontológica la tiene desde

la encarnación. Si Mt, por el sesgo de su "cursus," no lo trata exprofeso, era la fe de la Iglesia, en cuya fe se mueve y proclama. **Es Cristo, Dios encarnado, el que tiene toda esta potestad sobre todo lo creado (v.18) y que terminará ejerciéndola en el juicio final (Mt c.25).**

2) *Necesidad del Evangelio* (v.19a; 20a). De lo anterior hay una consecuencia (ουν) por derivación. Es la lógica exigencia de Cristo: la predicación del Evangelio en el aspecto de "enseñanza" (διδάσκοντες) precisamente para que sea "observancia" (τηρεΤν) de "todo el mundo." No se trata de un simple kérigma, sino de la misión de que los oyentes se hagan "discípulos" (μαθητεύσατε). Y esto con carácter universal, pues es "para todas las gentes (πάντα τα έθνη)." Es el cumplimiento profetice ya abierto y bien acusado en Hechos de los Apóstoles y a través de los evangelios de la "universalidad" de la salvación. Ya está el cristianismo en actividad universal. Si Cristo se hubiese expresado con esta claridad sobre estos puntos — fórmulas y universalismo — no se explicarían, fácilmente, algunos problemas planteados, v.gr., en el concilio de Jerusalén (Act c.15) y otros lugares del N. T.

3) *Necesidad del bautismo* (v.19b). Otro elemento esencial, aceptado el Evangelio, es el "bautismo" cristiano. El término "bautizar" (βαπτίζω) no significa exclusivamente "sumergir," sino también "lavar," "purificar" (Lc 11:38; Mc 7:14). El bautismo cristiano hace "nacer del agua y del Espíritu" y sin él "no se puede entrar en el reino de los cielos" (Jn 3, 3.5.6.7), y San Pablo enseña que el bautismo hace "convivir" con Cristo (Rom 6:4; 6:1-11).

Pero se añade que este "lavado," esta "purificación," tiene que ser hecha explícitamente en nombre de las tres personas de la Trinidad (v. 19b). Críticamente esta lección es genuina. Conybeare quiso negarle autenticidad, basándose en Eusebio de Cesárea, que cita este pasaje, y pone en boca de Cristo el predicar y bautizar sólo "en mi Nombre." Pero Eusebio en otros pasajes ha abreviado y sintetizado pasajes evangélicos [22], **para destacar precisamente la predicación en nombre de Cristo.** También los Hechos de los Apóstoles (2:38; 8:16; 10:48; 19:5) han hecho pensar si no se habría conferido así, primitivamente, el bautismo — al menos en ciertos medios eclesiales — sin la fórmula trinitaria: **sólo en el nombre de Cristo.** Se puede admitir su validez, por dispensación divina, en orden a hacer ver la necesidad de venerar el honor del Nombre humillado de Cristo [23]. De suyo, la expresión "en nombre de Jesús," podría ser una forma de contraponer su bautismo al del Bautista (Act 19:2-5), a otros bautismos, o simplemente para manifestar la necesidad de recibir el bautismo "cristiano" (Act 2:38; 8:16; 10:48).

La fórmula trinitaria aparece en todos los códices y en los primeros escritos eclesiásticos [24]. Aparece, v.gr., en estos términos en *la Didaje* (7:1.3). Pero no se sigue que esta obra lo tome de Mt, sino que era conocida en la Iglesia a fines del siglo i, y en círculos próximos a Mt. Por otra parte, los elementos de la fórmula trinitaria estaban en germen, al menos en Pablo (2 Cor 13:13; 1 Cor 12:4-6) [25]. Y si se "lee la fórmula trinitaria a la luz del N. T., se reconocerá, bajo una forma sistematizada, un pensamiento muy frecuentemente expresado en los escritos apostólicos, en donde las fórmulas trinitarias sobreabundan." [26] Mc (16:16) ¿la omite por desconocerla, o, deliberadamente, por presuponerla por la praxis? ¿Es Mt el que la recoge del ambiente? ¿Influye en esta formulación la práctica litúrgica? Pero ésta, a su vez, ¿de dónde sale? ¿Quién la impuso? Esto hacía pensar a Lagrange que un precepto tan "riguroso" y "universal" vendría de Cristo [27]. Pero no habría inconveniente en que **la fórmula trinitaria, salida del kérigma y la tradición,** hubiese sido formulada por la Iglesia. En los escritos cristianos primitivos aparece usado el bautismo bajo esta doble fórmula. Hubo, pues, un momento en el que fue aceptada — unificada — oficialmente en/o por la liturgia y el Magisterio.

Mas parece que no es fórmula originaria de Cristo. ¿Quién la hubiese inmutado? Por otra parte, el misterio trinitario se fue percibiendo lentamente (Jn 14:9). Seguramente que la fórmula

es posterior a la iluminación pentecostal. A la hora — tardía — de la composición de los evangelios ya el problema está resuelto. Acaso no se refleje más por ser conocido de sobra por la praxis cristiana. En cambio, puede compararse contrastándose, con *las fórmulas eucarísticas,* donde a las *fórmulas sacramentales* de Cristo se le añadieron algunos aditamentos explicativos.

La fórmula griega del bautismo εις το όνομα, podría significar el bautizar *en nombre de* (Act 2:38; 40:48), indicando autoridad, potestad de la Trinidad con la que se hace, o *al* o *para el nombre,* en el sentido de consagración del fiel a la Trinidad. En la *koine* estas partículas pueden tener indistintamente ambos sentidos. Y siendo el evangelio de Mt traducción del arameo, el *substractum* que supone la partícula *le* (*leshem*) puede tener la ambivalencia de sentidos [28].

4) *Constante "asistencia" de Cristo a los suyos* (v.20b). La última enseñanza de Cristo es su "asistencia" a los suyos "hasta la consumación del siglo." Esta promesa ¿es directamente a los Once? ¿O hay una paralasis, y la promesa se extiende también a esos otros "discípulos" — Mt lo extendería por la misma naturaleza de los hechos a los fieles de su iglesia — que habían vacilado?

¿Qué significado tiene esta "asistencia" de Cristo? En el vocabulario del A.T. (Ex 3:12; Jos 1:5.9; Is 41:10; 43:5; etc.) tiene el sentido de asistencia y protección a alguien, para su "misión." Este es, fundamentalmente aquí, el sentido de esta promesa de Cristo. La garantía para su apostolado es firme, es constante — como constante ha de ser su misión —, y es universal; y todo hasta la "consumación del siglo." [29]

1 Bauer, *Griechich-deustches Wórterbuch zu.* Λ^{Γ}. *T.* (1937) col.1001; Zorf.1.L. *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.969. — [2] Plutarco, *Num* \ — 3 Citado por Bl'ZY en *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.351J: J. Ihtox 1., *troisieme jour":* Bíblica (1959) 724-761. — 4 Holzmeister, Numquid relationes de resurrecíione Domini sibi contradicunt?: Verb. Dom. (1927) 119-123; Check, The Historicity of íhe Markan Resurrection Narra-tive: Journ. of Bible and Relig. (1959) 191-201; Martixi, // problema storico della risurrezione negli studi recenti (1959); A. Descames, La structure des recits évangeliques de la re'surrection: Bíblica (1959) 726-741. — 5 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.444; F. M. Montagnini, *Valde mane una sabbatorum veniunt ad monwnentum:* La Scuola L,att. (1957) 111-120. — 6 *L'angf de Jahve:* Rev. Bib. (1901) 200ss. — 7 Strack-B., *Kommentar.* I p.649. — 7 Benoit, *Passion et.* (1966) p.281. — 8 Strack-B., *Kommentar.* II p.371; cf. Jn 1:46; 2:43; Sal 46:9. — 9 *Aen.* I 513ss: "Sacudido a un mismo tiempo de alegría y miedo" *(Simulpercusus Achates laetitia metuque).* — 10 Leal, *San Mateo y la aparición de Cristo a Magdalena:* Estudios Bíblicos (1948) 17-21, donde se exponen los diversos autores de esta teoría. — 11 O. c., p.23-23. — 12 Sobre el "plural de categoría," cf. Holzmeister, en Bíblica (1933) 68-95. — 13 Blass-Debrünner, *Gramatik des neut. Griechisch* (1931) § 335. — 14 J. Leal, *San Mateo* ν *la aparición a la Magdalena:* Estudios Bíblicos (1948) 24- — 15 MG 6:728; 6:5 Iss. — 16 K. smyth, The Guará on the Tomb (1961) p. 157-179; M. Cumoxt, Un rescrit imperial sur la violation de sépuliure: Rev. Historique (1930). — 17 Abel, Rev. Bibl. (1930) 567-571. — 18 Vlncent-Aeel, Jerusalem Nouvelle p.376-412; Meisterman, La montagne de la Galilea (1901); Perrella, / luoghi santi (1936) p.441-442; Allo, Le lieu des appari-tions du Christ: Judée ou Galilee?: Mélang. Podechard 1-9; cf. Evans, / wiü go before you into Galilee: Journ. of Theol. Stud. (1954) 3-18. — 19 Levesque, *Quelques procedes lütéraires de S. Matthieu:* Rev. Bib. (1919) 17-22; *Les quatre Évangiles* (1932) p.328.336-347. — 20 Cf. Simón-Dorado, *Praekctiones biblicae N.T.* (1947) p.1022. — 20 Benóit, *Passion et Resurrection du Seigneur* (1966) p.377. — 21 S. Del Páramo, Un problema de exegesis neotestamentaña: Mt 28:17: Est. Bíblicos (1955) 281-296. — 22 G. Marcell, *Theol. Eccl.* III,5; *Efíist. ad Caes.,* citada por Sócrates en su *Hist. eccl.* 1:8. — 23 ST. Thomas, *Summa Theol.* 3 q.66 a.6 ad 1. — 24 G. Ongaro, L'autenticitd e integritá del domma trinitario en Mt 28:19: Bíblica (1938) 267-279; Lebreton, Dogme de la Trinite (1927), nota E, p.599-610; J. Alonso, ¿Hasta que' punto los elementos del rito bautismal cristiano γ su profundización teológica en el N.T. ¿¿penden de Jesús?: Est. Bíbl. (1965) p.321-347. — 25 K. L. Schmid, en *R. H. Ph. R.* (1938) p.!32ss. — 26 F. J. Leenhardt, *Le bapteme chrétien.* — 27 Lagrange, *Évangile s. S. Matth.* (1927) p.545; cf. ED. Massaux, *Influence de Vévang. de Sí. Matth.* (1950) p.639; cf. S. Justino, *Apol.* I (61:3). — 28 Strack-B., *Komm.* I, p.1054-1055. — 29 R. H. Fuller, *The Resurrection of Jesús Christ:* Bibl. Research (1960) p.8-24; F. Morrison, *Who Moved the Stone?* The Evidence for the Resurrection (1962); G. E. Lado, *The Resurrection and History:* Reí. Life (1963) p. 147-256; R. Prenter, *La tes-íimonianza bíblica della resurrezione di Gesú et la critica storica moderna:* Protest. (1963) p.65-74.

Evangelio de San Marcos.

Introducción.

La Persona del Autor.

En los Hechos de los Apóstoles se habla de un tal Juan, por sobrenombre Marcos (12:12.25; 15:37). Otras veces se le llama indistintamente Juan (15:39) o Marcos (Col 4:10; Flm 24; 1 Pe 5:13). Que una persona tuviese dos nombres era frecuente. "Más de la mitad de los judíos mencionados en las inscripciones de Roma llevan un nombre o un cognomen latino" (Act 13:9; Col 4:11) l. Es generalmente admitido por los autores que se trata de la misma persona.

Era hijo de una mujer jerosolimitana, María (Act 12:12). Probablemente fue bautizado por Pedro, pues lo llama "hijo" (1 Pe 5:13). Según San Epifanio [2], Marcos fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo. Pero niegan explícitamente esto Papías [3], Eusebio [4] y el *Fragmento Muratoriano.*

Era familiar de Bernabé (Col 4:10), persona de gran prestigio en la Iglesia primitiva (Act 9:27, etc.). Fue con él y con Pablo en el viaje apostólico (Act 12:13). Pablo no lo quiere llevar en el segundo, volviéndose de Perga a Jerusalén (Act 15:38).

Sobre el 61-63, Marcos está en Roma con Pablo, cuando éste está en cautividad (Col 4:10ss; Flm 24), como colaborador suyo. Sobre el 63-64 está también con Pedro en Roma (1 Pe 5:13).

Posteriormente Marcos va a Oriente. Pablo, cautivo por segunda vez en Roma, sobre el 66, escribe a Timoteo que le envíe a Marcos (2 Tim 4:11).

Después de la muerte de San Pedro y San Pablo no se sabe dónde fue [5].

Marcos, autor del segundo Evangelio.

El primer testimonio explícito es el de Papías. Enseña que Marcos es el asistente (ερμηνευτής) de Pedro; lo que Pedro predicaba, él lo ponía por escrito. Lo que no excluye su propia labor complementaria. Pero no lo escribió por el orden en que fueron dichas las enseñanzas o hechos por Cristo. Su evangelio, que era lo que oía a Pedro, lo escribió para "utilidad de los oyentes." Y se esmeró al máximum en la fidelidad de la narración, aunque no en redactar una historia completa [6].

Del texto de Papías se sigue que Marcos no pretendió escribir una historia completa ni ordenada de los hechos y enseñanzas de Cristo.

Posteriormente, la tradición testifica explícitamente lo mismo. Así, San Ireneo dice: "Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió por escrito lo que Pedro había predicado" [7], y el *Prologus antiquior,* Tertuliano [8] y Clemente Alejandrino, quienes afirman que escribió el evangelio a petición de unos caballeros que oyeron en Roma la predicación de Pedro [9]; Orígenes [10], *Prólogo Monarquiano,* Eusebio de Cesárea, narran lo mismo que Clemente Alejandrino sobre el origen del evangelio de Marcos [11], **siendo ya luego la tradición unánime.**

Análisis interno del libro.

El autor se revela como familiar de Pedro. Comienza su evangelio conforme al esquema catequético de Pedro en Hechos de los Apóstoles (1:21ss; 16:19ss; 10:34-43). Cristo comienza su oficio de salvador con la vocación de Pedro (1:16-18). Se describen con más detalle las cosas que pasan en casa de Pedro (1:29-34), y de otras escenas se dice explícitamente que Pedro asiste (1:35-38; 5:37-43, etcétera). Se omiten las cosas que son en alabanza de Pedro. Nada se dirá de

su caminar sobre las aguas, que se narra en Mateo, aunque se dice que Cristo caminó sobre el mar (6:45-52); tampoco se narra la promesa del primado, aunque se narra la confesión de Pedro (8:27-29), ni de la moneda encontrada/en la boca del pez, que se lee en Mateo. Sin embargo, se dice que Pedro fue reprendido por Cristo (14:67-72). Eusebio atribuía "esto a humildad y discreción de Pedro, que omitía en su catequesis lo que era en elogio suyo y publicaba sus "negaciones." [12]

El autor de este evangelio se refleja como un judío que escribe una catequesis aramaica. Pues conoce perfectamente las costumbres judías (7:3ss; 14:12; 15:42); gusta de conservar vocablos aramaicos, sobre todo los usados por Cristo en momentos más solemnes, v.gr., ταλιθά χουμ (5:41), έφ αθά (7:34), άβρίά (14:36; cf. 3:17; 15:34). A esto se une un estilo inculto, rudimentario, vulgar. No suele usar las partículas ουν, αρά, etc., para relacionar las frases, sino que suele unirlas por el χαί, correspondiente al *wau* copulativo. Utiliza frases semitas: άναστάς άπήλθεν (7:24), -άναστάς έρχεται (10:1). Sin embargo, no se puede atribuir todo este estilo inculto en el uso de las partículas a la índole semita, puesto que aparecen a veces en obras griegas escritas en lengua vulgar. Pero en comparación del evangelio de Mateo, y sobre todo de la mejor lengua griega de Lucas, en Marcos se acusa mucho más el carácter semita.

El autor no escribe para judíos, sino para fieles de la gentilidad. Ya que interpreta el sentido de los vocablos aramaicos (3:17; 5:41; 7:11.34; 15:22.34; cf. 10:46; 14:36). Igualmente explica las costumbres y usos judíos (7:1-23; 14:12; 15:42). Omite, en cambio, lo que los gentiles no podrían comprender fácilmente o interesarles (Mtc.5-7 y 12 y Mc 12:37-40; cf. Mt 24:20 con Mc 13:18; Mt 16:4 con Mc 8:12), lo mismo que omite muchas citas de las Escrituras. Por el contrario, destaca que la predicación del Evangelio debe ser hecha a las "gentes" (13:10; 11:17), cosa que Mateo omite en el lugar paralelo (21:23). Suaviza las cosas que podrían ofender a los gentiles (7:27; cf. Mt 15:26). E incluso omite toda la misión de los apóstoles sólo al pueblo judío (Mt 10:15ss; 15:24), lo mismo que la misión a Israel de los setenta y dos discípulos (Lc 10:1ss).

El autor de este evangelio también tiene presentes a sus lectores latinos. Se ve esto, más que en el hecho de usar vocablos latinos: λερών, δηνάριον, σπεκουλάτορ, (ρραγελλόω, y frases de tipo latino (2:23; 5:23; 14:65, etc.), en la frecuencia de su uso. Ya que términos técnicos latinos se habían incorporado al griego vulgar, y aparecen también con frecuencia en otros libros del Nuevo Testamento. Pero en Marcos aparece más frecuente su uso, y más aún el hecho de utilizar vocablos latinos para expresar términos griegos: "dos leptós, que es un χοδράντης" (12:41); "del palacio (αυλής), que es el *pretoño"* (προατώριον) (15:16). También como dato confirmativo está el que se presenta a la mujer teniendo la iniciativa del divorcio (10:12), al margen de los usos judíos y en plena consonancia con el derecho romano. Pero estos indicios latinos son excepción aislada en la composición original de este evangelio [13]. Precisamente en griego han sido escritos los más antiguos documentos de la Iglesia de Roma; v.gr., Epístola a los Romanos, I Epístola de Clemente, *Pastor* de Hermas [14].

Fecha de composición.

Con relación a la fecha de composición hay los datos siguientes:

Según la tradición, el evangelio de San Marcos es el segundo que se compuso de los canónicos. Así San Ireneo, Orígenes, San Épifanio, San Jerónimo. Explícitamente se dice que fue escrito poco después que el de Mateo (San Épifanio).

Se admite generalmente que está compuesto antes del año 70. La descripción del vaticinio de la destrucción de Jerusalén hace ver que no es "post eventum." La descripción hubiese sido más rica. La destrucción del templo por el fuego no hubiese faltado, y el texto da la impre-

sión de su destrucción por demolición: “No quedará piedra sobre piedra” (13:2). La expresión “la abominación de la desolación” hubiese sido probablemente precisada, por lo que no haría falta prevenir al lector con el “que lea, entienda.” Como, por otra parte, nada sé dice ni nada se alude al comienzo de la guerra de Roma contra Israel, podría ser indicio de que este evangelio esté compuesto antes del año 66.

Como fecha tope de su composición se da frecuentemente el año 63. Ya que Lucas escribe después que Marcos, y antes de su libro de los Hechos, escrito éste estando, acaso, aún San Pablo en la prisión romana del 61-63.

Como fechas de más precisión se dan las siguientes:

San Épifanio: escribió “en seguida de Mateo” arameo. De ahí el suponer que escribió entre el 42-44. Pero son muchas las hipótesis que han de suponerse. No sabiéndose con exactitud la fecha de Mateo, tampoco se puede saber, por este capítulo, la de Marcos. Habría de suponerse que Pedro estuvo ya en Roma sobre el 42 y que llevó de compañero consigo a Marcos. Pero sobre el 44 Marcos está en Antioquía (Act 12:15), y poco después, junto con Pablo y Bernabé, emprende el primer viaje apostólico (45-48), volviendo de éste a Jerusalén.

San Ireneo dice que Marcos compuso su evangelio “después” de la muerte (έξοδον) de San Pedro y San Pablo [15]. Por eso ponen algunos la composición entre el 64-70.

Pero la palabra έξοδος, “salida,” para unos se trata de la muerte de San Pedro y San Pablo (2 Pe 1:15; Lc 9:31), y para otros se referiría a la salida de Palestina [16]. El argumento tomado del final de Marcos, que los apóstoles predicaron “por todas partes” (16:20), lo que supondría una época muy tardía para la composición del evangelio de Marcos, tiene en contra dos serios reparos: el “final” de Marcos es una adición posterior al evangelio; y la locución aludida, en absoluto podría referirse sólo a su misión en Palestina. Que haya sido escrito después de la muerte de Pedro, lo excluye el testimonio de Clemente de Alejandría [17] y Eusebio [18]. Probablemente San Ireneo, como en el pasaje de Mateo, habla de una manera imprecisa.

Como fecha se acepta ordinariamente la del 55-62.

La razón es que en la vida de Marcos hay un espacio, en este período, libre. Al separarse de Pablo en el primer viaje apostólico (45-48) (Act 15:38ss) puede ser el momento de unirse con Pedro, con el que tenía amistad su familia (Act 12:12). De hecho Marcos está en Roma cuando Pablo está cautivo (61-63) (Col 4:10; Flm 24) y cuando se escribe la primera epístola de San Pedro (1 Pe 5:13). Y con este margen de fechas no hay inconveniente en admitir que Marcos haya podido venir antes a Roma [19]. En el peor de los casos, se uniría a Pedro después del 63, como su ερμηνευτής.

Del análisis de su evangelio, concretamente del “discurso apocalíptico” (c.13), como antes se dijo, se desprende que es anterior al año 70, y probablemente al 66, ya que no hay indicios de la guerra romana contra Israel. En cambio, la insistencia en los sufrimientos, en el ambiente en que se mueve Mc, respondería bien a la época de la persecución neroniana. Acaso se pueda fijar su fecha entre el 64-70 [19]. Según el *Prólogo Monarquiano,* fue escrito en Italia, y según los testimonios de Clemente Alejandrino y Orígenes, en Roma.

Destinatarios.

De lo expuesto anteriormente, tanto de los testimonios explícitos de la tradición (Clemente Alejandrino, Orígenes) como del análisis estructural del mismo, el evangelio de Marcos está destinado a gentes no judías, y probablemente latinas.

Finalidad.

Esta la expresa explícitamente Marcos en el comienzo de su obra: "Comienzo del Evangelio de Jesucristo, *Hijo de Dios"* (1:1)[20]. Tanto la palabra *Jesucristo* como lo que expresa como tema de su exposición, que Jesucristo es "Hijo de Dios," son clara muestra de que intenta presentar a Jesucristo como verdadero Hijo de Dios. Pero, al mismo tiempo, destaca también su aspecto mesiánico con otros títulos.

Lo primero lo destaca explícitamente con la confesión por los demonios (5:7; 3:11), la del Padre en el bautismo (1:11), en la transfiguración (9:7), y, por último, en boca del centurión junto a la cruz (15:39).

Probablemente tiene también este sentido, como confesión de la Iglesia primitiva, el uso de la palabra "Señor" en un contexto en que parecería mejor la de "Maestro" (11:3). También lo hace ver en pasajes en los que Cristo figura con atributos divinos, v.gr., perdonando los pecados (2:5-12), o dueño de los ángeles (13:27), o haciendo ver a los escribas la trascendencia del Mesías (12:35-37), con la parábola de los viñadores homicidas (12:1ss) y proclamándose "señor" del sábado (2:28). Lo que se confirma por el momento en que lo escribe, puesto que en este sentido de verdadero Hijo de Dios — creencia ya ambiental de la Iglesia primitiva — es en el que iban a recibirlo los lectores cristianos a quienes lo destina.

El sentido mesiánico se ve en "Hijo de David" (10:47ss; 12:35ss). El título de Cristo lo usa Pedro en su confesión de quién sea El, pero debe guardar secreto (8:29-30). También en la frecuencia con que usa el título de "Hijo del hombre." Actualmente discuten los autores si Cristo toma este título exclusivamente de Daniel, o si procede de los apocalípticos o de las parábolas de Henoc. Pero se admite, en cualquier caso, que se trata de un título mesiánico, aunque poco corriente en el medio ambiente. Con él Cristo se presenta como Mesías. Si este término procediese de los apocalípticos, se discute si el Mesías debería sufrir. Lo niegan algunos especialistas (Bonsirven, Sjóberg). En todo caso, con él, Cristo centra en sí el Mesías doliente de Isaías y el Mesías glorioso-divino de Daniel, conforme a la evolución que de este pasaje hubo en el mismo ambiente judío [21].

Ambos temas los desarrolla Marcos (8:31ss, etc.), destacando la grandeza de Cristo con sus milagros, y de una manera especial destacando la expulsión de demonios, signo de que había llegado el reino de Dios (Mt 12:28).

El "secreto mesiánico."

Más que en ningún otro evangelio, es Marcos quien destaca la prohibición de Cristo a los posesos o curados de que no digan a nadie que El es el Cristo. Hasta el punto que se quiere hacer ver, al comparar Marcos con Mt-Lc sobre este tema, que Marcos ha "sistematizado" la voluntad del secreto mesiánico.

Así se ve cómo lo prohibe decir a los demonios (1:34; 3:12), a gentes curadas (1:44; 5:43; 7:36; 8:26) y a los mismos discípulos (8:30; 9:9).

En cambio, Mateo lo trae tres veces (16:20; 17:9; cf. 9:30) y Lucas otras tres (4:35.41; 5:14; 8:56). Acaso la fecha de composición del evangelio de Mc explique, en parte, esta insistencia en el "secreto mesiánico."

¿Cuál es el motivo de que Cristo quiera que se guarde este "secreto mesiánico"?

Se hacen notar circunstancias en las que se ve que el secreto no va a guardarse; v.gr., resurrección de la hija de Jairo, ante gentes; a veces las curaciones se hacen lejos de la multitud, a distancia, y, sin embargo, lo prohibe a los agraciados (8:22-26); los discípulos aparecen con una

inteligencia de quién sea Cristo.

Las interpretaciones que se dieron son varias y según las tendencias doctrinales. Así, se ve en ello la expresión de una teología posterior originaria de la catequesis cristiana, para ensayar el explicar los sufrimientos y muerte de Cristo (Wrede); otros hablan de una creación posterior de la comunidad, para justificar el carácter humilde de la vida de Jesús (Dibelius); otros lo reducen a un artificio literario (Ebeling).

Generalmente se admite que es debido a un sentido "preventivo" de Cristo: no quiere que en aquel ambiente mesiánico sobreexcitado puedan provocarse por imprudencias de la turba, al pensar en un Mesías puramente humano, conforme a las creencias ordinarias judías, levantamientos mesiánicos de tipo nacionalista (Jn 6:15; Mt 12:23; Jn 1:19-25), que terminasen en disturbios políticos con intervención de Roma, y que se alterase el auténtico plan mesiánico.

Sin embargo, se ha propuesto otra solución basada en una "condición de la revelación." Según ésta, "Jesús no podía decir claramente lo que El era antes de haber mostrado por su muerte la significación de sus títulos." [22] Pero esto no es evidente. Cristo desde su encarnación era el Mesías, aunque la plenitud de su obra se lograse, meritoriamente, en el Calvario. ¿Por qué no poder decir lo que ya era desde este punto de vista? Apelar aún a que "la revelación se mueve en un mundo apocalíptico, y la ininteligencia humana del que se beneficia de ella es normal" [23], no es resolver el problema. Pues, en este caso, habría que admitir que toda la revelación, por no manifestar la plenitud de su contenido en un primer estadio, no era revelación — apocalipsis — hasta la etapa final de la misma. ¿Se podría negar que Cristo prohibiese decir lo que El ya era por no haber llegado en su obra a la plenitud de la misma, que es decir también a la plena madurez de su revelación a las gentes? Esta posición parece más sutil que satisfactoria. Si los hechos hablan, ¿por qué negar El lo que es? Así, a la pregunta que le hacen los enviados del Bautista de si El es el Mesías o esperan a otro, responderá con los hechos de sus curaciones, conforme al vaticinio *mesiánico* de Isaías, y añadirá: "Y bienaventurado aquel que no se escandaliza de mí" (como Mesías; Mt 11:2-6).

El Evangelio de Marcos y sus fuentes.

La crítica acepta generalmente el origen "fundamental" del evangelio de Marcos **en la predicación de Pedro, según afirma la tradición.** Pero se han planteado otras hipótesis.

La fundamental fue la de un texto o fuente *Urmarkas,* o un Mc anterior al evangelio de Marcos, y que habría sido utilizado por éste para la redacción de su evangelio. Pero los enfoques a este propósito han sido muy dispares. Se citan algunos [24].

Swete [25] sostiene que la crítica interna del mismo *sugiere* el origen de este evangelio de Pedro, pero acepta que el Marcos actual está retocado por otro *editor.* Hawkins [26] niega el "Proto-Marcos" y acepta la fuente de Pedro, pero admitiendo retoques procedentes de otras fuentes antes de su uso por Mateo y Lucas. Es donde menos rasgos hay de "adaptación" a los usos de la catequesis. En la misma línea está Stanton [27], extendiéndose ampliamente en fijar las fuentes distintas de Pedro. J. Weiss [28], restringiendo mucho el papel de Pedro en el evangelio de Marcos, a pesar de su radicalismo, admite unos veinte episodios de este origen, aunque no recogidos directamente por Marcos. Este es un compilador que utiliza diversas fuentes; unas procedentes de Pedro — unos veinte episodios — y otras de otras tradiciones valiosas. R. A. Hoffmann [29] propone un primer evangelio de Marcos, escrito en arameo, que apareció bajo una doble forma. La primera procedería de un discípulo de Pedro, que puede ser Marcos mismo, y la segunda edición, también aramaica, habría sido influenciada por el "paulinismo," **que llegaría al máximo en su versión griega anterior al año 70.** La razón es su comparación con Mt-Lc. Debiendo éstos haber

utilizado a Mc, tuvieron que hacerlo bajo una forma más corta.

En esta línea fundamental se ponen otros muchos autores críticos de esta primera etapa, acentuándose más o menos estos perfiles y buscándose nuevas combinaciones, a veces tan hipotéticas como radicales (Wendling, Loisy, Wellhausen.). Como un tipo de hipótesis posterior está la de Bussmann. Con objeto de explicar la dependencia de Mt y Lc de Mc y explicar, al mismo tiempo, por qué, si Mt y Lc dependen de Mc, aquéllos no traen todos los pasajes de éste, presentó la hipótesis de tres redacciones de Mc. Las dos primeras, completadas cada vez más, fueron conocidas por Mt y Lc en momentos distintos de su amplificación [30]. Pero, aparte de ser gratuito y de pie forzado, no explica la homogeneidad lingüística de todo el evangelio de Me; ni las omisiones en que se basa para hacer su hipótesis exigen este artificio de triple redacción; pueden tener otra explicación; v.gr., Lc pudo omitir disputas antifarisaicas (Mc 7:1-23) por no interesar a los lectores de su evangelio.

En 1954 exponía Vaganay otra teoría. El Mt aramaico ha sido utilizado no sólo por Mt y Lc, sino también por Mc [31]. De él toma el contenido y orden de historias. Supone que el arameo de Mt y el de Mc eran semejantes. Mc se limita a copiar, y sólo a introducir algún matiz o detalle pintoresco. El trabajo de redacción **de Mc fue escaso, pues se limitó a copiar a Mt arameo.** Admite además una doble dependencia en Mc de Pedro. **Hace la catequesis de Pedro en Jerusalén semejante a la de Roma**. Y aquélla pasó al evangelio aramaico de Mt. Mc procede así de Pedro.

Es una teoría gratuita. Reduce el trabajo de Mc, no a ser autor, sino simple copista de Mt. Y supone una habilidad de retoque en los pasajes de Mt arameo sin que se trasluzca nada de lo postizo de ellos.

En 1955 se expusieron otras dos teorías. Una es la de A. Guy. Se basa en Papías. Marcos, aunque escribió con esmero las cosas del Señor, no lo hizo con ”orden.” Distingue este *desorden* en repeticiones, en interrupciones a las narraciones, etc. Pero admite, por otra parte, un gran orden en el desarrollo cronológico de la narración. De aquí saca el autor la conclusión de diversos estadios en la composición del evangelio. En el primero pasa la tradición oral, en historias sueltas, a ser puesta por escrito en hojas de papiro; el segundo consiste en que un compilador reúne esas narraciones en papiro, agrupándolas con un orden caprichoso, un poco condicionado por diversos factores; hay un tercer estadio, que no se explícita bien, en que se estructura en la forma actual el evangelio. Marcos es el compilador; en él está el influjo de Pedro. Pero el editor posterior es otro [32]. Esta teoría es tan sencilla, tan simple, en un tema cuyo problema es muy complejo, que así no puede ser admisible.

El mismo año 1955 expuso otra V. Taylor. Se analiza la estructura del evangelio de Marcos, y da una clasificación de diversas unidades: narraciones con sentencias, con milagros, con relatos de la vida de Cristo; narraciones propias de Marcos, o un posible predecesor; narraciones de parábolas.

Admite que parte de estos elementos ya existían agrupados, formando determinados tipos, v.gr., las parábolas (c.4), el discurso escatológico (c.13). Cita hasta 18 de estos elementos agrupados.

Con este material se elabora el evangelio de Marcos. La obra de éste es redactar un evangelio, una serie de datos sobre la vida de Cristo, para hacer ver que es el Hijo de Dios, utilizando este material. Así, a veces lo incorpora con las agrupaciones con que ya existía, dándoles un cierto orden, e intercalando notas redaccionales y haciendo ciertas síntesis que completen el material preexistente y sirvan de elementos de unión y acoplamiento [33].

Esta hipótesis tiene elementos aprovechables. Pero reduce al mínimo la labor de Marcos

en ella, según la cual no es verdadero autor, sino sólo un simple incorporador de todo un material preexistente, limitándose a simples retoques de unión. Pero Mareos es autor, procedente de Pedro, **según el testimonio de la tradición,** aunque haya — se han — utilizado otras fuentes [34].

Naturalmente el tema de la elaboración del evangelio de Mc está abierto a la discusión.

El "paulinismo" de Marcos.

Habiendo sido Marcos compañero de San Pablo en el primer viaje apostólico y habiéndole seguido posteriormente con intimidad, como se indicó en la nota biográfica sobre Marcos, se pensó si Marcos no habría incorporado a su evangelio enseñanzas de Pablo.

El problema toma diverso enfoque según provenga de tendencias racionalistas o católicas. Para las primeras, en algunos autores, Marcos habría incorporado a su evangelio la doctrina, v.gr., de la divinidad de Cristo, la universalidad de la salud y redención del género humano por Cristo, las cuales serían, además, inventos de Pablo.

En primer lugar, estas doctrinas no son inventos de San Pablo, sino los elementos esenciales de la fe cristiana, como se ve en los sinóptica. Pero, además, del análisis del evangelio de Marcos, comparado con la obra de Pablo, se puede concluir lo siguiente:

La palabra λύτρον, redención, que usa Marcos (10:45), nunca aparece en las epístolas de San Pablo. La misma fórmula de la consagración, donde se enuncia claramente esta doctrina, como fórmula, **difiere** manifiestamente de la de Pablo (1 Cor 11:25). Los términos que Pablo usa con predilección, v.gr., γάρις, δικαιοσύνη, δικαιόω, faltan en Marcos. Otras expresiones predilectas de Pablo, v.gr., πνεύμα, σάρς, σωζειν, están usadas en Marcos en un sentido completamente distinto. La doctrina de la justificación por la fe, tan típica del *kerigma* de Pablo, no se encuentra expuesta con esta claridad en Marcos.

Lo que sí parece haya de admitirse es un cierto influjo de Pablo en la simple expresión literaria con que se exponen contenidos doctrinales sinópticos (Mc 1:14 y Rom 1:15.16; Mc 1:15 y Gal 4:4; Mc 4:11 y Col 4:3-5; cf. 1 Cor 5:12ss; Mc 9:1 y 1 Cor 1:12). Concretamente, la palabra ειρηνεύετε sólo sale en el Nuevo Testamento en Marcos (9:50) y en Pablo (Rom 12:18; 2 Cor 13:11; 1 Tes 5:13)[35].

Algunos elementos literarios de redacción.

Un análisis minucioso del evangelio de Marcos hace ver en él diversos matices y pequeños procedimientos literarios, característicos o muy usuales. Se van a indicar sólo algunos muy acusados.

Pobreza de vocabulario. — Resulta monótono. Generalmente, la unión de frases se hace por la conjunción (*xai*), y frecuentemente las une como un clisé el adverbio "en seguida" o "de nuevo." Son simples elementos literarios sin valor cronológico. De una manera insistente está usando los verbos "hacer," "tener," "poder," "querer," con la consiguiente fatiga literaria. También usa frecuentemente las expresiones: "se puso a" hacer una acción; y describe, sin más, las gentes o las cosas como "numerosas." También como frase hecha usa la "mirada circular" de Cristo, sea llena de bondad o de ira, siendo el contexto el que la valore. Otra característica es la frase de cuando el Maestro "llama," usada en otros contextos; v.gr., Pilato llamando al centurión. Por eso, de suyo, la simple palabra no tendría un sentido especial en la "vocación" de los discípulos. Igualmente las descripciones para las enseñanzas son "en la casa" o "en el camino."

Parátasis. — Sintácticamente, Marcos no usa las diversas partículas que relacionan unas frases con otras en sentido de consecuencia, unión, causalidad, oposición. Marcos usa la paratasis, que es la simple yuxtaposición de frases, mediante la conjunción)! (και), lo que es caracterís-

tico del hebreo y arameo. Es cada lector el que debe valorar, en cada caso, el sentido preciso de esta ”parátasis,” correspondiente al hebreo *waw.*

“Más particularmente la ausencia del “porque” que puntúa un razonamiento es significativa. Por el contrario, se asiste a una inflación del χαι, no sólo al comienzo de ochenta perícopas, sino en el curso de un nuevo episodio (así: 1:21-45 ó 6:30-44), y en los sentidos condicional (8:34), o una temporal (15:25), o una circunstancial (1:19; 4:27)” (León Dutbur).

Esquematismo. — Marcos a veces hace relatos históricos, pero encajados en un esquema más o menos prefabricado en su estilo. Así, v.gr., comparando la tempestad calmada (4:39-41) y un exorcismo (1:25-27); la curación de un ciego (8:22-26) y un sordomudo (7:32-36); o entre la descripción de las reacciones ante dos predicaciones de Cristo (6:1-2 y 1:26-27); los relatos de la preparación de la cena (14:13.14.16) y la entrada en Jerusalén (11:1-6). Un ejemplo del mismo es la comparación, aquí muy acentuada, entre la tempestad calmada y un exorcismo.

Mc 4:39-41

Y despertando, mandó y dijo al mar: Calla, enmudece (se produce el milagro). Y sobrecogidos de temor, se decían entre ellos:

¿Quién es éste? Mc 1:25-27

Jesús le mandó, diciendo: Sal de él (efecto del exorcismo).

Quedaron todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto.?

De este esquematismo, Lagrange concluía también la unidad del autor de este evangelio. De él escribe: son “escenas muy vivas, arrojadas en el molde de un pensamiento muy simple, incapaz de variar sus procedimientos.” [36] ¿Qué autor?

Estructuras estereotipadas. — La *Formgeschichtliche Methode* piensa descubrir en Marcos algunas estructuras redaccionales bastante estereotipadas. Las reduce a tres.

a) *Relatos muy cortos,* que tienen por finalidad llevar a una sentencia de Cristo; v.gr., la escena de las espigas arrancadas y frotadas en sábado (2:23-28), con la máxima final: “El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado. Siempre que no se suponga el invento de una escena “histórica” para ambientar una *sentencia* de Cristo, lo cual va contra ciertos postulados psicológicos e históricos de la tradición que los relata.

b) *Relatos más circunstanciados,* con detalles pintorescos y precisos, tales como los relatos de los milagros: la tempestad calmada, la resurrección de la hija de Jairo, etc.

c) *Relatos que narran los hechos de la vida de Cristo* o de sus discípulos: bautismo, tentación, vocación de los apóstoles, martirio del Bautista, transfiguración, pasión y resurrección [37].

Realismo descriptivo. — Podría parecer una paradoja lo que es en Mc una realidad: la pobreza de vocabulario y el esquematismo más o menos flexible de algunos relatos junto con la viveza y el colorismo descriptivo. Utiliza palabras vulgares (1:38; 2:11; 14:31) que Lc evita deliberadamente. “De ahí la extraordinaria variedad de palabras para describir las realidades concretas. Swete ha encontrado once palabras diferentes para designar la casa y sus partes, diez para los vestidos, nueve para los alimentos. Turner ha destacado la variedad de nombres mencionados por Me: treinta y seis veces toma cifras determinadas; entre las cuales, nueve son los Doce; dos, los “tres días,” y diez, otros nombres repetidos.” [38]

Esquema evangélico de Mc.

Señaladas las características del evangelio de Mc, éste no tiene una división perfectamente definible. La agrupación de varios episodios parece tener más un orden lógico que cronológico. Además, varios de ellos deben ser insertados con la agrupación con que vienen de las “fuen-

tes," condicionando así la situación exacta. No obstante, las líneas generales del evangelio de Mc son perceptibles, sobre todo siguiendo el encuadramiento geográfico.

La línea general es: Introducción. Ministerio galilaico. Pequeña salida extragalilaica. Después de la confesión de Pedro en Cesárea, Mc orienta su evangelio hacia Jerusalén. Relato del ministerio jerosolimitano. Pasión y resurrección.

1 Frey, Le judaisme a Rome aux premiers temps de VÉglise: Bíblica (1931) p. 136. — 2 MG 41:280. — 3 MG 20:300. — 4 MG 22:216. — 5 Luke's descñption of the Mark: Journal Bibl. Literal. (1935) 63-72. — 6 Eusebio, *Hist. eccl.* III 39:15; MG 20:3000. — 7 MG 8:844ss.878ss. — 8 ML 2:363 (392).366ss (395ss). — 9 MG 9:732; 20:552. — 10 MG 20:581. — 11 MG 20:172. — 12 Mg 22:217. — 13 Ricciotti, *Num S. Marcus Evangelium, quod ex eius nomine nuncupatur, latine scnpserit:* Latinitas (1953) 263-268. — 14 Hópel-Gut, Introductio specialis in Novum Testamentum (1938) p.66-74. — 15 Mg 7:844ss. — 16 Levesque, Rev. Apolog. (1933) 139-144. — 17 MG 20:552; cf. MG 9:732. — 18 MG 20:172. — 19 Hópel-Gut, Introducta Specialis In Novum Testamentum (1928) P.74-78. — 19 S. G. F. Brandon, The Date of the Markan Cospel: N. T. Stud. (1960) 126-.1. — 20 Merk, N. T. graece et latine (1938), ap. crít. a Mc 1:1. — 21 Strack-B., Kommentar. I p.483-956; Bonsirven, Le judaisme. (1934) I p.37l; Benoit, La divinité de Jesús dans les Évangiles synoptiques. (1953) p.66-7l. — 22 Léon-Dufour, Introducían a la Bible (1959) II p.217; G. H. Boobyer, The Secrecy Motif a in St. Mark's Cospel: N. T. Studies (Cambridge 1959) 225-235. — 23 O.c., ib. " Lagrange, Évang. — 24 Swete, The Cospel according to St. Mark (19Θ8). — 25. St. Marc (1929) p.XXXIII-LVIII. — 26 Hawkins, Home synopticae (1909). — 27 Stanton, The Cospel as histórica! Documents (1903). — 28 J. Weiss, Das álteste Evangelium (1903). — 29 R. A. Hoffmann, Das Marcusevangelium sund seine Quelle (1904). — 30 Bussmann, Synoptísche Síuditn (1925-1931). — 31 Levie, L'Évangile arameen de 5. Matthieit, est-il la source de l'evangüe de S. Marc: Cahiers de la Nouv. Rev. Théol. (1954). — 32 A. Guy, The Origen of the Cospel of Mark (1955). — 33 Taylor, The Cospel according to St. Mark (1955). — 34 Lagrange, Évang. s. St. Marc (1929) p.21-22. — 35 Hópft-Gut, Introduct. spec. in N. T. (1938) p.80-81. — 36 Lagrange, Évang. s. St. Marc (1929) c.78. — 37 Huby, L'Évang. s. St. Matíh., en La Sainte Bible de Jérusalem (1948); Benoit, Rev. Bibl. (1947) 481-512. — 38 Léon-Dufour, *Introducían a la Bible* (1959) II p. 198-199.

