

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XVIII
Número 42-43**

DISCIPULADO CRISTIANO

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2007**

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA
Enero - Agosto 2007
AÑO XVIII, N° 42-43
Depósito legal pp. 199001 DF708
ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.
Eduardo Frades, C.M.F.
Rafael Luciani, laico
Carlos Luis Suárez, S.C.J.
Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
Carlos Bazarrá, O.F.M.Cap., ITER y "Nuevo Mundo"
Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB
Enrique All González, laico, ITER y UCV
Ignacio Castilla, S.J., ITER y Fundación AguaFuerte
Bruno Remond, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*
Diagramación: *Luisy Martínez*
Diseño de portada: *Alexandra Longinus*
Impresión: *E.T.P. Don Bosco*
Revista indizada en las bases de datos
"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)

Apartado de Correos 68865
Telf:(0212)261.85.84
Fax:(0212)265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-tips.org
www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración
ITER - Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira, Caracas 1061-A, Venezuela.
Apartado postal 68865

SUSCRIPCIONES 2007:
Correo normal Bs. 60.000
Número suelto. Bs. 25.000
Extranjero: \$ 34
Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, CMF</i>	5
-------------------------------------	---

XXV SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB EL DISCIPULADO CRISTIANO

Palabras de apertura

<i>Prof. Dr. Félix Palazzi</i>	11
--------------------------------------	----

PONENCIAS

La relación maestro-discípulo en la cultura occidental

<i>P. Francisco Javier Duplá, SJ</i>	15
--	----

Un Dios, un Libro, una transmisión. El discipulado en el Islam

<i>Prof. Antonio Cava</i>	35
---------------------------------	----

Discipulado en el Antiguo Testamento

<i>P. Carlos Luis Suárez, SCL</i>	45
---	----

Los discípulos de Jesús en los evangelios.

El significado del discipulado

<i>P. Juan Pablo Perón, SDB</i>	65
---------------------------------------	----

Seguidores y Discípulos del Reino en la praxis fraterna del Jesús Histórico. Un Maestro y muchos hermanos

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	161
---------------------------------------	-----

De discípulos de Jesús a maestros en la Iglesia. Necesidad y condiciones

<i>P. Eduardo Frades Gaspar, CMF</i>	209
--	-----

Ser discípulo de Jesús y seguirlo en el siglo XXI

<i>P. Helizandro Terán, OSA</i>	315
---------------------------------------	-----

Discipulos de Jesucristo en América Latina hoy <i>P. Pedro Trigo, SJ</i>	341
 ARTÍCULO	
La liturgia en El Concilio Vaticano II y su futuro en La Iglesia <i>P. Keith F. Pecklers, SJ</i>	393
 RECENSIONES	 411

PRESENTACIÓN

Este año la Semana de Teología del ITER-UCAB ha tenido como tema el *Discipulado cristiano*, para sintonizar con la temática propuesta para la V Asamblea del CELAM en Aparecida, Brasil, a celebrarse poco después. Pero hemos querido comenzar con algunas reflexiones sobre la experiencia discipular en occidente, tanto en el mundo previo al cristianismo, el de la cultura griega y helenista, como el posterior y semítico, surgido en parte de la Biblia y expandido también por el mundo mediterráneo y hasta mundial, como es el islamismo. Del primero se ha ocupado brevemente el profesor Javier Duplá, que titula su ponencia *La relación maestro-discípulo en la cultura occidental* y la ha resumido en estas breves palabras:

El artículo analiza la relación entre maestro y discípulo que transforma la vida de este último y que hay que distinguir de la relación del profesor por más excelente que sea, con el alumno. Refiere algunas casos paradigmáticos de esta relación Sócrates o el poder del eros; el seguimiento (no la imitación) de Jesús de Nazaret y, en el ámbito venezolano, la influencia formadora de Simón Rodríguez sobre Bolívar y el magisterio latinoamericano de Andrés Bello

Del Islam nos habla con conocimiento amplio del tema el profesor Antonio Cova, con un breve escrito que titula *Un Dios, un Libro, una transmisión. El discipulado en el Islam*. Nos ha presentado el siguiente resumen de su ponencia:

En este artículo se destaca cómo una religión nacida de la predicación de un desconocido comerciante árabe en la ciudad de La Meca, en el siglo VII d.c. y a quien una serie de vicisitudes convirtieron en un líder político-militar, se extendería de modo fulgurante luego de la muerte del Profeta, pero, ello haría ver algunas dificultades de su estructura misma. Sería sólo su complejo de normas, desarrolladas en su período medinense, y que solidificaría los nexos de la nascente comunidad unido a la importancia de sus Escrituras sagradas (El Corán), las que le garantizarían su consolidación como la última religión universal. El trabajo termina anotando la importancia de la tradición discipular, que logró paliar la ausencia de una Iglesia que pudiese garantizar la ortodoxia y que se expresara en la institución de los Ulemas, o doctores de la tradición.

El segundo y tercer día estuvieron dedicados a lo que la Sagrada Escritura nos dice sobre el discipulado. Dedicamos un solo tema a toda la Biblia Hebrea, para poder centrarnos más en el Nuevo Testamento. El P. Carlos Luis Suárez, scj, se encargó de la primera parte, ampliando el ámbito incluso a la época intertestamentaria, ya que se fijó efectivamente en el campo del Talmud y el discipulado rabínico contemporáneo y posterior a Jesús y el cristianismo primitivo. Por eso nombra su ponencia *Discipulado en el AT y en periodo intertestamentario*, y lo sintetiza así:

Siguiendo algunos textos del AT, el artículo reconoce el nacimiento del discipulado ya en las primeras páginas del Génesis. A partir del seguimiento del tema en las diferentes secciones de la Biblia hebrea, quedan de relieve algunas actitudes indispensables que identifican al discípulo.

Luego, el P. Juan Pablo Perón, scb, nos presenta el tema del discipulado, sobre el que tiene una obra magistral que ha sido su tesis doctoral en exégesis bíblica. Su ponencia se ocupa de los discípulos históricos de Jesús tal como se presentan en los evangelios sinópticos. El trabajo lleva por título *Jesús y sus discípulos*, que nos ha resumido en estas líneas:

Los evangelios narran el procedimiento de Jesús para formar a sus discípulos. Primero su iniciativa en llamarlos, luego su paciencia y pedagogía en formarlos, luego su confianza en enviarlos como apóstoles para que anunciaran el Reino. Un desconocido pasa al lado de hombres sumergidos en el trabajo que les proporciona el sustento diario y los llama personalmente. El lenguaje fuerte de Jesús y la respuesta decidida de los discípulos producen el inicio del seguimiento. Luego del análisis detallado en los dos primeros capítulos de algunos textos evangélicos que ponen en evidencia el discipulado desde diferentes puntos de vista, nos limitaremos a presentar algunas reflexiones que tocan el significado y la finalidad del seguimiento: las condiciones del discipulado; la comunión de vida de los discípulos con Jesús; su participación en el destino de Él; Jesús como modelo de sus discípulos, la extensión del discipulado a todos los creyentes.

Por su parte, el profesor Dr. Rafael Luciani, se fija en la figura del Jesús histórico como maestro de discípulos, sin abordar su dimensión pascual de Maestro único y Sabiduría encarnada, aunque los presuponga. Por eso alarga

un poco el título de su ponencia, para que quede más claro su alcance: *Seguidores y discípulos del Reino en la praxis fraterna del Jesús histórico. Un Maestro y muchos hermanos*. Nos ha sintetizado su escrito en estas frases:

Al bautizarse, Jesús asume como judío creyente y pobre de Yathveh, las implicaciones de una espera fiel en la acción soberana de Dios (reinado), tal y como lo proclamó Juan. En la sinagoga de Nazaret Jesús revela públicamente su propio ministerio, reconociendo, finalmente, el fracaso del proyecto de Juan.

Jesús lee el texto de Isaías (61,1-11) en un contexto de restauración y expectativas mesiánicas. Pero para Jesús, la acción restauradora de Dios no se entendía desde el ejercicio de un acto político regio que se imponía por medio de la derrota y humillación del adversario. No se imponía por la victoria, sino desde la asunción de los pobres y despreciados de la sociedad por la vía de la misericordia y la compasión, clamando por la paz de los hijos de Dios (Mt 5,9).

En este contexto, Jesús asumió su vida como el último de los profetas escatológicos de Israel, pero bajo el estilo de un maestro itinerante de la restauración, cuya filiación encontraba su único y auténtico reposo verdadero en Dios, su Padre Bueno y Misericordioso

Cerrando la parte bíblica neotestamentaria, y abriendo también algo el abanico para llegar hasta nuestro presente latinoamericano, el **P. Eduardo Frades, cuf**, se fija en el tipo de discípulos que reflejan los escritos neotestamentarios, más allá de los discípulos primeros del Jesús histórico, y de la necesidad y condiciones para ser maestro dentro de una comunidad de discípulos, que es lo esencial del ser cristiano. Apunta a algunos ejemplos de maestros-discípulos en la primera evangelización de América y en el momento renovador y como pentecostal de Medellín y Puebla. La ponencia se titula *De discípulos de Jesús a maestros en la Iglesia Necesidad y condiciones*. La ha resumido con estas palabras:

Buscando respuestas para una comprensión cristiana del magisterio en la Iglesia, hallamos en primer lugar la afirmación de la presencia permanente del Señor resucitado que sigue siendo el Maestro único de la comunidad por obra de su Espíritu, que remite siempre a Jesús de Nazaret (Pablo y la Q). Luego encontramos ciertos rasgos esenciales de un discípulado cristiano, que le pide al que quiera ser maestro una actitud de servicio hasta dar la vida (Mc), una fraternidad teológicamente

- *fundada (Mt), un desprendimiento radical y una preferencia por los pobres (Lc), y una primacía absoluta del amor sobre toda autoridad (Jn). Finalmente vemos que ha habido gran variedad de formas de ejercer la autoridad, ya desde los inicios (Pastorales y Padres apostólicos); y que en nuestras iglesias latinoamericanas nunca han faltado maestros y pastores, discípulos fieles de Jesús y modelo de amor a sus hermanos, especialmente los pobres y las víctimas, desde los inicios hasta el reciente Pentecostés de Medellín.*

El cuarto y último día de la Semana Teológica, nos ha llevado a donde queríamos llegar, e.d., al tema del discipulado cristiano aquí y ahora en nuestra América Latina y en nuestra patria venezolana, frente al desafío del presente y la esperanza de futuro mejor que estamos viviendo. De ello se han ocupado dos de nuestros teólogos, comenzando por el **P. Hellzandro Terán, o.s.a.**, que se ha ocupado de explicarnos eso de *Ser discípulos de Jesús y seguirlo en el siglo XXI*, y nos ha sintetizado así su ponencia:

Seguir a Jesús es lo que nos permite adquirir verdaderamente el ser cristianos. La misión de Jesús fue la instauración del reino de Dios. Este reino de Dios se convierte en labios de Jesús en buena noticia de salvación, pero tal anuncio cuestiona, desequilibra, pone en crisis la vida del hombre ya que requiere una conversión. Convertirse es abrirse a esta dinámica del reino, es reestructurar la vida conforme al ideal evangélico. En tal sentido, el seguidor de Jesús es aquel que, por la fe, hace suya la causa de Jesús: la construcción del Reino de Dios. Solamente aquel que se entrega por completo al reino puede llamarse discípulo de Jesús, sabiendo, a la par, que seguir a Jesús es entrar en el reino, ya que la empresa de Jesús abarca el anuncio de la buena nueva del Reino y a su vez la invitación a seguirle. Tal invitación al seguimiento y la respuesta decidida a esa invitación, no dejan de ser una gracia. Todo hombre, toda mujer, que aspira a convertirse en discípulo de Jesús tiene necesariamente que fundar su existencia en el ideal de la justicia evangélica que implica el reino, sido de esta manera se puede prolongar la obra iniciada con tanta ilusión por Jesús de Nazareth.

El broche de oro lo pone el **P. Pedro Trigo, sj**, que se encarga de reflexionar sobre nuestros rasgos primordiales como discípulos en estas circunstancias históricas que nos toca sufrir y gozar, exponiendo en su ponencia

el tema de *Discípulos de Jesucristo en América Latina hoy*. El mismo nos lo resume con estas palabras:

El escrito tiene dos partes: la primera trata de precisar la diferencia entre el modo de seguir a Jesús cuando él vivía en este mundo y después que se fue. La conveniencia de establecer nitidamente la diferencia estriba en la tentación actual del pietismo: la ilusión de una relación con él como si estuviera aquí, relación que sustituye al seguimiento en su misión de proclamar y sacramentalizar el Reino. La segunda parte trata de esclarecer la peculiaridad de seguir a Jesús en América Latina hoy, que estriba en que los cristianos latinoamericanos son más personas religiosas que seguidores de Jesús porque no se han entregado los evangelios, en que el cristianismo ambiental carece de trascendencia porque somos la región con más desigualdad, en que además se ha interrumpido la transmisión ambiental, en que se necesita una evangelización personalizada para superar el individualismo de la globalización, y en que es impostergable la inculturación del catolicismo a las diversas culturas de la región.

Entre los profesores que nos han visitado este año académico, tenemos que citar al P. José Comblin, del que pudimos disfrutar un poco, en medio de los agitados días del referéndum presidencial del mes de diciembre pasado. Hizo una cariñosa y estimulante presentación de este gran teólogo y analista sociopolítico de nuestro mundo latinoamericano el P. Pedro Trigo. Por desgracia se nos perdió la grabación de su ponencia, que tuvo la amabilidad de permitir que publicáramos. Otra vez será, porque para los pocos que pudimos participar no dejó de ser profética. En cambio, si tenemos la ponencia que nos leyó en enero de este año el P. Keith F. Pecklers, sj, profesor de Liturgia en la Universidad Gregoriana de Roma, presentado por el profesor Dr. Rafael Luciani, cuyo título fue *La liturgia en el Concilio Vaticano II y su futuro en la Iglesia*. Esta es la síntesis de dicha ponencia que presentamos también en este número.

El Concilio Vaticano II visualizó en general positivamente el mundo y con un cierto grado de optimismo. La credibilidad del mensaje de la Iglesia dependerá necesariamente de su capacidad de alcanzar, más allá de los confines del ghetto católico, el mercado de los no-cristianos, incluso de las esferas no-religiosas. Es importante que las reformas litúrgicas se examinen en tal contexto. En el presente ensayo revisaremos esta importante perspectiva en orden a entender el desarrollo de los

últimos 40 años en materia litúrgica. Nuestra Iglesia ha hecho grandes esfuerzos por recuperar la relación intrínseca entre liturgia y vida, culto que fluye hacia lo social alcanzando a los pobres. Las cuestiones de multiculturalidad e inculturación han llamado nuestra atención sobre la importancia del culto que se contextualiza de acuerdo a las necesidades y parámetros de cada comunidad dada que celebra. Aquí en América Latina las comunidades de base han hecho una contribución significativa. Hoy somos mucho más conscientes que hace treinta o cuarenta años de nuestra identidad multicultural y multirracial, y de los efectos de la globalización en nuestro culto. Ciertamente hay todavía mucho por hacer en todas estas áreas, pero debe decirse que lo positivo supera lo negativo. Los años 80 y 90 han sido testigos de una polarización significativa en la Iglesia sobre asuntos litúrgicos, señalados a veces como «batallas litúrgicas». Irónicamente, la Liturgia y especialmente la Eucaristía - fuente de unidad - se han vuelto fuente de nuestra desunión.

Cerramos este número doble, que supera las 400 páginas, con una serie de reseñas y resúmenes sobre diversos libros que nos han llegado con esta finalidad. Son tan pocos que no hemos puesto otro orden que el alfabético de autores, por simplificar.

P. Eduardo Frades, CMF

***PALABRAS DE APERTURA DE LA
XXV SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB***

**EL DISCIPULADO CRISTIANO
23 DE MARZO DEL 2007**

Prof. Dr. Félix Palazzi*

A lo largo de 25 años el ITER ha contribuido con la producción de un pensamiento teológico enmarcado en nuestro *contexto* venezolano y latinoamericano. La primera *Semana Teológica* se celebró en julio de 1984. A partir de ese momento, este espacio se ha convertido en un símbolo creativo de la reflexión teológica venezolana. Nos ha movido siempre el espíritu de crecer como Iglesia local que no se entiende a sí misma fuera de la propia realidad socioeconómica y cultural en la que vive. Como Facultad de Teología de la UCAB, nos preocupa la vinculación que debe existir entre el pensamiento teológico, la organización pastoral de la comunidad eclesial y la vida cotidiana de los creyentes en las distintas instancias de nuestra Iglesia en Venezuela. Preocupación que no se limita a los seguidores de Jesús de Nazaret, sino que también incluye a todos los hombres de buena voluntad que buscan con sinceridad caminos de humanización en nuestra sociedad.

Con este espíritu nos reunimos para celebrar la *XXV Semana Teológica* ITER-UCAB en torno a un tema de suma importancia e inquietante actualidad

* El Profesor Dr. **Félix Palazzi** es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Profesor e investigador en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Instituto de Teología para Religiosos - ITER) y en el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda. Coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología de los Estudios de Postgrado en Teología del ITER (UCAB) en Caracas.

para nuestra Iglesia Latinoamericana: *El discipulado cristiano*. Nos unimos a los preparativos previos que se están realizando en varias ciudades de nuestro continente, con miras a la Celebración de la *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* que se reunirá en el Santuario Nacional de Nuestra Señora de Aparecida en Brasil a partir del próximo 13 de mayo, bajo el lema: *Discípulos y misioneros de Cristo, para que nuestros pueblos tengan en Él vida*.

El tema del *discipulado* nos plantea un honda reflexión sobre el modo como estamos cargando con nuestra realidad. Los testigos de la Resurrección anunciaron la Buena Noticia del Reino más allá de los confines del pueblo de Israel. Ellos nos dejaron la Buena Nueva que habían compartido y escuchado. Como lo recuerda el apóstol Juan: *«Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos, acerca de la Palabra de vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio, y les anunciamos la vida eterna... para que también ustedes estén en comunión con nosotros»* (1Jn 1.1-4). También todos y cada de nosotros, como miembros de la comunidad de seguidores del Mesías (Hech 11.26), estamos llamados a ser testigos fieles de esa misma Buena Noticia, con el compromiso de ser enviados para anunciar la esperanza a tantos pobres, sabiendo denunciar las nuevas formas de exclusión que se hacen presente en las estructuras sociopolíticas y económicas dominantes.

Por ello, el tema del *discipulado* nos invita a discernir con sinceridad los *nuevos signos de los tiempos* presentes en nuestra realidad, que claman delante de nosotros y que exigen una respuesta creyente adecuada, en la que medios y fines han de coincidir en la búsqueda del bien común, como testigos que se confiesan *seguidores del único Mesías y Señor, Jesús de Nazaret*. Por una parte, ser seguidores de Jesús implica preguntarnos por el *sentido* y el *fin* de toda praxis social. Si nuestro horizonte es el Reino de Dios, nuestro modo de estar presente en la sociedad no puede ser otro que el que Jesús dejó como camino, que se resume en la conformación de nuestras vidas con el espíritu de la fraternidad vivida entre muchos hijos amados por un mismo Padre en el ciclo. Por otra parte, ser seguidores de Jesús también implica pensar los *medios* como pretendemos lograr ese fin tan anhelado. Seguimos a un Mesías no político, pero cuya praxis fraterna ha permeado de un modo definitivo nuestras vidas con un sentido genuinamente liberador y creativo. El mesianismo de Jesús es el *asuntivo*, aquel que carga con el peso del pecado que deshumaniza y clama por el reconocimiento fraterno del otro. Somos seguidores en ese mismo espíritu

asuntivo del corazón de Jesús, en el que todos somos llevados y podemos reposar nuestras dolencias más hondas y pesadas.

A este denso y exigente tema del *discipulado* le hemos querido dedicar los próximos cuatro días. Durante este primer día de la *XXV Semana Teológica* abriremos con dos conferencias. La primera versará sobre el sentido del discipulado en la historia de occidente. La segunda lo enmarcará en el contexto del Islam. A partir del segundo día abordaremos el significado y la relevancia de este tema para el cristianismo. Comenzaremos con una conferencia que nos introduce en el mundo del Antiguo Testamento, marcando el inicio de toda forma de discipulado. Luego se nos ofrecerán los datos más relevantes de la relación entre Jesús y sus discípulos a partir de los Evangelios Canónicos. El tercer día nos abre a la perspectiva cristológica. Se profundizará en el discipulado y el seguimiento de Jesús como Maestro y Señor. Ese día también tendremos dos conferencias. La primera tratará el seguimiento y el discipulado a partir del Jesús histórico, teniendo como horizonte el proyecto del Reino de Dios. La segunda lo enmarca en la experiencia postpascual de las comunidades cristianas y su repercusión para la vida creyente. Durante el cuarto y último día de esta semana pretendemos reflexionar sobre los retos que, como Iglesia venezolana y latinoamericana, se nos plantean a todos los seguidores de Jesús, el Mesías. Un seguimiento que es actual y está llamado a responder a los nuevos signos de los tiempos presentes en nuestro contexto continental.

Quisiera agradecer en nombre del Equipo Directivo de la Facultad de Teología de la UCAB la presencia siempre gentil y paciente de todos ustedes. Muchos nos han venido acompañando y apoyando con inmenso cariño desde hace varios años. Otros se integran hoy por primera vez, y les damos la calurosa bienvenida a estos espacios animados con el espíritu de la fraternidad de los hijos de Dios. Deseamos que las reflexiones que aportemos puedan contribuir al bien común de nuestra sociedad, y que expresen la atracción que produce la vida y las palabras de Jesús de Nazaret, a quien confesamos como «único Maestro entre muchos hermanos» (Mt 23,8).



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB -UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente: o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el Programa de Estudios Avanzados en Teología o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 4ª Transversal (E. Bequelin Pinto) Altamira, Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A, o llamar a los teléfonos (0212) 161.85.84. Fax (0212) 165.85.85. E-mail: contacto@iter-nps.org.

PONENCIAS

LA RELACIÓN MAESTRO-DISCÍPULO EN LA CULTURA OCCIDENTAL

P. Francisco Javier Duplá, SJ*

Abstract

The present essay analyzes the master-disciple relationship that transforms the latter's life and it is necessary to set apart from that of the professor's relationship, as excellent as it might be, with the pupil. The paper also refers to some praiseworthy examples of this rapport: Socrates or eros' power, discipleship (not imitation) of Jesus of Nazareth, and, in a Venezuelan context, the teaching influence of Simón Rodríguez over Bolívar and the Latin American mastery of Andrés Bello.

Key words: history of teaching, master, disciple, eros, fellowship, discipleship, Republican spirit, professor's relationship, western culture.

Quien ha tenido la suerte de encontrarse en la vida con un auténtico maestro, esa relación le ha marcado para siempre y le ha convertido en una

*P. Francisco Javier Duplá Bernal, SJ., nacido en Zaragoza (España) en 1940 y de nacionalidad venezolana. Sacerdote, miembro de la Compañía de Jesús en Venezuela. Educador con más de 30 años de experiencia docente y directiva en Secundaria y en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Investigador durante 16 años y director por 5 años del Centro de Reflexión y Planificación Educativa (CERPE). Ha publicado artículos de tema educativo en diversas revistas y libros. Autor de 5 libros de cuentos. Miembro del Consejo Nacional de Educación, entre 1995 y 1999. Actualmente profesor de las Escuelas de Educación y Comunicación Social de UCAB-Quayana.

persona diferente, más rica interiormente y más positiva hacia los demás. Pocos tienen esa suerte, porque los auténticos maestros escasean. Maestro es una persona que enseña a vivir, que comunica lo que es, su propia esencia, y ese núcleo íntimo está tejido de vivencias de gran riqueza personal que muestran lo valioso que es la vida y lo importante que es aprender. La personalidad del maestro ejerce tal atractivo sobre el discípulo que lo configura de alguna manera, que lo modela parcialmente a su imagen y semejanza. Esta última frase, que trae recuerdos de la acción creadora divina que pone al hombre en la existencia, expresa el poder cuasicreador que el ser humano es capaz de ejercer sobre otro, y en ese sentido participa, aunque sea reflejamente, de un poder divino.

Todo auténtico maestro ejerce un gran poder sobre el discípulo, quien acepta gustosamente esa influencia. El discípulo admira al maestro, quiere ser como él. Y así la herencia de los hombres y mujeres mejores de cada generación puede transmitirse y mejorar las sociedades. ¿Dónde ocurren esas relaciones privilegiadas? En muchos ámbitos: religioso, artístico, literario, cultural, empresarial, educativo y, por supuesto, en el ámbito familiar. La influencia decisiva de grandes hombres y mujeres religiosos sobre sus seguidores es bien conocida, pero tal vez se ha estudiado más en relación con el contenido sobre el que se ejerce la relación y menos sobre la misma configuración psicológica ejercida. Algo semejante se podría decir de la relación artística o literaria.

En este trabajo trataré de resaltar lo característico de esa relación entre maestro y discípulo en el ámbito educativo, apoyándome en dos figuras claves de la cultura occidental y en dos figuras señeras venezolanas, sabiendo que su número es mucho mayor y recorre toda la historia. Esas figuras han contribuido a transmitir lo mejor de nuestra herencia cultural y a mantener viva la esperanza de que un mundo mejor es posible.

1. La relación maestro-discípulo en el ámbito educativo

La enseñanza constituye el escenario ideal para la comunicación docente, para la transmisión de todo el patrimonio cultural de una sociedad, en nuestro caso la occidental. La enseñanza transmite, como sabemos, conocimientos, adiestramientos, habilidades y destrezas, y favorece la aparición de actitudes y valores que marcan la vida de las personas. Una educación como debe ser lleva a la formación del sujeto ético, que consiste en «la conciencia de autonomía y responsabilidad y desde se va configurando el sentido de la dignidad propia y

ajena. Donde se reconocen y personalizan sistemas de valores»¹. Gracias a la educación familiar y social somos cada uno lo que somos.

Una auténtica enseñanza tiene la virtud, como dice poéticamente George Steiner, de «despertar en otros seres humanos poderes, sueños que están más allá de los nuestros; inducir en otros el amor por lo que nosotros amamos, hacer de nuestro presente interior el futuro de ellos; ésta es una triple aventura que no se parece a ninguna otra»². En otras palabras, el maestro transmite una cosmovisión de plenitud que el discípulo acepta agradecido, y le ayuda a proyectarse por encima y más allá de sí mismo hasta niveles insospechados.

Pero también hay otro tipo de relación, más superficial y temática. Se trata de la relación entre profesor y alumno, que transmite los conocimientos y las destrezas necesarios para la vida, pero que no pretende ir más allá. En ese caso no se trata de maestro y seguidor o discípulo, sino de profesor y alumno. La comunicación pedagógica entre profesor y alumno constituye el núcleo de la enseñanza corriente y es necesaria en todas las sociedades. Sin embargo, tampoco es fácil encontrar buenos profesores en los tiempos que corren. Hace falta que el profesor domine bien el campo de su especialidad; hace falta también que ambos, profesor y alumno tengan un interés común en el objeto de estudio o adiestramiento. En este caso, el alumno respeta al profesor como mediador de ese conocimiento o habilidad y trata de apropiárselo con su ayuda.

Pues bien, en los tiempos que corren, «la antienseñanza, estadísticamente, está cerca de ser la norma en la relación entre profesor y alumno. La mayoría de aquellos a quienes los padres confían a sus hijos en la educación secundaria, a quienes acuden en busca de guía y ejemplo en la academia, son unos sepultureros más o menos amables. Trabajan para rebajar a sus estudiantes a su propio nivel de fátiga indiferente. Millones de personas han visto cómo las matemáticas, la poesía, el pensamiento lógico eran asesinados para ellos y en ellos por una enseñanza muerta y por la vengativa mediocridad quién sabe si subconsciente de los pedagogos frustrados»³. Estas frases irónicas del crítico mexicano Adolfo Castañón sobre el trabajo de muchos docentes corresponden a la realidad que

Loreto Ballester Reventós, «Relación formativa maestro-discípulo en la Universidad», Foro Internacional de Jóvenes, Rocca di Papa, 31 marzo 2004.

² George Steiner, «Lecciones de los maestros», Siruela, Madrid, 2004, p. 173.

³ Cita casi textual de Adolfo Castañón, «Al margen de las lecciones de Steiner», febrero 2006, <http://www.letraslibres.com/index.php?art=11051&sec=3>

vivimos y de la que nos quejamos. No es el momento de descargar a tantos docentes mediocres que pueblan el panorama educativo, no sólo en Venezuela, sino en todos los países del hemisferio occidental. Por algo se dice que la educación está en crisis, y uno de los factores que más contribuyen a ella es la mediocridad de los docentes. No sólo la educación, sino la sociedad misma es la que está en una fuerte crisis de valores y de proyección hacia el futuro. Sólo interesa el presente, disfrutarlo sin responsabilidad y sin pensar en las consecuencias del derroche energético necesario para fabricar tantos artículos innecesarios. La admiración por lo noble ha quedado anticuada, el gusto por el saber ha pasado de moda. La irreverencia ante el misterio da muestra de la superficialidad del hombre actual. Ser sabio, generoso, desprendido y profundo son ideales que no llaman la atención de la mayoría de los jóvenes. Por eso nuestra cultura es inmediatista, mediocre, superficial, corrompida, y en el fondo profundamente triste y vacía.

Pero no quiero quedarme con el gusto amargo de una crítica indiscriminada y generalizadora, que no hace honor a tantos hombres y mujeres que viven la docencia como una vocación humana plena de sentido. En todos los niveles del sistema educativo hay maestros y maestras que marcan a sus discípulos por los rasgos anotados anteriormente. Y también, porque les comunican valores, algo que se espera siempre de la relación educativa y al que se hace referencia constantemente. La educación ha de transmitir valores, se dice comúnmente. La educación, como cualquier empeño humano que valga la pena, no está libre de valores. Pero ¿es posible transmitir valores? ¿Qué tiene que ver la relación entre discípulo y maestro con la transmisión o el despertar de los valores en el discípulo?

Los valores forman parte de la realidad humana individual y social. Nos movemos por valoraciones que hacemos de las cosas, y las sociedades establecen parámetros ideales de comportamiento y de convivencia social, que se rigen en último término por lo que esas sociedades consideran más valioso. Los valores tienen una dimensión cognoscitiva y una afectiva. También tienen con frecuencia una dimensión simbólica, velada bajo un signo. La *dimensión cognoscitiva* de los valores sirve para enunciarlos, para darles expresión verbal, para hacer una lista de ellos. Conversar con un amigo, hacer deporte, hacer oración son indicativos de acciones que tienen un valor. La *dimensión afectiva* de los valores se expresa por la frecuencia e intensidad con la que se persigue un valor, y la satisfacción que produce. Este aspecto afectivo del valor es el que es capaz de producir su capacidad de contagio.

La comunicación de los valores ocurre, ante todo, por la vivencia personal del maestro, que contagia a los discípulos lo que es y valora. Enseñamos lo que sabemos pero educamos lo que somos. Si la persona, mucho más el educador, quiere formar en y para los valores, es necesario que los posea, que los desarrolle en sí mismo. Sólo así podrá persuadir a los demás de que esos valores valen la pena, producen satisfacción, dan felicidad.

Desde tiempos antiguos y hasta el advenimiento del pragmatismo contemporáneo, la educación ha tenido dos fines: proporcionar conocimiento y hacer a la gente buena. *«En la escuela se aprendían, además de lectura y matemáticas, lecciones sobre honradez, amor al prójimo, trabajo incansable, amor a los animales, austeridad, patriotismo y valor»* nos dice el educador y psicólogo norteamericano Thomas Lickona, hablando de sus años infantiles. En tiempos recientes se tiene miedo a influir excesivamente en los niños, hay una especie de horror ante lo impositivo y la consecuencia ha sido que el vacío ha sido ocupado por otras instancias: los medios de comunicación, la calle, el grupo de amigos. Ahora se está cobrando conciencia de que hay muchos valores sobre los que todos estamos de acuerdo, sobre los que se apoyan estas sociedades de occidente y que hay que transmitir de todas las formas posibles. Nadie sostiene que mentir sea bueno, ni que la honestidad esté pasada de moda. No hay ninguna Constitución nacional que apruebe la corrupción administrativa y política, que condene el diálogo como instancia mediadora en los conflictos, que vea con indiferencia la conculcación de los derechos humanos. Nadie se queda indiferente ante un caso de acoso o de abuso sexual, y nadie se atreve a afirmar que la discriminación es conveniente. Ha pasado la hora de la indiferencia o la inhibición ante los valores comunes. Inculcarlos es hacer honor al instinto de supervivencia social.

Hay además otro aspecto importante que no suele resaltarse en la relación maestro-discípulo: que no beneficia solamente a los dos, sino que es constructora de comunidad. Se suele pensar en la enseñanza como una relación entre dos personas, sea la relación profesor - alumno, sea la relación maestro - discípulo o seguidor. Pero esa relación tiene lugar dentro de una comunidad que queda afectada por la relación entre los dos. Ambos participan de una cultura y forman parte de una comunidad que les proporciona un conjunto de presupuestos, valores, maneras de entender conocimientos anteriores, formas de pensar y de comunicarse. No es posible entender la enseñanza y la influencia de Sócrates sin conocer el trasfondo político y cultural de la Atenas del siglo V antes de Cristo. No es posible comprender el impacto de Jesús en la sociedad judía de su

tiempo sin conocer el mundo religioso de su entorno. Tanto la enseñanza como el aprendizaje requieren una cultura y una comunidad, de la que reciben y con la que dialogan. Estas consideraciones ayudan a entender uno de los aspectos más sorprendentes de la relación maestro – discípulo, a la que no suelen referirse los autores en nuestro medio eclesiástico, que M. A. Rodríguez Leal describe así: «Una clase, una tutoría, un seminario, una conferencia, pueden generar una atmósfera saturada de tensiones cordiales, donde las intimidades, los celos, los desencantos se irán convirtiendo en movimientos de amor o de odio, o bien, en una compleja mezcla de ambos. Para Steiner, la enseñanza-aprendizaje se encuentra saturada de deseo y traición; manipulación y distanciamiento; pues todo ello se encuentra contenido en el repertorio del *eros*»⁴. Los sentimientos juegan un papel clave en la relación entre maestro y discípulo: admiración ante la sabiduría, la personalidad, el estilo de vida; deseos de seguimiento, de ser como el maestro; afecto, apego sentimental hacia el maestro. Todo esto por parte del discípulo. Por parte del maestro, el deseo de dominar a los demás, de obtener reconocimiento de su parte, de ser admirado, es la cara oculta de una relación que puede transformar en muchos casos la relación maestro-discípulo convirtiendo su carácter de donación en una egocéntrica exigencia de adoración. Todo estos aspectos pueden ser estudiados en la historia del discipulado en Occidente. Pero es Sócrates el maestro de la antigüedad que mejor puede ejemplificar el poder del *eros* en la enseñanza.

2. Sócrates o el poder del *eros* en la enseñanza

Sócrates es una figura controversial, como es bien sabido. Para Platón es el hombre más inteligente y el ser más moral que ha conocido. Para el comediógrafo Aristófanes es un sofista jocosos y burlesco, que no merece mayor consideración. Sócrates, deforme y feo según la tradición, tenía un poder sobre sus discípulos que algunos han calificado de seducción. Otros, con mucha ironía, han expresado que compensaba su pésima relación con su mujer Xantipa con el afecto que lograba de parte de sus discípulos, entre los que sobresale Alcibiades. La fuerza de atracción que emana de una personalidad integrada alrededor de una idea *existencial*, de convicciones totalizadoras, es irresistible para los discípulos mejor dotados.

⁴ Martha Angélica Rodríguez Leal, comentario a «Lecciones de los maestros», de George Steiner.

El fuerte de Sócrates es la conversación, muchas veces ocasional, pero no es una conversación cualquiera, sino dirigida a esclarecer la verdad por medio de preguntas acertadas, formuladas de acuerdo con la respuesta del momento. Sócrates se niega a ser un maestro al uso, que comunica su conocimiento, sino que fuerza al discípulo a convertirse en indagador de sí mismo, en autodidacta. En ese esfuerzo común entre maestro y discípulo, Sócrates se convierte en un guía inigualable y ejerce un poder seductor, que se basa en la admiración del discípulo hacia su personalidad. No se trata de un poder relacionado con el ámbito sexual, como algunos podrían pensar, sino con el poder de arrastre que ejerce una personalidad de gran inteligencia y de elevada palabra. Sócrates ejerce una especie de hechizo carismático, de embrujo, como muchos líderes políticos o guerreros lo han ejercido en la historia, generalmente al servicio de su ambición de poder. Es el caso bien conocido de Napoleón, de Hitler o de Fidel Castro. Su hija disidente Alina dice que su padre «fue un revolucionario y ahora es un dictador. Hay cosas que no se pueden negar de él. en los años en los que inició la revolución fue una vez muy importante en Latinoamérica. Promovió un sueño universal de justicia social y tuvo un momento de liderazgo en los países no alineados»⁵. El poder seductor de sus largos discursos, de su palabra apasionada han conmovido por años a centenares de miles de sus oyentes y han ejercido una indudable influencia fuera de las fronteras cubanas.

Sócrates en cambio ejerce su poder seductor para el bien de sus discípulos. De él puede decirse lo que dice Steiner en general de los grandes maestros: «El Maestro, el pedagogo, se dirige al intelecto, a la imaginación, al sistema nervioso, a la entraña misma de su oyente... Se apela a la totalidad de mente y cuerpo. Un Maestro carismático, un 'profe' inspirado toma en sus manos, en una aprehensión psicosomática, radicalmente 'totalitaria', el espíritu vivo de sus alumnos o discípulos. Los peligros y los privilegios no conocen límites»⁶. Sócrates fue irresistible para sus discípulos y su poder causó envidia y malevolencia entre los magistrados, que le acusaron de seductor de la juventud, y lo condenaron a muerte. ¿Es ese el destino último de todo maestro excepcional, ser condenado a muerte simbólica por sus discípulos, ser superado por ellos? A Sócrates se aplican plenamente las hermosas palabras con las que Steiner expresa cuál es el último destino de un auténtico Maestro:

⁵ Luis José Uzcátegui y Eleonora Brizual, «los hombres que erotizó Fidel», Libros de El Nacional, Caracas, 2004, p. 37.

⁶ George Steiner, o.c., p. 34.

«La enseñanza auténtica puede ser una empresa terriblemente peligrosa. El Maestro vivo toma en sus manos lo más íntimo de sus alumnos, la materia frágil e incendiaria de sus posibilidades. Accede a lo que concebimos como el alma y las raíces del ser, un acceso del cual la seducción crónica es la versión menor, si bien metafórica. Enseñar sin un grave temor, sin una atribulada reverencia por los riesgos que comporta, es una frivolidad. Hacerlo sin considerar cuáles puedan ser las consecuencias individuales y sociales es ceguera. Enseñar es despertar dudas en los alumnos, formar parte de la disconformidad. Es educar al discípulo para la marcha... Un maestro válido debe, al final, estar solo»².

Sócrates es, pues, una de las personalidades que configuran la historia de Occidente, y su influencia se puede resumir en la convicción que transmite a sus discípulos de que ellos «saben», de que tienen mucho que aportar al diálogo. Sócrates hace creer al hombre en sí mismo, y logra con ello iniciar un despegue de las sujeciones antiguas a fuerzas incontrolables. Sócrates, en ese sentido, se anticipa veinte siglos al optimismo de la Ilustración.

3. Jesús de Nazaret

No voy a desarrollar este apartado, porque eso lo harán otros más autorizados que yo en estas Jornadas de Teología. Voy simplemente a indicar algunos aspectos básicos de la pedagogía de Jesús desde el punto de vista educativo.

Jesús es un Maestro en el sentido pleno de la palabra, es decir, un hombre que enseña a vivir, que comunica su propia esencia, su propio ser a los que se atreven a seguirle, pero les deja en libertad para seguirle o no, y para realizarse a su modo. Lo que marca a sus seguidores de una manera definitiva es el encuentro personal con él, un encuentro que tiene dos dimensiones: estar con él y seguirle. La primera, «estar con él», es más afectiva y es la base indispensable para el seguimiento. Ninguna doctrina convence por sí misma hasta el punto de arrastrar a la acción; lo que convence es la persona. El magnetismo de Jesús, un hombre ajeno al establecimiento judío de la época fue lo que atrajo a Pedro, a Santiago y a Juan. No fueron sus discursos, sus parábolas, que luego oyeron con admiración. La segunda dimensión no es la imitación, sino el seguimiento, el ir tras él, que es una forma de expresar metafóricamente la adopción de un mismo espíritu, de una misma manera de enfocar la vida y la realidad. Los

² George Steiner, o.c., p. 102

discipulos no deben imitarle, es decir, hacer exactamente lo mismo que hizo Jesús, sino algo nuevo según las circunstancias, eso sí, impregnado de su espíritu. Pablo no conoció a Jesús, pero asimiló al máximo su espíritu y se permitió apartarse de muchas prescripciones legales que los primeros cristianos practicaban y señalar que no formaban parte del seguimiento de Jesús. Pablo no fue imitador, sino seguidor de Cristo.

Sabemos por experiencia que son muy pocas las personas con las que somos capaces de establecer un encuentro en profundidad, de tú a tú, sin defensas ni inhibiciones. Cuando esto ocurre sabemos que aquí se da una relación de amor profundo, de entrega de los espíritus, irrepetible, única. Funciona en esta relación una aceptación incondicional del otro, de su manera de ser, de su originalidad, y también – y esto es lo más difícil – de su libertad. Se le acepta totalmente, pero sin tratar de poseerlo, de condicionarlo, de hacerlo girar en torno a uno mismo, de manipularlo. Se trata de quererlo como es, dejarle ser él mismo, aceptarlo sin límites ni condicionamientos.

La descripción anterior se aplica a Jesús y se aplica a los que se entregan a su persona. «Si quieres seguirme...» es la invitación de Jesús a iniciar una entrega libre, y la respuesta del discípulo debe ser igualmente libre y que deje en libertad al Maestro, que no pretenda acomodarlo a las propias expectativas mesiánicas o de otro tipo, como en repetidas ocasiones intentaron hacer Pedro y los demás discípulos. Todo esto, por supuesto, es inconcebible si no hay amor. Solamente por amor se puede permitir al otro que influya en mí y que me cambie, solamente por amor le dejo entrar en mi vida y dejo que él me transforme.

Ese amor como fundamento de la invitación, que pide respuesta amorosa y libre, no ocurre sin contradicción. En la oposición que encuentra la propuesta de Jesús se revela uno de los misterios más profundos de la realidad humana, al que está sujeto por supuesto el discipulazgo: el rechazo de la oferta amorosa, es más, su contradicción hasta intentar extirparla matando al que invita, eliminando al maestro. La oferta de cambio hacia el bien molesta al que ha instalado su vida sobre la ambición, el poder o el placer. Los tres grandes vicios humanos no permiten su cuestionamiento radical. Y a ellos hay que sumar – algo que se aplica muy bien al judaísmo contemporáneo de Jesús – la convicción de actuar en nombre de Dios. La convicción religiosa radical impide el cuestionamiento, una especie de soberbia inconsciente que no es sólo personal, sino institucional. La historia de las tres grandes religiones monoteístas ha mostrado, y sigue mostrando, que la institución religiosa puede convertirse en el principal obstáculo para el seguimiento de las grandes figuras religiosas.

Jesús fue y sigue siendo el Maestro por excelencia en la cultura occidental, el más exigente y al mismo tiempo el que deja más libertad; el que da mayor amor, pero el que no se desanima si no lo encuentra en respuesta. Su nueva visión sobre la relación de Dios con los hombres, sobre la religión o relación de los hombres con Dios, sobre el papel de la ley y de la libertad, sobre el amor a los demás aunque sean opositores o enemigos no tienen parangón en la historia humana.

4. Maestros venezolanos insignes

En el ámbito venezolano suelen proponerse como paradigmas de maestro a muchos educadores antiguos y modernos, Simón Rodríguez, Andrés Bello, Cecilio Acosta entre los antiguos; Tulio Febres Cordero, Mariano Picón Salas, Luis Beltrán Prieto entre los modernos. ¿Qué tienen ellos de característico que pueda servir para iluminar la función de maestro en los tiempos que corren? Sólo nos fijaremos en los dos primeros, admitidos generalmente como los dos grandes educadores del siglo XIX, no sólo en Venezuela, sino en el ámbito latinoamericano.

Simón Rodríguez y Simón Bolívar tienen más de una semejanza, además de coincidir en el nombre. Ambos resinieron la falta de cariño de los padres, Bolívar por perderlos tan pronto, Rodríguez por ser un expósito, es decir, abandonado por su madre en la puerta de una iglesia. Ambos tienen un carácter inconforme, rebelde, voluntarioso. Simón Rodríguez dejó una huella imborrable en el Libertador: «Usted formó mi corazón para la libertad, para la justicia, para lo grande, para lo hermoso. Yo he seguido el sendero que Usted me señaló», le escribió Simón Bolívar a su antiguo maestro desde Paitavilca, en el Perú, el 19 de enero de 1824. Le dice también al General Santander: «A don Simon Rodriguez... Fue mi maestro, mi compañero de viajes, y es un genio, un portento de gracia y talento... Cuando yo lo conocí valía infinito».

¿Quién era este hombre, a quien Bolívar tributa semejantes elogios? ¿Cuál fue su influencia sobre el Libertador? La pregunta no es ociosa, porque Simón Rodríguez difícilmente corresponde a la imagen convencional de un Maestro. Podríamos atribuirle los siguientes calificativos descriptivos: muy inteligente, difícil de carácter, huraño, adusto, inquieto, irónico, incómodo para sí mismo y para los demás, no convencional, idealista sin ingenuidad, luchador y perseverante, un punto desengañado de los demás, sobre todo de los políticos. El colombiano Ángel Uribe, quien conoció a Rodríguez que ya contaba setenta y nueve años en 1850 en Quito, lo describe así: «Sin ser muy alto de cuerpo, tenía aspecto

atlético; sus espaldas eran anchas y su pecho desenvuelto; sus facciones angulosas eran protuberantes; su mirada y su risa un tanto socarrona; ¡el volteriano esencial! Mira de frente; emplea incluso el desplante. No pide sino por hambre o miseria; ni se queja, más bien sonríe; ni se muestra nunca sentimental. En sus obras no hay referencia alguna a las mujeres. Parece hombre frío, aunque enérgicamente apasionado por sus ideas; su orgullo manteníase erguido aun en las mayores pobreza. No tolera que se le contradiga en sus opiniones; discute, refuta, apabulla con argumentos, pero como varón culto que es, respeta el criterio de los demás; tolera sin ceder, sonríe a veces con mordacidad. Ni enfático, ni obseso, sábese muy seguro de sí». ¿Cómo pudo un hombre en apariencia tan contradictorio ejercer un magisterio espiritual tan importante sobre el Liberador?

En primer lugar, por la fuerza y claridad de sus ideas sobre las costumbres sociales, sobre el gobierno y la sociedad, sobre los valores, sobre la educación y sus fines. En segundo lugar, por su manera de entender el trabajo docente, que se adelanta varias décadas a lo que después se llamará Escuela Nueva. Rodríguez afirma que «El objetivo de la escuela es disponer el ánimo de los niños para recibir las mejores impresiones y hacerles capaces de todas las empresas». Mariano Picón Salas, al comentar este pensamiento, dice lo siguiente:

«¡Recibir las mejores impresiones! Esto significaba acostumbrar los sentidos de los niños a apreciar la belleza de la naturaleza y a vencer el temor... ¡hacerlos capaces de todas empresas!: esto significaba que desde la infancia hay que infundir a los niños fe en sí mismos, coraje para superar las dificultades y proceder en la vida de modo valeroso y enérgico.

Contra el antiguo maestro titánico que pensaba, de acuerdo con la tradición colonial, que 'la letra con sangre entra', Rodríguez era partidario de un sistema educativo en que los muchachos no fueran sólo simples espectadores o repetidores de las lecciones del profesor, sino que tuvieran también el derecho de hacerle preguntas, de exponerle sus dudas, anhelos y necesidades. El niño no debe ser hipócrita, y es necesario acostumbrarlo a que exponga con claridad y honradez cuanto piensa y siente»⁴.

⁴ Alfonso Rumazo González, «Biografía de Simón Rodríguez, Maestro de América», Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1976, pp. 55-56.

⁵ Citado por Rafael Fernández Heres, «Humanismo y Educación en Venezuela (Siglo XX)», Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 185, Caracas, 2003, p. 194.

Simón Rodríguez creía que educar significa enseñar a participar, despertar la iniciativa, permitir que cada uno se explaye orientándole hacia lo mejor. Esta misma postura le llevó a ser un enemigo ideológico de todo gobierno dictatorial. El pensamiento político de Rodríguez es fácilmente deducible de sus escritos y es indudable que influyó en los conceptos republicanos de Simón Bolívar. Escuchemos sus palabras:

«Porque las operaciones del Gobierno Republicano están expuestas a los ojos de todos, es permitido criticarlas... con *decentia*...; pero no todos están facultados para *residencia* al Gobierno ni a nadie dan las leyes licencias para *insultar* a los Magistrados.

Si el Pueblo no respeta el puesto en que coloca el *órgano* de su autoridad... cada día habrá menos ciudadanos *respetables* que quieran ocuparlo».

«No hay *Prestigio* que sostenga el Poder *Absoluto*; los Monarcas más *altivos* se MODERAN; Monarca ABSOLUTO — Pueblo CERO».

«La ignorancia es la causa de todos los males que el hombre hace y hace a otros».

José Luis Salcedo Bastardo presenta un retrato de Simón Rodríguez que resalta su carácter excepcional como hombre de ideas:

«Formulador de originales doctrinas sobre las disciplinas políticas primordiales, educación, economía, ciencias del hombre. Resalta su perfil revolucionario y su aspiración de cubrir y servir, de modo global, a nuestra brava América. En su tiempo fue el pensador de mayor creatividad; por su rebeldía, un orientador de segura clarividencia. Sus teorías educativas apenas si comienzan a aplicarse en buena parte hoy. Su poder de anticipación llevóle, en varias rutas, a insospechables distancias y al drama de los precursores: ser incomprendido. Fue el primero en preconizar que después de la Independencia política había que realizar la independencia económica».¹⁰

Su acercamiento a la metodología de la enseñanza hace recordar a Sócrates. Se parecían tanto ambos personajes a los ojos de Bolívar que le llama «mi Maestro y mi Sócrates». Rodríguez, tan ajeno al aprendizaje memorístico,

* José Luis Salcedo Bastardo, en el prólogo a «Simón Rodríguez, pensador para América», de Juan David García Bacca, 1978.

conversaría con el joven Simón los temas de la antigüedad clásica en la enseñanza del latín que le impartió. De acuerdo al filósofo Juan David García Bacca, Simón Bolívar admiraba mucho a Rodríguez. Aporta también el testimonio del General Florencio O'Leary, edecán del Libertador, quien afirma que, bajo la dirección de Simón Rodríguez, hombre de variados y extensos conocimientos, pero de carácter excéntrico, aprendió Bolívar los rudimentos de las lenguas española y latina, aritmética e historia¹¹. García Bacca no ahorra elogios sobre Simón Rodríguez:

«Simón Rodríguez, 'el hombre más extraordinario del mundo'. Simón Bolívar, el Libertador, estaba convencido de ello por trato directo, inmediato, desde la niñez a la muerte: trato de vista, de oído, de lectura, de vida en común, peregrina, vida de unidad compartida de ideales, de vicisitudes, padecimientos y gestas que han hecho Historia universal algunas; otras, historia de América; algunas, personales.

No sólo Bolívar notó el carácter extraordinario de Simón Rodríguez. Otros testimonios confirman lo mismo. Dejemos que todos ellos nos persuadan de lo mismo, pues son premisa imprescindible para que eso de «extraordinario» quede documentado históricamente, y no sea cual novela o hijo de buenos deseos.

«Don Simón, con dotes muy altas de intelectualidad, sufría las consecuencias de un carácter altivo, duro e independiente, con ideas y costumbres verdaderamente singulares». Así dice Ramón de la Plaza¹².

«Don Simón Rodríguez era un verdadero reformador, cuyo puesto estaba al lado de Owen, de Saint-Simón y de Fourier. Hombre de genio, independiente y observador, nacido y formado por sí mismo...». Testimonio de J. V. Lastarria, quien conoció a Simón Rodríguez en casa de Andrés Bello, en Santiago¹³.

Pero Simón Rodríguez, por sus ideas avanzadas y por su carácter, no fue un hombre fácil de tratar ni mucho menos. En las sociedades clasistas de la América española de entonces rechazaron sus intenciones de unir educación y trabajo manual. Quiso fundar escuelas donde se enseñaran oficios – entre otros el de fabricante de velas – y fue tildado de loco. Pero él siguió en su empeño,

¹¹ Obras Completas de Simón Rodríguez, t. I, Universidad Simón Rodríguez, Caracas, Venezuela, 1975, p. 30.

¹² *Ibid.*, pp. 23-24.

¹³ Alfonso Rumazo González, o.c., p. 66.

convencido de que para fundar Repúblicas nuevas hacen falta hombres nuevos, y son hombres nuevos quienes no hacen distinciones entre los humanos por el color de la piel, el origen familiar o la situación económica, y aceptan con entusiasmo una educación práctica que une el conocimiento intelectual y la destreza manual.

Simón Rodríguez fue un inspirador, pero no un organizador. Sucre no lo quiso en Bolivia, donde Bolívar lo había hecho Director general de Educación, aunque le reconocía su probidad e ideas educativas originales. En carta al Libertador le explica por qué no ha podido mantenerlo en su puesto, ya que en ocho meses de gobierno no ha sido capaz de presentarle un programa. Tiene ideas brillantes, pero las cambia con facilidad, le dice. ¿Cómo un hombre que no es organizado pudo influir tanto en la educación, una empresa que requiere sistematicidad, organización, perseverancia? No tuvo estas cualidades Rodríguez, pero sí tuvo una que compensa la falta de las otras y lo mantiene en vigencia: su preocupación – casi convertida en obsesión – por educar a los niños de todas las clases sociales. Rompió con el clasismo dondequiera que fue, y eso no fue perdonado por la clase dominante, que lo consideró un extravagante y un peligro social. Esta «peligrosidad social» de Rodríguez da a sus ideas un tono plenamente actual y nos asocia a esta preocupación, que ha sido medianamente satisfecha en tiempos pasados, como lo expresara Prieto Figueroa en su famosa frase: «De una educación de castas a una educación de masas», pero que todavía está lejos de realizarse, no sólo en extensión de la educación a todos, sino sobre todo en calidad, para que sea capaz de convertir a todos en ciudadanos honestos y responsables, seguros de sí mismos, inteligentemente productivos para sí mismos y la sociedad.

Andrés Bello es nuestro humanista por excelencia, todavía no suficientemente conocido y valorado en Venezuela. En su niñez y juventud tuvo la fortuna de ser guiado por un gran maestro, el fraile Cristóbal de Quesada, y esa relación lo marcó para toda la vida. Pedro Cunill Grau afirma al respecto:

«El fraile mercedario Cristóbal de Quesada, uno de los más prestigiosos latinistas existentes esos años en Venezuela, de amplia y profunda cultura humanística. Con sus lecciones privadas y conversaciones coloquiales entre 1792 y 1796, tuvo la honra de ser el maestro de latinidad y castellano de Andrés Bello, instruyéndole tanto en los clásicos latinos como en los españoles. Años más tarde, en los mejores momentos de gloria, su discípulo destacó la profundidad de su papel educacional.

Fue admirable la enseñanza del fraile Quesada en gramática y literatura, a través de la lectura de los clásicos latinos, preferentemente de la poesía de Horacio y Virgilio, y de los literatos y dramaturgos castellanos, en especial Cervantes, Calderón de la Barca, Lope de Vega y otros autores del antiguo teatro español. Fueron cuatro años de una admirable relación maestro-discípulo que se interrumpió a comienzos de 1796 al fallecer el fraile, cuando estaba dirigiendo la traducción castellana del quinto libro de la *Enéida* del poeta latino Virgilio, emprendida por Bello¹⁴.

Tal vez lo más decisivo en la formación de Bello fue la *actitud* de curiosidad sin límites que el fraile supo inculcar a su discípulo, junto con una voluntad férrea de trabajo que mantuvo toda la vida sin aparente cansancio, y que le permitió alcanzar altas cotas en terrenos muy diferentes: gramática, lingüística, filología, dominio de idiomas extranjeros (latín, griego, francés e inglés), crítica literaria, poesía, filosofía, pedagogía, periodismo, geografía, historia, derecho, política, divulgación científica, economía.

Fue sin duda un gran maestro, que dio a su patria adoptiva, el austral Chile, «una literatura histórica, un molde jurídico, un sistema universitario, un ordenamiento sistemático de la tradición nacional. Hay un Bello desconocido – y el más admirable – que es el que durante seis lustros de su gloriosa edad madura, que se podría comparar por la armonía vital con la de Goethe, labora con su consejo y equilibrio en la fundamentación espiritual de un pueblo»¹⁵. El magisterio de Bello no se concretó tanto en personas individuales cuanto en la configuración de una cultura nacional. Bello, nacido en Venezuela, hizo más por su patria de adopción que ningún chileno de nacimiento ha hecho por ella.

Sus aportes magistrales se extienden asombrosamente a campos muy diversos. El dominio del idioma, según Bello, asegura la estabilidad política, como lo expresa acertadamente Iván Jaksic:

«Desde un punto de vista lingüístico, Bello quiso dar legitimidad a la independencia al defender un lenguaje que fuese propiamente hispanoamericano y que ayudara a consolidar el nuevo orden político. El pensador venezolano llegó a la temprana convicción de que el experimento de la independencia sólo tendría éxito en la medida en que hubiese unidad continental, facilitada por un

¹⁴ Pedro Cunill Grau, «Andrés Bello», Biblioteca Biográfica Venezolana, n.º 40, Caracas, 2006, pp. 19-20.

¹⁵ Mariano Picón Salas, citado por Rafael Fernández Heres, o.c., p. 196.

lenguaje común... Bello creía que sólo una población educada, que compartiera un lenguaje uniforme y común, podría asegurar la estabilidad del nuevo orden político.¹⁴

Entre los aportes más importantes de Bello a la consolidación de las nuevas nacionalidades destaca su esfuerzo por construir el nuevo orden moral que necesitan las naciones americanas¹⁵. La independencia lograda no significaba necesariamente el establecimiento de un régimen republicano más o menos liberal. Era una *libertad de*, pero había que darle sentido con una *libertad para* construir el orden social, el progreso, la equidad y la justicia sociales. Como bien dice Straka, «se trata de un punto muy poco considerado por nuestra historiografía y, por eso, de uno que aún sigue como pábulo de muchas incomprensiones y de bastantes más manipulaciones: he ahí, por ejemplo, el largo y doloroso ejemplo de nuestras tiranías, tan nacionalistas y celosas de la soberanía ellas, sobre todo cuando de protegerse de fiscalización multilateral sobre asuntos como los derechos humanos se trata...». Gran parte del esfuerzo legislador de Bello se dirige no sólo a cambiar las leyes, sino las costumbres, más importantes que las leyes, porque éstas prescriben lo que se debe hacer, pero aquellas les dan efectividad. Si las costumbres de una sociedad van al margen de las leyes republicanas, las Repúblicas sólo lo serán de nombre. Lo mismo vale de las democracias actuales.

En el discurso inaugural de la Universidad de Chile, que Andrés Bello diseñó y luego dirigió durante 22 años hasta su muerte, nos transmite su visión política, que tiene plena actualidad. Cito de nuevo a Iván Jaksic, *experto chileno en temas bellistas*:

«Plantea el desafío central para las naciones independientes: nacidas de la lucha por la emancipación, ¿cuál era, para ellas, el significado del concepto de libertad? La libertad implicaba, concretamente, victoria militar y separación política de España. Para algunos, significaba una lucha continua contra los legados

¹⁴ Iván Jaksic, «El significado histórico de la obra de Andrés Bello», en *Andrés Bello y la gramática de un nuevo mundo. Memorias V Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Publicaciones UCAB, 2006, p. 22.

¹⁵ Cf. sobre este punto Tomás Straka, «Para una gramática de las costumbres: tres hipótesis sobre Andrés Bello y su tiempo», en *Andrés Bello y la gramática de un nuevo mundo. Memorias V Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Publicaciones UCAB, 2006, p. 48 y ss.

del pasado colonial. Pero en el contexto de la construcción de las naciones, Bello expuso que la libertad debería estar relacionada, y tal vez subordinada, al orden. No pensaba que la libertad y orden eran incompatibles sino que, al contrario, dependían el uno del otro. En particular, no podía haber libertad verdadera sin un control sobre las pasiones políticas o personales. El orden permitía la libertad colectiva en la medida en que limitaba tales pasiones, a las que calificaba como «licencias». El reto era cómo hacer que las naciones fueran más allá de la imposición formal del orden, para transformarlo en voluntaria virtud ciudadana. Bello estaba convencido que la autodisciplina individual podía lograr la estabilidad social y política gracias a la reflexión en torno a los derechos y deberes individuales¹⁸.

Poco conocido es el aporte científico de Andrés Bello, dentro de sus esfuerzos por crear una educación moderna e interesante. Iván Jaksic lo destaca así:

«Los intereses de Bello en temas científicos no eran ni aislados ni esotéricos, puesto que los consideraba como un vehículo más para la consolidación de las nuevas repúblicas, en atención a la necesidad que éstas tenían de difundir conocimientos para educar a las nuevas generaciones que se desarrollaban bajo un nuevo sistema político. La ciencia, en este sentido, era parte del proceso más amplio de construcción de las naciones, y Bello distribuía la información que podía conseguir en Inglaterra y otras partes de Europa.»¹⁹

Andrés Bello no se contentó con iluminar a la América con su palabra, sino también con su servicio. Desempeñó simultáneamente puestos de gran responsabilidad en la vida pública chilena. Tomo prestadas las palabras de Pedro Cunill Grau:

«La contribución de Bello fue fundamental a la institucionalización del orden jurídico de la nación chilena. En sus múltiples actividades prestó ardua y continua atención al desenvolvimiento de la administración pública con la creación y puesta en marcha de diversas instituciones. Nada escapaba a su interés creativo. Aprovechó para el bien común la concentración en su persona de posiciones y puestos estratégicos. La magnitud de su influencia se expresó a lo largo de su permanencia chilena, aunque hubo momentos estelares cuando desempeñaba simultáneamente los cargos de virtual subsecretario del Ministerio

¹⁸ Jaksic, o.c., p. 26

¹⁹ Cunill Grau, o.c., pp. 58-9

de Relaciones Exteriores, de Senador de la República, director de *El Araucano* y Rector de la Universidad de Chile. Ningún hombre en la República tuvo como Bello tan amplia influencia en la administración pública y ninguno tampoco hizo tanta obra trascendente por ella. Por ejemplo, en su desempeño como Senador, efectuó contribuciones fundamentales en variada temática como las relaciones internacionales, aduanas, colonización, urbanismo y muchas otras. Fue ecléctico y realista, evitando conformar instituciones irreales o desarrollar soluciones institucionales extremas²⁰.

Un hombre como Andrés Bello seguirá dejando huella a lo largo de los siglos, aunque haya momentos de eclipse parcial de su figura. Su magisterio sigue siendo de plena actualidad, porque su visión republicana no ha llegado a realizarse. Sus contenidos educativos es natural que sean obsoletos, pero no el espíritu que los anima.

¿Podemos recoger de lo dicho hasta aquí algunas enseñanzas comunes a ambos maestros, Simón Rodríguez y Andrés Bello, que nos ayuden en los tiempos actuales? Estas podrían ser sus coincidencias en el magisterio:

— Un primer rasgo común entre ambos educadores, que sirve para ilustrar nuestro propósito, es la curiosidad o el afán por el conocimiento que ambos tuvieron. Su campo de interés abarcó muchas áreas, más todavía en don Andrés, y ellos intentaron siempre transmitir esa curiosidad por todo, que los mantuvo interesados y activos hasta el final de sus días. Se podría decir que realizaron en sí mismos los postulados más modernos de la educación permanente. En la educación actual se cultiva poco la curiosidad, se dan las cosas hechas, los resultados, y no se hace ver el proceso que permite llegar hasta el producto final. Enseñar el proceso e invitar a recorrer otros posibles caminos es abrir un panorama que la pedagogía actual elimina equivocadamente.

Nuestra cultura esta signada por el pragmatismo o utilitarismo más rampante. Sólo interesa aprender lo que sirve para un fin concreto, léase económico. Se descarta el saber por el saber mismo como algo pesado y anacrónico y no se cae en la cuenta de que el conocimiento, utilitario o no, abre la mente, amplía el horizonte, proporciona interés vital, facilita relaciones, hace más inteligente a la persona, más amplia, más tolerante. Sólo un conocimiento a fondo de las cosas permite el diálogo sobre temas controversiales, un diálogo

²⁰Cunill Grau, o.c., p. 69.

signado por el esfuerzo honesto de hallar la verdad y no de imponer visiones particulares e intereses parciales.

— Un segundo rasgo que quiero entresacar de la *actitud* educadora de estos dos hombres, Rodríguez y Bello, es su desprendimiento. Enseñaron, escribieron, trabajaron sin esperar ventajas personales, con enorme desinterés propio, por la satisfacción de hacer el bien. Rodríguez intentó fundar escuelas para pardos y luego para los hijos de los humildes, trató en varios países de fundar escuelas para oficios, pero aunque no le hicieron caso perseveró repartiendo luces y virtudes sociales. Andrés Bello trabajó como secretario de embajada en sus años de Londres, redactando memoriales y cartas, opiniones y artículos en nombre de sus superiores, que a veces no solamente no le agradecieron su trabajo sino que le denigraron por envidia. Más tarde, ya establecido en Chile, trabajó prácticamente solo en la redacción del Código Civil chileno y en la justificación y organización de la Universidad, aunque los que figuraban eran siempre los miembros de la comisión. A él no le importaba, porque su trabajo era desinteresado.

— Un tercer rasgo común entre Bello y Rodríguez es su visión republicana, su concepto de la organización política más conveniente para los pueblos en los que les tocó vivir. Entendieron la necesidad de las armas para establecer la independencia, pero luego lucharon con fuerza para que fueran las letras, las leyes, el orden civil el que consolidara las repúblicas. Juzgaron necesario cambiar las costumbres, la cultura diríamos hoy, y creyeron que esto podía hacerse por medio de una educación generalizada y de buena calidad. Creyeron en la necesidad del orden, del respeto, del diálogo, de la discusión de ideas y así lo proclamaron. Tanto Bolívar en Venezuela como los presidentes chilenos bajo los que sirvió Andrés Bello aceptaron tales pensamientos y trataron de ponerlos por obra. Gran legado el de estos hombres para los tiempos que corren.

*Si tu corazón late más aprisa
viendo a tus alumnos,
si cada persona es para ti
un ser que se debe cultivar,
si cada hora de clase se ha escapado aprisa,
si quieres más tu trabajo cada año que pasa,
si las dificultades inevitables
te encuentran sonriente,
si los padres y los niños
dicen que eres amable,*

*si tu justicia sabe revestirse de amor,
si combates el mal pero no al pecador,
si sabiendo tantas cosas no te crees sabio,
si sabes volver a estudiar lo que creías saber,
si en lugar de interrogar,
sabes sobre todo responder,
si sabes ser niño siendo maestro,
si ante la belleza sabes sorprenderte,
si tu vida es lección y tu palabra silencio,
si tus alumnos quieren semejarse a ti,
entonces...*

TU ERES MAESTRO

(Antonio Pérez Esclarín)

Antonio

UN DIOS, UN LIBRO, UNA TRANSMISIÓN EL DISCIPULADO EN EL ISLAM

Prof. Antonio Cova*

Abstract:

This paper points out how a religion born of an unknown Arab merchant's preaching in the city of Mecca, in VII B.C., and due to several difficulties became a political- military leader. This religion would soon expand after the death of The Prophet; however it would also allow to show some difficulties in its own structure. Only but its complex of rules, developed during medinian period, would build up the flourishing community links as well as the relevance of its Sacred Scriptures (The Koran) should guarantee its consolidation as the ultimate universal religion. The paper finishes pointing out the importance of the discipleship tradition that smoothed over the absence of a Church which would guarantee the orthodoxy and would also speak out in the institution of Ulemas or Doctors of Tradition.

Key words: Muhammad, Mecca, Medina, The Koran, discipleship tradition, Ulemas or Doctors of Tradition, Islam.

Introducción

Corría el año 610 d.C. en una ciudad de la lejana península arábiga, La Meca, cuando un comerciante -que había comenzado como eficiente asistente

*Prof. Antonio Cova, sociólogo y periodista de la Universidad Central de Venezuela, Caracas. Ha sido por muchos años profesor en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas, así como del Postgrado en la misma Universidad. Recientemente ha estado dictando un curso sobre "Las raíces del radicalismo islámico" tanto en su Universidad, como en la Escuela de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela.

de una rica viuda dedicada al negocio de las caravanas, Jadicha, de quien con el tiempo se había convertido en esposo- comenzó a tener un interés creciente en asuntos de carácter religioso.

Mahoma, que así se llamaba el comerciante, había quedado huérfano muy niño y su abuelo, cabeza de un poderoso clan de la tribu de los korachitas, había asumido su crianza, como era usual entre los árabes de aquellos tiempos. Cuando este abuelo se enfermó para morir, encargó esa tarea a uno de sus hijos, Talib, cuyo patronazgo será vital para la vida futura de este comerciante.

Ese inesperado, y hasta cierto punto extraño comportamiento de un marido cómodamente instalado en la vida, muy pronto se manifestó en unas voces que él luego identificaría como emitidas por el Dios único, Allah a través del arcángel Gabriel en el cercano Monte Hira y que provocarían en él una conversión religiosa de importantes consecuencias, no sólo para él, sino para todo el mundo en el que vivía y cuyo destino compartía. Estaba naciendo la tercera gran religión monoteísta universal, justamente del mismo tronco -el semita- que las dos anteriores: el judaísmo y el cristianismo.

Como más tarde se vería, lo que Allah le comisionaría, para siempre cambiaría, no sólo el desolado paisaje de aquella tierra desértica, sino el papel que ese pueblo, el árabe, habría de jugar en la historia.

En sólo 22 años esa nueva revelación se completaría y lo haría acompañando al triunfo de aquel hombre sobre todas sus enemigos. Sería una epopeya singular que lo haría, no sólo un exitoso jefe militar, sino un político de gran capacidad. Con él, por primera vez tribus dispersas, a quienes nadie había prestado mayor atención hasta entonces, se transformarían en pocos años en un pueblo unido y poderoso que liquidaría el poder de los imperios bizantino y persa que hasta entonces dominaban aquella región.

Esa corta epopeya estaría repleta de acontecimientos traumáticos, que marcarían profundamente a la nueva religión. En efecto, luego de unos pocos conversos iniciales -Jadicha la primera- contra toda expectativa del recién estrenado predicador, no sólo no siguieron lloviendo las conversiones, sino que aparecieron las primeras resistencias, que no harían otra cosa que endurecerse con el paso del tiempo.

Como9 cabía esperar, para los dirigentes de La Meca y para los comerciantes que vivían de las peregrinaciones de carácter idolátrico que tornaban a La Meca en un emporio en medio del desierto, la frontal propuesta monoteísta radical de Mahoma ponía en peligro directo a sus intereses. De

aceptada, ello imponía la muerte de su lucrativo negocio, y por lo demás, Mahoma no se mostraba muy contemporizador.

Su nuevo mensaje era absolutamente excluyente y lo ha seguido siendo desde entonces. El nuevo Dios, no sólo no aceptaba competencia alguna, sino que las desterraba definitivamente, y al modo tribal: con la violencia represiva, si falta hacía.

Muy tempranamente en el proceso tuvo que tomar decisiones. La primera, enviar a la cercana Etiopía, cristiana ya, a un grupo de seguidores por cuya fidelidad a la nueva religión temía. Después de todo, como lo ha hecho notar en otro contexto el sociólogo norteamericano Arthur Stinchcombe, «nada hay más frágil que lo nuevo». Y cuando la agresividad de sus enemigos aumentó, un hecho providencial para el futuro se hizo presente: una comisión de dirigentes de una ciudad vecina a y más pequeña que Meca, Yatrib, vinieron a pedirle que asumiera el papel de negociador imparcial de los conflictos que crecían entre ellos.

Yatrib -que más tarde sería conocida como Medina (en árabe, la ciudad del Profeta)- albergaba a algunas tribus en aguda y casi explosiva competencia: además de ser la sede de poderosos grupos de comerciantes judíos. En la búsqueda de alguien que tuviese la suficiente legitimidad e influencia para mediar entre ellos, algunos nativos, que en su peregrinación a La Meca habían llegado a simpatizar con la predicación de Mahoma, le recomendaron para ese oficio.

Como estaba muy consciente de su insostenible situación en La Meca, Mahoma, para no despertar sospechas, fue despatchando por cuentagotas a sus escasos seguidores mequies hacia Yatrib y cuando ya todos habían escapado, le siguieron él y su más fiel compañero, Abu Bekr, a quien tocaría sucederle a su muerte como cabeza de la nueva comunidad de los creyentes, o musulmanes. De paso, esa fecha -el año 622- sería el inicio de la nueva era, la musulmana, que comenzaba con esta Hégira (huída).

Ocho años pasaría allí Mahoma y en ese tiempo, no sólo emergería su asombrosa capacidad político-militar, sino que aparecería un nuevo actor en la historia del mundo: el pueblo árabe. Mahoma terminó en ese tiempo de delinear lo que sería la tercera gran religión universal, a la que dotaría de unos rasgos que aún conserva en estos tiempos que corren.

En esos ocho años, Mahoma, contra circunstancias adversas, se desembarazaría de los enemigos que en su predicación había ido labrándose y lograría el milagro de crear una comunidad supratribal, a la que casi de inmediato

identificarla con la «comunidad de los creyentes», la Umma. Esa creación le iba a obligar a dictar un conjunto de normas que garantizaran la convivencia entre los diversos componentes de la misma, la sharia.

Como cabía esperar, esa sharia impondría, no sólo la aceptación generalizada de sus preceptos, sino su perdurabilidad por razones religiosas. En otras palabras, ella era «la expresión de la voluntad de Dios», independientemente de que los siglos por venir presenciarían un progresivo alejamiento de sus preceptos más duros —e incompatibles con los tiempos y nuevos espacios donde se impondría la nueva fe— la reivindicación de su necesidad, y sobre todo de ser la «voluntad de Alá para sus hijos» no dejaría de existir y de convertirse en un dolor de cabeza para la comunidad de los creyentes este eventual abandono de o laxitud en la aplicación de la misma.

La importancia del Libro

La voluntad del Dios único, Alá, se haría conocer a través de Su Mensajero escogido, el Profeta Mahoma. A él en persona, y a través de su vida pública de más de veinte años, Alá le iría revelando —la mayoría de las veces por intermedio del Arcángel Gabriel— trozos del «un Libro que estaba escrito en el cielo desde siempre».

En una sociedad básicamente oral, como era la Arabia de aquellos tiempos, el contenido de aquel libro —que aunque dado a conocer al Profeta de un tirón la primera vez, al no ser retenido hubo de irsele revelando por partes— no se escribió en vida del Profeta, sino que le iba siendo comunicado de viva voz por Alá a su receptor¹. Por eso, El Corán, como se le conocería, fue en primera instancia una recitación oral, como lo fueron la *Iliada* y la *Odisea*. De allí su nombre: recitación, en árabe, Corán.

Para los lectores cristianos es muy importante que se entienda esta diferencia con lo que son las Escrituras judías y las cristianas. En éstas se trata de literatura «inspirada por Dios» y es eso lo que les da su carácter sagrado. Ése no es el caso del Corán, porque él no es algo escrito por hombres «inspirados

¹ Según el mejor comentarista del Corán en nuestra lengua, Juan Vernet, «Mahoma, personalmente no llegó a leerlo, sino que se le recitaron varios fragmentos, los que, traducidos a la pura lengua árabe, en su conjunto sólo representan una fracción del original» *Introducción a El Corán*, p. 11

por Dios», sino el Libro que Dios tiene en su Reino y que se dignó «darlo a conocer al Mundo» por la boca de Su Mensajero, el Profeta Mahoma.

Para los musulmanes, entonces, el Sagrado Corán tiene el mismo carácter que para los católicos la **hostia consagrada**: es la presencia viva de Dios entre nosotros. Por ello, como se ha visto recientemente en el conflicto de Irak, cualquier maltrato físico a un ejemplar del Corán es percibido como un gravísimo sacrilegio, que exige un castigo rápido y contundente.

Ahora bien, como la revelación de ese Libro («madre del Libro», «Libro reluciente») se le iba haciendo en el transcurso del tiempo, era de esperarse que cada nueva revelación estuviese en función de los avatares por los que la nueva religión atravesara en ese momento. De allí las grandes diferencias que han sido notadas por la posteridad entre la revelación en Meca y la que tuvo lugar en Medina, más pacífica la primera y más belicosa la segunda.

Sería sólo años después de la muerte del Profeta, en el 632 A.D., que, impelidos por las necesidades de expansión de la nueva fe, el tercer Califa, Utmán, creó una Comisión presidida por Tabet, (que había fungido de secretario de Mahoma) para que se escribiese la versión única y definitiva del Corán. A partir de esa redacción, cualquier otra que apareciera habría de ser duramente condenada y perseguida.

La Sagrada Tradición o Sunna

Como ha sucedido con otras grandes religiones que poseen unas Escrituras sagradas, el Islam iba a necesitar de una Tradición (la Sunna) que estudiase, explicase y aplicase el contenido escrito del Mensaje divino. Mucho más cuando, justo después de la muerte violenta de Utmán, iba a sucederle en el cargo califal, el primo del Profeta y marido de su única hija, Fátima, Ali. Este exitoso líder militar sería el último de los primeros cuatro Califas, a los que la tradición considera «bien dirigidos».

Como Ali fue enfrentado, derrotado y muerto por quien para ese entonces era el gobernador musulmán de la provincia de Siria - y que habría de ser el iniciador de la dinastía de los Omeyyas- Muawiya, sus partidarios se rebelaron, con su hijo Hussein, a la cabeza. Al ser este último derrotado en la batalla de Karbala en el Irak actual, sus seguidores montaron tienda aparte, y se constituyeron en un «partido» separado, o Shía, pasando así a constituir la disidencia más persistente y duradera de la nueva fe.

La presencia de este grupo herético en la temprana era del Islam imponía, con mayor razón, que se desarrollara una Tradición. De allí que quienes se adherirán a ésta –la mayoría– pasaran a ser conocidos como los **sunnitas**. Con el tiempo, otros rasgos les irían diferenciando y eso se tomaría más marcado cuando los persas adoptasen el shiismo como su versión oficial del Islam.

Muy tempranamente la Sunna iba a incorporar «otras Escrituras». Se trata de los llamados **Hadices**, que son fundamentalmente una especie de «dichos y hechos» del Profeta y de sus primeros compañeros². Estas anécdotas fueron escritas con un claro propósito religioso. Ellas venían a completar, en cierta forma, las enseñanzas que no se encontraban en El Corán. Por eso el tiempo les iba a conceder el rango de otra revelación, esta vez una complementaria.

Como cualquiera podría imaginar, recopilar estos hadices³. En sentido literal significa «una historia, anécdota o narración de un acontecimiento. El mismo término se aplica al Corpus total de la literatura de la tradición.» (Waines, p. 36) para pasarlos de generación en generación, además de la interpretación coherente y consistente del Corán –requerido para cada época concreta y para muy diversas situaciones de los diferentes pueblos que con el tiempo adoptarían al Islam como suyo– iba a necesitar de hombres (siempre fue una tarea exclusivamente masculina) que se entrenarían expresamente y que, desde muy temprano, serían los garantes de que el depósito de la sagrada revelación se mantuviese intacto.

Nacieron así los Ulemas⁴, o doctores de la Ley, quienes de hecho serían

² Según David Waines «a las dos primeras generaciones, la tradición les recuerda por su relación con el Profeta. Los Compañeros del Profeta fueron los hombres y mujeres que vivieron, trabajaron y lucharon junto a él toda su vida. Estos incluían a aquellos que lideraron la Comunidad tras su muerte. A esta generación le tocó ser testigo no sólo de los éxitos conmovientes del omniscio, sino también de las primeras conmociones traumáticas que provocaron los conflictos internos. A la segunda generación se le llamó los 'Sucesores de los Compañeros del Profeta', la mayoría vivieron entre los años 700 yal 725. Quienes hasta nuestros días afirman ser descendientes del Profeta disfrutaban de una cierta dignidad en sus respectivas comunidades.» Pag. 49.

³ En sentido literal significa «una historia, anécdota o narración de un acontecimiento. El mismo término se aplica al Corpus total de la literatura de la tradición.» (Waines, p. 36)

⁴ Literalmente significa «gente del conocimiento», que gozan de una gran autoridad, pues el mismo Corán dice: «Ala elevará a las jerarquías a aquellos entre vosotros que se ategan a la fe y a aquellos a los que se les ha dado conocimiento.»

un contrapeso a la autoridad califal.⁵ En efecto, cada Califa no era sólo ni fundamentalmente una autoridad político administrativa —y muchas veces una autoridad militar, por fuerza de las circunstancias— sino alguien que haría las veces del desaparecido Profeta en lo tocante a la vida religiosa de la comunidad. Este doble carácter, que desaparecería en el Cristianismo desde muy temprano, no podía darse en el Islam. En este sentido, su desarrollo es mucho más semejante a la experiencia histórica de los judíos.

Por esa misma razón era de esperarse que el Califa y, sobre todo sus funcionarios más inmediatos, se mostrarían extremadamente celosos de su autoridad como garantes de la fe. Al carecer de los conocimientos que sí adquirían y diestramente utilizaban los Ulemas, era obvio que había un conflicto de competencias cada dos por tres. La historia del Islam está lleno de ellos.

Casos hubo, incluso, en el que los diversos Califas favorecieron las artes y las ciencias y como tal llegaron a tener un papel similar al que mostrarían los Medici en la Italia del Renacimiento. Como era de esperarse, varios de estos «protegidos» rápido desarrollaron, no sólo versiones «heterodoxas» de la fe, sino alternativas a la Sharia y hasta opiniones totalmente contrarias a la Sunna e incluso al mismísimo Corán. Cada vez que eso se hacía presente era el grupo de los Ulemas el que asumía la defensa acérrima de la ortodoxia y eso les enfrentaba, inexorable y directamente, a la autoridad del Califa.

El papel de los Doctores

Mahoma no hizo provisión alguna del régimen que le sustituiría; tampoco sobre cómo se estructuraría la Umma, ni hasta dónde, ni por cuánto tiempo se extendería la validez de la Sharia. Todo eso quedaría al juego de opiniones y negociaciones de una sociedad tribal cuya nueva religión, todavía caliente del horno que la configuró por los veinte años que duró la actividad profética de Mahoma, era el único pegamento que la mantenía unida.

⁵ Es bueno recordar que Mahoma fue, además del Mensajero de Alá, líder político de la Comunidad de los creyentes. Por ello, al morir, ese cargo debió ser llenado de inmediato, no fuese cosa que se disolviese en medio de luchas y agudos conflictos esa Comunidad tan frágilmente constituida y cuyo único nexo era la nueva religión. Con el primer sucesor, Abu Beker, se adoptó el nombre de Califa, o Vicario del Profeta.

No hay, pues, en el Islam concepto alguno de Iglesia. Por tanto, tampoco de un locus de autoridad que tenga la legitimidad para decidir cuál es la ortodoxia y cuál la opinión heterodoxa. Como su larga historia lo iba a mostrar, eso sería un fértil caldo de cultivo para continuos enfrentamientos doctrinales.

Y el hecho mismo de la indisoluble unión entre doctrina y práctica de una vida en común, hacía que cualquier conflicto, aparentemente doctrinal en su esencia, rápido desembocara en luchas dinásticas y severos conflictos político-militares⁶.

Dada la importancia de los hadices, (que ya conocimos más arriba) es importante aclarar que, en su forma clásica, el hadiz tenía dos componentes: el propio asunto que transmitía y la cadena de transmisores que enumeraba y que, supuestamente eran los responsables de comunicarla, haciendo saber cuál era la fuente original: un Sucesor, un Compañero o el Profeta mismo. Es este segundo carácter del hadiz lo que torna fundamental la institución del discipulado.

Su función —la del discipulado— se vio reforzada por el hecho de que la tradición también generó los llamados «dichos divinos» (declaraciones dadas por Alá y relatadas por el Profeta, pero que no formaban parte del Libro) cuyo propósito era incrementar la piedad de los creyentes y explicitar la naturaleza de su relaciones con Alá. Tocaba entonces a la cadena de discípulos preservarlas y enseñarlas a los creyentes.

Como cabía esperar del carácter oral de la primera etapa del Islam, rápidamente aparecieron los predicadores populares y los narradores de historias, que igualmente afianzaban la institución discipular. A ella, de paso, tocaba proveer de garantías contra la posible «corrupción» de la doctrina, que es el seguro riesgo cuando predomina la oralidad.

En la medida en que las rápidas conquistas fueron extendiendo la nueva fe, algunos Compañeros se disgregaron por las ciudades que iban siendo creadas en el proceso (como El Cairo y Kufa) o, transformadas en el caso de que ya existiesen (como fue el caso de Damasco). En cada oportunidad estos

⁶ Cabe aquí la afirmación que una vez le escuché al eminente medievalista español, Manuel García-Pelayo: «Comparado con los continuos severos conflictos que viviría el mundo islámico durante la Edad Media, las sociedades cristianas de aquellos tiempos fueron un oasis de paz».

Compañeros crearon escuelas de pensamiento e interpretación (pequeños círculos de oración y estudio llamados *halaqa*) y es aquí donde hay que ver el emporio que daría pie al nacimiento y desarrollo de las cuatro escuelas jurídicas que caracterizarían a la civilización islámica.

Pero la ausencia de Iglesia en el Islam, rasgo que tan socorrido ha sido en los últimos tiempos, iba a generar desde muy temprano en el mundo musulmán un verdadero pánico a la innovación, a la que se le endosaba ser la causante de la caída en el estado de corrupción y degradación contra el que siempre arremetían los Ulemas.

Para muchos de ellos, «un innovador era alguien tentado por el demonio, que permitía que las tentaciones dominaran su vida, que buscaba la fama y la fortuna y realizaba sus actos de devoción con un despliegue exagerado de humildad.» (Waines: 66) Para cualquier lector cristiano, parece obvio, la conexión entre «innovación» y el «fariseísmo» que aquí se propone luce un poco tralda por los cabellos. Para el Islam, empero, denunciar cualquier innovación terminaba siendo un deber religioso. Con ello el innovador terminaría siendo un «descastado», algo similar al excomulgado en la cristiana Edad Media.

La corona del discipulado: la Rihla

El empuje de la nueva fe, unido a la necesidad de mantener la más estricta fidelidad a las creaciones de los tiempos fundacionales: la Umma y la Sharía, a la vez que el seguimiento devoto de la sagrada tradición o Suna, impusieron en la civilización islámica otra institución, la *rihla*. Este era «el viaje que emprendían los estudiosos en búsqueda de personas, dondequiera que se las pudiese encontrar, que tenían la reputación de ser fuentes de información.» (Waines: 53). Estamos aquí en presencia de un notorio despliegue de la institución discipular.

La tradición de las sociedades islámicas está llena de estos casos y siempre en cada una de ellas se les remonta hasta el Profeta y sus Compañeros. Tal era la necesidad de llenar los vacíos que continuamente enfrentaban los nuevos conversos y que claramente no lograban ser llenados por el Corán. En la tradición shíita, al parecer, esa necesidad intentó ser saciada a través de la institución de los Imam.

Podríamos concluir afirmando que el carácter semita del Islam, su peculiar forma de concebir a la «comunidad de los creyentes», unido a la ausencia de

Iglesia y las estructuras de gobierno y control que ella supone, han dado una fuerza tal a la institución del discipulado en cualquiera de las diversas ramas y tradiciones del Islam, que todavía en estos tiempos esta institución conserva una fuerza —y función— parecida a la que tuvo en los comienzos.

DISCIPULADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

P. Carlos Luis Suárez, SCJ*

*«Enseñame, Señor, tu camino
para que lo siga con fidelidad;
orienta mi corazón
al temor tu nombre»
(Sl 86,11)*

Abstract

Following some Old Testament's texts the present essay acknowledges the birth of discipleship as from the first pages of the Genesis. As for the discipleship topic in several sections of the Jewish Scriptures, there remain some significant attitudes that identify the disciple.

Key words: Disciple, Old Testament, The Pentateuch, Texts, Prophets, discipleship.

El Antiguo Testamento (AT) no presenta un vocabulario preciso que corresponda a los términos actuales de *discipulo* y *discipulado*. Posiblemente, el sustantivo hebreo *talmid*¹ (1Cr 25,8) es el que resulta más cercano al nuestro de *discipulo*. Aparece en un contexto donde el rey David y los jefes del ejército

* El P. Carlos Luis Suárez, SCJ, es religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1965, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde actualmente dirige el Área de Teología de los estudios de Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ Se construye a partir de la raíz hebrea *lmd*, que en su forma *gal* significa, «aprender», «instruirse», «educarse», «formarse», «adiestrarse», «entrenarse», «imitar»; y en la forma

inician un proceso de selección de los hijos de algunas familias para dedicarlos al servicio litúrgico en el templo. A los elegidos se les reconoce cualidades proféticas, y también de cantores: *«se sortearon los turnos para el servicio, tanto del grande como del pequeño, del maestro como del discípulo (talmid)»*. Sin embargo, en la variedad de sus páginas, el AT va presentando en sus múltiples personajes, episodios y reflexiones una enseñanza viva que permite hablar de discipulado, aún desde la ausencia de este vocabulario en la mayoría de los casos. En todo el AT, de hecho, va haciéndose presente «la pedagogía de Dios»², que anhela siempre una estrecha y recíproca colaboración con los seres humanos, llamados a vivir y desarrollar la existencia desde el estilo de su creador. En la respuesta a esta invitación, hombres y mujeres tienen ocasión de ir descubriendo una propuesta de vida a la que irse adhiriendo y configurando desde las realidades que viven. Las siguientes páginas, y siguiendo el orden de la división clásica de la Biblia hebrea (Ley, Profetas, Escritos³), pretenden evidenciar elementos fundamentales de este proceso de adhesión al proyecto de Dios, dinamismo que va haciendo de quienes lo aceptan verdaderos discípulos.

1. Ley (Torá)

Mirando a los inicios, la atención se dirige a algunos episodios de los llamados relatos de orígenes (Gn 1-11). Elaborados en torno al siglo VI, fruto de la deportación sufrida en Babilonia, interpretan hechos o situaciones humanas en clave simbólica, en forma narrativa, con personajes prototípicos en un tiempo primordial. Nos llegan llenos de inconformismo y de esperanza a la vez⁴. Como ya lo observaba Alonso Schökel⁵, estas primeras páginas, y en concreto las que conforman Gn 2-3, condensan el guión de la historia de la salvación: el hombre

piel: «enseñar», «instruir», «educar», «formar», «adocinar», «dar lecciones». La LXX emplea el participio (plural) *manthanantón*, de *manthanó*, «aprender».

² *Dei Verbum* 13.

³ En este caso, incluyendo también algunos libros del canon de la Septuaginta.

⁴ Cf. Mesters, C., *Paraíso terrestre, nostalgia o esperanza?*, Bogotá 1990, 145 (traducción de Beltrán, J., *Paraíso terrestre: santidad o esperanza?* Petrópolis 1990).