Capitulo 1.

La Misión del Bautista, 1:1-8 (Mt 3:1-12; Lc 3:1-17; Jn 1:19-36).

Cf. Comentario a Mt 3:1-12.

[1] Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. [2] Como está escrito en el profeta Isaías: "He aquí que envío delante de ti mi ángel, que preparará tu camino. [3] Voz de quien grita en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos." [4] Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados. [5] Acudían a él de toda la región de Judea, todos los moradores de Jerusalén, y se hacían bautizar por él en el río Jordán, confesando sus pecados. [6] Llevaba Juan un vestido de pelos de camello, y un cinturón de cuero ceñía sus lomos, y se alimentaba de langostas y miel silvestre. [7] En su predicación les decía: Tras de mí viene uno más fuerte que yo, ante quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias. [8] Yo os bautizo en agua, pero El os bautizará en Espíritu Santo.

Es notable el contraste de los relatos de Mt, Lc y Jn con relación a lo que significó la presencia del Bautista en la preparación mesiánica: le dedican mucha mayor amplitud que el relato de Mc. Este hace una somera indicación de este pasaje — lo mismo que del bautismo de Cristo y la tentación en el desierto. Parece que quiere presentar inmediatamente la vida pública de Cristo. Acaso pueda ser **eco del esquema de la catequesis de Pedro** (Act 1:21.22; 10:37).

V.l. Se discute la puntuación del primer versículo. Para algunos autores sería, no parte del evangelio, sino el *título* que corresponde al escrito. Así varias ediciones críticas (Swete, Vogels, Von Soden, Nestlé, Merk). Pero esto supondría haber formado parte de un escrito de evangelios, v.gr., Mt, del cual Mc sería el segundo. Mas esto es improbable.

Otros lo unen con el siguiente, 2, o con el 4, haciendo de 2 y 3 un paréntesis. En el fondo, en ambas hipótesis se ve el intento de mostrar el comienzo — preludio — del evangelio con la aparición preparatoria del Bautista, conforme a la profecía de Isaías, que se cita en sentido "acomodado."

La expresion de "Hijo de Dios" a Jesucristo (Jesús Mesías) falta en varios códices, entre ellos en el sinaítico. Pero se lo considera como auténtico, pues está en la mayoría de los códices unciales, cursivos y en las versiones. **El significado no es el de sinónimo de Mesías. Puesto por el evangelista, expresa la fe de la Iglesia primitiva en la divinidad de Cristo** (Heb 1:5; 28:19; etc.). Jesús es una forma más reciente, apocopada, de *Yehoshu'a,* **Yahvé salva o** es salud, en *Yeshú'a.* Cristo es la traducción griega del hebreo *Mashiah,* el Ungido, el Mesías.

La palabra "evangelio" que usa no se refiere, corno tampoco en el N.T., al libro, **sino a la doctrina de Cristo.** En el medio ambiente neotestamentario greco-romano, la palabra "evangelio" es utilizada, en el lenguaje oficial, para indicar los bienes que han de seguirse con motivo del advenimiento al trono de algún emperador. Así se dice, v.gr., a propósito de Augusto l y de Nerón [2]. Conceptualmente se entronca con la "buena nueva" de Isaías (Is 40,9) [3]. En Mc significa, en otros pasajes, **la nueva fe y la buena nueva** (Mc 8:35; 10:29; 13:10: 14:9; 16:15). Era término usual eclesiástico.

V.2. La lectura genuina es: "Como está escrito en el *profeta* Isaías. Pero en muchos códices unciales y en la mayor parte de los cursivos se lee en plural: "en los profetas." Es, sin duda, una retractación del texto en orden a justificar la posterior inserción de la primera profecía (v.2b), que es de Malaquías (Mal 3:1), y acaso por influjo de su cita en otros pasajes evangélicos (Mt 11:10: Lc 7:27).

V.3. La cita de Isaías: "preparad los caminos del Señor," lo mismo podría referirse a Dios que a Cristo. **La Iglesia primitiva profesaba la divinidad de Cristo con el título de *Kyrios,* Señor; "traslación" griega del nombre de Yahvé**. Es probable que aquí se use referida a Cristo, cuyos caminos va a preparar el Bautista.

V.7. Coincide con Lc en parte de la redacción de este pensamiento, que transmiten los tres sinópticos en cuanto a la sustancia. El no es digno de postrarse "para desatar las correas de sus sandalias." Son diferencias redaccionales, elaboradas libremente por los evangelistas, como se ve especialmente al comparar estas tres formulaciones de los sinópticos con la de Juan (Jn 1:26.27).

V.8. Omite el calificativo de "fuego" en el bautismo de Cristo.

La forma primitiva debió de ser el bautismo en "fuego," como contrapuesto al bautismo en "agua." Este era superficial ante el otro. Bíblicamente se dice que todo lo que se puede purificar por el fuego se haga, ya que es purificación más profunda. Este es el sentido de la metáfora aquí, sin duda, primitiva. En Mt-Lc aparece la metáfora con la explicitación de su valor: "En Espíritu Santo y fuego." En Mc ya aparece la sustitución eliminatoria hecha muy primitivamente [3].

El bautismo de Cristo. 1:9-11 (Mt 3:13-17; Lc 3:21-22).

Cf. Comentario a Mt 3:13-11.

> [9] **En aquellos días vino Jesús desde Nazaret, de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán.** [10] **En el instante en que salía del agua vio los cielos abiertos y el Espíritu, como paloma, que descendía sobre El,** 11 **y se dejó oír de los cielos una voz: "Tú eres mi Hijo, el amado, en quien yo me complazco."**

Es el relato más breve de los evangelistas. v.9. Destaca un elemento geográfico: Cristo, para el

bautismo, vino de su vida oculta de Nazaret.

V.10. La teofanía la pone expresamente en el momento de "salir del agua," en lo que vienen a coincidir los tres sinópticos.

Parece ser la glorificación en el momento en que sube de su humillación de recibir, vicariamente, el bautismo de "penitencia." Lc añadirá menos datos.

V.17. La voz del cielo, a diferencia de Mt, aquí está formulada directamente a Cristo: "Tú eres el Hijo mío." Los tres ponen la forma que en El "me complací," lo que puede ser la traducción griega o corresponder al perfecto estático semita, que puede, a su vez, corresponder al presente. De ahí el poder traducírsele por "en ti me complazco," me estoy complaciendo siempre [4].

La "tentación" de Cristo en el desierto. 1:12-13. (Mt 4:1-11; Lc 4:1-13).

Cf. Comentario a Mt 4:1-11.

> [12] **En seguida el Espíritu le empujó hacia el desierto.** [11] **Permaneció en él cuarenta días tentado por Satanás, y moraba entre las fieras, pero los ángeles le servían.**

El relato de la "tentación" está reducido al mínimum por Mc. Casi es una alusión a la misma, ya que Mt-Lc la relatan con amplitud. Mientras Mt pone las "tentaciones" después del ayuno cuadragesimal, Mc y Lc las ponen literariamente escalonadas a través de los cuarenta días. Dos son los puntos que interesan ante esta brevedad del relato de Mc y su descripción tan especial.

¿Qué significa este morar entre las fieras y que los ángeles le servían? Para algunos sería un simple rasgo colorista de Mc, con lo que se describía así el lugar agreste donde Cristo moraba y se acentuaba su soledad.

En esta región del desierto del Jordán se encuentran aún bestias salvajes: víboras, cabras salvajes, gacelas, águilas, y a la noche se oyen los aullidos de chacales y hienas. En tiempo de Elíseo había en los bosques entre Jericó y Betel osos (4 Re 2:24). El mosaico de Madaba (s. VI d.C.) pone en esta región leones. Y Abel observa que la fauna selvática actual está muy empobrecida con relación a la de la época bíblica [5].

Otros lo presentan en una relación más lógica con las viejas experiencias de los cuarenta años del desierto. La finalidad de estas tentaciones en Mt-Lc es manifiestamente mesiánica. Y era creencia en Israel que el desierto sería lugar de acción mesiánica, y que de alguna manera se repetirían en los días mesiánicos las experiencias — tentaciones — r del Éxodo. Por eso se relaciona este morar entre bestias salvajes con las serpientes de fuego del desierto (Dt 8:15; 32:10) y con la alimentación prodigiosa del maná (Dt 8:3; 29:5), **llamado en los LXX y en la Sabiduría "pan de los ángeles"** (Sal 78:24.25; Sab 16:20-21).

Además se ha hecho ver que, en la tradición judía, la huida del diablo y el dominio sobre las bestias salvajes son cosas unidas, como se patentiza en el "Testamento de los doce Patriarcas" [6]. Así, este rasgo de Mc vendría a indicar la *victoria* de Cristo sobre Satán. Y con estos rasgos se aludiría a las tentaciones mesiánicas de Cristo, relatadas con amplitud por Mt-Lc: la victoria sobre Satanás y el "servicio" que los ángeles le hicieron al terminar las tentaciones (Mt).

Se piensa también que, siendo Cristo el Mesías vaticinado por Isaías, **en el que se anuncia una *creación nueva*** que implica la pacificación del reino animal, pudiera también estar este rasgo de Mc evocando **esta victoria *mesiánica* de Cristo y la ventaja de su *restauración.*** Tanto más, que en "la Escritura se unen y se evocan el anuncio de la nueva creación y la del nuevo éxodo. Es lícito, pues, creer que, al mismo tiempo que en la estadia de los hebreos en el desierto, el segundo evangelista piensa en la restauración de la paz paradisíaca, cuando muestra a Jesús Mesías viviendo en compañía de fieras; no hay lugar a temerlas, porque es una aserción bíblica

constante, ilustrada especialmente por el salmo 91, y que se aplica más aún al Mesías, que el ser humano domina fácilmente al mundo inferior cuando se mantiene en amistad perfecta con Dios y triunfa del mal moral. Situado como está en un contexto escatológico, la fórmula evangélica "con las fieras" (μετά των θηρίων) evoca especialmente el pacto con las bestias salvajes (μετά των θηρίων) que en Oseas (2:18) acompaña la *restauración* de la Alianza." [7]

El relato de Mc, ¿es primitivo? Así lo sostienen muchos. Sería un resumen de la tentación, que había dado origen a una elaboración haggádica en Mt-Lc, o que en éstos son producto de una mixtificación de fuentes.

"Todo sucede como si el autor del segundo evangelio, conociendo un relato de la tentación mucho más desarrollado, del género del que nos han conservado los otros dos sinópticos, lo hubiese voluntariamente abreviado, sin duda porque él estimaba que la discusión entre Jesús y Satán, con ayuda de textos de la Escritura, como también las dos últimas tentaciones con sus circunstancias extrañas, podían desorientar a sus lectores de origen pagano y debilitar la proclamación que él pretendía hacer de la trascendencia de Cristo. También se puede conjeturar, más simplemente, que el medio cristiano especial, cuyas tradiciones él refleja, tenía la costumbre de pasar rápidamente sobre este episodio, que se contentaba con resumir." [8] En el *Comentario* a Mt se expone el valor expositivo-polémico de su medio eclesial judío, cosa que no interesaba al de Mc; por eso le da otro giro.

Cristo comienza su predicación, 1:14-15 (Mt 4:12-17; Lc 4:14-15).

> [14] **Después que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios**
> [1S] ***γ* diciendo: Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentios y creed en el Evangelio.**

Mc y Mt advierten que este relato tiene lugar "después" de la prisión de Juan, que es muy posterior (Jn 3:22ss; 4:1-3), y que supone ya la vida pública de Cristo. Lo que pretende aquí Mc es presentar un esbozo de lo que va a ser la misión de Cristo. Pero este viaje de Cristo, en su vida pública, a Galilea es el segundo. En el primero, el Bautista aún no había sido encarcelado (Jn 3:24; 4:3). Pero los tres sinópticos presentan este modo general de la predicación y gira apostólica de Cristo por toda Galilea. El tema que Mc recoge es esquemático, pero en él sintetiza el fondo de su predicación. Mc lo presenta en forma rítmica:

"El tiempo es cumplido, y el reino de Dios próximo; haced penitencia y creed en el Evangelio."

La "plenitud de los tiempos" (Gal 4:4) para el establecimiento del pleno reinado de Dios, anunciado en las profecías, ya llegaba. Era la misión de Cristo al ir a "sembrarlo" por toda Galilea.

La expresión "el tiempo es cumplido," lo mismo que "el reino de Dios," eran frases escatológicas. En el ambiente judío evocaban, al punto, el mesianismo y las maravillas a él anejas.

Es discutido el sentido exacto de la palabra ἤγγιχεν, pues lo mismo puede significar que el reino de Dios "se aproxima" o que ya "llegó." Si se tiene en cuenta el uso de esta palabra en Isaías, en la versión de los LXX, y la dependencia que de aquel pasaje tiene esta palabra en los sinópticos (Is 50:8; 51:5; 56:1), el sentido aquí es el de una inminente proximidad. En los evangelios, Cristo unas veces habla del reino como ya llegado (lo identifica con su persona y sus actos) y otras lo deja ver como en un próximo futuro [9].

Ante esta expectativa e inminencia, se piden dos cosas: "arrepentirse" (μετανοείτε), en el sentido de cambiar de modo de pensar, dejando la mala conducta moral y lo que pudiesen ser

prejuicios de interpretación "tradicional" sobre el Mesías y "creed en el Evangelio," en la buena nueva [10] que Cristo va a enseñar. **Será la fe que salva** (Mc 16:16). Esta última frase no excluye una formulación literaria muy marcada en Mc, o en boca de un catequista. **"Evangelio" es término eclesiástico.**

Vocación de los primeros discípulos, 1:16-20. (Mt 4:18-22).

Cf. Comentario a Mt 5:18-22.

> [16] **Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes al mar, pues eran pescadores.** [17] **Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres.** [18] **Al instante, dejando las redes, le siguieron.** 19 **Y continuando un poco más allá, vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca,** [20] **y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El.**

Mc, lo mismo que Mt, presenta un cuadro binario y casi idéntico de esta "vocación" de Pedro y Andrés, Santiago y Juan. La redacción literaria de estas dobles "vocaciones" tiene una forma en todo semejante. Se omiten, probablemente, los contactos previos de un proceso psicológico anterior. Según Jn, un primer contacto sería en el Jordán (Jn 1:35-51). Pero acaso no explique todo. La redacción está sometida a un esquematismo literario perceptible. Se indicó en la "introducción" a Mc.

V.20. Mc añade un dato de interés. Ante el llamamiento de Cristo, Juan y Santiago dejaron a su padre Zebedeo en la barca, "con los jornaleros." La palabra usada (μισθός) indica una retribución a sueldo por un trabajo. Se ve que el padre de Juan y Santiago, dentro de la modestia de un pescador de Galilea, tenía un cierto desahogo económico: eran propietarios de "redes" (Mt 4:21), sin duda, de algunas barcas, y tenía "jornaleros" para sus faenas.

Por Lc (5:10) se sabe también que entre Pedro y Juan y Santiago, al menos, tenían establecida una cierta "sociedad" (κοινωνοί) de pesca.

Desde antiguo es discutido si este relato de Mt-Mc es el mismo que a continuación de la pesca milagrosa narra Lc (5:1-11) o es distinto. Aunque más completo el de Lc, con dos escenas, en la segunda esta latiendo el relato de Mt-Mc [10].

Curación en la sinagoga de Cafarnaúm, 1:21-28 (Lc 4:31-37).

> [21] **Llegaron a Cafarnaúm, y luego, el día de sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba.** [22] **Se maravillaban de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas.** [23] **Y luego, hallándose en la sinagoga un hombre poseído de un espíritu impuro, comenzó a gritar,** [24] **diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿ Has venido a perdernos? Te conozco; tú eres el Santo de Dios.** [25] **Jesús le ordenó: Cállate y sal de él.** [26] **El espíritu impuro, agitándole violentamente, dio un fuerte grito y salió de él.** [27] **Quedáronse todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto? Una doctrina nueva y revestida de autoridad, que manda a los espíritus impuros y le obedecen.** [28] **Extendióse luego su fama por doquiera en todas las regiones limítrofes de Galilea.**

Acompañado de estos primeros discípulos (v.29), Cristo llega a Cafarnaúm, probablemente la

actual Tell-Hum [11].

Poco tiempo o días después de su llegada era sábado. La forma plural empleada para decir que era sábado es diversamente empleada. Para algunos, esta forma plural, unida al "enseñaba (Mc), querría indicar una alusión general de los dos evangelistas (Lc-Mc) a la actividad docente de Cristo en las sinagogas de Galilea. Pero parece mejor interpretarlo de sólo aquel primer sábado que predicaba en la sinagoga de Cafarnaúm. La forma plural usada no es otra cosa, probablemente, que una redacción literaria hecha a imitación de los nombres de las fiestas griegas, tal como se encuentra en otros pasajes evangélicos (v.gr., τα éfxoctvta, τα αζυμα, etc.).

Aquel sábado Cristo asistió, como de costumbre (Mc 3:1; 6:2), a los actos sinagogales, y enseñó allí. Las sinagogas existían en todos los pueblos y casi en todas las pequeñas villas. De una sinagoga magnífica de Cafarnaúm se conservan aún muy importantes ruinas.

Estos oficios tenían dos partes: una oración, otra lectura y exposición de la Escritura: primero de la Ley y luego de los Profetas. Esta exposición estaba a cargo de un sacerdote, del jefe de la sinagoga, o a quien invitase éste, entre las personas que juzgase capaces de hacer una exposición. Esta no consistía sólo en parafrasear la Ley; podía ser una exposición literal o alegórica, reglas de conducta, parábolas, exhortaciones, etc. El tema era libre, amplio; pero el *método,* no. Este había de ser autorizando la exposición, sea con la Escritura o con la tradición: sentencias de los rabinos [12].

Hacia el centro de la sinagoga había una plataforma o tribuna, donde tenía su asiento el jefe y los miembros más respetables de la misma. Allí estaba también el sitio del lector y del que iba a hacer la exposición. Desde allí habló Cristo.

De esta exposición, lo que causó "admiracion" en los oyentes, y que recogen Mc-Lc, es que "enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (Mt 7:28.29). No sólo la sorpresa de los oyentes está en el *método* que oyen, sino también en la *doctrina* que expone; o mejor aún, en la ***doctrina*** **nueva, expuesta con el *método* nuevo de su propia autoridad.**

Los expositores de la Ley y los Profetas, con margen de exposición, tenían que fundamentar **ésta en la Escritura y en la "tradición," que eran las sentencias de los rabinos.** Este método no era más que una cadena de dichos: "Dijo rabí tal., y rabí cuál dijo.," y así en una serie inacabable de sentencias, sin resolverse nada. Se decía como elogio de uno de los rabinos célebres, Yohanan ben Zakkai, que no pronunciaba nada, ni enseñaba nada, que no lo hubiese recibido de su maestro.

Pero el método de Cristo era distinto. **El interpretaba con *su autoridad;* Prescindía de estas sentencias, pero dictaminaba por sí mismo.** Debió de ser esto al estilo de las sentencias en el "sermón del Monte"; v.gr.: "Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo. Pero yo os digo." (Mt 5:38.39, etc.) [13].

Esto mismo **era una *insinuación* de su divinidad. La Escritura era palabra de Dios.** ¿Quién podía interpretarla con autoridad *propia* sino Dios? Un profeta hablará en nombre de Dios. Pero Cristo hablaba de la Ley de Dios, interpretándola, exponiéndola, con *autoridad propia.* ¿No era esto *insinuar* que él tenía poderes divinos?

Esta escena y esta *insinuación* tienen allí mismo una gravísima confirmación.

En aquella reunión sinagogal había un hombre que, si a intervalos estaba normal, en otros aparecía "poseído de un espíritu impuro" (Mc), es decir, por el "espíritu de un *demonio* impuro" (Lc). El "espíritu impuro" es término ambiental que designa al demonio. Este tema de los "endemoniados" ha de ser valorado en cada caso concreto, ya que, a veces, los evangelistas relatan la enfermedad como estaba en la creencia popular, la cual no siempre era exacta. Ni, en principio, **habría inconveniente en admitir que Cristo,** realizando las curaciones, se *amoldase,* cons-

ciente y libremente, y se comportase para la cura a la creencia popular [14].

Este "endemoniado" grita, en la asamblea, ante la enseñanza de Cristo: "¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco; **tú eres el Santo de Dios**." [15]

Este "endemoniado" increpa a Cristo con el nombre con el que era usualmente conocido, de Jesús Nazareno (Mt 21:11), para decirle que no tiene nada que ver con él — "nosotros" —. Piensa que viene a "perdernos." Y sabe que Cristo es "el Santo de Dios" (Jn 6:69). Esta denominación no era título oficial ni usual del Mesías, aunque fácilmente podría ser denominado así. En el pueblo santo y de los santos, según Daniel (Dan 7:25), el que por excelencia estaría sobre todos, y que habría de destacarse sobre toda santidad, el Mesías [16], fácilmente pudiera ser llamado así. Así lo llamó también Pedro (Jn 6:69). El calificativo está en situación especialmente por la victoria que va a tener contra el "espíritu impuro."

El "endemoniado" le increpa que no venga a "perdernos." Es referencia a la lucha contra los poderes demoníacos. Ya en Isaías se dice que los poderes celestiales malos, demoníacos (Ef 2:2; 6:11.12), serán al final encadenados por Dios (Is 24:22ss). De aquí se vino a atribuir este "juicio" al Hijo del hombre [17]. A esto alude esta exclamación. El tiempo de especial acción diabólica en el mundo quedaba sometida, en parte, con la inauguración del reino mesiánico (Jn 12:31).

Cristo, con un gesto de imperio, le mandó "callar," como lo hizo, y por el mismo motivo, en otras ocasiones (Mt 8:4; 9:25.30.31, etc.), con objeto de no divulgar anticipadamente su mesianismo, y lo hizo "salir de él." Aquel pobre hombre experimentó, ante esta orden, una "agitación violenta," que Lc la describe como "arrojando (el demonio) al poseso en medio" del grupo en que estaba, a la parte de la sala central, probablemente decante de la tribuna donde estaba Cristo exponiendo su doctrina. Y "dio un fuerte grito," y el milagro se hizo.

Los evangelistas recogen la narración de los presentes en una doble línea: una es la fama que va a extenderse por doquier, en "toda la tierra de los alrededores de Galilea." Pero esta fuerte fama fue debida a lo que los presentes a la curación se dijeron "estupefactos": era una "doctrina nueva" por su contenido y por su método, pues estaba "revestida de autoridad" (Mc, Lc v.32; cf. Mt 7:28.29), y todo ello rubricado por el milagro.

Los evangelistas presentan este caso con una marcada finalidad apologética y "escatológica." La doctrina nueva es rubricada por el milagro. Pero, además, es sobre "el espíritu impuro." **Esto es prueba del dominio de Cristo sobre el reino del mal.** Su victoria, que ya comienza, manifiesta que está en Israel el reino de Dios (Mt 12:28; Lc 12:20) [17]. La época "escatológica," que es la "mesiánica," esta en marcha. Por eso, la doctrina *"nueva"* es término bíblico-"escatológico" (Mc 1:27; 2:21; Jn 13:34; 2 Cor 3:6; 5:17; Gal 6:15; Jer 31:31).

Curación de la suegra de Pedro, 1:29-31 (Mt 8:14-15; Lc 4:38-39).

> [29] **Luego, saliendo de la sinagoga, vinieron a casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan.** [30] **La suegra de Simón estaba acostada con fiebre, e inmediatamente se lo dijeron.** [31] **El, acercándose, la tomó de la mano y la levantó. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles.**

El breve relato de esta curación es recogido por los tres sinópticos. Debe de estar sugerido por la relación cronológica y geográfica con el milagro anterior. Mc es el único que dice que esto fue al salir de la sinagoga: "vinieron a casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan." La figura de Pedro es posiblemente lo que hizo mantener en la tradición sinóptica este pequeño relato. En el *Comentario a Mt 8:14-15* se expone una proyección que quiere verse además en ello [18].

Curaciones múltiples, 1:32-39 (Mt 8:16-17; 4:23; Lc 4:40-44).

Cf. Comentario a Mt 8:16-17; 4:23.

> [32] **Llegado el atardecer, puesto ya el sol, le llevaron todos los enfermos y endemoniados,** [33] **y toda la ciudad se reunió a la puerta:** [34] **curó a muchos pacientes de diversas enfermedades y echó muchos demonios, y a éstos no les permitía hablar, porque le conocían.** [35] **A la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba.** [36] **Fue después Simón y los que con El estaban,** [37] **y, hallado, le dijeron: Todos andan en busca de ti.** [38] **El les contestó: Vamos a otra parte, a las aldeas próximas, para predicar allí, pues para esto he salido.**[39] **Y se fue a predicar en las sinagogas de toda Galilea, y echaba los demonios.**

Mc-Lc sitúan aquí un cuadro general sobre la actividad de Cristo en Galilea. Mt retrasa manifiestamente esta escena, a causa de la sistematización de su evangelio. Se busca con ello, lo mismo que se buscaba con estos relatos esquemáticos y generales, causar un impacto sobre la grandeza de Cristo.

Mc destaca que "en el atardecer," pero matizando que, cuando ya se había "puesto el sol," tiene lugar el "traerle" todos estos enfermos para que los cure. Como la escena tiene lugar en el sábado (cf. v.21.29), y como la sola expresión de "atardecer" era muy vaga, pudiendo entenderse desde las primeras horas de la tarde, Mc, quería y tenía que precisar, con la frase "puesto el sol," que el reposo sabático había terminado. Por lo que era lícito transportar los enfermos (Jn 5:9.10) ante Cristo para su curación.

V.33-34. "Toda la ciudad" es la clásica forma hiperbólica y redonda oriental para expresar la multitud reunida y lo que significó de conmoción en la misma.

"Ante la puerta," no se refiere a la puerta de la ciudad, sino a la de la casa de Pedro, en donde Cristo se hallaba (v.29).

Los tres sinópticos, reflejo del esquema de la catequesis, dan los enfermos traídos en dos grupos: "enfermos," sin más especificación, y "endemoniados." Y la curación se da destacando específicamente que fue ron "muchos" de estos dos grupos [18]. La insistencia, especialmente destacada, sobre los "endemoniados," a los "que (demonios) no les permitía hablar, porque le conocían" como Mesías, quiere hacer ver al lector el poder de Cristo sobre los "espíritus impuros," **como prueba de su poder y realidad mesiánica** (Mt 12:28; Lc 11:20) y evitar conmociones improcedentes en el pueblo.

El v.34 es el "Secreto mesiánico."

Mc es el único que trae esta pequeña referencia histórica. A la mañana siguiente al sábado, fue a orar a un lugar desierto cercano a Cafarnaúm. Es Lc el que suele destacar la oración de Cristo. Mc sólo lo hace tres veces: aquí, al comienzo de la vida mesiánica de Cristo, hacia su mitad (Mc 6:46) y en Getsemaní. Las curaciones del día anterior hacen que la gente le buscase. Luego Mt-Mc presentan, extensivamente, un cuadro esquemático de la predicación de Cristo por las sinagogas de Galilea. Mc se complace todavía en poner como una nueva rúbrica al mesianismo de Cristo, al destacar que en estas correrías apostólicas expulsaba los demonios. **Era acusarse su poder y realidad de Mesías**.

El pasaje paralelo de Lc tiene especial dificultad a propósito de la geografía de su predicación [19].

Curación de un leproso, 1:40-45 (Mt 8:2-4; Lc 5:12-16).

Cf. Comentario a Mt 8:2-4.

> [40] **Viene a El un leproso, que, suplicando y de rodillas, le dice: Si quieres, puedes limpiarme.** [41] **Enternecido, extendió la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio.** [42] **Y al instante desapareció la lepra y quedó limpio.** [43] **Despidióle luego con imperio,** [44] **diciéndole: Mira no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que Moisés ordenó en testimonio para ellos.** [45] **Pero él, partiendo, comenzó a pregonar a voces y a divulgar el suceso, de manera que Jesús ya no podía entrar públicamente en una ciudad, sino que se quedaba fuera, en lugares desiertos, y allí venían a El de todas partes.**

La curación de este leproso la traen los tres sinópticos. La situación histórica no es la de Mt, que; por su razón "sistemática," la retrasa. Mc-Lc la ponen al comienzo de la vida pública de Cristo.

V.41. Hay dos lecturas. Cristo lo curó "enternecido" '(σπλαγ-χισθει'ς), o con "ira" (¿ργισθει'ς). Por crítica textual, la primera lectura es la admitida y es la que pide el contexto. Aunque la segunda se explica mal como "corrección." Mt-Lc omiten ambas palabras (cf. Mc 3:5).

V.43. Mc dice que Cristo antes de prohibirle su divulgación tuvo una fuerte conmoción en su ánimo (εμβριιησάμενος). Es, acaso, la fuerte severidad con que le advierte y le nace la prohibición (cf. Jn 11:33). Mussner piensa que por la vida inhumana que se tenía con los leprosos [19].

V.45. Mc recoge que el curado no cumplió la orden de Cristo de no divulgar la noticia. La gratitud y la satisfacción de su cura, que era a su vez rehabilitación moral suya, le hizo volcarse en alabanzas. Esto hizo que la noticia se divulgase por Galilea, haciendo que Cristo no pudiese entrar "públicamente" en las ciudades, porque éstas se conmocionaban, proclamándole Mesías antes de tiempo (cf. Mt 12:23), con los peligros de sobreexcitación mesiánica mal entendida y las posibles repercusiones políticas de Roma en Palestina. No cumplió el "Secreto mesiánico."

Por eso, El se quedaba en "lugares desiertos" para hacer "oración" (Lc). Pero las gentes venían a El (Mc-Lc) para que los curase.

Mc-Lc — Mt omite todo este final — ponen mucho interés en destacar este exquisito cuidado de Cristo en apartarse de todo movimiento mesiánico prematuro y sobreexcitado que pudiera producirse en las turbas.

1 Decret. de los Asia., año 9 a.C. — 2 Oxyrrhync. Papyrt. (1898-1924) VII 1021. — 3 B. Gut, *Introduc. spec. in N. T.* (1938) p.3-4. — 3 C. H. Kraelingjo/ιη the Baptist (1951); J. F. Talbot, Baptism with the Spiñt and Fire, The Theologian (1958); E. Best, Spirit-Baptism: Nov. Test. (1960) p.236-243; J. E. Yates, The Form of Mk l,8b "/ baptise \ou u'ith erwater.": Xe\\ Test. Stud. (Cambridge) 4 Feuillet, Le Bapteme de Jesús d'apres VÉvangile s. St. Marc (1:9-11): Cath. Bibl. Quarterly (1959) 468-490; C. E. B., The Baptism of our Lord. A Study of St. Mark, 1:9-11: S. J. T. (1955) 53-63; H. Üraun,Entscheiden de Motive in der Beñchten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin: Zeitsch. für Kathol. Theolog. (1953) p.39-43. — 5 Smith, The historical Geography and the Holy Lana 1931) p.316; Abel, Ge'ogra-phie de la Pal. (1938) vol.l p.224. — 6 Test. Xeph. ep.8; Test. Isaac, ep.7; Test. Dan ep.5. — 7 Feuillet, L'e'pisode de la tentation d'apres l'Év. selon S. Marc 1:12-13: Est. Bib. (1960) 49-73. — 8 Feuillet, a.c.: Est. Bib. (1960) 73; Dupont, L'amere-Jond tnmique au recit oes tentations de Jesús (Mc l,12s par.): New Test. Studies (1957) 287-304; J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu. (1970) p.152. — 9 Comentario a Mt 6:10. — 10 Mussner,Die Bedeutung von Mc l,14ss.für die Reichsgottesverkündigung Jesu: T. T. Zeitsch. (1957) 257-275. — 10 J. Manek, Fishers of Men: N.T. (Lciden 1957) 138-141; G. De Raucourt, La vocation des Apotres: R. Se. Relig. (1939) p.610-615. — 11 Abel, en Dict. Bib. Suppl. I 1045-1064. — 12 Zunz, Die gottesdienstlichen Vortrage der Juden p.364; Feltex, Storia dei tempi del N. Γ., vers. del alem. (1932) II p.83-89-115. — 13 Feuillet, L'"exousia" de Fils de l'Homme: Rev. Se. Relig. (1954) 161-181. — 14 Smith, De daemoniacis (1913) p.281-333. — 15 Sobre la frase "¿Qué entre ti y nosotros?" cf. Comentario a Jn 2:4; E. Sche-Weizer,£r wird Nazaraer heissen (zu Mc 1:24; Mt 2:23): Beith Zn. W. (1960) 90-93; F. Mussner, Ein Wortspiel in Mk 1:247: Bibl. Zeitschr. (1960) 285-286. — 16 Salmos de Salomón 17:32-37. — 17 Henoc 69:27; Test. 12 Patriar.: Lev 18:2. — 17 E. Schweizer, Er wird Nazaraer heissen (zu Mc 1:24; Mt

2:23): Beith Zn. W. (1960) 90-93; F. Mussner, Ein Wortspiel in Mk 1:24?: Biblische Zeitschr. (1960) 285-286; A. Feuillet, l'exousia" de Fils de l'Homme: R. Se. Relig. (1954) p.161-181; J. Coutts, The Authory of Jesús and of Twelve in St. Mark's Cospel: J. Th. St. (1957) p.11-118. — 18 P. Lamarche, La guérison de la belle-mere de Pierre et la genre litteraire des evangi-les: Nov. Rev. Théol. (1965) 515-527. Para una sugerencia de Léon-Doufour, cf. Mt 8:14-15. — 18 Levesque, en Rev. apologét. (1920) 423-429. — 19 Comentario a Le 4:42-44: Vaganay, Mc. 1:41-Essai de critique textuelk: Mél. P., p.237-252. — 19 F. Mussner, *Die Wunder Jesu,* vers. esp. (1970) p.28ss.

Capitulo 2.

Curación de un paralítico, 2:1-12 (Mt 9:2-8; Lc 5:17-26).

Cf. Comentario a Mt 9:2-8.

> [1] **Entrando de nuevo, después de algunos días en Cafarnaúm, se supo que estaba en casa,** [2] **y se juntaron tantos, que ni aun en el patio cabían, y El les hablaba.** [3] **Vinieron trayéndole un paralítico, que llevaban entre cuatro.** [4] **No pudiendo presentárselo a causa de la muchedumbre, descubrieron el terrado por donde El estaba, y, hecha una abertura, descolgaron la camilla en que yacía el paralítico.** [5] **Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: Hijo, tus pecados te son perdonados.** [6] **Estaban sentados allí algunos escribas, que pensaban entre sí:** [7] **¿Cómo habla así éste? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?** [8] **Y luego, conociendo Jesús, con su espíritu, que así discurrían en su interior, les dice: ¿Por qué pensáis así en vuestros corazones?** [9] **¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete?** [10] **Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados — *se* dirige al paralítico —,** 11 **yo te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.** [12] **El se levantó, y, tomando luego la camilla, salió a la vista de todos, de manera que todos se maravillaban, y glorificaban a Dios diciendo: Jamás hemos visto cosa tal.**

Como se dijo al hablar de este relato en Mt (9:2-8), se discute si los dos temas — perdón y curación — son, aunque históricos, primitivos. Bultmann lo niega; W. Manson considera el milagro una adición histórica posterior; E. Schweizer juzga su unidad primitiva; Dibelius reconoce el "perdón" como centro del relato. Anunciar la primera sin confirmársela con hechos tangibles podía ser allí contraproducente. De ahí el milagro sensible como prueba de la renovación invisible [1]. Además, **el perdón de los pecados es don mesiánico característico** (Ex 34:6ss; Is 43:25; 44:22; Jer 31:34; Ez 36:25) **y poder personal divino en el A.T.** Es un modo indirecto de presentarse como el Mesías. Es el proceso que se ve en los evangelios: su revelación, tanto mesiánica como divina, la va haciendo gradualmente.

La situación histórica que le da Mc — lo que hacen en forma imprecisa Mt-Lc — está en íntima relación con esta estancia de Cristo en Cafarnaúm, pues fue "entrando de nuevo, después de algunos días, en Cafarnaúm." Lo que dice Mt (9:1) parecería suponer una ausencia de Cristo mayor, a causa de un desplazamiento, embarcado, a la región de los "gadarenos" (Mt). Pero es que Mt 9:1 no es el comienzo de una nueva escena, sino el final de 8:34.

V.4 es la descripción colorista y local de las casas de Palestina, que Mt omite y que Lc también recoge, aunque interpretando el terrado de la casa al modo occidental de construir.

Sobre un tema discutido en su estructura conceptual, cf. *Comentario a Mt 9:2-8* [1]. Sobre la expresión "Hijo del hombre," cf. *Comentario a Mt 8:18-22.*

Vocación de Leví, 2:13-17 (Mt 9:9-13; Lc 5:27-32).

Cf. Comentario a Mt 9:9-13.

> [13] **Salió de nuevo a la orilla del mar, y toda la muchedumbre se llegó a El, y les enseñaba. [14] Al pasar vio a Leví el de Alfeo sentado al telonio, y le dijo: Sígueme. El, levantándose, le siguió.** [15] **Estando sentado a la mesa en casa de éste, muchos publícanos y pecadores estaban recostados con Jesús y con sus discípulos, que eran muchos de los que le seguían.** [16] **Los escribas y fariseos, viendo que comía con pecadores y publícanos, decían a sus discípulos: Pero ¿es que come con publícanos y pecadores?** [17] **Y oyéndolo Jesús les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; ni he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores.**

La "vocación" de Leví-Mateo fue recogida con interés por la tradición primitiva y conservada en los tres sinópticos. Su conversión debió de ser bastante ruidosa, por efecto de ser "publicano," en lo que tenía de despreciable, y por ser hombre enriquecido por este procedimiento, fácilmente abusivo. Debía de ser un caso análogo al de Zaqueo, igualmente publicano, y enriquecido por este procedimiento de extorsiones (Lc 19:1-8). En la literatura talmúdica se tenía por difícil o desesperada la conversión de los publícanos [2].

V.14. Mc da el nombre del padre de Leví: "de Alfeo," y también el de éste: Leví. En cambio, el primer evangelista se nombra a sí mismo Mateo. Lo más extraño es que Mc-Lc, en las listas de los apóstoles, denominan a Leví con su propio nombre de Mateo. Y que con este nombre se refieren a Leví se ve porque Mt en la lista de los apóstoles se nombra a sí mismo con el nombre de "Mateo el publicano" (Mt 10:3). Se supone que sea debido a un rasgo de humildad, por ser el nombre con el que era más conocido en su oficio de publicano o telonario.

Mc es el único evangelista que da el nombre del padre de Leví: Alfeo.

V.15. Mateo omite en su evangelio lo que Mc y Lc expresamente dicen: que el banquete que ofreció a Cristo como signo de homenaje, gratitud y valentía fue en "su casa."

Mc es el único que hace saber aquí que a Cristo le seguían "muchos." Pero en este mismo versículo se citan como sujeto posible "publícanos y pecadores" y "discípulos" de Cristo. Sin duda se refiere a éstos, ya que son el sujeto inmediato y más lógico de la frase. Mc dice, pues, que ya en esta época Cristo "tenía muchos discípulos." Es un texto "dislocado."

"Publícanos se llama a los que cobran los tributos públicos" [3].

Los "pecadores" son citados frecuentemente junto con los "publícanos" (Mt 9:10.11.13; Lc 5:30.32, etc.). Son gentes que descuidaban la práctica de la Ley, y las prescripciones, o gentes de conducta moral baja (Rom 5:8.19; Gal 2:12), sea ante el ideal judío, sea ante los mismos gentiles (Lc 7:37).

La sentencia de Cristo sobre quiénes tienen necesidad de "médico" es una pequeña ***parábola*** **con la que responde,** como tantas veces, con grandes parábolas, a las críticas farisaicas sobre la admisión de "pecadores" en el reino. En el fondo parece percibirse una fina ironía contra los "justos" fariseos. También podía tener su aplicación en el cristianismo primitivo.

Cuestiones sobre el ayuno, 2:18-22 (Mt 9:14-17; Lc 5:32-39).

Cf. Comentario a Mt 9:14-17.

> [18] **Los discípulos de Juan y de los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le dicen: ¿Por qué, ayunando los discípulos de Juan y los de los fariseos, tus discípulos no ayunan?** [19] **Y Jesús les dijo: ¿Acaso pueden los compañeros del esposo ayunar mientras está**

con ellos el esposo? Mientras tienen con ellos al esposo, no pueden ayunar. [20] **Pero días vendrán en que les arrebatarán al esposo; entonces ayunarán.** [21] **Nadie cose un pedazo de paño sin tundir en un vestido viejo; pues el remiendo nuevo se llevaría lo viejo, y la rotura sería mayor.** [22] **Ni echa nadie vino nuevo en cueros viejos, pues el vino rompería los cueros y se perderían vinos y cueros; el vino nuevo se echa en cueros nuevos.**

Con motivo de los ayunos supererogatorios que practicaban los discípulos del Bautista y de los fariseos, **acaso para acelerar la venida del Reino** [4], practicados por la legislación farisea dos veces en la semana, Cristo expone una importante doctrina. Sus discípulos no pueden ayunar, porque se está en el período **de las "bodas" mesiánicas.** Es hora, pues, de alegría. La "boda," **en lenguaje simbólico oriental, es imagen de salvación.** "Han llegado las bodas del Cordero" (Ap 19:7; cf. v.9; 21:2.9; 22:17). La redacción eclesial probablemente lo ve con la portada más amplia de una "escatología realizada" (Dodd). A lo que se le unen los v.21-22, acaso procedentes de un contexto distinto, pero unidos aquí por razón del aspecto absurdo de obrar en ambos casos. Esto va a ser expuesto con las metáforas de "paño" y del "vino nuevo." No condena las prácticas de los ayunos que se alegan. Pero sí el *espíritu* farisaico de los mismos. La Nueva Ley tiene un *nuevo* espíritu. Sus discípulos, imbuidos en él, no están sometidos ni han de copiar lo viejo. La plenitud de él y del Evangelio rompería la vieja "tela" y los "odres" del Viejo Testamento [4]. **Que los dejen gozar del nuevo *espíritu***. Y si los fariseos ayunaban también para acelerar la hora mesiánica, los discípulos de Cristo no han de ayunar, sino gozarse con su presencia. Ayunarán luego, cuando el mesianismo, que no era como el esperado por los fariseos, **les quite la presencia sensible del Mesías y vengan a su reino horas de dolor** [5].

Defensa de los discípulos por una "obra" hecha en sábado, 2:23-28 (Mt 12:1-8; Lc 6:1-5).

Cf. Comentario a Mt 12:1-8.

[23] **Caminando El a través de las mieses en día de sábado, sus discípulos, mientras iban, comenzaron a arrancar espigas.** [24] **Los fariseos le dijeron: Mira, ¿cómo hacen en sábado lo que no está permitido?** [25] **Y les dijo: ¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los suyos?** [26] **¿Cómo entró en la casa de Dios, bajo el pontífice Abiatar, y comió los panes de la proposición, que no es lícito comer sino a los sacerdotes, y los dio asimismo a los suyos?** [27] **Y añadió: El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado.** [28] **Y dueño del sábado es el Hijo del hombre.**

Esta narración es traída por los tres sinópticos. La situación histórica no sería fácil saberla de una manera precisa.

Es uno de los pasajes sinópticos de valor dogmático. Cristo, por su procedimiento indirecto, **proclama su divinidad.** Al justificar a sus discípulos por haber tomado y frotado contra sus manos unas espigas para comerlas en día de "sábado," **El se proclama que es *señor* aun del sábado**. Pero, siendo el sábado de institución divina (Gen 2:23) [5], **Cristo se proclama Dios**. Mt añade a este pasaje otro (Mt 12:6) en el cual Cristo se proclama, aún con mayor grafismo, Dios.

V.23-24. Es extraño que se encuentren los discípulos con los fariseos en el campo un "sábado." Acaso en la redacción haya artificio para destacar mejor el tema central y la proclamación de Cristo en el v.28.

V.26. Mc presenta en este versículo una dificultad ya clásica. Mt y Lc, al citar este pasaje

de David, no dan el nombre de este sacerdote. Sólo Marcos lo pone. Pero no pone Ajimelek, que era el nombre de este sacerdote (1 Sam 21:1), sino que pone a David "entrando en la casa de Dios en tiempo del *pontífice Abiatar."* Pero el libro I de Samuel no dice que Abiatar fuese "sumo sacerdote" ni que David se dirigiese a Abiatar, sino a Ajimelek (1 Sam 21:1; 22:11-12). Abiatar era un hijo de Ajimelek (1 Sam 22:20). Por otra parte, en Josefo, los "sumos sacerdotes" son los miembros de las grandes familias sacerdotales [6]. ¿Cómo solucionar esta aparente "confusión"? Lagrange, citando a San Jerónimo, dice que Mc "no tenía el propósito de narrar el episodio con toda precisión, sino sacar una conclusión de un episodio que él designa suficientemente claro" [7]. Sería una citación "quoad sensum."

Otros proponen una solución demasiado hipotética: que Abiatar tendría dos nombres. Más verosímil sería suponer que, siendo el nombre de Abiatar mucho más conocido en el ambiente, por sus relaciones con la historia de David (2 Sam 15:24-29.35; 1 Re 1:7.19.43; 2:26), hubiese sido citado como un punto más fácil de referencia. Y hasta se piensa que esta forma de relatar esta historia fuese tradicional [8].

V.28. Los rabinos decían que el sábado había sido hecho para el Mesías. Pero aquí la argumentación trasciende a un mesianismo humano [8].

1 Pirot, *Évang. s.* Sí. *Maro* (1946) p.424; A. Vargas-Machuca, *El paralítico perdonado en la redacción de Mt (9:1-8):* Est. Ecl. (1969) p. 15-43. — 1 A. Cabaniss, A Fresh Exegesis of Mk 2:1-12: Interpr. (1957) 324-327; Dupla-CY, Mc 2:10. Note de syntaxe: Mél. Robert (1957) 420-427; Dupont, Le paralitique pardonné (Mt 9:1-8): Nouv. Rev. Théol. (1966) 940-958; C. P. Ceroke, Is Mk 2:10 a Saving of Jesús? (The Theory of Ecclesiological Evangelistic Interpolation.): The Cath. Bibl. Quart. (1960) 369-390. — 2 Baba m., 7:26; Bonsirven, Textes rabbiniques. (1955) n.1782. Cf. Comentario a Mt 9:9. — 3 "Publicani dicuntur qui publica vectigalia habent conducta." Cf. *Digest.* **XXXIX** 4:1; J. Alonso, *La parábola del medico en Mc 2:16ss:* Cult. Bibl. (1959) lOss; A. Deschamps, *Les justes et la justice dans les Évangiles* (1950) p.98-108. — 4 Bonsirven, *Le judaísme.* (1934) I p.397. — 4 J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau (Lc 5:39):* The Cath. Bibl. Quart. (1963) 286-304. — 5 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu.* (1970) p.H5ss. — 5 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.138.162.160.139.198; Tróades, *Le fils de l'homme est maítre méme du Sabbat (Mc 2:23-3:6):* Bibl. et Vie Chrét. (1958) 73-83. — 6 Josefo, *De bello iud.* IV 3:7.

Capitulo 3.

Curación en sábado del hombre "de la mano seca," 3:1-6 (Mt 12:9-14; Lc 6:6-11). Cf. Comentario a Mt 12:9-14.

[1] Entró de nuevo en la sinagoga, donde había un hombre con una mano seca, [2] y le observaban a ver si le curaba en sábado, para poder acusarle. [3] Y dice al hombre de la mano seca: Levántate y sal al medio. [4] Y les dice: *¿Es* lícito en sábado hacer bien en vez de mal, salvar un alma o dejarla perecer? Y ellos callaban. [5] Y dirigiéndoles una mirada airada, entristecido por la dureza de su corazón, dice al hombre: Extiende tu mano. La extendió y fuele restituida la mano. [6] Saliendo los fariseos luego se concertaron con los herodianos contra El para prenderle.

Los tres sinópticos traen este relato. Los tres coinciden en que los fariseos le observaban para acusarle si curaba la mano seca de un hombre allí presente, pues se estaba en la reunión sinagogal del sábado. Pero, mientras Mt pone que los fariseos son los que directamente le preguntaban si es lícito curar en sábado, en Mc es al revés, es El mismo quien les dirige esta pregunta a los fariseos. Lc traza la escena presentando a Cristo, que conoce sus pensamientos, por relación a cómo le observaban para acusarle. Son las clásicas diferencias redaccionales, y de intento temático. En función de ellas se traza la estructura del relato.

V.1. "Entró de nuevo (πάλιν) en la sinagoga," lo dice por relación a su otra enseñanza en la sinagoga, ya relatada (Mc 1:21).

V.4. Mc coincide con Lc en la formulación de la pregunta que hace a los fariseos, con los que también están presentes "escribas" (Lc): "¿Es lícito en sábado hacer el bien o el mal, salvar una vida o perderla?" La frase en su doble forma tiene un valor de exclusivismo: se puede o no se puede hacer nada en día de sábado [1]. Con ello se acusa más el aspecto moral del "bien" hecho en sábado. Mt lo formula con una casuística más popular: la oveja caída en sábado en un pozo y que se la saca. La legislación rabínica sólo permitía en sábado obrar para salvar la vida. En esto llegó a una casuística inverosímil.

V.5. Mc destaca que Cristo, ante el silencio de los fariseos a su pregunta, "los miró con ira, entristecido por la dureza de sus corazones." Le viene a decir lo mismo, pero ha de suponerse sobre todo a la luz de este pasaje de Mc. **Estas frases de Mc acusan bien el carácter primitivo de su evangelio,** que Mt-Lc omiten.

Este sentimiento de "ira" (ορτής) en Cristo **es por celo divino**. Ante el mal que ve en aquella dureza farisaica, se "entristece," y surge este movimiento de celo divino, que puede ser a un tiempo de tristeza y compasión y manifestación en su gesto de la maldad de aquella actitud "endurecida," como lección y medicina para su rectificación y cura [2]. Y a la lección dada con el gesto siguió la lección del milagro. Pero antes les dirigió, característico de Mc, una "mirada circular" (περιβλεψάμενος).

V.6. Mc dice que, una vez hecha esta obra benéfica y milagrosa en sábado, los fariseos se concertaron con los herodianos para perder a Cristo, que era hacerle morir.

Los herodianos no eran una agrupación religiosa, pues Josefo nunca la enumera cuando presenta a éstas. Los herodianos de los evangelios, o eran soldados de Herodes Antipas, o gentes de su corte, y, naturalmente, celosos de las cosas de Antipas [3]. Mt-Lc omiten esto. A la hora de la composición de sus evangelios no quedaba rastro de aquella pequeña agrupación. La "fuente" de Mc, **por ser más primitiva, lo conserva**.

La confabulación de los fariseos con los herodianos se comprende fácilmente. Estos deberían ejercer su influjo ante el tetrarca Antipas para que persiguiese a Cristo en sus estados y para que influyese contra El ante las autoridades de Jerusalén y Roma, para evitar conflictos políticos y pérdida de influencia. La conclusión de Mc (Mt) es diferente de la de Lc. Este sólo habla de la actitud de los fariseos preguntándose qué debían hacer con Jesús. Posiblemente Mc y Mt adelantan esta actitud ya mortal contra Cristo, puesto que Lc la presenta muy atenuada.

Las multitudes siguen a Cristo, 3:7-12 (Mt 4:24-25; 12:15-16; Lc 6:17-19).

Cf. Comentario a Mt 4:24-25.

> [7] **Se retiró Jesús con sus discípulos hacia el mar, y una numerosa muchedumbre de Galilea, de Judea,** [8] **de Jerusalén, de Idumea, de Transjordania y de los alrededores de Tiro y de Sidón, una muchedumbre grande, oyendo lo que hacía, acudía a El.** [9] **Dijo a sus discípulos que le preparasen una barca, a causa de la muchedumbre, para que ésta no le oprimiese,** [10] **pues curaba a muchos, y cuantos padecían algún mal se echaban sobre El para tocarle.** [11] **Los espíritus impuros, al verle, *se* arrojaban ante El y gritaban, diciendo: Tú eres el Hijo de Dios.** [12]**E1, con imperio, les mandaba que no lo diesen a conocer.**

Mc pone aquí un cuadro sintético de diversas escenas independientes, y evocador de la obra apostólica de Cristo. Las multitudes vienen a él de todas partes. Mt adelantó mucho este cuadro

(Mt 4:23-25). Pero es lógico que lo ponga como justificación para aludir al auditorio que por esta época tenía Cristo antes del sermón de la Montaña, como Mc lo pone, acaso por lo mismo, antes de la elección de los apóstoles.

V.9.10. La multitud se le reúne junto al Lago. Por facilidad pide una barca, para desde allí predicarles y evitar el ser oprimido por las gentes. Pues los enfermos creían que "tocándole" curarían, y se abalanzaban sobre El. Pero posiblemente también puede ser un recurso para retirarse, mar adentro, ante posibles exaltaciones mesiánicas (Jn 6:15).

V.11.12. Mt se complace en destacar gran número de enfermedades que curaba. Mc lo sintetiza sólo en lo que era signo especial del establecimiento del Reino: en los endemoniados. Presenta a éstos echándose a les pies de Cristo y proclamándole el "Hijo de Dios," el Mesías. Esta expresión **"Hijo de Dios" pudiera ser aquí una adición sustitutiva de la Iglesia primitiva de otros títulos puramente mesiánicos** (Mc 1:16;1:24; 5:7). Mc se fija muy especialmente en un aspecto: en la espontánea sumisión y acatamiento de los "espíritus impuros" ante Cristo, **proclamándole Mesías.** En los casos de verdadera posesión demoníaca, éstos, al proclamar así a Cristo, buscaban seguramente el precipitar los acontecimientos y contribuir a **movimientos insurreccionales mesiánicos,** que, atajados por Roma, impedirían la obra de Cristo. Por eso Mc destaca el "imperio" con que Cristo les imponía silencio: **"que no lo diesen a conocer." El "secreto mesiánico."**

Elección de los Doce, 3:13-19 (Mt 10:1-4; Lc 6:12-16).

Cf. Comentario a Mt 10:1-4.

> [13] **Subió a un monte, y, llamando a los que quiso, vinieron a El,** [14] **y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar,** 15 **con poder de expulsar los demonios.** [16] **Designó, pues, a los doce: a Simón, a quien puso por nombre Pedro;** [17] **a Santiago el de Zebedeo y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dio el nombre de Boanerges, esto es, "hijos del trueno";** [18] **a Andrés y Felipe, y Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y Simón el Cananeo,** 19 **y a Judas Iscariote, el que le entregó.**

Las listas de los apóstoles son transmitidas por los sinópticos y por el libro de los Hechos (Act 1:13). Fue un momento trascendental, que todos recogen. A los doce patriarcas se les van a contraponer otros doce fundadores. Los apóstoles van a ir a extender por el mundo el nuevo Israel.

V.13. Mc es el único que **destaca la plena *libertad* de Cristo en esta elección.** Pero la situación topográfica es vaga, y la descripción sin colorido. Mc debe de incorporarla como una **pieza encontrada en la tradición.**

V.14. Mc es el que asigna la finalidad de estos doce apóstoles: acompañar a Cristo, para formarlos, enviarlos a predicar el Reino, y les dio poder de expulsar demonios. Mc se complace en destacar sistemáticamente este poder sobre los "espíritus impuros." Ello habla de la **grandeza de Cristo y de la llegada del Reino** (Mt 12:28).

V.17. A Juan y a Santiago, Cristo les da el nombre de Boanerges, "hijos del trueno." Es el único pasaje en que se dice esto. Cabría pensar si fue en esta ocasión cuando les dio este sobrenombre o fue en otro momento. Pero, no haciéndose el cambio del nombre de Pedro aquí, sino en la escena de Cesárea (Mt 16:18), siendo, sin embargo, insertado también aquí (Mc), aunque Mt da el nombre sin suponer que fuese ahora el cambio (Lc), probablemente no fuese en este momento tan solemne el darles un simple calificativo por su ímpetu; lo cual tampoco era cambiarles el nombre, en señal de dominio sobre ellos. La interpretación de su nombre se ve bien en una es-

cena posterior, que relata Lc (9:54).

V.18. Mc no le cita con el nombre de Leví.

V.19. Mc, que traduce los nombres árameos, aquí lo conserva: "Simón el Cananeo." Le llamó a Simón el "zelotes." Acaso al escribir Mc, con ambiente de insurrección judía, promovida por los zelotes, temiese que pudiera venir en descrédito cristiano [3].

Mc omite el sermón de la Montaña [4].

Juicio desfavorable de las gentes. 3:20-21.

> [20] **Llegados a casa, se volvió a juntar la muchedumbre, tanto que no podían ni comer.** [21] **Oyendo esto sus deudos, salieron para llevárselo, pues decíanse: Está fuera de sí.**

Este pasaje es propio de Mc. La situación histórica precisa no es posible fijarla. Son varias las opiniones, y probablemente ninguna sea exacta. Se ve que Mc sitúa en un contexto histórico dos juicios — pueblo (familiares) y fariseos — desfavorables sobre Cristo. Cristo, y seguramente los apóstoles, aunque está expresado este conjunto en una forma muy impersonal, llegaron [5] otra vez "a casa." Esta, probablemente, es la casa de Pedro en Cafarnaúm (Mc 2:1). Su presencia se divulgó en la ciudad, y el concurso fue tan numeroso y asiduo, que no les dejaba tiempo para atender a la comida, dice con fuerte grafismo primitivo el evangelista. El rumor de su presencia y de este movimiento llegó a los suyos. Y fueron a buscarle, para llevárselo con ellos, pues se decía: "Está fuera de sí."

La expresión "los suyos" (ο παρ' αυτού) puede interpretarse de sus "partidarios" o de sus "familiares," parientes. Esta es la interpretación ordinaria, y que es la que exige el texto en el v.31. Pues, en el v.20, "los suyos," al oír estas noticias, "salieron" de Nazaret, donde residían (Mc 6:1-4; Mt 13:54-57), por lo que en el v.31 se dice que "vinieron su madre y sus hermanos."

También admite una doble interpretación la otra frase: "porque decían": o *lo decían* sus parientes, o *se decía,* como un rumor que sus parientes recogen. Esta interpretación es la más lógica. Estando los familiares en Nazaret, les llega el rumor de estos acontecimientos. Por eso, "porque decían" esto de El, es por lo que vienen a Cafarnaúm. El uso de la tercera persona del plural, como indeterminado, es forma ordinaria en Mc.

Lo que se decía de El es literalmente: que "está fuera de sí" (εξεστη). Este verbo usado aquí significa en otros pasajes de Mc el estar fuera de sí por admiración, sorpresa o entusiasmo ante algo (Mc 2:12; 5:42; 6:51). Por eso, de esta palabra no se sigue que lo tuviesen por "loco," como vierte la Vulgata: "in furorem versus." Unido este versículo sin duda íntimamente al anterior, se ve el valor de esta palabra en su propio contexto. La actividad apostólica de Cristo y su celo por enseñar a las gentes, que se agolpaban ante El, y por hacerles favores, no les dejaba ni tiempo para "comer." Se diría, al modo humano, **que era un exceso de apostolado; pero ésta era su misión** (Jn 4:31-34). Sus familiares vienen para influir en El y forzarle a venir con ellos: literalmente, vienen para "apoderarse de El" (χρατησαι αυτόν). Pero el verbo usado admite varios sentidos, máxime exigido éste por el contexto [6]. La noticia de **esta enorme actividad apostólica de Cristo, y también la doctrina que exponía, como sucedió en otras ocasiones** (Jn 10:19-21), acaso exagerada y deformada por el rumor popular, llega a los suyos a Nazaret, mejor que en el mismo Cafarnaúm, insistentemente, y, temiendo por su salud, van a Cafarnaúm (Mc 2:1) a influir en El y a forzarle a venir con ellos y tomar algún descanso (Mc 6:30).

Ni, en absoluto, habría tampoco inconveniente en que a sus familiares hubiese llegado el rumor popular, alterado, de que Jesús, ante aquella actividad, no obraba cuerdamente, deliraba.

Este rumor podría haber sido deformado ex profeso por los fariseos, como en otras ocasiones lo hicieron (Jn 10:20). Y hasta sus familiares, excepto María, habrían podido creer esto. Unos treinta años de vida oculta, sin estudio con rabinos, y de repente comenzar su obra de predicación y de milagros, no dejaba de ser sorprendente, más aún para sus parientes, desconocedores del misterio de su divinidad. No era profeta en su patria, "ni en su casa" (Mt 13:57). Por eso podían haber venido a buscarle, por piedad familiar, para llevarle con ellos.

Pero el conocimiento que la Virgen tenía de El excluye esto en ella. **Su presencia se justifica bien.** Una madre está junto a su hijo ante cualquier rumor. El que haya ido con estos familiares no quiere decir que compartiese sus sentimientos.

Pero la primera interpretación parece mucho más probable; pues ni los términos usados exigen esta última interpretación, ni el hecho de que, una vez llegados, le manden a llamar "desde fuera" (cf. Mt 3:31); pero, si lo hubiesen tenido por demente, deberían haber procedido de otra manera; precisamente Mt (12:46.47) y Lc (8:19.20), en el lugar paralelo, redactan la escena, aún más acusadamente, en este sentido; ni Cristo se defiende, ni los reprocha, ni plantea tal problema, como se defendió de esta acusación ante los fariseos (Jn 8:48-49). San Pablo no creía estar loco cuando escribió esto: "Porque si *estamos fuera de nosotros* (εξέστημεν) es por Dios" (2 Cor 5:13) [7].

Calumnia de los escribas y su refutación, 3:22-30. (Mt 12:22-32; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:22-29.

> [22] **Los escribas que habían bajado de Jerusalén, decían: Está poseído de Beelcebul, y por virtud del príncipe de los demonios echa a los demonios.** [23] **Llamólos a sí y les dijo en parábolas: ¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?** [24] **Si un reino está dividido contra sí mismo, no puede durar.** [25] **Y si una casa está dividida contra sí misma, no podrá subsistir.** [26] **Si, pues, Satanás se levanta contra sí mismo y se divide, no puede sostenerse, sino que ha llegado su fin.** [27] **Mas nadie puede entrar en la casa de un fuerte y saquearla si primero no ata al fuerte, y entonces saqueará la casa.** [28] **En verdad os digo que todo les será perdonado a los hombres, los pecados y aun las blasfemias que profieran;** [29] **pero quien blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado.** [30] **Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro.**

Este relato de Mc es el más breve de los tres sinópticos. Mt y Mc coinciden en situar la escena antes de la jornada de las parábolas; Lc, en cambio, la retrasa. En Mt-Mc, esta escena da lugar, lógicamente, a exponer el "pecado contra el Espíritu Santo."

La argumentación de Cristo va contra los "escribas" (Mc), que atribuían el poder de Cristo para expulsar demonios a Satanás. **Pero Satanás no puede expulsar a Satanás: destruye su obra.** De aquí se pasa a exponer el **"pecado contra el Espíritu Santo."** Si aquí se expone éste en un caso concreto, la metafísica que se desprende de él es, cerrando los ojos a la evidencia, atribuir las obras de Dios a Satanás; el bien, hacerlo obra del mal. Mc resalta esto más que ninguno: "Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro." Atribuían las obras de la santidad al espíritu impuro, que es la frase bíblica para expresar a Satanás.

V.22. Mt pone esta insidia en boca de los fariseos; Lc no matiza éstos. Pero Mc pone que son los "escribas que habían bajado de Jerusalén." Este detalle acusa bien que la escena tiene lugar ya avanzada la vida pública de Cristo, cuando el rumor está extendido por Jerusalén y se piensa ya en espiarlo. El complot está en marcha. Escribas y fariseos son ya un clisé de los ene-

migos de Cristo.

V.29. Mc no tiene el complemento "paralelo" de Mt, que debe de ser posterior.

Las dos "familias" de Cristo. 3:31-35 (Mt 12:46.-50; Lc 8:19-21). Cf. Comentario a Mt 12:46-50.

31 Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar.32 Estaba la muchedumbre sentada en torno de El, y le dijeron: Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan. 33 El les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? 34 Y, echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. 35 Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

Mt-Mc ponen este episodio antes de la "jornada de las parábolas"; Lc después, y en un contexto muy distinto.

La doctrina que Cristo enseña aquí es clara. Los lazos familiares, sagrados, han de estar **subordinados al bien superior del cumplimiento de la voluntad de Dios.** No son los lazos de "la carne y de la sangre" los que regulan el amor de Cristo a los hombres. Son de naturaleza superior, sobrenatural. Los regula por el cumplimiento de la voluntad de Dios en los seres humanos(Mt 7:21-24; Lc 13:25-27).

La forma "hermanos" de Cristo es semitismo de "parientes." El hebreo usa el término "hermano," *'ah,* para expresar normalmente todo tipo de parentesco. Es el contexto el que ha de precisar esto.

V.34. Pone la característica "mirada circular" de Cristo en Mc.

1 Lambert, en Rev. Bib. (1945) 93. — 2 Smith., *Summ. Theol.* 3 q.15 a. 9. — 3 Holzmeister, *Hist. aetatis* Λ^{Γ}. *T.* (1938) p.264-265. — 3 Para este tema, cf. *Comentario a Mt 10:1-4.* — 4 Vaganay, L'absence du Sermón sur la montagne chez Marc: Rev. Bib. (1951) 5-46. — 5 La lección crítica, en singular o plural, es discutida. Cf. Nestlé, *N. T. graece et latine,* ap. crít. a Mc 3:20. — 6 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col.733-734. — 7 Gannon, The interpretaron of St. Mark 3:20-21: Irish Eccl. Record (1944) 289-312; Mcrory, The interpretation of St. Mark 3:20-21: ibid. (1945) 1-5; Wlmmer, Mc 3:20-21: Verb. Dom. (1953) 131-142; F. Spadafora, II greco degli Evangeli, esegesi di Mc 3:20ss: Lateranum (1962) 126-147; J. E. Steinmüller,/<?ms and the oí para autous" (Mk. 3:20-21): Cbq (1942) p.355-9; Mcrory, 'TIιβ interpretation of. St. Mark 3:20-21: I Ec Rec (1945) p.1-5.

Capitulo 4.

En este capítulo de Mc, al estilo del 13 de Mt, se reúnen una serie de parábolas sobre el Reino, pero artificiosamente agrupadas l.

Parábola del sembrador, 4:1-20 (Mt 13:1-9.18-23; Lc 8:4-8.11-15).

Cf. Comentario a Mt 13:1-23.

1 De nuevo comenzó a enseñar junto al mar. Había en torno de El una numerosísima muchedumbre, de manera que tuvo que subir a una barca en el mar y sentarse; y la muchedumbre estaba a lo largo del mar, en la ribera. 2 Les enseñaba muchas cosas en parábolas y les decía en su enseñanza: 3 Escuchad: Salió a sembrar un sembrador, 4 y al sembrar, una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves del cielo y se la comieron. 5 Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde no había casi tierra, y al instante brotó, por no ser profunda la tierra; 6 pero en cuanto salió el sol se marchitó, y, por no haber echado raíz, se secó. 7 Otra parte cayó entre cardos, y, creciendo

los cardos, la ahogaron y no dio fruto. [8] Otra cayó en tierra buena y dio fruto, que subía y crecía, dando uno treinta, otro sesenta y otro ciento. [9] Y decía: El que tenga oídos para oír, que oiga. [10] Cuando se quedó sólo, le preguntaban los que estaban en torno suyo con los doce acerca de las parábolas; [11] y El les dijo: A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del Reino de Dios, pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas, para que, [12] mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados. [13] Y les dijo: *¿No* endeudéis esta parábola? Pues ¿cómo vais a entender todas las otras? [14]E1 sembrador siembra la palabra. [15] Unos están junto al camino, y se siembra en ellos la palabra; pero, en cuanto la oyen, viene Satanás y arrebata la palabra que en ellos se había sembrado. [16] Asimismo, los que reciben la simiente en terreno pedregoso son aquellos que, al oír la palabra, la reciben desde luego con alegría, '[7] pero no tienen raíces en sí mismos, sino que son inconstantes, y en cuanto sobreviene la adversidad y la persecución por la palabra, al instante se escandalizan. [18] Otros hay para quienes la siembra cae entre espinas; ésos son los que oyen la palabra, [19] pero sobrevienen los cuidados del siglo, la fascinación de las riquezas y las demás codicias, y la ahogan, quedando sin dar fruto. [20] Los que reciben la siembra en tierra buena son los que oyen la palabra, la reciben y dan fruto, quién treinta, quién sesenta, quién ciento.

Mc retransmite esta parábola, en todo semejante a Mt y Lc, con alguna mayor amplitud y colorido. Los diversos problemas comunes se exponen en el *Comentario a* Mt 13:1-23. Concretamente sobre las posibles modificaciones redaccionales en la exposición de la parábola; sobre la finalidad de las parábolas evangélicas — tesis de misericordia o justicia — y sobre el origen de la interpretación de esta parábola.

V. 1 1. Mc establece una contraposición precisa entre aquellos a los que ha sido dado conocer el misterio del reino y entre los otros, que son "de fuera." Con esta expresión, "los de fuera" *(hachizoním),* expresaban los rabinos a los gentiles o a los judíos no ortodoxos [2]. Aquí son, pues, los no discípulos de Cristo. *"Todas* las cosas en parábolas" no debe de referirse a toda la doctrina de Cristo, como se expone en Mt. Se trata de una hipérbole oriental, a no ser que se entienda de la altura de su doctrina.

"Ha sido dado," conforme al uso rabínico se refiere a Dios: **es su plan sobre ellos.**

Parábola de la lámpara, 4:21-23 (Mt 5:15; Lc 8:16-18).

[21] Decíales: ¿Acaso se trae la candela para ponerla bajo un celemín o bajo la cama? ¿No es para ponerla sobre el candelera? [22] Porque nada hay oculto sino para ser descubierto y no hay nada escondido sino para que venga a la luz. [23] Si alguno tiene oídos, que oiga.

Esta enseñanza de Cristo es una pequeña parábola. Lc la trae dos veces. Una (Lc 8:16-18), como Mc, a continuación de la parábola del sembrador, y en la sección del primer viaje. Esto es indicio de que se recogen de fuentes escritas. Más dificultoso sería saber si Cristo las pronunció unidas. La ausencia de esta unión en Mt disminuye la probabilidad (Mt 5:15).

El tema que Mc desarrolla, y lo mismo Lc, es sobre el misterio del Reino, como encuadrado que está entre otros con este tema, y como sugieren los elementos de que está compuesta. Mc establece una contraposición literaria entre la forma impersonal con que Cristo pronuncia la parábola de la semilla que crece (v.26) y la del grano de mostaza (v.30), "decía," y la que utiliza

para introducir esta parábola (v.21) y la de la "medida" (v.24), "decíales a ellos"; pero estos "mismos" a quienes se dirige son, en el contexto de Mc, los "Doce," junto con "los que estaban en torno suyo" (v.10). A éstos es a los que les expuso el sentido oculto de la parábola del sembrador. A estos doce apóstoles y a esos oyentes solícitos, y acaso "discípulos," les dice Cristo esta otra parábola del reino. Sin embargo, en Mc "les dijo" suele ser una fórmula de coordinación.

Su aplicación por la Iglesia primitiva se hace a jerarquías (Mt 5:14.16).

Es una enseñanza (v.22) ilustrada con un pequeño ejemplo parabólico. Nadie enciende en la noche, en su casa, una candela, cuando hay necesidad de su luz, para ocultarla bajo un "modio" o bajo la cama. Si se la enciende, es para que luzca.

Pues si El enciende ahora, con parábolas, el misterio del Reino, no es para que quede oculto, sino para que, en su momento oportuno, se conozca: brille su luz. La doctrina salvadora del Reino no es enseñada para que quede oculta, sino para que dé a todos luz de vida. No es una "gnosis" exotérica para iniciados. ¿A qué se refiere más en concreto esta enseñanza? Cristo alerta la curiosidad a penetrarlo: "Si alguno tiene oídos, oiga."

Podría quedar esta sentencia de Cristo enunciada así en general: **la doctrina del Reino "crecerá," se divulgará, se extenderá; no quedará "oculta."** Pero es muy probable que, dirigida esta enseñanza a los apóstoles, se incluya en ella un sentido más directo a ellos. Si en ellos se encendió esta luz del Reino, **no es para que la "escondan," sino para que la divulguen, la enseñen, la prediquen.** Es la misma enseñanza que Cristo les dirige en el "sermón del Monte," cuando les dice que ellos son "la luz del mundo" (cf. Mt 5:14-15), aunque luego en Mt se derive la enseñanza más al sentido moral.

Esta interpretación, puesta, además, en función de la pequeña parábola siguiente, parece muy probable, al menos en el intento de Mc.

V.21. ¿Acaso *viene* (έρχεται) la luz? La frase es un poco extraña, expresándose con ello la luz de lucerna que se va a poner en un candelero. De aquí las variantes que se encuentran en algunos manuscritos, que ponen, en lugar de "venir," "encender," pero lección no críticamente sostenible. Se propuso también una confusión del arameo *'aza',* "alumbrar," con *'atha,* "venir," y que, por la semejanza de sus grafías originales, se prestaría a una fácil equivocación en el traductor [3]. Para Lagrange "es mucho más probable que Mc, como en la explicación del sembrador, piense en el sentido metafórico de la lámpara que *viene* al mundo." [4]

El "modio" (μόδιος) es la grecización de la palabra latina "modius," medida de áridos de algo más de ocho litros[5]. Sin embargo, aquí no cuentan estos detalles de precisión.

La palabra frecuentemente traducida por "cama" (χλινη) puede también tener el sentido de "lecho" de la mesa en el que se reclinan los convidados [6].

La "lucerna" (λύχνος) corresponde a las pequeñas lamparillas judías de terracota de muy pocos centímetros, y que se ponían sobre el "candelero" (λυχνία), soporte de cierta altura que permitía dar mayor radio de luminosidad a la lucerna.

V.22. Que todo lo oculto será descubierto y vendrá a la luz, significa en el pensamiento de Mc, cuya sentencia acaso está aquí encajada procedente de otro contexto, que el Reino, entonces en principios e insignificante, aparecerá en la plenitud de lo que es: a plena luz [7]. Probablemente, en este contexto, **por obra de los apóstoles.**

Parábola de la medida, 4:24-25 (Mt 7:2; Lc 6:38).

[24] **Decíales: Prestad atención a lo que oís: Con la medida con que midiereis, se os medirá, y se os añadirá.** [25] **Pues al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que**

tiene le será quitado.

El auditorio, en este contexto de Mc, siguen siendo los apóstoles y algunos otros que, en torno a Cristo, le rogaron una explicación de la parábola del sembrador.

El sentido de la misma está en la línea tanto de la anterior en este *contexto* — la doctrina del Reino es para enseñarse, por lo que ha de recogerse con esmero — como en la del sembrador — que caiga la simiente en buena tierra. Está expresada por dos proverbios o a tipo de proverbios.

*a) v.*24. Excita a los apóstoles a prestar honda atención a lo que les enseña. La luz que se les va a dar está, en parte importante, en proporción a las disposiciones con que se le escuche y reciba. Así se deben preparar los apóstoles. Se los medirá con la "medida" que ellos usaren para recibir esta enseñanza, es decir, en la proporción con que ellos se dispongan a recibir esta luz del Reino, en esa proporción se los "medirá." Si tienen poco esmero en recibirla, será menor la "medida" **que se les dé de luz del Reino; pero, si esa "medida" es grande**, no sólo la recibirán en esa proporción escueta; será abundante, "se os añadirá" más. Fórmula que Lc usa a otro propósito (Lc 6:38).

La comparación usada debe de ser un proverbio. El mismo uso que hacen de ella Mt-Lc en otro sentido, lo sugiere. Rabí Meir se preguntaba: "¿Dónde se encuentra que el hombre es medido con la medida que él mide?" [8]

*b) v.*25. La misma enseñanza se viene a reforzar con otro proverbio ya usado por los evangelistas a otros propósitos. "Al que tiene se le dará"; es decir, en este contexto, al que presta atención a la enseñanza de Cristo, a las parábolas que les propone, le dará más luz: luz de nuevas explicaciones, de su honda comprensión (Mt 13:12; 25:29; Lc 19:26).

En cambio, "al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado" (Mt 13:12; 25:29; Lc 19:26). Es la formulación oriental paradójica. ¿Cómo quitar lo que no tiene? En este contexto, el significado es que el apóstol o discípulo que ha recibido la enseñanza parabólica materialmente oída, pero a la que no prestó la atención debida, para escudriñarla o para preguntar por su sentido, le sucederá que "lo que tiene," o sea, esta enseñanza parabólica de vida, pero sólo materialmente recibida, aun "eso que tiene le será quitado," porque no fructificará en él y se perderá la cosecha que iba en esa simiente. La formulación proverbial oriental conserva aquí el concepto de castigo positivo: "se le quitará"; lo que puede ser el solo hecho negativo de perderlo [9].

"En el pensamiento de Mc importa sobremanera que los discípulos estuviesen atentos a las palabras de Jesús, **para merecer recibir una luz más completa**, **que ellos pudiesen luego comunicar a los otros.** Esta es la razón de ser de la elección que Jesús ha hecho de ellos; se tienen aquí los primeros avances **de la fundación de la Iglesia docente"** [10], pues no en vano van a ser ellos **"los ministros de la palabra"** (1 Cor 1:17) y los "dispensadores de los misterios de Dios" (1 Cor 4:1).

Parábola de la semilla que crece por sí misma, 4:26-29.

> [26] **Decía: El reino de Dios es como un hombre que arroja la semilla en la tierra,** [27] **y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece, sin que él sepa cómo.** [28] **De sí misma da fruto la tierra, primero la hierba, luego la espiga, en seguida el trigo que llena la espiga;** [29] **y cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque está en sazón.**

Esta parábola es propia del evangelio de Mc. No se refiere, como en las anteriores, a los apósto-

les, sino que es una enseñanza en general. A esto mismo lleva el tema de la misma.

El contenido no es explicado por Cristo. Esto dio lugar a diversos enfoques de interpretación. Pero el hecho mismo de no haberla explicado Cristo, o de transmitirla **sin su** explicación el evangelista, es una prueba de su fácil y sabida interpretación. Sin embargo, los autores la han enfocado en una triple dirección:

1) *Pura alegoría.* — El reino de Dios es la Iglesia; la simiente, la predicación; el campo, los oyentes; el hombre que siembra, Cristo, o, en general, los predicadores; la recolección, la muerte o el juicio; Dios es el sembrador. Lo que se trata de comparar o ilustrar es: si la tierra es buena, todo irá bien; basta poner en ella la simiente de la palabra. Otros aún lo alegorizan más, pero no pasando de puras acomodaciones [11].

2) *Mixtificación de parábola y alegoría.* — Lo primero (v.26-28) sería una *parábola* para expresar que el Reino va a desarrollarse por sí mismo; pero luego (v.29) sería una *alegoría;* se destaca la obra del segador interviniendo en el momento querido por Dios. Y para alguno (Loisy) se indicaría nada menos que la proximidad del fin temporal del reino — "escatologismo" —, porque no se siembra si no es para hacer la recolección. Sería esto señal de una alegoría añadida a la primitiva parábola.

3) *Pura parábola.* — No se ve que hayan de interpretarse los diversos elementos en forma concreta y de minuciosa alegoría. "Un hombre cualquiera" que siembra, se interpreta mal alegóricamente de Cristo, y que "duerma o vele." Lo mismo puede decirse del resto de los elementos. No se precisan ni matizan alegóricamente. Lo que se compara no es elemento con elemento, sino *dos situaciones.* El Reino y una estampa agrícola. En la narración de ésta, todo son elementos reales y normales. El sembrador, una vez realizada la siembra, ya duerme o vele, ya se preocupe o no, sabe que la simiente por sí misma (αυτόματη) germina. Mc, con su grafismo, pone la gradación tan colorista de cómo se va produciendo la germinación: hierba-espiga-trigo-sazón de éste. Y tan necesariamente sucede este germinar "automáticamente" de la simiente, que, al llegar a sazón, "se mete la hoz": es la hora de la recolección.

Así sucede con el reino de los cielos. A esta *situación* de la simiente que germina *por sí misma,* según el curso normal de las cosas, por ese *vigor virtual que ella tiene,* de igual modo sucede el germinar y desarrollarse del reino de los cielos: el vigor interno vital de que está dotado le hará irse desarrollando *necesariamente,* aunque posiblemente entra también en el contenido de la parábola el irse desarrollando como la germinación de la simiente, *gradualmente.* No es el hombre el que hace germinar ni desenvolverse ni la simiente ni el Reino, aunque condiciones externas puedan favorecerlo, sino el *vigor vital* de que están dotados. Un gran comentario a esta parábola son las palabras de San Pablo, cuando escribe: "¿Quién es Apolo y quién es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor. Yo planté, Apolo regó; *pero quien dio el crecimiento fue Dios"* (1 Cor 3:5.6).

El reino de Dios, una vez puesto en la tierra por Cristo, llegará necesariamente a su madurez. No podrán los seres humanos impedir la vitalidad y el crecimiento del mismo. Acaso quiera Cristo corregir, o tal vez el evangelista, los errores posibles de temor por su suerte ante los ataques al mismo, o hacer ver que, contrariamente a las esperanzas judías, **no aparecerá** éste ni súbitamente ni con manifestaciones extraordinarias. Algunos pensaron que iba contra la impaciencia de los "zelotes." Para la Iglesia primitiva tenía la aplicación de saber que la hora de la parusía,desconocida,era cierta: **tenía su hora indefectiblemente fijada y con el reino en plenitud.** [12]

Parábola del grano de mostaza, 4:30-32 (Mt 13:31-32; Lc 13:18-19).

Cf. Comentario a Mt 13:31-32.

> [30] **Decía: ¿A qué asemejaremos el Reino de Dios o de dónde tomaremos la parábola?**
> [31] **Es semejante al grano de mostaza, que, cuando se siembra en la tierra, es la más pequeña de todas las semillas de la tierra;** [32] **pero, sembrado, crece y se hace más grande que todas las hortalizas, y echa ramas tan grandes, que a su sombra pueden abrigarse las aves del cielo.**

La pintura de esta parábola es casi la misma en los tres sinópticos. La narración es puramente **parabólica**. La enseñanza está en la comparación establecida entre el grano "más pequeño" que crece hasta hacerse la "más grande de las hortalizas." En orden a completar el cuadro descriptivo, se dice que se llega a hacer un "árbol" (Mt-Lc), en el que las aves del cielo pueden establecerse. La comparación se establece entre lo "más pequeño" que viene a hacerse "lo más grande." De igual modo sucedería con el Reino: en los comienzos es mínimo, son pocas personas las que se les unen, pero vendría a ser muy grande, tanto que cabrán en él multitudes. Mc colorea el "tipo" diciendo de ese pequeño grano de mostaza que "echó ramas tan grandes, que a su sombra pueden cobijarse las aves del cielo." Ya en el A.T. se encuentra la imagen de un árbol que va creciendo y sirve de protección a los súbditos de un gran reino bajo la metáfora de aves del cielo (Dan 4:10ss; Ez 17:23; 31:6). El "fieri" del crecimiento no parece pertenecer al intento inmediato en la parábola, como se dijo en la exposición de esta parábola en Mt. Es elemento implícito de contenido, pero descriptivo en la narración.

V.31. La introducción "¿a qué asemejaremos.?" evoca las fórmulas introductorias usadas por los rabinos como **método pedagógico para excitar la curiosidad y la atención** [13].

La construcción de "siendo el más pequeño de todos" (μιχρότερον δν πάντων των σπερμάτων) es violenta. Se han propuesto para explicarla diversas soluciones: *a)* sería efecto de una ditografía (ov), al repetir por descuido el final de la palabra anterior [14]; un tipo de acusativo absoluto concordando con "semilla" (σπέρμα) sobrentendido [15]; efecto de la dificultad para un griego de hacer la versión del arameo [16].

Conclusión sobre las parábolas. 4:33-34 (Mt. 13:10-17.34.35).