⁵ Cf. Alonso Schökel, L., «Motivos sapienciales y de alianza en Gen. 1-2», *Biblica* 43 (1962) 295-316. Véase también el eco de este artículo en el estudio de Wéron, A., «Mítico e histórico nel Primo Testamento», en Hettmans, M. - Sauvage, P., *Bibbia e storia. Scrittura, interpretazione e azione nel tempo*, *Studi Biblici* 45, Bologna 2004, 37-39 (traducción de Pusceddu, R., *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps*, Bruxelles 2000).

es sacado de la tierra y creado en un lugar desértico, así aconteció con Israel, sacado de Egipto y formado por Dios en el desierto (cf. Dt 32,10-12); Adán es llevado al jardín, donde recibe sus frutos y donde queda establecido como custodio; así mismo, Dios hace entrar a Israel en Canaán, para que tome posesión y goce de sus frutos (cf. Jos 1,10; 5,10; 24,13); en el jardín Dios bendice al hombre instruyéndolo para que evite un camino de muerte; Josué, tras el don de la tierra, recuerda las palabras de Moisés para elegir la ley, camino de vida (Jos 23, 5-16; cf. Dt 28); la condescendencia con la propuesta de la serpiente, por su parte, y por lo tanto el rechazo de la palabra de Dios, encuentra su paralelo en la idolatría del pueblo, que deja de lado la ley del Señor (cf. 5,7-9). Pero más allá del reconocimiento de estos vínculos entre etapas de una misma y larga historia, el interés se centra ahora en las relaciones entre Dios, el hombre y la mujer que subyacen en el paralelismo anterior, y que se originan, o bien se sintetizan teológicamente, en los primeros capítulos del Génesis. ¿Es posible hablar allí de discipulado y de discípulos? ¿Existe un *discipulado original*?

Lo primero que se dice de Dios en la Biblia es que crea: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra» (Gn 1,1). Empleando el mismo verbo *crear*, que en hebreo (*bara*) es propio del arte, y en la Biblia exclusivo de Dios, el texto expresa también la acción que da origen al ser humano: «Hagamos al hombre (‘*adam*) a nuestra imagen y semejanza; (...) lo creó a imagen de Dios, varón y mujer los creó» (Gn 1,26a.27b). A esta acción creadora —es el día sexto—, sigue una bendición, la primera en toda las Escrituras: «Y los bendijo Dios, diciéndoles: Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla: dominen los peces del mar, a las aves del cielo y a todas las vivientes que se mueven sobre la tierra» (Gn 1,28). Es la primera tarea que Dios revela, presentándola como bendición antes que como ley o mandato. Al día siguiente, el séptimo, «Dios concluyó la obra que había hecho y cesó (sábat) de hacer la obra que había emprendido» (Gn 2,2).

En el primero de los textos apenas citado (1,28), el creador presenta una tarea a la pareja inicial; en el segundo (2,2), el narrador nos dice que Dios cesa en su actividad creadora, ¿se trata de un merecido descanso? Algunas traducciones así lo entienden: «y descansó en ese día de todo lo que había hecho» (2,2). Dios, entonces, descansa, y el ser humano inicia su quehacer. Pero si prevalece esta idea, se alejaría la posibilidad de encontrar en algún

⁴ Cf. Nacar-Colunga (1948), *La Biblia-Latinoamérica* (1995); Reina Valera (1960) prefieren: «repositó el día séptimo de toda la obra que hizo».

momento al maestro y al discípulo; se acercaría, en cambio, la del empleador y el empleado en lo que pudiera ser el primer parqué temático de la historia. Vale recordar que Dios ha pronunciado una bendición antes que una orden. Por esta bendición, el ser humano participa en el poder creador de Dios, «una participación en el poder divino de propagar la vida»⁷. Esta es la manera en la que el ser humano descubre que ser imagen y semejanza de Dios es, mucho más que una fórmula descriptiva, una misión. Entonces, ¿qué añade el *descanso* del creador? Si no es signo de fatiga ni de cansancio, ¿qué significa?

Cesando en su actividad, como observa Wénin⁸, Dios establece un límite a su potencia creadora. Su poder se hace humilde, posibilitando que el otro actúe; reconoce la capacidad del hombre y la mujer para participar en la obra apenas creada, dándoles espacio y libertad en un escenario que es don para ellos. Con el dominio que Dios concede al ser humano, con el ejercicio de poder que les permite, les muestra al mismo tiempo que él maneja humildemente su poder, renunciando a hacerlo todo para contar así con ellos. Esta limitación que Dios se concede, posibilita la actividad creadora y autónoma del hombre y la mujer. Todavía, la voz del narrador, dentro de lo que para muchos autores es un segundo relato de la creación (cf. 2,4b-25), presenta una instrucción particular: «El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara (*'abad*) y lo cuidara» (2,15). Los verbos que señalan la labor confiada, *cultivar* y *cuidar*, tienen un amplio uso en el AT. El primero de ellos, *cultivar* (*'abad*), también tiene, entre otros, el significado de «trabajar», «atarearse», «entrar, ponerse al servicio», e incluso «rendir culto», «venerar», «ser devoto». Atendiendo a toda esta gama de significados, un común denominador en el texto mencionado es el matiz de *servicio*. Al mismo tiempo, el sentido de *cuidar* (*šamar*) implica una *actitud atenta, vigilante*, para «conservar» de manera muy consciente el don otorgado. El poder concedido al ser humano queda tamizado por esta disposición de servicio atento a la que es llamado en el escenario de la creación. A su vez, en la relación de pareja se vive el poder como capacidad de reconocimiento de la diferencia, del otro, lo que los acerca también a Dios⁹: el uno frente al otro, «los dos, el hombre

⁷ Ska, J.L., «La vida como bendición», en *El camino a casa Itinerarios bíblicos*, Estella 2005, 50.

⁸ Cf. Wénin, A., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Bologna 2003, 120 (traducción de Di Pedre, E., *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris 2004).

⁹ Diferenciar es una característica de Dios, cf. Navarro Puerto, M., Barro y alieno. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3. Madrid 1993, 21.

y la mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza» (2,25). Como comenta Wénin:

«Viendo la diferencia del otro, perciben que no son todo. Y sin embargo, el límite no aparece como negativo. Al contrario, se hace posibilidad de encuentro, de reciprocidad, de mutuo reconocimiento, de relación armoniosa; en otras palabras, es una posibilidad de vida y de felicidad. (...) representa la posibilidad de reconocer y de acoger con alegría la diferencia del otro y la propia finitud. Es precisamente esto lo que abre a la relación entre el hombre y la mujer, entre un humano y otro, pero también entre Dios y el ser humano»¹⁰.

Considerado de esta manera, el planteamiento original del Génesis en las relaciones que Dios propone se distancia radicalmente de toda orientación despótica o servil, estableciendo, bien al contrario, un proyecto de estrecha colaboración, donde el creador deja espacio al ser humano. La existencia de esta autonomía y la anuencia cordial o no al proyecto de Dios se verificará con la entrada en escena de un nuevo personaje —la serpiente— que hace bandera de la mentira y la manipulación, utilizándolas como clave de lectura de la palabra divina (cf. Gn 3). Este personaje llegará a concluir que el creador guarda para sí celosamente algo que no quiere compartir con la pareja inicial para mantenerla en constante inferioridad. Su presencia, sin embargo, ayudará a estrenar el ejercicio de la libertad humana¹¹.

Lo que el texto afirma es que todos los árboles, incluso el de la vida, han sido dados como don (cf. 2,16-17). La limitación que Dios establece, más que como prohibición habría que considerarla como un aviso amable: «Tienes todo —le dice (Dios)— pero si quieres comer de todo, poseer todo para ti solo, morirás»¹². Acaparar todo significa cerrarse a las relaciones. Visto así, el límite que Dios impone estaría por lo tanto al servicio de la vida, porque está en función de garantizar la necesidad del otro. Cuando Eva y Adán aceptan la argumentación de la serpiente, dejan al descubierto una tendencia egoísta, totalitaria y excluyente que rechaza un proyecto basado en la convivencia, en la responsabilidad y en la aceptación de los propios límites. Todo esto genera un desajuste que lleva a la búsqueda de la imposición de uno sobre el otro, a la

¹⁰ Wénin, *L'homme biblico*, 42.

¹¹ Cf. Navarro Puerto, M., *Barro y ofiento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Madrid 1993, 184-189.

¹² Wénin, *L'homme biblico*, 42.

violencia y a la desarmonía con todo lo creado (cf. 3,15-19). De este proceder nacen el miedo y la renuncia implícita a la tarea encomendada; ambas actitudes quedan manifiestas con el esconderse entre los árboles cuando Dios reaparece (cf. v. 8). A este punto, la pareja inicial se rige por un modelo educativo de carácter retributivo punitivo. De ahí su temor. Sin embargo, sorprende la pedagogía del creador. Su modo de caminar indica ya que *aún* habiendo cesado su obra, ni se ausenta ni se desentiende de ella. «No duerme ni reposa el custodio de Israel» (Sl 121,4). Dios camina inquieto. De hecho, el sentido frecuentativo de la forma hebrea del verbo *caminar* (*hálak*) puede entenderse más como un *ir y venir* propio de quien busca algo que como un despreocupado paseo¹³.

El creador opta por una intervención interrogativa, antes que condenatoria: ¿dónde estás? (...), ¿qué has hecho? (Gn 3, 9.10). Preguntando, manifiesta una esperanza en la capacidad de respuesta del ser humano, cuyo oído no fue creado para alertar del paso de Dios, sino para escuchar su palabra y con ella discernir y situarse ante la propia realidad, asumiéndola responsablemente. La palabra divina, por lo tanto, expresa un proyecto que busca liberar del temor y de la prisión que acompaña al sentido de culpa¹⁴. Si bien es cierto que la Biblia hebrea no contiene un término equivalente al nuestro de conciencia, podemos decir que esta estaría relacionada a la *actitud* de escucha, la cual permitiría al hombre tener conocimiento del bien y del mal solo en el recuerdo de lo oído y en la observancia de los mandamientos divinos, «en el ponerse ante el Yo divino. lo que se convierte en la verdadera norma de su conducta moral»¹⁵. La teología que se evidencia en las preguntas de Gn 3,9.10 sabe de la grandeza y libertad del ser humano. Apelar a su conciencia es decirle que es capaz de tomar por sí mismo sus decisiones, para bien o para mal: es invitarle a actuar como adulto¹⁶.

¹³ La misma forma verbal, también con Dios como sujeto, en Dt 23.15, donde el caminar de Dios en el campamento de los israelitas es signo de protección.

¹⁴ Bonicorso, G., «L'ascolto che libera», *Vita Monastica* 230 (2005) 53.

¹⁵ Cf. Maurer, C., «synoidon»; «synelásis», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, 896-918, especialmente p. 906. La LXX emplea *synelásis*: cf. Sl 17,11; Qoh 10,20; Sir 42,18; véase también Jb 27,6; en el Nuevo Testamento: cf. Hb 10,2; 1Pe 2,9; Hch 23,1. Para desarrollar el tema, véase Mazzinghi, L., *Noite di paura e di luce. Esegesi di Sap 17,4-18,4*. *Analecta Biblica* 134, Roma 1995, 79-89.

¹⁶ Vermeulen, J., *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza. El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*. Presencia Teológica 60, Santander 1990, 169 (traducción de Ortiz García, A., *Le Dieu de la Promesse et le Dieu de l'Alliance*, Paris 1986).

Es entrar en una estructura de diálogo, donde el hombre es socio, y no marioneta. El mismo proceso lo encontramos en el episodio de Cain y Abel; también allí la acogida de la palabra interrogativa de Dios propiciará el desbloqueo de la conciencia, en este caso de aquella fratricida (cf. 4,9-16)¹².

Con el despertar de la conciencia quedan dadas las *condiciones* para el inicio de un discipulado responsable y sincero (cf. 3,9-13; 4,6-15), capaz de aceptar los propios límites. Adán parece haberlo entendido cuando, tras las palabras que Dios le dirige (cf. 3,17-19), da nuevo nombre a la mujer para llamarla ahora, no a partir de sí mismo ('iš > 'iššēh, cf. 2,23), sino a partir de la diversidad que a ella le es propia y que el varón ahora le reconoce: ser madre de todos los vivientes, por eso Eiva (*jawwā*, 3,20). Con esta acción, parece constatarse, finalmente, una asimilación inicial de lo que implica ser imagen y semejanza de Dios, que ha creado y dado reconocimiento a la diferencia, a lo diverso, al otro. Dios, definitivamente, tiene algo que enseñar y el ser humano algo que aprender. A este punto, el ser humano ha madurado. A partir de la palabra de Dios adquiere conciencia de sus propios actos y empieza a discernir (cf. 3,11-13). Este crecimiento, ¿no exige ahora para ellos espacios nuevos donde continuar el ejercicio responsable de su libertad? Visto de esta manera, ¿qué pensar de la salida del Edén? ¿Es una expulsión, o bien el primer envío de la historia de la salvación?

La traducción del verbo hebreo *sālah* en Gn 3,23 no necesariamente ha de tener como primera acepción «ser expulsado». Puede ser otra. La presencia del mismo verbo más adelante (cf. v. 22), aunque en otro sistema verbal (*qal* en vez del anterior *ptef*), ofrece alguna pista para matizar el sentido a la salida del jardín: «El hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a ser que ahora extienda (*sālah*) su mano, tome también del árbol de la vida, como y viva para siempre» (3,22). Dios, nuevamente, reconoce la capacidad del ser humano de manejar su propia atención y su deseo. Esta capacidad, sin embargo, jamás podrá alterar la condición finita inherente al hombre y la mujer. Tras la medida de Dios para que no coman del árbol de la vida, no pareciera haber otra intención que aquella de evitarles la búsqueda inútil por una calle ciega, sin salida, de la superación de su condición temporal. La perduración del ser humano en el espacio y en el tiempo vendrá únicamente por la procreación, por la transmisión de la vida a lo largo de las

¹² Algo similar acontece con David tras escuchar al profeta Natán (cf. 2Sm 12,5).

generaciones. Atentar contra esto sería pretender endiosarse, romper con su imagen y semejanza de Dios, que es lo que garantiza la diferencia y la relación con *el otro*. Hay una trascendencia que el hombre debe aceptar. Es aquí, precisamente donde *šálatj* tendría un sentido más propio de *ser enviado* que *ser expulsado*. Dios está reorientando decididamente al ser humano, lo está enviando a horizontes nuevos en los que pueda integrar y compartir su autonomía y su libertad provechosamente.

La vocación humana a seguir madurando en el nuevo espacio sigue siendo la de transmitir vida y vivir la *existencia* abocada al servicio, como lo expresa la renovación que el creador le hace de la tarea de cultivar (*šbua*) la tierra, no como castigo, sino como don (cf. 4,23; 2,15). La firme decisión de Dios de no alterar esta capacidad humana, queda confirmada con el cumplimiento de la salida del Edén: *«expulsó (šaraš) al Adán»* (3,24). Esta última acción de Dios si viene expresada con un verbo (*šaraš*) que sanciona, ahora sí, la intención firme de Dios. Criollamente, podríamos entender el alcance de la acción divina con nuestro coloquial «para atrás ¡ni para agarrar impulso!». Es el mismo verbo que utiliza Jonás cuando grita, literalmente con el agua al cuello: *«He sido arrojado (šarat) lejos de tus ojos, pero yo seguiré mirando hacia tu santo templo»* (Jon 2,5), cuando lo que en verdad Dios quiere de él es algo bien distinto, que mire hacia delante, hacia Nínive, donde para disgusto suyo sabrá de la misericordia de Dios. Algo parecido habla experimentado Caín cuando, asumida su responsabilidad (cf. Gn 4,13) por el crimen cometido, se lamentaba a Dios: *«Hoy me expulsas (šaraš) del suelo fértil; tendré que ocultarme de tu presencia y andar por la tierra errante y vagabunda, y el primero que me salga al paso me matará»*. Pero bien al contrario, este temor quedó sólo en su mente. Dios mismo le garantizó la vida (cf. v. 15).

Tanto el desenlace de la historia de Eva y Adán en el paraíso, como aquel de Caín y Abel, deja a estos personajes ante un nuevo horizonte. Deben cambiar de espacio. Han de hacerse, de alguna manera, extranjeros. Tienen que enfrentar otro tipo de vida. Se trata de un desplazamiento, de una verdadera migración. Lejos de reducirles espacios y libertades, Dios les abre nuevas posibilidades y desafíos en los que seguir caminando desde la conciencia y la responsabilidad adquiridas. Este desplazamiento necesario es una constante en los relatos de Gn 1-11. También los supervivientes del diluvio, liderados por Noé, con quien Dios estableció su alianza (cf. 6,18), se encuentran en una nueva ubicación al bajar las aguas (cf. 8,4). Igualmente tendrán que cambiar de escenario quienes decidieron construirse una ciudad y una torre para perpetuar su nombre y no

dispersarse por toda la tierra (cf. 11,4), proyecto que nace de anhelos de uniformidad cultural y de un conservadurismo inmobilista. En este caso, Dios actuó promoviendo la diversidad; para ello les confunde su lengua y los dispersa (cf. vv. 8-9). Una vez más, la salvaguarda de lo diverso, ahora a través de la pluralidad étnica, queda enaltecida por el proceder de Dios.

Este dinamismo al que Dios llama y que provoca desarraigo, aparece aún más claramente en la vocación de Abraham, llamado a dejar su mundo. Por eso, «la elección consiste en arriesgarse a otro tipo de vida»¹⁸. Del mismo modo, Israel como pueblo es llamado a descubrir su identidad desde la escucha de la palabra de su Dios y desde la disposición a dejar atrás el mundo de la concupiscencia que lleva a la violencia, al totalitarismo y a la destrucción. En la medida en que se asume esta identidad, el elegido será capaz de entrar en alianza con Dios y con los demás, y lo hará sabiéndose peregrino. No en vano, el tema del camino, del caminar es uno de los que mejor expresa también en el AT la orientación de la vida, y en ella el seguimiento —o no— de Dios. La vida se entiende como escuela itinerante. Dios mismo se hace caminante, *camino* dirá Juan (cf. Jn 14,6). ¿No fue de esa manera —*caminando por el jardín* (cf. 3,8)¹⁹— que propició el reencuentro y el diálogo con quienes se habían desubicado movidos por el miedo? Su interés no está en caminar solo. A este respecto, hay que notar que el AT habla primeramente, no de seguimiento, sino de acompañamiento. No se trata de *caminar tras de Dios*, sino *con él*²⁰. Así lo hicieron, entre otros, Enoc (5,22,24) y Noé (6,9). A Abraham Dios le pide: «*camina ante mí y sé irrepachable*» (17,1); y el mismo patriarca sintetiza su vida diciendo: «*en su presencia he caminado siempre* (24,40)»²¹. Más adelante Dios dirá a Moisés: «*yo mismo iré [literalmente: caminaré] contigo*»²² (Ex 33,14). A lo que Moisés añade: «¿Cómo se podrá conocer que yo y tu pueblo

¹⁸ Wénin, *L'uomo biblico*, 124.

¹⁹ Esta misma forma verbal (*mithullét*), teniendo a Dios como sujeto, aparece también en Dt 23,5: «*porque Dios va y viene en el campamento para protegerlos*» y en 2Sm 7,6: «*No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio*». En todos estos casos, aparece un caminar de Dios atento y vigilante para acompañar y guardar a su pueblo.

²⁰ En hebreo: *hálak* + *et*.

²¹ *hálak* + preposición + *pané*. También Dios camina delante de su pueblo, cf. Dt 1,20,33,3.

²² *hálak* + preposición + sufijo personal. De Dios, aparece también: *hálak* + *tiqrov*, «*camina en medio de*» (Dt 23, 15); *hálak* + *sin* + *sufijo pronominal*, «*camina con*» (Dt 20,4).

gozamos de tu favor, si tú no caminas con nosotros? Así yo y tu pueblo nos distinguiremos de todos los otros pueblos que hay sobre la tierra» (v. 16).

Sin embargo, esta íntima relación de vida y de seguimiento se verá continuamente alterada de la parte humana para aventurarse en otros tipos de seguimiento. De los más perturbadores es la idolatría, frecuentemente expresada en el AT como «caminar tras (hálak 'qjarê) otros dioses»²³. Más que caminar con Dios, con quien ir descubriendo día a día el camino, la práctica idolátrica retiene más confiable un dios a medida, más manipulable. Es lo que de alguna manera exigía el pueblo en el desierto: «Fabricamos un dios que camine delante de nosotros» (32,1). Pero lo dispuesto por Dios es diverso, como lo transmite Moisés: «Sigan al [caminen tras el] Señor su Dios. Tenganlo y observen (šamar) sus mandamientos, escuchen su voz, sirvanlo ('ábad) y sean fieles a Él» (Dt 13,5). Una exhortación donde volvemos a encontrar juntos los dos verbos que forman parte de la primera bendición-misión: «custodiar» y «cultivar» (cf. Gn 2,15). El texto citado del Dt los acompaña de otras pautas que de alguna manera glosan lo dicho en Génesis, haciendo explícito el tema de los mandatos del Señor. Pero todas estas acciones quedan precedidas del dinamismo inicial: «caminen tras su Dios» (Dt 13,5). La invitación incluye: «caminar tras Él», no nacimos para una vida sedentaria²⁴; «temerle», expresión que orienta a la confianza en el Señor (cf. Pr 1,7); «escucharle», actitud fundamental para conocerle e iniciar un proceso de acogida y vivencia de su palabra; por último, «serle fiel», término que aquí se aparta de una concepción lacaya de la relación; bien al contrario, es la traducción del hebreo *dâbaq*, verbo empleado también en Gn 2,24 donde expresa la unión entre hombre y mujer: «por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une (*dâbaq*) a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne». Podemos pensar, por lo tanto, que en el contexto de Dt 13,5 «serle fiel» es unirse a Dios pero de tal manera, que se entra en una intensa relación afectiva, pasional, y cuyo resultado está llamado a desembocar en nueva vida.

Si ya el Génesis dejaba constancia de la gratuidad de la obra creadora, el Deuteronomio insiste en el fundamento amoroso de la elección divina: «El Señor

²³ Como ejemplo, cf. Dt 4,3b; 6,14; 8,19; 11,28; 29,25; 13,3; 28,14; Lv 18,3-4

²⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano, *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento de Participación. Discipulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, Bogotá 2005, n.º. 1.

se prendó (*hóðaq*)²⁵ de ustedes y los eligió, no porque sean el más numeroso de todos los pueblo. Al contrario, tú eres el más insignificante de todos. Pero por el amor que les tiene, y para cumplir (*šámar*) el juramento que hizo a sus padres, el Señor los hizo salir de Egipto con mano poderosa, y los libró de la esclavitud y del poder del faraón» (Dt 7,7-8). Y en la misma línea afectiva, la imagen de Dios que no sólo camina con su pueblo, sino que lo carga: «en el desierto tú viste que el Señor, tu Dios, te conducía como un padre conduce a su hijo» (1,30). Tal motivación espera una respuesta en términos semejantes: «Y ahora, Israel, esto es lo único que te pide el Señor, tu Dios: que lo temas y sigas todos sus caminos, que ames y sirvas al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, observando sus mandamientos y sus preceptos, que hoy te prescribo para tu bien» (10,12-13).

2. Profetas (*Nebi'im*)

La Biblia hebrea inicia esta sección con una síntesis histórica (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) seguida de las colecciones de los profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas). En ambas partes la infidelidad de Israel es una constante, quedando denunciada con imágenes elocuentes. «se prostituyeron caminando tras otros dioses» (Jue 2,17). Ante tal obstinación, no faltan expresiones airadas de Dios (cf. Jue 2,10), modo de presentar su celo y su inconformidad ante las actitudes de su pueblo que endurece el corazón, poniendo así en juego su propia existencia. Aparecen personajes como Samuel, que camina y crece bien, tanto con Dios como con su pueblo (1Sm 2,26), y que desde joven aprende a decir: «Habla, que tu siervo escucha» (1Sm 3,10). Pero estas actitudes no son hereditarias; de hecho, sus hijos prefirieron inclinarse a la injusticia (cf. 8,3,5). David, tras una vida llena de altibajos con Dios, instruye a su hijo Salomón para que él y su descendencia caminen siempre delante del Señor, de todo corazón (cf. 1Re 2,3-4). Salomón, consciente de sus limitaciones —«soy un muchacho que no sé valerme» (3,7)— pide a Dios algo hasta ahora nuevo en el AT: «Enseñame a escuchar (literalmente: *da a tu siervo, Señor, un corazón que escuche*) para que sepa gobernar a tu pueblo» (v. 9). Para todo el pueblo pedirá a Dios «¡Que incline nuestro corazón hacia él, para que vayamos por todos sus caminos!» (8,58). A pesar de su devota humildad

²⁵ Como *dibag*, también el verbo *jāšaq* tiene en este contexto un apasionado matiz afectivo (cf. Gn 34,4; Sl 91,14).

inicial, Salomón sucumbió en su vejez a la práctica idolátrica: «su corazón ya no perteneció íntegramente al Señor» (11,4)

Con la división del reino (s. IX a.C.) el proceso de aprendizaje de la nación queda severamente dañado. Los monarcas que se suceden a partir de Jeroboam no hacen más que repetir errores (cf. 1Re 14-16): Abiam, rey de Judá, hijo de Roboam y nieto de Salomón, no caminó en el camino de su padre, por lo tanto no hizo como Dios quería (15,3); Nadab, rey de Judá, hijo de Jeroboam, hace lo mismo (15,26); igualmente Asá en Israel, hijo de Ajas (v. 34; 16,2); también Zimrí, (16,19), Omri (v. 26) y Ajab (v. 31). Destaca en esta etapa la figura de Elías, «el hombre de Dios que habla las palabras de Dios» (1Re 17,24). También él tendrá que dejar atrás su lugar y caminar allá adonde Dios le indique (17,5). Acusa a Ajab de haber caminado tras otros dioses (18,18); lanza a todo el pueblo un desafío: «¿Hasta cuándo van a ayudar renegando de las dos piernas? Si el Señor es Dios, caminen tras él, si es Baal caminen tras él» (18,21). La escena recuerda aquella del Dt cuando Moisés planteaba algo similar: «Hoy pongo delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desdicha» (Dt 30,15). Como consecuencia de sus intervenciones, el profeta verá peligrar su vida. Sólo en la palabra de Dios encontrará la fuerza para retomar su misión e incorporar a su tarea a Eliseo (1Re 19,9-15; 19), en torno a quien se le juntan ocasionalmente grupos conocidos como «hijos de profetas» que de él reciben algún tipo de formación (cf. 2Re 6,1; también 2,3.5.15; 4,1). Tras la caída de Samaria (722), la reflexión que se hace vuelve sobre el tema de la identidad de Israel:

«Ellos no escucharon, y se obstinaron como sus padres, que no creyeron en el Señor su Dios. Rechazaron sus preceptos y la alianza que el Señor había hecho con sus padres, sin tener en cuenta sus advertencias. Caminaron tras ídolos vanos, volviéndose vanos ellos mismos por caminar tras las naciones que los rodeaban, aunque el Señor les había prohibido obrar como ellas» (2Re 17, 14-15; cf. Jr 10,2)

Lo mismo se dirá de Judá, que caminará en las costumbres introducidas por Israel (2Re 17,9-22). Con Ezequías, desviuculándose de la poderosa Asiria, comienza una nueva etapa (18,1-8). Caminó delante del Señor con integridad y fidelidad de corazón (20,3; Is 38,3). Manasés y Amón, su hijo y nieto respectivamente, no lograron (cf. 2Re 21,20,22). Habrá un cambio de dirección con el rey Josías (640-609), que «caminó en todo el camino de David su padre» (22,2; cf. 23,24). Con él acontecerá la renovación de la alianza para caminar tras el Señor (cf. 23,3).

En cuanto a la amplia sección de los profetas, a partir de Isaías se abre la llamada época de oro del profetismo de Israel. La vida de cada uno de estos profetas podría verse como elaborados modelos de discipulado. Desde su palabra, que es de Dios, y desde sus acciones, exhortan a un cambio radical de comportamiento para seguir en el camino del Señor: «...aprendan (*lmd*)²⁶ a obrar bien; busquen el derecho, socorran al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan a la viuda» (Is 1,17; cf. Miq 6,8); Israel no debe aprender para la guerra (cf. 2,4; Miq 4,3). Como en el Pentateuco, la relación con Dios tiene que ser cuestión de enamoramiento, «este pueblo se me acerca con la boca y me glorifica con los labios, mientras su corazón está lejos de mí, y su culto es un precepto humano aprendido por rutina» (Is 29,13). Así como Isaías, también Jeremías: «¿Qué bien te has aprendido el camino de tu amor?, ¿Qué bien te has aprendido el mal camino?» (Jr 2,33; cf. 9,4,13). Aún corrigiendo, Dios no olvida su bondad: «Es mi hijo querido Efraim, mi niño, mi encanto. Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me commueven las entrañas y cedo a la compasión» (31,20). Desde esta bondad, Dios busca una asimilación cordial de su enseñanza: «Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón (...) ya no tendrán que enseñarse unos a otros, (...) porque todos, grandes y pequeños me conocerán» (31,34; cf. 29,14). Como bien los sintetiza el profeta, la actitud del Señor es: «Te enseño para tu bien» (Is 48,17). Frente a esta, el desplante: «(la gente de Israel y Judá) me da la espalda y no la cara. Yo les enseñaba sin cesar, y ellos no escuchaban ni escarmentaban» (Jr 32,33).

¿Qué resulta incompatible con el seguimiento de Dios? Una constante denuncia de los profetas es que el pueblo sigue planes ajenos a los de su Dios, exaltando «los propios criterios» (*majššábiti*; cf. Is 55,7; 59,7; 65,2; Jr 4,14; 6,19; 11,19; 7,24; 18,12,18)²⁷; igualmente, la «actitud testaruda» (*šeririt*),

²⁶ Con la misma raíz, *lmd*, pero variando el sistema verbal, se expresa la idea de «aprender» (*lamad, qaf*) y «enseñar» (*lamed, pief*). El primer uso que tiene este verbo en el AT es en boca de Moisés: «Ahora, Israel, escucha los mandatos y decretos que yo les enseño a poner en práctica. Así vivirán y entrarán a tomar parte de la tierra que el Señor les da» (4,1). Toda el contenido de la enseñanza es lo que Dios ha ido manifestando a Moisés (cf. v.5) y el discípulo está llamado a transmitir esta enseñanza, de padres a hijos (cf. 11,9); todos tienen que aprender, desde el rey (cf. 17,19) a los extranjeros en medio del pueblo (cf. 31,12,13).

²⁷ Se dice también de extranjeros: cf. Jr 49,30; Dn 11,24-25; Miq 4,12. También Dios tiene sus planes, cf. 18,11, 29,11; 49,20; contra Babilonia: 50,45; 51,29; Ez 38,10.

«obocada» (cf. Jr 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17). Claramente, Dios marca distancia de este modo de pensar que se aleja de él: «Mis planes no son sus planes, sus caminos no son mis caminos» (Is 55,8-9). El pueblo persiste en caminar tras lo que no es recto. Así, caminan tras ídolos vanos, haciéndose vanos ellos mismos (Jr 2,5); tras las (profetas) que no sirven de nada (2,8; Ez 13,3); tras los baales (Jr 2,23; 9,13); tras los ídolos (20,16); tras los extranjeros (v. 25); tras otros dioses que no conocían (7,9); tras el sol, la luna y el ejército del cielo (8,2); tras los impulsos de su corazón (9,13; 11,8; 13,10); tras las leyes de otras naciones (Ez 16,47); tras sus amantes (Os 2,7.15). La situación cambiará cuando dejen de caminar tras los impulsos de su corazón obstinado (Jr 3,17). «Si no oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda, si no derraman en este lugar sangre inocente, si no caminan detrás de otros dioses para desgracia de ustedes mismos, entonces yo haré que habiten en este lugar, en el país que he dado a sus padres desde siempre y para siempre» (7,6-7). Llegará el momento de celebrar que el Señor pondrá su espíritu dentro de ellos, y hará que caminen en sus mandatos (cf. Ez 36,27).

En este horizonte de esperanzas, Isaias presenta un inaudito modelo de discípulo en la figura del servidor del Señor. A lo largo de cuatro poemas (Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) lo presenta como siervo amado y elegido por el Señor, lleno de su espíritu, y con la conciencia de saberse instruido por él: «El Señor me ha dado una lengua de discípulo (*timmúđ*)²⁸, para que yo sepa reconfortar al fatigado con una palabra de aliento. Cada mañana Él despierta mi oído para que yo escuche como un discípulo» (cf. 50,4). Tendrá como misión reunir a Israel, llevar la luz y la salvación a las naciones y expiar los pecados. Es alguien que no gritará, ni clamará, ni voceará por las calles (42,2-3). El discípulo, por la acción de Dios en él, se convierte en enviado «para dar una buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para proclamar el año de gracia del Señor, el día del desquite de nuestro Dios; para consolar a los afligidos, los afligidos de Sión, para cambiar su ceniza en corona, su luto en perfume de fiesta, su abatimiento en traje de gala» (61,1-3).

²⁸ El adjetivo *timmúđ* (*-im*), en Is y Jr, para hablar de discípulos que giran en torno a estos profetas (cf. Is 8,16); para hablar del mal aprendizaje realizado por Israel, «como salvaje acostumbrado/criado al desierto» (Jr 2,24); «¿Puede un etiope mudar de piel o una pantera de pelaje? ¿podrán enmendarse siendo discípulos del mal?» (13,23).

3. Escritos (*Ketubím*)

En la última sección de la Biblia hebrea, entre diversos tipos de literatura, aparecen obras con vocabulario y temática marcadamente sapiencial. Fuera de la Biblia hebrea, también los libros del Eclesiástico (Sirácida) y Sabiduría, transmitidos en griego a través de la comunidad judía alejandrina. Para toda esta literatura, la defensa del proyecto creador-liberador de Dios es una opción fundamental²⁹. Frente a la sabiduría vana criticada por algunos de los profetas (cf. Is 29,14; Jr 8,9)³⁰, esta literatura presenta la sabiduría como un medio con el cual el sabio bíblico busca la cotidianidad de la vida y es ahí que descubre un camino adecuado de acceso a Dios y un lugar privilegiado de la acción divina. Esta literatura no promulga leyes ni profetiza en nombre del Señor. Aunque pertenece al pueblo de Israel, su visión es diferente, y se emparenta a los sabios del antiguo oriente próximo. El Pentateuco y los Profetas están esencialmente atentos a la revelación de Dios en la historia del pueblo elegido y a la recepción de esta revelación. Los sabios de Israel prefieren una visión universal, más sensible a la realidad cotidiana de la existencia humana como tal. De una teología de la alianza pasan a una teología de la creación, del creado. No llaman a la fidelidad a la alianza, sino a la expansión de las virtualidades inscritas en la naturaleza humana. La palabra de los sabios es producto de su propia reflexión: proponen simplemente actitudes humanas a adoptar: su palabra es del orden del consejo dado, y este nace de la propia experiencia de quien lo da. Hay una intención más personalizada. Si bien en los libros de la Ley y en los de los Profetas abunda más el discurso a la colectividad, ahora los sabios prefieren el uso del singular *ni*, buscando con ello un compromiso y un protagonismo que no se diluya en un colectivismo donde la responsabilidad personal puede evadirse.

El fracaso de la monarquía, la dominación extranjera y la destrucción de las instituciones, entre éstas el templo, llevaron a Israel a preguntarse por su razón de ser en la historia y a interrogarse por el origen del mal y de la injusticia en el mundo. Lo más importante de la literatura sapiencial es el modo con que se empeña en educar a Israel para la vida y a desempeñar en modo correcto las diversas tareas que a cada uno corresponde en la comunidad. La sabiduría se propone como un árbol de la vida (Pr 3,18; cf. Gn 3,1-7). Pero este árbol que es

²⁹ Cf. Virgulin, S., «Creazione e liberazione nei libri sapienziali», en AA.VV., *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*, Torino 1989, 55-72.

³⁰ Véase también Jr 9,22-23 : Ez 28,1-19.

la sabiduría, contra toda tentación de reducir la fe a un código o al culto, se presenta como la dama que merece una atención constante, la del enamorado a su enamorada: «*Feliz el hombre que me escucha velando a mis puertas días tras día y vigilando a la entrada de mi casa!*» (Pr 8,34-35).

Como los profetas, los sabios tienen sus discípulos, pero mientras que los de aquellos eran de orientación carismática, los de los sabios se meten en la escuela de los maestros: «*Acérquense a mí los que no están instruidos y alérguense en la casa de la instrucción!*» (Sir 51,23). La primera tarea del que desea aprender es *escuchar* (*sámar*)¹¹, sabiendo que el término comprende también el sentido de *obedecer*¹². Aparece en las moniciones del padre al hijo (o del maestro al discípulo) en la primera y tercera colección de Proverbios (Pr 1,8; 4,1.10; 5,7; 7,24; 8,6.33; 22,17; 23,19.22). Esta demanda de atención es característica del género instrucción (*Lebenstehre*) en el antiguo oriente próximo. Oír es un medio de alcanzar sabiduría (8,33); aquel que escucha la admonición *adquiere corazón* (*qôné lēb*, cf. 15,32). Escuchar era una característica del sabio (1,5; 15,31; Jb 32,2). Es mejor *acercarse para escuchar* que ofrecer sacrificios (Qoh 4,17; cf. 1Sm 15,22).

Ben Sira invita al discípulo a observar la Torá y practicar sus preceptos. Sólo así se revela el auténtico temor del Señor y se obtiene la verdadera sabiduría. Pero Ben Sira no es un escriba legalista preocupado por la observancia de todas y cada una de las prescripciones de la ley, sino que su reflexión vas más allá de los preceptos y prohibiciones. Él lee la Torá con corazón y mente de sabio, interpretándola en su sentido global (c. 24). La opción teórica por la Sabiduría en Sir I se traduce en el capítulo 2 del mismo libro en opción vital de los que temen al Señor. El sabio abre aquí el discurso con una particular invitación: «*Hijo mío, si quieres servir al Señor, prepárate para la prueba*. Parece un inicio duro para un auditorio joven –al que previene, además, del peligro del entorno cultural (helenista) que deslumbra y desconcierta con sus novedades–

¹¹ Shupak, N., «Learning methods in Ancient Israel», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 416-436.

¹² Aquel que ha de ser escuchado tiene una posición de autoridad: padres (Pr 1,8; 6,20), un profesor (5,7; 7,24). En Dt *sámar* tiene el sentido de «escuchar», «obedecer» (cf. Dt 21,18). El imperativo «*escucha!*», que el maestro dirige al discípulo (Pr 5,7; 7,24), se adaptó para llamar a la nación: «*Escucha Israel!*» (Dt 4,1; cf. 5,1; 6,4; 9,1; etc.).

sin embargo, «esta advertencia contiene la atracción irresistible de todo lo difícil, de la meta casi imposible de alcanzar. Sea como sea, esta invitación es el *leitmotiv* del poema y del libro entero. La relación personal con Dios (con la Sabiduría) nace, crece y se consolida en la realidad de la prueba»³³. Ahora bien, el sabio no sólo advierte al discípulo de la dificultad de su opción. Al mismo tiempo le suministra los medios para realizarla: *el temor y el amor del Señor, la espera y la confianza en Él* (cf. Sir 2,1-6). Para afianzar su autoridad, el maestro corrobora su enseñanza con el ejemplo de la tradición y su testimonio personal: el Señor nunca abandona a aquellos que le temen y le aman; lo mejor es abandonarse en las manos del Señor, en su infinita misericordia (cf. v.7).

Y si de pruebas se trata, los escritos sapienciales presentan un modelo idóneo en Job, no por su paciencia —si es que alguna vez Job la tuvo—, ni tan siquiera por su sufrimiento, sino por el modo en que asume su realidad. Job es un inconformista que no calla en la búsqueda de sentido a su situación: «*Mi alma está asqueada de la vida, me voy a entregar a las quejas, expresaré toda mi amargura. Diré a Dios: «no me condenes, hazme saber qué tienes contra mí»*» (Jb 10,1-2). Después de densos monólogos, Dios entra en diálogo con él. Al final, la obra no resuelve ni el problema del sufrimiento ni el del mal, pero sí deja bien asentado que la *actitud* bendecida no es la resignación, y menos aún la soberbia teológica. Es bendecida aquella del diálogo, con su intercambio de silencios, interrogantes y respuestas³⁴: «*Escúchame, déjame hablar, yo te interrogaré y tú me instruirás*» (42,4). Con no menos honestidad que Job, Cohélet, rey de Jerusalén, asume el quehacer dado por Dios: «*me dediqué a investigar (daráš) y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo: es esta una fatigosa tarea que Dios impuso a los hombres para que se ataveen con ella*» (Qob 1,12-13). En esta labor, Cohélet se plantea y plantea muchas preguntas. De nuevo la disposición dialogal provocada por Dios, ya mostrada al inicio con Adán, Eva y Cain. ¿Cómo hubiera continuado la historia bíblica si a estos personajes de los orígenes se les hubiera ocurrido plantear un simple «¿y eso por qué, Dios?», o «¿cómo es la cosa?» en vez de dejarse llevar por falacias o enojos criminales? Si, en cambio, se le ocurrió posteriormente a María, la Madre del Señor (cf. Lc 1,34).

³³ Calduch Benages, N., *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2, 1-18*, ABE 32, Esella 1997, 8.

³⁴ Béz, S. J., *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*, Roma 2000, 141-149.

El discípulo, por lo tanto, pregunta, busca el porqué de las cosas, porque es consciente de su limitación. Por eso, abre su vida a Dios y le expone sus sentimientos. Así es la oración de Israel. No por casualidad encontramos en los Salmos, el deseo frecuente de aprender: «*Hazme conocer (vára) tus caminos Señor; enséñame (lámad) tus sendas*» (Sl 25,4); «*enséñame tus preceptos*» (119,12.64.68.124); «*enséñame a discernir y entender*» (v.66); «*enséñame tus mandamientos*» (v. 108); «*enséñame tu voluntad*» (143,10); «*Indícame (vára)», Señor tu camino*» (27,11; 86,11; 119,33). Es la oración que nace de la certeza de que la sabiduría propicia lazos de afecto con Dios, sabiduría que «*(...) renueva el universo, y, entrando en las almas buenas de cada generación, va haciendo amigos de Dios y profetas*» (Sb 7,27)⁵⁶. Así aconteció con Moisés, que termina haciéndose estrecho colaborador de Dios en una gesta de liberación, obrada tanto en sí mismo, liberándose de sus temores, como en su pueblo, llamado a salir de la esclavitud: «*¿Quién da la boca al hombre? ¿Quién lo hace unido o sordo o perspicaz o ciego? ¿No soy yo, el Señor? Por tanto, ve, yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que tienes que decir*» (Ex 4,11-12).

4. Literatura intertestamentaria

Aunque sobrepasa los límites previstos para este artículo, la mención de la literatura sapiencial favorece, aunque sea brevemente, la mención de una riquísima literatura judía posterior que pone a valer el macarismo del salmo: «*(dichoso el hombre) que se complace en la enseñanza (torá) del Señor y la medita día y noche*» (Sal 1,2). Las comunidades judías mantuvieron siempre vivo el estudio, la celebración y la vivencia de la Escritura. De esta esmerada dedicación surgió la llamada *Literatura judía intertestamentaria*⁵⁷, aunque sin duda es más correcto hablar de literatura de rabinos del período clásico del judaísmo, que va desde el siglo I al VIII de la era cristiana⁵⁸. El marco de esta

⁵⁶ En relación a Dios, también Sl 25,12.28; 119,102; Is 2,3; 28,6. Los ídolos no pueden enseñar, cf. Miq 3,11; Hab 2,18.19.

⁵⁷ Sobre la amistad en la Sagrada Escritura, cf. Vilobez, J., *Dios, nuestro amigo*, Estella 2003.

⁵⁸ Para una introducción a esta literatura, Aranda Pérez, G. – García Martínez, F. – Pérez Fernández, M., *Literatura judía intertestamentaria*, Introducción al estudio de la Biblia 9, Estella 1996.

⁵⁹ Pérez Fernández, M., «Literatura rabínica», en *Literatura judía intertestamentaria*, 419.

literatura rabínica es la *bet midrás*, la escuela rabínica y la academia, donde se estudia y comenta la Torá escrita. El resultado es un amplísimo campo lleno de tesoros. A este período corresponden los *Midrasas tannaíticos*, obra de rabinos de los siglos I y II (representantes son Rabi Aquiba y Rabi Yismael)³⁹; *Midrasas hamiléticos* (Rabi Tanhuma bar Abba, s. III-V); la *Misná*, que significa *repetición* (Rabi Yehuda ha-Nasi, inicios del siglo III), recoge tradiciones legales organizadas temáticamente (formula la ley oral en sesenta y tres tratados); la *Tosefta*, que significa *adición*, atribuida a Hiyya bar Abba, es el suplemento a la Misná; el *Talmud*, en sus dos versiones, el Talmud de Jerusalén, o de Palestina (en torno al s. V) y el Talmud de Babilonia (VII/VIII), elaborado por los *sabora'im* o *saboraitas* (del hebreo *sabar*, «explicar»). El *Talmud* parte de la *Misná*, y se le añade un comentario, la *Gemará*, «acabamiento», elaborado por doctores de distintas escuelas. Todas estas obras son posteriores a los escritos del Nuevo Testamento. Si bien merecen un detenido estudio sobre la manera en que tratan el tema del discipulado, cito únicamente un hermoso fragmento del tratado talmúdico *Pirqué Abot*, del capítulo *Quinque Torá*, «Adquisición de la Torá», que enumera cuarenta y ocho peldaños para introducirse en la enseñanza⁴⁰:

«Grande es la Torá, más que el sacerdocio y más que el reino. Porque al reino se accede mediante treinta y ocho peldaños y al sacerdocio mediante veinticuatro, pero la Torá no se adquiere a menos de cuarenta y ocho condiciones: con el estudio, con la escucha del oído, con la repetición de los labios, con la inteligencia del corazón, con el conocimiento del corazón, con temor y respeto, con humildad, con alegría, con el servir a los sabios, con la crítica de los compañeros, con la discusión con los discípulos, con la asiduidad en el estudio, con el dominio de la Escritura, con el dominio de la *Misná*, con poco sueño, con poca charlatanería, con pocos placeres, con poca risa, con pocas preocupaciones mundanas, con paciencia, con generosidad, con la confianza en los sabios, con

³⁹ Para el marco histórico de esta literatura, véase AA. VV., *La Biblia en su entorno*, Introducción al estudio de la Biblia I, Estella 1992, 400-404.