> [33] **Y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra, según podían entender,** [34] **y no les hablaba sin parábolas; pero a sus discípulos se las explicaba todas aparte.**

Este pasaje de Mc es de gran interés para valorar la finalidad del **método parabólico de Cristo** en su enseñanza. Los tres sinópticos tratan de justificar el uso del método parabólico por Cristo a partir de un momento determinado de su enseñanza. Fue algo que debía de chocar, frente a la exposición más directa que había hecho antes de otros temas. Pero se veía requerido por la dificultad del tema para un auditorio oriental, concreto, imaginativo, primitivo y sin tendencias a la especulación abstracta. ¿Hablaba Cristo para que le entendiesen o para ocultar la verdad al auditorio? Es la doble posición que se adopta: "tesis de la misericordia" o "tesis de la justicia," como ya se expuso [17]. Mc dice aquí que Cristo: a) *explicaba* aparte todas las parábolas a sus discípulos; b) al pueblo *le hablaba con muchas parábolas,* c) pero *según podía entender.*

Esto hace ver la "tesis de la misericordia." El uso de éstas aparece como medio pedagógico de ilustración a los que lo escuchan, en contraposición a "los de fuera" (Mc 4:11), que son los

fariseos y los hostiles a Cristo, que, o no le quieren oír, o no le quieren oír como a Maestro, para aprender, sino con intención aviesa, para perderle. Pero al pueblo sí le habla en parábolas, cuya naturaleza es servir pedagógicamente para ilustrar, pero le habla "según podían entender" (Jn 16:12). Mas esto exige atención, buenas disposiciones, y también, en ocasiones, buscar nueva luz en ello. Esta diferenciación de grupos — discípulos y pueblo — sucede en una época ya avanzada del ministerio público de Cristo. Es lo que hacen los apóstoles, que en privado piden nuevas aclaraciones. Por eso, aun siendo el *método* el mismo para los apóstoles y el pueblo, aquéllos logran más provecho, "les es dado (de hecho) **conocer el misterio del reino de Dios"**; pero a los otros, hostiles (fariseos) o negligentes en afanarse por recibir la explicación o nuevas explicaciones, "los de fuera," viene a serles dicho "todo en parábolas," pues de hecho no llegan a aprovecharse de la luz que en ellas se encierra. Quedan sólo en la corteza, en la "parábola." Y por eso, culpablemente, viene a suceder que, "viendo, no ven." Ven la "parábola," pero no ven ni penetran el hondo contenido de las mismas [18].

La tempestad calmada, 4:35-41 (Mt 8:18; 23-27; Lc 8:22-25).

Cf. Comentario a Mt 8:23-27.

> [35] **En aquel día les dijo, llegada ya la tarde: Pasemos al otro lado.** [36] **Y, despidiendo a la muchedumbre, le llevaron según estaba en la barca, acompañado de otras.** [37] **Se levantó un fuerte vendaval, y las olas se echaban sobre la barca, de suerte que ésta estaba ya para llenarse.** [38] **El estaba en la popa durmiendo sobre un cabezal. Le despertaron y le dijeron: Maestro, ¿no te da cuidado de que perecemos?** [39] **Y, despertando, mandó al viento, y dijo al mar: Calla, enmudece. Y se aquietó el viento y se hizo completa la calma.** [40] **Les dijo: ¿Por qué sois tan tímidos? ¿Aún no tenéis fe?** [41] **Y, sobrecogidos de gran temor, se decían unos a otros: ¿Quién será éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?**

La descripción que hace Mc de esta escena es, como ordinariamente en él, descriptiva. Así, precisa que Cristo dormía "sobre un cabezal en la popa" de la barca. Mc presenta a Cristo mandando por separado al viento y al mar que se sosieguen. Este dramatismo, así binariamente repartido, debe de responder a su estilo literario [19]. Se pensó si no sería como una cierta resonancia litúrgica de exorcismo. También se podrían ver, en aquel ambiente, influjos satánicos en elementos cósmicos. La escena siguiente podría sugerir algo a este propósito.

Aunque los apóstoles ya habían presenciado algunos milagros de Cristo, no pensaron en su poder ante un espectáculo tan imponente. Pero su imperio ante fuerzas cósmicas desencadenadas les produce una fuerte admiración de preguntarse quién sea el que tiene tantos poderes. En Mc-Lc, el sujeto de esta admiración son los "discípulos." ¿Qué pueden sospechar de El?

Ya se había pensado que El fuese el Mesías (Mt 12:23). Por eso aquí, o se refiere a una mayor confirmación en el mesianismo de Cristo y en los poderes de que se hallaba dotado — **aunque nada extrañaría en el obrar del Mesías esperado** —, o queda flotando una sospecha sobre **poderes inéditos y grandeza que no alcanzan.** Cristo va preparando gradualmente **el proceso de su revelación divina.**

1 Guy, The origin of the Cospel of Mark. — 2 Strack-B., *Kommentar.* II p.7; E. F. Slegman, *Teaching in Parables (Mk 4:10-12 par.):* The Cath. Bibl. Quart. (1961) 161-181. — 3 Allen, *The Cospel according to s. Mark* (1955) h.l. — 4 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) h.l. — 5 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.850-851; Rich, *Dict. des antiq. rom.,* vers. del ingl. (1861) p.410. — 6 Zorell, o.c., col.715. — 7 Bover, Nada hay encubierto que no se descubra (Mc 4:21): Est. Bíb. (1954) 319- — 8 Sota 3:1; cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.1484. — 9 Huby, L'Évang. s. St. Marc, en La Sainte Bible de Jérusalem p.31 nota a. — 10 Lagrange, Évang. s. St, Marc (1929) p.115. — 11 Vosté, Parabolae selecta. (1933) I p.216-217. — 12 Buzy, Les parábales. (1932)

p.62; Vosté, Parabolae selecta. (1933) I p.207-220; F. Mussner, Gleichnisauslegung una Heüsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der Wachsenden Saat (Mc 4:26-29): Trierer Theotog. Zeitschr. (Trier 1955) 257. — 13 Rev. Bib. (1909) 356. — 14 Joüon, en *Rech. Scienc. Relig.* (1927) 218. — 15 Lagrange, Évang. s. St. Marc (1929) p.119. — 16 Buzy, Les parábales. (1932) p.59. — 17 Comentario a Mt 13:10-17. — 18 Lagrange, Lc but des paraboles d'aprés l'Évangile s. St. Marc: Rev. Bib. (1910) 5-36; Pipev, Mystery of the Kingdom of God (Mc 4:10-12) (1947) p.183-200; Tgaras-HI, The Mystery of the Kingdom (Mc 4:10ss): Journ. of Bible and Relig. (1956) 83-89; G. Kennedy, Nothing without a Parable: N.T. Sidelights. A. C. Purdy (Hartford 1960) 10-26; J. A. Baird, A Pragmatic Approach to Parable Exegesis. Some New Evi-dence en Mk 4:11.33ss: Journ, of Bibl. Literal, and Exeg. (1957) 201-207. — 19 Vaccari, en Bíblica (1926) 439; cf. Rech. Se. Relig. (1928) 350; J. B. Bauer, *Procellam cur sedavit Salvatar:* V. D. (1957) p.89-96.

Capitulo 5.

Curación de un poseso, 5:1-20 (Mt 8:28-34; Lc 8:26-39).

[1] Llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos, [2] y en cuanto salió de la barca vino a su encuentro, saliendo de entre los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro, [3] que tenía su morada entre los sepulcros y ni aun con cadenas podía nadie sujetarle, [4] pues muchas veces le habían puesto grillos y cadenas y los había roto.[5] Continuamente, noche y día, iba entre los monumentos y por los montes gritando e hiriéndose con piedras. [6] Viendo desde lejos a Jesús, corrió y se postró ante El, [7] y, gritando en alta voz, dice: ¿Qué hay entre ti y mí, Jesús, Hijo del Dios altísimo? Por Dios te conjuro que no me atormentes. [8] Pues El le decía: Sal, espíritu impuro, de ese hombre. [9] Y le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? El dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos. [10] Y le suplicaba insistentemente que no le echase fuera de aquella región. 11 **Como hubiera por allí en el monte una gran piara de puercos paciendo,** 12 **le suplicaban aquéllos diciendo: Envíanos a los puercos para que entremos en ellos. [n] Y se lo permitió, y los espíritus impuros salieron y entraron en los puercos, y la piara, en número de dos mil, se precipitó por un acantilado en el mar, y en él se ahogaron.** 14 **Los porqueros huyeron y difundieron la noticia por la ciudad y por los campos; y vinieron a ver lo que había sucedido. [1S] Llegándose a Jesús, contemplaban al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, el que había tenido toda una legión, y temieron. [16] Los testigos les referían el suceso del endemoniado y de los puercos. [17] Pusiéronse a rogarle que se alejase de sus términos; [18] Subiendo El en la barca, el endemoniado le suplicaba que le permitiese acompañarle. [19] Mas no se lo permitió, antes le dijo: Vete a tu casa y a los tuyos y cuéntales cuanto el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido misericordia de ti. [20] Y él se fue y comenzó a predicar en la Decápolis cuanto le había hecho Jesús, y todos se maravillaban.**

Los tres evangelistas vinculan esta escena a la tempestad calmada. Sucede al desembarcar de aquella travesía.

El primer problema que plantea este relato es la divergencia topográfica que se lee sobre el país en que desembarcan. Este es “al otro lado del mar” de Tiberíades (Mt-Mc), “frente a Galilea” (Lc). Y precisan este lugar. Pero aparece con tres variantes: gerasenos, gadarenos y gergeseos. En Mt está críticamente bien establecida la lectura de “gadarenos”; en Mc-Lc, la lectura críticamente bien establecida es la de “gerasenos.” Aunque en todos ellos abundan las otras variantes . Queda, pues, la divergencia doble de “gadarenos” “gerasenos.”

Se sabe por este pasaje que este lugar estaba situado junto al Lago (Mt v.32; Mc par.; Lc v.33), y que, además, estaba enclavado en la Decápolis (Mc v.20).

La "región de los gadarenos" supone una capital, Gadara. La Gadara de la Decápolis era una villa helenística situada al sudeste del Lago. Era llamada "metrópoli de Perca." [2] Su territorio se extendía hasta el lago de Tiberíades [3]. Corresponde su situación al actual Umm Keis, que está 12 kilómetros hacia el sur del lago de Tiberíades y separada de él por un profundo valle, colinas y el río Yarmuk [4].

Mc-Lc ponen la escena en la "región de los gerasenos." Lc corresponde por capital la ciudad de Gerasa, que formaba parte de la Decápolis y corresponde a la actual Djérash, a 60 kilómetros hacia el sur del Lago [5].

Ante esta divergencia topográfica de Mt y Mc-Lc, ¿cuál es la posible solución? Piensan algunos que la lectura de los "gadarenos" de Mt fuese una *interpolación* del traductor griego del evangelio aramaico de Mt. Pero parece que la solución sea otra. Dada la preponderancia de las villas más importantes de la Decápolis, los ciudadanos de la confederación podían denominarse por el nombre de la villa que en un momento histórico tuviese la preponderancia en la confederación. Así, esta misma oscilación de preponderancia histórica se prestaba también a una oscilación denominativa no siempre correspondiente al preciso momento histórico de preponderancia [6].

Los autores modernos sitúan, generalmente, la topografía de esta escena en la región que incluye el villorrio en ruinas de Korsi. A unos dos kilómetros al sur de este villorrio está el-Hammi Moqa'edlo. Hay incluso en él "una especie de promontorio, que se adelanta prácticamente hacia el mar," y en cuya parte superior hay grutas naturales que pudieran haber servido de "tumbas." [7]

Otro problema que se plantea es sobre el número de los endemoniados, pues Mt pone que eran *dos,* y Mc-Lc *uno* solo. La tesis ordinaria es admitir dos endemoniados (Mt), porque si Mc-Lc presentan en escena uno solo, no excluyen la existencia del otro. Y es bien sabido que es del estilo de Mt el presentar las categorías en formas plural y dual (Mt 27:44; 20:30; comp. con los otros evang.). Acaso la tradición de Mc-Lc se fijó en el que fue luego hecho "apóstol" de Cristo entre los suyos.

También se propone que el citar dos posesos en vez de uno sea debido a un procedimiento redaccional de "compensación." Mt omitió la curación de un poseso que cita Mc (Mc 1:21-28), y acaso lo querría incluir aquí. Otros casos en Mt podrían ser semejantes. Mt pone igualmente la curación de dos ciegos (Mt 20:30); en cambio, en el lugar paralelo Mc cita uno. Pero en Mc se cita otra curación de un ciego (Mc 8:22-26), caso que omite Mt.

Cuando Cristo desembarca en esta región, le salen estos endemoniados. Mt es más sobrio y genérico en la descripción, como es su estilo. Mc-Lc lo describen vagabundo por los montes (Mc) y regiones desérticas (Lc), dando gritos, hiriéndose con piedras, morando en "sepulcros" y andando desnudo (Lc). Así llevaba "muchos años" (Lc).

Los escritos rabínicos testifican esta creencia ambiental. Así, "rabí José, al que duerme en los monumentos (sepulcros), lo llama ligado por el demonio" [8], y del que pernocta en los sepulcros se dice que habita en él el "espíritu inmundo" [9].

La ferocidad de estos endemoniados era tal que, para evitar que se hiciesen daño a sí mismos o a otros, ya que atacaban a los caminantes (Mt), les habían atado con cadenas en varias ocasiones, pero las habían roto.

Los rabinos atribuían en ocasiones la enfermedad a influjo mágico o a vejación de demonios. De aquí el usar para la cura medios mágicos o exorcismos. Entre los medios mágicos se usaban, verbigracia, amuletos, en los que se escribían versículos de la Escritura, nombres de demonios, los cuales eran sólo conocidos de los rabinos. El exorcismo se solía hacer por medio de

conjuros y encantamientos, mezclados de acciones supersticiosas, o por repetición de palabras sin sentido, pero en cuya acumulación y ritmo se pensaba que estaba el poder. Al oír estas palabras, el demonio debía huir (Act 19:13-16). Si se resistía, habían de aplicarse otros remedios más eficaces: increpaciones y conminaciones. Para ello existían libros con ritual y fórmulas mágicas (Act 19:17-19) [10]. Las fórmulas de los exorcismos judíos se pretendía que venían del rey Salomón. Para extraer el demonio de un cuerpo empleaban una especie de anillo mágico y la raíz de una planta llamada *baaras,* que se cogía en los alrededores de Maqueronte y se decía estar dotada de virtudes maravillosas. De ella y su uso habla Josefo [11]. Igualmente relata un exorcismo solemne hecho por Eleazar ante Vespasiano y Tito [12]. También San Justino habla de estos procedimientos judíos y su poco éxito [13].

Cristo usará para curar a este endemoniado su mandato.

Cuando Cristo desembarcó, Mc describe a su endemoniado viendo y conociendo a Cristo "desde lejos"; viene corriendo y se postra ante él. Y "gritando" le dijo:

"Jesús, Hijo de Dios Altísimo (Mc-Lc),
¿qué hay entre tú y yo?
Te conjuro en nombre de Dios que no me atormentes" (Mc).

La expresión "Dios Altísimo" es usada en los escritos rabínicos para denominar al Dios de los judíos. Se había hecho término usual y casi técnico, desde la época de los Macabeos, para expresar al Dios de Israel. También los paganos conocían al Dios de los judíos bajo este nombre [14]. **Aunque de suyo no era título mesiánico,** en boca de este endemoniado debe de estar usado en este sentido. Pero no es usado aquí en el sentido de filiación divina, pues luego lo conjurará por Dios (Mc).

El valor de la fórmula "¿qué hay para ti y para mí?" (Mc-Lc), aquí significa que no tienen que ver nada entre ellos [15].

El endemoniado "conjura" a Cristo que "no le atormente." Y Mc añade la razón: "Porque le decía: Sal de ese hombre, espíritu impuro." Este imperfecto — "le decía" (ελεγεν) — debe de estar por un pluscuamperfecto — "le había dicho" — [16]. Se concebiría mal una *orden* de Cristo condicionada y realizada más o menos en forma de exorcismo. Aquí el exorcismo de Cristo es su orden (Lc v.29).

El endemoniado le "conjura" por Dios. Manifiestamente este endemoniado cree en la virtud del nombre de Dios, máxime sobre Cristo, del que reconoce su grandeza y santidad al llamarle "Hijo de Dios." En la conjuración usa el tipo de resortes judíos [17]. El endemoniado quiere contener a Cristo, como si éste viniese a alterar los planes permisivos de Dios.

En Mc-Lc pide el endemoniado que "no le atormente." ¿En qué sentido? Mt es el que da la explicación: "¿Has venido aquí a atormentarnos antes de tiempo?" La tradición judía reconocía que los demonios estaban condenados en el infierno, pero admitía que algunos podían ejercer de tentadores y atormentadores de los hombres (Job 1:10.12; 2:4). Sólo a la hora del juicio final será terminada esta obra de tentación y daño a los hombres (2 Pe 2:4). Esto está especialmente expuesto en los libros apócrifos de *Henoc y Jubileos* [18]. Pero la venida del Mesías comenzaba a contener esta obra demoníaca, como Cristo mismo dijo (Mt 12:28). Esta libertad condicionada **de que gozaban antes del juicio final y días mesiánicos**, pero de la que ahora ya no van a gozar o la tienen muy constreñida, es por lo que se encuentran "atormentados." Y al tener su limitación antes del juicio final, es lo que les hace quejarse y temer que Cristo haya venido "antes de tiempo" a "atormentarles."

Cristo le pregunta, no al endemoniado, sino al demonio, cuál sea su nombre. El conocer

el nombre del demonio debía de tener importancia en los exorcismos judíos. En un papiro mágico se pregunta insistentemente al demonio si es demonio "del cielo o del aire." [19] El hereje Celso pretendía haber visto listas, que los cristianos poseían, con los nombres de los demonios, a lo que atribuía él el poder de los exorcistas cristianos [20]. Tener el nombre era, en el mundo mágico, poseer de alguna manera el dominio de la persona cuyo nombre se "poseía." Se ve la finalidad de esta pregunta de Cristo en aquel ambiente: al no decir el demonio su nombre y decir que son "legión," el poder de Cristo sobre los demonios aparecerá más claro, por no usar el procedimiento de los exorcistas y por dominar **en la *colectividad* de los "espíritus impuros."** Extraña el que Cristo no sepa el nombre del demonio. Es un elemento redaccional.

El demonio no responde su nombre, pero ensaya ocultarse en la vaguedad de una colectividad. Dice "legión," porque habían entrado en él muchos demonios. La respuesta no podía pasar de una bravuconearía. Pues constando la "legión" romana de 5.000 a 6.000 hombres, no se puede pensar en semejante invasión en un individuo. Lo que los evangelistas están destacando aquí ya es el poder total de Cristo sobre los demonios, ya que reconocen la sumisión a sus órdenes, pues le "suplicaban insistentemente" que "no los echase fuera de aquella región." Lo que Lc expresará de otra manera, dando el motivo de aquel deseo: "que no les mandase irse al abismo," es decir, estar en el infierno, sin las concesiones de libertad tentadora. Es un pensamiento que ya supone la epístola de San Judas (Jds 6). El "abismo" como sinónimo de infierno y morada de demonios aparece en el N.T. (Ap 9:1.2.11: 11:7, etc.) y en los apócrifos [21].

No lejos de allí había una piara de puercos, que Mc valúa en cerca de dos mil. El número no resulta extraño, ya que este puede referirse muy bien a lo que es ordinario: el acoplar en uno todos los diversos rebaños del pueblo para facilitar su pastoreo y guarda.

Los judíos tenían prohibida la cría del cerdo, como animal impuro, pero no por la Ley, sino por la tradición rabínica [22], aunque se ha hecho ver que, en la práctica, esta prescripción era frecuentemente violada [23]. Este número de la piara hace suponer una población en gran parte pagana. Se sabe que en las ciudades de Gadara e Hippos, de la Decápolis, había muchos gentiles [24], hasta incluso no ser judíos la mayor parte de las gentes de esta región [25]. Aunque la misión de Cristo estaba destinada inmediatamente a los judíos, la excepción benéfica en otras gentes se podía dar, como en el caso de la cananea (Mc 7:24, par.).

Dos preguntas se suelen hacer a este propósito: ¿Por qué los demonios piden entrar en los puercos? ¿Por qué Cristo permite aquí el daño anejo a sus propietarios?

Si los demonios piden, al ser expulsados de los endemoniados, no ser obligados a ir a¡ "abismo," es decir, a cesar en su tarea de enemistad y odio al establecimiento del reino de Dios, y cuya prueba de su llegada, como Cristo dijo, es la expulsión de los demonios de los poseídos (Mt 12:28, par.), piden también entrar en la manada de los puercos. Era una transacción benéfica para los hombres. Pero, sin duda, pretendían, al impulsarlos con una carrera desenfrenada a despeñarse y ahogarse en el lago, provocar una reacción hostil de las gentes contra Cristo, con las ventajas que de esto pudieran derivarse para su obra de mal. Pero se ve, por otra parte, que su acción en esta piara acusa, de modo más sensible, el movimiento diabólico de, literariamente, "expulsión" e "ingreso," destacándose así la suprema autoridad de Cristo sobre los espíritus impuros.

El daño que se seguiría en los propietarios no debía de ser tan cuantioso como a primera vista pudiera parecer, ya que no supone que fuese toda la manada propiedad de un solo dueño, sino, como es ordinario, se habrían agrupado los ganados de diversos dueños. Naturalmente, no podrá darse una razón concreta de la permisión de este daño en aquellos dueños. Pudo ser por castigo moral, para quitar un excesivo apego a los bienes. Siempre son razones de providencia.

¿Por qué permite Dios o quiere, v.gr., una inundación, donde se destruirán bienes, se ahogarán rebaños y morirán personas? Pero lo que tiene más valor es la enseñanza teológica que se desprende de esta autorización o permisión de Cristo. "Los evangelistas valoran la importancia de las cosas según un ideal espiritual. Nadie tiene el derecho de imponer a su prójimo el cambio de un bien temporal por un bien espiritual, pero Dios tiene ese derecho: él había permitido a Satán herir a Job en sus bienes e incluso en su carne. Los evangelistas podían recordarse de esto, y se puede concluir que, en su pensamiento, Jesús ejercía el poder de Dios." [26]

Así esta escena viene a presentar a un tiempo **a Cristo como Mesías** (Mt 12:23.28) y **como ejerciendo poderes de Dios**: tanto sobre los bienes materiales como sobre el disponer del destino de los demonios en permitirles una acción temporal tentadora o en recluirlos definitivamente en el "abismo" (Lc).

Los pastores, despavoridos ante aquel suceso, en que no podían responder de la custodia de los ganados, partieron a la ciudad y a los campos a dar la noticia. Ante tal suceso, la gente se presentó en el lugar. Se describe el asombro de la gente al encontrarse al endemoniado "sentado a los pies de Jesús, vestido y cuerdo" (Lc-Mc). Ante el asombro, no de la curación del endemoniado, sino de la manada despeñada y ahogada, le rogaron que se "retirase de su región," pues "estaban sobrecogidos de un gran temor" (Lc). Y el ruego debió de ser repetido e insistente, como lo describe Mc. No deja de ser extraña esta petición. Admitido el milagro, ¿por qué se obra así? Probablemente por el temor a que pudiese haber nuevas pérdidas en sus bienes materiales. Acaso vieron en él a un "profeta" judío que castigaba así el animal para ellos prohibido.

Aunque Mt omite otro rasgo, lo recogen Mc-Lc. Cuando Cristo, a sus ruegos, se embarcaba para retirarse de allí, el endemoniado ya curado le rogaba insistentemente que le dejase estar con él. ¿Por qué le rogaba esto? Seguramente que no era por temor a que, ausente Cristo, volviese a su antiguo estado. El que había ordenado al demonio salir de él le daba con ello la orden de no volver a atormentarle. Pero Cristo no accedió a esta petición. No podía, por propio impulso, seguirle como apóstol o "discípulo." Pues no lo eligieron ellos a El, sino El a ellos (Jn 15:16). Pero, si no con carácter oficial, de hecho lo hizo su "apóstol" en aquella región. Pues le mandó que fuese a los "suyos" y narrase lo que "Dios ha hecho contigo." Fuera de Palestina no había el peligro de levantamientos mesiánicos. Por eso aquí le manda publicar esta obra de Dios, mientras que en Palestina les prohibía el manifestar sus milagros. Algo puede orientar esto sobre el "secreto mesiánico."

Este hombre curado vino **a ser como constituido "apóstol" de Cristo en aquellas regiones.** El poder de Cristo sobre los espíritus impuros, hecho con autoridad propia, le presentaba en una esfera distinta de los exorcistas judíos. ¿Quién era? Esta fue la buena nueva que anunció este "poseso" ya curado por "toda la ciudad" (Lc) o por la Decápolis (Mc). Esta divergencia puede ser debida a que Lc dé una mala traducción de la palabra aramea *mediría',* que en la lengua palestinense significaría "provincia." La traducción de Mc es la lógica: en la (provincia) Decápolis [27].

Esta era, originariamente, una federación de 10 ciudades helenistas, situadas en Transjordania, excepto Escitópolis, que estaba en Cisjordania, y que fueron separadas del territorio judío por Pompeyo el 64 a.C. Posteriormente se les unieron otras ciudades, aunque conservándose para el título oficial de la federación el nombre de Decápolis. Gozaban estas ciudades de determinados derechos y autonomía, aunque en esta época estaban bajo el dominio del Cesar, mediante su propretor de Siria o procurador de Judea [28].

Siendo la mayor parte de esta región gentil y habiendo sido Cristo enviado a predicar a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15:24), al venir Cristo a esta región, probablemente

vino a causa de los grupos judíos que en ella vivían [29], si no es que venía, como en otras ocasiones, buscando un pequeño retiro. Pero, si el beneficio fue hecho en la casa de Israel, si este endemoniado de Mc era judío, redundó luego en toda la Decápolis. Acaso lo anunció primero a los grupos judíos (Mc v.19: Señor = Adonai). Pues, al oír lo que el curado decía en esta región, "se maravillaban" (Mc). Con ellos se hacía la Luz en las tinieblas de la gentilidad y se veía la proximidad del reino. La enseñanza doctrinal del pasaje es clara: el absoluto dominio de Cristo sobre los demonios, expulsándolos y sometiéndolos a sus órdenes. Lo que era presentarse como **el Mesías, instaurador del Reino,** pues "si yo arrojo con el Espíritu de Dios a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios (Mt 12:28). Y hasta **se presenta a Cristo como Dios, al disponer de los bienes materiales y del destino de los demonios, sometidos en todo a sus órdenes.**

Esta escena es objeto de diversas interpretaciones [30]. La diferencia sintética redaccional de Mt frente a Mc-Lc es perceptible. Sin duda hay en ella elementos adventicios de relleno a lo que debe de ser primitivo; es el caso de una posesión o enfermedad semejante, conforme al ambiente, sobre la que se da la enseñanza. ¿Acaso este "endemoniado" o loco pudo un día espantar o perseguir parte de un rebaño de cerdos, lo que provocó el despeñarse y ahogarse algunos en el Lago? El pasaje de los cerdos despeñados parece tener especialmente un valor simbolista: el demonio a petición propia va a una piara de cerdos, que era animal "impuro"; con ello se califica a los demonios. En el "despeñar" a los cerdos se destacaría que toda obra diabólica es de maldad. Y al despeñarse cerdos-demonios en el Lago-Abismo-Inflerno se plastificaria mejor el poder de la victoria de Cristo en su lucha contra los poderes demoníacos, en la hora de la instauración de su Reino. Mt más esquemático está más elaborado (v.29). En este v. se percibe la confesión de la divinidad de Cristo. Es la confesión de la fe de la Iglesia. El demonio no va a "conjurar" **a Cristo-Dios por Dios,** que no le "atormente."

Resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa, 5:21-43 (Mt 9:18-26; Lc 8:40-56).

Ambos milagros, y entrelazados, los relatan los tres sinópticos. Pero "la superioridad del relato de Mc es innegable: la vivacidad del relato, la precisión de detalles, la traza de los personajes, demuestran el testigo ocular que ha notado con cuidado en su memoria todas las actitudes: la de Jesús, las de los discípulos, las de los dos suplicantes, las de la turba. Tenemos ciertamente, en el texto de Mc, la tradición más antigua, más fiel, más viva." [31]

> [21] **Habiendo Jesús ganado en la barca la otra ribera, se reunió una gran muchedumbre. Él estaba junto al mar.** [22] **Llegó uno de los jefes de la sinagoga llamado Jairo, que, viéndole, se arrojó a sus pies** [23] **Y le rogaba diciendo: Mi hijita está muriéndose; ven e impónle las manos para que sane y viva.** [24] **Se fue con él, y le seguía una muchedumbre, que le apretaba.** [25] **Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años** [26] **y había sufrido grandemente de muchos médicos, gastando toda su hacienda sin provecho alguno, antes iba de mal en peor,** [27] **como hubiese oído lo que se decía de Jesús, vino entre la muchedumbre por detrás y tocó su vestido;** [28] **pues se decía: Si tocare siquiera su vestido, seré sana.** [29] **Al punto se secó la fuente de la sangre, y sintió en su cuerpo que estaba curada de su mal.** [30] **Luego Jesús, sintiendo en sí mismo la virtud que había salido de El, se volvió a la multitud y dijo: ¿Quién ha tocado mis vestidos?** [31] **Los discípulos le contestaron: Ves que la muchedumbre te aprieta por todas partes, y dices: ¿Quién me ha tocado?** [32] **El echó una mirada en**

derredor para ver a la que lo había hecho, [33] y la mujer, llena de temor y temblorosa, conociendo lo que en ella había sucedido, se llegó y, postrada ante El, declaróle toda la verdad. [34] Y El le dijo: Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y seas curada de tu mal. [35] Aún estaba El hablando, cuando llegaron de casa del jefe de la sinagoga, diciendo: Tu hija ha muerto; ¿por qué molestar ya al Maestro? [36] Pero, oyendo Jesús lo que decían, dice al jefe de la sinagoga: No temas, ten sólo fe. [37] No permitió que nadie le siguiera más que Pedro, Santiago y Juan el hermano de Santiago. [38] Llegados a casa del jefe de la sinagoga, ve el gran alboroto de las lloronas y plañideras, [39] y, entrando, les dice: ¿A qué ese alboroto y ese llanto? La niña no ha muerto, duerme. [40] Se burlaban de Él; pero El, echando a todos fuera, tomó consigo al padre de la niña, a la madre y a los que iban con El, y entró donde la niña estaba; [41] y tomándola de la mano, le dijo: "Talitha, qum[i]," que quiere decir: Niña, a ti te lo digo, levántate. [42] Y al instante se levantó la niña y echó a andar, pues tenía doce años, y se llenaron de espanto. [43] Recomendóles mucho que nadie supiera aquello, y mandó que diesen de comer a la niña.

Para facilitar el estudio se consideran ambos milagros por separado.

Resurrección de la hija de Jairo. — Esta escena está ligada a la anterior por un tiempo corto, como supone la narración. Cristo reembarca "en el otro lado del mar" de Tiberíades. Debe de ser en Cafarnaúm. Mt-Mc dicen que allí se le reunió una gran muchedumbre, pero Lc acaso refleja mejor la proximidad cronológica de estas escenas, al decir con su fórmula usual rotunda: "pues todos le estaban esperando."

En efecto, al desembarcar, y cuando aún El estaba "junto al mar" (Mc), llegó a él "uno de los jefes de la sinagoga" (είς των άρχισυναγώγων). La fórmula usada debe de indicar genéricamente que era uno de los miembros distinguidos de la sinagoga. Al menos no se dice explícitamente que fuese el jefe de ella *(rosh hakene-seth),* ni exige suponer que hubiese allí varias sinagogas y que éste fuese el jefe — "archisinagogo" — de una de ellas. El uso en esta época de palabras compuestas con esta partícula (αρνί) sólo indica que se trata de un miembro principal o distinguido de la sinagoga (Act 13:15; 14:2). En Mt se dice sólo un personaje (αρχών εις) cualquiera (Mt 20:25), que puede ser un jefe de sinagoga.

Se llamaba Jairo, nombre bastante usual. Llegándose a Cristo, se "postró" ante El, e insistentemente le rogaba que viniese a su casa e "impusiese sus manos" sobre su hija "única" (Lc), de doce años, que estaba muriéndose, para que la curase. Mc y Lc, que describen dos mensajes de súplica, ponen que se estaba muriendo; Mt, que sólo pone uno, lo centra en la muerte y muerta. Mt, conforme a su procedimiento "sustancial," de abreviación, pone en boca de Jairo el que su hija acaba de morir (άρτι έτελευτησεν). Mc-Lc ponen que está en las últimas, porque relatan dos comunicados: la enfermedad y la muerte de la hija. Probablemente Mt lo presenta abreviadamente así, porque, cuando Cristo va a casa de Jairo, la joven está muerta.

Si Jairo ruega a Cristo que, para curar a su hija, "venga a su casa" y le "imponga sus manos," no indica, lo primero, más que Jairo tenía un conocimiento imperfecto del poder de Cristo, pues no pensaba en una curación a distancia, lo que contrasta más con la fe del centurión de Cafarnaúm (Mt 8:5ss, par.); pero, en cambio, el pedirle que imponga sobre ella sus manos, no era otra cosa que evocar el rito tradicional de curaciones milagrosas (2 Re 5:11), que también usaba Cristo (Mc 6:5; 8:23.25), y fórmula con la que le pedían frecuentemente las curaciones (Mc 7:32; 10:13; Lc 18:15; etc.). ¿Acaso piensa en un rito mágico? (Mt 14:36).

Aún estaba rogándole que curase a su hija, cuando vinieron de su casa a comunicarle la

muerte de la niña, por lo que no molestase más al Maestro. **Era la fe imperfecta,** que pensaba requerirse la presencia física para la curación. Es lo que hizo exclamar a Marta, la hermana de Lázaro, después de la muerte de éste, dirigiéndose a Cristo: "Si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano" (Jn 11:21). La prueba le resultaba especialmente dura a Jairo, cuando acaba de presenciar la curación de la hemorroísa. Es un contraste acusado en dos actitudes de fe.

Pero Cristo, al oír esto, sólo le recomienda que tenga fe. Era ésta la que iba a crear el clima en que El ejercía las curaciones, y que, por faltar tantas veces, no realizó milagros. Y vino a su casa. Pero no permito que le siguiera nadie de la turba que le rodeaba, más que tres apóstoles: Pedro, Santiago y Juan. Estos tres aparecen como privilegiados testigos de la Transfiguración y Getsemaní.

Al llegar a la casa mortuoria, se encontraron con todo el "rito" de lloronas a sueldo, ya evocadas por Jeremías (Jer 9:17-18), que a gritos, y desparramandose el cabello, mostraban el dolor y cantaban las alabanzas de la difunta; y junto con ellas los flautistas (Lc), que acompañaban con notas estridentes y lúgubres aquella escena. Y, según el Talmud, aun el israelita más pobre estaba obligado a alquilar dos dos flautistas y una llorona para celebrar el velorio de su mujer [32]. Acabando de morir, ¿ya estaba a punto todo este "ritual"? ¿Puede ser un retoque literario complementario usual?

Por eso, a la presencia de esto, les dice que todo sobra, **porque la niña "no ha muerto, duerme."** El uso eufemístico del sueño por la muerte es usual al pueblo judío. Así anunció Cristo la muerte de Lázaro (Jn 11:11.14). En las tumbas judías de Roma se lee frecuentemente: "Que en paz (sea) tu *sueño*" [33]. Pero aquí el contraste entre muerte y sueño no permitía la interpretación eufemística. Y, sabiendo aquellos mercenarios fúnebres la realidad de la muerte de la niña, se rieron de Cristo. Pero ¡dormía! Porque El precisamente venía a despertarla. Igual que hizo con Lázaro (Jn 11:11).

Sólo permitió penetrar en la habitación de la niña muerta a sus padres y a sus tres apóstoles. Y "a todos los demás los echó fuera" (Mc).

Y, acercándose al lecho, tomó a la niña de la mano, y le dijo unas palabras aramaicas que Mc-Pedro conservaron: "ταλιθά χοῦμ," que significa: "Niña, levántate." Lo que Mc traduce para sus lectores étnico-cristianos. Mc intercala en la versión de la fórmula el "(Yo) a ti te digo," para destacar la *autoridad* de Cristo. Un tema eje de los evangelios.

Y al instante la niña se levantó y echó a andar. Mc-Lc harán ver la posibilidad de esto, pues tenía ya doce años. Y Cristo mandó que diesen de comer a la niña. Tenía esto dos finalidades: una apologética, demostrar aún más la verdad de la resurrección (Lc 24:41-43), y otra demostrar la duplicidad del milagro: **no sólo la había resucitado, sino curado;** la necesidad de comida le haría ver la perfecta salud que ya gozaba.

Hecho el milagro recomienda insistentemente **que no se divulgue**. Es el "secreto mesiánico" marcano. A esto mismo obedeció el echar de la cámara a todos, excepto a los padres de la niña. Buscaba con este silencio el que no se excitasen extemporáneamente los ánimos mesiánicos. Precisamente en aquel **ambiente de expectación mesiánica** flotaban, confusamente, **diversos signos sobre la aparición del Mesías**. Y entre éstos, uno de los que flotaba diversamente interpretado **era la resurrección de los muertos y su relación con los días mesiánicos** [33]. La resurrección de un muerto podía encender, mejor que otro hecho, **la explosión mesiánica.** Esta parece ser la diferencia de conducta de Cristo ante la curación de la nena, cuya confesión El mismo provoca, y esta resurrección, a cuyo milagro El impone secreto. Es verdad que no era fácil que se guardase el secreto en aquel caso. La muerta iba a aparecer viva. Pero siempre se vería que él no buscaba la exhibición mesiánica, y que en aquel momento permitía evitar aclamaciones

y turbulencias.

El milagro de la resurrección de un muerto evocaba el poder divino en él. Pero no al estilo de un profeta que invocaba el nombre de Dios (2 Re 5:11). Aquí aparece hecho con simplicidad y autoridad. Él, sin más, **le manda resucitar**. Mc tiene buen cuidado de matizar esto al hacer la traducción de la fórmula aramaica "Joven, levántate," intercalando, como recuerdo e interpretación, el "(Yo) a ti te digo, levántate," lo que omite Mt. Pero el poder de la vida es poder reservado a Dios en el A.T. **Es éste un modo de presentarse Cristo como Dios.**

Curación de la hemorroísa. — Los tres evangelistas relatan esta curación intercalada entre la petición de la curación de la hija de Jairo y la ida de Cristo a su casa. El relato hace ver que fue precisamente en este intervalo cuando se realiza esta curación.

Es una mujer que padecía ya doce años "flujo de sangre." Debía de ser de cierta posición social, pues había consultado "muchos médicos" y "gastado toda su hacienda" con ellos. Sólo Mc-Lc narran estos detalles. Pero se ve el juicio distinto que dan Mc y Lc. Este, "médico," sólo dice que, después de "haber gastado en médicos toda su hacienda, no había podido ser curada por ninguno"; pero, en cambio, Mc refleja mejor, sin prejuicios de clase, lo que significaron aquellas consultas curandiles para aquella pobre mujer, pues dice que "había *sufrido grandemente* de muchos médicos" y gastado toda su hacienda "sin provecho alguno, *antes iba de mal en peor,"* no sólo por la inutilidad de aquellos remedios, sino, en parte, causados por los mismos.

Estas múltiples consultas habían sido hechas no solamente por la esperanza guardada en todo enfermo, sino por una cierta manía oriental. Plinio habla de una "turba medicorum" consultada [34]. Todavía en el año 1929 escribía Lagrange: "Es aún hoy una molesta costumbre de Oriente el llamar para los enfermos el mayor número posible de médicos." [35]

Los procedimientos usuales eran una mezcla de superstición. El Talmud recoge muchas de estas prescripciones ridículas usadas precisamente para curar este tipo de enfermedad. Así se lee: "Tomad el peso de un denario de goma de Alejandría, el peso de un denario de azafrán de jardín; machacadlos juntos y dadlos con vino a la mujer hemorroísa." Si esto no da remedio, se le ofrecen otros procedimientos semejantes. Y llegan hasta darle gritos diciendo que está curada. También se menciona este procedimiento: "Se cavarán siete hoyos, en los cuales se quemarán sarmientos de viñas no podadas, y la mujer (hemorroísa), teniendo en su mano un vaso de vino, se sentará sucesivamente al borde de cada hoyo, y se le dirá, haciéndola levantar: "[Cura de tu flujo!" Y también se ponen en juego recetas en las que intervienen cenizas de huevo de avestruz o excrementos de animales [36]. De esa primitiva medicina, que era curandería, se llega a decir en el Talmud: "El mejor médico está destinado al infierno." [37] Compárese esto con los procedimientos de Cristo.

Habiendo oído esta mujer la fama curativa de Cristo, apeló, desesperada ya de médicos, al recurso a Él. **Sólo pensó en tocar su vestido, porque creía que con ello curaría.** Pero Mt-Lc dicen que lo que deseaba tocar era la "franja de su manto." Este término griego usado (χρασπέδον) lo mismo puede significar el "ruedo" del manto o vestido, que las "borlas" o "flecos" (*tsitsith*) [38], que se usaban en los cuatro ángulos de los vestidos para acordarse de los mandamientos de la Ley (Núm 15:37-40; Dt 22:12) y ponerlos por obra [39].

Si la hemorroísa pretende venir clandestinamente a Cristo "por detrás" (v.27) y como robarle o sorprenderle un milagro, era debido al tipo de impureza legal que significaba su enfermedad (Lev 15:25), ya que otros enfermos "tocaban" a Cristo para curar (Mc 3:10). Las prescripciones rabínicas sobre este tema, para aislar a la mujer a fin de que no "contagiase" su impureza legal, llegan a lo neurótico. Para ello, el Talmud dedica un tratado entero: *elNidda* (impureza "reglar" de la mujer).

Cuando Cristo iba a casa del "archisinagogo" para curar a su hija, tiene lugar esta escena. Iba acompañado de una gran multitud, que le "apretujaba." En las callejuelas del viejo Oriente, el entusiasmo despertado por Cristo hacía que la multitud, empujándose por acercarse, le "apretujase." Entre esta turba se mezcló la mujer angustiada **y tocó con fe el vestido del Señor. Y al punto se hizo su curación.**

Cristo se vuelve preguntando quién le ha "tocado," porque "he sentido que de mí salió virtud." Y "miraba en torno suyo," — es la clásica "mirada circular" del estilo de Mc — como queriendo descubrir quién había sido. Si Cristo obra así, no es por ignorancia, sino por elevar y confirmar la fe de aquella mujer, haciéndole ver que no fue la curación por un contacto supersticioso, sino por efecto de la fe. Ante esto, los "discípulos" (Mc), y más en concreto Pedro (Lc), se extrañan de esta pregunta, pues todos le "apretujaban" y nadie se había acercado a El con gestos o modos especiales (Lc). Pero Cristo insistió en su afirmación. San Agustín lo expresó en una fórmula excelente: "Los otros le oprimen, ésta toca." [40]

Ante esto, la mujer se postró ante El (Mc) y le confesó, lo mismo que ante todo el pueblo (Lc), la causa por que había obrado así y la curación que instantáneamente había logrado.

Mc-Lc hacen un relato a este propósito que ha preocupado antes a algunos exegetas sobre la "ciencia" de Cristo. Al acercarse a El con fe esta mujer y ser curada, Mc, aún más que Lc, lo narra así: "Luego Jesús, sintiendo en sí mismo la virtud que había salido de El, se volvió y dijo: ¿Quién ha tocado mis vestidos?"

¿Supone esto que Cristo no tenía esa "plenitud" de conocimiento que la teología enseña? No es esto lo que se va a concluir de este relato. El evangelista relata de un *modo sencillo,* popular, el hecho de que Cristo "sintió en sí mismo" la virtud que de El salía, pero no de un modo mágico ni como una "sensación" inesperada, sino queriéndolo y autorizándolo Él. Aun dentro del rigor teológico, tiene su exacta explicación por su ciencia "experimental." Pero "parece que Marcos ha querido oponer al conocimiento experimental sensible de la mujer el conocimiento intelectual de Jesús." [41]

El que Cristo no prohiba aquí la divulgación del milagro se explica por la misma naturaleza oculta de la enfermedad.