⁴⁰ Sigo a Morfino, M. M., «Metti in pratica più di quello che hai studiato» (*Pirqué Abot* 6,4). Alcuni tratti esistenziali caratteristici del maestro della parola nel trattato *Pirqué Abot* e nel *Midrasht Pirché Abot de Rabbi Nathan* e in alcuni commenti posteriori», *Ra-Bibla* 50 (2002) 257-310; Morfino, M. M., «Moltiplicare la Torah è moltiplicare la vita» (*Pirqué Abot* 2,8). Maestri e discepoli in alcuni Commenti Rabbinici», en *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annus* 54 (2004) 141-234. Véase también Neudecker, R., «Disciple-Master relationship in Rabbinic Judaism», *Gregorianum* 80/2 (1999) 245-261.

el soportar los sufrimientos. Además, uno adquiere Torá, si sabe estar en su lugar, si está contento de su parte, si levanta una cerca en torno a sus palabras, si no se vanagloria, si es amable, si ama a Dios, si ama las criaturas, si ama los gestos de caridad, si ama las correcciones, si ama la rectitud, si rehuye los honores, si no se hace arrogante por no haber estudiado, si no sentencia a la ligera, si lleva su yugo con su compañero, si lo juzga del lado más favorable, si lo establece en la verdad, si lo establece en la paz, si se aplica en el estudio, si sabe hacer preguntas y sabe responder, si es capaz de añadir de lo suyo a lo que ha tomado de los otros, si estudia para poder enseñar, si estudia para practicar, si hace sabio a su maestro, si refiere exactamente lo que ha escuchado, si cita una palabra a nombre de quien la ha dicho⁴¹».

Con su marcado tono ascético⁴², sintetiza todo un proyecto de vida para quien está dispuesto a mantener una permanente *actitud* de aprendizaje como modo de desarrollar la propia *existencia*.

Conclusión

Habiendo recorrido brevemente algunos textos del AT, al final de estas páginas cabe presentar al discípulo como aquel, o aquella, que acepta la colaboración estrecha y fiel con Dios en el proyecto abierto de la creación. El discípulo aprende así a trabajar para la vida, sabiéndose siempre necesitado de Dios y del prójimo, a quienes también se ofrece generosamente. Lo hace desde una *actitud* de servicio, la cual descubre como misión y razón de su ser. Para ello, debe crecer siempre en la escucha y en la consideración de la palabra divina y de las realidades que le rodean, donde está llamado a vivir con fidelidad y audacia la vocación descubierta. Vale retomar ahora el primer término hebreo mencionado al inicio del estudio: *taḥúd*, aquel empleado en 1Cr 25,8 para los pequeños llamados al servicio en el templo, y a quienes se les reconocía cualidades de *profetas* y *cantores*. Ampliando su contexto original, podemos entender que el discipulado en el AT es la *aceptación de la provocadora llamada y aceptación a construir la propia existencia como profecía y canto del Dios de la vida en el templo de la creación*.

⁴¹ Citar una palabra a nombre de quien la ha dicho, significa permanecer en la tradición.

⁴² Morfino, M.M., «Multiplicare la Torah é multiplicare la vita», 162.

LOS DISCÍPULOS DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS

EL SIGNIFICADO DEL DISCIPULADO

P. Juan Pablo Perón, SDB *

Abstract

The Gospels narrate Jesus' procedure to instruct his disciples. First, his initiative in calling them in, then his patience and pedagogy in teaching them, further his trust in sending them as apostles to spread the coming of the Kingdom. An unknown passes by the side of men deep-rooted in labour which give them the daily sustain and he calls them personally. Jesus' strong language and the disciples' steadfast response bring forth the beginning of the discipleship. After a detailed analysis in the first two chapters of some Gospels' texts that state the discipleship from different points of view, we shall restrict to present some thoughts that reach for the meaning and purpose of discipleship, its conditions, the life's communion of Jesus' disciples, their participation in his destiny, Jesus as model to his disciples and the discipleship's stretching to all believers.

* El P. Juan Pablo Perón, SDB, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura. Fue Superior Provincial de los salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el rectorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser elegido para el cargo de Rector en 1999 y una tercera vez en el 2003. Entre sus escritos cabe señalar «Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica». Varios artículos de la revista ITER, como «El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos» (1992) y «El uso del poder... en algunos logia de Jesús en los Evangelios» (2003). Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de San Marcos, que lleva por título el lema de Mc 1,17: «Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres». Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Estudios Religiosos de la Universidad Pontificia Salesiana el año 2000.

Introducción

Al comienzo de cada evangelio Jesús toma la iniciativa llamando a hombres sumergidos en su trabajo (zurcido de redes, preparación de barcas, pesca, cobro de impuestos, lectura de la palabra). El lago de Genesaret o Mar de Galilea es fuente de trabajo para todos ellos y sus familias. De esos trabajadores Jesús recaba sus *discípulos*.

Luego de un largo periodo de permanencia con él, Jesús los envía por Galilea para que le ayuden en la *misión* de anuncio del *Reino de Dios*. Después, mientras va de camino hacia Jerusalén, encuentra otros a quienes llama al *seguimiento* y se dedica expresamente a la formación de sus *discípulos*.

El *discipulado*, según los evangelios, inicia así. Un desconocido entra en la vida diaria de hombres ocupados en su trabajo y los llama personalmente. Ellos dejan la seguridad de su pasado para un futuro que todavía tienen que descubrir. Una cosa es cierta para ellos: todavía no saben bien quién es el que los llama, pero su presencia atrae su atención y su palabra los convence. Poco a poco adherirán también a su *proyecto*.

El lenguaje fuerte y decidido de Jesús marcado por *elocutivos directivos* entendidos como actos locutivos que inducen al oyente a que haga lo que se le diga (ordenar, invitar, imponer, llamar, exhortar, reprochar, prohibir);¹ *elocutivos comisivos*, entendidos como actos locutivos que comprometen al que habla a responsabilizarse por una acción futura (prometer, amenazar, pedir);² *elocutivos representativos*, entendidos como actos locutivos que comprometen a quien habla a la verdad de lo que afirma (afirmaciones, explicaciones);³ *declaraciones*, entendidas como actos locutivos que provocan modificaciones en el objeto u objetos a los que se refiere (proclamar, declarar).⁴ Este lenguaje de Jesús alcanza su meta y se vuelve *perlocutivo*, provocando en los oyentes una *respuesta* decidida explícita o implícita.⁵

A diferencia de los demás *rabinos*, quienes aceptaban que sus *discípulos* los escogieran como maestros, Jesús toma siempre la iniciativa para escoger y llamar.⁶

¹ Cf. SEARLE, *Taxonomía* 181, 189s.

² Cf. SEARLE, *Taxonomía* 182, 190s; SIMIAN-YOFRE, *Metodología* 187.

³ Cf. SEARLE, *Taxonomía* 180a.

⁴ Cf. SEARLE, *Taxonomía* 185-188, 194-196.

⁵ Cf. AUSTIN, *Quando* 45-54.

⁶ Cf. NEUDECKER, *Master-Disciple*, 145-261.

Dividimos nuestro estudio en tres partes: las dos primeras analizarán algunos textos evangélicos, la tercera presentará algunas reflexiones conclusivas.

En el capítulo 1º, a través de análisis de algunos textos, profundizaremos unas llamadas explícitas de Jesús con respuestas explícitas de parte de los llamados. Los *elocutivos* de Jesús, con la *respuesta* de los llamados, se toman *perlocutivos*. Veremos en los Evangelios la llamada al seguimiento de los primeros *discípulos* (cf. Mc 1,16-20; Mt 4,17-22; Lc 5,8-11; Jn 1,35-40,41-42,43-44,45-51) y su respuesta decidida. Veremos, igualmente, en los *Sinópticos* la llamada de un recaudador, Levi/Mateo, considerado pecador por los observantes (cf. Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32) y su respuesta decidida. Finalmente, examinaremos la llamada al seguimiento de los Doce y su envío en misión (cf. Mc 3,13-15; Mt 10,1; Lc 6,12-13). El contexto del primer capítulo es Galilea. Llamaremos a estas narraciones *ciclos cerrados* o *completos*, porque a la *iniciativa de Jesús* responde la acción inmediata de los llamados.

En el capítulo 2º, a través del análisis de otros textos de los evangelios, iremos viendo unas llamadas de Jesús a las que corresponden unas respuestas implícitas de parte de los *discípulos*. Estas se producen en el camino hacia Jerusalén y se refieren a la formación que Jesús lleva a cabo de sus *discípulos*. Los *elocutivos* de Jesús deben entenderse como *perlocutivos implícitos* y estimular a los lectores. Los textos de las primeras narraciones se encuentran solamente en Mt y Lc (cf. Mt 8,18-22; Lc 9,57-62), mientras que los de las otras son comunes a los tres *Sinópticos* (cf. Mc 8,34-38; Mt 16,24-26; Lc 9,23-25). Estas narraciones presentan *ciclos abiertos* por cuanto no tienen una *respuesta* explícita ante la iniciativa de Jesús.

Finalmente, en el capítulo 3º, haremos algunas reflexiones en relación con los textos y contextos analizados anteriormente. Veremos: 1) el significado y la finalidad del discipulado de Jesús en los evangelios; 2) las condiciones del discipulado en los *Sinópticos*; 3) la extensión del discipulado a todos los creyentes.

Cap. 1º: Las llamadas de los discípulos. Llamadas y respuestas explícitas. (Ciclos cerrados)

Agrupamos los textos que vamos a examinar en este capítulo bajo el nombre de *ciclos cerrados*, pues presentan diferentes maneras de plantear las llamadas seguidas de respuestas explícitas. Escogemos cuatro narraciones de llamada: tres sinópticas: las primeras llamadas (cf. Mc 1,16-20; Mt 4,17-22;

Le 5,8-11), la llamada de Levi (cf. Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Le 5, 27-32) y la llamada de los Doce (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Le 6,12-16) y una joánica: las primeras llamadas (Jn 1,35-40,41-42,43-44,45-51).

Estas narraciones que se ubican al comienzo de cada uno de los evangelios, conforman ciclos cerrados que presentan: a) un esquema único: *iniciativa de Jesús* (elocutivos directivos) y *respuesta de los discípulos*, que demuestran cómo esos elocutivos se transformaron en *perlocutivos*; b) detalles importantes como los nombres de los llamados, la profesión que ejercían, el lugar donde se efectúa su llamada, y la reacción de los interpelados. Al centro de las narraciones, los redactores ponen en evidencia la autoridad de Jesús, quien llama para el seguimiento y el discipulado, y la incondicionada obediencia de los llamados.¹

1. Las llamadas de los primeros discípulos y sus respuestas en los Sinópticos (cf. Mc 1,16-20; Mt 4,17-22; Le 5,8-11)

A. El contexto de estas primeras llamadas se encuentra en Mc 1,14-15 y Mt 4,17 en el que se describe con una proclamación solemne el comienzo del ministerio de Jesús en Galilea. Le 5,1-7 presenta un contexto diverso.

Mc 1,14-15

Mt 4,17

<p>v. 14 Μετὰ δὲ τὴν κηρύξασθαι τὸν ἰουδαίῳ ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν ἰσραηλῆϊν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. v. 15 καὶ λέγειν ὅτι Ἰσραηλῆσται ἢ κούρας καὶ ἤρξαι ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεῖτε ἐν αὐτῷ εὐαγγελίῳ.</p>	<p>v. 17 Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν: Μετανοεῖτε: ἤρξαι γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ.</p>
<p>v. 14 Cuando desvararon a Juan, Jesús se fue a Galilea a progonar la Buena Noticia de parte de Dios. v. 15 Decía: "se ha cumplido el plazo, ya llegó el Reino de Dios. Conviértanse y crean en la Buena Noticia"</p>	<p>v. 17 Desde entonces comenzó Jesús a proclamar: "Conviértanse: ya llegó el Reino de los cielos".</p>

¹ Cf. GNILKA, *México* 1461-462.

² METZGER, *Commentary*: 74 sugiere asumir la versión το εὐαγγέλιον του θεου conservada por muchos unciales ACEF, B, L, φ ψ y muchísimos minúsculos. La sugerencia εὐαγγέλιον της βασιλείας no parece ser propia de Mc.

³ METZGER, *Commentary*: 12, por la gran cantidad de documentos que la respaldan, propone asumir la versión ἤρξαι γὰρ ἡ βασιλεία (cf. Mt 3,2) que tienen la mayor parte de los

Mc presenta en forma más extensa su narración, ofreciendo más detalles acerca del *contexto* que rodea la actividad de Jesús. Mt, más conciso, no hace referencia ni a Juan, ni a Galilea, la región de la primera predicación de Jesús.

Las palabras pronunciadas por Jesús en Mc comienzan por dos declaraciones (*se ha cumplido el plazo, ya llegó el Reino de Dios*) que motivan dos imperativos éticos que piden a los oyentes un cambio total de mentalidad (*Convertíos y creed en la Buena Noticia*). Mt, por el contrario, antepone un solo imperativo ético (*Convertíos*) a una declaración (*ya llegó el Reino de los cielos*).

Tanto Mc como Mt presentan la síntesis de la predicación de Jesús que constituye la base de las exigencias éticas que su presencia postula a los oyentes. Los hechos que se narran posteriormente harán referencia a la *llegada del Reino que requiere un cambio de actitudes y de mentalidad* en los que escuchan el mensaje de Jesús.

B. Los textos de las primeras llamadas revelan mucha sintonía entre Mc 1,16-20 y Mt 4,18-22, lo que, por su parte, tiene algunas diferencias en la narración.

Mc 1,16-20

Mt 4,18-22

v. 16 και περιήρπεν αὐτὸν τὴν θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας
καὶ Ἰσάκ Σίμων καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος

ἰσχυρόβουλον ἐν τῇ θάλασσῃ
ἔχον ἰχθυαῖς

v. 17 καὶ εὐαγγελιστὴν ἡλιεθαῖον
λεῖτε ἄκουσά μου

καὶ πενήτην Ἰακώβ γνάμψου ἰταλὸς ἀδελφὸν

v. 18 καὶ εὐαγγ. ἀνδρέαν ἐλεθέριου ἠκαλιώθησαν αὐτῶν.

v. 19 καὶ ἠρπάξας αὐτοὺς
εἶπεν ἰσχυροὺς ὄντι τῆς θαλάσσης

καὶ ἰσάκον τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ

καὶ εὐαγγ. ἐν τῇ θαλάσσῃ

καταψάλλοντες τὰ ἰχθυαῖς

v. 20 καὶ εὐαγγ. ἠκαλιώθησαν αὐτοὺς

καὶ ἰσάκον τὸν γνάμψου ἰταλὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ

μετὰ τὸν ἠρπάξον

αὐτοὺς ἐλεθέριον αὐτῶν.

v. 18 περιήρπεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας
εἶπεν ὄντι ἰσχυροὺς Σίμωνος τὸν λεγόμενον Πέτρον

καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ

ἰσχυροὺς ἰσχυροὺς ἰσχυροὺς ἐν τῇ θαλάσσῃ
ἔχον ἰχθυαῖς

v. 19 καὶ εὐαγγελιστὴν

λεῖτε ἄκουσά μου

καὶ πενήτην Ἰακώβ γνάμψου ἰταλὸν

v. 20 καὶ εὐαγγ. ἀνδρέαν ἐλεθέριου ἠκαλιώθησαν αὐτῶν

v. 21 καὶ ἠρπάξας αὐτοὺς

εἶπεν εὐαγγ. ὄντι ἰσχυροὺς

Πέτρον τὸν ἀπὸ Ζεβεδαίου

καὶ ἰσάκον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ

ἐν τῇ θαλάσσῃ μετὰ Ζεβεδαίου καὶ πενήτην ἰταλὸν

αὐτῶν ἠκαλιώθησαν αὐτοὺς

καὶ ἰσάκον τὸν γνάμψου

v. 22 καὶ εὐαγγ. ἀνδρέαν ἐλεθέριον αὐτῶν

καὶ τὸν ἠρπάξον αὐτοὺς

ἠκαλιώθησαν αὐτοὺς

Unciales ALEF, B, C, D, L, W, Δ, Φ, 0233, la mayor parte de los minúsculos y de los Padres de la Iglesia.

v. 16 Pasando por el mar de Galilea,
 vio a Simón y Andrés hermano de Simón
 mientras echaban las redes en el mar
 pues eran pescadores.
 v. 17 y Jesús les dijo:
 "Venid detrás de mí
 y yo os haré pescadores de hombres".
 v. 18 y en seguida, dejadas las redes, lo siguieron.
 v. 19 Un poco más adelante vio a Santiago
 el hijo de Zebedeo y a su hermano Juan,
 que estaban en la barca reparando las redes
 v. 20 y en seguida los llamó,
 y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca
 junto con los empleados,
 se fueron tras él.

v. 18 Caminando junto al mar de Galilea
 vio a dos hermanos, Simón llamado Pedro,
 y Andrés su hermano,
 que estaban echando sus redes en el lago,
 pues eran pescadores.
 v. 19 y les dijo: Venid detrás de mí
 y yo os haré pescadores de hombres".
 v. 20 y ellos en seguida dejadas las redes, lo siguieron.
 v. 21 Siguiendo adelante vio a otros dos hermanos,
 Santiago de Zebedeo y Juan su hermano,
 en la barca con su padre Zebedeo,
 que estaban reparando sus redes,
 y los llamó,
 v. 22 inmediatamente dejada la barca y a su padre
 lo siguieron.

Le 5,1-11

v. 1 Ἰησοῦς δὲ ἐν τῷ πέραρ τῆς θάλας τῆς Γαλιλαίας
 εὐρίσκει τοὺς ἀδελφοὺς τοῦ ἀνδρὸς τούτου
 καὶ λέγει· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 2 καὶ ἐλεῖτε τὸν ἄλιον ὅτι οὐκ ἔστιν ἰσχυρὸν τὸ πλοῖον
 οὐδὲν ἄλλο· καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 3 ἰσχυρὸν δὲ εἶναι τὸ πλοῖον, ὃ ἦν Πέτρος
 ἠρώτησεν αὐτὸν λέγει· τίς εἶμι ἵνα δύναμαι ἐπιμαρτυροῦν
 ἄλιον; ἐκείναι ἀπεκρίθη· ὁ ἀνδρὸς τούτου
 v. 4 ἰδοὺ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 5 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 6 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 7 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 8 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 9 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 10 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 v. 11 καὶ ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες
 ἐπιμαρτυροῦντες ἐπιμαρτυροῦντες

v. 1 Una vez que la gente estaba siguiendo a Jesús,
 encontró el hermano del hombre de Dios,
 Andrés el hermano del lago de Galilea.
 v. 2 Los dos hermanos juntos a la orilla
 los pescadores, habían desembarcado
 v. 3 Estaba a espaldas de las barcas, los dos hermanos,
 v. 4 la gente que la gente en grupo de tierra,
 cuando desde la barca, caminaba a la parte.
 v. 5 Cuando estaba de tierra, dijo a Simón.
 Ven detrás de mí.
 v. 6 Simón respondió:
 Maestro, ¿por qué me voy a seguirte?
 v. 7 Jesús respondió:
 Pero no importa en las palabras, ¿por qué me voy a seguirte?
 v. 8 Los dos hermanos,
 y pescaron en la redada de pescos,
 que les estaba dando.
 v. 9 El hermano Andrés y los dos hermanos de la parte de la parte,
 porque estaba en la parte de la parte,
 v. 10 Los dos hermanos Pedro
 v. 11 Los dos hermanos Pedro
 v. 12 Los dos hermanos Pedro
 v. 13 Los dos hermanos Pedro
 v. 14 Los dos hermanos Pedro
 v. 15 Los dos hermanos Pedro
 v. 16 Los dos hermanos Pedro
 v. 17 Los dos hermanos Pedro
 v. 18 Los dos hermanos Pedro
 v. 19 Los dos hermanos Pedro
 v. 20 Los dos hermanos Pedro
 v. 21 Los dos hermanos Pedro
 v. 22 Los dos hermanos Pedro

Comparando los textos de Mc y Mt, podemos observar que, luego de haber sintetizado la proclamación de Jesús, narran la vocación de los primeros cuatro discípulos en forma paralela y complementaria (cf. Mc 1,16-18.19-20; Mt 4,18-20.21-22):

Jesús llama a Simón y Andrés	Respuesta	Jesús llama a Santiago y Juan	Respuesta
Mc 1,16-17	Mc 1,18	Mc 1,19-20a	Mc 1,20b-c
Mt 4,18-19	Mt 4,20	Mt 4,21	Mt 4,22

Lo, por el contrario parece haberse servido de una tradición propia, que coincide sólo parcialmente con Mc y Mt, aunque obtiene los mismos resultados.

Jesús, luego de predicar a la gente desde la barca de Sinadón, ordena a este, a quien parece conocer ya, que anhe a pescar. En el diálogo están implícitos otros, algunos de los cuales resultan ser Santiago y Juan	Jesús llama directamente a Simón	Respuesta de todos
Lc 5,1-10b	Lc 5,10a-d	Lc 5,11

C. Dividiremos el análisis de los textos en tres partes: la llamada, las palabras de Jesús, la respuesta de los discípulos.

1. La llamada de los primeros cuatro discípulos, pescadores y marginados, resulta ser la consecuencia de la presencia y de la predicación de Jesús quien, en calidad de transmisor de la Buena Noticia de Dios, quiere asociarlos para que lleven esa misma Noticia a todos (cf. Mc 1,16-17.19-20a; Mt 4,18-19.21; Lc 5,1-10d).

Notamos algunas diferencias importantes entre las tres narraciones: a) En la presentación de las binas de los llamados por Jesús Mt insiste en afirmar que ellos eran hermanos (cf. Mt 4,18b.21b). Lo, por su parte, habla de la llamada de los primeros pescadores en forma conjunta (cf. 5,10c-d). Mc presenta la promesa de Jesús a los dos primeros llamados con un tinte más activo de parte de ellos (cf. 1,17c); b) A diferencia de Mc y Mt, que proponen la metáfora de pescadores de hombres, Lo habla de cazadores de hombres, sin que por esto la metáfora tenga un sentido negativo.¹⁰ En ambos casos el pescador y el

¹⁰ La de pescador, pastor y cazador eran profesiones despreciadas por la tradición rabinica, la cual consideraba a estos hombres engañosos y violentos. Cf. Jer 16,16.

cazador no se sirven de los hombres que pescan o cazan. Ellos lo hacen en vista del Reino de Dios. La metáfora indica la futura *misión* de los llamados; c) En las respuestas de los llamados Mt refuerza la *inmediatez* (cf. Mt. 4,20a,22a). Mc presenta Zebedeo como jefe de una familia pudiente, pues tenía bajo su cargo otros dependientes (cf. Mc 1,20c). Lo describe a los *pescadores* que Jesús llama como componentes de una agrupación organizada con intereses comunes.

II. En las *palabras de Jesús*, compuestas por dos *elocutivos directivos directos* (cf. Mc 1,17b; Mt 4,19b) y dos *elocutivos directivos indirectos* (cf. Mc 1,20a; Mt 4,21c) que describen la *propuesta e invitación*, seguidas por dos *elocutivos comisivos*, que presentan la *promesa* claramente expresadas en la primera llamada (cf. Mc 1,17c; Mt 4,19c) y sobreentendidas en la segunda, constituyen el *proyecto* y la *línea de trabajo* de la *misión* de Jesús. Le ofrece un discurso más extenso con dos *elocutivos directivos directos* que se refieren a la pesca, seguidos al final por otro *elocutivo directivo directo*, constituido por una *invitación* a la confianza, que precede al *elocutivo comisivo* final que describe una promesa.

Los *elocutivos directivos directos* (ἔνευτε ὀπισθὸν μου) traducen la expresión hebrea *halak ajare* que tiene diferentes significados, desde el *seguimiento físico* hasta la *obediencia personal* o colectiva.¹¹ Estas *palabras de Jesús* son una *invitación* a los oyentes con el fin de que reorienten su vida en vista del Reino. Ellas exigen una *inversión de marcha*, un *cambio de vida personal profundo* que deja y relativiza todo, para *seguir* a Jesús. Al mismo tiempo son un estímulo para iniciar un camino que requiere confianza y comunión profunda con Jesús que se llevará a cabo sólo con el *seguimiento*. Con estos imperativos Jesús recuerda a los llamados que él va a ser el único punto de referencia en el camino que emprederán, puesto que él siempre los precederá. Ir detrás de él significa para ellos vivir en comunión con él, reconocerlo como maestro y guía, aceptar lo que él enseña, asumir lo que él ordena y establecer con él una nueva relación personal abierta a la acogida del Reino. La *invitación* constituye el inicio de una propuesta de camino formativo hecho de cambio de mentalidad y de crecimiento en la fe que se extenderán a lo largo de los evangelios de Mc y Mt. Los *elocutivos directivos indirectos* (ἐκαλεσεν

¹¹ Seguir al jefe (cf. Jc 9,4,19); al marido (cf. Jer 2,2); al maestro (cf. 1Re 19,20); otros dioses (cf. Jc 2,12; 4,3; 6,14; 1Re 21,26; Jer 11,10; Os 1,2,2,7,15); Jahweh (cf. Ex 13,21; Dt 1,36; 13,5; 1Re 14,8, 18,21; 2Re 23,3; 2Cr 34,31).

αυτου). presentes en Mc 1,20a y Mt 4,21c, tienen el mismo *significado* y la misma fuerza que los elocutivos directivos directos. Lc, por el contrario presenta un *elocutivo directivo* directo μη φοβου constituido por el imperativo presente con el que Jesús pide a Simón y a sus compañeros que dejen de tener miedo.⁴²

Los *elocutivos comisivos* (ποιησω υμας ἰχθυεσθαι) ολιγοι ανθρωπων) precedidos por un κρι, que tiene valor consecutivo y fundamental, poseen de manifiesto la *promesa* que Jesús hace que se realizará en el futuro. El futuro ποιησω describe en forma global la acción formadora de Jesús sobre los *discipulos* en vista de la misión. Ser *pescadores de hombres* no es una iniciativa de los llamados, sino un don de Jesús. A diferencia de Mt el texto que Mc propone (ποιησω υμας ἰχθυεσθαι ολιγοι ανθρωπων) subraya que también los *discipulos* tienen un papel importante en este proceso formativo, que exige de parte de ellos una responsabilidad y una participación activa en el *cambio de mentalidad* y en el camino de fe que van a emprender. Lc presenta con el *elocutivo comisivo* una *promesa* semejante a la de los otros dos *sinópticos*. La construcción ανθρωπουσ ειναι ζωων⁴³ presenta una forma perifrástica que indica proyección en el futuro y traduce la expresión hebrea jiaiah el participio activo del verbo, común en esta lengua.

La *promesa* y *propuesta* de Jesús comprometen a los llamados a dar responsablemente una *respuesta* activa que hará posible la consecución de la meta: llegar a ser *pescadores de hombres*, según Mc y Mt, o *llegar a ser cazadores de hombres*, según Lc. Con el futuro ποιησω, claramente expresado en Mc y Mt, Jesús asegura a los *discipulos* la seguridad que la *propuesta* se cumplirá cabalmente. Sin embargo, en ninguno de los tres textos, Jesús especifica cómo se realizará el *proyecto*. Tan sólo pide que ellos estén en estrecha comunión y sintonía con él para que esto se pueda realizar. *Promesa* y *propuesta* en Mc, Mt y Lc constituyen dos aspectos complementarios de un mismo *proyecto*. Por

⁴² Esta invitación a la confianza forma parte de una tradición veterotestamentaria concretizada en la expresión hebrea *katalaf ajave* que precede una revelación de Dios directa o mediada (cf. Ex 14,13; 20,20; Jc 6,23; Is 41,10; 13s; 43,1-5; 44,2; 51,7; 54,4; Jer 30,10; 42,11; 46,27; Lam 3,57; Dan 10,12.19). En general, los evangelios, sobre todo Lc, atribuyen la expresión a Jesús o a un personaje divino que invita al oyente a la confianza (Mt 14,27 a los discipulos; Mt 17,7 a los discipulos; Mc 5,36 a Jairo; Mc 6,50 a los discipulos; Lc 1,13 a Zacarías; Lc 1,30 a María; Lc 2,10 a los pastores; Lc 5,10 a Simón y a sus compañeros; Lc 8,50 a Jairo; Jn 6,20 a los discipulos).

⁴³ El *elocutivo directivo* está compuesto por el futuro de εμψι y el participio presente del verbo ζωωπειν (ζωω = vivo + απειν = cazar).

una parte Jesús es el agente principal de este proceso de formación, por el otro los *discípulos* deben poner todo de su parte para lograr la meta. Valiéndose de esta metáfora en *sentido positivo* y en sintonía con la *profesión* de los llamados, los *sinópticos* la aplican concretamente al seguimiento-misión, discipulado-apostolado. El punto de partida del itinerario formativo que Jesús propone está marcado por la analogía entre la *dureza* y la *paciencia* del trabajo de pescar o cazar, muy conocido por los llamados, y el esfuerzo penosamente exigido por Jesús para *volverse/ser pescadores/cazadores de hombres*.

III. Las *respuestas explícitas* de los llamados conforman el *abandono* de su pasado y el *seguimiento* de Jesús (cf. Mc 1.18.20b-c; Mt 4.20.22; Lc 5.11). Ellos responden concretamente a la *llamada* inicial de Jesús a la *conversión* y la *fe* (cf. Mc 1,15b, Mt 4,17b). Los interpelados demuestran que han sido alcanzados por la palabra de Jesús y han aceptado las exigencias de su *llamada* y manifiestan la disponibilidad de llevarla a cabo.

a. La primera consecuencia de esta respuesta presenta un *componente negativo*. Dejar el trabajo y las cosas que tienen que ver con el mismo (redes, barca, ganancias) y sobre todo dejar personas (padre, familia, dependientes y compañeros de vida), implica dejar las propias raíces culturales, el pasado al cual eran vinculados, dejar toda seguridad para lanzarse hacia un futuro desconocido, confiando solamente en Jesús que está allí delante de ellos y los invita a *tomar una decisión*. Lc 5.11 es más radical, pues afirma que lo dejaron todo. Los llamados dejan lo que tienen porque encuentran en Jesús un maestro y un formador. *Seguir* a Jesús exige un camino de renuncia y de obediencia. Esta es la cuota de sacrificio que deben pagar para llegar a ser *pescadores/cazadores de hombres*.

b. La segunda consecuencia presenta un *componente positivo*. *Seguir* a Jesús (cf. Mc 1,20c; Mt 4.22c) manifiesta la concreción de la fe en la *Buena Noticia* del Reino (cf. Mc 1,14b; Mt 4,17b). Las tres narraciones de Mc, Mt y Lc, respectivamente acentúan lo positivo de la *propuesta* de Jesús (ἀκτιβου οπισω αυτου [Mc] *(fueron tras él)* y ηκολουθησαν αυτω [Mt y Lc] *(lo siguieron)*). Los llamados poseen la fuerza de dejar lo que tienen, de cambiar de vida, de convertirse, porque hallan en Jesús al formador que los guía en su camino de fe.

El dolor y el desgarrar de dejar todo está compensado por la *libertad* de *seguir* a Jesús. Los verbos que describen el proceso de seguimiento tienen el *significado* profundo de adherir y creer, además de indicar el seguimiento físico. Desprendimiento de todo (como insiste Lc) y seguimiento, sacrificio y

libertad, renuncia y comunión de vida, estrechamente unidos entre sí, constituyen el inicio de todo *discipulado* de Jesús.

2. *Las llamadas de los primeros discípulos y sus respuestas en Juan* (cf. Jn 1,35-40,41-42,43-44,45-51)

El IVº evangelio, al igual que los *sinópticos*, utiliza con frecuencia el verbo *seguir* (ακολουθεῖν).¹³ Este verbo asume diferentes matices en el Evangelio. Sin embargo, son raros los casos en los que el verbo es utilizado en un sentido puramente físico y material.¹⁴

A. *El contexto en el que se hallan insertas estas llamadas describe la transición de Juan a Jesús* (cf. Jn 1,29-34):

<p>v. 29 Τῆς ἑσπέρου βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχομένου πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει· Τὸς ὁ ἀρνὴς τοῦ θεοῦ ὃς ἀφ' αὐτοῦ τῆς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου. v. 30 εὐφραν ὄντων ὑπὲρ αὐτοῦ ἕως ἔσθαι καθὼς ἔμελλε ἀκούσει ἡμεῖς ὅτι ἔμπροσθέν μου ἔρχεται, ὅτι πρῶτός μου ἦν. v. 31 τίς γὰρ αὐτὸν ᾔδειν ποτείν. καὶ λέγει τινε ἠμερῶσθε ἢ Τηροῦθ. ὁὐκ τοιοῦτο ἠέδον ἔργον ἐδοξα βραβεύειν. v. 32 Καὶ ἐμαρτύρησεν ἰωάννης λέγων ὅτι ἐπέσει αὐτὸ πνεῦμα κατωφθαλμῶν ἕως περιστερῶν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔστη ἐν ἑμοί· v. 33 ἵκεν αὐτὸ ἔστη ἐν ἐμοί. καὶ λέγει ὁ πνεῦμας με βραβεύειν ἐν ὅδοι ὁσέως μου εἶπεν ἵνα ὄν ὁν τόπος αὐτοῦ πνεῦμα καταβαλεῖται καὶ μένει ἐν ἐμοί, εὐφραν ὄντων ὁ βραβεύειν ἐν πνεύματι αὐτοῦ. v. 34 ἵκεν ἔμαρτυρε καὶ μαρτυρήσασθαι ὅτι οὐτως εἶπεν ὁ κὺρις τοῦ θεοῦ</p>	<p>v. 29 Al día siguiente, viendo a Jesús que se le acercaba, exclamó: "Éste es el cordero de Dios que quite el pecado del mundo" v. 30 Éste es de quien yo dije: "Venid de un desierto en desierto que yo no he puesto delante, porque antes que yo" v. 31 Yo no lo conocía hasta ahora que se unificó a través de los vientos y del Espíritu con agua" v. 32 Juan dijo esto al testificarlo diciendo: "He visto al Espíritu bajar del cielo como una paloma y posarse sobre él." v. 33 Tampoco yo lo conocía fue el que me enseñó con agua antes que él. "¿Cómo sabía yo que el Espíritu bajó y se posó sobre el que bautiza con el Espíritu y agua?" v. 34 Juan me lo ha visto, y hoy testifico de que éste es el hijo de Dios'.</p>
---	---

¹³ Cf. 1,37,38, 40,43; 6,2; 8,12; 10,4,5,27; 11,31; 12,26; 13,36,37; 18,15; 20,6; 21,19,20,22.

¹⁴ Por ej. en Jn 6,2 se dice que «una gran multitud siguió a Jesús porque veía los prodigios que hacía sobre los enfermos» ἐκολούθει δε πῶτος ὄχλος πολλῶν, ὅτι εθεάρουν τα σέμεια αἰ ἐποίει ἐπὶ τῶν ασθενούντων. El contexto muestra que no se trata de un simple seguimiento físico; la gente, no obstante sus disposiciones imperfectas, sigue a Jesús porque se siente atraída por la fuerza que emana de su misteriosa personalidad.

Este contexto está introducido por un *estribillo* $\eta \epsilon \rho \omega \mu \rho \iota \nu$ (al día siguiente) que se repite tres veces (cf. 1,29.35.43) y como un hilo conductor mantiene unidos entre sí los textos con el contexto.

1,29: $\eta \epsilon \rho \omega \mu \rho \iota \nu$ (+ Contexto); 1,35: $\eta \epsilon \rho \omega \mu \rho \iota \nu$ (+ Andrés y otro + Simón); 1,43: $\eta \epsilon \rho \omega \mu \rho \iota \nu$ (+ Felipe + Natanael)

El primer *estribillo*, ubicado en el contexto, separa la narración del primer testimonio de Juan (cf. 1,19-28), que constituye el contexto más remoto, de la narración que describe el paso de Juan a Jesús (cf. 1,29-34), que constituye el contexto inmediato a nuestros textos. La figura que sobresale es la de Juan el testigo quien presenta a Jesús con un título inicial (cf. 1,29b): $\lambda \omicron \nu \sigma \tau \epsilon \rho \nu \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$ o $\alpha \upsilon \rho \omega \varsigma \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$ o $\alpha \upsilon \rho \omega \varsigma \tau \eta \nu \alpha \mu \alpha \rho \tau \iota \alpha \nu \tau \omicron \upsilon \kappa \omicron \sigma \mu \omicron \upsilon$ (*este es el cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo*) y uno al final (cf. 1,34b): $\kappa \omicron \sigma \mu \omicron \upsilon \epsilon \rho \omega \mu \rho \iota \kappa \alpha \kappa \alpha \iota \mu \eta \alpha \rho \tau \upsilon \rho \eta \kappa \alpha \omicron \tau \alpha \alpha \upsilon \tau \omicron \varsigma \epsilon \sigma \tau \iota \nu \circ \tau \omicron \upsilon \varsigma \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$ (*porque yo ya [lo] he visto y doy testimonio de que éste es el hijo de Dios*). Los dos títulos presentan el programa de la vida de Jesús: el *cordero de Dios* ubica la vida y la misión de Jesús en un contexto pascual (cf. Ex 12,46); el *hijo de Dios* hace referencia al dolor por la muerte del hijo único (cf. Zc 12,10). Ambos textos presentan a Jesús en calidad de justo perseguido y muerto, salvado y glorificado por Dios.¹⁶

B. Agrupamos los textos de las llamadas al discipulado en dos unidades simétricas (a + b) y (c + d), seguidas por un versículo conclusivo (e).

*Dos encuentros con Jesús en Judea (1,35-40 + 41-42).

*Dos encuentros con Jesús en Galilea (1,43-44-45-50).

*El versículo conclusivo se refiere a todos los discípulos (1,51).

Para el análisis veremos cómo en cada texto no falta la iniciativa de Jesús expresada por el *elocutivo directivo* y la respuesta de los llamados, a veces mediada por alguien que conoce la persona, que hace que el *elocutivo* se vuelva *perlocutivo*.

1. El encuentro de Jesús con los dos primeros discípulos en Judea (cf. Jn 1,35-40):

¹⁶ Cf. Ap 1,7.

<p>v. 35 Ἰησοῦς οὖν πάλιν εἰσηγήσατο τὴν κλήσιν καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν ἐκείνου δύο v. 36 οὗτοι ἐμβλέψαντες εἰς Ἰησοῦν περιπατοῦντες λέγουσιν ἰδοὺ ὁ ἀμύμονος τοῦ θεοῦ. v. 37 οὗτοι ἦκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντες καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ. v. 38 σπρωγόμενος δὲ ἡ θησαυρὸς καὶ θεοσεβέστερος αὐτοῦτος ἐπέλυκον αὐτούς λέγει αὐτοῖς Ἰησοῦς οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ Ῥαββί, οἱ λέγουσιν μετὰ ῥηθίμης κενον διδοῦσά σοι, ποῦ μένεις; v. 39 λέγει αὐτοῖς Ἐρχεσθε καὶ ἴθεστε. ἦλθεν οὖν καὶ εἰς αὐτὸν ποῦ μένει καὶ παρ' αὐτοῦ ἐμεσάντην ἡμέραν ἕως ἄρτι v. 40 Ἦν Ἀνδρέας, ὁ καλεσθεὶς Σίμωνος ἰδίου εἰς αὐτὸν δύο τῶν ἀκολουθησάντων παρὰ Ἰησοῦν καὶ ἀκολουθησάντων αὐτοῦ.</p>	<p>v. 35 Al día siguiente vino otra vez con dos de sus discípulos y v. 36 fijando la vista en Jesús que pasaba dijo: ¡Dios es el condeño de Dios! v. 37 Al oír estas palabras, los dos discípulos se fueron detrás de Jesús. v. 38 Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les preguntó: ¿Qué buscan? La contestación: «¡Dios que conviene a Maestro!» v. 39 Les dijo: «¡Venid y lo veréis!» v. 40 Fue Andrés, hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que oyeron a Juan y siguieron a Jesús.</p>
---	--

a. La llamada de Jesús es propiciada por la intervención de Juan, el personaje estático, que la prepara (ἰδοὺ ὁ ἀμύμονος τοῦ θεοῦ) retomando el título de 1,29. Gracias a la mirada penetrante y al testimonio profético de Juan, sus dos discípulos dejan al maestro y siguen a Jesús, quien va pasando. Las palabras de Juan constituyen la contraseña y la síntesis de su testimonio acerca de Jesús que convence a sus discípulos.¹¹

Jesús toma la iniciativa del primer contacto con los dos discípulos de Juan con una pregunta que revela en seguida su autoridad. Ella encierra un *afocutivo directivo* τι ζητεῖτε, (¿qué buscáis?). Esto induce a los dos seguidores (ακολουθοῦντες) a precisar en seguida sus intenciones. El participio presente ἀκολουθοῦντες indica que la situación de seguimiento se prolongará. Esta pregunta, colocada al comienzo del evangelio, establece una *inclusión* con la pregunta colocada al final del evangelio (cf. 20,15) y dirigida a Magdalena. τινα ζητεῖς (¿a quién buscas?). Aquí, por el contrario, al final del evangelio el escritor pone el pronombre masculino τας. Todos los personajes del Evangelio buscan a Jesús con distintas finalidades.¹² También el factor, que inicia la reflexión

¹¹ Sólo en este texto de Juan se afirma que dos discípulos del Bautista pasaron a ser discípulos de Jesús.

¹² El verbo ζητεῖν tiene en Juan un uso más frecuente que en los demás evangelistas (Mc 10/Mt 14/Le 25/Jn 34) y al igual que en los demás presenta distintas manifestaciones

sobre el Evangelio y supuestamente va a ser discípulo, está invitado a preguntarse *¿qué hacen?* y precisar cuál es su intención en la *búsqueda* que está haciendo.

b. La *respuesta* es puntual. Los dos hombres aceptan en seguida a Jesús como *maestro*. Como tal no contestan a su *pregunta* inicial sino que, según el estilo rabínico, hacen a su vez otra *pregunta* (cf. Jn 1,38) *ποῦ βίβη ο λεγεται μεθερμηνευομενον διδασκαλε*¹⁹ *που μένειτε* (*rabí, que se traduce maestro. ¿dónde vives?*). En vez del más específico *habitar*, se ha traducido *μενειν* con el verbo más genérico *vivir*, por ser *μενω* muy común en este texto (cf. Jn 1,38d.39d.e) y típico del vocabulario del IV^o evangelio.²⁰ El tiempo presente de los dos primeros (cf. Jn 1,38d.39d) indica que el *sujeto* buscado *sigue* habitando en el mismo lugar.²¹

Jesús responde a la *pregunta* de los *discípulos* de Juan invitándolos a *hacer* una experiencia. La *llamada al seguimiento*, formulada por un *elocutivo directivo directo* (cf. Jn 1,39): *ερχεσθε* (*venid*), es seguida por una *promesa* hecha con un *elocutivo comisivo* *και οψεσθε* (*y vereis*).²² La *reacción* de los dos *discípulos* es descrita en la *forma narrativa* con las dos respuestas: *ηλθον ουν και ειδον* (*fueron y vieron* [cf. Jn 1,39]).²³

La narración de Jn es sobria. No se habla del *lugar* donde Jesús habita, ni qué han hecho aquella tarde él y sus dos *seguidores*. Lo que cuenta para el evangelista es el *encuentro* entre Jesús y sus *primeros discípulos*. La *parquedad* del lenguaje narrativo elocua con la abundancia frecuente del lenguaje interlocutorio: los dos *discípulos* escuchan, *siguen*, van, ven y se quedan «junto con él». Todo se efectúa al ritmo de esos verbos. Lo que hacen está orientado

ánimicas en relación a Jesús: buscado por los *enemigos* para matarlo (cf. 5,18; 7,1.11.19.20.25.34.36; 8,21.37.40; 11,8) o ponerlo preso (cf. 7,30; 10,39); buscado por *incrédulos* (cf. 11,56; 13,33); buscado por la *gente interesada* (cf. 6,24.26); buscado por los *discípulos* (cf. 1,39; 20,15). Cf. VIGNOLO, *Cercare* 77-114.

¹⁹ Para lectores no judíos, Juan traduce el término hebreo en término griego.

²⁰ Cf. Mc 2 / Mt 3 / Lc 7 / Jn 40.

²¹ Es clara aquí la referencia a Jn 1,14: *και ο λογος σαρξ εγενετο και εσκηνωσεν εν υμιν* (*la Palabra se hizo hombre y acampó entre nosotros*).

²² Esta *llamada* tiene sus correspondientes en los Sinópticos (cf. Mc 1,17.20; Mt 4,19.21; Lc 5,10). La forma del imperativo aoristo *ερχεσθε*, *οψεσθε* no cambia el sentido presente del imperativo. Cf. FANNING, *Aspect* p 344s.

²³ También la *respuesta* tiene sus correspondientes en los Sinópticos (cf. Mc 1,18.20; Mt 4,20.22; Lc 5,11).

por el *efocutivo directivo* εγγεσθε y el *efocutivo comisivo* οψεσθε.²⁴ Es una experiencia personal, cuyo contenido no es descrito. De esta manera el evangelista quiere invitar al lector a que haga su propia experiencia personal. Tan sólo hay un preciso recuerdo temporal que no se puede borrar (cf. Jn 1,39): *οπου ην ως δεκατη* (eran alrededor de las cuatro de la tarde). Siendo Jesús *luz del mundo*, (cf. 8,12; 12,46) es natural que Jn describa los momentos importantes de esa revelación.²⁵

Del encuentro de los dos primeros *discipulos* se desarrolla una *reacción* en cadena que lleva a la conformación del grupo de los *discipulos* (cf. Jn 1,41-42.43-46.47-50). ¿Quiénes son estos dos? Uno es *Andrés*, hermano de *Simón Pedro* (cf. Jn 1,40). El otro queda desconocido.²⁶ Estos *discipulos* de Jesús eran ya *discipulos* de *Juan*, a quien dejan definitivamente.