1 Nestlé, *N.T. graece et latine,* ap. crít. a estos lug. — 2 Josefo, *Antíq,* XVII 11:4; *De bello iud.* II 6:3; IV 8:3. — 3 Josefo, o.c., III 3:1. — 4 Abel, *Géograpku de la Palest.* (1938) II p.323. — 5 cf. Dorado, *Praelect. bib. X. T.* (1947) p.615-616. — 6 Abel! o.c. II p.146; Koursi, en Journal of Palestine Oriental Society (1927) 112ss. — 7 F. Truyols, *Vida dejesucnsto* (1954) p.316; para otras hipótesis topográficas, — 8 *Terumoth* I 40:2. — 9 *Hagiga* I 13:2; Rodewyk, *De daemoniacis:* VD (1960) 301-306; Ayuso, en Est. Bib. (1934) 374-384, sobre el demonio como "espíritu impuro"; Balducci, *Gli in-demoniati* (1959). — 10 Tamborino, *De antiquorum daemonismo* (1909) p.ll. — 11 *De bello iud.* VII 6:3. — 12 *Antiq.* VIII 2:5. — 13 *Apol.* II 6; cf. *Dial.* — 14 Act 16:16.17; Josefo, *Antiq.* XVI 6:2. — 15 Sobre el valor de esta expresión, cf. *Comentario a Jn 2:4.* — 16 SMIT, *De daemoniacis.* (1913) p.377; BLASS, *Grammatik.* (1902) p.!93ss. — 17 Act 19:13; Deissmann, *Bibelstudien* (1895) p.25ss. — 18 *Henoc XV-XVI;Jubil.* X 8; Bauernfeind, *Die Worte der Damonen in Markuse-vangelium* (1927) p.23ss.34ss.69ss. — 19 Tamborino, *De antiq. daemonismo* (1909) p.ll. — 20 Orígenes, Contra Celsum VI 40. — 21 Libro de Henoc XVIII 11-15; X 6, etc. — 22 Strack-B., Kommentar. I p.492ss; cf. Lev 11:7. — 23 Rev. Bib. (1908) 549 nota 1. — 24 Josefo, Antiq. XVII 11:44. — 25 Josefo, De bello iud. II 18.1.5. — 26 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.138. — 27 Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (1945) p.ll. — 28 Josefo, *Antiq.* XIV 4:4; Abel, *Geographie de la Palest.* (1938) II p.145-146; Szczepanski, *Geogr. hist. Palestinae antiquae* (1928) p.261-268; *Dict. Bib.* II 1333-1336. — 29 Josefo, *De bello iud.* II 18:5. — 30 Sobre las explicaciones racionalistas de este pasaje, cf. Smit, *De daemoniacis.* (1913) p.335-427; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1957) p.99, ve en ello una lección práctica sobre los incrédulos empedernidos, que prefieren los animales impuros a Cristo; T. A. Burkill, *Concerning Mc* 5:7 *and 5:18-20:* Studia Theol. (Lund 1958); J. A. Kleist, *The Gadarene Demoniaes:* The Cath. Bibl. Quart. (1947) 101-105; H. Shalin, *Die Perikope gerasenischen und der Plan der Markusevangeliums:* Studia Theol. (Lund 1964) 159-172; J. Loyw, *De Bezetene en de Kudde (Mc 5:1-20):* NedTTs (1958) 59ss; P. Lamarche, *Le possede de Cerosa (Mt 8:24-34; Mc 5:1-20; Le 8:26-39):* Nouv. Rev. Theol. (1968) p.581-597. — 31 Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.458. — 32 Citado en Schuster-Holzammer,//¿rt. *Bib.,* vers. esp. (1935) II p.212 nota 1. — 33 Schürer, Gemeindeverfass der Juden in Rom p.33-35. — 33 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.!76ss. — 34 Plinio, Nat. Hist. XXIX 5. — 35 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.140. — 36 *Talmud bab.* 110a; STRACK-B., *Kommentar.* I p.520ss. — 37 *Qiddushin* IV 14. — 38 *Berakoth Y.* 3a; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.392.2110. — 39 Strack-B., *Kommentar.* excurs.12 t.4 p.277-292; Bonsirven, *Textes rabbini-qiies.* (1955) p.731. Indexanalytique-lexique, "Franges," donde se expone la legislación rabínica sobre todo esto. — 40 "lili premunt, ista tetigit" *(Serm.* II 45). — 41 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p. 140-141.

Capitulo 6.

Cristo en Nazaret, 6:l-6 (Mt 13:53-58; Lc 4:16-30).

Cf. Comentario a Mt 13:53-58.

> [1] **Salió de allí y vino a su patria, siguiéndole sus discípulos.** [2] **Llegado el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga; y la muchedumbre que le oía se maravillaba, diciendo: ¿De dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría es esta que le ha sido dada, y cómo se hacen por su mano tales milagros?** [3] **¿No es acaso el artesano, hijo de María, y el hermano de Santiago, y de José, y de Judas, y de Simón? Y sus hermanas, ¿no viven aquí entre nosotros? y se escandalizaban de El.** [4] **Jesús les decía: Ningún profeta es tenido en poco sino en su patria y entre sus parientes y en su familia.** [5] **Y no pudo hacer allí ningún milagro, fuera de que a algunos enfermos les impuso las manos y los curó.** [6a] **El se admiraba de su incredulidad.**

Esta narración de Mc-Mt tiene discrepancias con la narración de Lc. Los problemas que esto crea han sido ya expuestos l.

V.1 Cristo sale probablemente de Cafarnaúm y vino a "su patria." Esta es Nazaret (Mc 1:9.24; Lc 4:16).

V.2. "¿Cómo se hacen por su mano tales milagros?" Los nazaretanos oyeron hablar de los milagros de Cristo, y reconocen que los realiza, pero como un simple *instrumento* o intermediario.

Por eso, la sabiduría que tiene "le ha sido dada," y los "milagros se hacen por su mano." Es lo mismo que se dice de Moisés (2 Par 35:6). Pero su creencia en El, aun como taumaturgo, es muy rudimentaria. Por conocer a sus familiares desestiman sus poderes y se "escandalizan" de Él. Probablemente desconfían del valor de sus obras, mientras no sean reconocidas por tales en Jerusalén por los doctores (Jn 7:3-5). Es un caso de estrechez aldeana y familiar. Aparte, que era creencia que no se sabría el origen del Mesías.

V.3. A Cristo se le hace "artesano" (ο τέχτων). La palabra griega usada significa un artesano que trabaja preferentemente en madera [2]. Pero entonces, y en aquel villorrio, los oficios de un "artesano" podían extenderse a otros pequeños menesteres. Se citan "hermanos" y "hermanas" de Cristo. Estos son "parientes" en grado diverso del mismo [3].

V.4. No deja de extrañar el que Cristo diga aquí que *sólo* en su patria y entre los suyos es desestimado un profeta, cuando precisamente viene de la región de los gerasenos, de donde le rogaron se marchase. Acaso las escenas que tienen esta contigüidad *literaria* no la tengan *históricamente* tan inmediata. Mt lo pone en otra situación literaria, sin que la condicione su esquema sistemático. La frase es un proverbio. En todo caso, **Cristo en la región de Gerasa se presentó como un desconocido, mientras que en Nazaret vino precedido de la gran fama de los milagros.**

V.6. Esta "admiración" verdadera que Cristo tiene a causa de la "incredulidad" que tenían en Él, **en nada va contra la plena sabiduría que** tiene por su ciencia sobrenatural, ya que esto no es más que un caso del ejercicio de su ciencia "experimental," como la teología enseña [4]. Y, sobre todo, la descripción popular: **un modo de acusar su actitud ante ellos**.

La misión de los apóstoles, 6:6-13 (Mt 10:1-42; Lc 9:1-6-10).

Cf. Comentario a Mt 10:1-42.

> [6b] **Recorría las aldeas del contorno enseñando.** [7] **Llamando a sí a los Doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros,** [8] **y les encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón,** [9] **y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas.** [10] **Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar;** [n] **y si un lugar, no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos.** [12] **Partidos, predicaron que se arrepintiesen,** [13] **y echaban muchos demonios, y, ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.**

Esta "misión" de los doce apóstoles la traen los tres sinópticos, aunque con mucha mayor extensión Mt. En realidad, Mt unió a ella una serie de instrucciones dirigidas por Cristo en otras ocasiones a los apóstoles en orden a la misión universal extrapalestina (Mt 10:17ss), como se ve por la perspectiva que les abre. Pero este pasaje de Mc tiene su correspondencia en la primera parte de Mateo (10:5-17) y en Lc (9:1-6), aunque también aquí el relato de Mc es más amplio.

Cristo, que asoció a los apóstoles a su obra, los comienza "enviando" de "dos en dos" por las ciudades, seguramente de Galilea. Así les permitía atender a un mayor número de gentes. La forma binaria en que los envía, les permitía ayudarse y tutelarse. Nadie podía sospechar de aquel que tiene un testigo. Repartidos en esta forma diseminada, impedía el provocar una reacción excitada, pero permitía hacer despertar más esta idea mesiánica, preparando su "venida." Y les señaló el tema de la predicación, la conducta que debían seguir, y les acreditó con el poder que les confirió de hacer milagros.

Sin embargo, en Mc hay tres puntos que se han de precisar.

V.9. Dentro de las prohibiciones que les hace, les manda calzarse con "sandalias." En cambio, en Mt se les prohibe esto. En Lc se omite. Podría tratarse de una simple citación "quoad sensum." Se piensa si los primeros misioneros cristianos prescindieron de esto para competir con los apóstoles cínicos del medio helenístico. Se ha pensado que Mc, con esta inserción, querría corregir estos excesos ascéticos [5].

V.12. "(Los apóstoles) partieron y predicaron que se arrepintiesen" (ίνα μετανοώσιν). Tal como está esta redacción de Mc, parecería que el tema de la predicación eran sólo las disposiciones morales de los oyentes. En cambio, en Mt-Lc, el tema es: "Se acerca el Reino de los cielos." Lo que incluye la actitud — respuesta moral — que ha de tenerse ante el mismo, que es lo que destaca Mc.

Pero, dado que los contextos son idénticos, el sentido de la frase de Mc es elíptico: es la rectitud moral, precisamente en orden a la digna recepción del Reino.

En otros pasajes, el tema de esta predicación se anuncia completo: "Arrepentios, porque se acerca el Reino de Dios" (Mt 3:2; 4:17; Mc 1:15). Son citaciones que se matizan en función del tema, o que respetan las "fuentes."

V.13. "Y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban." El aceite era un remedio medicinal muy usado en la antigüedad [6]. Su práctica en Oriente era usual[7] hasta en nuestros días [8]. Los apóstoles usan lo que era un remedio corriente. Pero en todo el contexto resalta que los apóstoles, que han recibido poderes taumatúrgicos, no los van a emplear como simple remedio medicinal. Es lo que parece más lógico. ¿Curaban todos a los que se lo aplicaban? No se dice. La

frase general de Mc deja un amplio margen de valoración. Estas unciones tenían, al menos en muchos casos, **valor instrumental de poder sobrenatural.**

Naturalmente, se pensó en la analogía que este rito de curación pudiera tener con el rito sacramental de la "Unción de los enfermos." Pero la finalidad *directa* por la que usan este rito los apóstoles en esta misión es *taumatúrgica:* para curar las enfermedades corporales milagrosamente, **conforme al poder que Cristo les confirió.** Ni los apóstoles tenían aún el poder de perdonar sacramentalmente los pecados (Jn 20:22-23). Por eso, no pasa esto de ser un preludio del sacramento de la Extremaunción. El concilio de Trento, al hablar de este sacramento, dice: "Fue instituida esta unción sagrada de los enfermos como verdadero y propio sacramento del Nuevo Testamento por Cristo Nuestro Señor, *insinuado* ya en Marcos *(apud Marcum* [Mc 6:13] *quidem insinuatum)* y por Santiago... *promulgado.*" [9]

La expulsión de los demonios **los presentaba como ministros del Mesías, anunciando la llegada del Reino.**

Juicio de Herodes sobre Cristo y muerte del. Bautista. 6:14-29

(Mt 14:1-12; Lc 9:7-9). Cf. Comentario a Mt 14:1-12.

> [14] **Llegó esto a oídos del rey Herodes, porque se había divulgado mucho su nombre, y decía: Este es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por esto obra en él el poder de hacer milagros;** [15] **pero otros decían: Es Elías; y otros decían que era un profeta, como uno de tantos profetas.** [16] **Pero Herodes, oyendo esto, decía: Es Juan, a quien yo degollé, que ha resucitado.** [17] **Porque, en efecto, Herodes se había apoderado de Juan y le había puesto en prisión a causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado.** [18] **Pues decía Juan a Herodes: No te es lícito tener la mujer de tu hermano.** [19] **Y Herodías estaba enojada contra él y quería matarle, pero no podía,** [20] **porque Herodes sentía respeto por Juan, conociendo ser hombre justo y santo, y le amparaba, y, oyéndole, vacilaba, pero le escuchaba con gusto.** [21] **Llegado un día oportuno, cuando Herodes en su cumpleaños ofrecía un banquete a sus magnates, y a los tribunos, y a los principales de Galilea,** [22] **entró la hija de Herodías y, danzando, gustó a Herodes y a los comensales. El rey dijo a la muchacha: Pídeme lo que quieras y te lo daré.** [23] **Y le juró: Cualquier cosa que me pidieras, te la daré, aunque sea la mitad de mi reino.** [24] **Saliendo ella, dijo a su madre: *¿Qué* quieres que pida? Ella le contestó: La cabeza de Juan el Bautista.** [25] **Entrando luego con presteza, hizo su petición al rey, diciendo: Quiero que al instante me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista.** [26] **El rey, entristecido por su juramento y por los convidados, no quiso desairarla.** [27] **Al instante envió el rey un verdugo, ordenándole traer la cabeza de Juan. Aquél se fue y le degolló en la cárcel,** [28] **trayendo su cabeza en una bandeja, y se la entregó a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre.** [29] **Sus discípulos que lo supieron, vinieron y tomaron el cadáver y lo pusieron en un monumento.**

Mc-Lc son, de los tres sinópticos, los que narran con más detalle este primer episodio de la opinión de Antipas sobre Cristo. Mientras para "algunos" Cristo era o **Elías, que en la creencia popular se pensaba que no había muerto, aguardando su retorno en los días mesiánicos, para ungir y presentar al Mesías** [10], o un nuevo profeta como los clásicos profetas de Israel, al modo como el pueblo tenía al Bautista por "profeta" (Mt 14:5), Antipas aseguraba, en su obsesión neurótica, que era el mismo Bautista, que había resucitado (Mc-Mt). Lc da una formulación un poco

distinta, aunque sustancialmente la misma. A la segunda parte del episodio es Mc el que le da más extensión [11].

Mc destaca que el tetrarca, cuando tenía prisionero al Bautista, "temía" a Juan, porque sabía que era hombre "justo y santo, y lo guardaba." ¿De quién? Probablemente de las insidias de Herodías y sus sicarios (cf v. 19.20). También detalla Mc que Antipas "le oía con gusto," haciéndole traer, seguramente, de la prisión. Y luego Mc trae una frase que es discutida: πολλά ἠπόρει. Se dan varias interpretaciones de ella:

a) "Y oyéndole, *hacía* muchas cosas" de las que le oía, o por su consejo. Pero la frase siguiente: "y le oía con gusto," resulta una repetición innecesaria.

b) Por eso, la mayor parte de los autores aceptan la otra lectura, más difícil, testificada por buenos códices (Alef, B, L, W) y seguida por ediciones críticas relevantes (Von Soden, Nestlé, Vogels, Merk) [12]. Esta lectura es la siguiente: "Y oyéndole, estaba *muy perplejo* (ἀπόρειν), a causa de las observaciones y enseñanzas que hacía."

c) También se ha querido dar a este verbo (απορείν) otro sentido. Sería éste: "Y oyéndole, le *proponía muchas cuestiones."* Sin embargo, este sentido del verbo, aunque atestiguado por Aristóteles [13], parece reservado a las discusiones dialécticas [14].

También es sólo Mc el que trae, unido al juramento de Antipas a Salomé después del baile, que le daría lo que pidiese, "aunque sea la mitad de mi reino." Esta frase tiene antecedentes bíblicos, y además Antipas no tenía "reino," sino "tetrarquía." Es verdad que ya antes (v.14) Mc llamó a Antipas "rey."

Antipas buscó el ser rey [I5], pero no obtuvo de Roma más que el título oficial de "tetrarca." Si Mc le nombra "rey," puede ser como un título genérico, como hace el mismo Mt en el curso de su narración; comienza a nombrarlo con el título oficial de "tetrarca" (v.l) y luego, en la narración, lo llama "rey" (v.9); o por reflejar el uso que popularmente, por halago, le diesen los súbditos, o acaso por estar un tanto condicionado por la segunda frase usada: "la mitad de mi reino."

Esta frase aparece en el libro de Ester (Est 5:3; cf. 1 Re 13:8).

Pero si esta frase, literariamente, pudiese provenir del pasaje semejante del libro de Ester, no habría ningún inconveniente en que el mismo Antipas hubiese añadido esta expresión genérica, como sinónima de su tetrarquía, en un momento de exaltación bajo el vino y el halago de los presentes.

Retorno misional de los apóstoles y multiplicación de los panes. 6:30-44 (Mt 14:13-21; Lc 9:10-17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Mt 14:13-21.

[30] Volvieron los apóstoles a reunirse con Jesús y le contaron cuanto habían hecho y enseñado. [31] El les dijo: Venid, retirémonos a un lugar desierto para que descanséis un poco, pues eran muchos los que iban y venían y ni espacio les dejaban para comer. [3 2] Fuéronse en la barca a un sitio desierto y apartado. [33] Pero les vieron ir, y muchos supieron dónde iban, y, a pie, de todas las ciudades concurrieron a aquel sitio y se les adelantaron. [34] Al desembarcar vio una gran muchedumbre, y se compadeció de ellos, porque eran como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles largamente. [35] Siendo ya hora avanzada, se le acercaron los discípulos y le dijeron: El sitio es desierto y avanzada la hora; [36] despídelos para que vayan a las alquerías y aldeas del contorno y se compren algo que comer. [37] El, respondiendo, les dijo: Dadles vosotros de comer. Y le dijeron: ¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer? [38] El les contestó: ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver.

Habiéndose informado, le dijeron: Cinco y dos peces. [39] **Les mandó que les hicieran recostarse por grupos sobre la hierba verde.** [40] **Se recostaron por grupos de ciento y de cincuenta.** [41] **El, tomando los cinco panes y los dos peces, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los entregó a los discípulos para que se los sirvieran, y los dos peces los repartió entre todos.** [42] **Comieron todos y se hartaron,** [43] **y recogieron doce canastos llenos de las sobras de los panes y de los peces.** [44] **Los que comieron de los panes eran cinco mil hombres.**

Mc-Lc relatan la vuelta de los apóstoles de esta primera actuación "misional" binaria. A su retorno le contaron todo lo que habían hecho y enseñado.

Cristo les quiere proporcionar unos días de descanso. Por eso les lleva a un "lugar desierto" y, que estaba "cerca de Betsaida" (Lc). La razón es que ni aun después de su trabajo misional, especialmente intenso, les dejaban solos: las gentes venían a Cristo. Mc describe esta premura de las turbas con su lenguaje grafista: "pues eran muchos los que iban y venían, y ni espacio les dejaban para comer" [16]. Acaso estas multitudes que vienen en estos momentos puedan ser un indicio del fruto de esta "misión" apostólica. A fin de lograr este retiro, se embarcaron para ir en dirección de Betsaida-Cafarnaúm.

V.30. Es la única vez que Mc cita la palabra "apóstoles." Aquí aparece con el sentido técnico denominativo de los Doce [17].

V.34. Al desembarcar vio Cristo una gran muchedumbre y se compadeció de ellos, "porque eran como ovejas sin pastor." Esta expresión es del ambiente bíblico (Núm 27:17; 1 Re 22:27; 2 Par 18:16; Ex 34:5). Pero este pasaje , puesta en el evangelio, tiene, sin duda, **una evocación de valor mesiánico**. En el A.T., el pueblo había sido comparado a un rebaño, y el Mesías al pastor. Dios dice en Ezequiel: "Suscitaré para ellos un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David (el Mesías), él las apacentará, él será su pastor" (Ez 34:23). Y Cristo, en la última Cena, se identificó con el pastor, y los apóstoles — pueblo — con el rebaño, conforme a la profecía de Zacarías (Zac 13:7). Y se proclamó el Buen Pastor (Jn 10:11ss). Es sumamente probable que esta expresión tenga un manifiesto intento mesiánico, máxime con el mismo valor que tuvo precisamente el ser multiplicación *de panes* y en lugar "desierto" donde se realizó, conforme se expuso al comentar este pasaje en Mt [18].

La descripción **del "rito" de Cristo puede estar influenciada por el rito de la liturgia eucarística de la institución** (cf. Mc 14:22), aunque mucho más en el relato de Jn.

Cristo camina sobre el mar. 6:45-52 (Mt 14:22-33; Jn 6:16-21).

Cf. Comentario a Mt 14:22-33.

[45] **En seguida mandó a sus discípulos subir a la barca y precederle al otro lado frente a Betsaida, mientras El despedía a la muchedumbre.** [46] **Después de haberlos despedido, se fue a un monte a orar.** [47] **Llegando el anochecer, se hallaba la barca en medio del mar y El solo en tierra.** [48] **Viéndolos fatigados de remar, porque el viento les era contrario, hacia la cuarta vigilia de la noche vino a ellos andando sobre el mar e hizo ademán de pasar de largo.** [49] **Pero ellos, así que le vieron andar sobre el mar, creyendo que era un fantasma, comenzaron a dar gritos,** [50] **porque todos le veían y estaban espantados. Pero Él les habló enseguida y les dijo: Animo, soy yo, no temáis.** [51] **Subió con ellos a la barca, y el viento se calmó, y se quedaron en extremo estupefactos,** [52] **pues no se habían dado cuenta de lo de los panes; su corazón estaba embotado.**

Mt es el que narra con más extensión y detalle este episodio. Jn lo abrevia mucho. Los datos característicos de Mc se consideran a continuación.

Mc omite el episodio, sólo narrado por Mt, del caminar de Pedro sobre las aguas. Probablemente la razón de esta omisión en Mc se deba a ser el compañero de Pedro y que pone por escrito su catequesis. Por razones de modestia, Pedro omitiría este detalle en la catequesis. Lo que explica igualmente su omisión en Mc.

V.45. Según el relato de Mc, Cristo, después de la multiplicación de los panes, obligó a los apóstoles a embarcarse, y les ordena ir a la otra orilla, "hacia (προς) *Betsaida."* Pero, según Jn en el lugar paralelo, Cristo les da la orden de ir hacia (εις) *Cafar-naúm* (Jn 6:17). Cafarnaúm y Betsaida no se encuentran en la misma ribera. Cafarnaúm se halla en la orilla occidental del Lago; Betsaida, en la parte nordeste del mismo. Una primera solución sería que fuesen más bien *costeando*, por lo cual, para ir a Cafarnaúm (Jn), tendrían que pasar en la dirección de Betsaida (Marcos), que es marítima. Pero ellos van a "la otra parte del mar." Y efectivamente llegaron "a donde se dirigían" (Jn 6:21) y desembarcan "en Genesaret" (Mt-Mc), sin duda a la región que ocupa unos cinco kilómetros sobre el Lago. Esta doble orientación — Cafarnaúm-Betsaida — ha hecho que algunos autores piensen en una doble Betsaida, situada cerca de Cafarnaúm. Problema este muy discutido [19]. Algunos interpretan la partícula "hacia " (προς) en sentido de "enfrente." Jesús diría: Id al otro lado del mar, precisamente al que está frente a Betsaida. Pero es extraño que de lugares tan conocidos se dé una terminología tan vaga. Enfocando el problema desde otro punto de vista, se propone otra solución. Al comentarse el v.13 de este capítulo de Mt se ha escrito: "Nada hay en el relato de Mt ni en el de Mc, bien comprendido, que obligue a buscar este lugar sobre la ribera oriental del Lago. Jesús ha podido atravesar de norte a sur costeando la costa occidental; por eso, "el otro lado" de un punto cualquiera del Lago no es forzosamente la ribera opuesta de éste." [20] Pero, si se localiza la escena de la multiplicación de los panes y del embarque en la ribera oriental, hay que localizar también, como admiten algunos, otra

Betsaida en la región oriental. De lo contrario, no se explicaría cómo Cristo les mandase ir "hacia Betsaida" (Mc). Pues a donde iban es "hacia Cafarnaúm" (Jn), a la región de Genesaret (Mt-Mc). Acaso falten datos precisos en el relato con los que cada evangelista aluda a estas órdenes distintas, o que haya alguna redacción imprecisa.

Pero también cabría el que Mc y Jn citasen libremente. Buscarían con ello sólo *orientar* a los lectores. A Jn, que va a situar los discursos de Cristo sobre el "Pan de vida" en Cafarnaúm (Jn 6:24.59), le interesa destacar como punto de referencia el que iba a ser escenario de estos discursos. Mc, acaso, cita a Betsaida como punto de referencia de sus lectores, porque fuese mejor conocido para los mismos, ya que era la patria de Pedro (Jn 1:44).

V.51b. Mc destaca la impresión causada en los apóstoles por la escena de Cristo caminando sobre el mar; "quedaron en extremo estupefactos." Y añade la razón: "pues no se habían dado cuenta de lo de los panes (la multiplicación); su corazón estaba embotado."

No es que no se hubiesen dado cuenta de la *multiplicación* de los panes y peces, puesto que ellos reconocieron primero que no había más que cinco panes, y luego recogieron de sobras doce cestos, sino que no habían sacado la conclusión que de allí se había de deducir: el mesianismo de Cristo. Ellos mismos habían recibido el poder de hacer milagros en su "misión" por Galilea (Mc 6:6.7, par.), y así, siendo ellos hombres, no acababan de ver lo que significaba el poder que en propiedad tenía Cristo: estaban "embotados" para esto [21]. Esta conclusión de Mc está completamente en situación. En Mt, los apóstoles se "postraron" y le confesaron, diciendo: **"Tú eres el Hijo de Dios"** (Mt 14:33), que es una interpretación posterior.

Curaciones en la región de Genesaret. 6:53-56. (Mt 14:34-36).

Cf. Comentario a Mt 14:34-36.

53 Hecha la travesía, llegaron a tierra de Genesaret y atracaron. 54 En cuanto salieron de la barca le conocieron, 55 y corrieron de toda aquella región, y comenzaron a traer en camillas a los enfermos donde oían que El estaba. S6 Adondequiera que llegaba, en las aldeas, o en las ciudades, o en las alquerías, colocaban a los enfermos en las plazas y le rogaban que les permitiera tocar siquiera la orla de su vestido; y cuantos le tocaban quedaban sanos.

Recogen esta escena Mt-Mc. Es una descripción de tipo general, como un cuadro global, con el que se quiere evocar, como Mt hace en ocasiones, **la grandeza de Cristo** y las reacciones de la multitud.

1 Cf. Comentario a Mt 13:53-58, y especialmente Comentario a Lc 4:16-30. — 2 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.1307-1308; Hoepel, *Nenne hic est fabñfiliusJ:* Bíblica (1923) 41-55. — 3 Sobre este tema, cf. Comentario a Mt 13:55-56. — 4 ST. TH., Summ. TheoL 3 q.15 a.8 ad 1; W. H. P. Hatch, A Conjecture Concer-ning the Original Text of Mark, 6:6: Journ. of Bibl. Literal, and Exeg. (1956) VII. — 5 Konox, The Sources of the Synoptic Gospels II p.48-49; Ahern, Staffor no Staff (Mt 10:10; Mc 6:8): Cath. Bibl. Quarterly (1943) 332-337. — 6 columela, vn 5:18; plinio, *Nat. Hist.* xxix 9. — 7 Is 1:6; Jer 8:21.22; Le 10:34; Josefo, *Antiq.* XVII 6:5; Strack-B., *Kommen-tar.* I p.428-429; II 11-12. — 8 M. Julien, *L'Égipte* (1895) p.276. — 9 Denzinger, *Ench. symb.* n.908. — 10 Lagrange, *Le Messianisme chez* les Juifs (1909) p.210-213. — 11 Sobre el problema del nombre del marido de Herodías, que Mc-Mt nombran Filipo, y Josefa Herodes, cf. Comentario a Mt 14:3. Pirot, Évang. s. — 12 St. Marc (1946) p.468. — 13 Zorell, Lexicón graecum X. T. (1931) col. 158. — 14 Huby, L'Évang. s. St. Marc (1948), en La Sainte Bible de Jer úsale m p.37 nota c. — 15 Josefo, *Antiq.* XVII 1:3; XVII 9:4; J. B. Tyson, Jesús and Herod Antipas: Journ. of Bibl. Literal, and Exegesis (1960) 239-246. — 16 Cf. Comentario a Mc 3:20-21. — 17 Dupont,L¿ nom ¿'apotres a-t-il e'te donne aux Douce par Jesús?: L'Orient chrét (1956) p.267-290. — 18 Cf. Comentario a Mt 14:13-23. — 19 Cf. Comentario a Mt 14:22, y la bibliografía allí citada correspondiente a las notas 63-65. — 20 Benoit, L'Évang. s. St. Matth., en La Sainte Bible deje'rvsalem (1950) p.95 nota b, y p.96 nota a. — 21 E. Lóvestan, *Wunder und Symbolhandlung.* Eine Studie über Mt 14:28-31: Kerygma und Dogma (1962) 124-135; L. Cerfaux, *La section des pains (Mc 6:31-8:26):* Synoptischen Studien (A. Wikenhauser (1954) p.64-67.

Capitulo 7.

Discusión sobre las tradiciones rabínicas. 7:1-13 (Mt 15:1-20).

Cf. Comentario a Mt 15:1-20.

1 Se reunieron en torno a El fariseos y algunos escribas venidos de Jerusalén, 2 los cuales vieron que algunos de los discípulos comían pan con las manos impuras, esto es, sin lavárselas, 3 pues los fariseos y todos los judíos, si no se lavan cuidadosamente, no comen, cumpliendo la tradición de los antiguos; 4 y de vuelta de la plaza, si no se aspergen, no comen, y otras muchas cosas que han aprendido a guardar por tradición: el lavado de las copas, de las ollas y de las bandejas. 5 Le preguntaron, pues, fariseos y escribas: ¿Por qué tus discípulos no siguen la tradición de los antiguos, sino que comen pan con manos impuras? 6 El les dijo: Muy bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí, 7 pues me dan un culto vano, enseñando doctrinas que son preceptos humanos." 8 Dejando de lado el precepto de Dios, os aferráis a la tradición humana. 9 Y les decía: En verdad que anuláis el precepto de Dios para establecer vuestra tradición. 10 Porque Moisés ha dicho: Honra a tu padre y a tu madre, y el que maldiga a su padre o a su madre es reo de muerte. 11 **Pero vosotros decís: Si un hombre dijere a su padre o a su madre: "Korbán," esto es, ofrenda sea todo lo**

que de mí pudiera serle útil, [12] **ya no le permitís hacer nada por su padre o por su madre,** 13 **anulando la palabra de Dios por vuestra tradición que se os ha transmitido, y hacéis otras muchas cosas por el estilo.**

Tratan este tema Mc-Mt. La narración de Mc es más extensa, sobre todo por razón de la explicación que hace de ciertos usos judíos a los lectores gentiles (v.2-4). Los puntos característicos de la narración de Mc son los siguientes:

V.l. Los "escribas" venidos de Jerusalén eran "algunos." El número de éstos está restringido con relación a los fariseos venidos. Acaso vienen, como especialmente técnicos en la Ley, para garantizar la obra de espionaje, o para completar esta representación de espionaje enviada, más o menos oficiosamente, por el Sanedrín, o al menos con su implícita complacencia (Jn 1:19.22).

V.3-4. Mc explica a los lectores lo que significaban estos usos en la mentalidad judía y en la preceptiva rabínica. Se expone en el *Comentario* a Mt 15:2ss.

V.2. "Comer pan" es hebraísmo para expresar la comida (v.34; cf. Mt 15:2).

V.2.5. "Comer con las manos *impuras*." Manos "impuras," literalmente "manos *comunes"* (χοιναΤς) para todo, es equivalente al calificativo rabínico *khol,* y significa profano, impuro (Act 10:14-28; 11:8; Rom 14:14; Heb 10:29) 1.

V.3. Una expresión de este versículo es oscura: "Los fariseos y los judíos, si no se lavan (πυγμτ)) las manos," etc. Esta expresión griega es discutible. Se ha propuesto: *a)* lavarse las manos frotando con *el puño,* es *decir, fuertemente, diligentemente* [2]*;* o "meticulosamente," como hace la Peshitta [3]; *b)* la Vulgata y el códice sinaítico lo traducen por "frecuente" (πύχνα) como sinónimo, y por influjo de Lc 5:33, en la Vulgata; *c)* con el "puño" cerrado, indicando la juntura de los dedos para purificarlos [4]; *d)* podría tener, como en otros casos, un sentido más amplio: sería lavarse no sólo las manos, sino el antebrazo: del puño o dedos al codo [5]; *e)* con abundante agua, que había de ser recogida en un recipiente con la mano (πυγμ).

V.13b. Mc no sólo recoge un caso concreto de "korbán" como motivo de censura, por **anular la ley de Dios por las "tradiciones" de los hombres, sino que alude a otra perspectiva mayor:** "Y hacéis otras muchas cosas por el estilo."

V.8-10. Es muy fuerte la contraposición de lo que legisló Moisés y la "tradición" humana. Aquello tiene valor; esto es presentado como elaboración simplemente humana: **farisaico-rabínica.** Anulan "la palabra de Dios" (Moisés) por ***"vuestra tradición."*** Se ve el interés en recoger esta enseñanza **a la Iglesia primitiva contra los "judaizantes" y la polémica rabínica.**

La verdadera pureza. 7:14-23 (Mt 15:10-20).

Cf. Comentario a Mt 15:10-20.

[14] **Llamando de nuevo a la muchedumbre, les decía: Oídme todos y entended:** [15] **Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda mancharle; lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre. '**[6] **El que tenga oídos para oír, que oiga,** [17] **Cuando se hubo retirado de la muchedumbre y entrado en casa, le preguntaron los discípulos por la parábola.** [18] **El les contestó: ¿Tan faltos estáis vosotros de sentido? ¿No comprendéis — añadió, declarando puros todos los alimentos — que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede mancharle,** [19] **porque no entra en el corazón, sino en el vientre y va al seceso?** [20] **Decía, pues: Lo que del hombre sale, eso es lo que mancha al hombre,** [21] **porque de dentro, del corazón del hombre, proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios,** [22] **los adulte-**

rios, las codicias, las maldades, el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la altivez, la insensatez. [23] **Todas estas maldades proceden del hombre y manchan al hombre.**

Tema propio de Mc-Mt. Después de la exposición anterior, Cristo llama a la muchedumbre y les expone la "parábola" contenida en los v.15-17. **La negligencia del pueblo no pidió más explicaciones de la misma.** Pero, ya en casa, los "discípulos," acaso a iniciativa de Pedro (Mt), le piden una explicación de la misma. Y la explicación se la hace detalladamente, no sin antes dirigirles un reproche de afecto y pedagogía, registrado en ambos evangelistas: "¿Tan faltos estáis vosotros de sentido?" (Mc). En realidad, el sentido fundamental de la "parábola" era claro. Pero esto hace ver la necesidad de ilustración que tenían los apóstoles, y la fidelidad de su narración a la hora de la composición de los evangelios. No deja de extrañar el que, si Cristo declara la verdadera pureza e impureza *moral* de la legislación "legal" sobre los alimentos (Lc 11:37ss; Dt c.14), aparezcan en la primitiva Iglesia dudas y discusiones sobre ello (Act 15:28-29; 10:14; Gal 2:11-17, etc.). Pero se explica teniendo en cuenta que la exposición de Cristo era una enseñanza *genérica,* destacándose el aspecto *moral e* interno de la misma legislación, mientras que los "judaizantes" **planteaban el aspecto "jurídico" de la vigencia de la ley mosaica como soporte del cristianismo** [6]. El ataque a este punto es muy fuerte, ante algo muy arraigado en la práctica judía (cf. Act 10:10-16; 15:20; Gal 2:11; etc.). Parecen ya matizaciones eclesiales.

V.21-22. La clasificación de estas faltas morales que trae Mt se presta a una triple clasificación moral. Pero Mc trae una amplificación mucho mayor de ellas, acaso teniendo en cuenta los lectores a quienes iba destinada, ya que no era otra cosa que explicitación de la doctrina de Cristo (cf. Dt 5:17ss.).

Mc trae como propios: iniquidades, lascivias, la envidia, que la describe como "ojo indigno" (οφθαλμός πονηρός) [7]; la "maledicencia" contra el prójimo, y no blasfemia contra Dios, pues es el sentido que parece reclamar aquí el contexto [8]; embrutecimiento moral (αφροσύνη), embrutecimiento racional culpable, que desprecia las cosas aivinas [9].

Curación de la hija de una siró-fenicia. 7:24-30 (Mt 15:21-28).

Cf. Comentario a Mt 15:21-28.

[24] **Partiendo de allí, se fue hacia los confines de Tiro. Entró en una casa, no queriendo ser de nadie conocido; pero no le fue posible ocultarse,** [25] **porque luego, en oyendo hablar de El, una mujer cuya hijita tenía un espíritu impuro entró y se postró a sus pies.** [26] **Era gentil, siró-fenicia de nación, y le rogaba que echase de su hija al demonio.** [27] **El le dijo: Deja primero hartarse a los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los cachorrillos.** [28] **Pero ella le contestó, diciendo: Sí, Señor; pero los cachorrillos debajo de la mesa comen de las migajas de los hijos.** [29] **El le dijo: Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija.** [30] **Y, llegada a casa, halló a la niña acostada en la cama y que el demonio había salido.**

Pasaje propio de Mc-Mt. El relato de Mt es más largo y con más desarrollo dramático. Mc aparece, fuera de su propósito, menos vivo y colorista. Acaso se debe a que Mc lo recoja de una tradición ambiental y lo *adapte* a sus lectores gentiles. Algunos puntos de Mc se indican aquí.

V.25. Califica al "demonio" (v.26) como "espíritu impuro." [10] Era creencia ordinaria que las enfermedades eran causadas por "espíritus," es decir, influjos diabólicos.

V.26. Esta mujer que Mt dice fuese "cananea," probablemente queriendo indicar sólo,

con la evocación de los antiguos moradores del país, que era *gentil,* Mc, en cambio, dice con mucha más precisión que era "griega (έλληνι'ς), de origen (τω févet) siró-fenicia."

Esta mujer era "helénica"; con ello seguramente quiere expresarse su origen y lengua. Acaso pudiera ser "prosélita" [n]. Pero por su "origen" era "siró-fenicia." Esta denominación aparece usada por los escritores antiguos Luciano (*syrophoinix*) [12] y Juvenal [13]. Desde Pompeyo (64 a.C.), Fenicia quedó convertida en una provincia romana e incorporada a Siria. Ser "siró-fenicia" quiere decir fenicia perteneciente a la provincia romana de Siria, para distinguirla de los fenicios de Libia: de los "libio-fenicios," de quienes habla Estrabón [14].

V.27. Mc tiene el contenido de este versículo más completo que Mt en la primera parte. Probablemente tiende, con la transmisión de este complemento, a suavizar el efecto de la crudeza de la frase oriental de la segunda parte para los lectores de la gentilidad. "Deja *primero...,"* sugiere bien la admisión de los gentiles a la fe en otro momento posterior. Se podría pensar en una adaptación posterior basada en una frase de San Pablo: "primero al judío, y también al griego" (Rom 1:16). En Mt, la frase es más tajante a favor del judaísmo (Mt v.24). La misión de Cristo personal era directamente para los judíos.

V.30. La mujer, vuelta a casa, encuentra a su hija curada y "acostada en el lecho." Sugiere una enfermedad no de tipo epiléptico (cf. Mt 15:22 c).

En cambio, en Mc falta la alusión a su fe, tan destacada en Mt. Puede ser una revaloricen del Mt griego [14].

Volviendo a Galilea, cura a un sordomudo. 7:31-37.

Este relato es exclusivo de Mc. En Mt sólo se pinta uno de esos cuadros globales (Mt 15:29-31), en el cual se puede encajar este relato aislado de Mc.

> [31] **Dejando de nuevo los términos de Tiro, se fue por Sidón hacia el mar de Galilea, atravesando los términos de la Decapolis.** [32] **Le llevaron un sordo y tartamudo, rogándole que le impusiera las manos,** [33] **y, tomándole aparte de la muchedumbre, metióle los dedos en los oídos, escupió (en el dedo) y le tocó la lengua,** [34] **y, mirando al cielo, suspiró y dijo: "Ephata," que quiere decir ábrete;** [35] **y se abrieron sus oídos y se le soltó la lengua, y hablaba expeditamente.** [36] **Les encargó que no lo dijesen a nadie; pero cuanto más se lo encargaba, mucho más lo publicaban,** [37]**y sobremanera se admiraban, diciendo: Todo lo ha hecho bien: a los sordos hace oír y a los mudos hace hablar.**

Los autores han pretendido reconstruir diversos posibles itinerarios de Cristo en este retorno hacia el lago de Tiberíades. Pero es extraño lo que dice Mc. Deja Tiro para ir al Tiberíades, mas toma la dirección de Sidón, que le aleja. Se ignora el motivo de este itinerario. En todo caso, el milagro que va a narrarse tiene lugar, según toda probabilidad, en Galilea.

Le trajeron un hombre "sordo" y también con un defecto para hablar. El término que se usa para describirlo (μογιλάλον) lo interpretan los autores en dos sentidos: "mudo" o con un defecto para hablar: "tartamudo." La partícula que entra en la composición de la palabra (μσγO indica fatiga, dificultad, cortedad, más que un impedimento absoluto. Es verdad que los LXX traducen el "mudo" (*'elem*) de Isaías (Is 35:6) por esta palabra, pero no consta que esté influenciado por este pasaje en el uso de esta palabra de la versión griega de Isaías, pues era de uso tradicional (2 Re 5:11).

Y le rogaban que, para curarle, "le impusiera las manos." Era gesto familiar a Cristo (Mc

6:5; 8:23.25). Igualmente era usado como gesto de transmisión de poderes y autoridad con el que los rabinos comunicaban el "magisterio" oficial a sus alumnos, lo mismo que signo de transmisión de bendiciones (Gen 48:14ss). Posiblemente estos que traían al enfermo creían que fuese condición esencial para la curación este gesto, pues era de uso tradicional (2 Re 5:11). Otro sentido se expone en Lc 13:13.

Cristo se apartó con este sordomudo de la muchedumbre (cf. 8:22-26); probablemente le acompañaron, como en otras ocasiones, algunos discípulos (cf. v.36). Quería manifiestamente evitar con ello la conmoción que iba a producirse, con las posibles consecuencias de sobreexcitación mesiánica.