Podemos agrupar los hechos de la siguiente manera:

* *Andrés* y su desconocido compañero escucharon el testimonio de *Juan* mientras Jesús estaba pasando: «Ese es el cordero de Dios», alusión al *Servo de Jahvé*, hecha por Is 57,3. Su fe nace del testimonio de *Juan*. Se produce el abandono del Bautista. Para seguir a Jesús, hay que dejar los demás maestros. Se inicia el seguimiento de Jesús. Seguir significa, en Jn, como en los Sinópticos, *hacerse discípulo*.²⁷

* La pregunta de Jesús: «¿Qué buscáis?» constituye la primera palabra que él pronuncia en Jn. Si los *discipulos* no hubieran buscado algo que les hubiese hecho falta, no se habrían encontrado con Jesús. Su persona satisface las esperanzas del hombre que buscan. En su encuentro de fe con Jesús, los *discipulos* toman conciencia de lo que están buscando, sin que antes, tal vez, lo

²⁴ El verbo *οπειν* dice relación con el verbo *θεοοφωω*, presente en 1,14b: *καταθεωρηθη την δοξαν αυτου. δοξαν ως μονογενηου; πατρι πατρος πληρης χαριτος και ελεους* (y contemplamos su gloria: gloria de Hijo único del Padre, lleno de amor y lealtad).

²⁵ Respecto a la luz *φως*, Jn usa este término mucho más a menudo que los Sinópticos (cf. Mc 1 / Mt 7 / Lc 77 / Jn 23). En Jn el término *φως*, dice casi exclusivamente referencia a Jesús (cf. 1,4.5.7.8.9.3, 19.20.21; 5,35; 8,12; 9,5; [11,9.10]; 12,35.36.46).

²⁶ La tradición lo presenta como el *discipulo* que Jesús amaba, como se afirma en 21,20, *discipulo* que no es designado nunca con su nombre en el IVº evangelio. Alguien piensa en el mismo evangelista Juan, hipótesis no inverosímil, pero hoy en día evaluada diversamente.

²⁷ Cuadro de las formas verbales que señalan el seguimiento de los *discipulos* en los evangelios:

supiesen con exactitud. Esta *pregunta* está dirigida a todos los lectores del evangelio, y requiere una *respuesta* de parte de cada uno que le aclare en su *búsqueda*. Los *discípulos* de Juan se dirigen a Jesús llamándolo ποῖβη y le preguntan *¿dónde habitas?* La *pregunta* tiene un *sentido teológico* muy rico y se refiere a la persona de Cristo y su misterio. Jesús ha venido para revelar a los hombres *dónde vive*: el seno del Padre (cf. Jn 1,18) y para llevarlos consigo: «*dónde yo estoy allí estará también mi servidor*» (cf. Jn 14,3; 17,24).

* La *invitación* dirigida a los dos *discípulos* es muy concreta: «*venid y veréis!*» (cf. Jn 1,39). El verbo *ver* es común en el IVº evangelista.²⁶ El *ver* posee diferentes estratos de profundidad: puede significar una simple percepción, una observación atenta y escrutadora del objeto o de la persona, una comunión total de la persona con el objeto visto. Designa, por lo tanto, una *contemplación* penetrante e intuitiva de la mirada, mediante la cual se alcanza el objeto en su realidad más profunda, en su misterio, más allá de las apariencias externas. El evangelio de Juan presenta una especial pedagogía del *ver* que se vuelve una escuela de *contemplación* de la persona histórica de Jesús. Esta es la experiencia que el *lector implícito* es invitado a hacer, dejándose acompañar por el evangelista para descubrir quién es Jesús de Nazaret. *Haber ido y haber visto dónde vivía y haberse quedado* con Jesús, es el primer paso dado por ellos. El descubrimiento del *misterio* de Cristo, a través del gradual conocimiento, no se coloca en un plano puramente intelectual, sino que lleva a la *vida de comunión* con el *Hijo de Dios*. *Llegar adonde está Jesús y ver donde vive, para vivir con él*, son expresiones que describen la experiencia de un *itinerario de fe* propuesto a todos los creyentes. Juan profundiza la temática del seguimiento, interiorizándola y presentándola en una perspectiva de *intima relación* con el Señor.

* La *esencia* de la vocación del discípulo, según el texto que acabamos de analizar, que se aplica a todos los creyentes, consiste en *abandonar* a

	Mc.	Mt.	Lc.	Jn.
contemplar	1,11.2,14.14.15 6,15.16.17.21.23 11,57.18.58.19.41	4,26.27; 8,19.22.14; 9,9.10c.16.24.19.21 11,28.34.38.21.55	5,11.17.28,9.23.57 29.48.18,22.28.45, 22,59.5a	1,5.7.26.49.48.8.12.10.4.5, 27,42.28,13.27.18.19 51,6.51.19.50.27
observar y ver	5,24	16,24	—	—
apropiada oración	1,7	5,11.16.24	5,25.34.27	11,19.
seguir a Jesús	1,26	—	—	—
dejar a Jesús	1,17	4,19	—	—

²⁶ Jn describe el verbo *ver* de diferentes maneras: βλέπειν (17), ὁρᾶν (31), θεωρεῖν (6), θεωρεῖν (24).

cualquier otro maestro para ir tras Jesús. Ηκολούθησαν αὐτῷ (lo siguieron) en una búsqueda de fe, que se volvió cada vez más transparente y, finalmente se concretizó en vivir con él (παρ' αὐτῷ εμμένον).²⁹ Los aoristos indican el hecho de seguir y permanecer en comunión con Jesús.³⁰

II. La llamada de Simón (cf. Jn 1.41-42):

v. 41 εὗρισκει αὐτὸς [Ἀνδρέας] ἀδελφὸν ἑ
 τὸν ἀδελφὸν τὸν ἰσὸν Σίμωνα καὶ λέγει αὐτῷ
 εὗρήκαμεν τὸν Μεσσίαν,
 ὃ ἔστιν κειθερμηνευόμενον Χριστός
 v. 42 ἦρξεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.
 ὁρῶντες αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν
 Σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰακώβου. ἰ
 οὐ κληθήσῃ Κηθῆς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος

v. 41 El primero que se encuentra (Andrés)
 fue a su propio hermano Simón y le dijo:
 "He aquí he encontrado al Mesías
 (que significa Cristo)".
 v. 42 Y se lo presentó a Jesús.
 Jesús se le quedó mirando y le dijo:
 "Tú eres Simón el hijo de Jacob;
 te lo llamaré Cefas, que significa Piedra".

a. El encuentro de Simón con Jesús es propiciado por la intervención de Andrés, su hermano (εὗρισκει καὶ λέγει). Andrés no puede callar el descubrimiento del día anterior y, lleno de alegría, comunica la Buena Noticia a su hermano: Εὗρηκαμεν τὸν Μεσσίαν (he aquí he encontrado al Mesías). El rol de Andrés en este texto es igual al de Juan el Bautista en el texto anterior (cf. Jn 1,35). El término hebreo transliterado al griego como Μεσσίας se encuentra solamente tres veces en el evangelio de Juan (cf. 1,41 en boca de Andrés; 4,25 en boca de la samaritana; 20,31 en la pluma del evangelista). En la primera citación 1.41 el evangelista hace la traducción griega Χριστός.

²⁹ Cf. FANNING B., *Aspect* 88, 172, 257s.

³⁰ Sin embargo, la combinación en el texto (1,35-40) de verbos en tiempo presente y pasado no se debe tomar en forma pragmática en Jn. Cf. PORTER, *Aspect* 78, 193; FANNING B., *Aspect* 308.

³¹ METZGER, *Commentary* 200 ante la antigüedad de los textos (P66.75, ALEF, A, B, J, Y, 083, 0233 junto con muchísimos manuscritos y versiones) sugiere mantener προτον, que significa en primer lugar. La otra variante προτος (ALEF*, L, W, Δ, 0141 y muchos minúsculos) que no fue aceptada, atribuído a Andrés haber sido el primero en haber encontrado a Jesús.

³² METZGER, *Commentary* 201 sugiere que se retenga Ιακώβου atestigüado por la antigüedad de los textos (P66.75, ALEF, B*, L, W y otros minúsculos). La versión Ιακω, atestigüada por A, B2, D, Y, 0141, 0233, y muchísimo minúsculos y Padres de la Iglesia, parece ser una asimilación de Mt 16, 17.

El evangelio presenta a Pedro con el nombre de *Simón* solamente en este texto (cf. Jn 1,42). Las 3 veces que Jesús dirige la palabra a Pedro especifica su patronímico: Σιμων ο υιος Ιωαννου.³³ Las 17 veces que el evangelista se refiere a Simón, lo llama con el apodo que Jesús le dio: Κηπος,³⁴ que traducido es. Σιμων Πετρος.³⁵ A estas se añaden las 16 veces en las que el evangelista coloca solamente el apodo Πετρος.³⁶ El *encuentro* directo de *Simón* con Jesús marca un cambio radical en su vida. Jesús con un *elocutivo comitivo* toma la iniciativa de cambiarle el nombre, que solamente el padre imponía al hijo en la circuncisión, ejerce sobre *Simón* el derecho divino que Dios ejercía sobre los profetas cambiándoles el nombre, y adquiere sobre él el derecho reservado al padre de admitir a su hijo en su familia. El hecho es para *Simón* un acto-creativo que constituye una nueva realidad. El apodo de Κηπος, dado por Jesús a Simón, es muy apropiado al rol primacial de Pedro en el evangelio de Juan.³⁷

b. Pedro no dice una palabra. Sólo está delante de Jesús. La *iniciativa* la toma éste. Con el verbo εμβλεπειν que es más significativo que el simple βλέπειν, Jn afirma que Jesús le dirigió una mirada profunda,³⁸ una mirada que penetró en él, lo escogió y lo hizo pasar de la vinculación sanguínea de la familia de Juan, su padre natural, a su familia divina de Mesías, preparándolo así para su *proyecto* mesiánico.

III. La llamada de Felipe (1,43-44) Ia:

<p>v. 43 Ἦν ἐκείριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὗρισκει Φίλιππον. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ἀκολουθεῖ με. v. 44 Ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαιῆ, ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου</p>	<p>v. 43 A la siguiente decidió Jesús salir para Galilea: encontró a Felipe y le dijo: "Sígueme" v. 44 Felipe era de Betsaida, el pueblo de Andrés y Pedro.</p>
--	---

³³ Cf. Jn 1,42b.21, 15b.16.

³⁴ Es el mismo apodo que Pablo da a Pedro en 1 Cor 1,12; 15,5; Gal 2,11.

³⁵ Cf. Jn 1,40; 6,8,68; 13,6,9,24,36; 18,10,15,25; 20,2,6,21,2,3,7,11,15.

³⁶ Cf. Jn 1,42,44; 13,8,37; 18,11,16 bis; 17,26,27; 20,3,4,21,3,17,20,21.

³⁷ Cf. Jn 6,68-69; 13,6-9,24; 20,1-9; 21,3,7,11,15-19.

³⁸ La misma mirada que Jesús dirige a los discípulos en los sinópticos (cf. 1,16,19; Mt 4,18,21; Lc 5,2).

a. Esta es la única *Hamada de Jesús* que no es propiciada por intermediario alguno. En el texto, la *iniciativa* es exclusivamente de Jesús, quien había tomado la decisión de ir para *Galilea* (ἠθελήσεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν).³⁹ El verbo εὐρισκῆν relaciona el texto actual con el anterior (cf. Jn 1,41a.c), pero el *sujeto* cambia: no es *Andrés*, sino Jesús. El verbo ἀκολουθεῖν ha estado presente tres veces en 1,37-38.40 siempre en un *contexto* narrativo. En boca de Jesús esta *invitación* ἀκολουθεῖ μοι está presente solamente otra vez (cf. Jn 21,19) y es dirigida a Pedro. En el v. 44 el evangelista presenta rápidamente a Felipe como originario de Betsaida, la ciudad de Andrés y Pedro.

b. La *respuesta* de Felipe es implícita, pues vemos que a lo largo del evangelio *Andrés* y Felipe están asociados en las narraciones de la multiplicación de los panes en *Galilea* (cf. Jn 6,5-7-8), así como en ocasión de la solicitud de los griegos de *conocer* a Jesús en Jerusalén (cf. Jn 12,20.22). También en este último caso el evangelista recuerda que Felipe era de Betsaida.⁴⁰

IV. La Hamada de Natanael (1,43-50)

<p>v. 43. εὐρίσκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ Ὁὐ ἔβρισεν Μοῦσῃ; ἐν τῇ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήσθησαν. Ἰησοῦς αὐτῷ καὶ ἔειπεν τὸν ἀπὸ Βηθσαϊδα. v. 44. καὶ εἶπεν αὐτῷ Ναθαναὴλ Τὸ Βηθσαϊδα οὐκ ἔστιν ἢ ἐρηβὴν οὐκ ἔστι λέγει αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος Ἐρχου καὶ ἴδε. v. 47. εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τὸν Ναθαναὴλ Ἐρχόμενος πρός με καὶ καὶ λέγει περὶ εἰσαῖο. Ἦκε ἄληθῶς Ἰσραηλῆνης ἐν ᾧ ὄλλος οὐκ ἔστιν. v. 48. λέγει αὐτῷ Ναθαναὴλ Ἦλθες με γνώσκεις; αὐτεπείθετο Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἦ γὰρ τοῦ σε φέροντος φωνήσας ὄνομα ὑμῶν τὴν σαφήν ἐκείνην. v. 49. αὐτεπείθετο καὶ τὸν Ναθαναὴλ Ἦ πατήρ; εἶπεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ βασιλεὺς Ἰσραὴλ εἶ τὸν Ἰσραηλῆν καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ. Ἦτε εἰπὼν σου Ἰσραηλῆν σε ὑποκρίθησθαι τῆς σαφῆς; ἀπεκρίθη; ἀεὶ τὸ τοῦτον εἶπεν.</p>	<p>v. 43 Felipe se encuentra con Natanael y le dice: ¿Por qué me buscas a mí? ¿Por qué en la ley y en los profetas se me han encontrado. es Jesús, hijo de José, el de Betsaida. v. 44 Natanael le explica: ¿De Betsaida puede salir algo bueno? Felipe le contesta: Ven y mira. v. 47 Jesús le dice a Natanael: Ven conmigo de ahora: yo te enseñaré cosas que a nadie más le he enseñado. v. 48 Natanael le dice: ¿Lo sé desde que me conoces? Jesús le contesta: ¿Te he dicho de que te he enseñado cosas que a nadie más le he enseñado? v. 49 Natanael le responde: ¿Cómo? Él dice al hijo de Dios, tú eres el rey de Israel. v. 50 Jesús le dice: ¿Porque te he dicho que te he enseñado cosas que a nadie más le he enseñado? Pues, ¿cómo me puedes conocer?</p>
---	---

a. La *llamada* de Natanael es propiciada por la intervención de Felipe (cf. Jn 1,45), de la misma manera que la *llamada* de Simón había sido propiciada por la intervención de Andrés (cf. Jn 1,41). El *esquema comunicacional* en los dos textos es paralelo, pues ambos están regidos por los *elocutivos representativos* que describen una afirmación importante:

Andrés encuentra a Simón y le dice:	hemos encontrado al Mesías (cf. 1,41)
Felipe encuentra a Natanael y le dice:	hemos encontrado a aquel del que escribieron Moisés y los profetas (cf. 1,45)

La *profesión de fe* de Felipe encuentra a Natanael escéptico. El plural ευρηκαμεν hace que Andrés, en nombre también de su compañero desconocido, comunique una experiencia comunitaria a Simón, y luego que el grupo de los primeros discípulos a través de Felipe comunique la misma experiencia a Natanael. Felipe identifica al Mesías como el *hijo de José de Nazaret*. El origen humano de Jesús y su proveniencia de la aldea de Nazaret no están a favor de su mesianidad.⁴¹ La *reacción* inmediata y espontánea de Natanael subraya esta situación paradójica: εκ Ναζαρετ δυνατοι τι αρετων ειναι (¿de Nazaret puede salir algo bueno?). La *respuesta* de Felipe es tajante: ven y veréis (ερχου και ιδε [cf. Jn 1,46d]) y retoma la *invitación* de Jesús dirigida a los dos primeros discípulos: venid y veréis (ερχεσθε και οψεσθε [cf. Jn 1,39b]). En ella el *elocutivo directivo* directo se acompaña con el *elocutivo comisivo* que asegura un desembuche positivo de la experiencia. Juan afirma que el *encuentro* con Jesús es determinante. Natanael inicia así el camino hacia Jesús (ερχεσθαι προς αυτον) que desembocará en su *fe* en él.

La contextualización del *encuentro* de Natanael con Jesús: ειδεν ο Ιησους τον Ναταναηλ ερχομενον προς αυτον και λεγει περι αυτου (Jesús vio a Natanael que venia hacia él y comentó de él) corresponde a la contextualización del *encuentro* de Juan con Jesús (cf. Jn 1,29): [ιωαννης] βλεπει τον Ιησουν ερχομενον προς αυτον και λεγει ([Juan] vio a Jesús que

⁴⁰ Galilea es presentada en el Evangelio de Juan como la tierra de la *misión* de Jesús, a la cual se dirige a menudo (cf. 1,43; 2,1.11; 4,3.43.45.46.47, 6,1; 7,1.9.41.52.bis) y la tierra de origen de algunos discípulos (cf. 12,21: Felipe; 21,2: Natanael)

⁴¹ Betsaida significa «casa de la pesca». La población estaba ubicada a 2 km al este de la desembocadura del Jordán en el Lago de Galilea, en territorio de Galaaditas.

⁴² Afirmaciones semejantes se encuentran en el Evangelio: Jn 1,45; 6,42; 7,41-42.

venía hacia él y exclamó). También las palabras que Jesús dirige a Natanael que va a su encuentro: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (*Ahí está un israelita de veras en el cual no hay falsedad* [cf. 1,47])⁴² tienen su paralelo en las palabras pronunciadas por Juan ante Jesús: ἴδε ο αἰνος τοῦ θεοῦ (*ahí está el cordero de Dios*) y constituyen el intento de parte del actuante de presentar al personaje que entra en la escena. De esta manera se concluye la descripción del primer grupo de *discípulos nombrados* por el evangelista: *Andrés* (nombre griego) y el *discípulo desconocido*; *Simón* (hermano de *Andrés*, con nombre judío), *Felipe* (amigo de *Andrés*, con nombre griego) y *Natanael* (amigo de *Felipe*, con nombre judío). La combinación del grupo es variada, pues recoge nombres judíos y griegos que representan la constitución de la *comunidad cristiana primitiva*.⁴³ Las *poblaciones* de estos primeros *discípulos* son *Betsaida*, patria de *Andrés*, *Simón* y *Felipe* y *Caná de Galilea*, patria de *Natanael*.

b. El diálogo que se establece entre Jesús y *Natanael* (cf. Jn 1,48-50) pone en evidencia el *itinerario de fe* de un discípulo a través de los verbos *ver* (cf. Jn 1,48d.50e.e), *conocer* (cf. Jn 1,48b) y *creer* (cf. Jn 1,50d). *Natanael* ha sido conducido adonde Jesús por *Felipe*, quien le dijo: ἐρχου καὶ ἴδε (*Ven y vé*) Jesús, que lo ve venir hacia él (ἐρχομενον προς αυτον), toma la *iniciativa* y le revela su verdadera identidad espiritual: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (*Ahí está un israelita de veras en el cual no hay falsedad* [cf. 1,47]). La *respuesta* de *Natanael*: ποθεν με γινώσκεις; (*¿De dónde me conoces?* [cf. 1,48a.b]) ofrece a Jesús la ocasión para revelar su identidad: προ του σε φιλιππον φωνησαι οντα υπο την συκην ειδον σε (*Antes que Felipe te llamara te vi mientras descansabas debajo de la higuera* [cf. 1, 48d]). El verbo *ver* tiene aquí una característica profética y al mismo tiempo recuerda la *iniciativa* de Jesús en las *llamadas al discipulado* que narran los *Sinópticos* (cf. Mc 1,16; 1,19; Mt 4,18; 4,21; Lc 5,2). La construcción *ειναι υπο την συκην* (*estar bajo la higuera*), como *estar bajo de la vid*, indica en el A. T. la *vida tranquila* del judío transcurrida en la *intimidad* de la propia casa (cf. 1 Re 4,25; Mt 4,4;

⁴² Al contrario de Israel (Jacob), que se adueñó con engaño de la bendición de Dios (Gn 27,35), Natanael es el representante de aquellos creyentes, hijos de Israel, que adhiere a Jesús y participan de la bendición dada a los padres.

⁴³ Otros discípulos aparecen en el transcurso de la narración: *Judas Iscariotes* (6,71; 12,4; 13,2.26.29; 18,2.3.5); *Tomás el Mellizo* (11,16; 14,5; 20,24.26.27.28; 21,2); *Judas no el Iscariotes* (14,22); los *Hijos de Zebedeo* (21,2) y otros dos (21,2).

Zac 3,10). El *Talmud* afirma que los sabios *rabinos* suelen sentarse debajo de un árbol para estudiar las escrituras y enseñarlas a sus *discípulos*. Natanael parece un intelectual serio, un investigador honesto.

La mirada profunda de Jesús sacude a Natanael que hace una solemne profesión de fe mesiánica (cf. Jn 1,49): *ραββί, συ εἶ ο υἱος τοῦ θεοῦ. συ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραὴλ* (*Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel*). Felipe le había anunciado el *encuentro* con el «Hijo de José de Nazaret». Inicialmente esta afirmación había suscitado una *reacción* de incredulidad de parte de Natanael. Ahora él mismo reacciona con más fuerza proclamando que Jesús es el «Hijo de Dios». En la proclamación de fe de Natanael el acento de su afirmación parece caer sobre el segundo título *συ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραὴλ*. A diferencia del término *Ἰουδαῖοι* que tiene en Jn casi siempre un *sentido negativo*,⁴⁵ los términos *Ἰσραελῆτης*, *Ἰσραὴλ* tienen *sentido positivo*.⁴⁶ Jesús no rechaza la proclamación de Natanael,⁴⁷ pero, con un *elocutivo comisivo*, le anuncia una nueva fase en el descubrimiento de su identidad: *μειζωτέρα ἔργα* (*verás cosas mayores que estas*). Esta expresión encuentra su explicación en Jn 5,20 y se refiere a Jesús «Lo que el Padre haga, eso lo hace también el Hijo porque el Padre quiere a su Hijo y le enseña todo lo que él hace. Y todavía le enseñará cosas *mayores que estas* (και μειζονα τυτων βειξει αυτω εργα), para vuestro *asombro* y en Jn 14,12 que se refiere a los *discípulos* «Sí, os lo aseguro, quien cree en mí hará obras como las mías y aún *mayores* (ο πιστευων εις εμε τα εργα α εργα ποτω κακεινος ποιησει και μειζονα)». Estas promesas expresadas con un *elocutivo comisivo* en el lenguaje joánico hacen referencia a la realidad escatológica inaugurada por el Mesías y que se realizará en el futuro.

⁴⁵ El título mesiánico *υἱος τοῦ θεοῦ* aparece en Jn 10 veces (cf. 1,34,49; 3,18; 5,25; 9,35; 10,36; 11,4; 27; 19,7; 20,31) y normalmente tiene un sentido más fuerte que el sentido mesiánico de la tradición veterotestamentaria (cf. 2 Sam 7,14; Sal 2,6-7; 89,27). En dos casos el título mesiánico *υἱος τοῦ θεοῦ* acompaña otro título ο *χριστος* (cf. Jn 11,27; 20,31).

⁴⁶ Cf. 1,19; 2,6.13.18.20; 3,1; 4,9.22; 5,1.10.15.16.18.64.41.52.7.12.11.13; 15,35; 8,22.31.48; 52.57; 9,18.22; 10,19.24.31.33; 11,8.19.31.33.56.45.54.55; 12,9.11; 13,33; 18.12.14.20.31.33.36.38.39; 19,3.7.12.14.19.20.21.31.38.40.42; 20,19.

⁴⁷ Cf. *Ἰσραελῆτης* (cf. 1,47); *Ἰσραὴλ* (cf. 1,31.49; 3,10; 12,13).

⁴⁸ Mientras, rechaza la proclamación de la gente luego de la multiplicación de los panes (cf. Jn 6,14-15).

V. *Logion* final (cf. 1,51)

v. 51 καὶ λέγει αὐτοῖς·
 Ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν.
 ὁψοσθε τὸν οὐρανὸν ἄνευγέτο
 καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ
 ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίοντας
 ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

v. 51 Y añadió.
 "En verdad en verdad os lo
 aseguro
 que veréis el cielo abierto
 y los ángeles de Dios
 subir y bajar
 sobre el hijo del hombre"

Ya al final del texto Jn añade un *logion* dirigido directamente a Natanael, pero indirectamente abierto a todos los *discipulos* y a los destinatarios del evangelio. La expresión hebrea *amén amén, ani amar alefen*, típica de Juan⁴⁹ introduce solemnemente un *logion* de Jesús afirmando previamente su autoridad. Este *logion* que cierra las narraciones de la vocación de los *discipulos* (cf. Jn 1,35-40.41-42.43-44.45-50), a través del *elocutivo comisivo* *ὁψοσθε*, anuncia la visión de dos realidades conectadas entre sí: *«el cielo abierto»* y *«los ángeles de Dios que suben y bajan sobre el hijo del hombre»*. El *cielo*, según la tradición bíblica, representa el *lugar* inaccesible donde se encuentra Dios. De él llegan la revelación y los dones salvíficos (cf. Jn 3,13.17.31; 6,33.38.41.50.51). La imagen del *cielo abierto* indica en la literatura profética y apocalíptica la manifestación de Dios y el don de su revelación (cf. Is 63,15; Ez 1,1, Ap 4,1, 19,11). Esta imagen se encuentra en la narración del sueño de Jacob en Beel (cf. Gn 28,12): *«Jacob tuvo un sueño: una escalera que arrancaba del suelo y tocaba el cielo con la cima. Ángeles de Dios subían y bajaban por la misma»*. En el texto joánico, en lugar de la escalera, está el *Hijo del hombre*. La expresión hebrea *har nasha hijo de hombre*, propia de Dn 7,13, es traducida al griego con la expresión ο υιος του ανθρωπου y se halla presente 13 veces en Jn, 12 de las cuales en boca de Jesús.⁵⁰ El sentido de este *logion* es que la plena y definitiva revelación de Dios, que Jesús promete a sus *discipulos*, se tendrá solamente en el *hijo del hombre*, el Mesías histórico glorificado y entronizado en el *cielo*, hacia donde suben y de donde bajan los ángeles de Dios. Este *logion*, por una parte, cierra la revelación de Jesús a sus primeros

⁴⁹ Esta expresión recoge tres modalidades en el evangelio de Juan: 20 veces: *En verdad en verdad os digo* (cf. 1,51; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21; 14,12; 16,20.23); 1 vez: *En verdad en verdad te digo* (cf. 3,3), 4 veces: *En verdad en verdad* (cf. 3,5.11; 13,38; 21,18).

⁵⁰ Cf. 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34 bis; 13,31.

discípulos y, por otra, abre con el *elocutivo comisivo* la serie de manifestaciones del *hijo del hombre* que van desde Caná (cf. 2,11) hasta Betania (cf. 11,40). A Natanael y a los demás *discípulos*, que han comenzado el *seguimiento de Jesús* se les promete que harán la experiencia de estas manifestaciones.

3. *La llamada de Levi y su respuesta* (cf. Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32).

A. El *contexto* en el que se halla insertada esta *llamada* está formado por las así llamadas *controversias de Gattica*, que constituyen un cuadro fuertemente catequético. Mc y Lc las agrupan en un *solo bloque* (cf. Mc 2,1-12 y Lc 5,17-26: *la curación del paralítico y el perdón de sus pecados*; Mc 2,13-17 y Lc 5,27-32: *la vocación de Levi y la comunión de mesa con los pecadores*; Mc 2,18-22 y Lc 5,33-39: *el ayuno de los discípulos*; Mc 2,23-28 y Lc 6,1-5: *la observancia del sábado*; Mc 3,1-6 y Lc 6,6-11: *la curación del hombre de la mano paralizada en día sábado*). Mt las agrupa en *dos bloques diferentes* (cf. 9,1-8: *la curación del paralítico y el perdón de los pecados*; 9,9-13: *la vocación de Mateo y la comunión de mesa con los pecadores*; 9,14-17: *el ayuno de los discípulos*; 12,1-8: *la observancia del sábado*; 12,9-14: *la curación del hombre de la mano paralizada en día sábado*). En los *Sinópticos* el contenido de las narraciones es *úniforme*, aún conservando cada uno sus pequeñas variantes.

B. *Los textos de la llamada de Levi* (cf. Mc 2,13-17; Lc 5,27-32) y de *Mateo* (cf. Mt 9,9-13), ofrecen mucha *simfonía* entre sí.

*METZGER, *Commentary*: 78 sugiere que el cambio de nombre de *Αεϋϋ* por *λεωιδω* se debe a la influencia de Mc 3,18 en la lista de los Doce, y se produce solamente por D, φ y pocos minúsculos. La mayor parte de los textos tienen *Αεϋϋ* (P88, ALEF 2, B, C, L, W y muchísimos minúsculos).

**METZGER, *Commentary*: 78 propone que se retenga la expresión más difícil (*ὅτι οὐ φρονησάτε τὴν φερασίαν ἰσχυρῶς*), como la más probable recogida por B, W, puesto

Mc 2,13-17

Mi 9,9-13

Lc 5,27-32

κ 13 Καὶ ἐβίβλεν εὐαγγέλιον παρὰ τῆς θάλασσης καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν· καὶ ἐβίβασκε αὐτούς.

κ 14 καὶ παύσαντες εἶδεν Λεβὶν καὶ τὸν τοῦ Ἀλφειοῦ κληθῆντων· εἰς τὸ τέλος αὐτοῦ, καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσκαριώθαι με.

κ 15 Καὶ ἤρξατο ἀποκαταστήσαι αὐτόν ἐκ τῆς οἰκῆς αὐτοῦ καὶ πολλοὶ τραπεζῶν καὶ ἄκαθαρτοι συναστράφοντες τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.

κ 16 καὶ αἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων αἰνῶτες καὶ οἱ ᾠδοῦντες μετὰ τῶν ἑραρταλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον· τοὺς μαθηταῖς αὐτοῦ Ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἑραρταλῶν ἐσθίει.

κ 17 καὶ ἀποκρίσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς λέγει Ὁμοίως ἔρχονται οἱ ἰσχυρότεροι ἰσχυροῦ ἢ οἱ ἀσθενέστεροι.

οἷα ἦλθεν καλέσαι ἄκαθαρτους ἀλλὰ ἠμωρτωμένους

κ 9 καὶ παύσαντες ὁ Ἰησοῦς ἐβίβλεν εὐαγγέλιον παύσαντες εἰς τὸ τέλος αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσκαριώθαι με καὶ ἀκαθάρτους ἠκολούθησαν αὐτῷ

κ 10 καὶ ἔρχετο αὐτοῖς ἀνακαθίστασθαι ἐκ τῆς οἰκῆς αὐτοῦ καὶ πολλοὶ τελωνῶν καὶ ἑραρταλῶν ἐβίβαντες συναστράφοντες τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ

κ 11 καὶ ἰδόντες αἱ Φαρισαῖοι

ἔλεγον τοὺς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι οἱ μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἑραρταλῶν ἐσθίει ὁ θεοσεβὴς Ἰησοῦς

κ 12 ὁ δὲ ἀποκρίσας εἶπεν

Ὁμοίως ἔρχονται οἱ ἰσχυρότεροι ἰσχυροῦ ἢ οἱ ἀσθενέστεροι

κ 13 ἀπεβίβλησθε εὐαγγέλιον εἰς τοὺς ᾠδοῦντες καὶ ἐκαστὸν οὐκ ἔρχεται καλέσαι ἄκαθαρτους ἀλλὰ ἠμωρτωμένους

κ 27 Καὶ μετὰ ταῦτα ἐβίβλεν καὶ εὐαγγέλιον παύσαντες ἀνακαθίστασθαι αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσκαριώθαι με καὶ ἀκαθάρτους ἠκολούθησαν αὐτῷ

κ 29 καὶ ἔρχετο ἄκαθαρτους ἀνακαθίστασθαι ἐκ τῆς οἰκῆς αὐτοῦ καὶ πολλοὶ τελωνῶν καὶ ἑραρταλῶν ἐβίβαντες συναστράφοντες τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ

κ 30 καὶ εἰσπείζοντες αἱ Φαρισαῖοι καὶ αἱ γραμματεῖς αὐτόν

πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες ὅτι οἱ μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἑραρταλῶν ἐσθίει καὶ πίνει

κ 31 καὶ ἀποκρίσας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς Ὁμοίως ἔρχονται οἱ ἰσχυρότεροι ἰσχυροῦ ἢ οἱ ἀσθενέστεροι

κ 32 οἷα ἦλθετε καλέσαι ἄκαθαρτους ἀλλὰ ἠμωρτωμένους μετάνοιαν

que en la mayor parte de los textos Mc tiene en grafías minúsculas (A, C, D, J y muchísimos minúsculos).

²² METZGER, *Commentary*: 78 sugiere retener solamente εσθίει (B, D, W y pocas versiones) como la más probable, puesto que εσθίει καὶ πίνει (P88, A, y muchísimos minúsculos) parece un influjo de Lc 5,30.

<p>v. 13 Salido de aquel punto al mar (lago), toda la gente acudía hacia él y él los enseñaba.</p> <p>v. 14 Al pasar vio a Levi el de Alfeo sentado al escritorio de los impuestos;</p> <p>y le dijo: "Sígueme". Se levantó y le siguió.</p>	<p>v. 9 Pasando Jesús por allí vió a un hombre, sentado al escritorio de los impuestos llamado Mateo.</p> <p>y le dijo: "Sígueme". Se levantó y le siguió.</p>	<p>v. 17 Alas tanto salió y objetó a un recaudador de impuestos. Levi corrió al encuentro de los seguidores y le dijo: "Sígueme".</p> <p>v. 28 Y dejándolo todo, levantándose, lo siguió.</p> <p>v. 29 Levi le ofreció un gran banquete en su casa.</p>
<p>v. 15 Cuando él (Jesús) se sentó a la mesa en su casa (¿de quién?) muchos recaudadores y pecadores se pusieron a la mesa con él y sus discípulos; eran ya muchos (los discípulos) y los que le seguían.</p> <p>v. 16 Los escribas de los Fariseos, al ver que estaba con pecadores y publicanos decían a los discípulos: "¿Por qué comen con ellos, beben y pecan?"</p> <p>v. 17 Jesús le oyó y les dijo: "No necesitan nada los ciegos, sino los enfermos."</p>	<p>v. 10 Sucedió que cuando él se sentó a la mesa en casa (¿de quién?) muchos recaudadores y pecadores acudieron y se sentaron con Jesús y sus discípulos;</p> <p>v. 11 Al ver que los Fariseos dijeron a sus discípulos: "¿Por qué comen y beben con ellos, beben y pecan?" Jesús lo oyó y dijo: "No necesitan nada los ciegos, sino los enfermos. Así y vosotros que tenéis (bueno) entendimiento y no sacrificáis (Dt 10,6). No os es a comer a los muertos, sino a los vivos."</p>	<p>y un gran número de recaudadores y otros gente estaban sentados con él a la mesa.</p> <p>v. 30 Los Fariseos y otros escribas protestaban diciendo a sus discípulos: "¿Por qué comen y beben con recaudadores y pecadores?"</p> <p>v. 31 Jesús les replicó: "No necesitan nada los ciegos, sino los vivos."</p>
<p>No ha tiempo a pensar a los vivos sino a los pecadores."</p>	<p>No os es a pensar a los vivos sino a los pecadores."</p>	<p>v. 32 No ha tiempo a pensar a la comida o a los vivos sino a los pecadores."</p>

C. Dividiremos el análisis de los textos en tres partes, la llamada, la respuesta explícita, el banquete que sigue.

I. La llamada de Levi resulta ser todavía la consecuencia de la presencia de Jesús y de su predicación por Galilea cerca del Lago (cf. Mc 1,15a,b; Mt 4,17,18-22; Lc 5,3). La narración de Mc (cf. 2,13) comienza con un sumario que describe el ambiente donde Jesús se mueve y presenta la rápida expansión de su enseñanza por la región (cf. 1,21s,27).⁵¹ Mt y Lc la omiten.

⁵¹ Es interesante ver que el tema ἀδοχή / ἄδοκατοι es abundante al comienzo del

Algunos términos comunes en los tres textos ponen en relación la llamada de Levi con la llamada de los primeros discípulos. En primer lugar los verbos que hablan de la *itinerancia* de Jesús en su misión por Galilea (απορεων [cf. Mc 1,16; 2,14; Mt 9,9], περιπατων [cf. Mt 4,18], προβος [cf. Mc 1,19; Mt 4,21], ηλθεν [cf. Lc 5,27]), la *búsqueda* con su mirada escrutadora de personas para la misión (ειδεν [cf. Mc 1,16.19; 2,14; Mt 4,18.21; 9,9; Lc 5,2] y εθεωσατο [cf. Lc 5,27]); la *llamada específica* (θευτε οπισω μου [cf. Mc 1,17; Mt 4,19]; εκολεσεν [cf. Mc 1,20; Mt 4,21]; ακολουθει μοι [cf. Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27]). Quien toma la *iniciativa* es siempre Jesús: anuncia, camina, ve, observa, llama. Con su presencia y su palabra plena de poder, expresada con los *elocutivos directivos*. Jesús invita a Levi a interrumpir su *profesión* e iniciar el seguimiento. A diferencia de Mc y Mt que tienen ειδεν, Lc utiliza el verbo θεωρησασθαι⁵⁴ para indicar la atención con que Jesús escruta al publicano y lo escoge. La fuerza del verbo indica que Jesús ha fijado especialmente su atención en Levi. El *elocutivo directivo siguiente* (ακολουθει μοι) (cf. Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27) traduce la expresión hebrea *halak ajaré*, que tiene diferentes significados, desde el *seguimiento físico* hasta la *obediencia personal*.⁵⁵ El *elocutivo directivo* manifiesta el poder de Jesús, quien invita a Levi a dejar su *profesión* que implica una situación de pecado y de injusticia y emprender un seguimiento continuo.

Hacemos notar también algunas *diferencias* entre Mc/Lc y Mt: a) El nombre del personaje llamado en Mc 2,14 y Lc 5,27 responde a Λευις,⁵⁶ mientras que en Mt 9,9 se llama Ματθαιος. Esto no es insignificante, pues en la *Lista de los Doce* que presentan Mc 3,16-19 y Lc 6,14-16/Hch 1,13 Levi no aparece. En su lugar aparece Ματθαιος, igual que en la *Lista de los Doce* enviados en misión (cf. Mt 10,2-4);⁵⁷ b) Los primeros cuatro de la *lista de los Doce* son Simón/Andrés, Santiago/Juan que fueron llamados de dos en dos (cf. Mc 1,16a.19a; Mt 4,18.21), mientras Levi fue llamado solo (cf. Mc 2,14; Lc 5,27);

evangelio (cf. Mc 1,21.22.27; 2,13; 4,1.2; 6,2. 6,34) e implica una explicación detallada del primer anuncio.

⁵⁴ Le utiliza el mismo verbo otras dos veces refiriéndose a los discípulos (cf. 7,24; 23,55).

⁵⁵ Seguir al jefe (cf. Jer 9,4.19); al mando (cf. Jer 2,2); al maestro (cf. 1Re 19,20); otros dioses (cf. Jer 2,12; 4,3; 6,14; 1Re 21,26; Jer 11,10; Os 1,2; 2,7.15); Jahweh (cf. Ex 13,21; Dt 1,36; 13,5; 1Re 14,8; 18,21; 2Re 23,3; 3Cr 34,31).

⁵⁶ Mc 2,14 habla también de su padre Αλφειος.

⁵⁷ Cf. Mt 9,9.10; 10,3.

c) Los primeros cuatro fueron llamados al seguimiento con la *promesa de una misión* (cf. Mc 1,17; Mt 4,19), mientras que Levi fue llamado solamente al seguimiento (cf. Mc 2,14; Lc 5,27).

II. La *respuesta explícita* de los llamados se percibe como algo importante ante la persona de Jesús y la urgencia de su llamada: *dejan lo suyo* (las redes, la barca, el padre, los compañeros de trabajo, la mesa de los impuestos) (ἀφέντες [cf. Mc 1,18.20; Mt 4,20.22; Lc 5,11]; ἀναστὰς [cf. Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,28]), Lc 5,28 presenta una mayor radicalidad: ἀφέντες πάντα [cf. 5,11], καταλείπων πάντα [cf. Lc 5,28]. El seguimiento de Jesús implica para Levi *abandonar* todo y tener una *libertad* completa para el discipulado. Para Mc y Mt el seguimiento de los llamados se efectúa sin dilación: εὐθύς/εὐθέως [cf. Mc 1,18.20; Mt 4,20.22]. Los llamados *siguen* a Jesús como *discípulos* (ἠκολούθησεν αὐτῷ [cf. Mc 1,18; Mt 4,20.22]; ἀπηλθον ὀπισθὸν αὐτοῦ [cf. Mc 1,20]; ἠκολούθησεν αὐτῷ [cf. Mc 2,14; Mt 9,9]; ἠκολούθει [cf. Lc 5,28]). En *lugar* del aoristo (ἠκολούθησεν) con el que Mc 2,14 y Mt 9,9 señalan la decisión con que Levi siguió a Jesús, Lc 5,28 afirma que Levi *sigue* a Jesús (ἠκολουθεῖ αὐτῷ) (lo *sigue*). El sentido verbal del imperfecto precisa sobre todo la continuidad e indefectibilidad del seguimiento de Levi.

No obstante que falte en el texto el adverbio εὐθύς/εὐθέως creemos que la *respuesta* de Levi/Mateo reviste la *inmediatez* de las respuestas anteriores (cf. Mc 1,18.20; Mt 4,20.22). La primera componente de esta *respuesta* encierra un *significado* doloroso, de *desprendimiento* y *disponibilidad* y es marcada por la posición ἀναστὰς. El levantarse de Levi indica el comienzo de su *conversión*, de su *cambio de mentalidad*. Deja lo injusto de su *profesión* y la fuente de sus ganancias y se vuelve disponible en el seguimiento. Los sinópticos nos dicen que era necesario que Levi conquistara la *libertad* de todas las ataduras para *seguir* a Jesús. La segunda con la expresión ἠκολούθησεν αὐτῷ describe el seguimiento y la concreción de la *fe*. El aoristo ἠκολούθησεν αὐτῷ describe en su globalidad el seguimiento del *discipulado* actuando la *metanoia* predicada por Jesús desde el inicio (cf. Mc 1,15; Mt 4,17).

III. A la *llamada/respuesta* sigue el *banquete de comunión* entre Jesús y sus *discípulos* y Levi/Mateo y sus amigos. Los verbos que lo describen son compuestos: κατα-κεῖσθαι [cf. Mc 2,15; Lc 5,29], ἀνα-κεῖσθαι [cf. Mt 9,19] que indican sentarse a la mesa y συν-ἀνα-κεῖσθαι [cf. Mc 2,15; Mt 9,10] que indica sentarse a la mesa con alguien. Los sujetos que se encuentran compartiendo el banquete son ἡσούς [cf. Mc 2,15; Mt 9,10], οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ [cf. Mc 2,15; Mt 9,10]. El *lugar* donde se celebra el banquete está expresado

con claridad sólo por Lc 5,29 (εν τη οικία αὐτοῦ), no así en Mc 2,15 y Mt 9,10, en donde no está claramente indicado si la casa es de Levi o de Jesús. Los acompañantes de Levi en el banquete, según Mc y Mt, son δέλωνοι καὶ σαρμωλοῖ. Lc habla de δέλωνοι καὶ ἄλλοι, sin mencionar a los σαρμωλοῖ. Mc concluye afirmando que los que seguían a Jesús eran muchos (ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐταί).

Esa *convención de mesa* trae consigo la *réplica* escandalizada de los enemigos de Jesús, que se consideraban los guardianes de las tradiciones: (cf. Mc 2,16a).⁵⁴ Mt 9,11 habla solamente de los Fariseos y Lc 5,30 habla de los Fariseos y de sus escribas. La queja no es dirigida directamente al Maestro sino a sus discípulos (cf. Mc 2,16; Mt 9,11; Lc 5,30). Característico de Lc 5,30 es el verbo que utilizan los Fariseos para reclamar: γογγυζειν que significa *murmurar, criticar*. La forma del imperfecto γογγυζον indica la persistencia de su actitud (*seguían murmurando*). En Mc y Mt los Fariseos culpabilizan de esa falta solamente a Jesús, mientras que Lc hace igualmente responsables a los discípulos y a la comunidad. Es evidente que para los enemigos de Jesús la insistencia con la que hacen pesar la falta, que consideran grave, pues iba en contra de las tradiciones, demuestra que ya desde Galilea las diatribas con Jesús eran fuertes (cf. Mc 2,15.16a,b; Mt 9,10.11; Lc 5,29-30). Lc 5,30 recuerda que los Fariseos hacen responsables también a los discípulos de comer y beber con publicanos y pecadores ya desde Galilea. Se habla de una sólida *praxis* comunitaria expresada por los tiempos presentes: εσθιετε καὶ πινετε (*soléis comer y beber*).

Jesús da una tajante respuesta a sus enemigos. Los *sinópticos* la dividen en dos partes; un *maxim* y una *declaración*, haciendo que ambas se aclaren mutuamente.

a. En la primera parte Jesús responde con un *maxim*: «no tienen necesidad del médico los sanos sino los enfermos» (cf. Mc 2,17; Mt 9,12; Lc 5,31),

⁵⁴ Es la única vez que en los evangelios aparece la construcción γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων. A menudo γραμματεῖς aparecen solos (cf. Mc 1,22; 2,6; 3,22; 9,11.14; 12,28.32.35.38; Mt 7,29; 9,3; 17,10; Lc 20,39.46), otras veces con Φαρισαῖοι (Mc 7,1.5; Mt 5,20; 12,38; 15,1; 23,2; 23,13.14.15; Lc 5,21.30; 6,7.11.53; 15,2), otras con αρχιερεῖς (cf. Mc 10,33; 11,18; 14,1; 15,31; Mt 2,4; 20,18; 21,15; Lc 19,49; 20,19; 22,2; 23,10) y otras con πρεσβυτεροὶ καὶ αρχιερεῖς (cf. Mc 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1; Mt 16,21; 27,41; Lc 9,22; 20,1; 22,66).

comparando su presencia entre los publicanos y pecadores con la de un médico entre los enfermos y justificando que el banquete que celebra con ellos es un signo de su propia salvación.³⁰ El *mustal* de Jesús constituye la clave de lectura del texto de los *sinópticos* e ilumina la *llamada* y la *respuesta* de Leví/Mateo y la *comunión de mesa* de Jesús con los *discípulos* y los *pecadores*.³¹

Sólo Mt 9,13 introduce en su texto una citación de Os 6,6 con la que Jesús invita a los oyentes: discípulos, publicanos, pecadores y fariseos, a asumir con el *elocutivo directivo* *μὴδετε* como una orden a *mantenerse* siempre en la vida comunitaria. Citando a Os 6, 6: *ελεος θελω και ου θυσιων*³² Mt introduce con la explicación de Jesús la *praxis* de la *comunidad* cristiana primitiva de abrirse a los *pecadores*. Con estas palabras Jesús invita a sus interlocutores a *usar* de entender y asumir la nueva *halakáh* que él está proponiendo y que contradice abiertamente a la de los Fariseos.³³ Para Mt el texto del profeta Os es la clave de lectura para interpretar las *prescripciones legales*. La *hered* (*misericordia*) que Jesús asume en su actuación hacia los *pecadores* contradice la *dureza* de la interpretación farisaica de la *pureza legal*, con la que rechazan toda atención hacia el *prójimo* (cf. Mc 7,1-23; Mt 15,1-20) y corresponde a la voluntad de Dios, inclinado hacia la *misericordia* y el amor a los *pecadores*.

b. En la segunda parte del texto se ofrece una *declaración* de Jesús que interpreta su *misión*: *οικηλθον* (Lc tiene *εληλυθα*) *καλεσαι δικιους αλλα ημαρτολους* (Lc añade *εις μετανοιαν*) (*No he venido a llamar a los justos sino a los pecadores*). El aoristo *ηλθον*, que utilizan Mc y Mt al igual que el perfecto *εληλυθα* empleado por Lc subrayan el mismo hecho y su intencionalidad. La *respuesta* de Jesús en Mc 2,17 y Mt 9,13 deja en claro que su *misión* es *llamar a los pecadores*. Lc 5,32 especifica que esa *llamada* es para la *conversión* (*εις μετανοιαν*). Esta *declaración* constituye la clave de interpretación de todo el texto lucano. Con este *logion* Jesús afirma solemnemente que quiere extender el alcance de su *misión* a toda la categoría de *pecadores*, que con Levi entró en *comunión* con él. El verbo *καλειν* que se encuentra en Mc 2,17; Mt 9, 13; Lc 5,32, se rehace a las *llamadas* de los primeros *discípulos* (cf. Mc 1,20; Mt 4,21).

³⁰ Cf. FEUILLET, *Régne* 74.

³¹ Cf. MOLONEY, *Location* 508; SCHMITHALS, *Evangelium* I, 171.

³² El texto de Os 6,6a dice: *porque quiero misericordia y no sacrificio*.

³³ Mt cita este texto de Os 6,6 en otra controversia con los Fariseos acerca del sábado (cf. Mt 12,7).

Aquí el verbo *καλεῖν* indica que también los *pecadores* y *marginados* por la sociedad de los que se consideraban puros (Fariseos, *escribas*), pueden formar parte de los *discípulos* de Jesús. El punto de fuerza de esta *declaración* se apoya en la conciencia que Jesús manifiesta tener de su misión expresada con el *logion* construido sobre la contraposición dialéctica basada en οὐκ... ἀλλὰ (cf. Mc 2,17; Mt 9,13; Lc 5,32).⁶²

οὐκ ἦλθον ἰσχυρὰν καλεῖσαι ἄδικους	ἀλλὰ ἁμαρτολοὺς (τῆς μετάνοιαν)
------------------------------------	---------------------------------

Ambas partes se completan mutuamente con la *finalidad* de reforzar el aspecto positivo del *logion*.⁶³ En ellas Jesús se muestra solidario con los *pecadores* y los *necesitados* de perdón y declara que su *llamada* constituye el fin de su misión.⁶⁴ Los *sinópticos* afirman que la *llamada* se puede producir solamente en un *contexto* de comunión con Jesús y sus *discípulos*. Con la *llamada* de Levi los *sinópticos* hacen ver que Jesús ha entrado en el mundo de los *pecadores* para asegurarles la salvación. Al mismo tiempo señala a los *discípulos* que lo rodean, cuáles deben ser los *hombres* que deben pescar o cazar según el *proyecto* de Dios (cf. Mc 1, 17; Mt 4,19; Lc 5,10) y cuáles son las *actitudes* que deben tener para volverse *pescadores/cazadores de hombres*. La unión entre la *llamada* de Levi/ Mateo y la *comunión de mesa* de Jesús con sus *discípulos* y los *pecadores* y sobre todo el *masah* y la *declaración* de Jesús que interpretan su gesto, ponen en evidencia la *finalidad* de la *misión* de Jesús, la *gratuidad* divina de toda *llamada* al *discipulado*⁶⁵ y, al mismo tiempo, aclaran a los *discípulos* y en particular a la *comunidad* cristiana hacia dónde deben orientar su *proyecto* de *pescar/cazar* de *hombres* para *seguir* el *mandato* de Jesús.

4. La llamada de los Doce y su respuesta (cf. Mc 3,13-15. Mt 10,1. Lc 6,12-13).

A El *contexto* en el que se encuentra el texto que examinaremos presenta un *sumario* común en Mc y Mt, con el que se describe el crecimiento de la

⁶² Cf. ZIMMERMANN, *Methodenlehre* 148. Cf. Otros casos (cf. Mc 2,17; 10,45; Mt 5,17; 9,13; 10,34; 20,28; Lc 5,32; 9,56).

⁶³ Cf. KRUSE, *Negation* 386.

⁶⁴ Cf. PESCH, *Zöllnergestalt*/87; SCHMITHALS, *Evangelium* I, 172.

⁶⁵ Cf. DUPONT, *Beatus* II, 232.

popularidad de Jesús en Galilea que trae como consecuencia el seguimiento de mucha gente (cf. Mc 3,7-12; Mt 9,35-38). Lc 5,17-6,11 no tiene sumario, sino que ofrece simplemente la narración de una serie de milagros que corresponden a las controversias que tiene Mc 2,1-3,6. Lc coloca la llamada de los Doce en el contexto del discurso sobre el Reino de Dios (cf. 6,12-7,1).

B. Los textos (cf. Mc 3,13-15, Mt 10,1; Lc 6,12-13) de la llamada de los Doce ofrecen muchas semejanzas entre sí:

Mc 3,13-19

Mt 10,1

Lc 6,12-13

<p>v. 13 Καὶ ἔλεγεν αὐτῷ τῷ ὄρει·</p> <p>καὶ ἀκούσθησαν οὗς ἠέλεν αὐτῷ, καὶ ἀπέβη ἐκ τῶν ὄρειν.</p> <p>v. 14 καὶ ἐποίησεν αὐτοῖς κλήρας καὶ ἀποστάλους ἐν ἰσραὴλ· τῶν ὄρειν μετ' αὐτοῦ καὶ τῶν ἰσραηλῆται αὐτοῖς κηρύσσειν·</p> <p>v. 15 καὶ ἔλεγεν ἰσραὴλ ἐπέβαλλον ἑσθίοντα·</p>	<p>v. 1 Καὶ ἀποκαταστάσας τῶς·</p> <p>ἔδωκεν κλήρας αὐτοῖς</p> <p>ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν ἀναγγεῖλαι ἐν ἰσραὴλ καὶ ἐπέβαλλον κλήρας ἑσθίοντα καὶ πόδας ἰσραηλῆται·</p>	<p>v. 13 Ἐλεγε τοῦ ἐν τῷ ὄρει ἰσραὴλ κηρύσειν ἐξουσίαν αὐτοῖς ἐν τῷ ὄρει κηρύσειν ἰσραὴλ ἐν τῷ ἰσραὴλ καὶ δεῦρ·</p> <p>v. 14 καὶ ἔδωκεν κλήρας ἀποσταλέωντας κηρύσσειν ἰσραὴλ καὶ δεῦρ·</p> <p>v. 15 καὶ ἔλεγεν ἰσραὴλ ἐπέβαλλον ἑσθίοντα·</p>
<p>v. 13 Muestra sobre la montaña del Galilea a los que el quiso y se remitió con él</p> <p>v. 14 Designó a doce para que fueran sus apóstoles</p> <p>v. 15 y para darles a predicar con poder participaban a los demonios</p>	<p>v. 1 Y llamó a sus doce discípulos.</p> <p>les dio autoridad sobre los espíritus sucios para expulsarlos y curar todo achaque y enfermedad.</p>	<p>v. 12 Por aquel entonces se fue a la montaña a orar y se puso la noche cuando a Dios.</p> <p>v. 13 Cuando se levantó de día llamó a sus discípulos.</p> <p>designó a doce de ellos y los nombró apóstoles.</p>

C. Dividiremos el análisis de los textos en cuatro partes: la premisa, la iniciativa de Jesús, la respuesta explícita de los llamados (en Mc), las decisiones y disposiciones de Jesús (en Mc y Mt).

⁶¹ METZGER, *Commentary*: 80 afirma que, no obstante que el texto parece ser una interpolación de Lc 6,13, sin embargo, dada la calidad de los documentos (A, L, B, C⁺, φ, 113 y otras versiones antiguas) que lo atestiguan, se hace difícil no aceptarlo.

I. Lc 6.12 tiene una larga premisa antes de la convocación de los Doce, pues presenta a Jesús que subió a la montaña, que significa que se acercó más a Dios, para rezar (προσευχῆσθαι) y pasó la noche en oración con Dios (καὶ διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ). Lc es el evangelista que habla con mayor insistencia de la oración de Jesús (cf. 3,21; 6,12; 9,18.28.29; 11,1; 22,41.44).⁶⁴ El verbo διανυκτερεύων es hápax en todo el NT. La noche para Jesús es tiempo de oración. Sólo se concluye con el amanecer (καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα). La expresión προσευχῇ τοῦ θεοῦ es también típica de Lc (cf. Lc 6,12; Hch 12,2).

II. La narración continúa describiendo la *iniciativa de Jesús* expresada con verbos al presente en Mc (ἀναβραβηαὶ καὶ προσκαλεῖται), que precisan la fuerza de su intervención y al aoristo en Mt (προσκαλεσάμενος) y en Lc (ἐγένετο εἰσελθεῖν καὶ προσεφώνησεν), que describen la acción en sí. El verbo προσκαλεῖται es más utilizado por Mc.⁶⁵ mientras que Lc emplea más προσφωνεῖν.⁶⁶ Ambos verbos en el texto tienen un sentido implícito de una orden, expresada con el elocutivo directivo. Mc presenta con más fuerza la convocación solemne de Jesús a diferencia de las llamadas anteriores. No cabe la menor duda, afirma Mc, que los Doce fueron llamados por la libre *iniciativa de Jesús* (προσκαλεῖται οὓς ᾔθελεν αὐτός). Los verbos con el prefijo προσ-καλεῖν y προσ-φωνεῖν indican que anteriormente Jesús había llamado a los *discípulos* (cf. Mc 1,17.20; Mt 4,19.21; Lc 5,10) y que ahora convoca a los Doce con mucha solemnidad (cf. Mc 3,13; Mt 10,1; Lc 6,13).⁶⁷ Mc es el único que pone en evidencia la *libertad* de Jesús. Con la expresión οὓς εἴθελεν αὐτός queda manifiesta su voluntad, mantenida largo tiempo reservada⁶⁸ y concretada con el presente histórico προσκαλεῖται, y afirma que solamente Jesús tiene el *poder* de convocación. Convocándolos a sí en calidad de Señor (cf. Mc 3,13b; Mt 10,1; Lc 6,13) y separándolos de la *gente* que los rodea (cf. Mc 3,7-12; Mt 9,35-38), Jesús constituye a los Doce como sus interlocutores constantes. Con ellos establece una relación estrecha y profunda. El acto de convocar pertenece al *poder* que Jesús detiene, que el Padre le ha reconocido en el Bautismo (cf. Mc 1,11; Mt 3,16; Lc 3,21-22), y que él ha ejercido ampliamente en la *enseñanza* (cf. Mc

⁶⁴ Mc y Lc hablan menos (Mc 1,35; 6,46; 14,32.35.39; Mt 14,23; 19,13; 26,36.39.42.44).

⁶⁵ Cf. Mc 9/ Mt 6/ Lc 4 y Hch 9.

⁶⁶ Cf. Mc 9/ Mt 11/ Lc 4 y Hch 2.

⁶⁷ Cf. SCHMAHL, *Zwölf* 53; BEST, *Following* 180; DONAHUE, *Theology* 16.

⁶⁸ Cf. STOCK, *Boen* 14.

1,22; Mt 7,28-29), en la *expulsión de los demonios* (cf. Mc 1,34; 3,11-12; Mt 8,16-17.29; Lc 4,40-41) y en el *perdón de los pecados* (cf. Mc 2,10; Mt 9,6; Lc 5,24). Con el *efectivo atractivo* Mc, Mt y Lc describen la *gratuidad de la llamada* en vista del Reino y manifiestan que Jesús orienta de una manera decisiva la vida de los *discípulos* ayudándolos a responder con generosidad a su iniciativa.

III. Solamente Mc 3,13c puntualiza la *respuesta* de los convocados, *κατηλθόν προς αὐτόν*, poniendo en evidencia por cuarta vez consecutiva desde el comienzo de su narración (cf. 1,18.20; 2,14) la *actitud positiva* de los interlocutores frente a la *iniciativa* de Jesús. Identificando los destinatarios de la convocación (*οὗς εἶηλθεν αὐτός*) con el *sujeto* implícito de la *respuesta* (*καὶ κατηλθόν προς αὐτόν*), Mc nos dice que fueron a Jesús solamente aquellos que él llamó. Con la *respuesta* a la convocación Jesús ha obtenido la *compañía* de un grupo concreto de personas, que él ha vinculado más fuertemente a sí. La expresión *κατηλθόν προς αὐτόν* describe el acto público de la *separación* de los convocados de la *gente* y de su acercamiento a Jesús. Dejan para seguir. Este hecho profundiza mayormente el *seguimiento* (cf. Mc 1,18c.20b; 2,14e), poniendo en evidencia una vez más la *conversión* y la fe que los *discípulos* deben vivir.⁷²

IV. El texto siguiente (cf. Mc 3,14-15; Mt 10,1; Lc 6,13) presenta las *decisiones y disposiciones* de Jesús. La primera se refiere al número de los convocados. Mc aclara que Jesús *επιηγήσατο* (*designó doce*), Mt habla que Jesús *καρτοκρατεσόμενος* *δώδεκα μαθητῶν αὐτοῦ* (*llamó a sus doce discípulos*) y Lc afirma *εἰλεγμένους ἐκ αὐτῶν δώδεκα* (*escogió de entre ellos doce*).

Con la conjunción *καὶ* con *significado consecutivo-temporal*, Mc introduce la narración de la *constitución de los Doce*.⁷³ El aoristo *ἐποίησεν* presenta en su globalidad el gesto de Jesús y describe su primera decisión. El verbo *ποιεῖν*, presente en la *promesa* inicial (cf. Mc 1,17; Mt 4,19), concretiza ulteriormente el *compromiso* asumido por Jesús de hacer de ellos *pescautores de hombres*.⁷⁴ El uso de este verbo describe el acto de *voluntad soberana* realizado

⁷² Según PESCH, *Matteo I*, 332 la expresión *κατηλθόν προς αὐτόν* (Mc 3,13) es semejante a *κατηλθόν οπισω-αὐτοῦ* (cf. Mc 1, 20).

⁷³ Cf. GNILKA, *Matteo* 183-184.

⁷⁴ Cf. MEYER, *Faith* 108; ECKEY, *Mattheusevangelium* 117.

por Jesús, cuyo *significado* en los LXX está íntimamente relacionado con Dios²⁶ y presenta una característica institutiva. La expresión *κατεῖν δωδεκα*, sin artículo, en Mc se refiere al hecho inicial de la constitución de los Doce, lo mismo que Lc 6,13.²⁷ Ambos dejan entender que aquí comienza un grupo bien determinado, distinto de los otros *discipulos*. Mt 10,1 utiliza el artículo *τους δωδεκα μαθητας αυτου* para describir un grupo específico bien definido de *discipulos*.²⁸ A diferencia de la primera llamada, contextualizada en el trabajo diario de los interlocutores, los *sinópticos* hacen ver que aquí se trata de una convocación solemne seguida por la institución oficial. Mc no establece una relación directa de los Doce con las doce tribus de Israel, como hacen Mt 19,28 y Lc 22,30.²⁹

Lc 6,13 añade al texto una aclaratoria *ους και αποστολους ονομασεν* en la que se especifica que el nombre de apóstoles fue dado originariamente por Jesús. Mc 3,16 admite este mismo texto, que parece más bien una interpolación procedente de Lc.³⁰ La expresión, presente en Lc y en Mc, constituye la segunda decisión de Jesús. El texto de estos dos evangelistas parece indicar la misión futura de los Doce y revelar el *profer* de Jesús sobre los convocados, a los cuales da un nuevo nombre que expresa su total pertenencia a él y a los futuros destinatarios. La posición enfática del relativo *ους και αποστολους ονομασεν* sugiere que solamente aquellos Doce convocados fueron designados con el nombre de apóstoles. El aoristo *ονομασεν*, en correlación con *εκοιτησεν* (cf. Mc 3,16) y *προσπεφωνησεν* (cf. Lc 6,13), describe en su globalidad el acto de Jesús quien, con su autoridad los vincula a sí mismo en vista de la misión y los hace existir en calidad de sus compañeros y mensajeros con plenitud de poderes.³¹

²⁶ Los LXX emplean el verbo *κατεῖν* para señalar el nombramiento de personas a determinados cargos (cf. 1Sam 12,6; 1Re 12,31; 2Cr 2,17).

²⁷ En la primera citación de los Doce Mc utiliza el numeral *δωδεκα* solo (cf. 3,16), luego le añade el artículo *οι* para indicar un grupo bien determinado (cf. 4,10; 6,7, 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43). Lo mismo sucede con Lc que en la primera citación utiliza el numeral *δωδεκα* acompañado por el pronombre *αυτου* (cf. 6,13), luego le añade al artículo *οι* para indicar igualmente un grupo bien definido (cf. 8,1; 9,1.12; 18,31; 22,31.47).

²⁸ Mt es más diferenciado en su citaciones de los Doce, pues usa el numeral *δωδεκα* acompañado por *μαθηται* (10,1; 11,1; 20,17; 26,20) o por *αποστολοι* (10,2). Utiliza también *δωδεκα* precedido por el artículo *οι* (10,5; 26,14.47).

²⁹ Cf. STOCK, *Boten* 41; MATEOS, *Doce* 52.

³⁰ El término *αποστολοι* parece más bien lucano (cf. Mc 1 / Mt 1 / Lc 6 / Jn 1 / Hch 28).

³¹ Cf. 1Sam 25,40; 2Sam 10,2; 1Re 14,6; 3Cro 17,7-9.

Solamente Mc 3,14c describe la tercera decisión de Jesús que se refiere a la tarea de los doce apóstolos con el *elocutivo directivo* implícito *ἵνα ὡσιν μετ' αὐτοῦ* (cf. Mc 3,14c). La proposición, introducida por *ἵνα* con sentido final, pone en evidencia la intención de Jesús de tener con los Doce una convivencia de vida total y permanente.⁶² Convocados solemnemente como grupo, los Doce son llamados a *vivir* junto a él, acompañarlo en su misión (cf. 3,14-6,6a; 6,6b-8,26) y, consiguientemente, cultivar una estrecha relación entre ellos.⁶³ En Mc la expresión *ἵνα ὡσιν μετ' αὐτοῦ* (para que estuvieran con él) reviste el *significado* de comunión con Jesús y refuerza su sentido de pertenencia.⁶⁴ Bajo este aspecto, formar parte del grupo de los Doce no añade mucho más a la pertenencia al grupo más amplio de los *discípulos* (cf. Mc 2,15). Lo que constituye una variante muy importante es el *don* irrepetible de Jesús de pertenencia y relación personal ofrecido a los Doce que los hace sus representantes (cf. Mc 3,14). La fuerza del subjuntivo *ὡσιν μετ' αὐτοῦ* revela la voluntad de Jesús de tenerlos siempre cerca de él y exige la indefectibilidad de parte de los Doce.⁶⁵ Esta orden resulta al mismo tiempo una ayuda y un motivo de aliento en su vida, apoyado por la constante presencia de Jesús. Quedando unidos a él, los Doce pueden luego ser enviados en calidad de sus mensajeros (cf. Mc 6,7,12). Por lo tanto, «ser constituidos» como compañeros de Jesús halla en esto el único punto de referencia que justifica su estar juntos. El aspecto más significativo para Mc es que ellos son los Doce compañeros de Jesús, que han vivido a su lado estrechamente unidos a él en un proceso de formación permanente.

Con los *elocutivos comisivos* implícitos (cf. Mc 3,14d.5) se describen las disposiciones de Jesús, que aclaran el *significado* del término «apóstoles» en relación con los hechos narrados posteriormente (cf. Mc 6,7,12s). Con respecto al *elocutivo comisivo* inicial de las primeras llamadas (cf. Mc 1,17c; Mt 4,19c), la descripción de la actividad apostólica *propuesta* por Mc: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσσειν καὶ εἶχει ἐξουσίαν ἐκβαλλεῖν τὰ δαιμόνια* (cf. Mc 3,14d.15), es mucho más clara y manifiesta la intención de Jesús de hacer

⁶² Cf. FREYNE, *Twelve* 119.

⁶³ Cf. NEUDECKER, *Master-Disciple* 252-256.

⁶⁴ Cf. SCHMAHL, *Zwölf* 57; GILKA, *Marco* 185. Otras construcciones *ἵνα ὡσιν μετ' αὐτοῦ* tienen como punto de referencia a Jesús (cf. 4,36; 5,18; 14,67) y ponen en evidencia la convivencia con él. Al final del evangelio de Mc la expresión *μετ' αὐτοῦ* se vuelve *μετα τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου* y constituye una especie de documento de identidad del cristiano.

⁶⁵ Cf. KERTELGE, *Jüngerschaft* 158.

de los Doce «pescadores de hombres» y, consiguientemente, partícipes de anunciar la Buena Nueva, y de concederles la potestad de expulsar a los demonios, favoreciendo el acercamiento del Reino de Dios.⁸⁶

De esta manera, Mc pone en estrecha relación el primer anuncio de los Doce (cf. Mc 3,14d: 6,7) con el primer anuncio de Jesús (cf. Mc 1,14-15.38-39). La construcción literaria, estructuralmente bastante difícil, presenta un binomio formado por κηρυσσεν y εξουσιῶν εχειν, que establece otra diferencia entre el apóstol y el discípulo (cf. Mc 2,14). Desde el comienzo Jesús había prometido a los primeros llamados «hacer que se volvieran pescadores de hombres» (cf. Mc 1,17; Mt 4,19), ahora esta promesa en Mc se concretiza de una manera solemne en los Doce. La convocatoria cierra una primera experiencia no institucional y abre una nueva etapa en la que el grupo vive relaciones más profundas con Jesús, orientadas hacia la misión.⁸⁷ Los Doce, junto con la condición esencial de compañeros,⁸⁸ reciben también el encargo de actuar como sus representantes.⁸⁹ Con la expresión ἵνα αποστείλῃ αὐτοὺς κηρυσσεν (cf. Mc 3,14d) Mc subraya con el presente la capacidad permanente de los Doce para llevar a cabo la misión (cf. Mc 6,7).

Con la expresión καὶ εχειν εξουσιῶν ἐκβάλλειν τὰ δαιμονία (cf. Mc 3,15) Mc describiría la intención de Jesús de concederles su misma potestad sobre los demonios (cf. Mc 1,21.28.34.39).⁹⁰ Desde ahora en adelante los Doce vivirán en íntima comunión con Jesús en calidad de anunciadores fijos de la Buena Nueva y con la capacidad jurídica de actuar sobre los demonios. Con respecto a la llamada inicial (cf. Mc 1,17; Mt 4,19) la metáfora καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενεσῶν ὀλιγῶν ἀνθρώπων (cf. Mc 1,17c; Mt 4,19c) se está desarrollando en la narración, mediante un proyecto específico y un programa concreto. A los Doce les queda un largo camino formativo con Jesús antes que sean enviados a esta «pescar» (cf. Mc 6,7.12-13; Mt 9,35; Lc 9,6), pero queda claro que ellos son los que podrán transmitir después de la Pascua las experiencias apostólicas hechas en comunión con Jesús.⁹¹

⁸⁶ Cf. DONAHUE, *Theology* 16.

⁸⁷ Cf. BEST, *Following* 183.

⁸⁸ Cf. GEDDERT, *Wörterbuch* 102.

⁸⁹ Cf. STOCK, *Buten* 99; BEST, *Following* 183.

⁹⁰ Cf. SÖDING, *Leben* 175.

⁹¹ Cf. KERTELGE, *Zwölf* 203.

Cap. 2º: Formación de los discípulos. Llamadas y condiciones con respuestas implícitas. (Cielos abiertos)

Agrupamos los textos que vamos a examinar en este capítulo bajo el nombre de *cielos abiertos*. Los llamamos así porque presentan, a diferencia de los textos anteriores, la falta de una *respuesta* explícita. Los escogemos de la tradición sinóptica. Los primeros tienen solamente a Mt y Lc, (cf. Mt 8,18-22; Lc 9,57-62), los segundos tienen también a Mc (cf. Mc 8,34-37; Mt 16,24-26; Lc 9,23-25). Estos textos forman parte del *camino de Jesús* hacia Jerusalén en el que el *Maestro* se dedica sobre todo a la formación de sus *discípulos*.

En estos textos faltan los elementos que detallan explícitamente las respuestas. Al centro de la narración se encuentra la *palabra* de Jesús, recogida por algunos *logia*, que presenta con su fuerza y autoridad el *seguimiento* como parte fundamental del discipulado. En estas narraciones se pone en evidencia de una manera drástica que el *seguimiento de Jesús* no admite condicionamientos y requiere una formación especial.⁹²

1. Otras llamadas al discipulado a lo largo del camino hacia Jerusalén. (Mt 8,18-22; Lc 9,57-62)

En los episodios, narrados por Mt 8,18-22 y Lc 9,57-62 y ausentes en Mc, se describen las *condiciones* impuestas por Jesús para el *seguimiento*. Al final de cada *encuentro* no se dice si el interlocutor se decide por Jesús. Esto da a los textos un carácter abierto.⁹³ Jesús hace implícitamente la *llamada* al *discipulado* y pone las condiciones. De estos textos podemos deducir que Jesús exige a sus *discípulos* una *libertad* total.⁹⁴

A. El *contexto* en el que se ubican estos *logia* es diferente. Mt describe a Jesús actuando en *Galilea*, luego del primer grande discurso programático (cf. Mt 5,1-7,29). Ante la gran cantidad de *gente* que rodea a Jesús, Mt introduce los *logia* afirmando que él pasó a la otra orilla del Lago. Lc presenta a Jesús iniciando el *camino*⁹⁵ hacia Jerusalén y el segundo envío en misión de los 72 *discípulos* (cf. 9,51-19,28).

⁹² Cf. ONILKA, *Matteo* 1461-462.

⁹³ Cf. SAND, *Matteo* 1262.

⁹⁴ Cf. HENGEL, *Sequela* 58.

⁹⁵ En la obra lucana (Lc-Hch) el tema del *camino* (ὁδός) es sumamente importante.

B. El texto de Mt 8,18-22 está ubicado en el contexto del cap 8 que recoge una cadena de milagros, agrupados por el redactor, que siguen al primer gran discurso programático de Jesús (cf. 5,1-7,29). Ellos son la curación de un leproso en las afueras de Cafarnaúm (cf. Mt 8,1-4); la curación del siervo del centurión dentro de la ciudad (cf. Mt 8,5-13); la curación de la suegra de Pedro (cf. Mt 8,14-15) y, al atardecer, la curación de muchos enfermos a las puertas de la ciudad (cf. Mt 8,16-17). Al final de esta primera cadena de milagros Mt dice que Jesús, rodeado por mucha gente, da la orden de dirigirse a la otra orilla del lago.

El texto de Lc 9,57-62 se encuentra ubicado en el contexto del camino de Jesús hacia Jerusalén (cf. 9,51-19,28) apenas precedido por una pequeña introducción (cf. 9,51-55) que habla del rechazo de los Samaritanos hacia su persona. El tema del camino para Lc reviste un interés especial.⁶⁶

Mt 8,18-20.21-22

Lc 9,57-58.59-60,61-62

v. 18 λέγει δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον ἵνα περιεπαύωμαι ἀπελευθερώσας τὸ πᾶρον.
 v. 19 καὶ ἀποκριθεὶς εἰς ἀκούσαντες εἶπεν αὐτῷ· ὁράστωμεν, κηρύσσωμεν σου ὄπισθεν ἐδυνάστεως.
 v. 20 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἂν ἀλλοίως εἴς ἡμετέρας εἴχουσιν καὶ τίς ἀναίτιος τῆς σαρκαῖνῆς κατασκευασίας, ἢ ὃς ἀφ' οὗ ἐκδηρῶσιν ὅπως ἔχει κατὰ τὴν παραβολὴν αὐτῆς.
 v. 21 εἶπεν δὲ τῶν μαθητῶν (αὐτοῦ)· ἵνα εἴδωμεν αὐτῷ.
 Κύριε, ἐπιτρέπων μοι πρότερον ἀπελευθεῖν καὶ θύσασθαι τῶν ἀδελφῶν μου.
 v. 22 ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ· ἀκούσθη μοι καὶ πᾶνος ποὺς νεκρῶν θάσσει· τίς γὰρ ἀναίτιος νεκρῶν καὶ ὄψους τοῦς νεκρῶν θάσσει πᾶς ἐπιούθην νεκρῶν.

v. 57 καὶ ἀπεκριθεὶς αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν τῶς κηρῶς αὐτοῦ· ἀκούσθησθε μου ὄπισθεν ἰσχυρῶν.
 v. 58 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἂν ἀλλοίως εἴς ἡμετέρας εἴχουσιν καὶ τίς ἀναίτιος τῆς σαρκαῖνῆς κατασκευασίας, ὃς ὃς ἀφ' οὗ ἐκδηρῶσιν ὅπως ἔχει κατὰ τὴν παραβολὴν αὐτῆς.
 v. 59 εἶπεν αὐτῷ πρῶτον λέγων· ἀκούσθη μοι, ὃ ὃς εἶπεν· ἰδοὺ μοι ἔπιτρέπων μοι ἰσχυρῶν κηρῶν θάσσει τὸν ποτέρι μου.
 v. 61 εἶπεν δὲ αὐτῷ· ἄφες τὸς νεκρῶς θάσσει τοῦς ἀδελφῶν νεκρῶς σου δὲ ἰσχυρῶν δὲ γὰρ λέγει τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.
 v. 61 εἶπεν δὲ καὶ ἄλλος· ἀκούσθη μοι κηρῶν κηρῶν δὲ ἐπιτρέπων μοι ἰσχυρῶν θάσσει τοῦς εἰς τὸν οὐρανὸν μου.
 v. 62 εἶπεν δὲ Ἰησοῦς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἂν ἀλλοίως εἴς ἡμετέρας εἴχουσιν καὶ τίς ἀναίτιος τῆς σαρκαῖνῆς κατασκευασίας, ὃς ὃς ἀφ' οὗ ἐκδηρῶσιν ὅπως ἔχει κατὰ τὴν παραβολὴν αὐτῆς.

(Mt/Mt/Lc/Hch) pues representa el camino de Jesús, a su vez completado con el camino de los discípulos.

v. 18 Al ver Jesús que una multitud lo rodeaba dio orden de salir para la orilla de enfrente.

v. 19 Se le acercó un letrado y lo dijo:
"Hácesme, te seguire adondequiera que vayas"

v. 20 Jesús le respondió:
"Las zorras tienen sus madrigueras
y las aves de los cielos sus nidos,
pero el Hijo del hombre
no tiene donde reclinar la cabeza".

v. 21 Otro, ya discípulo,

le dijo
"Señor, permítame primero ir
a sepultar mi padre".

v. 22 Jesús le replicó:
"Sígueme,
y deja que los muertos entierren a sus muertos".

v. 27 Mientras iba de camino

le dijo uno.
"Te seguire adondequiera que vayas"

v. 28 Jesús le respondió:
"Las zorras tienen madrigueras
y las pájaras de los cielos nidos,
pero el Hijo del hombre
no tiene donde reclinar la cabeza".

v. 29 Otro le dijo:
"Sígueme".

El respondió:
"Permítame que vaya primero
a enterrar a mi padre"

v. 30 Jesús le replicó:
"Deja que los muertos entierren a sus muertos:
mi reino por ahí es construir el Reino de Dios".

v. 41 Otro le dijo:
"Te seguiré, Señor.
Pero déjame primero despedirme de mi familia".

v. 42 Jesús le contestó:
"Nadie que echa mano al arado
y sigue mirando atrás
es apto para el Reino de Dios"

⁹⁰ De los tres sinópticos. Le es el que da más importancia al camino de Jesús hacia Jerusalén (cf. 9,51-19,28), mientras que en Mc y en Mt es más corto (cf. Mc 8,27-10,52; Mt 16,13-20,34). Para Lc, el camino de Jesús se prolonga luego en el camino de los discípulos en el libro de los Hechos.

⁹¹ METZGER, Commentary 21 sugiere asumir la versión del uncial B junto con la versión co. 58: 109(109)

⁹² METZGER, Commentary 22 propone asumir la versión de los unciales C, L, W, Δ, φ, 0250 junto con los minúsculos 11, 113 y muchos otros en contra de los unciales A, B y otros pocos, que eliminan el término *κρυπτόν*

⁹³ METZGER, Commentary 149 sugiere incluir el término *κρυπτόν* (cf. Mt 8,21) atestigüado por los papiros P45.75, los unciales ALEF, A, B2, C, L, W, Δ, φ, X, Y, 0181 y muchísimos minúsculos, por considerarse un olvido de un transcriptor. Omiten el término B*, D y unos pocos minúsculos.

¹⁰⁰ METZGER, Commentary 149 propone asumir la construcción del texto propuesta por los unciales ALEF, L, Ξ, 11 y muchos minúsculos como la más adecuada.

C. *Divultramos el análisis de los textos en dos partes: la aparente iniciativa de los interlocutores, las palabras de Jesús que ponen las condiciones para el seguimiento. La respuesta de los interlocutores permanece abierta.*

Los dos primeros casos se encuentran en Mt 8,18-20.21-22 y Lc 9,57-58.59.60. El tercero se encuentra sólo en Lc 9,61-62.

Hay en los textos unos elementos diferenciados que queremos destacar desde el comienzo: a) Mt presenta personajes más definidos (un escriba y un discípulo), Lc prefiere dejarlos indefinidos (τις, ετερος, ετερος); b) Mt presenta primero la iniciativa de los dos interlocutores (cf. 8,19,21), a la que responde Jesús poniendo las condiciones (cf. 8,20,22). Lc presenta primero la iniciativa de los interlocutores en el primero y tercer caso (cf. 9,57,61), en el segundo es Jesús quien hace explícitamente la llamada (cf. 9,59) a la que responde el interlocutor; c) En los tres casos ofrecidos por Lc Jesús cierra el diálogo poniendo abiertamente las condiciones (cf. 9,58,60,62); d) En todos los textos Jesús rechaza las expectativas de los interlocutores y el narrador deja abierta su respuesta ante las exigencias que el *tabi* presenta.

1. En el primer texto Mt (cf. 8,18-20) y Lc (cf. 9,57-58) describen dos personajes que salen al encuentro de Jesús. Para Mt el interlocutor es un escriba: εις γραμματεως (cf. Mt 8,19).¹⁰² Lc, por el contrario, no identifica al personaje: τις (cf. Lc 9,57). El primero es un escriba y se dirige a Jesús llamándolo διδασκαλος.¹⁰³ No parece necesario afirmar que este escriba era un cristiano.¹⁰⁴ ni tampoco que estuviera fuera de la comunidad de los discípulos.¹⁰⁵ El segundo se dirige directamente a Jesús sin otorgarle títulos.

Ambos personajes manifiestan la voluntad de seguir a Jesús en calidad de discípulos, pues ambos afirman: ακολουθησω σοι (te seguiré [cf. Mt 8,19;

¹⁰² METZGER, Commentary 149 sugiere asumir la construcción del texto propuesta por el papiro P75 y los unciales B, 0181, f 1 como la más adecuada.

¹⁰³ Los escribas constituyen personajes muy presentes en los sinópticos (Mc 21 / Mt 22 / Lc 14 / Jn 0).

¹⁰⁴ El término es bastante común en Mt en personas que se dirigen a Jesús: dos veces con una actitud positiva (cf. 8,19; 19,16), seis veces con actitud negativa (cf. 9,11; 12,38; 17,24; 22,16,24,36). Mt también utiliza este término en logia atribuidos a Jesús (cf. 10,24,25; 23,8, 26,18). Cf. GNILKA, *Matteo* 1457; SAND, *Matteo* 1 263 n. 67.

¹⁰⁵ En contra de GUNDRY, *Matthew* 151.

¹⁰⁶ En contra de SAND, *Matteo* 1 263.

Lc 9,57)). El futuro del verbo implica, en la intención de los interlocutores, la libre escogencia de Jesús como *maestro* y la firme voluntad de *seguirlo* indefinidamente y a cualquier condición. En estas palabras se expresa la intención del *seguimiento de Jesús*. Era costumbre entre los *escribas* que los alumnos (*talmidim*) escogieran a su *maestro* y aprendieran de él todo lo necesario hasta cuando, satisfechos de su propio conocimiento, se separaban de él, tomando su propio camino y formando su propia escuela.¹⁰⁶ En ambos textos consideramos significativo el hecho de que había hombres dispuestos a *seguir* a Jesús incondicionalmente.¹⁰⁷

Pero Jesús, toma la iniciativa de la *llamada* y pone indirectamente las *condiciones* (cf. Mt 18,20; Lc 9,58). Su intervención es introducida por un *con* adversativo, que tiene como función corregir y puntualizar, haciendo ver su intención de convocar al discipulado. Con una imagen llamativa contrapone la seguridad de la vida de los animales que tienen una morada fija (*ὄλιωσκες καὶ πτεροῦ*) a la inseguridad de la vida itinerante del *hijo del hombre*. El es un itinerante sin morada fija. Esta contraposición, introducida por la expresión *ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, presenta al mismo tiempo la *libertad* total de Jesús. Las *palabras de Jesús*, marcadas en las dos narraciones (cf. Mt 8,20 ; Lc 9,58) con dos presentes históricos contrapuestos,

Αἱ ὄλιωσκες πτεροῦς ἔχουσιν καὶ τὰ κερατὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦσιν
ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει καὶ τὴν κεφαλὴν κλίβη

constituyen una importante afirmación que pasa a ser un enunciado general, pues el *seguir* a Jesús tiene que ver con el servicio al *Hijo del hombre*. Jesús formula una comparación que manifiesta claramente a sus dos interlocutores las consecuencias que se derivan de querer *seguir* al *hijo del hombre*.¹⁰⁸ En el *logion* se nota la intención de crear conciencia en el interlocutor de lo que se acepta con el seguimiento. El discípulo de Jesús, desde un punto de vista *existencial*, se va a encontrar indudablemente ante una incertidumbre total.¹⁰⁹ *Seguir* al *hijo del hombre* significa ser rechazado, *vivir* sin seguridades de alimento o de techo, más aún, tener menos posibilidades que las zorras o los pájaros.¹¹⁰

¹⁰⁶ Cf. NEUDECKER, *Master-disciple* 245-261.

¹⁰⁷ Cf. ERNST, *Luce* II 456.

¹⁰⁸ Cf. SAND, *Matteo* II 263.

¹⁰⁹ Cf. GNILKA, *Matteo* I 457.

¹¹⁰ Cf. SAND, *Matteo* II 263.

En este primer caso Jesús pone como condición para quien quiere asumir el *discipulado* la libertad, la pobreza radical y la incertidumbre, acompañadas de un desprendimiento total de las cosas. Este *logion* revela claramente su pensamiento acerca del *discipulado*.¹⁰ Ante la *propuesta* de Jesús la *respuesta* del que lo quiere seguir queda abierta, pero las *condiciones* son tremendamente claras.

II. En el segundo texto se nota alguna diferencia entre la tradición de Mt 8,21-22 y Lc 9,59-60. En Mt el interlocutor de Jesús es un discípulo: ετερος δε των μαθητων [αυτου]. Es alguien a quien Jesús ha llamado anteriormente y que ahora interviene. Lc 9,59, por el contrario, lo presenta como alguien indefinido (ετερος) a quien Jesús llama decididamente (ακολουθει μου) para que sea su discípulo. Mt 8,22 coloca la *llamada* al *discipulado* luego de la intervención del interlocutor. Los dos interlocutores son objeto de la iniciativa de Jesús. Es interesante notar, tanto en Mt como en Lc, que las veces que Jesús toma la iniciativa, llamando al *discipulado* (cf. Mt 4,19,21; 9,9; Lc 5,11,27), recibe la *respuesta* inmediata de los llamados (cf. Mt 4,20,22; 9,9c; Lc 5,11,28).¹¹ Aquí, por el contrario, ante la *invitación* explicita ακολουθει μου que precisa que la decisión no es autónoma e independiente, sino que depende de la *llamada* de Jesús, el interlocutor interpone una dilación.

En el paso siguiente las personas llamadas interponen una dificultad que consideran de peso para el seguimiento, la muerte del padre, y piden a Jesús una autorización para cumplir con un gesto de amor filial (cf. Mt 8,21c; Lc 9,59c). Los dos se dirigen a Jesús llamándolo κυριος, término con el que normalmente los *discipulos* designaban a su *maestro*, reconociendo su autoridad.¹² El imperativo aoristo ελτρεπειν indica dependencia del discípulo de la autoridad del *maestro*, y expresa una solicitud con la disponibilidad para asumir lo que él decidiera. El verbo ελτρεπειν no es común en los *evangelios*.¹³ Las veces que se utiliza indica la sumisión de alguien que pide permiso a quien tiene *potestas* para otorgarlo o negarlo: los demonios suplican a Jesús que les conceda pasar del endemoniado a los puercos (cf. Mc 5,13; Lc 8,32) y Jesús se

¹⁰ Cf. ERNST, *Luca* II 456-457.

¹¹ Hay en los Evangelios tres casos en los que la respuesta de los llamados es negativa: el rico ante la llamada de Jesús (cf. Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23), los discípulos que rechazaron el discurso del pan de vida (cf. Jn 6,60-66) y los discípulos en Getsemani que huyen ante la invitación de Jesús a acompañarlo (cf. Mc 14,32-50; Mt 26,36-56).

¹² Cf. Mt 8,21,25; 14,28,30; 16,22; 17,4; 18,21. Cf. ERNST, *Luca* 2457; GILDRY, *Matthew* 153.

¹³ Cf. Mc 2/Mt 2/Lc 3/Jn 1

lo concede; José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Jesús (cf. Jn 19,38) y Pilato se lo concede; los *discípulos* piden autorización a Jesús para cumplir con un deber familiar (cf. Mt 8,21; Lc 9,59-61) pero Jesús interpone el seguimiento y la misión a este deber familiar. Finalmente, Jesús menciona la autorización de divorcio que Moisés concedió en la Ley (cf. Mc 10,4; Mt 19,8),¹¹⁵ pero que él reinterpreta y no concede (cf. Mc 10,5-9; Mt 19,9).

En las palabras de los interlocutores de Jesús se plantea explícitamente un *πρωτον*, una prioridad (Mt 8,21: *ἐπιτρέψον μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου* [permíteme primero ir a sepultar a mi padre]; Lc 9,59 *ἐπιτρέψον μοι ἀπελθεῖν τι πρῶτον θάψαι τὸν πατέρα μου* [permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre]) que exige cumplir con el amor filial e implícitamente un *δεύτερον* indicado por el verbo *ἀκολουθεῖν* que indica el seguimiento (Mt 8,21a; Lc 9, 59a). Para los dos interlocutores privaba la Ley (cf. Ex 20,1-17; Dt 5,16-20) sobre el *seguimiento de Jesús*. Era costumbre que el discípulo solicitara la autorización del *maestro* para ausentarse de su lado o le informara de lo que iba a hacer.¹¹⁶ Los lutos familiares en Israel, sobre todo por la muerte del padre, eran considerados muy importantes dentro del Código moral judío¹¹⁷ y solían llevar tiempo porque eran días consagrados al dolor y a los *encuentros* familiares para fortalecer lazos tribales.

La intervención de Jesús en Mt 8,22 y Lc 9,60, tomando la forma de un refrán, quiebra las expectativas de los interlocutores. Las palabras del *maestro* constituyen en ambos textos la renovación de la llamada al *discipulado* que, como siempre, exige renuncia (cf. Mt 8,21a; Lc 9,59ab). La *respuesta* de Jesús se debe considerar como una sentencia con un solo miembro, formulada en forma paradójica a través de un juego de palabras contenido en ella.¹¹⁸

Mt 8,22

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπεκρίθη
καὶ εἰπὼν αὐτῷ
καὶ ἄρα τὰς νεκρὰς θάψαι τὴν
δοξάν σου.