Ya aparte, "mete" sus dedos en los oídos de aquel sordo, como para indicar que iba a abrirlos, y "escupiendo," o poniendo saliva en sus dedos, le "tocó la lengua," como para indicar que quería facilitar otra vez el recto hablar a aquella persona. Estos gestos podían hacer pensar a gentes paganas o judías en ciertos ritos mágicos. Los rabinos tenían terminantemente prohibido a todos los que curaban heridas entremezclar con ello el susurro de palabras, menos aún de versículos bíblicos, máxime si esto se hacía utilizando saliva [15], ya que a ésta se le concedían ciertas virtudes curativas [16]. La saliva era considerada en la antigüedad como remedio medicinal [17]. En Cristo, esto no era otra cosa que una especie de "parábola en acción," con la que indicaba lo que iba a realizar, y con lo que excitaba la fe de aquel "sordo," ya que con palabras no podía hacerlo.

Pero, antes de pronunciar su palabra curativa de imperio, quiso acusar bien que no eran ritos mágicos, sino obra del Padre; "miró al cielo," como indicando la fuente de la curación que iba a venir, y luego "gimió" (ἐστέναξεν), sin duda, como forma de su oración silenciosa al Padre (Rom 8:23.26). Y dio la orden de la curación: "ábrete," que Mc conservó como un recuerdo gráfico y exacto de aquella escena en su forma aramaica (ἐφφαθά), aunque traduciéndola para sus lectores de la gentilidad.

Y el milagro se hizo. La frase con la que Mc dice que se curó su mudez es la siguiente: "y se soltó el vínculo (atadura) de su lengua." Se pretendía que era el término técnico para indicar que la mudez de este hombre había sido producida por un sortilegio; alegándose para ello numerosas fórmulas mágicas que tenían por objeto el "atar la lengua." [18] Pero ni Mc alude para nada, como otras veces lo hace, a ninguna posesión diabólica ni a ningún "espíritu" en relación con la sordera, lo que hace mucho más verosímil pensar que se trata de un simple defecto natural.

Cristo insiste en que no lo "dijesen" a nadie; no en vano le había apartado de la turba. Buscaba con ello evitar prematuros y desorbitados movimientos mesiánicos. Pero no hicieron caso. Cristo, sabiendo que no se había de guardar secreto, ¿por qué prohibe divulgarlo? Para que viesen que El cumplía el plan del Padre y que no buscaba ni precipitaba estos acontecimientos. Tenía que esperar a su "hora."

La emoción mesiánica de la turba se desbordó [19]. Y corrió por la comarca, evocándose este mesianismo, al citar y aplicar Mc a Cristo unas palabras que evocaban las que Isaías dice del Mesías: cómo hara hablar a los mudos y abrirá los oídos de los sordos (Is 35:5.6). Y que fue la respuesta que, **para probar en cierta ocasión su mesianismo, Cristo mismo alegó a los mensajeros del Bautista que venían a preguntarle si El era el Mesías** (Mt 11:1-6; Lc 7:18-23).

1 Zorell, Lexicón graecum N. T. (1931) col.718-719. — 2 Joüon, L'Évang. compte tenu du substrat sémitique (1930) p.221. — 3 Bailly, Dict. graec.-franc. ed.ll.[3] p.1698. — 4 Pirot, Évang. s. St. Marc (1946) p.478-479. — 5 Zorell, Lexicón. col. 1165-1166 n.3. — 6 Bonsirven, Sur une incise dificúltense de Marc (7:19): Mélang. Podechard (1945) 11-15. — 7 Janssen, *Naplousa* p.191ss. — 8 Zorell, *Lexicón.* (1931) col.228. — 9 Zorell, *Lexicón.* col.203. — 10 Ayuso, *Un estudio sobre la expresión "espíritu impuro" y su significado en el N. T.:* Est. Bíb. (1934) 377-384. — 11 Zorell, *Lexicón.* col.417. — 12 Luc., *Deor. ecd. 4.* — 13 J U Ven AL., *Sat.* VIII 159. — 14 Estrab., *Geogr.* XVII 19. — 14 C. E. B. Granfield, The Cospel according to St. Mark (1959) 245; J. Alonso Díaz, Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea (Mc 7:24-30; Mt 15:21-28): Cult. Bíbl. (1963) 274-279. — 15 Sanhedrin B. 101a. — 16 Shabbath XIV 14d. — 17 Suetonio, Vesp. VII; Plinio, Nat. Hist. XXVII. — 18 Deis-

mann, Licht vom Osten (1908) p.219ss. — 19 Hering, Kalós pauta pepoieken. Remarques sur Mc 7:37: Coniec. Neot. (1947) 91-96.

Capitulo 8.

Segunda multiplicación de los panes. 8:1-9 (Mt. 15:32-38).

Cf. Comentario a Mt 15:32-38.

> [1] **Por aquellos días, hallándose otra vez rodeado de una gran muchedumbre que no tenía qué comer, llamó a los discípulos y les dijo:** [2] **Tengo compasión de la muchedumbre, porque hace ya tres días que me siguen y no tienen qué comer;** [3] **si los despido ayunos para sus casas, desfallecerán en el camino, y algunos de ellos son de lejos.** [4] **Sus discípulos le respondieron: ¿Y cómo podría saciárselos de pan aquí en el desierto?** [s] ***El*** **les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Dijeron: Siete.** [6] **Mandó a la muchedumbre recostarse sobre la tierra; y tomando los siete panes, dando gracias, los partió y los dio a sus discípulos para que los sirviesen, y los sirvieron a la muchedumbre.** [7] **Tenían unos pocos pececillos, y, dando gracias, dijo que los sirviesen también.** [8] **Comieron y se saciaron, y recogieron de los mendrugos que sobraron siete cestos.** [9] **Eran unos cuatro mil. Y los despidió.**

El relato es propio de Mt-Mc. Ambos relatos son sumamente afines,. Incluso su narración puede estar influenciada *literariamente* por el esquema de la primera multiplicación de los panes, como se ve comparando ambas narraciones, aunque la naturaleza histórica del hecho condicionaba esta afinidad. Pero este relato es más incoloro que el primero. Debe de proceder de otra fuente.

El problema que se plantea a propósito de este relato es saber si esta segunda multiplicación de los panes descrita por Mc-Mt es un "duplicado" de la primera, que narran los tres sinópticos y Juan, o es una escena histórica realmente distinta '. En el *Comentario* a Mt 15:32-38 se estudia el problema del "duplicado."

Los fariseos piden un prodigio del cielo, 8:10-13. (Mt 16:1-4; Lc 11:29-30).

Cf. Comentario a Mt 15:1-4.

> 10 **Subiendo luego a la barca con sus discípulos, vino a la región de Dalmanuta;** 11 **y salieron fariseos, que se pusieron a disputar con El, pidiéndole, para probarle, señales del cielo.** [12] **El, exhalando un profundo suspiro, dijo: ¿Por qué esta generación pide una señal? En verdad os digo que no se le dará ninguna;** [13] **y, dejándolos, subió de nuevo a la barca y se dirigió a la otra ribera.**

Un problema clásico entre la narración de Mt y esta de Mc es el relativo al lugar donde Cristo, a su retorno, desembarca: para Mt es en "los términos de *Magadán";* Mc., en cambio, le hace desembarcar en "la región de *Dalmanuta."* ¿En qué relación están estos dos nombres? ¿Dónde están geográficamente localizados? Es cuestión aún no plenamente resuelta. La exposición de los argumentos distintos y estado de la cuestión se hace en el *Comentario* a Mt 15:39.

La segunda parte de este episodio es una insidia farisaica. Unos fariseos salieron de la ciudad para abordar a Cristo en el lugar de su desembarco o a la región contigua, para "probarle," tentarle. **Le piden una "señal" que acreditase su mesianismo de modo irrefutable.** En el contexto se ve que se trata de una insidia. Los otros milagros se los atribuían a Beelcebul. Un

"signo" de este tipo — "del cielo" — esperan que no pueda hacerlo, y así proclamarán su fracaso y descrédito.

Mc (v.12) destaca la amargura íntima de Cristo, el exhalar un profundo suspiro (ἀναστενάξας τω πνεύματί αυτού), ante la actitud irreductiblemente hostil de los fariseos ante sus obras.

Extraña la negativa rotunda en Mc. Acaso faltase el resto en su "fuente." Pero como en Mt-Lc la aplicación es distinta — en Mt, Jonas es "tipo" de Cristo (tres días en el sepulcro) y en Lc es "signo" del profeta que convierte a Nínive —, acaso esto podría hacer pensar que no estuviese completamente precisa la respuesta histórica y que cada evangelista o su "fuente" intentase su interpretación aproximada o "adaptada" a su propósito 1. Lo que podría hacer omitirla a Mc o a su "fuente."

La "levadura" de los fariseos y de Herodes. 8:14-21 (Mt 16:5-12).

Cf. Comentario a Mt 16:5-12.

> [14] **Se olvidaron de tomar consigo panes, y no tenían en la barca sino un pan.** 15 **Les recomendaba, diciendo: Mirad de guardaros del fermento de los fariseos y del fermento de Herodes.** [16] **Ellos iban discurriendo entre sí que era por no tener panes,** [17] **y, conociéndolo El, les dijo: ¿Qué caviláis que no tenéis panes? ¿Aún no entendéis ni caéis en la cuenta? ¿Tenéis vuestro corazón embotado?** [18] **¿Teniendo ojos, no veis, y teniendo oídos, no oís? ¿Ya no os acordáis de cuando partí los cinco panes a los cinco mil hombres y cuántos cestos llenos de sobras recogisteis?** [19] **Dijéronle: Doce.**[20] **Cuando los siete, a los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de mendrugos recogisteis? Y le dijeron: Siete.**[21] **Y les dijo: ¿Pues aún no caéis en la cuenta?**

Este relato es propio de Mc-Mt. El de Mc es más colorista y refleja más el diálogo directo.

Con esta enseñanza, Cristo quiere poner en guardia a sus apóstoles contra la actitud que frente a El tomaron los fariseos y Antipas. La "levadura" hace fermentar la masa, lo que es "corromperla" (1 Cor 5:6; Gal 5:9). En la antigüedad se consideraba la levadura, por la fermentación que produce, como un agente y un símbolo de corrupción y putrefacción [2]. La actitud de los fariseos ante El "corrompe" la masa del pueblo para la comprensión de su fe en El. El fariseísmo separa al pueblo de Cristo y le impide ir a El: al Mesías. Este es el aspecto negativo de la enseñanza. Que no los imiten, no ya en lo hostil, pero ni en la negligencia frente a El, lo que sería desconocerle.

Pero pasa al aspecto positivo de la enseñanza: que saquen y sigan las conclusiones de los dos milagros "mesiánicos" que les recuerda: las multiplicaciones de los "panes" y en el "desierto." Que vean en ellas los "signos" milagrosos con que prueba su mesianismo (Jn 6:14-15). Era la evocación del segundo Moisés.

V.14. Parece que este diálogo tiene lugar en la barca (Mt 16:5).

V.15. Mt pone que se "guarden del fermento de los fariseos y *saduceos."* Mc lo cambia: que se "guarden," del fermento de los fariseos y de *Herodes.* Este es Herodes Antipas. Su vida disoluta, ambiciosa, paganizante y de crimen, con su ejemplo e influjo, era también "fermento" dañoso en la masa de Israel. Además, astutamente, quería deshacerse de Cristo por el descrédito (Lc 13:31-33). En esto era punto de unión con el "fermento" de los fariseos: en corromper la masa de Israel, para que desconociesen al Mesías, aunque en Antipas por razón política.

Curación de un ciego, 8:22-26.

El relato de este milagro de la curación de un ciego es exclusivo de Mc.

> [22] **Llegaron a Betsaida, y le llevaron un ciego, rogándole que le tocara.** [23] **Tomando al ciego de la mano, le sacó fuera de la aldea, y, poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos, le preguntó: ¿Ves algo?** [24] **Mirando él, dijo: Veo hombres, algo así como árboles que andan.** [25] **De nuevo le puso las manos sobre los ojos, y al mirar se sintió curado, y lo veía todo claramente.** [26] **Y le envió a su casa, diciéndole: Cuidado con entrar en la aldea.**

La curación va a tener lugar en Betsaida. Es discutido el problema sobre la existencia de uña o dos Betsaidas: una en la costa oriental y otra en la occidental. En todo caso, aquí, por razón del itinerario, conviene a la Betsaida-Julias. Podría ser obstáculo el que Mc la llame "aldea" (χώμη v.23), siendo ya una importante villa. Pero ya antes de su reedificación por Herodes, Josefo la designa así[3], y es sabido cómo en el sentido vulgar oscila el uso de estos nombres. Le llama a Belén con el nombre de "ciudad" (πόλις) (Lc 2:4), y Juan llama a Belén "aldea" (χώμη) (Jn 7:42).

Cristo llegó a Betsaida con sus discípulos (v.22). Dada su fama de taumaturgo, a su llegada le llevaron un ciego, y le rogaban insistentemente que "le tocara," es decir, que le "impusiera sus manos" para curarle. Esta imposición de manos, que tenía diversos significados: autoridad, colación de poder, etc., **era considerada como un rito religioso.** Ya se había extendido la fama que de El "salía virtud que curaba" (Mc 5:30). Aparte que debía de influir en las turbas el procedimiento curativo de los curanderos, que exigían el tacto para sus recetarios increíbles.

Cristo toma al ciego por su mano, para sacarlo fuera de aquella aldea. **Busca la discreción de la reacción popular ante posibles explosiones mesiánicas prematuras y extemporáneas. "Secreto mesiánico."**

Las enfermedades de los ojos eran una plaga en la vieja Palestina, como aún lo era en éstos últimos años. En el hospital de San Juan de Jerusalén, exclusivo para enfermedades oftálmicas, se trataron en 1931 no menos de 19.000 casos, sólo de Jerusalén y alrededores [4]. El exceso de luz, el polvo y la falta de higiene provocan estas enfermedades.

En contraposición a los rituales increíbles y supersticiosos de los curanderos, con procedimientos tan inútiles como de fondo mágico [5], Cristo sólo le pone saliva en sus ojos [6], y le impuso las manos sobre sus ojos cegados (v.25).

La saliva tenía fama en la antigüedad de tener efectos curativos, y especialmente en las oftalmías [7].

Naturalmente, el poner saliva sobre sus ojos no es para utilizarla como un remedio natural, ya que era totalmente inútil; si la utiliza como vehículo de milagro, lo hace como una "parábola en acción" para indicar lo que pretende hacer y excitar la fe del ciego en su curación. Con la "imposición de las manos" en aquellos ojos, indicaba, con el gesto, el imperio y la comunicación que le hacía de la salud, con aquella "virtud que salía de El y que curaba," como las gentes lo reconocían. Era uso tradicional (2 Re 5:11).

Hecho esto, le pregunta si ve algo. El ciego se pone a mirar elevando sus ojos (ἀναρλέψας) con un gesto espontáneo, costumbre de su ceguera, y dice que ve "hombres," y que los ve "como árboles caminando." Esto parece indicar que su ceguera no era congénita, ya que establece la comparación de árboles y hombres como cosas que le son conocidas. Es un detalle histórico muy de

acuerdo con el pintoresquismo al que es tan aficionado Mc.

Nuevamente Cristo le impone las manos en los ojos, y recobró la vista perfectamente.

Ante el entusiasmo que se adivina en el curado, Cristo le prohibe entrar en la aldea, aunque le envía a su casa. La Vulgata vierte el texto griego, queriendo resolver esta dificultad: "Y si entrares en la aldea, no lo digas a nadie." Busca evitar extemporáneas manifestaciones mesiánicas. **Precisamente la curación de los ciegos era uno de los signos mesiánicos** (Is 35:5).

Los Padres y los comentadores se han preguntado el porqué de esta curación gradual del ciego. Manifiestamente **se ve la plena libertad y dominio de Cristo en** restituirle la vista gradualmente. Pero esto mismo es lo que ha querido valorarse con un cierto sentido "típico." Sería una lección pedagógica de Cristo sobre el efecto con que varias de las lecciones de Cristo — **su luz — iban tan lentamente penetrando en el espíritu de los apóstoles.**

También se ha querido dar este sentido "típico" a la situación literaria que Mc da a esta escena: entre el "embotamiento" de los apóstoles que acaba de relatar y la confesión de Pedro, que va a narrar a continuación. Esta escena indicaría este paso gradual [8]. La omisión de este milagro por Mt-Lc acaso se deba a que sus lectores pudieran devaluar algo el poder de Cristo al no hacer una curación instantánea. Para otros, esta escena sería un "duplicado" del relato del sordomudo (Mt 7:32-37), o *Infusión* de dos relatos de curación de ciegos.

La confesión de Pedro en Cesárea. 8:27-30 (Mt 16:13-20; Lc 9:18-21).

Cf. Comentario a Mt 16:13-20.

> [27] **Iba Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesárea de Filipo, y en el camino les preguntó: ¿Quién dicen los hombres que soy yo?** [28] **Ellos le respondieron diciendo: Unos, que Juan Bautista; otros, que Elias, y otros, que uno de los profetas.** [29] **El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo.** [30] **Y les encargó que a nadie dijeran esto de El.**

Mc, lo mismo que Lc, sólo traen en este lugar el relato que hacen los apóstoles sobre quién dicen las gentes que sea Él, y **la confesión de Pedro proclamando que Jesús es "el Cristo," el Mesías.** Ambos traen también la prohibición que les hace para que no digan que Él es el Cristo. Mira siempre a evitar exaltaciones mesiánicas prematuras.

Aunque en diversas escenas anteriores, relatadas por Mc, los "endemoniados" lo proclaman Mesías, en los apóstoles se ve un retraso en su comprensión. Puede ser que haya escenas "anticipadas" o a las que se les haya prestado un contenido posterior, ya que, en los "endemoniados," el objetivo directo es la supremacía de Cristo sobre los demonios, con lo que el mesianismo se presenta en Israel: así al reconocerlo ellos y vencerlos, se acusaba, literariamente, aún más su triunfo.

V.27. Mc sitúa esta escena cuando Cristo se dirige "a las aldeas de Cesárea de Filipo," pero "en el camino." Mt es más vago; Lc, en cambio, precisará aún más (Lc 9:18).

V.29. Pedro proclama a Jesús diciendo: "Tú eres el Cristo." Comparando esta fórmula con la de Mt-Lc, se ve que ésta es la fórmula más primitiva.

Primera Predicción de Su Muerte. 9:31-33 (Mt 16:21-23; Lc 9:22).

Cf. Comentario a Mt 16:21-23.

> [31] **Comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitase después de tres días. Claramente les hablaba de**

esto. [32] **Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle.** [33] **Pero El, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: Quítate allá, Satán, porque no sientes según Dios, sino según los hombres.**

V.31. Mc es el único que resalta el que Cristo les hablaba "les enseñaba," sobre la predicción de; su pasión y muerte "claramente" (παρρησις).

La fórmula que Mc pone para el anuncio de la resurrección al tercer día es: resucitará *"después* (μετά) de tres días," mientras que Mt-Lc ponen que resucitará *"en el* tercer día." La fórmula de Mc parece más primitiva. Mc la mantiene en los otros pasajes (9:31; 10:34). Luego desaparece en el N. T. para darse una formulación más precisa "en el tercer día." Tiene, pues, sabor de una fórmula *ante eventum* [9]. Ni habría inconveniente que en la redacción literaria de las tres predicciones se hubiesen tenido en cuenta matices *post eventum.*

El "estilo profético" tiene sus leyes, y la fundamental es dar el vaticinio con tonos difuminados. Sería probable que Cristo se amoldase a él (Schmid). Por eso, los hechos cumplidos habrían contribuido a matizar la redacción literaria posterior del vaticinio. Y lo mismo se diga de las otras dos predicciones sobre este tema.

Condiciones para seguir a Cristo. 8:34-38 (Mt. 16:24-28; Lc 9:25-27).

Cf. Comentario a Mt 16:24-28.

[34] **Llamando a la muchedumbre y a los discípulos, les dijo: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame.** [35] **Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará.** [36] **¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo y perder su alma?** [37] **Pues ¿qué dará el hombre a cambio de su alma?** [38] **Porque, si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.**

Los tres sinópticos sitúan en este mismo lugar estas advertencias sobre las condiciones para seguir a Cristo. Las advertencias van dirigidas a los que quieran ingresar en su reino. Es verdad que, si la invitación se hace a las turbas (Mc-Lc), también se hace a los "discípulos" (Mc-Mt), lo que parecería dársele un valor no sólo de ingreso, sino de actividad ya en el reino. Será lo que haga Lc, destacando más este aspecto "ético," al decir que es necesario negarse a sí mismo "cada día" (Lc 9:23), sin duda incluido en la invitación de Mc-Mt al ingreso en el reino. Después del anuncio de su pasión, es lógico insertase aquí la suerte y predicción de sus seguidores.

Las escenas de crucifixiones no eran raras. La imagen se evocaba del medio ambiente. Pero no sería improbable que aquí el "tomar su cruz" y "sígame" esté matizado por el ejemplo de Cristo en la Vía Dolorosa.

V.35. El motivo por el que ha de perderse la vida, si fuere preciso, es "por mi causa" (Mt-Lc); a lo que Mc añade también por causa "del Evangelio," interpretación, suya o de la catequesis. Se ve ya la aplicación de esta enseñanza de Cristo ante persecuciones cristianas.

Mc, lo mismo que Mt-Lc, destaca la importancia de la persona de Cristo. **Por El ha de perderse, si es preciso, la vida.** Esto da a Cristo, máxime en todo el contexto, un valor de trascendencia: **todo ha de subordinarse a El.**

V.36. "Perder el *alma."* "Alma" es el conocido semitismo que está por "vida."

V.37. "¿Qué dará el hombre a cambio de su vida?" es un proverbio. Pero en el caso presente de Mc — contexto — se refiere a la vida eterna.

V.38. Mc, lo mismo que Lc, destacan que el que se "avergüence" aquí de Cristo, El también se "avergonzará" de ése en su día. Es lo que supone Mt al evocar la "retribución" que Cristo dará a cada uno.

Mc destaca el avergonzarse "ante esta generación adúltera y pecadora." Es la generación que recibiría al Mesías. Es frase que expresa la generación mesiánica [10].

Mc-Lc sólo presentan a Cristo viniendo en "gloria," cuya descripción **lo presenta en su gloria divina**. Mt añade a este triunfo divino los poderes divinos del juicio sobre la humanidad (Mt 16:27).

Los elementos literarios con que se presenta al Hijo del hombre en su "gloria" están tomados del libro de Daniel (Dan 7:13-27). Pero el contenido está muy enriquecido con relación a la fuente literaria daniélica. Los ángeles aparecen, más que como un cuadro de fondo, como **los servidores de Cristo.** Así aparece, por un motivo más, situado en una esfera trascendente.

1 Cerfaux, *La section des Pains (Mc 6:31-8:26):* Sinopt. Studien A. Wikenhauser (1953) p.64-77; Jenkine, *Markan Doblet (6:31-7:31; 8:1-26)* (1942). — 1 P. Seidelin, *The Jonaszeichen:* Studia TheoL (Lund 1952) 1"29; A. Vótgle, *Der Spruch vom Jonaszeichen:* Synoptische Studien. A Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebraeht (1953) 230-277. — 2 Westein, Horae talmudicae, h.l.; Wünsche, Nene Beitrage zur Erlauterung der Evangelien aus Talmud una Midrasch (1898)p.l93. — 3 Josefo, *Antiq.* XVIII 2:1. — 4 Willam, *Das Leben Jesu im.,* vers. esp. (1940) p.148. — 5 Willam, o.c., p.150-151. — 6 Literalmente: "Escupiendo en sus ojos"; pero la frase, por su construcción semita, debe de suponer el que pone la saliva en los ojos del ciego con sus dedos, como en otras ocasiones. — 7 *Shabbath* XIV 4; 14d; *Babba bathra* 126:6; *Aboda Zara* XI 10:19; Plinio, *Nat. Hist.* XXVIII 7; Edersheim, *The Life and Times of Jesu* (1901) II p.48. — 8 Kvbv,ZurKonzeption des Markus-Evangeliums: Zeit. Neut. Wiss. (1958) 52ss; A. M. DENIS, Une theologie de la vie chrétienne chez S. Marc (6:30-8:27): Vie Spir. (1959) p.416-427. — 9 J. Schmid, Dos *Evangelium nach Markus* (1958) p.40; J. Dupont, *Ressuscité "le troi&mejour":* Bibl. (1959) 742-761; D. E. H. Whítelev, *Chrisfs Forenhnowledge of His Crucifixión:* Stud. Evang. (B 1959) 100-114. — 10 Cf. Comentario a Mt 16:4; J. B. Bauer, Wer sein Leben retten wül. (Mk par.): Fs. J. Schmid (1963) 7-10.

Capitulo 9.

La Transfiguración. 9:1-13 (Mt 17:1-13; Lc 9:28-36).

Cf. Comentario a Mt 17:1-13.

[1] Y les dijo: En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios. [2] Pasados seis días, tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y los condujo solos a un monte alto y apartado y se transfiguró ante ellos. [3] Sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como no los puede blanquear lavandero sobre la tierra. [4] Y se les aparecieron Elias y Moisés, que hablaban con Jesús.[5] Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Rabí, bueno es estar aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, una para Moisés y una para Elias. [6] No sabía lo que decía, porque estaban aterrados. [7] Se formó una nube que los cubrió con su sombra, y se dejó oír desde la nube una voz: Este es mi Hijo amado, escuchadle. [8] Luego mirando en derredor, no vieron a nadie con ellos, sino a Jesús solo. [9] Bajando del monte, les prohibió contar a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos. [10] Guardaron aquella orden, y se preguntaban qué era aquello de "cuando resucitase de entre los muertos." [11] Le preguntaron diciendo: ¿cómo dicen los escribas que primero ha de venir Elias? [12] El les dijo: Cierto que Elías, viniendo primero, restablecerá todas las cosas; pero ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que padecerá mucho y se verá despreciado? [13] Yo os digo que Elías ha venido ya y que hicieron con él lo que quisieron, como de él está escrito.

V.l. Se afirma que algunos de los "aquí presentes" que "no gustarán la muerte hasta que vean venir **en *poder* el reino de Dios.**" Sólo Mt trae esta frase, más suavizada. Aquí, para los "escatologistas" (Manson, Dodd), habría un error de Cristo, que creía en una inmediata consumación del reino, que no se realizó. Esta venida "en poder" es discutida. Probablemente se refiere a la destrucción de Jerusalén el año 70. Este versículo, lo mismo que el paralelo Mt-Lc, forma parte, *por contexto lógico,* con el último versículo de la sección anterior. Se estudia en *Comentario* a Mt 17:28.

Mc pone la escena "seis días después"; Lc "unos ocho días después de la confesión de Cesárea. 2.

V.3. Mc habla de la transfiguración de Cristo, diciendo que sus vestidos quedaron con una blancura que no podría darles ningún lavandero. No obstante, lo describe con vestidos "brillantes." En cambio, omite la descripción del rostro, que Mt relata con elementos apocalípticos, y Mc con una sobriedad notable, dejándose percibir la redacción más primitiva.

V.4. No deja de extrañar que se cite primero a Elías que a Moisés. No se ve una razón positiva que lo justifique si no es por el tema de Elías que va a recogerse en el v.l 1.

V.6. Cuando Pedro propone hacer los tres tabernáculos, destaca el estado de "estupor" en que se hallaban. Es lo que dice Lc. Acaso pensaba en la inauguración del reino mesiánico, o que se planea allí, entre Cristo, Moisés y Elías este tema, y quiere contribuir a ello. La sugerencia de los tres tabernáculos puede aludir a la festividad de la "escenopegía," que no estaba ya lejana.

V. 11. En este versículo se introduce como cosa natural que se trataba del Mesías. Es que todo el contexto literario lo presupone. En el v.9 reciben la prohibición de no hablar nada de ello hasta después de la resurrección, pero la ignorancia de ellos se acusa, pues no sabían qué quería decir "cuando resucitase de entre los muertos." No compaginaban el Mesías triunfante y el Mesías doliente. Se diría que en la profecía de la pasión no había explicitado su resurrección.

V.l3. Elías ya vino, e hicieron con él "como está escrito." Así como Elías sufrió por la justicia a causa de Acab, así el Bautista fue muerto por Antipas, y ambos instigados por sus mujeres: Jezabel y Herodías. Así lo que estaba "escrito" del primero se cumplió "típicamente" en el segundo [1].

La Curación de un epiléptico. 9:14-29 (Mt 17:14-20; Lc 9:37-43).

Cf. Comentario a Mt 17:14-2c.

> [14] **Viniendo a los discípulos, vio a una gran muchedumbre en torno a ellos y a escribas que con ellos disputaban.** 15 **Luego, toda la muchedumbre, al verle, se quedó sorprendida, y, corriendo hacia El, le saludaban.** [16] **Les preguntó: ¿Qué disputabais con ellos?** [17] **Uno de la muchedumbre le dijo: Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo,** [18] **y dondequiera que se apodera de él, le derriba y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes, y se queda rígido; dije a tus discípulos que lo arrojasen, pero no han podido.** [19] **Les contestó, diciendo: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmele.** [20] **Y se lo llevaron. En cuanto lo vio, le agitó el espíritu, y, arrojado en tierra, se revolvía y echaba espumarajos.** [21] **Preguntó a su padre: ¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto? El contestó: Desde la infancia.** [22] **Muchas veces le arroja en el fuego y en el agua para hacerle perecer; pero, si algo puedes, ayúdanos por compasión hacia nosotros.** [23] **Díjole Jesús: ¡Si puedes! Todo es posible al que cree.** [24] **Al instante dijo el padre del niño: ¡Creo! Ayuda a mi incredulidad.** [25] **Viendo Jesús que se reunía mucha gente, mandó al espíritu im-**

puro, diciendo: Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando, sal de él y no vuelvas a entrar más en él. [26] **Dando un grito y agitándole violentamente, salió; y quedó como muerto, de suerte que muchos decían: Está muerto.** [27] **Pero Jesús, tomándole de la mano, le levantó y se mantuvo en pie.** [28] **Entrando en casa a solas, le preguntaban los discípulos: ¿Por qué no hemos podido echarle nosotros?** [29] **Les contestó: Esta especie no puede ser expulsada por ningún medio si no es por la oración.**

En la curación, este muchacho es descrito como teniendo un "espíritu mudo," es decir, como poseído del demonio, que le producía, entre otros síntomas, éste. Mt lo describe como un "lunático."

La descripción de Mc es la más viva. Los síntomas parecen acusar un epiléptico, aunque, conforme a las ideas de entonces, se atribuían estas enfermedades al demonio.

V.22. Mc destaca la súplica del padre á Cristo, para que, "si algo puede," los ayude, curándole. Cristo destacará aquí el gran poder de la fe confiada. Tema ordinario en los evangelios antes de los milagros de Cristo. **El milagro evangélico pide "expectación" ante Cristo.**

V.29. Esta "especie" de demonios no puede ser echada si no es por la "oración." La adición de "ayuno" que se lee en algunos códices parece ser interpolación, debida acaso a lo unido que estaban en la primitiva Iglesia oración y ayuno, como se ve en los Hechos (13:2), en la *Didajé* (c.7 y 8) en la / *Apología* de San Justino. La oración es necesaria para toda intervención sobrenatural. Los apóstoles no habían podido exorcizarle porque probablemente pensaron en el poder que tenían conferido como si ya fuese algo propio. "Todo es posible al que cree." La lucha entre Cristo y Satán, éste en sentido amplio, que es vencido por la entrega a la fe, es el centro propio de este episodio común a los sinópticos [2].

Segunda Predicción de Su muerte. 9:30-32 (Mt 17:21-31; Lc 9:44-45).

Cf. Comentario a Mt 17:21-31.

[30] **Saliendo de allí, atravesaban de largo la Galilea, queriendo que no se supiese.** [31] **Porque iba enseñando a sus discípulos, y les decía: El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte, y, muerto, resucitará después de tres días.** [32] **Y ellos no entendían estas cosas.**

Por segunda vez Cristo habla a los apóstoles de su muerte y de su resurrección. Van camino de Jerusalén, y quiere pasar inadvertido en su travesía por Galilea. Posiblemente quiere dedicar este viaje a la instrucción de los apóstoles, por lo que deseaba evitar manifestaciones tumultuosas de la turba. Pero, aunque les habla de esto, ellos "no entendían estas cosas, pero temían preguntarle." La no comprensión de ellos se explica **porque no sabían compaginar a Cristo Mesías doliente con un Mesías triunfante y victorioso en conquistas**, conforme estaba en el medio ambiente. Buena prueba histórica de la necesidad de reiterarles esta predicción. Pero ¿por qué "temían preguntarle? Ellos saben que las predicciones del Maestro se cumplen, y tienen un presentimiento de aquel programa sombrío — sobre El y sobre ellos — y evitan el insistir sobre él. Sobre el valor de la redacción literaria véase lo dicho en la primera predicción.

Quién sea el mayor. 9:33-37 (Mt 18:1-5; Lc 9:46-48).

Cf. Comentario a Mt 18:1-5.

[33] **Vinieron a Cafarnaúm, y, estando en casa, les preguntaba: ¿Qué discutíais en el camino?** [34] **Ellos se callaron, porque en el camino habían discutido entre sí sobre**

quién sería el mayor. [35] **Sentándose, llamó a los Doce, y así les dijo: Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos.** [36] **Y tomando un niño, lo puso en medio de ellos, y, abrazándole, les dijo:** [37] **Quien recibe a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado.**

Entrando en Cafarnaúm, probablemente en casa de Pedro (1:29), les pregunta sobre las discusiones que los apóstoles traían entre sí en el camino. A su pregunta se callaron. Pues hablaban sobre "quién sería el mayor" en los puestos "del reino" (Mt). Era un tema de ambición, acaso por exigencia familiar, tan del estilo oriental (cf. Mc 10:35-45).

Y la enseñanza que les hace es doble. Con una *sentencia:* el primero, que sea el último, naturalmente por la actitud de su espíritu. Pero también se hace la enseñanza con una *parábola en acción.* La grandeza a la que ha de aspirarse es a hacer las cosas por Dios. Así, abrazó a un niño, poniéndolo "en medio de ellos" como símbolo de lo pequeño y desvalido. Pero eso que es pequeño, si se lo protege en su nombre, se le hace a El y al Padre que lo envió [3].

Posiblemente estas enseñanzas estén respondiendo a un simple contexto lógico, ya que la de los niños no tiene aquí una vinculación perfecta. En Lc la formulación está más lógicamente hecha.

La Invocación del nombre de Jesús. 9:38-40 (Mt 12:30; Lc 9:49-50).

[38] **Dijóle Juan: Maestro, hemos visto a uno que en tu nombre echaba los demonios y no está con nosotros; se lo hemos prohibido.** [39] **Jesús les dijo: No se lo prohibáis, pues ninguno que haga un milagro en mi nombre hablará luego mal de mí.** [40] **El que no está contra nosotros, está con nosotros.**

Juan le comunica que han visto una persona que exorcizaba los demonios, y se lo habían prohibido porque no estaba con ellos [4], es decir, no pertenecía a los Doce, a quienes se les había conferido este poder (Mt 10:1). Más tardíamente se cita el caso de exorcistas judíos no cristianos que expulsaban demonios en el nombre de Jesús (Act 19:13-17).

Pero Cristo no autoriza esa prohibición. Si hay una delegación suya para ello en los apóstoles, **también otros pueden invocar su nombre, con reverencia, apelando a su poder, lo que no es estar lejos de su discipulado, pues, al menos, está con él.** Que no se lo prohiban. Quien así obró, no sólo no hablará mal de El, sino que se aproximará cada vez más a su reino, **al ver el gran signo del mesianismo y del Mesías: la expulsión y triunfo sobre Satán.**

Y concluye con un dicho, probablemente un proverbio popular, en el que ya se agrupa en una unidad con los suyos, que continuarán su obra. El que no está contra ellos, está con ellos. Si la frase es un poco extremada, oriental, en aquel mundo hostil contra Cristo, el que no estaba contra El (Mt-Lc), ni contra ellos (Mc), venía a estar con ellos. Había la perspectiva de unírseles otros muchos discípulos [5].

En Mc se dice que "quien no está contra nosotros, está con nosotros." En cambio, en Mt se dice que "quien no está conmigo, está contra mí" (Mt 12:30). Pero responde esta variante a situaciones temáticas distintas. En Mt, el texto se refiere a los exorcismos judíos; campos irreductibles. En cambio, en Mc, esta irreductibilidad no existe.

Caridad y escándalo. 9:41-50 (Mt 18:6-9).

Cf. Comentario a Mt 18:6-9.

41 Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa; 42 y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen, mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal y le arrojasen al mar. 43 Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la gehenna, al fuego inextinguible, 44 donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. 45 Y si tu pie te escandaliza, córtatelo; mejor te es entrar en la vida cojo que con ambos pies ser arrojado en la gehenna, 46 donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. 47 Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo; mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna, 48 donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. 49 Porque todos han de ser salados al fuego. 50 Buena es la sal; pero, si la sal se hace sosa, ¿con qué se salará? Tened sal en vosotros y vivid en paz unos con otros.

El amor a Cristo trae premio en las acciones más pequeñas hechas a uno "porque sois de Cristo," es decir "discípulos de Cristo."

Pero, si la caridad hecha por Cristo trae premio, este amor al prójimo que "cree" en El, en su misión y en su reino, exige evitar el escándalo. Estos pequeñuelos (των μικρών), no es preciso que sean los niños (cf. v.36-37), sino los desvalidos o humildes. Puede ser un superlativo aramaico para indicar lo menor. La formulación es hiperbólica, y sólo quiere indicar la gravedad del escándalo.

V.49-50. Estos versículos, propios de Mc, presentan dificultad [6]. En Mt (5:13), los discípulos son "sal de la tierra" por el condimento que van a aportar con la doctrina de Cristo. Pero aquí el sentido es distinto.

No se puede pensar en un sentido peyorativo, que "todos han de ser salados al fuego," como castigo en el infierno, porque en lo que sigue se habla bien de esta sal: "buena es la sal."

"Salar por fuego" es purificar. Puestos estos versículos en función del contexto que terminan, indican una prolongación, un poco sapiencial, de evitar el escándalo. Posiblemente esta sal y fuego evoquen los elementos sacrificiales complementarios del templo, que se ofrecían a Yahvé, entre ellos la sal (Lev 2:73). Así preparados los sacrificios, eran gratos a Dios. Así, el discípulo de Cristo ha de saber ofrecer su sacrificio en sí mismo — "sal de la tierra" —, con mortificación, renunciamiento, que es lo que les hará tener paz entre ellos. Paz, en el sentido semita, es sinónimo de todos los bienes, que aquí es el gran bien mesiánico. Todo es poco para no impedir la entrada o la estancia en el reino [7]. O acaso tenga un sentido más amplio y menos alusivo: como la sal hace agradable la comida, **se exige del discípulo de Cristo, en su vida social, tener *todo eso* que sea necesario para tener la paz.**

1 Feuillet, Les perspectives propres a chaqué evangeliste dans les re'cits de la transfigu-ration: Biblica (1958) 281-301; Boobyer, Sí. Mark and the Tramfiguration Storv (1942). — 2 Léon-Dufour, L'épisode de l'enfant épileptique. Laformation des Évangiles (1957) p.85-116. — 3 Descames, Du discours de Marc 9:33-50 aux paroles de Jesús: Form. des Évang. (1957) p. 152-177; Black, The Markan Parable of the child in the Midst: Expository τí™: HQ47-1948) 14-16. — 4 Sobre las tres lecturas de este versículo, cf. Nestlé, *N. T. graece et latine,* ap. crít. a Mc 9:38. — 5 Garó Falo, *Marco 9:40: "Apertura ecuménica":* Eunt. Doc. (1956) 343-349. — 6 Sobre las variantes, cf. Nestlé, *N. T. graece et latine,* ap. crít. a Mc 9:49. — 7 Hutton, *The Salt Lections (Mc 9:49-50):* Expósitory Times (1946-1947); O. Cullmann, *Que signifie la sal dans la parábale de Jesús?:* Hist. Phil. Relig. (1957); Vaganay, *Car chacun doit etre salie au feu:* Memorial J. Chaine (1950); Tlmmer-Man, *"Mit Feuer gesalzen werden." Eine Studie zu Mk 9:49:* Teologische Quartalschrift (1959) 28-39.

Capitulo 10.

La Cuestión del Divorcio. 10:1-12 (Mt 19:1-12).

Cf. Comentario a Mt 19:1-12.

> [1] **Partiendo de allí, vinieron a los confines de la Judea y de la Perca, y de nuevo se le juntaron en el camino muchedumbres, y los adoctrinaba.** [2] **Llegándosele fariseos, le preguntaron, tentándole, si es lícito al marido repudiar a la mujer.** [3] **El les respondió y les dijo: ¿Qué os ha mandado Moisés?** [4] **Contestaron ellos: Moisés manda escribir el libelo de repudio y despedirla.** [5] **Díjoles Jesús: Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley;** [6]**pero en el principio de la creación los hizo Dios varón y hembra;** [7] **por esto dejará el hombre a su padre y su madre,** [8] **y serán los dos una sola carne.** [9] **Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre.** [10] **Vueltos a casa, de nuevo le preguntaron sobre esto los discípulos;** 11 **y El les dijo: El que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra aquélla;** [12] **y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete adulterio.**

Después de una breve indicación geográfica, Mc recoge la escena en que los fariseos le preguntan, "tentándole," sobre la licitud del divorcio. Pero omite lo que Mt resalta: si se puede hacer por cualquier causa. Era tema discutido en las escuelas rabínicas. Pero, como aquellos casos *concretos* rabínicos no interesaban a los lectores étnico-cristianos de Mc, lo omite. Sólo le interesa enseñar la absoluta indisolubilidad del matrimonio.

Mc trae como propio las preguntas que sobre el tema le hacen los discípulos en casa. Igualmente plantea el divorcio desde el punto de vista de la mujer — derecho greco-romano —, que también estaba algún tanto en uso, mientras que Mt se atiene a la iniciativa del hombre, conforme a la ley judía.

Jesús Bendice a los Niños. 10:13-16 (Mt 19:13-15; Lc 18:15-17).

Cf. Comentario a Mt 19:13-15.

> [13] **Presentáronle unos niños para que los tocase, pero los discípulos los reprendían.** [14] **Viéndolo Jesús, se enojó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí y no los estorbéis, porque de los tales es el Reino de Dios.** [1S] **En verdad os digo, quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él.** [16] **Y abrazándolos, los bendijo imponiéndoles las manos.**

Era costumbre bendecir los niños por los jefes de la sinagoga. Lo mismo que los hijos y discípulos se hacían bendecir por sus padres y maestros.

La imposición de manos, si les evocaba la bendición de Jacob sobre sus hijos (Gen 48:14), también podríamos pensar en su necesidad para un efecto taumatúrgico, como la hemorroísa.

El reino ha de recibirse como los niños lo reciben. Conforme a las ideas del medio ambiente, no se refiere tanto a la inocencia como a lo casi nada que para un judío significaba un niño [1]. Frente al orgullo y exigencia farisaicos, el reino es simple don del cielo.

Si los apóstoles querían impedir su acceso a él, aparte de lo que podría haber de alboroto por acercarlos a Jesús, podrían pensar el que eran niños: cosa sin gran valor para un judío.

Peligro de las Riquezas. 10:17-27 (Mt 19:16-26; Lc 18:18-28).

Cf. Comentario a Mt 19:16-26.