Lc 9,60

εἶπεν δὲ αὐτῷ
ὁμοίως τὰς νεκρὰς θάψαι τοὺς ἐπιούσαντας
ἐν ἁμαρτίᾳ ἀποστρέψαι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

¹¹⁵ Cf. Dt 24,1-4.

¹¹⁶ Cf. NEUDECKER, *Master-Disciple* 245-261.

¹¹⁷ Cf. Gn 23,1-2.19; 50,1-14; 1Re 19,20; Tob 4,3; 6,15.

¹¹⁸ Cf. HENGEL, *Sequela* 23; GNILKA, *Matteo* 1459-460.

Los imperativos *ακολουθει μοι*, ubicados en Mt al final del texto y en Lc al comienzo, ponen en evidencia el hablar de Jesús lleno de poder, quien invita a los interlocutores a mantener por encima de todo la fidelidad a la *llamada*. Los *elocutivos directivos* de los dos textos: *ακολουθει και αφες* (cf. Mt 8,22) y *ακολουθει, αφες...* *δικογγελλε την βασιλειαν του θεου* (cf. Lc 9,59-60) indican que, no obstante la fuerza del 4º mandamiento (cf. Ex 20,12; Dt 5,16) asumida fielmente por la tradición rabínica,¹¹⁹ la *llamada de Jesús* sigue vigente y tiene que ser respondida. Los presentes *ακολουθει... δικογγελλε την βασιλειαν του θεου* ponen en evidencia la importancia de la *llamada* y de la misión, entendidas como algo prioritario, mientras los acristos *αφες* puntualizan, como preñisa, el hecho de dejar

En los dos *logia* el acento está puesto desde el inicio en la contraposición constituida por la intervención de Jesús (ο δε y ευρευ δε) ante los requerimientos de los *discipulos*, que interrumpe sus planteamientos. Esta contraposición indica que los interlocutores deben cumplir sin dilación lo que él considera prioritario (*ακολουθειαν* y *δικογγελλειαν*). Seguimiento y misión para Jesús son prioritarios como exigencias que brotan de la pertenencia a la familia de Jesús (cf. Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). Lo demás, inclusive los vínculos familiares de consanguinidad, pasan en *segundo lugar*. El *logion* provocativo que Lc nos propone, se vuelve comprensible solamente si se rehace a la persona de Jesús, quien habla, invirtiendo radicalmente la escala de valores que hasta ese momento habla tenido un *significado* para el discípulo. Jesús lleva al que ha sido llamado a *tomar* una decisión. La *llamada al seguimiento* exige, como siempre, la plena *libertad* de cualquier vínculo familiar o social preexistente (cf. Mt 10,37; Lc 14,26).¹²⁰

En la última parte de la *respuesta* de Jesús: *αφες τους νεκρους θαψου τους εσυτων νεκρους*, (*deja que los muertos entierren a sus muertos*) consideramos que el término *νεκρος* no tiene el mismo sentido ni la misma acepción. El primer término *νεκρος* es *sujeto* de una acción: *θαψου*, luego quien la ejecuta no puede ser considerado muerto físicamente; por consiguiente, creemos que *νεκρος* en un *lenguaje figurado* significa muerto

¹¹⁹ El deber de tomar parte de una celebración funeraria podía permitir la interrupción del estudio de la Torah, y la sepultura de un muerto de precepto, que no tuviera parientes, dispensaba al sumo sacerdote y al nazireo de contaminarse con un cadáver. Cf. HENGEL, *Sequets* 26.

¹²⁰ Cf. ERNST, *Lucas* 2458.

espiritualmente,¹²¹ alguien a quien no le importa ni la *llamada* (ακολουθεῖν) ni la misión (απερχεσθαι και διαχελλειν).¹²² Los *muertos espirituales*, aquellos que no se preocupan por la *llamada* divina ni por las cosas del Reino, y, por consiguiente, no forman parte de la familia de Jesús, pueden reservarse un *κρατος* que les permita ocuparse de las cosas de este mundo, antes que de las cosas de Dios. Incluso preocuparse de su familia de sangre antes que de la familia espiritual. El segundo término, νεκρος, que pertenece al lenguaje real de la vida, indica un muerto físico, objeto de la acción del entierro. Con este *logion* Jesús rompe de una manera decidida la barrera de la piedad y de la tradición (cf. también Mt 10,37; Lc 14,26),¹²³ haciendo ver que nada puede incidir en su *llamada*, ni siquiera la ley, pues ella es radical e incondicionada.¹²⁴ Obviamente la renuncia a la piedad hacia los padres no constituía para Jesús una norma tan importante, como la que él, sin embargo, podía exigir en vista del seguimiento.¹²⁵

En el texto no aparece ninguna respuesta. La reflexión queda abierta aún para el lector de hoy y las prioridades bien definidas por el mismo Jesús para que sean asumidas.

III. Al igual que las narraciones anteriores, también el tercer texto (cf. Lc 9,61-62) que tiene un *significado* paradigmático,¹²⁶ presenta el caso de alguien desconocido, definido solamente con el pronombre ετερος. Este también manifiesta la voluntad de *seguir* a Jesús: ακολουθησω σοι, χυριε (cf. Mt 8,19; Lc 9,57).

Este tercer caso, que describe Lc solamente, es parecido al primero (cf. 9,57-58), pues la iniciativa es tomada por el interlocutor, que plantea su disponibilidad al seguimiento, como sucedía con los *talmidim* en *búsqueda* de un rabi.¹²⁷ El futuro ακολουθησω σοι expresa la intención de un seguimiento indefinido de parte del interlocutor. El personaje se dirige a Jesús llamándolo κυριος, término con el que normalmente los *discipulos* designaban a su *maestro*, reconociendo su autoridad.¹²⁸

¹²¹ Cf. HENGEL, *Synopsis* 24-25; GNILKA, *Matteo* 1460-461.

¹²² El verbo compuesto διαρχεσθαι está presente solamente dos veces en los escritos lucanos (Lc 9,60) y Hch 21,26.

¹²³ Cf. HENGEL, *Synopsis* 32-33.

¹²⁴ Cf. GNILKA, *Matteo* 1461; ERNST, *Luce* 2 458.

¹²⁵ Cf. GNILKA, *Matteo* 1463.

¹²⁶ Cf. ERNST, *Luce* 2 458.

¹²⁷ Cf. NEUDECKER, *Master-Disciple* 245-261.

Pero este pone en seguida una condición que parece limitar su disponibilidad: *πρώτον δε ἐπιτρέψον μοι ταπεινωσάσθαι τοὺς εἰς τὸν οἶκόν μου*. La despedida de su familia es momentánea, pues su deseo es el de *seguir* a Jesús. También en esta intervención hay un *πρώτον* con el que el interlocutor solicita una autorización de Jesús para despedirse de su familia antes de emprender el seguimiento. Esto hace ver que la disponibilidad del que habla no es incondicional. Aunque el motivo familiar no es de gravedad, como el caso anterior (cf. Lc 9,59), pues se trata solamente de una despedida, sin embargo parece que el amor hacia la familia dilata la decisión de *seguir* a Jesús. Se nota en este caso una vinculación entre este texto y la historia de Elías y Eliseo.¹²⁹

Con su respuesta, Jesús no permite que el interlocutor tome la iniciativa. Él pone las condiciones, pues la *llamada* que inicia el *discipulado* depende solamente de él. Jesús no es como los antiguos profetas, ni como los demás *rabinos*. Sus *condiciones* son expresadas en forma absoluta y sin excepción con el pronombre *οὐδεὶς*. Por consiguiente, deben ser asumidas por todos los *discípulos*: *οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ' ὀροτρον καὶ βλέπων εἰς τι ὀπίσσω εὐθεὶος ἐστὶν τῆ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (*Nadie que echo mano al arado y sigue mirando atrás, es apto para el Reino de Dios*). No cabe duda que el *logion* de Jesús tiene una clara referencia con la historia de Elías y Eliseo. Pero presenta también algunas diferencias: a) en la *llamada* de Eliseo hay una mediación entre Dios y el llamado, constituida por la persona del profeta Elías. En la *llamada* de Jesús, es él mismo quien invita directamente al seguimiento;¹³⁰ b) Elías permite a Eliseo, llamado a ser profeta, que vaya a despedirse de su familia (cf. 1 Re 19,20). Jesús plantea una situación diferente, pues considera que el discípulo debe estar dispuesto a dejarlo todo por *seguirlo* a él (cf. Mc 1,18,20; 2,14; Mt 4,20,22; 9,9; Lc 5,11. 28).¹³¹ El hombre que guía el arado puede trazar surcos

¹²⁹ Cf. 8,21,25; 14,28,30; 16,22; 17,4; 18,21. Cf. ERNST, *Lucas* 2 458-459; GUNDRY, *Matthew* 153.

¹³⁰ En 1 Re 19,19-20 se narra que Elías se marchó de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, arando con doce yuntas en fila, él con la última. Elías pasó junto a él y le echó encima el manto. Entonces Eliseo, dejando los bueyes, como tras Elías y le pidió: «Déjame decir adiós a mis padres, luego vuelvo y te sigo». Elías le dijo: «Vete, pero vuelve. ¿Quién te lo impide?»

¹³¹ Cf. HENGEL, *Sequela* 38.

¹³² Seguir a Jesús es más que seguir a Elías. Esto equivale a decir que ser discípulo es más que ser profeta.

derechos, solamente si mira hacia adelante.¹¹² Esto vale también para el *seguimiento de Jesús*. Uno no puede voltear hacia atrás, pues corre el peligro de perder de vista a quien precede. Al ser invitado a formar parte de la familia espiritual de Jesús, que se interesa prioritariamente por el anuncio del Reino, el discípulo debe considerar como secundaria la pertenencia a su familia natural (Πατριεὶς εἰς τοὺς οὐκούς) y estar dispuesto a abandonarlo todo por *seguir* a Jesús. El término εὐθετός (ἀπτό) es típicamente lucano.¹¹³ Con él Lc describe al discípulo que, mirando hacia atrás, no se hace *apto*, no sirve para el Reino de Dios (cf. Lc 9,62). Es como la sal que, perdiendo su sabor, no sirve ni para abono (cf. Lc 14,35).

En el texto de Lc tampoco aparece una respuesta. La reflexión queda abierta aún para el discípulo de hoy y las prioridades bien definidas por el mismo Jesús para que sean asumidas por él.

De esta serie de logia, recogidos por Mt y Lc, emerge una clara *invitación* en favor de un *discipulado* pobre, libre y siempre dispuesto al *seguimiento del maestro*, no obstante las incertidumbres que se pueden presentar. Las *condiciones* puestas por Jesús no toleran ninguna dilación.¹¹⁴ Una *comunidad* que vive la pobreza radical, y al mismo tiempo está a una permanente *itinerancia* en vista del anuncio del Reino, se propone como un ejemplo para los lectores de todos los tiempos.¹¹⁵

2 La renovación de la llamada al discipulado durante el camino hacia Jerusalén (Mc 8,34-37; Mt 16,24-26; Lc 9,23-25).

A. El *contexto* de la renovación de la llamada al discipulado está formado por la narración que los *sinópticos* hacen del inicio del camino de Jesús hacia Jerusalén, en el que va educando a sus *discípulos* (cf. Mc 8,27-33; Mt 16,13-23; Lc 9,18-22). El *contexto* constituye la parte narrativa más extensa que Jesús dedica a la formación ética de sus *discípulos*.¹¹⁶ Al inicio del camino, y luego de haber compartido con ellos la misión en Galilea (cf. Mc 1,14-8,26; Mt 4,12-16,12; Lc 4,14-9,17), Jesús les pide que se pronuncien sobre su identidad (cf.

¹¹² Cf. ERNST, *Luce* 2459.

¹¹³ Cf. Mc 0 / Mt 0 / Lc 2 / In 0.

¹¹⁴ Cf. SAND, *Museo* 1264.

¹¹⁵ Cf. GNILKA, *Matteo* 463.

¹¹⁶ Cf. DONAHUE, *Theology* 38; QUESNELL, *Mind* 134.

Mc 8,27-29; Mt 16,13-20; Lc 9,18-20) y de inmediato comienza a revelarles el camino doloroso del *hijo del hombre* (cf. Mc 8,30-33; Mt 16,21-23; Lc 9,21-22).

B. En vista de que los *discipulos* rechazan este primer intento de revelación, Jesús se dedica a explicarles que ese no es solamente el camino del *hijo del hombre*, sino también el de quienes lo *siguen*. Al sufrimiento-muerte de Jesús que sube a Jerusalén, corresponde la *invitación* al seguimiento del discípulo cargando con la cruz. Los textos describen la renovación de la *llamada* de parte de Jesús y puntualizan las condiciones.¹²⁷

Es una página de catequesis de un profundo sentido cristológico, elaborada para la *comunidad*, que recoge varios logia de Jesús, uniéndolos a la proclamación de Pedro. En ella aparece con fuerza el peso de la fidelidad en el seguimiento del Mesías.¹²⁸

Mc 8,34-37

Mt 16,24-26

Lc 9,23-25

<p>κ 34 Καὶ προκαλοῦμαι ἅν ἄλλον σὺν τοῖς ποσῖταις αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς [Ἴ τις θέλει ἄρῃσιν μετ' ἐμοῦ ἀκολουθεῖν ἵνα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀκολουθήσῃ καὶ ἑαρέτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσῃ μετ' ἐμοῦ κ 35 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἑσται ἕως καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ κ 36 τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερῆσαι τὸν κόσμον ἅλῃν καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ κ 37 τί γὰρ ὠφελήσει ἄνθρωπον ἀνασῆναι ἅλῃν κόσμου καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ</p>	<p>κ 24 εἶπεν ὁ Ἰησοῦς εἰπὼν τοῖς μαθηταῖς, αὐτοῦ εἴ τις θέλει ἄρῃσιν μετ' ἐμοῦ ἀκολουθεῖν ἵνα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀκολουθήσῃ καὶ ἑαρέτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσῃ μετ' ἐμοῦ κ 25 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἑσται ἕως ἐμοῦ ἀναστήσει αὐτήν κ 26 τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερῆσαι τὸν κόσμον ἅλῃν καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τί ὠφελήσει ἄνθρωπον ἀνασῆναι ἅλῃν κόσμου καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ</p>	<p>κ 23 εἶπεν ὁ κύριος, κίριος εἴ τις θέλει ἄρῃσιν μετ' ἐμοῦ ἀκολουθεῖν ἵνα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀκολουθήσῃ καὶ ἑαρέτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἑαρέτω μετ' ἐμοῦ κ 24 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἑσται ἕως ἐμοῦ ἀναστήσει αὐτήν κ 25 τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερῆσαι τὸν κόσμον ἅλῃν καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τί ὠφελήσει ἄνθρωπον ἀνασῆναι ἅλῃν κόσμου καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ</p>
---	--	--

C. Los textos que vamos a examinar contienen un conjunto de logia elaborados a manera de instrucción acerca del seguimiento y estrechamente

¹²⁷ Hemos incluido en el texto los logia que se refieren al seguimiento, seguidos de los logia sapienciales que se agrupan alrededor del tema de la ψυχή.

¹²⁸ Cf. FABRIS, *Matteo* 363; ERNST, *Lucas* 408-409.

<p>v. 34 después llamando a la gente con sus discípulos les dijo: <i>"El que quiera hacerse discípulo que renuncie de sí mismo, cargue con su cruz y me siga."</i> v. 35 <i>porque si uno quiere salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por la buena nueva la salvará."</i> v. 36 <i>¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo?</i> v. 37 <i>"¿y si puede dar para recobrarla?"</i></p>	<p>v. 24 Entonces Jesús dijo a los discípulos: <i>"El que quiera hacerse discípulo que renuncie de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga."</i> v. 25 <i>Porque si uno quiere salvar su vida, la perderá; en cambio, el que pierde su vida por mí, la salvará."</i> v. 26 <i>¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo?</i> v. 27 <i>¿y si puede dar para recobrarla?"</i></p>	<p>v. 23 Y dirigiéndose a todos dijo: <i>"El que quiera hacerse discípulo que se mueva de sí mismo, cargue cada día con su cruz y me siga."</i> v. 24 <i>porque si uno quiere salvar su vida, la perderá; en cambio, el que perderá su vida por mí, la salvará."</i> v. 25 <i>¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo?</i> v. 26 <i>¿y si puede dar para recobrarla?"</i></p>
---	---	--

vinculados con el *contexto* que presenta el primer anuncio de la Pasión (cf. Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22). En el *primer logion* (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23) Jesús renueva la *llamada al seguimiento* a través de los *elocutivos directivos* y aclara sus *condiciones fundamentales*. En los logia siguientes (cf. Mc 8,35-37; Mt 16,25-26; Lc 9,24-25), que presentan un tono sapiencial, se especifican los casos en los que se aplicarán estas condiciones. Estos logia están unidos por un *γάρ* explicativo que mantiene unido el discurso sin forzar su dependencia.¹⁵⁹

1. El *primer logion* (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,22) constituye un *apofegma* y presenta semejanzas en sus tres versiones. Quien toma la iniciativa es Jesús (προσκαλεσάμενος, εἶπεν, ἔλεγεν), presente en forma explícita en el *contexto* de Mc (cf. 8,27), implícita en el *contexto* de Lc (cf. 9,18) y explícita en el texto de Mt (cf. 16,24). Los aoristos señalan el hecho, mientras que el *imperfecto* ἔλεγεν en Lc sugiere una *enseñanza habitual* de Jesús.¹⁶⁰ Los oyentes de los dichos de Jesús son diversos en las tres versiones. Mc 8,34 afirma que Jesús convocó a sí con autoridad (προσκαλεσάμενος) a la *gente* y a los *discípulos*. Mt 16,24 restringe el auditorio exclusivamente a los *discípulos*.

¹⁵⁹ Cf. SCHÜRMAN, *Lucas* 1844, n. 82.

¹⁶⁰ Para esto Lc emplea mucho el imperfecto (cf. 3,7.11; 4,22; 5,36; 6,5; 9,23; 10,2-9; 12,54; 13,6.18; 14,7.12; 16,1.5; 18,1; 21,10; 23,34.42). Cf. ROSSÉ, *Evngl* 332.

Lc 9,23 lo amplia a todos (πάντες), transformando las indicaciones dirigidas únicamente a los *discipulos* en una enseñanza para toda la *comunidad*.¹⁴¹

Mc 8,34	Εἰ τις θέλει σὺνταμίωσθε με	ἀποκηρύσσασθε ἑαυτοὺς	καὶ ὑφέτωσαν τὸν σῶμα ἑαυτοῦ	καὶ ἀκολουθήτω μοι
Mc 16,3a	Εἰ τις θέλει σὺνταμίωσθε με	ἀποκηρύσσασθε ἑαυτοὺς	πρῶτον τοῦ σῶμα ἑαυτοῦ	καὶ ἀκολουθήτω μοι
Lc 9,23	Εἰ τις θέλει σὺνταμίωσθε με	ἀποκηρύσσασθε ἑαυτοὺς	καὶ ἀρῶσθε τὸν σῶμα ἑαυτοῦ καὶ ἡγήσασθε	καὶ ἀκολουθήτω μοι

a. El *logion* inicia con un *apoftegma* que presenta una *prótaxis* introducida por εἰ τις θέλει y seguida por una *aródoxis* que comprende tres imperativos y, no obstante el esquema común, tiene sus diferencias:

En la *prótaxis* la construcción εἰ τις θέλει, a través del indicativo presente, subraya la posibilidad real del seguimiento de parte de los interlocutores, siempre y cuando quieran.¹⁴² El *logion* es un llamado al *discipulado* y tiene una función programática.¹⁴³ El *discipulado* es algo personal y permanente. Los verbos que indican seguimiento presentan formas verbales diferentes, aunque tienen un campo semántico común. En Mc la expresión σὺνταμίωσθε με ἀκολουθεῖν tiene sinónimos en las llamadas explícitas: 1,17 (δεῦτε ἰπισσω μόνου); 2,14 (ἀκολουθεῖ μοι) y en las respuestas explícitas: 1,18 (καὶ ἀκολουθήσαντες αὐτῷ), 3,20 (καὶ ἀπῆλθον σὺνταμίωσθε αὐτοῦ) y 2,14 (καὶ ἀκολουθήσαντες αὐτῷ). En Mt la expresión σὺνταμίωσθε με εἰ τις θέλει tiene sinónimos en las llamadas explícitas: 4,19 (δεῦτε σὺνταμίωσθε μοι); 9,9 (ἀκολουθεῖ μοι) y en las respuestas explícitas: 4,20-22 (ἀκολουθήσαντες αὐτῷ); 5,28 (ἀκολουθεῖ αὐτῷ). En Lc la expresión σὺνταμίωσθε με ἀκολουθεῖν no tiene sinónimos en las llamadas explícitas: 5,27 (ἀκολουθεῖ μοι) pero sí en las respuestas explícitas: 5,11 (ἀκολουθήσαντες αὐτῷ); 5,28 (ἀκολουθεῖ αὐτῷ).

b. En la *aródoxis* los tres imperativos, unidos paratácticamente entre sí, menos en Mt 16,24c, expresan de una manera drástica las condiciones necesarias que Jesús pone para el seguimiento. Los tres *elocutivos directivos*

¹⁴¹ Con el término πάντες Lc dice lo mismo que Mc (ὄχλος καὶ μυθῆται), pero a diferencia de Mc transforma la exigencia en una instancia de principio. Cf. SCHÜRMAN, *Luca* 1845; ERNST, *Luca* 1409; ROSSÉ, *Luca* 332.

¹⁴² Cf. ZERWICK, *Græcitas* 103.

¹⁴³ Cf. FABRIS, *Maneo* 363.

no indican tres maneras distintas de comportamiento, sino una única manera de seguir (ακολουθεῖν) asumiendo las dos primeras como *condiciones fundamentales* para el seguimiento.¹⁴⁶

La *primera condición* se halla incluida en la expresión ἀπαρνησαῖο / ἀρνησαῖο εαυτὸν (*renuncie a sí mismo*). El *primer imperativo* presenta dos formas: una simple (ἀρνησάτω), utilizada por Lc,¹⁴⁵ y otra compuesta (ἀπαρνησάτω), utilizada por Mc¹⁴⁶ y Mt¹⁴⁷. El *significado* de ambas formas es parecido, pues indica «decir que no, negar, rechazar».¹⁴⁸ El *elemento directivo* está formado por el imperativo aoristo que se refiere a la acción en sí y constituye un estímulo para los *discípulos*. Renegar de Jesús significa renunciar a reconocerlo, a aceptarlo, no reconocerle la prioridad que le corresponde en la propia vida y no sentirse comprometidos en su destino.¹⁴⁹ Renegarse a sí mismo significa exactamente lo contrario, o sea, confesar la propia relación con Jesús y dejarse alcanzar por su destino, recibir el don de la propia vida como una gracia de la cual uno no es dueño (cf. Mc 8,24; Mt 16,24; Lc 9,23).¹⁵⁰ Esta actitud tiene un *significado positivo* con respecto a Jesús, aunque exija una experiencia dolorosa en la vida del discípulo. Implica *tomar las distancias* de sí mismos para asumir solamente lo que Jesús propone. Ahora bien, si este *renegarse* es ordenado a los llamados (pueblo, discípulos o todos) significa que Jesús pide a toda la *comunidad* una verdadera renuncia de sí, un profundo *cambio de mentalidad*. Puesta esta nueva condición de seguimiento, todos los llamados deben dejarse educar según los parámetros establecidos por Dios que regulan el *camino de Jesús* (cf. Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22). Por consiguiente, en el caso de tener que tomar una decisión radical entre sí mismo y Jesús, el *seguidor* es invitado a escoger siempre la renuncia a sí mismo.¹⁵¹ Él tiene que sacrificar todo interés personal por *seguir*

¹⁴⁵ ERNST, *Lucas* 1410 opina lo contrario.

¹⁴⁶ Lc 9,23; 12,9; 22,34.61 utiliza ἀπαρνεομαι y 8,45; 9,23; 12,9; 22,57 emplea ἀρνεομαι. Este verbo en Lc significa un no decidido contrapuesto al propio yo (cf. Lc 14,26). Cf. SCHÜRMAN, *Lucas* 846, n. 87, ROSSÉ, *Lucas* 332.

¹⁴⁷ Mc 14,30.31.72 utiliza ἀπαρνεομαι y 14,68.70 ἀρνεομαι.

¹⁴⁸ Mt 10,24; 26,24.25.75 utiliza ἀπαρνεομαι y 10,33; 26,30.72 emplea ἀρνεομαι.

¹⁴⁹ Cf. SCHLIER, ἀρνεομαι / ἀπαρνεομαι = GLNT I, 1256; SAND, *Máteo* II 508.

¹⁵⁰ El verbo significa renegar si «el objeto al que se responde con un 'no' es en primer lugar una persona: Jesucristo». Cf. SCHLIER, ἀρνεομαι / ἀπαρνεομαι = GLNT I, 1250.

¹⁵¹ Cf. ROSSÉ, *Lucas* 332.

¹⁵² SCHLIER, ἀρνεομαι / ἀπαρνεομαι = GLNT I, 1255 afirma que «No tengo que

a Jesús a lo largo del camino que va hacia su pasión, muerte y resurrección, en obediencia al Padre. Por lo tanto, *αποπροσέρχεται / αποπροσέρχεται* exige que vez por vez, según las situaciones, el discípulo esté dispuesto a renunciar a la gestión de la propia vida (*εαυτον*), no colocarse a sí mismo al centro de todo, no dejarse manipular por el modo de pensar de los demás (cf. Mc 8,33; Mt 16,23), y reconocer que el centro de todo le toca a la comunión con Jesús.¹⁵² Con esta *primera condición* Jesús quiere que quien lo escucha avance sustancialmente respecto a la primera *llamada*, ayudándolo a interiorizar la forma y los motivos que dan validez al seguimiento (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23). Ya no se trata de dejar todo lo que se tiene por *seguir* a Jesús (cf. Mc 1,18.20; 2,14; Mt 4,20.22; 9,9; Lc 5,11.28). El imperativo se vuelve ahora más exigente y doloroso, porque con él Jesús pide al interlocutor que *renuncie a sí mismo*, a la propia autoafirmación, posición social y privilegios, por seguir a uno que camina hacia la cruz.

La *segunda condición*, constituida por la expresión *αποβατω τον στανον εαυτου* (*carque con su cruz*) (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23), está unida paratácticamente al *elocutivo directivo* anterior, menos en Mt 16,24c, y tiene aquí un *significado consecutivo*.¹⁵³ El imperativo aoristo *αποβατω* se concentra nuevamente sobre la orden que expresa la necesidad, que se presenta como acto libre de sí mismo, de aceptar la cruz en la propia vida. El *contexto* del anuncio de Jesús es su vida (cf. Mt 16,21) expresada como la vida del *hijo del hombre* (cf. Mc 8,31; Lc 9,22), a lo largo de la cual él ofrece a los *discípulos*, o a todos, un modelo y una perspectiva que los ayudan y educan en el seguimiento. También ellos, como Jesús (cf. Mc 8,31; 9,31; 10, 33-34; Mt 16,21; 17,9; 20,17-19; Lc 9,22.31; 18,31-33) son invitados a cargar con su propia cruz y aceptar la parte de dolor que le reserva la comunión con él (cf. Mc 3,34; Mt 12,50; Lc 8,21). La expresión *αποβατω τον στανον εαυτου*, colocada en el *contexto* del primer anuncio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús,¹⁵⁴ no invita a los interlocutores a cargar con la cruz de Jesús, sino con su propia cruz en sintonía con él y en obediencia a la voluntad del Padre. Por consiguiente, la orden de Jesús tiene un *significado* positivo y describe una *actitud* propia de los que lo *siguen*.¹⁵⁵ La

confesarme a mí mismo, ni a ninguna persona, ni aferrarme a mí mismo. sino sacrificarme en una renuncia radical a mí mismo».

¹⁵² Cf. BEST, *Following* 37.

¹⁵³ Cf. REISER, *Syntax* 120.

¹⁵⁴ Cf. SCHNACKENBURG, *Messaggio* II 153.

¹⁵⁵ JEREMIAS, *αποβατω* = GLNT I, 498 ve en el significado puntual del aoristo *αποβατω*

llamada a ser discípulo significa seguir a Jesús por el camino de la cruz.¹⁵⁹ La cruz que deben llevar les pertenece y es inherente a la realidad personal de cada uno (en Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23 se habla de *σταυρὸς αὐτοῦ*). Ningún seguidor de Jesús puede rechazarla o descargarla sobre otros (cf. Mc 9,34; 10,43; Mt 18,1; 23,11; Lc 9,46), pues cargándola detrás de él reciben la fuerza para cumplir la voluntad de Dios¹⁵⁷ en calidad de miembros de la familia de Jesús (cf. Mc 3,34-35; Mt 12,49-50; Lc 9,21).

Lc 9,23 añade al texto la especificación *καθ' ἡμέραν* (cada día) que no indica que la cruz se debe cargar una vez en la vida, sino todos los días. De esta manera el *logion* se interpreta en sentido ascético y se refiere a las preocupaciones y sufrimientos diarios de la vida cristiana.¹⁵⁸ Seguir a Jesús por el camino, llevando la propia cruz, se vuelve signo de fidelidad y solidaridad con él (cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-22; Lc 21,12-17).¹⁵⁹ Si cargar con la cruz es ordenado a todos los seguidores de Jesús, significa que la tolerancia paciente y positiva de la propia realidad, iluminada por la de él, se vuelve un medio educativo que va plasmando a todos los que quieren ser sus discípulos.¹⁶⁰ Por consiguiente, no puede ser discípulo de Jesús aquel que no quiere renunciar a sí mismo, que rehúsa cargar con el peso de la propia cruz, y que no está dispuesto a cambiar la propia mentalidad y modo de ser y no acepta el riesgo de adherir al *hijo del hombre*, siguiéndolo por su camino. La añadidura de Lc 9,23 *καὶ κρατῆσαι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν* (cargue con su cruz cada día) puntualiza con más fuerza esta posición, pues a la cruz de Jesús se añaden las cruces que los cristianos deben llevar diariamente para dar prueba de su seguimiento.¹⁶¹

La tercera condición, conformada por la expresión *καὶ ἀκολουθεῖτω μοι* (y me siga) (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23) está unida paratácticamente a

una indicación al *martino* en sentido *histórico*. LAUFEN, *Doppelüberlieferungen* 330 y SCHNACKENBURG, *Messaggio I*, 74 ven más bien un sentido *metafórico* del llevar la cruz que permite a todos ser discípulos de Jesús.

¹⁵⁹ Cf. NOLLAND, *Luca* 482.

¹⁵⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *Messaggio II*, 153.

¹⁵⁸ Cf. SCHÜRMAN, *Luca II* 847. En esto Lc comparte la idea paulina de sobrellevar los sufrimientos diarios a causa de la fe (cf. Rom 8,36; 1 Cor 15,31; 2 Cor 4,10-11). NOLLAND, *Luca* 482.

¹⁵⁹ Cf. BEST, *Following* 39; GNTLKA, *Marco* 458; ERNST, *Marco II*, 401.

¹⁶⁰ Cf. DONAHUE, *Theology* 36-37.

¹⁶¹ Cf. ERNST, *Luca I* 410.

los elocutivos anteriores. La orden, que concretiza la propia libertad, renuncia y sacrificio, describe la *actitud* constante del seguimiento.¹⁶² Con respecto al primer término: *οπισσω μου ακολουθειν* (cf. Mc 8,34); *οπισσω μου ελθειν* (cf. Mt 16,24); *οπισσω μου ερχεσθαι* (cf. Lc 9,23) presentado en la prótasis, que quiere aclarar las intenciones de los *seguidores*, este imperativo apodictico *ακολουθειτω* indica el sentido pleno del seguimiento, pues precisa que no se trata solamente de *seguir* continuamente a Jesús, renunciando a todo lo que se tiene (cf. Mc 1.18.20; 2,14; Mt 4.20.22; 9,9; Lc 5,11.27), sino que se debe tener una total disponibilidad a *renunciar a si mismos*, y a todo lo que se es.¹⁶³ A diferencia de los dos anteriores *ακολουθειτω* es imperativo presente (yusivo) y recoge el sentido de los mismos, especificando la característica de la continuidad en el seguimiento, hecha de renuncia a si mismo y de aceptación de la propia cruz.¹⁶⁴ El último imperativo unido a los anteriores por un *και* consecutivo final,¹⁶⁵ los coordina y da al seguimiento un nuevo sentido. *Seguir* a Jesús en el camino significa *cambiar mentalidad* y creer en él (cf. Mc 1,15; Mt 4,17), *obedecer* hasta el final a la voluntad de Dios (cf. Mc 3,35; Mt 7,21; Mc 8,31.34; Mt 16,22; 20,27; Lc 9,22.48; Mc 9,31; Mt 17,22; Lc 9,43). Pero, junto a la *invitación* de seguir, los interlocutores reciben como don de Jesús que los precede la fuerza para *renunciar a si mismos* y cargar con la cruz de cada uno detrás de él.¹⁶⁶

El conjunto de estos tres imperativos resume las *condiciones* que los *discipulos* (Mt) y la *comunidad entera* (Mc-Lc) deben asumir como propias para *seguir* a Jesús en el camino.¹⁶⁷ Estos *elocutivos directivos* nos ayudan a entender que no podemos *seguir* a un Mesías como lo esperaba el Judaísmo del tiempo de Jesús. Sus *condiciones* son claras. El seguimiento requiere un camino perseverante sin dejarse vencer por las dificultades o por el alto precio que hay que pagar. El planteamiento de la muerte violenta del Mesías, que el

¹⁶² Cf. BEST, *Following* 33.

¹⁶³ Cf. HOOKER, *Mark* 209.

¹⁶⁴ Cf. REPLOH, *Martius* 126.

¹⁶⁵ SCHULZ, *Nachfolge* 83-84 afirma que el último imperativo, por tener un significado final, asumiría un significado coordinador de los demás; REISER, *Synax* 120 cree que el *και* tiene un sentido consecutivo.

¹⁶⁶ Cf. LAUFEN, *Darstellungsforderungen* 331; SCHMITHALS, *Evangelium* 1, 390.

¹⁶⁷ SEGALLA, *Etica* 45 afirma que estos tres imperativos ayudan a desapropiarse de si mismos para confiarse completamente a la guía personal de Jesús, superando el escándalo de la cruz.

contexto histórico nos presenta, implica en el texto, que hemos examinado, el de la perseverancia cristiana en la prueba. Ser discípulos de Jesús en un ambiente hostil significaba para los primeros cristianos asumir la posible pérdida de la seguridad social y económica e inclusive enfrentar la persecución en el seno de la propia familia (cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-22; Lc 21,12-17). El seguimiento implicaba la renuncia de una identidad personal y social, lo que significaba *renunciar a sí mismo*. La expresión *tomar la propia cruz*, además del sentido espiritual y ascético, puesto en evidencia por Lc con el καθ' ἑαυτοῦ, evocaba el hecho de la muerte terrible y degradante reservada por los romanos a los rebeldes.¹¹⁴

II. En relación con el *apoftegma*, los *Sinópticos* (cf. Mc 8,35-37; Mt 16,25-26; Lc 9,24-25) colocan, precedida por la partícula γάρ, una instrucción en la que agrupan las consecuencias específicas del seguimiento con algunos *logia sapienciales* elaborados con proposiciones relativas hipotéticas introducidas por γάρ: ὡς γάρ (cf. Mc 8,35a; Mt 16,25a; Lc 9,23a) y π. γάρ (cf. Mc 8,36a.37; Mt 16,26a; Lc 9,25a) que apuntan hacia afirmaciones generales.¹¹⁵ Estos *logia* tienen como tema de fondo la vida (ἡ ψυχή), entendida como *existencia* (cf. Mc 8,35a.b.36b.37; Mt 16, 25a.b 26b.c; Lc 9,24a.b.25).¹¹⁶ asociada a verbos contrapuestos como *ganar // perder, ganar // malograr y recobrar*.¹¹⁷ Dividiremos estos *logia* en tres grupos, según la estructura de su construcción:

a. En el *primer logion* (cf. Mc 8,35; Mt 16,25; Lc 9,24), que está constituido por un *nashal*, la estructura de *dos miembros* se presenta igual en las tres narraciones: una doble proposición relativa condicional (a) que forma la *protasis* y una doble proposición principal (b) que forma la *apódosis*. Cada uno de estos miembros está formulado en términos paradójicos.¹¹⁸

Mc 8,35	ὅς γάρ ἐάν τίθει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ ὅς θ' ἴθι σώσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔσται ἕνα καὶ τοῦ σώσειον	ἀπολέσει αὐτὴν ὥστε αὐτὴν
Mt 16,25	ὅς γάρ ἐάν τίθει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ ὅς θ' ἴθι σώσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔσται ἕνα	ἀπολέσει αὐτὴν εὐρήσει αὐτὴν
Lc 9,24	ὅς γάρ ἐάν τίθει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ ὅς θ' ἴθι σώσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔσται ἕνα	ἀπολέσει αὐτὴν ὥστε αὐτὴν αὐτὴν
Mc 8,35	"porque si uno quiere salvar su vida, pierda el que presta su vida por mí y por la buena noticia"	la perderá; la salvará".
Mt 16,25	"porque si uno quiere salvar su vida, en cambio, el que presta su vida por mí"	la perderá; la conservará".
Lc 9,24	"porque si uno quiere salvar su vida, en cambio, el que presta su vida por mí"	la perderá; la salvará".

La construcción del subjuntivo $\alpha\varsigma\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\eta\lambda\epsilon$ en la *prótesis* abriga el deseo¹⁷⁴ de parte del interlocutor de salvar la vida. En Lc 9,24 esto es puesto en evidencia con mayor fuerza a través de $\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$ añadido a la apódosis.¹⁷⁵ Este *logion* que guarda un estilo sapiencial se une, por un lado, con el *apofteigma* anterior (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23) que habla de seguir a Jesús cargando con la cruz y, por el otro, abre una reflexión sapiencial acerca de la vida y de su sentido. El término $\psi\upsilon\chi\eta$ se debe entender aquí de una manera semítica, como vida y existencia.¹⁷⁶ En el *logion* hemos visto que se maneja un concepto antitético de vida. Esta *antítesis* nos ayuda a entender mejor lo que Jesús quiso decir. Utilizaremos para esta el concepto de «vida verdadera» y «vida no verdadera»:¹⁷⁷

querer salvar una vida no verdadera
aceptar perder una vida no verdadera

lleva a perder la vida verdadera;
conduce a salvar la vida verdadera.

Siguiendo la línea del *apofteigma* anterior (cf. Mc 8,34; Mt 16,24, Lc 9,23) este *mayhul* afirma, por un lado, con más claridad que el anterior que los seguidores de Jesús deben estar dispuestos a enfrentar todo, hasta el martirio.¹⁷⁸ Por el otro, se afirma también que la meta final del ser humano es tener la «vida verdadera», hallar el sentido de la vida. Esto corresponde al deseo profundo de toda persona. El *logion* nos dice que esta meta sólo se puede alcanzar o no alcanzar de una manera radical. No se pueden ganar ambas vidas (cf. Mt 6,24; Lc 16,13). Hay que sacrificar una por alcanzar la otra.¹⁷⁹ Por otra parte, la

¹⁷⁴ Cf. FABRIS, *Matteo* 365; NOLLAND, *Luke* 482; ROSSÉ, *Luca* 333-334.

¹⁷⁵ Cf. BLASS, *Grammatica* 457; REISER, *Syntax* 160; BERGER, *Sitzten* 16.19.22.

¹⁷⁶ El hablar de $\psi\upsilon\chi\eta$ en estos *logia* representa una forma hebraizante de sustitución del pronombre reflexivo sí o sí mismo, que se encuentra solamente en Lc 9,25, en donde se sustituye $\psi\upsilon\chi\eta\upsilon$ por $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon$. Cf. ZERWICK, *Analysis* 42.

¹⁷⁷ Cf. FABRIS, *Matteo* 363.

¹⁷⁸ Cf. ERNST, *Luca* 1411; ROSSÉ, *Luca* 324.

¹⁷⁹ El futuro puede sustituir al subjuntivo aoristo en proposiciones condicionales. Cf. BLASS, *Grammatica* 458; ZERWICK, *Analysis* 101; PORTER, *Aspect*, 325.

¹⁷⁴ Cf. MATEOS, *Aspecto* 56.

¹⁷⁵ Cf. NOLLAND, *Luke* 483.

¹⁷⁶ Cf. GNILKA, *Matteo II* 134; NOLLAND, *Luke* 483; SAND, $\psi\upsilon\chi\eta$ = DENTII 2183-2184.

¹⁷⁷ SCHÜRMAN, *Luca* 11 850 no acepta esta distinción.

¹⁷⁸ Cf. SCHÜRMAN, *Luca* 1849-850; ERNST, *Luca* 1411.

¹⁷⁹ Cf. GNILKA, *Matteo II* 134; ERNST *Luca* 1411.

«vida verdadera» se puede alcanzar solamente si ella es ofrecida, perdida, siguiendo el ejemplo de aquel que ha dado su propia vida por todos (cf. Mc 10,45).¹⁴⁰ La paradoja que el *logion* presenta, se puede descubrir en las motivaciones de la vida. Quien quiere ganar a costa de todo una «vida no verdadera», pierde miserablemente «la verdadera». Quien escoge perder la «vida no verdadera» por causa de Jesús, y Mc 8,35 añade, y de la Buena Noticia,¹⁴¹ gana definitivamente «la vida verdadera». La «vida verdadera», por lo tanto, es una vida en un continuo devenir que sufre un paso doloroso de lo no verdadero a lo verdadero y necesita una constante lucha por conseguirla. Alcanzar esta vida constituye el sentido último del seguimiento.¹⁴² Se trata en efecto no de una vida cualquiera, sino de la *vida eterna*. El *logion* en las tres tradiciones llama la atención sobre los graves peligros que pueden acochar la conquista de la *vida eterna*. Quien, por huir de la muerte, rechaza al Mesías, se pone bajo su condenación cuando el *Hijo del hombre* venga para juzgar.¹⁴³

b. El *segundo logion* (cf. Mc 8,36; Mt 16,26a,b; Lc 9,25) presenta también características sapienciales. La estructura de la construcción antitética de estas proposiciones interrogativas retóricas, dirigidas a todos, encierra una *respuesta* negativa. Esta estructura está reafirmada en Mt y Lc con la partícula adversativa *de*. Mc, por el contrario utiliza la conjunción *καί*, pero con el mismo sentido adversativo. Estas preguntas están relacionadas con el *apostegma* inicial (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23).¹⁴⁴ En este caso la *apódosis* precede a la *protasis*:

Mc 8,35	τί γὰρ ἀπολείπει ἄνθρωπος κερήραυς τὸν κόσμον ὄντων	καὶ ἐν ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
Mt 16,26	τί γὰρ ἀποληθήσεται ἄνθρωπος ὄντων κόσμον ὄντων κερήραυς	τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῆναι
Lc 9,25	τί γὰρ ἀπολείπει ἄνθρωπος κερήραυς τὸν κόσμον ὄντων	ἑαυτὸν καὶ δεῖ ζημιωθῆναι ζημιωθῆναι

¹⁴⁰ Cf. SCHWEIZER, *ψυχή* = GLNT XV, 1255.

¹⁴¹ Mt y Lc no colocan la Buena Noticia como causa, como hace Mc, puesto que para los discipulos todo se decide teniendo a Cristo como punto de referencia. Cf. SAND, *Matteo* II 508.

¹⁴² Cf. GNILKA, *Matteo* II 134.

¹⁴³ Cf. ROSSÉ, *Luca* 334.

¹⁴⁴ Cf. SCHÜRMAN, *Luca* I 853.

Las preguntas, puestas por los tres textos, que se relacionan luego con el *logion* siguiente (cf. Mc 8,37; Mt 16,26c), tienen la fuerza de la lógica y la función de convencer a los interlocutores de la bondad de la enseñanza, pero también tienen la *finalidad* de exigir a los lectores una respuesta, con la cual comienza un *compromiso* verdadero.¹⁹¹ El verbo *ωφελεῖν* tiene en estos textos un *sentido teológico* pues indica como negada una utilidad o ayuda que fuera importante para la salvación. El verbo *κερδαίνειν*, que significa *ganar, sacar provecho, sacar ventaja*, en estos tres textos se encuentra en contraposición con el verbo *ζητιοῦν*, que tiene el sentido de *perder, estar en desventaja*.¹⁹² El objeto de la *antítesis* son el *κόσμος* y la *ψυχή*. Por consiguiente, el haber ganado el mundo entero en contraposición con la inseguridad de la propia vida demuestra que esa ganancia resulta completamente inútil, ya que la vida se pierde con la muerte.¹⁹³ Con la contraposición se confrontan realidades diferentes, *κόσμος* y *ψυχή*. El término *κόσμος* puede ser entendido en sentido material, *riquezas, bienes o valores terrenos, todo lo que los hombres pueden tener*.¹⁹⁴ El término *ψυχή* significa la vida física, la *existencia* terrena, en la que se desarrolla el *yo* del hombre (*εαυτός*), así como lo propone Lc 9,25b.¹⁹⁵ Esto significa que el hombre por sí solo no es capaz de encontrar en esta vida la posibilidad de lograr la «vida verdadera» aunque conquiste el mundo entero.¹⁹⁶ El *logion*

¹⁹¹ El verbo es utilizado en los evangelios: Mc 3 / Mt 3 / Lc 1 / Jh 1 con sentido activo (Mc 8,35) o pasivo (Mt 16,26a; Lc 9,25). En todos estos casos el sujeto agente es el hombre.

¹⁹² En los Evangelios *κερδαίνειν* se encuentra sobre todo en Mateo (cf. Mc 1 / Mt 6 / Lc 1 / Jh 1).

¹⁹³ El *κα* tiene aquí un sentido adversativo, *pero*. Cf. REISER, *Synax* 115.