> [17] **Salido al camino, corrió a él uno, que, arrodillándose, le preguntó: Maestro bueno, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna?** [18] **Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios.** [19] **Ya sabes los mandamientos: no matarás, no adulterarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, no harás daño a nadie, honra a tu padre y a tu madre.** [20]**E1 le dijo: Maestro, todo esto lo he guardado desde mi juventud.** [21] **Jesús, poniendo en él los ojos, le amó, y le dijo: Una sola cosa te falta; vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme.** [22] **Ante estas palabras se anubló su semblante y fuese triste, porque tenía mucha hacienda.** [23] **Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuan difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda!** [24] **Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuan difícil es entrar en el reino de los cielos!** [25] **Es más difícil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios.** [26]**Más aún se espantaron, y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse?** [27] **Fijando en ellos Jesús su mirada, les dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible.**

Mc y Lc recalcaban bien la pregunta de Cristo al joven, algo modificada en Mt. Al subrayarle que le llama "bueno" y que sólo Dios es bueno, está atrayendo a este joven hacia sí, significándole su esfera divina.

Mc es el único que destaca que el Señor le "amó" y le "miró con cariño." Es un rasgo de la exquisitez de Cristo.

El pedirle que venda su hacienda y la dé a los pobres no es enunciar una doctrina universal preceptiva, sino dirigirse a un caso concreto y a una meta libre de perfección [2].

Premio a lo que se renuncia por Cristo. 10:28-31 (Mt 19:27-30; Lc 18:28-30).

Cf. Comentario a Mt 19:27-30.

> [28] **Pedro entonces comenzó a decirle: Pues nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido.** [29] **Respondió Jesús: En verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos por amor de mí y del Evangelio,** [30] **no reciba el céntuplo ahora en este tiempo en casas, hermanos, hermanas, madre e hijos y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo venidero,** [31] **y muchos primeros serán los últimos, y los últimos los primeros.**

Probablemente por una conexión lógica con lo anterior — el joven que no dejó sus riquezas —, Pedro dice que ellos lo dejaron todo por seguirle. En Mc falta explícitamente la pregunta que está en Mt sobre el premio.

V.30. En la respuesta de Cristo especificando todo lo que se deje, Mc añade "persecuciones." No exige esto, en absoluto, una ampliación del evangelista en vista de las persecuciones que experimentaba ya la Iglesia. Ya estaba supuesto en el programa anunciado por Cristo, por parte del fariseísmo: "si a mí me persiguieron, también a vosotros os perseguirán" (Jn) [3]. Pero lo primero parece más probable.

La síntesis de las persecuciones por "el Evangelio" es explicitación de Mc o de la catequesis.

Estos premios son espirituales, como se ve al decirse que, por dejar, v.gr., a su madre, recibirá aquí el "céntuplo ahora en este tiempo en madre." Es la clásica hipérbole y paradoja oriental, que hace ver, por su misma forma, el sentido espiritual de lo que pretende decirse. Aparte que, de no ser así, sería todo ello una contradicción, porque era dejar todo por Cristo, para, más desocupado, poder seguirle, y como premio aquí le venía el céntuplo de lo dejado, que sería el céntuplo de complicaciones para no poder seguirle. **A no ser que sea reflejo de la "fraternidad" de las primeras comunidades cristianas** (Act 2:44.45).

Tercera predicción de Su muerte. 10:32-34 (Mt 20:17-19; Lc 18:31-34)

Cf. Comentario a Mt 20:17-19.

> *32* **Iban subiendo hacia Jerusalén; Jesús iba delante, y ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos. Tomando de nuevo a los Doce, comenzó a declararles lo que había de sucederle.** 33 **He aquí que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles,** 34 **y se burlarán de El y le escupirán, y le azotarán y le darán muerte, pero a los tres días resucitará.**

La escena es ya "subiendo" a Jerusalén. Aunque la frase sólo indica el ir, pero la proximidad a su ingreso mesiánico, que en seguida se relata, acusa una cierta cercanía a la Ciudad Santa.

Cristo camina delante, mientras ellos le siguen medrosos. Sabían que lo que Cristo decía tenía cumplimiento, y, aunque no querían creerlo, lo temían.

Es la descripción más precisa que se hace de su pasión, aunque se omite el detalle del tormento de la crucifixión. Excepto en la tercera predicción de Mt, no se anuncia nunca en los sinópticos, en estos vaticinios, expresamente el tormento de la crucifición.

Petición de los hijos del Zebedeo. 10:35-45 (Mt 20:20-28).

Cf. Comentario a Mt 20:20-28.

> 35 **Se acercaron Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, diciéndole: Maestro, queremos que nos hagas lo que vamos a pedirte.** 36 **Díjoles El: ¿Qué queréis que os haga?** 37 **Ellos le dijeron: Que nos sentemos el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda en tu gloria.** 38 **Jesús les respondió: ¡No sabéis lo que pedís! ¿Podréis beber el cáliz que yo he de beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo he de ser bautizado?** 39**Le contestaron: Sí que podemos. Les dijo Jesús: El cáliz que yo he de beber, lo beberéis, y con el bautismo con que yo he de ser bautizado, seréis bautizados vosotros;** 40 **pero sentaros a mi diestra o a mi siniestra, no me toca a mí dároslo, sino que es para aquellos para quienes está preparado.** 41 **Los diez, oyendo esto, se enojaron contra Santiago y Juan;** 42 **pero, llamándolos Jesús a sí, les dijo: Ya sabéis cómo los que en las naciones son príncipes las gobiernan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas.** 43 **No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor;** 44 **y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos,** 45 **pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos.**

V.35. En Mc son Juan y Santiago los que hacen la petición a Cristo. En Mt es su madre. Ambas

divergencias se compaginan bien "quoad sensum," porque ellos lo piden por su madre, como recurso más discreto y hábil, o acaso se debe a las "fuentes." En el fondo de la petición acaso hubiese razones de posible parentesco (cf. Jn 19:25), de tanta fuerza vinculante en las costumbres de' Oriente.

V.37. "En tu gloria." En Mt se pide que se sienten junto a El "en tu reino." Parecería que se tratase de la fase celeste. Sin embargo, en el medio ambiente se esperaba que el reinado del Mesías precediese aquí a la fase final del reino de Dios. Esto es lo que piden (Act 1:6). Sin embargo, parece aludir a la parusía (Mc 8:38; 13:26), aunque se discute a qué aluden estos textos. La frase no es ajena a la teología de Mc. Cristo les pone su ejemplo de servidor que vino a dar la vida en "redención" por "muchos," con el sentido semita de "todos."

Se piensa que pueda haber un "duplicado," ya que parece que en el v.38 se censuraría la ambición de esta pretensión y en el v.40 se daría por buena, al excusarla con la "predestinación" del Padre.

Curación del ciego Bartimeo. 10:46-52 (Mt 20:29-34; Lc 18:35-43).

Cf. Comentario a Mt 20:29-34.

> [46] **Llegaron a Jerico. Al salir ya de Jericó con sus discípulos y una crecida muchedumbre, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego que estaba sentado junto al camino,** [47] **oyendo que era Jesús de Nazaret, comenzó a gritar y decir: ¡Hijo de David, Jesús, ten piedad de mí!** [4g] **Muchos le increpaban para que callase; pero él gritaba mucho más: ¡Hijo de David, ten piedad de mí!** [49] **Se detuvo Jesús y dijo: Llamadle. Llamaron al ciego, diciéndole: Animo, levántate, que te llama.** [50] **El arrojó su manto y, saltando, se llegó a Jesús.** [51] **Tomando Jesús la palabra, le dijo: ¿Qué quieres que te haga? El ciego le respondió: Señor, que vea.** [52] **Jesús le dijo: Anda, tu fe te ha salvado. Y al instante recobró la vista, y le seguía por el camino.**

Mc difiere de Mt en que éste pone la curación de dos ciegos, y Mc de uno. Mc es el único que da el nombre de éste: Bartimeo; como su nombre indica, hijo de Timeo, acaso una traducción.

El llamarle "Hijo de David" es título mesiánico. A estas alturas ya se había corrido la creencia en el mesianismo de Cristo. Los tres sinópticos recogen esta aclamación.

Mt-Mc ponen que el milagro tiene lugar al "salir" Cristo de Jericó, Lc al "acercarse" a Jericó. Se han propuesto varías teorías para armonizar esto. Ni Mt ni Mc dan tampoco grandes precisiones: el ciego "estaba sentado junto al camino," sugiriendo que fuera de la ciudad, pues el ciego, curado, seguía a Cristo "por el camino," y la curación la pone a la "salida" de Jericó (Mc) [4]. Son las conocidas divergencias redaccionales de "encuadramiento" literario.

1 Dom. DUPoNT, *Les Beatitudes* (1954) p.148-158.
2 Zimmerli, Die Frage des Reichen nach dem Ewigen Leben (Mc 10:17-31): E. Th. (1959) 90-97; S. Légasse, L'appel du nche (1966); N. Walter, Zur Analyse von Mc 10:17-31: Znw (1962) 206-218.
3 J. Martin, *Avec des persécutions:* Rev. Étud. Grec. (1956) 35-40.
4 Fonck, en Verb. Dom. (1923) 34-42; para la posición de Lc, cf. *Comentario a Lc 18:35-43.*

Capitulo 11.

Entrada triunfal en Jerusalén. 11:1-11 (Mt 21:1-11; Lc 19:20-40; Jn 12:12-19).

Cf. Comentario a Mt 21:1-11.

> [1] **Y cuando se aproximaba a Jerusalén, a Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos, envió a dos de los discípulos** [2] **y les dijo: Id a la aldea que está enfrente, y luego que entréis en ella, encontraréis un burrito atado, sobre el que nadie montó aún; selladlo y traedlo.** [3] **Si alguno os dijere: ¿Por qué hacéis esto? decidle: El Señor tiene necesidad de él; y al instante os lo dejará traer.** [4] **Se fueron, y encontraron el pollino atado a la puerta, fuera, en el camino, y le soltaron.** [5] **Algunos de los que allí estaban les dijeron: ¿Por qué desatáis el burrito?** [6] **Ellos les contestaron como Jesús les había dicho, y les dejaron.** [7] **Llevaron el burrito a Jesús, y, echándole encima sus vestidos, montó en él.** [8] **Muchos extendían sus mantos sobre el camino, otros cortaban verde de los campos,** [9] **y los que le precedían y le seguían gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!** [10] **¡Bendito el Reino, que viene, de David, nuestro padre! ¡Hosanna en las alturas!** [11] **Entró en Jerusalén, en el templo, y después de haberlo visto todo, ya de tarde, salió para Betania con los Doce.**

V.9. La frase "Bendito *el que viene"* probablemente tiene sentido mesiánico (Mt 11:3; Lc 7:19; cf. Jn 4:25).

V.10. En este homenaje mesiánico, Mc tiene una frase propia: "¡Bendito el Reino, que viene, de David, nuestro padre!" La aclamación es mesiánica, pues no se trata sólo de instaurar en Jerusalén el reino davídico en lugar del procurador de Roma, sino de dar cumplimiento, en aquella época de inminente expectación mesiánica, al reino de David en su descendiente el Mesías. En la perspectiva histórica y literaria de Mc, esto es evidente. Es lo que se pedía tres veces al día en la oración *Shemone esre:* restablecer "el Reino de la casa de David," es decir, la venida mesiánica [1]. La frase "nuestro padre" acentúa más la nota israelita (Act 4:25) y propia de Mc [2].

Maldición de la higuera. 11:12-14 (Mt 21:18-19).

Cf. Comentario a Mt 21:18-19.

> [12] **A la mañana siguiente, saliendo de Betania, sintió hambre.** [13] **Viendo de lejos una higuera, se fue por si encontraba algo en ella, y, llegándose a ella, no encontró sino hojas, porque no era tiempo de higos.** [14] **Tomando la palabra, dijo: Que nunca jamás coma ya nadie fruto de ti. Los discípulos le oyeron.**

Mc, a diferencia de Mt, divide artificiosamente este relato en dos puntos separados. Cristo va a una higuera por si encuentra algún fruto en ella, mas sólo encontró hojas. Pero Mc resalta que no era tiempo de ellos. La maldijo, diciendo que no produjese más fruto. Mt dirá que se secó al punto. En Mc queda así planteado el "problema" para dar la solución después de intercalarse otro pasaje [3]. Es una acción simbólica, de valor complejo. Se estudia en Mt. Esta *partición* de la escena, ¿puede tener alguna relación estilística cercana con la del ciego (Mc 8:24-25) que ve en dos etapas?

Expulsión de los vendedores del templo, 11:15-19 (Mt 21:12-16; Lc 19:45-48; Jn 2:13-22).

Cf. Comentario a Jn 2:13-22.

> [15] **Llegaron a Jerusalén y, entrando en el templo, se puso a expulsar a los que allí vendían y compraban, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas;** [16] **no permitía que nadie transportase fardo alguno por el templo,** [17] **y les enseñaba y decía: ¿No está escrito: "Mi casa será casa de oración para todas las gentes"? Pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones.** 18 **Llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo perderle; pero le temían, pues toda la muchedumbre estaba maravillada de su doctrina.** [19] **Cuando se hizo tarde, salió de la ciudad.**

Jn es el que presenta más amplia referencia de este episodio. De los sinópticos es Mc el que más lo destaca.

Mc destaca la universalidad del templo para "todas las gentes," lo que omiten Mt-Lc. Acaso esta evocación se haga porque, al establecer estos comercios en el patio de los *gentiles,* dificultaban a éstos el acceso al templo. Pero el sentido teológico es la universalidad de la misma fe. La segunda alusión, que traen los tres sinópticos, comparando la profanación a una "cueva de ladrones," por sus mercancías abusivas, es una evocación sumamente oportuna de Jeremías (7:11) [4].

La higuera seca, 11:20-26 (Mt 21:20-22).

Cf. Comentario a Mt 21:20-22.

> [20] **Pasando de madrugada, vieron que la higuera se había secado de raíz.** [21] **Acordándose Pedro, le dijo: Rabí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado.** [22] **Y respondiendo Jesús, les dijo: Tened fe en Dios.** [23] **En verdad os digo que si alguno dijere a este monte: Quítate y arrójate al mar, y no vacilare en su corazón, sino que creyere que lo dicho se ha de hacer, se le hará.** [24] **Por esto os digo, todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará.** [25] **Cuando os pusieseis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo primero, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados.** [26] **Porque, si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre, que está en los cielos, os perdonará vuestras ofensas.**

La estructura artificiosa de Mc le permite unir a la sorpresa de los discípulos ante la higuera seca [5], no sólo la doctrina sobre la necesidad de la oración, sino añadir en un amplio contexto lógico otra serie de enseñanzas relacionadas con ello. **La confianza en el poder de Dios y el poder de la oración.** La comparación del "monte" era un proverbio ambiental para indicar la realización de cosas que no podían ser hechas por medios ordinarios. La oración le evoca a Mc la petición del Padrenuestro sobre la necesidad del perdón. Una de las necesidades más apremiantes **es pedir perdón por nuestras culpas** (Dan 9:4; Tob 3:3; Bar 3:2, etcétera), **y para esto hay que perdonar al prójimo.** Máxime se diría exigida esta oración de doble perdón **ante esa fe confiada que producirá milagros de Dios.**

Cuestión sobre los poderes de Jesús. 11:27-33 (Mt 21:23-27; Lc 20:1-8).

Cf. Comentario a Mt 21:23-27.

> [27] **Llegaron de nuevo a Jerusalén. Paseándose El por el templo, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos, y le dijeron:** [28]**¿Con qué poder haces estas cosas o quién te ha dado poder para hacerlas?** [29]**Jesús les contestó: También voy a haceros una pregunta, y, si me respondéis, os diré con qué poder hago estas cosas.** [30]**E1 bautismo de Juan, ¿era del cielo o era de los hombres? Respondedme.** [31] **Comenzaron a cavilar entre sí, diciendo: Si decimos del cielo, dirá: Pues ¿por qué no habéis creído en él?** [32] **Pero, si decimos que de los hombres, es de temer la muchedumbre, porque todos tenían a Juan por profeta.** [33] **Respondiendo, pues, a Jesús, le dijeron: No sabemos. Y Jesús les dijo: Entonces tampoco yo os digo con qué poder hago estas cosas.**

Poco después de la purificación del templo, estando en él, la autoridad del mismo — representación oficial del sanedrín — le interroga sobre el "poder" conque hace estas cosas, es decir, de quién lo "recibió." La condena estaba de antemano, pues no lo había recibido de ellos. La referencia es a la acción purificadora del templo (Mc-Mt). Lc, sin duda, se refiere a la misma, pero por yuxtaponerlo a Cristo, que estaba en el templo enseñando, desorienta un poco su verdadero sentido.

Cristo les responde, conforme al método rabínico, con una pregunta tan comprometida para ellos, que no tenía respuesta [6]. **Cristo reconoce y destaca su *autoridad*.**

1 Lagrange, *Le Messiamsme* p.339.
2 Kuhn, Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des \iarkusevangelium: Zntw (1959) 82-91; O. Michel, Eine philologische Frage zur Einzugsgeschichte (Mc ll,2ss par): N..T. Studies (Cambridge 1959) 81s; T. A. Burkill, Strain on the Secret. An Examination of Mk 11, 1-13: Znw (1960) 31-46.
3 Anzalone, *Ilfico maldetto:* Palest. Clero (1958) 257-264; G. Münderlein,Z)¿é? *VerfliLchung des Feigenbaumes (Mk 11:12-14):* New Test. Studies (1963) 89-104.
4 Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple:* Rev. Bibl. (1929) 178-200; R. H. Lightfoot, *The Cospel Message of Mark* (1950) c.5: The Cleansing of the Temple in St. Mark's Cospel 60-69; G. W. Buchanan, *Mark 11:14-19: Bñgands in the Temple,* The Hebrew College Annual (Cincinnati 1959) 169-177; R. B. Montgomery, *The House of Prayer, Mk 11:17:* The Cath. Bibl. Quart. (1959) 21-27.
5 Mancini, *La ficaia e i fichi:* Pal. Clero (1950).
6 J. Coutts, *The Autoñty of Jesús of Twelve in St Mark's Cospel:* Journ. Theol. Studies (London 1957) 111-118.

Capitulo 12.

Parábola de los viñadores. 12:1-12 (Mt 21:33-46; Lc 20:9-19).

Cf. Comentario a Mt 21:33-46.

> [1] **Comenzó a hablarles en parábolas: Un hombre plantó una viña y la cercó de muro, y cavó un lagar, y edificó una torre, y la arrendó a unos viñadores, y se partió lejos.** [2] **A su tiempo, envió a los viñadores un siervo para percibir de ellos la parte de los frutos de su viña,**[3] **y tomándole le azotaron y le despidieron con las manos vacías.** [4] **De nuevo les envió otro, y le hirieron en la cabeza y le ultrajaron.** 5 **Envió otro, y a éste le dieron muerte; igualmente a muchos otros, de los cuales a unos los azotaron y a otros los mataron.** [6] **Le quedaba todavía uno, su hijo amado, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo le respetarán.** [7] **Pero aquellos viñadores se dijeron**

para sí: Este es el heredero. ¡Ea! Matémosle y será nuestra la heredad. [8] **Y tomándole, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.** [9] **¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y hará perecer a los viñadores y dará la viña a otros.** [10] **¿Y no habéis leído esta escritura: "La piedra que desecharon los edificadores, ésa vino a ser cabeza de esquina?** 11 **del Señor viene esto y es admirable a nuestros ojos"?** [12] **Buscaban apoderarse de El, pero temían a la muchedumbre, pues comprendieron que de ellos había sido dicha la parábola, y, dejándole, se fueron.**

Esta parábola alegorizante la traen los tres sinópticos. El esquema fundamental es semejante en los tres sinópticos, pero va evolucionando literariamente y se va alegorizando. Con ella Cristo hace ver que con su muerte se quita el privilegio al Israel "carnal" (Gal) como transmisor exclusivo del mesianismo, y esta "viña" (Israel) se unlversaliza. **Es el mesianismo universal.** Se estudia en *Comentario* a Mt 21:36-46.

El Tributo al Cesar, 12:13-17 (Mt 22:15-22; Lc 20:20-26).

Cf. Comentario a Mt 22:15-22.

[13] **Le enviaron algunos de los fariseos y herodianos para hacerle caer en una trampa.** [u] **Llegados, le dijeron: Maestro, sabemos que eres sincero, que no te da cuidado de nadie, pues no tienes respetos humanos, sino que enseñas según la verdad el camino de Dios: ¿Es lícito pagar el tributo al Cesar o no? ¿Debemos pagar o no debemos pagar?** '[5] **Él, conociendo su hipocresía, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea.** [16] **Se lo trajeron, y les dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Ellos dijeron: Del Cesar.** [n] **Jesús replicó: Dad, pues, al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios. Y se admiraron de Él.**

Mt y Mc tienen una narración muy homogénea. Lc vincula esta escena como una revancha a la parábola alegorizante anterior, por lo que con esta cuestión quieren tenderle una nueva celada. La mención de los "herodianos" lleva preferentemente a situar la escena en la época galilea. La pregunta no sólo era capciosa, sino especialmente comprometida en aquella época de exaltación mesiánico-política de independencia de Roma y de los "zelotes." Admitir pagar tributo al Cesar era enemistarle con el pueblo. Negarlo era enemistarlo con las autoridades romanas y sanedritas, que lo utilizarían como halago a Roma.

La respuesta "Dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios" es una respuesta habilísima. **La tradición cristiana primitiva exigirá la obediencia a los poderes constituidos** (Rom 13:7; 1 Pe 2:13-14). El Estado tiene sus exigencias legítimas, **pero no al margen de Dios.** Precisamente se ha de estar "sujetos a toda ordenación humana por respeto a Dios" (1 Pe 2:13; Ap 17:I7-18). La respuesta de Cristo tiene un enunciado "sapiencial." También la dominación romana, como castigo, **contaba en el plan de Dios** [2].

Cuestión de la Resurrección. 12:18-27 (Mt 22:23-33; Lc 20:7-20).

Cf. Comentario a Mt 22:23-33.

[18] **Se le llegaron algunos fariseos, de los que dicen que no hay resurrección, y le preguntaban, diciendo:** [19] **Maestro, Moisés nos ha prescrito que si el hermano de uno viniese a morir y dejare la mujer sin hijos, tome el hermano esa mujer y dé sucesión a su hermano.** [20] **Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, pero al morir no dejó descendencia.** [21] **La tomó el segundo, y murió sin dejar sucesión, e igual el tercero,**

[22] **y de los siete ninguno dejó sucesión. Después de todos murió la mujer.** [23] **Cuando en la resurrección resuciten, ¿de quién será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer.** [24] **Díjoles Jesús: ¿No está bien claro que erráis y que desconocéis las Escrituras y el poder de Dios?** [25] **Porque, cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos.** [26] **Por lo que toca a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo habló Dios diciendo: Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob?** [27] **No es Dios de muertos, sino de vivos. Muy errados andáis.**

Otro pasaje muy afín en su narración en los tres sinópticos, excepto el final de Lc [3]. Se remite al *Comentario* a Mt 22:23-33.

El primer mandamiento. 12:28-34 (Mt 22:34-40; Lc 10:25-28).

Cf. Comentario a Mt 22:34-40.

[28] **Se le acercó uno de los escribas que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuan bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?** [29] **Jesús contestó: El primero es: "Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor,** [30] **y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas."** [31] **El segundo es éste: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo." Mayor que éstos no hay mandamiento alguno.** [32] **Díjole el escriba: Muy bien, Maestro; con razón has dicho que El es el único y que no hay otro fuera de El,** [33] **y que amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios.** [34] **Viendo Jesús cuan atinadamente había respondido, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y nadie se atrevió ya más a preguntarle.**

En Mc la pregunta se la hace en un tono de respeto. En Mt, y más en Lc, en un sentido hostil. Es cuestión redaccional. El tema del primer mandamiento era muy discutido en las escuelas rabínicas. Pero Mc es el que destaca la argumentación basándose en que Dios es "único"; luego **exige la plenitud de amor y servicio.** La repetición de "corazón," "alma" y "mente" es el procedimiento semita de prueba por "acumulación."

Pero en el amor a Dios va incluido el amor al "prójimo," todo ser humano, que es lo que destaca especialmente Lc en este pasaje (Lc 10:29ss). **Para el judío, el prójimo era sólo el judío.**

En el v.29-30 se ha querido ver la intención, resaltada, de una cuestión **apologética** contra el politeísmo del medio ambiente al que se dirige el evangelio de Mc.

Los v.32-34 son propios de Mc. En ellos se hace ver que el amor al prójimo es mejor que todos los "holocaustos y sacrificios." En esto Mc se entronca con la línea de los profetas sobre la autenticidad del culto y la misericordia (1 Re 15:22; Os 6:6). A esta valoración del "escriba" que le preguntó, **Cristo le responde que su rectitud moral le está aproximando al reino de Dios** [4].

El origen del Mesías. 12:35-37 (Mt 22:41-46; Lc 20:41-47).

Cf. Comentario a Mt 22:41-46.

[35] **Tomando Jesús la palabra, decía, enseñando en el templo: ¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?** [36] **David mismo, inspirado por el Espíritu Santo,**

ha dicho: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. [37] **El mismo David le llama Señor, *¿y* de dónde, pues, viene que sea hijo suyo? Una gran muchedumbre le escuchaba con agrado.**

Los tres sinópticos insertan en estos últimos días jerosolimitanos este episodio. Con él Cristo pretende hacerles ver que la simple enseñanza de los escribas y fariseos, que sólo hacían al Mesías descendiente de David por la sangre, no bastaba para valorar su naturaleza. Apela a la Escritura con un procedimiento un poco de tipo rabínico, y les orienta, con su certera pregunta, hacia la trascendencia y divinidad del Mesías [5]. Cf. *Comentario a Mt 22:41-46.*

Censura a los fariseos. 12:38-40 (Mt 23:6-8; Lc 21:1-4).

Cf. Comentario a Mt 23:6-8.

[38] **En su enseñanza les decía: Guardaos de los escribas, que gustan de pasearse con rozagantes túnicas, de ser saludados en las plazas** [39] **y de ocupar los primeros puestos en las sinagogas y los primeros asientos en los banquetes,** [40] **mientras devoran las casas de las viudas y simulan largas oraciones. Estos tendrán un juicio muy severo.**

La dura censura de Cristo contra los fariseos ha sido recogida por Mt en su capítulo 23. La inserción aquí de la ostentación de los "escribas," casi todos fariseos, tiene probablemente una finalidad por contraste, evocada por el episodio siguiente de la pobre viuda. Frente a su inmensa ostentación de ser siempre los primeros en toda la vida social, buscaban que recayese sobre ellos el prestigio religioso de la Ley, sin lo cual, para ellos, nada valía (Jn 7:49), y no tenían inconveniente en "simular largas oraciones," para ser tenidos por ejemplares, y "en devorar las casas de las viudas." Ya los profetas censuraban la indefensión de estas gentes. Este tema es el que le va a hacer presentar lo que significa la ofrenda de una pobre viuda, frente a toda la ostentación y latrocinio farisaicos.

El óbolo de la viuda. 12:41-44 (Lc 21:1-4).

[41] **Estando sentado frente al gazofilacio, observaba cómo la multitud iba echando monedas en el tesoro, y muchos ricos echaban muchas.** [42] **Llegándose una viuda pobre, echó dos leptós, que hacen un cuadrante,** [43] **y llamando a los discípulos, les dijo: En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más que todos cuantos echan en el tesoro;** [44] **pues todos echan de lo que les sobra; pero ésta, de su miseria, ha echado todo cuanto tenía, todo su sustento.**

El gazofilacio, o tesoro del templo, estaba situado en el "atrio de las mujeres." Probablemente había varias cámaras para la custodia de estos tesoros. En la parte anterior, según la *Mishna,* había trece cepos, en forma de trompetas, de abertura muy grande en el exterior, por donde se echaban las ofrendas [6].

Cristo está "sentado frente al tesoro." Observaba cómo las gentes iban depositando sus diversas ofrendas. Algunos echaban "mucho." Pero una pobre viuda echó dos "leptós." Marcos lo interpreta diciendo que hacen un "quadrans" (χοδράντης). Probablemente lo dice para los lectores gentiles, aunque convenía esta precisión para todos, ya que el "leptón" no era una moneda que todos conociesen. Valía la dieciseisava parte de un denario [7]. No sólo era una insignificancia, puesto que el "denario" venía a ser considerado como el sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2), sino que, mientras los demás echaron de lo que les sobraba, ésta echó, "de su miseria,

cuanto tenía: todo su sustento."

La lección era clara. Lo que pesa en la ofrenda al templo, a Dios, **no es lo material, sino lo espiritual del que lo ofrece.** Por eso "esta viuda ha echado más que todos cuantos echan en el tesoro." **Una cosa es el amor, y otra la ostentación** [8].

1 Kümel, Das Gleichnis von der bosen Weingartner (Mc 12:1-9): Melang. Goguel (1950) 120-131; J. D. M. Derret, Fresh Light on the Parable ofthe Wickel Vine-dressers (Mt 21:33-46 par): Rev. Intern. des Droits de l'Antiquité (Louvain 1963) 11-41. — 2 O. Cullmann, *Dieu et César* (1956); J. Kennard, *Render to God>:* Study ofthe Tribute Passage (New York 1950) 358. — 3 Strack-B., Kommentar. II p.28; Dreyfus, L'argument scripturaire de jesús en faveur de la résurrection des morís: Rev. Bibl. (1959) 213·224; L. F'."Rivera, Abraham, Isaac y Jacob y la Resurrección: Rev. Bibl., Rafael Calzada (Argentina 1958) 199-202; S. Bartrina,/£sús y los saduceos. "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es "El que hace existir"" (Mt 22:23-33; Mc 12:18-27; Lc 20:27-40; Heb 11:13-16): Est. Bibl. (1962) 151-160. — 4 Fonck, Quaestio de mandato magno: Verb. Dom. (1925) 261-271; Bornkamm, Das doppelgebot der Liebe: Neut. Stud. für R. Bultmann (1954) 85-93; H. Montefio RE, Thou Shalt Love Thy Neighbour as Thyself (Mk 12:31 par): N. T. (Lciden 1962) 157ss. — 5 Strack-B., *Kommentar.* IV p.!45ss; Gagg, *Jesús und die Davidssohn frage:* Theolog. Zeitsch. p.18-30; M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.369-376. — 6 Feltex, *Storia dei tempi del N.T.,* vers. del al. (1932) I p.92-93. — 7 Zorell, *Lexicón.* col.768. — 8 L. Gastón, *Sondergut una Markusstoffm Lúe 21:* Theol. Zeitschr. (Basel 1960) 161-172.

Capitulo 13.

Este **"discurso escatológico"** ocupa el c.24 de Mt y el 21 de Lc. Fuera del final, hay una gran coincidencia fundamental en ambos. El tema, ¿a qué se refiere? Este c.13 de Mc, lo mismo que el de Lc, parece que todo él se refiere sólo a la destrucción de Jerusalén. No sólo puede explicarse todo él de esta destrucción, sino que es a lo que responde Cristo cuando los discípulos le preguntan cuándo sucederá la destrucción del templo (v.4, cf. v.12). Por eso, dada esta amplia coincidencia fundamental, **la exposición exegética se da en el** comentario a Mt. Cf. *Comentario a Mt 24:1-51.*

Anuncio de la destrucción del Templo. 13:1-2 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-7).

Cf. Comentario a Mt 24:1.

[1] **Al salir El del Templo, díjole uno de sus discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones.** [2] **Y Jesús le dijo: ¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida.**

La cuestión del fin. 13:3-4 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-6).

Cf. Comentario a Mt 24:1-3.

[3] **Habiéndose sentado en el monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaban aparte Pedro y Santiago, Juan y Andrés:** [4] **Dinos cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse.**

Tiempos de angustia. 13:5-8 (Mt 24:4-14; Lc 21:8-19).

Cf. Comentano a Mt 24:4-14.

[5] **Jesús comenzó a decirles: Mirad que nadie os induzca a error.** [6] **Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: Yo soy; y extraviarán a muchos.** [7] **Cuando oyereis hablar de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es aún el fin.** [8] **Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: ése es el comienzo de los dolores.**

Persecuciones contra el Evangelio. 13:9-13 (Mt 24:9-14; Lc 21:12-19).

Cf. Comentario a Mt 24:9-14.

> [9] **Estad alerta: Os entregarán a los sanedrines, y en las sinagogas seréis azotados, y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos.** [10] **Antes habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones.** [11] **Cuando os lleven para ser entregados, no os preocupéis de lo que habéis de hablar, porque en aquella hora se os dará qué habléis, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo.** '[12] **El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte,** 13 **y seréis aborrecidos de todos por mi nombre. El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.**

Desolación de Judea. 13:14-18 (Mt 24:15-31; Lc 21:20-27).

Cf. Comentario a Mt 24:15-31.

> [14] **Cuando viereis la abominación de la desolación instalada donde no debe — el que lee entienda —, entonces los que estén en Judea huyan a los montes** [15] **y el que esté en el terrado no baje ni entre para tomar cosa alguna de su casa;** [16] **y el que esté en el campo no vuelva atrás para recoger su manto.** [17] **¡Ay de aquellas que estén encinta y de las que críen en aquellos días!** [18]**Orad para que no suceda esto en invierno.**

La tribulación suprema. 13:19-23 (Mt 24:21-25).

Cf. Comentario a Mt 24:21-25.

> [19] **Pues serán aquellos días de tribulación tal como no la hubo desde el principio de la creación que Dios creó hasta ahora, ni la habrá.** [20] **Y si el Señor no abreviase aquellos días, nadie sería salvo; pero por amor de los elegidos, que El eligió, abreviará esos días.** [21] **Entonces, si alguno os dijere: he aquí o allí al Mesías, no le creáis.** [22] **Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuese posible, aun a los elegidos.** [23] **Pero vosotros estad sobreaviso; de antemano os he dicho todas las cosas.**

La venida del Hijo del hombre, 13:24-27 (Mt 24:29-31; Lc 21:25-28).

Cf. Comentario a Mt 24:29-31.

> [24] **Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su brillo,** [25] **y las estrellas se caerán del cielo, y los poderes de los cielos se conmoverán.** [26] **Entonces verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad.** [27] **Y enviará a sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.**

Cristo aparece enviando "sus" ángeles, lo que en el A.T. es atributo de Dios. Aparece ya una cristología muy elaborada.

Parábola de la higuera. 13:28-32 (Mt 24:32-35; Lc 21:28-33).

Cf. Comentario a Mt 24:32-35.

[28] **Aprended de la higuera la parábola. Cuando sus ramas están tiernas y echan hojas, conocéis que el estío está próximo.** [29] **Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas, entended que está próximo, a la puerta.** [30] **En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan.** [31] **El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.** [32] **Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.**

Exhortación a la vigilancia. 13:33-37 (Lc 21:34-36; 12:35-38).

[33] **Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo.** [34] **Como el hombre que parte de viaje, al dejar su casa, encargó a sus siervos a cada uno su obra, y al portero le encargó que velase.** [35] **Velad, pues, vosotros, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa, si por la tarde, si a media noche, o al canto del gallo, o a la madrugada,** [36] **no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos.** [37] **Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad.**

Los tres sinópticos traen aquí una exhortación a la "vigilancia," dada la incertidumbre de esta hora, aunque con factura distinta.

Mc recoge el caso de un dueño que parte de viaje y deja encargados a cada uno de sus siervos de una parte de su obra. Deben estar trabajosos y alerta, en espera de la venida del señor y de esta hora de su "visita." La formulación cuatripartita de las vigilias es la usual entonces por el influjo romano.

El final: "Lo que a vosotros digo, a todos digo: Velad," parece tener una proyección más amplia dada por la primitiva Iglesia en orden a la parusia. Lc le da un aspecto aún más "moralizador" (Lc 21:34-36)·.

Capitulo 14.

La conspiración de los judíos, 14:1-2 (Mt 26:1-5; Lc 22:1-2).

Cf. Comentario a Mt 26:1-5.

[1] **Después de dos días era la Pascua y los Ácimos, y buscaban los príncipes de los sacerdotes y los escribas cómo apoderarse de El con engaño y darle muerte,** [2] **porque decían: No en la fiesta, no sea que se alborote el pueblo.**

Mc, como Mt, precisa que la Pascua, y explícita para los lectores gentiles que era la de los "Ácimos," así llamada porque en toda la semana se comía pan sin levadura, se iba a celebrar "después de dos días." Se está, pues, en el 12 del mes de Nisán, antes de la puesta del sol, ya que el 14, al ponerse el sol era ya el 15. A no ser que Mc, escribiendo para étnico-cristianos, tome los días conforme al cómputo solar de media noche. El prestigio de Cristo les ponía temor de apoderarse en los días festivos, públicamente, ya que con los galileos en Jerusalén para la Pascua había peligro de alborotos y de intervenciones de Roma.

La unción de Betania. 14:3-9 (Mt 26:6-13; Jn 12:1-8).

Cf. Comentario a Mt 26:6-13.

[3] **Hallándose en Betania, en casa de Simón el leproso, cuando estaba recostado a la mesa, vino una mujer trayendo un vaso de alabastro lleno de nardo auténtico de gran valor, y, rompiendo el vaso de alabastro, se lo derramó sobre la cabeza.** [4] **Había algunos que, indignados, se decían unos a otros: ¿Para qué se ha hecho este derroche de ungüento?** [5] **Porque pudo venderse en más de trescientos denarios y darlo a los pobres. Y murmuraban de ella.** [6] **Jesús dijo: Dejadla; ¿por qué la molestáis? Una buena obra es la que ha hecho conmigo;** [7] **porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien; pero a mí no siempre me tenéis.** [8] **Ha hecho lo que ha podido, anticipándose a ungir mi cuerpo para la sepultura.** [9] **En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo se hablará de lo que ésta ha hecho, para memoria de ella.**

El relato es muy semejante en todo al de Mt. Es más impreciso en especificar quiénes protestaban de esta acción: "algunos," mientras Mt especifica que eran los "discípulos," y Jn que era Judas, sea porque él comenzó o se destacó más, o por un caso de silepsis.

Jn es el que precisa exactamente que esta escena tuvo lugar "seis días antes de la Pascua." Su inclusión aquí — incrustación — es por evocación de su rito funeral con que Cristo interpreta esta acción. Pero en Mc, relatada, sin más, después de decirse que dentro de dos días era la Pascua, puede producir el espejismo de un error cronológico. No es más que una "incrustación" por contexto lógico, y posiblemente para lograr una "inclusión semítica." Probablemente rompe la estructura primitiva del relato de la Pasión.

Algunos piensan que la unción en la cabeza que relatan Mc-Mt pudiera ser un indicio **evocador de la dignidad real de Cristo.** No parece cierto. Precisamente Lc-Jn ponen la unción en los pies. Probablemente la unción fue de cabeza y pies. Pero el hecho de omitir este detalle el evangelio "simbolista" de Jn, en el que se está destacando la realeza de Cristo, lo mismo que el uso judío de perfumar la cabeza, no hacen probable esta hipótesis l **sobre la realeza de Cristo.**

La palabra "podría venderse en *más* (επάνω) de trescientos denarios" es omitida por varios códices [2]. Podría obedecer a una edición más tardía, en que se quisiera re valorizar la devaluación monetaria posterior al reinado de Nerón.

La traición de Judas. 14:10-11 (Mt 26:14-16; Lc 22:3-6).

Cf. Comentario a Mt 26:14-16.

[10] **Judas Iscariote, uno de los Doce, se fue a los príncipes de los sacerdotes para entregarlo.** 11 **Ellos, al oírle, se alegraron y prometieron darle dinero, y buscaba ocasión oportuna para entregarle.**

El relato es menos matizado que en Mt y Lc. Tal como está narrada la escena, parece que Judas va a los sanedritas a denunciarle, aunque, más que por celo, por ponerse a cubierto de los peligros por ser discípulo, y que ellos le "prometieron darle dinero." En los otros relatos fue una verdadera venta (Mt-Lc), llevándola al desprecio de fijarla en 30 siclos del templo, precio de la venta de un esclavo. Sobre los motivos que hayan podido influir definitivamente en Judas los evangelistas acusan la "avaricia"·. Judas, probablemente, **pensaba en Cristo como un Mesías nacionalista.** Algunos llegaron a pensar que hubiese pertenecido al partido de los "zelotes," exaltados nacionalistas. Y que en él, **al ver el giro del mesianismo espiritual de Cristo, hubiese cundido la desilusión.** Y por prevenirse de haber sido discípulo, hubiese llegado a su traición. Ya de atrás, Jn dice que andaba en malos pasos con relación a Cristo (Jn 6:70.71).

Preparación de la última Cena. 14:12-16 (Mt 26:17-20; Lc 22:7-18).

Cf. Comentario a Mt 26:17-20.

> [12] **El primer día de los Ácimos, cuando se sacrificaba la Pascua, dijéronle los discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos para que preparemos la Pascua y la comas?** 13 **Envió dos de sus discípulos y les dijo: Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle,** [14] **y donde él entrare, decid al dueño: El Maestro dice: ¿Dónde está mi departamento, en que pueda comer la Pascua con mis discípulos?** [15] **El os mostrará una sala alta, grande, alfombrada, dispuesta. Allí haréis los preparativos para nosotros.** '[6] **Sus discípulos se fueron, y vinieron a la ciudad, y lo hallaron como les había dicho, y prepararon la Pascua.**

Mc, al decir que esta preparación va a hacerse el "primer día de los Ácimos," matiza para los lectores gentiles, que es "cuando se sacrificaba la Pascua." Esto ocurre el 14 de Nisán, ya que desde el mediodía se comía pan ácimo por precaución de transgresión legal, y en el uso vulgar de esta época venía a llamarse día de los Ácimos también este día previo.

A diferencia de Mt, que lo presenta más desdibujado, destaca que Cristo los envió a Jerusalén, y que al llegar les "saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua." Les manda seguirle, y, donde entre, que le digan al dueño que él desea celebrar en su casa la Pascua con sus discípulos, que son los apóstoles. Debe de tratarse de un amigo o discípulo de los que tenía en Jerusalén, y que incluso le hubiese invitado a celebrar la Pascua en su casa. Pero la indicación y coincidencias se presentan como proféticas. Mc no da el nombre de estos dos discípulos, que eran Pedro y Juan (Lc).

Anuncio de la traición. 14:17-21 (Mt 26:21-28; Lc 22:21-23; Jn 13:18-20).

Cf. Comentario a Mt 26:21-28.

> [17] **Llegada la tarde, vino con los Doce,** [18] **y, recostados y comiendo, dijo Jesús: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará; uno que come conmigo.** '[9] **Comenzaron a entristecerse y a decirle uno en pos de otro: ¿Soy yo?** [20] **El les dijo: Uno de los Doce, el que moja conmigo en el plato,** [21] **pues el Hijo del hombre sigue su camino, según de El está escrito; pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre será entregado! Mejor le fuera a ese hombre no haber nacido.**

La narración de Mc sigue muy de cerca a la de Mt. Pero, mientras en Mt-Jn se explícita el nombre de Judas, Mc lo deja en un tono más impersonal: la denuncia se hace dando como sola referencia que es "uno de los Doce, el que moja conmigo en el plato." Mc termina aquí. En Mt, Judas pregunta a Cristo si es él, y recibe la respuesta afirmativa. Mc no omite la gravedad del delito de Judas [3].

Institución de la Eucaristía. 14:22-25 (Mt 26:26-29; Lc 22:19-20).

Cf. Comentario a Mt 26:26-29.

> [22] **Mientras comían, tomó pan, y, bendiciéndolo, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo.** [23] **Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos.** [24] **Y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos.** [25] **En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en**

que lo beba nuevo en el reino de Dios.

La narración de la institución eucarística de Mc forma un grupo muy marcado con Mt, diferenciándose accidentalmente, aunque manifiestamente, del grupo Lc-Pablo.

"Mientras comían" tiene lugar la institución eucarística. Para Lc, "después de haber comido." La razón es que Lc precisa el momento; fue después de haber terminado la cena estricta, comiéndose el cordero pascual, pero continuándose con los ritos de la cena. Mc-Mt sólo dicen que se celebró durante ella, sin más precisiones.

En cambio, al relatar la consagración del cáliz, Mc tiene una redacción extraña. Según él, Cristo tomó el cáliz, dio gracias, se lo dio, y bebieron todos de él. Y después de esto consagra su sangre. Mc seguramente lo relata así por lograr una "eliminación" del tema en orden a una mayor claridad. Desea hacer ver que todos bebieron de aquel único cáliz consagrado. Para sus lectores no podía haber la menor confusión, ya que conocían y vivían el rito histórico preciso en la "fractio pañis." [4]

El provecho de esta sangre es por "muchos." Es semitismo por "todos," como se ve en diversos contextos neotestamentarios y en la literatura rabínica. Hay además una alusión literaria al "Siervo de Yahvé," que sufre por "muchos" [5], multitudes (Is 53:12).

En Mc, como en Mt, **se omite la orden de repetir la celebración eucarística,** que aparece en Lc y Pablo. Acaso se deba a que la tradición de Mc no recogió este elemento, o que él mismo lo omitió por innecesario, ya que estaba incluido en el hecho de la celebración. Pues una "rúbrica no se la recita, se la ejecuta." Siendo la "nueva Alianza" había, como la otra, de repetirse, "conmemorarse" (Ex 12:14; Dt 16:3; Ex 13:3.9) [6]. Sin embargo, es doctrina definida en Trento que con esas palabras Cristo ordenó sacerdotes a los apóstoles y preceptuó el sacrificio eucarístico [7].

Como Mt, pone a continuación **la frase "escatológica" de reunirse con ellos en la etapa celeste del reino, representada, en el medio ambiente, bajo el símbolo de un banquete.** La conciencia de Cristo es clara en toda esta tragedia.

Tristes predicciones. 14:26-31 (Mt 26:30-35; Lc 22:31-39).

Cf. Comentario a Mt 26:30-35.

> [26] **Dichos los himnos, salieron para el monte de los Olivos.** [27] **Díjoles Jesús: Todos os escandalizaréis, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas;** [28] **pero después de haber resucitado os precederé a Galilea.** [29] **Mas Pedro le dijo: Aun cuando todos se escandalizaren, no yo.** [30] **Jesús le respondió: En verdad te digo que tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, me negarás tres.** [31] **Pero él más y más insistía: Aunque fuera preciso morir contigo, jamás te negaré. Otro tanto decían todos.**

Mc, lo mismo que Mt, relata estas dos predicciones después de "salir" del Cenáculo camino de Getsemaní. Pero por la forma introductoria en Mc, más acentuada en Mt con un "entonces," de su estilo de introducción literaria más que cronológica de ideas, lo mismo que por el lugar distinto que, independientemente, le dan Lc y Jn, estas predicciones debieron de ser hechas en el Cenáculo, en momentos distintos, y acopladas aquí en un contexto lógico.

Mc acusa muy gráficamente las *tres* negaciones de Pedro antes que el gallo cante *dos.* Es un contraste muy semitizante [8].

Con Mt recoge el anuncio de las futuras apariciones de Cristo resucitado en Galilea. Re-

coge las fuentes de la tradición galilaica.

La "Agonía" en Getsemaní. 14:32-42 (Mt 26:33-46; Lc 22:40-46).

Cf. Comentario a Mt 26:33-46.

> [32] **Llegaron a un lugar cuyo nombre era Getsemaní, y dijo a sus discípulos: Sentaos aquí mientras voy a orar.** [33] **Tomando consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, comenzó a sentir temor y angustia,** [34] **y les decía: Triste está mi alma hasta la muerte; permaneced aquí y velad.** [35] **Adelantándose un poco, cayó en tierra, y oraba que, si era posible, pasase de él aquella hora.** [36] **Decía: Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.** [37] **Vino y los encontró dormidos, y dijo a Pedro: Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora?** [38] **Velad y orad para que no entréis en tentación; el espíritu está pronto, mas la carne es flaca.** [39] **De nuevo se retiró y oró, haciendo la misma súplica.** [40] **Viniendo otra vez, los encontró dormidos, porque estaban sus ojos pesados; y no sabían qué responderle.** [41] **Llegó por tercera vez y les dijo: Dormid ya y descansad. Basta. Ha llegado la hora, y el Hijo del hombre es entregado en mano de los pecadores.** [42] **Levantaos; vamos. Ya se acerca el que ha de entregarme.**

La escena es muy afín a Mt. Pero Mc resalta el deseo de que pase de El aquel cáliz, que pase aquella "hora." Es tema constantemente destacado en el evangelio de Jn: la "hora" mesiánica de la muerte redentora. Acaso con la alusión a esta hora quiere Mc entroncar con el tema de Jn, que es la "hora" de la gran lucha satánica contra Cristo: "Viene el príncipe de este mundo" (Jn 14:30).

Mc utiliza también términos propios para expresar esta "agonía" de Cristo. Además del término ἀδημονεῖν, común con Mt, que en este contexto significa una angustia muy grande, que produce un profundo tedio y hastío, Mc usa también el de ἐχθαμβεισθαι, que en este contexto, como superación de la expresión anterior, significa "pavor," es decir, un temor tan profundo, que va acompañado de sobresalto o espanto.

Mc es el único de los evangelistas que conserva en la oración de Cristo el término aramaico ἀββά, "Padre." Generalmente se admite que el término griego de "Padre" es una traducción para los lectores étnico-cristianos. Sería más lógico pensar que la frase aramaica *Abba* fuese la equivalente al "Padre mío" que recoge Mt. Pero los judíos oraban a Dios en aramaico diciendo: *Abbí,* Padre mío, y, en cambio usaban *Abba* para el padre carnal (Kittel). Por otra parte, aparece la forma *Abba,* "Padre," en las epístolas de San Pablo (Rom 8:15; Gal 4:6). "De Jesús refieren los evangelios que siempre. se dirigió a Dios con *abba* ("Padre mío"). Y Cristo se dirigió a su Padre con la expresión escueta "Abba!" En un estilo inusitado en su tiempo, daba a entender su relación personal con El." [8] Esta fijeza de una fórmula no usual, mantenida así, hace pensar en su uso directo por Cristo, procedente acaso de una forma dialectal peculiar. La aposición de "Padre" es ciertamente la explicación de la palabra. Por respeto y reverencia tomaron estos términos de la tradición y los usaron como un clisé, sea en las epístolas, **sea en la liturgia.**

Mc es menos preciso que Mt en relación a la posición de Cristo para orar; sólo dice que "se postró en tierra." Mt matizará que estaba de rodillas, "postrado sobre su rostro," conforme a una de las posiciones judías usuales de oración. Lc lo pone sólo en la genérica actitud de rodillas. Es la libre versión de cada evangelista.

En Mc como en Mt, Cristo, cuando va a sus discípulos a pedirles que velen para evitar la "tentación," el "escándalo" profetizado, se dirige personalmente a Pedro. Acaso sea una adver-

tencia indirecta de solicitud contra la presunción tenida momentos antes.

La prisión de Cristo. 14:43-52 (Mt 26:47-56; Lc 22:47-53; Jn 18:2-12).

Cf. Comentario a Mt 26:47-56 y a Jn 18:2-12.

> [43] **En aquel instante, cuando aún estaba El hablando, llegó Judas, uno de los Doce, y con él un tropel con espadas y garrotes, de parte de los escribas y de los ancianos.** [44] **El traidor les había dado esta señal, diciendo: A quien besare yo, ése es; cogedle y conducidle con seguridad.** [4S] **Al instante llegó y se le acercó, diciendo: Rabí, y le besó.** [46] **Ellos le echaron mano y se apoderaron de El.** [47] **Pero uno de los presentes, sacando la espada, hirió a un siervo del pontífice y le quitó una oreja.** [48] **Tomando la palabra Jesús, les dijo: Como contra ladrón habéis salido con espadas y garrotes para prenderme.** [49] **Todos los días estaba yo en medio de vosotros en el templo enseñando, y no me prendisteis; mas tenían que cumplirse las Escrituras.** [50] **Y abandonándole, huyeron todos.** [5!] **Un cierto joven le seguía envuelto en una sábana sobre el cuerpo desnudo, y trataron de apoderarse de él;** [52] **mas él, dejando la sábana, huyó desnudo.**

La relación de los tres sinópticos es muy afín; en cambio, Jn le da otro enfoque: Cristo triunfador. Mc detallará que Judas, al dar la contraseña a los soldados, no sólo dice que lo "prendan" (Mt), sino que da orden de que lo conduzcan con "precaución" (ασφαλώς). Este adverbio significa estabilidad, firmeza, y este significado es el que pide aquí (Act 16:23). Se explica ante el temor de que El lo pudiese evitar con sus milagros — ¿qué interpretación les daría en aquella ocasión Judas? — o ante el temor de una posible e insospechada emboscada.

También omite las palabras que Cristo dirige allí a Judas, y que sólo trae Lc. Es la redacción de Mc más primitiva.

En cambio, trae el episodio de un joven que aparece en escena con una sábana sobre sí, y que seguía, sin duda, al pelotón que llevaba prisionero a Cristo. Quisieron prenderle, tanto que llegaron a "echarle mano"; pero él, "dejando la sábana, huyó desnudo" (γυμνός). La palabra "desnudo" indica a veces una persona muy ligeramente vestida [9]. La insignificancia del relato prueba su historicidad. Conforme a costumbres de la época, se trata de una persona, encargado o familiar, que vivía en la pequeña casa de aquel "torcularium," y al oír lo insólito de la escena, se despertó y salió a ver el suceso. El hecho de que "seguía" al piquete sugiere que se trata de alguien muy interesado por la suerte de Cristo [10]. Y el de tener sobre sí una "sábana" (σινδον) hace ver que se trata de persona de cierta calidad, ya que los pobres sólo tenían su túnica [11].

Cristo ante el Sanedrín. 14:53-65 (Mt 26:57-68; Lc 22:54-65; Jn 18:14).

Cf. Comentario a Mt 26:57-68.

> [53] **Condujeron a Jesús al pontífice, y se juntaron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas.** [54] **Pedro le siguió** [4]**"í lejos, hasta entrar dentro del atrio del pontífice; y sentado con los servidores, se calentaba a la lumbre.** [s5] **Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un testimonio contra Jesús para hacerle morir, y no lo hallaban.** [56] **Porque muchos testificaban falsamente contra El, pero no eran acordes sus testimonios.** [57] **Algunos se levantaron a testificar contra El, y decían:** [58] **Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este templo, hecho por mano de hombre, y en tres días levantaré otro que no será hecho por manos humanas.** [59] **Ni aun así, sobre esto, era concorde su testimonio.** [60] **Levantándose en**

medio el pontífice, preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué es esto que testifican contra ti? [61] El se callaba y no respondía palabra. De nuevo el pontífice preguntó y dijo: ¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito? [62] Jesús dijo: Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo. [63] El pontífice, rasgando sus vestiduras, dijo: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? [64] Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? Y todos contestaron ser reo de muerte. [6S] Comenzaron algunos a escupirle y le cubrían el rostro y le abofeteaban, diciendo: Profetiza; y los criados le daban bofetadas.

Mc relata el proceso "nocturno" del sanedrín contra Cristo.

Cita las tres partes componentes del sanedrín. Con ello quiere indicar bien las responsabilidad global del mismo. Se percibe el enfoque cristiano contra el judaísmo.

Mc omite explícitamente la conjuración que le hace Caifas para que diga si El es el Mesías. Pero, en cambio, en su respuesta, se ve la fórmula primitiva al conservar el circunloquio de "la Potencia" por el nombre de Dios, el cual Mt omite y Lc conserva en el proceso "matutino." El estudio de este proceso se hace en el *Comentario* a Mt 26:57-68.

Las negaciones de Pedro. 14:66-72 (Mt 26:69-75; Lc 22:55-62; Jn 18:15-18; 25-27).

Cf. Comentario a Mt 26:69-75.

[66] Estando Pedro abajo, en el atrio, llegó una de las siervas del pontífice. [67] y, viendo a Pedro a la lumbre, fijó en él sus ojos y le dijo: Tú también estabas con el Nazareno, con Jesús. [68] El negó, diciendo: Ni sé ni entiendo lo que tú dices. Salió fuera al vestíbulo y cantó el gallo. [69] Pero la sierva, viéndole, comenzó de nuevo a decir a los presentes: Este es de ellos. [70] El de nuevo negó, y, pasando un poco, otra vez los presentes decían a Pedro: Efectivamente, tú eres de ellos, porque eres galileo. [71] Pero él se puso a maldecir y a jurar: No conozco a ese hombre que vosotros decís. [72] Y al instante, por segunda vez, cantó el gallo. Se acordó Pedro de la palabra que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante dos veces, tú me negarás tres, y rompió a llorar.

Mc, como los otros sinópticos y Jn, utiliza personajes distintos en las negaciones de Pedro, a fin de obtener las *tres* negaciones profetizadas por Cristo.

Como, excepto Lc, no ponen la "mirada" de Cristo a Pedro, unen literalmente el arrepentimiento de Pedro con el recuerdo de la profecía de Cristo al oír el canto del gallo.

Mc, en el cuadro de su relato, pone la primera negación en el "atrio," y, terminada, "salió afuera," al "vestíbulo." Y luego se narran las otras dos negaciones sin aludir a nuevos ingresos de Pedro, pero que debieron de ser dentro. Se pensó por ello en la posibilidad de dos tradiciones distintas que él acopló [12]. El no relatar en cada caso la situación topográfica exacta, incluso por omisión, está dentro de los procedimientos redaccionales evangélicos. Reconociendo los evangelistas la historicidad del cumplimiento de la triple "negación," ¿no cabría la plastificación literaria de alguna de ellas?

Mc recoge el arrepentimiento de Pedro con una frase discutida. Dice así: εταβαλών έκλαιε ν. Se han propuesto diversas interpretaciones del sentido de la primera palabra aquí: 1) habiéndose cubierto la cabeza (por la vergüenza y el dolor); 2) habiendo reflexionado; 3) habiendo tomado la palabra (para arrepentirse mejor); 4) salirse fuera para llorar la culpa [11].

En el fondo todas estas hipótesis reflejan el tremendo dolor de Pedro por sus caídas. Esté

"romper a llorar" debió de suceder fuera, pues no parece oportuno lo hiciese ante aquellas gentes hostiles. Sobre otras soluciones, cf. *Comentario a Mt 26:69-75.*

1 Para la bibliografía sobre este capítulo, cf. *Comentario a Mt c.24. Biblia comentada 5a* 19 — 1 Kobert, Nardos Pistike-Kostnarde (Mc 14:3; Jn 12:3): Bíblica (1948) 279-281. — 2 Nestlé, N.T. graece et latine, ap. crít. a Mc 14:5; J. B. Bauer, Ut quid perditio ista? Zu Mk 14:4.: Nov. Test. (Lciden 1959) 54ss; J. H. Greenlee, Eis pnemosynon autés. "For her Memoñal" (Mt 26:13; Mc 14:9): Exp. Tim. (1959) 245ss; A. Melli, Sempre i poveri avete con me, ma no sembré avete me (Mc 14:39 bar.): Humanitas (1959) 338-343. — 3 chrístensen, Le fus de l'homme s'en va, ainsi qu'il est ecrit de luí: Studia Theolo-gica (1957) 28-39. — 4 Huby, *Évang. St. Marc* (1924) p.334-335. — 5 Schürmann, Die Semitismen im Einsetzungsbeñchte bei Mc 14:22ss und Lúe: Zeit. Kath. Theol. (1951) 72-77. — 6 Benoit, Le recit de la Cene en Lc 22:15-20: Rev. Bibl. (1939) 386. — 7 Denz., *Ench. symb.* n.949. — 8 Sallet, Retablissement du text de S. Marc. de l'unite primitive de la tradition cor-respondent sur les re'niements de S. Fierre: Mélang. Cavallera (1948). — 8 J. Jeremías, *Kennzeichen der "ipsissima vox" Jesu* 2: Synopt. Studien. (1953) 86-93; — 9 Zorell, *Lexicón.* col.268. — 10 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.327. — 11 Abel, *Jérusalem.* II p.302ss. — 12 Masson, Le reniement de Fierre. Quelques aspects de Information d'une tradition: Rev. Hist. Ph. Relig. (1957) 24-35; J. N. Blrdsall., Mk 14:72: N. T. (Lciden 1958) 272-275; O. J. F. Seitz, Peter's "Profanity," Mc 14:71 in the Lieht of Mt 16:22: Studia Ev. (1959) 516-519. — 13 Lagrange**,** *Évang. s. St. Marc* (1929) p.409; Baler, *Gnechisch. Wórt. zu. \. T.* (1937) col.481-482.

Capitulo 15.

Cristo ante Pilato. 15:1-20 (Mt 27:1-2. 11-31; Lc 23:1-25; Jn 18:28-38; 19:1-16). Cf. Comentario a Mt 27:1-2.11-31.

[1] En cuanto amaneció celebraron consejo los príncipes de los sacerdotes con los ancianos y escribas, es decir, todo el Sanedrín; después, atando a Jesús, le llevaron y entregaron a Pilato. [2] Le preguntó Pilato: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Y Jesús le respondió, diciendo: Tú lo has dicho. [3] E insistentemente le acusaban los príncipes de los sacerdotes. [4] Pilato de nuevo le interrogó, diciendo: ¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan. [5] Pero Jesús ya no respondió nada, de manera que Pilato quedó maravillado. [6] Por la fiesta solía soltárseles un preso, el que pedían. [7] Había uno llamado Barrabás, encarcelado por sedicioso, que en sedición había cometido un homicidio; [8] y subiendo la muchedumbre, comenzó a pedir lo que solía otorgárseles. [9] Pilato les preguntó diciendo: ¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos? [10] Pues conocía que por envidia se lo habían entregado los príncipes de los sacerdotes. [11] Pero los príncipes de los sacerdotes excitaban a la muchedumbre para que les soltase a Barrabás. [12] Pilato de nuevo preguntó, y dijo: ¿Qué queréis, pues, que haga de este que llamáis Rey de los judíos? [13] Ellos otra vez gritaron: ¡Crucifícale! Pero Pilato les dijo: ¿Pues qué mal ha hecho? [14] Y ellos gritaron más fuerte: ¡Crucifícale! [15] Pilato, queriendo dar satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle azotado, le entregó para que le crucificasen. [16] Los soldados le llevaron dentro del atrio, esto es, al pretorio, y convocaron a toda la cohorte, [17] y le vistieron una púrpura y le ciñeron una corona tejida de espinas, [18] y comenzaron a saludarle: Salve, Rey de los judíos. [19] Y le herían en la cabeza con una caña, y le escupían, e hincando la rodilla, le hacían reverencias. [20] Después de haberse burlado de El, le quitaron la púrpura y le vistieron sus propios vestidos.

Marcos, que relató el proceso "nocturno" del Sanedrín para condenar a Cristo, vuelve, como Mateo, a destacar que el Sanedrín tuvo también un consejo "matutino" para condenar a Cristo. Este que Lc refiere debió de ser el acto oficial de la condena, como se exigía por la jurisprudencia judía.

El proceso es presentado a Pilato **sólo bajo el aspecto político de** un competidor del Ce-

sar, al hacerse el Rey Mesías. Omite, como Mt y Jn, el envío a Antipas.
Como Mt, Mc "elimina" la escena de burla de los soldados para darle una mayor extensión, aunque fue antes de la condena. Esto sucede "dentro del atrio," y precisa que "es el pretorio." Esta escena, así presentada y precisada, puede ser índice de una "incrustación" posterior, o un relato que se añade al anterior, por tener **en la catequesis o fuente primitiva una redacción ya "cerrada."**

La crucifixión. 15:21-37 (Mt 27:32-44; Lc 29:26-49; Jn 19:26-37).

Cf. Comentario a Mt 27:32-44 y a Jn 19:26-37.

> [21] **Le sacaron para crucificarle, y requisaron a un transeúnte, un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, el padre de Alejandro y Rufo, para que llevase la cruz.** [22] **Le llevaron al lugar del Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera,** [23] **y le dieron vino mirrado, pero no lo tomó.** [24] **Le crucificaron y se repartieron sus vestidos, echando suertes sobre ellos, para saber qué llevaría cada uno.** [25] **Era la hora de tercia cuando le crucificaron.** [26] **El título de su causa estaba escrito: "El Rey de los judíos."** [27] **Crucificaron con El a dos bandidos, uno a la derecha y otro a la izquierda,** [28] **y se cumplió la escritura que dice: "Fue contado entre los malhechores."** [29] **Los transeúntes le injuriaban moviendo la cabeza y diciendo: ¡Ah! tú que destruías el templo de Dios y lo edificabas en tres días,** [30] **sálvate bajando de la cruz.** [31] **Igualmente los príncipes de los sacerdotes se mofaban entre sí con los escribas, diciendo: A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse.** [32] **¡El Mesías, el Rey de Israel! Baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos. Y los que estaban con El crucificados le ultrajaban.** [33] **Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre la tierra hasta la hora de nona.** [34] **Y a la hora de nona gritó Jesús con fuerte voz: "Eloí, Eloí, ¿lama sabachtaní?" Que quiere decir: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"** [35] **Algunos de los presentes, oyéndole decían: Mirad, llama a Elias.** [36] **Corrió uno, empapó una esponja en vinagre, la puso en una caña y se la dio a beber, diciendo: Dejad, veamos si viene Elias a bajarle.** [37] **Jesús, dando una voz fuerte, expiró.**

Mc en la narración de la Vía Dolorosa de la crucifixión tiene algunos elementos *propios.*

Precisa que Simón de Cirene era "el padre de Alejandro ν de Rufo." Probablemente eran cristianos bien conocidos en la comunidad cristiana, precisamente por el servicio prestado por su padre a Cristo, y se los destaca así honoríficamente. San Pablo, escribiendo a los romanos, saluda a un tal Rufo; acaso pueda ser este mismo l.

Mc cita con exactitud un hecho que en Mt se ha cambiado, posiblemente por diversos motivos. Antes de crucificarlo le dieron a beber "vino mirrado." Mt lo llama "vino mezclado con hiél." Era creencia que esta mezcla de vino y mirra tenía un valor narcótico, y por piedad se lo daban a los que iban a crucificar, para insensibilizarlos un tanto. Lo ofrecían las gentes principales de Israel, pero, en su defecto, era la comunidad, las autoridades judías — Pilato respetaba la "costumbre" — las que debían ofrecerlo [2]. Pero Cristo no lo aceptó (Mt).

También existe una divergencia entre Mc y Jn con relación a la hora de la crucifixión. Para Jn era "como (ως) la hora sexta"; para Mc era la hora "tercia."

Para algunos, la lectura de Jn debería ser la hora "tercia" [3]. Otros interpretan en Mc "hora" como equivalente a "vigilia"[4]. Así interpretado, vendría a coincidir con la hora "quasi sexta" de Jn; casi al mediodía. Generalmente se admite la división usual judía en cuatro horas.

En este caso no habría dificultad. Pero en Jn las horas son más particularizadas (Jn 4:52). En Mc las horas son las en uso entre los judíos. Así, "tercia" es el período que va desde las nueve hasta el mediodía. Como en Jn, la referencia "de facto" no es la vulgar, y hay que suponer la división de doce horas en el día desde la salida hasta la puesta del sol, entonces la hora "quasi sexta" de Jn es casi el mediodía, por la que coincide con la de Mc. A los comienzos de abril, el sol sale en Jerusalén algo antes de las seis de la mañana [5]. Si no es que Jn tiene esta formulación, deliberadamente vaga, para obtener un valor simbolista: usando la división usual del día, en la hora de sexta caía — tres de la tarde — el sacrificio perenne en el templo [6]. Otros piensan que en Mc esta hora es una interpolación [7].

Mc ve en la crucifixión de los dos ladrones con Cristo el cumplimiento de una profecía. Aludiría a Is 53:12. Pero críticamente este versículo es muy dudoso, y generalmente se considera interpolación.

Como Mt supone que los *dos* ladrones insultaban a Cristo, cuando era sólo uno, como dice Lc. Debe de ser un plural de "clase," de él o de alguna "fuente."

Las palabras de Cristo en su "abandono" difieren en Mc de Mt. Mc las transcribe por "Eloí, Eloí," y luego las interpreta para sus lectores: "Dios mío." La pronunciación aramea era *'Elahi.* Por eso, la transcripción griega *Eloí* debe de ser una substitución procedente del arameo *'Elahi* o **un intento de facilitar la confusión con Elias** [7].

Muerte de Cristo. 15:38-41 (Mt 27:51-56; Lc 23:45-49; Jn 19:31-37).

Cf. Comentario a Mt 27:51-56.

> [38] **Y el velo del templo se partió en dos partes de arriba abajo.** [39] **Viendo el centurión, que estaba frente a El, de qué manera expiraba, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.** [40] **Había también unas mujeres que de lejos le miraban, entre las cuales estaba María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé,** [41] **las cuales, cuando El estaba en Galilea, le seguían y le servían, y otras muchas que habían subido con El a Jerusalén.**

Con una simplicidad absoluta narra Mc la muerte de Cristo.

Mc recoge también la rotura del velo del templo.

El centurión proclama **la inocencia de Cristo.** En Lc lo proclama "justo." Aquí y en Mt lo confiesa "Hijo de Dios." Parece más primitiva la forma de Lc. En Mt y Mc, o el centurión de tropas asalariadas confiesa, haciéndose eco de los insultos de los sanedritas, que era verdad lo que ellos negaban: que era "Hijo de Dios," sobre todo concebido al modo mitológico de un gentil, o Mt-Mc explicitan y ponen, a la hora de la composición de los evangelios, en la boca del centurión lo que era ya creencia clara cristiana, **la filiación divina de Cristo,** lema con que comienza ya su evangelio.

Como Mt, especifica un grupo de mujeres que lo observaban todo "desde lejos"; mujeres que, "estando en Galilea, le servían y seguían," conforme al uso de Oriente [8]. Citando expresamente las mismas de Mt, precisa de una de ellas, lo que Mt omite, que este Santiago que se cita era Santiago el Menor, lo mismo que cita por su nombre a Salomé, madre de Juan y Santiago el Mayor.

La sepultura de Cristo. 15:42-47 (Mt 27:57-61; Lc 23:50-56; Jn 19:38-42).

Cf. Comentario a Mt 27:57-61.

> [42] **Llegada ya la tarde, porque era la Paresceve, es decir, la víspera del sábado,** [43] **vi-**

no José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín, el cual también esperaba el reino de Dios, que se atrevió a entrar a Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús. [44] **Pilato se maravilló de que ya hubiera muerto, y, haciendo llamar al centurión, le preguntó si en verdad había muerto ya.** [45] **Informado el centurión, dio el cadáver a Jóse,** [46] **el cual compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un monumento que estaba cavado en la peña, y volvió la piedra sobre la entrada del monumento.** [47] **María Magdalena y María la de José miraban dónde se le ponía.**

El relato de Mc es muy afín al de Mt. Lc, en cambio, es más detallado, y Jn trae datos que completan los relatos sinópticos.

Se está en la "Parasceve," que es la "preparación" de la Pascua. Mientras José de Arimatea es presentado en Mt como "un hombre rico," con lo que quiere indicar su influencia social, Mc lo presenta como "consejero" (βουλευτής), miembro del sanedrín. No era el término propio judío para designar a un sanedrita, pero Mc, lo mismo que Lc, lo deben de usar en orden a una mejor comprensión de sus lectores étnico-cristianos. Mt-Jn dicen que "era discípulo," aunque "oculto" (Jn); en cambio, Mc-Lc dicen **que "esperaba" el reino de Dios.** La redacción de Mc-Lc debe de ser más primitiva. Si no sabían que fuese discípulo, lo sitúan, al menos, **en el círculo de los que esperaban a Cristo "viniendo en su reino" para** instaurarlo triunfalmente (Lc 23:42.43; cf. Mc 13:26, *par*.). Es descripción equivalente, que no parece suponer evolución.

Sólo Mc destaca que Pilato llama al centurión, encargado oficial de la custodia, para cerciorarse de que Cristo murió. Se "maravilló" de que hubiese muerto tan pronto, ya que los crucificados dejados en la cruz al uso romano podían estar vivos hasta tres días en la cruz.

José de Arimatea, según Mc, "compró" (ἀγοράσας) una "sábana" para envolver el cuerpo de Cristo. Pero es extraño que fuese necesario comprar una "sábana limpia" para amortajar el cuerpo de Cristo, máxime por una persona "rica," como era José de Arimatea, y en aquellos momentos en los que probablemente regía ya el reposo sabático [9]. Se conocen numerosos textos rabínicos que se refieren a la adquisición de comestibles en días de fiesta, en los que se evita la formalidad de una compraventa. ¿Acaso se podría extender esto, y en esta forma, a otras adquisiciones? Posiblemente el término aramaico subyacente sea el verbo *laqah* o *nesab,* que puede significar "tomar" o "comprar." Y la redacción griega acaso lo tomó materialmente en el segundo sentido.

María Magdalena y "María la de José," según Mt, "estaban sentadas enfrente del sepulcro"; pero Mc da la razón: "miraban dónde lo ponían." Lc aún matiza más este punto.

Desconocedoras del sepulcro donde iba a ser depositado y sabiendo que podía haber varios *loculi,* querían saber el sitio preciso donde lo ponían, pues pensaban volver a completar el "embalsamamiento" pasado el reposo sabático. Esto hace ver que estuvieron "sentadas" (Mt) acaso en el vestíbulo del mismo, ya que la entrada de él estaba muy baja.

Parecen percibirse en esto dos *tradiciones: a)* la de Mc, según la cual la unción se hizo con gran prisa, sin detallarse la unción al estilo judío — a no ser que se lo suponga: "lo envolvió en la sábana" (v.46c) —, y *b)* la de Jn, en la que literariamente se cumple el rito judío [10].

1 Bristow, Alexander and Rufus, en Dict. of Christ and the Gospels I p.42; Vosté, De passione. p.236-239.

2 Strack-B., Kommentar. I p. 1037-1038. — 3 Bartixa, Ignotum episemon gabex: Verb. Dom. (1958) 16-37. — 4 Cowlixg, Mark's use of -hora- (in 15:25): Australian Bibl. Rev. (1956) 155-160; M. Gómez Pallete, Cruz y Crucifixión (notas para una exégesis de Mc 15:25): Est. Ecle. (1946) 535ss. — 5 Lagraxge, Évangel. s. St. M are (1929) p.444; F. Truyols, Vida de Jesucristo (1954) p.696. — 6 Bonsirven**,** La notion cronologique de Jn 19:14, aurait-elle un sens symbolique?: Bíblica (1952) 511-515. — 7 Xestlé, A^T. T. graece et latine, ap. crít. a Mc 15:28. — 7 J. Gnilka, Mein Gott, mein Gott, warum has du misch verlassen? (Mk 15:34): Bibl. Zeitsch. (1959) 294-297. — 8 Cf. Comentario a Lc 8:2-3. — 9 Bonsirven, *Textes.* n.831. — 10 E. Dhanis, L'ensevelissement de Jesús et la visite au tombeau dans Mc (15:40-16:8): Gregor. (1958) 367-410; F. M. Braun, La sepulture de Jesús: R. B. (1936) p.34-52.184-200.346-363; J. S. Kennard, The Burial of Jesús: J. B. Lit. (1955).

Capitulo 16.

Las mujeres visitan el sepulcro. 16:1-8 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-11; Jn 20:1-18).

Cf. Comentario a Mt 28:1-10.

> [1] **Pasado el sábado, María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé compraron aromas para ir a ungirle.** [2] **Muy de madrugada, el primer día después del sábado, en cuanto salió el sol, vinieron al monumento.** [3] **Se decían entre sí: ¿Quién nos quitará la piedra de la entrada del monumento?** [4] **Y mirando, vieron que la piedra estaba removida; era muy grande.** [s] **Entrando en el monumento, vieron un joven sentado a la derecha, vestido de una túnica blanca, y quedaron sobrecogidas de espanto.** [6] **El les dijo: No os asustéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el sitio en que le pusieron.** [7] **Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que os precederá a Galilea: allí le veréis, como os ha dicho.** [8] **Saliendo, huían del monumento, porque el temor y el espanto se habían apoderado de ellas y a nadie dijeron nada. Tal era el miedo que tenían.**

Mc pone en escena explícitamente tres mujeres: Magdalena, María la de Santiago y Salomé, camino del sepulcro. La finalidad **es "ungir" el cuerpo de Cristo,** como dice Mc l. Cf. *Comentario a Mt 28:1-10.*

Vienen con el alborear mismo del primer día de la semana, pasado ya el reposo sabático. La forma plural en que lo pone, "en el primer día de los *sábados,"* es forma semítica [2]. La guardia puesta en el sepulcro no había trascendido a estos grupos de mujeres, y probablemente ni al de los apóstoles. Por eso su preocupación es cómo poder rodar la gran piedra que cerraba el sepulcro excavado en la roca, lo que se hacía con palancas o con varios hombres. La piedra era "muy grande."

A su llegada se encontraron con el sepulcro abierto y sin la guardia (Mt). El relato de Mc es más sobrio en esto que el de Mt.

Entrando en el sepulcro vieron un "joven," que los otros evangelios describen como *uno* (Mt) o *dos* (Lc) ángeles. Su vestidura blanca puede ser el índice de esta misma afirmación de los otros evangelistas (Mt). Para Lc son dos varones con vestidos resplandecientes.

El "joven" les transmite el mensaje para los apóstoles. Primero les anuncia la resurrección de Cristo, y luego viene el mensaje y se nombra a Pedro. El mensaje es que vayan a Galilea, donde le verán, como les había dicho en el Cenáculo.

Las mujeres van a llevar el mensaje a los apóstoles, pero el evangelista termina, como es frecuente en otros pasajes, con una nota de gran sorpresa, admiración, o de temor frecuente en Mc (4:41; 5:42; 7:37; 9:32; etc.). El evangelio, en su forma primitiva, terminaba aquí[3].

Aparición a Magdalena. 16:9-11 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-12; Jn 20:1-2.11-18).

Cf. Comentario a Mt 28:1-10 y a Jn 20:1-2.11-18.

> [9] **Resucitado Jesús la mañana del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de quien había echado siete demonios.** [10] **Ella fue quien lo anunció a los que habían vivido con El, que estaban sumidos en la tristeza y el llanto;** [11] **pero, oyendo que vivía y que había sido visto por ella, no lo creyeron**.

Aquí comienza la parte "deuterocanónica" de Mc. Hay cuatro terminaciones distintas: una, la que llega hasta aquí; otra, muy breve, en la que se dice que las mujeres cumplieron su encargo; otra es una terminación muy amplificada. Estas dos últimas tienen muy poco valor crítico, pues se ve el artificio en ellas. Por último, la canónica, que está definido de fe que está *inspirada* (Trento).

No obstante, su estilo está en fuerte contraste con lo anterior. No hay conexión con el versículo precedente; las mujeres no siguen el mandato del ángel; Magdalena se introduce como si no se la acabase de nombrar; se narran las apariciones de Cristo sin relación a las precedentes; el modo de escribir es ajeno a Mc. Este final de Mc (16:9-20) presenta además numerosos contactos con las epístolas de San Pablo [4]. Hasta se añaden dificultades de crítica textual. Hay diferencia, en ciertos casos, de vocabulario y estilo.

Es difícil que Mc hubiese planeado terminar así su evangelio. Se pensó si la terminación canónica fuese la primitiva y se hubiese suprimido por su diferencia con la hora de la resurrección de Cristo en Mt, ¿De, que la Vulgata vierte por *vespere* del sábado, o por discrepancias, por esta misma razón, entre la Iglesia de Roma y la de Alejandría. En la Iglesia de Roma, el ayuno pascual era hasta la mañana del día de Pascua (Mc); en Alejandría, hasta la medianoche (Mt: *opse*). Pero esto no es explicación satisfactoria, pues no haría falta quitar todo el pasaje, sino sólo algún detalle; no explica su falta en muchos códices independientes de la costumbre alejandrina; no explica la estructura misma, tan chocante, del pasaje; y, sobre todo, la solución era traducir *opsé,* no por *vespere,* sino por el otro significado que tiene: "después de," con lo que estaba en pleno acuerdo con Me: "después del sábado" (Mt), "en el amanecer del sábado" (Mc).

Esta parte "deuterocanónica" es, pues, un apéndice, sea tomado de la tradición o resumido por un autor, para evitar la forma abrupta en que termina [5].

Mc destaca que la "primera" aparición fue a Magdalena. Al nombre de Magdalena se añade: "de la que había expulsado siete demonios." El número siete indica abundancia. La expulsión de demonios, conforme a la mentalidad de entonces, puede referirse a diversas curaciones o a una grave enfermedad. Ella es la única que aparece en escena comunicando el mensaje a los apóstoles, que no lo creen [6].

Aparición a unos caminantes. 16:12-13 (Lc 24:12).

Cf. Comentario a Lc 24:12-13.

> [12] **Después de esto se mostró en otra forma a dos de ellos que iban de camino y se dirigían al campo.** 13 **Estos, vueltos, dieron la noticia a los demás; ni aun a éstos creyeron.**

Esta aparición de Cristo resucitado a "dos que iban de camino" al "campo," que Lc pone "una aldea," y se les mostró "en otra forma," alude indudablemente al pasaje de Emaús. Si pone "en otra forma," distinta de la ordinaria, se refiere a las diversas con que se aparecía después de resucitado. Acaso en forma de "caminante" (cf. Le). Salvo que piense en las apariciones "inmateriales" con que se aparecía y desaparecía.

Aparición a los Once. 16:14-18.

> [14] **Al fin se manifestó a los Once, estando recostados a la mesa, y les reprendió su incredulidad y dureza de corazón, por cuanto no habían creído a los que le habían visto resucitado de entre los muertos.** [1S] **Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el**

Evangelio a toda criatura. '[6] El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará. '[7] A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, [18] tomarán en sus manos serpientes, y, si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y estos recobrarán la salud.

Resucitado Cristo, se apareció varias veces a los Once. En Lc (24:36-42) hay una escena que pudiera evocar ésta. Pero allí los apóstoles, si no "creen" aún en el resucitado, es en "fuerza del gozo y la admiración." Se piensa mejor en las primeras apariciones, en las que, al anuncio de las mujeres, no creyeron (Mc 24:10-11; Jn 20:25).

Luego se da la orden de predicar el Evangelio a todas las gentes, junto con el bautismo. Es la enseñanza que aparece en Mt. **Se observa ya el universalismo cristiano en acción entre los gentiles.** En el *Comentario a* Mt (c.28) se estudia el valor de estas expresiones.

A esto se añaden una serie de carismas, **no directamente para confirmar la fe que se anuncia, sino como un don a los creyentes, aunque con un valor secundario apologético.**

Las señales tienen un valor global, que no exigen que se vayan a cumplir **en todos y cada uno de los creyentes.** Estos carismas se realizarán "en mi nombre." Ya los apóstoles habían recibido estos carismas (Mt 10:1 par.). Hasta se lee: "Yo os he dado poder para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará" (Lc 10:19). En la primitiva Iglesia se han visto muchos de estos casos: expulsión de demonios, el don de lenguas; San Pablo, a la mordedura de una serpiente, no le afectará; a San Juan en Patmos le darán una bebida envenenada sin causarle daño. Y hasta se pensaría si la imposición de manos no podría estar relacionada aquí con los efectos de la unción con que se curaban los enfermos (Mc 6:13). **En toda la larga historia de la Iglesia, el milagro ha tenido su realización en los fieles.**

Probablemente aquí hay una agrupación de sentencias y comentarios a las enseñanzas del Señor, ya que se ven diseminadas en forma más primitiva en otros pasajes [7]. Y muy especialmente en el final de Mt (28:16-20). (Cf. *Comentario* a Mt 28:19ss).

La ascensión del Señor. 16:19-20.

[19] El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios. [20] Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes.

Mc termina su evangelio afirmando que el Señor resucitado está en los cielos. Recuerda su lenguaje la "ascensión" de Elias (2 Re 2:11; Eclo 48:9). La proclamación de su gloria se expresa con el salmo 110:1, **en que se reconoce a Cristo "sentado a la diestra de Dios."** Es estar en su misma esfera divina y participando de sus poderes [8].

La expresión "Señor Jesús" es muy rara en los evangelios (Lc 24:3). En otros pasajes neotestamentarios se usa con frecuencia en Hechos y Pablo. Y tanto en varios de estos pasajes **como en la Iglesia primitiva, el título de Señor,** el Κύριος, **aplicado a Cristo, era una confesión de su divinidad.** Que es la confesión con que comienza el evangelio de Mc.

Un relato más detallado de la "ascensión" de Cristo se refiere en el evangelio de Lc (24:50.51 y Act 1:9-11).

El final del evangelio reconoce **la obra misionera de los apóstoles y la confirmación de ella que Cristo les hacía con milagros.** Es ya la predicación y extensión de la fe, vista desde la perspectiva histórica de la Iglesia con unas decenas de años.

1 Dhanis, L'ensevelissement de Jesus et la visite au tombeau dans Marc (15:40-16:8): Gregorianum (1958) 367-410. — 2 F. Montaguini, Valde mane una sabbatorum: Scuola Catt. (1957) 11-20. — 3 Cranfield, *St. Mark 16:1-8:* Scottish Journ. of Theolog. (1952) 282-298 y 398-414; F. C. Conybeare, *Aristion, the Author of Mc 16:9ss:* The Expositor (1893) p.241-254; (1895) 401-421. — 4 Lagrange, *Évang. s. Sí. Marc* (1929) p.CLVIII. — 5 Hópfl-GuT, *Intr. spec. in N.T.* (1938) p.85-91; GUY, *The origin of the Cospel of Mark* p.!61ss. — 6 Sobre la identidad de esta aparición con la colectiva a un grupo de mujeres que cita Mt, cf. *Comentario a Mt 28:1-10.* — 7 A. E. Haefner, *The Bndge between Mk (16:2-8) and Acts (l,13ss):* Journ. of Bibl. Literal, and Exeg. (1958) 67-71; G. Hebert, *The Resurrection Narratives in St. Mark's Cospel:* Australian Bibl. Review (1959) 58-65; cf. Scottish Journ. of Theotogy (Edin-burgh 1962) 66-73; J. L. Cheek, *Che Historicity cf the Marcan Resurrection Narrative:* Journ.Of Bible and Relig. (Boston 1959) 191-201. — 8 Benoit, *U Ascensión:* Rev. Bibl. (1949) 151-203; para la parte especialmente crítica, cf. Larrañaga, *La ascensión de Nuestro Señor en el N.T.* (1943); A. W. Ae-Gyle, *The heavenly session ofChrist:* Theology (1952) p.286-289.