¹⁹⁴ En los evangelios *ζητιοῦν* se encuentra solamente aquí en los sinópticos. Su forma es pasiva y tiene como sujeto la persona, entendida como *ψυχή* en Mc y Mt o *εαυτός* en Lc. Cf. STUMPF, *ζητιοῦν* = GLNT III 1517, n. 1.

¹⁹⁵ El acusativo del objeto se mantiene no obstante el verbo se encuentra en forma pasiva. Cf. BLASS, *Grammatica* 229.

¹⁹⁶ Lc 9,25b sustituye *ψυχή* con *εαυτός*.

¹⁹⁷ Cf. PERINI, *Domande* 82.

¹⁹⁸ Cf. STUMPF, *ζητιοῦν* = GLNT III 1524, 1526; SCHLIER, *κερδαίνειν* = GLNT V 362; SCHÜRMAN, *Luce* / 853, n. 141.

¹⁹⁹ Cf. RUTENFRANZ, *ωφελεῖν* = DENT II 2212-2213.

²⁰⁰ Cf. SASSE, *κόσμος* = GLNT V 931; BALZ, *κόσμος* = DENT 12386.

²⁰¹ Cf. ROSSÉ, *Luce* 335.

²⁰² Cf. SCHWEIZER, *ψυχή* 1260-1262; SAND, *Mateo* 509.

plantea las consecuencias para la salvación de quienes sucumben a la sed de poder y de la riqueza.¹⁹⁷

c. En el tercer *logion* (cf. Mc 8,37; Mt 16,26c) la estructura de la construcción se adapta a proposiciones interrogativas retóricas con respuesta negativa:

Mc 8,37 τί γάρ σοι ἢ ἀνθρώπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ

Mt 16,26c τί δοῖσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

Mc 8,37 ¿qué podrá dar el hombre para recobrarla?

Mt 16,26c ¿qué podrá dar el hombre para recobrarla?

El *logion*, que presenta un sentido escatológico, quiere decir que no existe ningún elemento con el que el hombre pueda cambiar su vida.¹⁹⁸ El verbo *δίδωμι* al aoristo subjuntivo en las dos tradiciones indica la importancia del hecho del juicio de Dios. El sustantivo *ἀντάλλαγμα* subraya el valor absoluto y definitivo del juicio divino que no deja al hombre ninguna posibilidad de cambiar su vida por otra cosa.¹⁹⁹ No puede absolutamente dar nada por recuperarla de nuevo después de la muerte.²⁰⁰

Lo que ayudaba a motivar la escogencia de una fidelidad perseverante, no obstante la confiscación de los bienes y la posibilidad de la pérdida de la vida física, era el compartir el destino de Jesús. La lógica del seguimiento, expresada por estos *logia sapienciales* que siguen el *apoftegma*, se traduce en renunciar a sí mismo, llevar la cruz, perder la vida por la causa de Jesús. Este enfoque espiritual hace posible la libertad de jugarse el todo por el todo por conservar aquella relación vital con Cristo que es la única garantía de la vida verdadera.²⁰¹

¹⁹⁷ Cf. ROSSÉ, *Lucea* 335.

¹⁹⁸ La construcción del subjuntivo aoristo *δοῦς* está por *δύς*. Cf. BLASS, *Grammatica* 148.

¹⁹⁹ El sustantivo se encuentra solamente en Mc 8,37 y Mt 16,26.

²⁰⁰ Cf. ZORELL, *Lexicon* 123.

²⁰¹ Cf. BÜCHSEL, *ἀντάλλαγμα* = GLNT 1675-677; SAND, *Matteo* 509.

²⁰² Cf. BALZ, *ἀντάλλαγμα* = DENT 1320.

²⁰³ Cf. FABRIS, *Matteo*, 365.

Cap. 3º. Reflexiones complementarias sobre el discipulado

Concluimos nuestro *análisis* ofreciendo algunas reflexiones complementarias a manera de *hilos conductores* que favorecen la profundización de la trama del *discipulado* presente en los cuatro *evangelios*. Veremos tres aspectos: el *significado* del *discipulado* y su *finalidad*; las *condiciones* fundamentales del mismo (*libertad* en la acción; *comunidad* de vida con Jesús y *participación* en su destino) y su extensión a todos los creyentes.

1. *Significado y finalidad del discipulado*.

La designación de *discipulo*²⁶⁴ para indicar el seguidor de Jesús, aparece 262 veces en los *evangelios* y en los Hechos de los Apóstoles. No aparece ni en Pablo, ni en el resto del NT²⁶⁵. Los términos de *seguimiento* y *discipulado* están estrechamente relacionados. *Seguir* a Jesús con todas las expresiones que usan los evangelios²⁶⁶ significa comenzar a ser discipulo. Profundizar el *seguimiento de Jesús* es comprender en qué consiste el discipulado

²⁶⁴ Cf. Mc 2,15.16.18 bis. 29; 3,7.9; 4,34; 5,31; 6,1.29.35.41.45. 7,2.5.17.8.14.6.10.27 bis. 33.34. 9,14.18.28.31; 10,10.13.23.24.46; 11,1.14; 12,43. 13,1; 14,4.12.13.14.16.32; 16,7; Mc 5,1; 8,21.23. 9,10.11.14. bis. 19.37; 10,11.24.25.42; 11,1.2; 12,1.2.49; 13,10.36. 14,12.15.19. bis. 22.26. 15,2.12.23.32.33.36 bis; 16,5.13.20.21.24; 17,6.10.13.16.19; 18,19.23; 19,10.13.25.20.17.21.1.6.30.22.16; 23,1.34.1.3.26.1.8.17.18.19. 26.35.36.40.45.56; 27,64; 28,7.8.9.13.16. Lc 5,20.33.6.1.13.17.20.40.7.11.18.19; 8,9.22; 9,14.16.18.40.43.54. 10,22.23. 11,1 bis. 12,1.23; 14,26.27.33. 16,1. 17,1.22.18.15; 19,29.37.39; 20,45; 22,11.39.45; Jn 1,35.37; 2,2.11.12.17.22.3.22.24; 4,1.2.8.27.31.33.6.3.8.12.16.22 bis. 24.60.61.66. 7,3; 8,31; 9,2.27.28 bis. 11,7.8.12.54; 12,4.16; 13,5.22.23.35; 15,8; 16,17.29; 18,1 bis.2.15 bis.16.17.19.25; 19,26.27. bis.38; 20,2.3.4.8.10.18.19.20.25.26.30; 21,1.2.4.7.8.12.14.20.23.24; Hch 6,1.2.7. 9,1.10.19.25.26 bis.38; 11,26.29; 13,52; 14,20.22.28; 15,10; 16,1; 18,23.27; 19,1.9.30; 20,1.30; 21,4.16 bis.

²⁶⁵ Mc 46 / Mt 73 / Lc 37 / Jn 78 / Hch 28. Cf. MORGENTHAUER, *Stenistik* 118

²⁶⁶ En los evangelios hay variadas formas verbales que indican el seguimiento de los discipulos:

	Mc	Mt	Lc	Jn
ακολουθεῖν	1.18; 2.14. bis 15. 6.1.8.14; 10.21.28. 32.42; 14.54; 15.41	4.30.32; 8.19.22.23; 9.9. bis. 16.24.19.21. 27.28.26.18.27.51	5.11.27.28.9.23.57. 59.64; 18.22.38.43. 22.34.54	1.37.38.40.43; 6.12; 10.4.5. 27.12.26; 13.26.37; 18.15; 20.6; 21.19. 20.2.9.
ακολουθεῖν οπισθο	2,34	10,38	—	—
ερχεσθαι				
οταρω	1,7	3,11, 16,34	9,35; 14,27	12,19.
σπερχεσθαι				
ομιλω	1.20	—	—	—

A. El discipulado de Jesús en los sinópticos se puede contrastar con el de los escribas, esenos, bautistas y celotas, coetáneos de Jesús.¹⁹⁷

1. Los escribas aceptaban discípulos (*talmidim*), quienes veían en su maestro no solamente al sabio que les explicaba la Ley, repitiendo las tradiciones de los ancianos¹⁹⁸ y añadiendo las propias interpretaciones, sino también al experto que los guiaba con su ejemplo y su palabra en la práctica de la misma Ley. Este, a su vez, a menudo era mantenido y defendido por sus propios discípulos.¹⁹⁹

Hay algunas analogías entre Jesús y los escribas de su tiempo. Jesús ha sido considerado a menudo como un rabino, aunque no había frecuentado ninguna escuela *wad hock*. Él mismo aceptaba ser llamado «maestro» (*ἡδαισκαλος*,²⁰⁰ *ραββί*²⁰¹ o *ραββουνι*²⁰²). Su comportamiento era semejante al de los rabinos o doctores de la Ley de su época.²⁰³ Al igual que ellos revelaba un profundo conocimiento de la Escritura que le permitía, en las discusiones con otros escribas, hallar el texto o la citación que los desarmaba. Como ellos pronunciaba sentencias que se gravaban en la mente de quien lo escuchaba y eran fáciles para memorizar. Inventaba parábolas²⁰⁴ con las que enseñaba a la gente y a los discípulos. A estos últimos a menudo ofrecía explicaciones:

ἀκούει οὐκ ἔσται	1,17	4,19	—	—
σοφειῶν	—	—	—	21,8

¹⁹⁷ Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* 249-260.

¹⁹⁸ Cf. Mc 7,1-23; Mt 15,1-20.

¹⁹⁹ NEUDECKER R., *Master-Disciples* 245-261.

²⁰⁰ Cf. Mt 8,19; 9,11; 10,24-25; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36; 26,18; Mc 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14; Lc 3,12; 6,40; 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11; Jn 1,39; 3,2.10; 8,4; 11,28; 13,13.14; 20,16.

²⁰¹ Cf. Mt 23,7 bis 8; 26,25.49; Mc 9,5; 11,21; 14,45 bis; Jn 1,39.50; 3,2.26.43; 6,25; 9,2; 11,8.45.

²⁰² Cf. Mc 10,51; Jn 20,16.

²⁰³ NEUDECKER R., *Master-Disciples* 245-261.

²⁰⁴ Podemos dividir las parábolas de los sinópticos en cuatro grupos, según su tradición: 1° Parábolas de tripletradición (Mc-Mt-Lc): 1° el sembrador (Mc 4,1-20; Mt 13,1-23; Lc 8,4-15); 2° la lampara (Mc 4,21-23; Mt 5,15; Lc 8,16-17); 3° la medalla (Mc 4,24-25; Mt 7,2; Lc 8,18); 4° el grano de mostaza (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19); 5° los amigos del esposo (Mc 2,18-20; Mt 9,14-15; Lc 5,33-35); 6° el vino y los aceites (Mc 2,21-22; Mt 9,16-17; Lc 5,36-39); 7° los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19); 8° la higuera

aparte, en las que aclaraba los misterios del Reino de Dios.²⁵ Estas analogías nos ayudan a ubicar a Jesús en su contexto y entender el complejo paso de la transmisión oral a la tradición escrita de los evangelios.

Sin embargo, se notan también diferencias entre el modo de actuar de Jesús y el de los escribas, que no nos permiten asimilar completamente a Jesús con ningún maestro de su tiempo. Los discípulos (*talmidim*) de los rabinos, deseosos de conocer la Torah, buscaban entre los maestros a uno a quien seguían, para aprender sus propias enseñanzas. Un candidato a discípulo no adhería inmediatamente ni para siempre a un solo maestro. Se confrontaba primero con otros maestros coetáneos, los interrogaba, discutía con ellos y, sólo después de una profunda búsqueda personal, escogía su gula.²⁶

Por el contrario, los discípulos de Jesús no lo escogieron como maestro. Fue él quien tomó siempre la iniciativa para llamarlos como discípulos. Él actuaba con una autoridad especial parecida a la de los profetas. Jesús no hacía consistir su enseñanza en repetir las opiniones de los demás doctores de la Ley o las tradiciones de los ancianos, como hacían los otros rabinos. Antes de ofrecer sus propias interpretaciones citaba únicamente la Escritura y enseñaba con autoridad propia, sin buscar apoyo en nadie (cf. Mt 5,21-48; Lc 6, 27-38).

estéril (Mt 13,28-29; Mt 24,32-33; Lc 21,29-31), 9^o el vengativo (Mc 13,33-37; Mt 24,42; Lc 12,35-38); II^o Parábolas de doble tradición (Mt-Lc): 1^o el arroyo oportuno (Mt 5,25-26; Lc 12,58-59); 2^o los dueños (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49); 3^o los niños que juegan (Mt 11,16-17; Lc 7,31-35); 4^o el espíritu inmundo (Mt 12,43-45; Lc 11,24-26); 5^o la levadura (Mt 13,13; Lc 13,20-21); 6^o la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7); 7^o el gran banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24); 8^o el ladrón (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40); 9^o el administrador fiel (Mt 24,45-51; Lc 12,42-46); 10^o los talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,11-27); III^o Parábolas de una sola tradición: Mc: 1^o la semilla que crece sola (4,26-29); Mt: 1^o el trigo y la cizaña (13,24-30,36-43); 2^o el tesoro escondido (13,44); 3^o la perla preciosa (13,45-46); 4^o la red (13,47-50); 5^o el servo no venido (18,23-35); 6^o el contratista generoso (20,1-16); 7^o los dos hijos (21,28-32); 8^o el binomio con traje de boda (22,11-14); 9^o las diez vírgenes (25,1-13); 10^o el dueño rico (25,31-46); Lc: 1^o los dos deudores (7,36-50); 2^o el buen samaritano (10,25-37); 3^o el amigo inoportuno (11,5-8); 4^o el rico insensato (12,13-21); 5^o la higuera estéril (13,6-9); 6^o la puerta estrecha (13,22-30); 7^o los primeros asientos (14,7-11); 8^o la construcción de la torre y ejército para la guerra (14,28-32); 9^o la dracma perdida (15,8-10); 10^o el padre bueno (15,11-32); 11^o el administrador injusto (16,1-13); 12^o el rico y Lázaro (16,19-31); 13^o el deber cumplido (17,7-10); 14^o el juez y la mujer (18,2-8); 15^o el fariseo y publicano (18,9-14).

²⁵ Cf. Mc 4,10-30,33-34; 7,17-23; 9,33-50; Mt 13,10-23; 15,12-20; 18,1-5; Lc 8,9-10; 9,46-48.

²⁶ Cf. NEUDECKER R., *Afaster-Discípulos* 245-261.

Esto sorprendía a la gente y dejaba desconcertados a los demás rabinos, quienes se preguntaban dónde había aprendido tanto.²¹⁷

En el círculo de los *discípulos* de Jesús, no existía posibilidad de discusión con el *maestro*, como sucedía en las demás escuelas rabínicas. Si alguna vez se daba entre ellos, Jesús la atajaba desde su comienzo.²¹⁸ Él no admitía réplicas a sus intervenciones, sino que exigía a sus *discípulos* una *confianza incondicional* en su doctrina. Los *discípulos* de los rabinos tenían como ideal llegar a ser maestros un día y ejercer con provecho su *profesión*. El *discípulo* de un rabino, una vez aprendida toda la sabiduría que su *maestro* podía transmitirle, se apartaba de él, iniciando su propia escuela. Estaba habilitado para ser a su vez *rabino* y comenzaba a ser un *maestro* autónomo. A veces en el rabinismo era el *maestro* quien, viendo que no tenía más nada que enseñar, invitaba al *discípulo* ya maduro a separarse de él y *tomar otro camino*.²¹⁹

El fin por el cual Jesús llamó a sus *discípulos* no fue para que adquiriesen una formación profesional. Él no quiso hacer de ellos unos profesionales de la Ley ni de las interpretaciones de las *Tradiciones de los ancianos*, sino que los llamó para que se asociaran a su obra de predicación del Reino.

A los primeros *discípulos* Jesús les dijo: *vegan detrás de mí y los haré pescadores de hombres* (cf. Mc 1,17; Mt 4,19). Su *llamada* era para una *experiencia de vida* y una *misión* muy concreta en la cual la promesa: *los haré pescadores de hombres* era un *don* que Jesús hacía a los convocados y un *compromiso* que él asumía con ellos. El futuro *los haré* indica que Jesús logró su fin, aunque necesitó la *respuesta* de los llamados. Los *discípulos* no participaron del conocimiento de la Ley que tenía Jesús, como sucedía con la mayor parte de los *discípulos* de los rabinos, sino de su *misión*. Esta es la *finalidad* para la cual Jesús los fue formando. Para ellos la *invitación* al seguimiento se volvió *invitación* a participar, cooperar y colaborar a la tarea específica de anunciar la cercanía del Reino. Sabemos, por otra parte, que en el contexto lingüístico del tiempo, el término seguimiento no se utilizaba para designar el *discipulado* de los doctores de la Ley

²¹⁷ Cf. Mc 6,2; Mt 13,54; Lc 4,22; Jn 7,15. Lc inclusive llega a proponer el hecho desde la infancia de Jesús (cf. Lc 2,46-48a).

²¹⁸ Cf. Mc 9,33-37,38-40; 10,35-45; Mt 18,1-5, 20,20-28; Lc 9,46-48,49-50.

²¹⁹ Cf. NEUDECKER R., *Master-Disciples* 245-261.

La persona del *rabi* estaba rodeada de una grande veneración. Un discípulo, por respeto, no tenía *discusiones* con el *maestro* en las que se manifestaran sus *divergencias* o tuviera que *tomar una posición contraria*. El día en que comenzara a contradecirlo el mismo *maestro* lo invitaba a separarse de él. Otra señal de respeto era, en el caso de los *discípulos*, *caminar detrás del maestro*.²²⁰ La costumbre de los *discípulos* de un *rabi* era ir detrás del *maestro* todas las veces que salía de su casa por la mañana y acompañarlo de regreso, despidiéndose de él por la tarde.²²¹

La mayor parte de los *doctores de la Ley* pertenecían a la secta de los Fariseos. El fariseísmo en tiempo de Jesús era el movimiento religioso laico más fuerte, llegando a constituirse, luego de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C., en el *judatismo normativo*. En tiempo de Jesús el fariseísmo no se oponía a la espera escatológica, que estaba fuertemente enraizada en diversos círculos populares, quienes esperaban el *fin inminente* de los tiempos y la *venida cercana* de la futura era mesiánica de la salvación, el *Reino*. Los *Fariseos* conservaban una fuerte esperanza mesiánica. Sin embargo, para ellos no era importante si esta esperanza se hubiera tenido que realizar en la presente generación o en la generación futura. Lo esencial para ellos era el estudio y la observancia de la *Ley*.²²² Ahora bien, mientras los *Fariseos* se mantenían a distancia de las especulaciones escatológicas y apocalípticas, Jesús se ubicó cerca de los *círculos religiosos* que las defendían.²²³

2. Un grupo que defendía estas especulaciones escatológicas estaba constituido por los *esenos* de Qumrán.²²⁴ Los documentos de esta secta hablan de un personaje, llamado *Maestro de Justicia*, quien fue fundador, promotor y alma del movimiento de Qumrán en calidad de guía ideal para todos los

²²⁰ Cf. Mc 8,31-33; Mt 16,21-25.

²²¹ NEUDECKER, *Master-Disciples* 245-261.

²²² Rabi *Hillel*, que vivió más o menos 25 años antes que Jesús, decía: «Quien se ha apropiado de las palabras de la *Torah* (Ley) ha adquirido la vida del mundo futuro, sin embargo, nada se sabe acerca de la llegada del mundo futuro con la *venida del Mesías*: ¡es un secreto de Dios!»

²²³ SCHÜRER, *Historia* I 106-162; JEREMÍAS, *Jerusalén* 261-281; LOHSE, *Ambiente* 81-88; JOSSA, *Gruppi* 79-104.

²²⁴ SCHÜRER, *Historia* I 169-174; GONZÁLEZ, *Descubrimientos* I 17-223; BURROWS, *Manuscripts* 263-312; VERMES, *Manuscripts* 93-165; DELCOR, *Introducción* 28-57; LOHSE, *Ambiente* 90-130.

seguidores. No obstante todo su nombre, no fue nunca dado a *conocer*. Era un personaje religioso que había sido famoso en Jerusalén. Perseguido por la *casta sacerdotal* de la capital, se retiró al desierto de Judá a orillas del Mar Muerto con algunos *seguidores*, a los cuales, con el tiempo se añadieron muchos otros y murió, probablemente unos setenta años antes de Cristo, luego de fundar una *comunidad monástica* floreciente, los *esenios* o *puros*. Sus *seguidores* practicaban el *celibato*, vivían en *comunidad*, con una *regla severa* (la *Regla de la Comunidad*), cultivaban la *pobreza* y eran *verdaderos monjes*. Practicaban la *oración* en momentos precisos del día, celebraban a menudo *vigilias nocturnas*. Observaban con mucho rigor el sábado. En el culto mantenían el calendario solar. En lo moral las *faltas* eran castigadas con una serie de *tarifas* que se aplicaban tanto a *delitos menores* (penitencia alimentar, exclusión temporal de la vida común) como a *delitos mayores* (excomunión, aislamiento o expulsión definitiva de la *comunidad*). Los *esenios* esperaban y se preparaban para la *venida* de la era mesiánica, que iba a ser precedida por guerras y convulsiones apocalípticas. Parece que el *Maestro de Justicia*, bajo ciertos aspectos, preparó el terreno para la vida de las primeras comunidades cristianas.

Pero había *profundas diferencias* entre Jesús y el *Maestro de Justicia* y sus respectivas comunidades. Jesús no fundó una *comunidad encerrada* en sí misma, separada del mundo, aislada en el desierto, como la de los *esenios*. Prodió dondequiera, insertándose entre la *gente* y envió a sus *discípulos* a hacer lo mismo. El *Maestro de Justicia* fundó una *comunidad* estrictamente encerrada en sí, aislada del mundo, entregada a una serie de meticulosas leyes de *pureza*. Denunció el apego a la vida política y a las riquezas de los sacerdotes asironeos. De aquí vino su alejamiento del Templo y su apego a la doctrina de la *pureza*.

3. Jesús tenía mayores afinidades con el *movimiento bautista*,²²² que hacía referencia a Juan. Este era un profeta de tipo *escatológico-apocalíptico* (cf. Mc 1,6; Mt 4,46). Probablemente tuvo contactos con los *esenios* de Qumrán, pues vivió en su misma región, conduciendo una vida *célibe* y fuertemente marcada por el ascetismo (cf. Mc 1,4-5; Mt 3,1-2; Lc 1,80; 3,2-3). Para muchos, Juan habría sido un *esenio externo*, que habría seguido, como muchos otros, una *vocación propia* al margen de la *comunidad* de Qumrán. En efecto, mientras los *secuaces del Maestro de Justicia* se aislaban de la *gente* en el desierto, el *Bautista* se dirigía más bien a la *gente*, proclamando la *metanoia*, que consistía en el

²²² Cf. BROWN, *Comunidad* 68-70.

arrepentimiento del pasado y *conversión* o inicio de una vida nueva. La *metanoia* era la *condición necesaria* para acoger la salvación, que traería el *Reino*. El bautismo, dado por *Juan* como señal de *arrepentimiento* y *conversión*, era un verdadero *rito de iniciación*, que introducía en el grupo a aquellos que profesaban la espera del Mesías que iba a venir y constituía anticipadamente su *comunidad*. *Juan* tenía *discípulos*, a los cuales parece haberles dado una enseñanza especial. Leemos en efecto, en Lc 11,1 que un día uno de los *discípulos* dijo a Jesús: «Señor, enséñanos a orar como *Juan* enseñó a sus *discípulos*». Los *discípulos* de *Juan* probablemente lo ayudaban en la predicación y en la administración del bautismo (cf. Jn 1,24-28,32-34,35; 3,22-28).

Jesús al comienzo de su vida pública, retomó la *invitación* a la *metanoia*, proclamada por *Juan*.²⁶ Parece que él mismo no bautizó.²⁷ Durante su vida pública, sus *discípulos* continuaron predicando el bautismo de penitencia y de *conversión*, semejante al de *Juan* (cf. Jn 4,1-3). Este bautismo de los *discípulos* de Jesús, que imitaba el de *Juan*, sería finalmente absorbido en el rito, nuevo y sacramental de la *comunidad* cristiana primitiva. Los *evangelios* y la *comunidad* cristiana primitiva insisten en relacionar el ministerio de Jesús con el del Bautista, haciendo de *Juan* el precursor del Señor (cf. Lc 1,36,39-45).

Hay sin embargo unas *diferencias notables* entre Jesús y *Juan*. Jesús habló y actuó con una autoridad mesiánica propia. *Juan* no la reivindicó nunca para sí, pues rechazó enfáticamente ser el Mesías (cf. Jn 1,19-27). Jesús curó y obró milagros, cosa que no se afirma de *Juan*. Otro elemento que llama poderosamente la atención, desde nuestra perspectiva, es el hecho de que en las narraciones que refieren el *discipulado* de *Juan* (cf. Mc 2,18,bs; 6,29; Mt 9,14; 11,2; 14,12; Lc 5,33; 7,18,19; 11,1; Jn 1,35,37; 3,25) no se habla nunca de seguimiento.

4. Nos preguntamos si el seguimiento es una forma específica del *discipulado* de Jesús, o el ambiente cultural y religioso del tiempo nos proporciona algún otro ejemplo de una *actitud* semejante. *Martin Hengel* y otros han tratado de dar una respuesta a este problema. *Hengel*, sobre todo, reacciona en contra de la idea difundida entre muchos autores hebreos modernos, según los cuales Jesús tendría que ser considerado un *rabi* hebreo y nada más, que se habría portado con sus *discípulos* igual que los demás *rabinos*. *Hengel* opina que Jesús

²⁶ Cf. Mt 3,2; 4,17; Mc 1,2-6,14-15; Lc 3,1-6; 4,14-15; Jn 1,19-23; 4,43-46.

²⁷ Sin embargo Jn 3,22-26 afirma lo contrario.

²⁸ Cf. HENGEL, *Sequels* 71-145; LÖHSE, *Ambiente* 88-89; JOSSA, *Gruppi* 47-63.

se habría puesto en la línea de los *celotas*,²⁰⁸ que aparecieron en Palestina durante el I siglo, anunciando en un clima *escatológico-apocalíptico* la liberación inminente del pueblo de Israel y la venida del *Reino*. Sus jefes se presentaban como *Moisés resucitado* o como el *Rey-Mesías* en persona; conducían sus propios *discípulos* al desierto en una especie de nuevo éxodo simbólico para prepararse a entrar en el *Reino*. Predicaban la *Guerra Santa*, que tenía como *finalidad* echar a los romanos de Palestina y purificar la Tierra de Israel de la presencia impura de los paganos. Era esta la condición para acelerar la venida del *Reino*.²⁰⁹

Los *celotas* tenían como punto de referencia a los *Macabeos*, de los cuales imitaban el celo por la defensa de la *pureza* de la religión hebrea y por la *independencia* nacional. De ahí su nombre. Fueron sistemáticamente perseguidos por los romanos juntamente con sus *seguidores* y condenados a la pena capital de la cruz como rebeldes.²¹⁰ Estos *celotas* son recordados también por *Flavio Josefo*,²¹¹ quien narra la trágica rebelión de los años 66-70 y los acontecimientos que la prepararon.²¹²

Gamaliel, doctor de la Ley y fariseo, con su intervención en el Sanedrín reflejó verosímilmente la tendencia general del *partido fariseo*. Sin embargo, él no consideraba los *discípulos* de Jesús como los de cualquier rabi, sino que los comparaba con los *seguidores* de los *celotas* matados por los romanos (cf. Hch 5,34-40). Más tarde, *Pablo*, apresado por el tribuno romano, es considerado por éste como el profeta celota *Ben Stoda*, quien llevó al desierto a 4000 personas (cf. Hch 21,38). Considerado en este *contexto* histórico especial, el verbo seguir, según *Hengel*, adquiere un nuevo sentido: no era el seguimiento al llamado de cualquier rabino, sino que tenía un sentido apocalíptico y mesiánico, era el llamado del jefe carismático, designado por Dios, quien convocaba tras de sí a unos hombres escogidos para la lucha de los últimos tiempos.²¹³

²⁰⁸ Cf. HENGEL, *Segueta* 45-51.

²¹⁰ Hch 5,35-39 ha conservado los nombres de dos de esos *celotas*. Rabi Gamaliel, doctor de la Ley afirmaba: «Estos días pasados se alzó Judas, diciendo de sí que era alguien... el cual fue muerto, y todos cuantos obedecían a sus órdenes fueron dispersados y vinieron a parar en nada. Tras éste, en los días del empuñamiento, se alzó Judas el Orfiléo y arrojó en pos de sí a gente del pueblo: pereció él y cuantos obedecían a sus órdenes fueron desbaratados».

²¹¹ Hebreo romanizado que dejó Palestina en el séquito del emperador Tito luego de la destrucción de Jerusalén y murió en Roma alrededor del año 100 d.C.

²¹² Cf. HENGEL, *Segueta* 71-145.

No obstante las semejanzas con los celotas, Hengel subraya también sus profundas diferencias entre Jesús y esta secta. Jesús no predicaba un Reino nacionalista o simplemente terrestre de Dios, sino un Reino espiritual y universal. Los celotas practicaban la lucha armada, Jesús por el contrario era un «no violento»²²⁴ Para Jesús el Reino era un don de Dios y no se podía acelerar su llegada con las armas. Las batallas que Jesús libraba eran únicamente en contra de las potencias del mal, los espíritus malignos, y los demonios (cf. Mc 1,23-27,32-34,39; 3,11; 5,1-20; 9,14-29; Mt 4,24-25; 8,16.28-34; 17,14-21; Lc 4,31-37.40-41; 8,26-36; 9,37-42). Sin embargo, afirma Hengel, llama la atención que Jesús haya sido condenado al suplicio de la cruz, castigo que se solía aplicar a los rebeldes.²²⁵ Para lograr su muerte, el partido saduceo de la aristocracia sacerdotal lo presentó ante Pilatos, como uno de esos celotas que amenazaban periódicamente el orden público y, sobre todo, constituía una amenaza para la misma ocupación romana de Palestina. Jesús, el rey-mesías, habría pasado como un celota enemigo directo de los Romanos. Pilatos, aún no creyendo tener delante de sí a un revolucionario que mereciera la pena de muerte, sin embargo, por cobardía cedió ante la presión de las autoridades judías y sin convicción lo envió a la cruz. En su conclusión, Hengel observa que Jesús había vivido en un ambiente histórico y socio-cultural muy específico y no habla que extrañarse si presentaba en sí mismo algunos rasgos que derivaban de ese ambiente. Sin embargo su personalidad fue demasiado compleja y rica para poder ser encasillada en una determinada categoría de la historia y de la fenomenología de las religiones. Jesús se escapa a todo intento de catalogación y bajo muchos aspectos se queda como un fenómeno único.²²⁶

5. En el ambiente celota, surgieron los sicarios,²²⁷ que asumieron una reacción mucho más violenta que la de los celotas. Se multiplicaron entre los años 65-70 d.C., sobre todo en la ciudad Jerusalén cercada por las legiones de Tiro. Constituían las milicias violentas del movimiento celota. Se encargaban de eliminar en la ciudad sitiada todo resquicio de apertura al diálogo y todo intento que fuera dirigido a la solicitud de una rendición de parte de las autoridades judías: los Sumos Sacerdotes, Ancianos y Fariseos. Se llamaban así porque estaban armados de

²²⁴ Cf. HENGEL, *Segueta* 91-102.

²²⁵ Cf. Mt 26,52 «Todo el que empuña la espada, a espada perece».

²²⁶ Cf. HENGEL, *Segueta* 103-108.

²²⁷ Cf. HENGEL, *Segueta* 112-126.

²²⁸ Cf. JOSSA, *Gruppi* 63-78.

una sica o puñal con el que agredían a los sitiados que querían rendirse.²²⁸ El último resto de estos *celotas*, organizado por Bar Kokba, fue silenciado con la toma de Masada por el Procurador Flavio Silva al mando de la 10ª Legión el año 73 d. C.²²⁹

B. El discipulado de Jesús, en Juan, no es tan solo un compromiso al servicio de la misión, como aparece más claramente en los *sinópticos* (cf. Mc 1,17; Mt 4,19), sino un *camino de fe* hacia el descubrimiento progresivo del misterio de Cristo y la comunión profunda con él en el amor.

La *fe* constituye en Juan el fundamento del estado de discípulo. De aquí la importancia de las confesiones de fe hechas por los primeros *discípulos*: «Hemos encontrado al mesías» (Jn 1,41); «Hemos encontrado aquel del cual han escrito Moisés en la ley y los profetas» (Jn 1,45). Las objeciones de Natanael, a propósito de un Mesías originario de Nazaret, un pueblo desconocido, muestran la idea que él tenía de Jesús previamente a su *encuentro* con él: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46), que no le impiden luego confesar su fe con entusiasmo (cf. Jn 1,49): «Rabí, tú eres el Hijo de Dios y tú eres el Rey de Israel». La fe joánica, además, es una fuerza que decide en último término acerca de un seguimiento permanente de Jesús. Juan, por otra parte, es el único evangelista que habla de la defección de muchos *discípulos* por falta de fe. Al final del Discurso del Pan de vida comenta: Desde entonces muchos *discípulos* se echaron atrás y no volvieron más con él (Jn 6,66). Pero Jesús no se sorprendió, porque sabía desde el principio quiénes eran los que no creían (Jn 6,64). Sin embargo viendo el número creciente de *seguidores* que lo abandonaban, puso a los *discípulos* que no se habían alejado todavía de él frente a la disyuntiva de creer y seguirlo o no creer y dejar su compañía: «¿También vosotros queréis iros?» (Jn 6,67). Pedro, en cuanto portavoz de los demás, exclamó: «Señor, ¿a quién vamos a acudir?» (Jn 6,68) y añadió: «Nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,69). La fe de la que nos habla Juan, es una adhesión personal que hace que el discípulo salga de sí mismo para entregarse al «Otro». Así lo sugiere la fórmula joánica «creer en», en la que la preposición «en» indica un movimiento hacia un objeto o una persona como afirma Jesús: «Dios no ha enviado el Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. Quien cree en él no está condenado» (Jn 3,17-18). La fe, para Juan, es sobre todo obediencia al Hijo de Dios. «Quien cree en el Hijo tiene la vida eterna, quien no obedece al Hijo

²²⁸ Cf. BARON, *History* 89-128.

²²⁹ Cf. MANTEL, *Revol* 36-57; YADIN, *Masada* EAHL III 793-816.

no verá la vida» (Jn 3,36). En este texto creer y obedecer son términos equivalentes. Hay también otras expresiones equivalentes a «creer»: «observar y guardar la palabra de Jesús» (Jn 8,51; 12,47). «Jesús dijo a aquellos judíos que habían creído en él: Si permanecéis fieles a mi palabra seréis de veras discípulos míos» (Jn 8,31).

Pero el seguimiento de Jesús se realiza en un clima de amor, expresado con el verbo amar. Solamente en el evangelio de Juan, Jesús habla de un amor hacia sí mismo: «Les dijo Jesús: 'Si Dios fuera vuestro Padre, me querriáis, porque he venido de Dios y estoy aquí» (Jn 8,42). El discipulado en Jn se realiza, ante todo, en el amor. Y este amor del discípulo hacia el maestro es la consecuencia del desarrollo y de la maduración de la verdadera fe en Jesús. Particularmente revelador a este respecto, es el Primer Discurso de Adiós de Jesús a sus discípulos después de la Última Cena (cf. Jn 14,1-31). La primera parte del Discurso (cf. Jn 14,1-14) trata de la necesidad y del valor de la fe en Jesús. Por la fe los discípulos reciben la fuerza para superar el desconcierto y la preocupación causados por la pasión inminente de Jesús: «No esté agitando vuestro corazón; fijos de Dios y fijos de mí» (Jn 14,1). La segunda parte del Discurso (cf. 14,15-26) trata de la unión de los discípulos con Jesús. Aquí el amor se sustituye, sin transición aparente, a la fe y, a su vez, el amor crea la fe, la comunión. Pero este amor debe ser activo. El discípulo, que ama a Jesús y vive en unión con él, debe manifestarle su amor guardando sus mandamientos: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos... el que acepta mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama. Si uno me ama, guardará mi palabra, mi Padre lo amará y los dos nos vendremos con él y viviremos con él» (Jn 14,15.21.23). De la comunión de amor con Jesús nace la observancia de sus preceptos. Esto aparece más evidente en la alegoría de la vid (cf. Jn 15,1-10), que forma parte del Segundo Discurso de Adiós (cf. Jn 15,1-16,33). Los discípulos deben permanecer en Jesús y en su amor.²⁰⁰ Esto significa que deben esmerarse por conservar la comunión de amor con Jesús. En esta comunión de amor los discípulos cesan de ser siervos y son transformados en amigos (cf. Jn 15,14-15). De esta manera la intimidad con Jesús, el cual revela a sus amigos los secretos más profundos de Dios, resulta constitutiva del discipulado. A este respecto, el discípulo que Jesús amaba tiene un valor representativo.²⁰¹ En los últimos capítulos del evangelio de Juan el ideal del

²⁰⁰ En el Discurso de la vid (cf. Jn 15,1-8) el verbo permanecer aparece 7 veces (cf. 15,4b.c.d.5.6.7a.b).

²⁰¹ Cf. BROWN, *Comunidad* 27-56.

verdadero discípulo se concentra en una persona que tiene un *significado* altamente representativo. En él se halla perfectamente manifiesta la fuerza de la gracia de la revelación divina cuando se encuentra con un corazón humano abierto y disponible. El discípulo que Jesús amaba encarnó la *intimidad* afectuosa, la fidelidad y la perspicacia espiritual del verdadero discípulo. En la Última Cena se encontraba en la mesa al lado de Jesús, cerca de su corazón (cf. Jn 13,23,25; 21,20). Durante la pasión siguió a Jesús, estuvo a los pies de la cruz y recibió en herencia la madre de Jesús (cf. 19,26-27). La mañana de Pascua corrió con Simón Pedro hacia el sepulcro, donde llegó primero y, antes que los demás *discípulos*, sumergidos en las dudas, el vió y creyó (cf. Jn 20,3-8). Este discípulo misterioso representa al creyente de todos los tiempos que adhiere a la persona de Jesús. Para Juan, volverse discípulo de Jesús no es solamente hacerse alumno (*talmid*), con miras a aprender una enseñanza. Es unirse totalmente a la persona del *maestro*, *vivir* en profunda comunión de amor con él. Esta adhesión no es desinteresada, pues el amor encuentra en sí mismo su propia recompensa.

2. Condiciones del discipulado

Entre las *condiciones* que Jesús impone a los *discípulos* emergen sobre todo la *libertad* como *actitud fundamental* para el *seguimiento de Jesús*, la *comunidad de vida* como una profunda vinculación con él y la *aceptación activa* a la participación en su destino.

A. Libertad para el seguimiento de Jesús

A diferencia de los demás *rabinos* de su tiempo, Jesús imponía unas *condiciones claras* a los que llamaba a su seguimiento. Inicialmente se trataba de *dejar* la familia, la casa, la *profesión*, las *pertenencias personales*. Luego había que *renunciar a sí mismo*, *tomar la propia cruz* (cada día añade Lc 9,23) y *seguirlo*. Todo indica que Jesús quería una *libertad total* para el seguimiento.

En las narraciones de *primeras Homilias* aparece claramente esta condición. Es el precio duro que cada discípulo tiene que pagar y que se enmarca en el contexto de la *conversión* y de la *fe* (cf. Mc 1, 14-15; Mt 4, 17). Al llamado de Jesús los primeros *discípulos* dejan las redes, las barcas, su *profesión de pescadores* y su familia. Lucas subraya especialmente las exigencias de un seguimiento completamente libre y añade que los *discípulos dejándolo todo*,

lo siguieron (cf. Lc 5,11). Levi, llamado desde el banco de los impuestos,²⁶ abandona su odiosa profesión de cobrador. Lucas vuelve a remarcar que *Levi «dejándolo todo, se levantó y lo siguió»* (cf. Lc 5,28).

Cuando Jesús envía a los Doce (cf. Mc 6,7-11; Mt 10,5-15; Lc 9,1-5), o a los 72 discípulos (cf. Lc 10,3-9), durante su vida pública, les impone unas condiciones claras para la misión: deben vestir lo indispensable, pedir hospedaje y alimentación. En la misión nada es propio. El texto más duro que describe el envío de los Doce es el de Mateo. Jesús ordena: *«No lleven ni oro, ni plata, ni moneda de cobre en sus cintos, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón»* (Mt 10,9-10). Solamente se permite una túnica, nada más. Probablemente se trata de un lenguaje figurado, pues lo que cuenta no es lo que se lleva, sino que la persona misma del misionero es una parábola para los que escuchan el mensaje de Jesús. El texto de Lucas es parecido: *«no lleven nada por el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni plata, ni dos túnicas»* (Lc 9,3). En el texto de Marcos Jesús permite a los apóstoles tener un bastón y andar calzados con sandalias, según la costumbre romana, y llevar una sola túnica: *«Les mandó que no recogieran nada para el camino, sólo un bastón y nada más; ni pan, ni alforja, ni sencillo en el cinto; pero llevaran sandalias y que no se pusteran dos túnicas»* (Mc 6,8-9). Las tres formulaciones no son contradictorias. El pensamiento de Jesús es que quien es enviado por él a anunciar el Reino debe limitarse a lo estrictamente necesario y demostrar un total desprendimiento de lo material. Lo más importante no es la persona que anuncia, sino el contenido del anuncio.

Los textos de Lc 9,57-62 y Mt 8,18-22 que ha conservado algunos logia de Jesús, dirigidos a candidatos al discipulado ponen en evidencia la dureza de las condiciones del seguimiento y su radicalismo que apuntan a la completa libertad que Jesús pide al discípulo.

El primer logion en Lucas se refiere al desprendimiento de las cosas de la casa: *«las zorras tienen guarida y los pájaros del cielo (niemen) nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza»* (Lc 9,58). El texto de Mt 8,20 es igual al de Lc. La diferencia entre los dos está en la contextualización del logion. En Lc 9,57 es un desconocido quien se dirige a Jesús: *te seguiré dondequiera voyas*; mientras que en Mateo es un escriba quien dice a Jesús: *«Maestro, te seguiré adondequiera que voyas»* (Mt 8,19).

²⁶ Cf. Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,27-28.

El *segundo logion* en Lc 9,59a presenta la *iniciativa de Jesús* que se dirige a otro *desconocido* y lo llama al *seguimiento* con un elocutivo directivo: «*Sígueme*». Mt 8,21 no habla de la iniciativa de Jesús, porque su interlocutor es un discípulo. Lucas relata la *respuesta del desconocido* a la iniciativa de Jesús: «[Señor] permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre» (Lc 9,59b). Mateo habla de un discípulo de Jesús que pide su consentimiento: «Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre» (Mt 8,21). Este *desconocido* o *discípulo* antes que comprometerse con Jesús, manifiesta primero, la voluntad de cumplir con el cuarto mandamiento, que considera fundamental. Pide una dilación con la que hace entender que para él la ley precede el seguimiento. La *respuesta de Jesús* ofrece también sus diferencias. Mt 8,22 tiene dos partes: a) el primer elocutivo directivo: «*sígueme*», que tiene su correspondiente en Lc 9,59a; b) el segundo elocutivo directivo: «*deja que los muertos entierren a sus muertos*». Lc 9,60 también presenta dos partes: a) el primer elocutivo directivo: «*deja que los muertos entierren a sus muertos*»; b) el segundo elocutivo directivo: «*ahí vete a anunciar el Reino de Dios*». Por un lado, Jesús hace notar a sus dos interlocutores, sean discípulos o no, que tienen que *seguirlo* sin dilaciones (cf. Mt 8,22b y Lc 9,60a). No hay un *antes* que pueda preceder la *misión* que Jesús les confía y ésta, a su vez, no constituye un *después*. Los *muertos espirituales*, aquellos que no sienten ninguna preocupación por la llamada divina ni por las cosas del Reino, pueden reservarse un *antes* que los permita ocuparse de las cosas de este mundo e incluso hacerse cargo de los miembros de su familia. La otra parte de la *respuesta* (cf. Mt 8,22a y Lc 9,60b) hace ver la importancia de la llamada que precede toda decisión y requiere *abandono* de todo, o indica que la *misión* es algo que no se puede dilacionar.

El *tercer logion* de Jesús se encuentra solamente en Lc 9,61-62. Un *tercer desconocido* se dirige a Jesús en dos partes: a) «*Te seguiré Señor*», haciendo ver su disponibilidad al discipulado; b) «*primero deja que vaya a despedirme de mis familiares*», haciendo ver como su disponibilidad no es total. Hay un *antes*, del cual él mismo tiene que desprenderse. La gravedad de la situación no está planteada como en el texto anterior (muerte del padre), sino que parece ser de menor peso, tratándose de *la despedida de la familia*.²⁴⁹

²⁴⁹ Es interesante el texto que ofrece 1 Re 19,19-20: Elías se marchó de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, arando con doce yuntas en fila, él con la última. Elías pasó junto a él

La respuesta de Jesús (cf. Lc 9,62) plantea, una vez más, el *antes* que debe mover a todo discípulo: «Nadie que echa mano al arado y sigue mirando atrás, es apto para el Reino de Dios (cf. 1 Rc 19,19-20).

Otro texto que habla de la total libertad para seguir a Jesús es el encuentro con el rico (cf. Mc 10,21; Mt 19,21; Lc 18,22). En Mc 10,21 Jesús pide al rico la venta de lo que tiene y la repartición de lo recabado a los pobres: «Una cosa te falta: vete, vende lo que tienes y dalo a los pobres [tres elocutivos directivos], y tendrás un tesoro en el cielo [elocutivo comisivo], luego ven y sígueme [elocutivos directivos]». En Lc 18,22 Jesús insiste en que el rico tiene que vender todo lo que tiene: «Aún te queda una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres [elocutivos directivos], y tendrás un tesoro en el cielo [elocutivo comisivo], luego ven y sígueme [elocutivos directivos]». El texto que presenta alguna diferencia es Mt 19,21: «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dalo a los pobres [tres elocutivos directivos], y tendrás un tesoro en los cielos [elocutiva comisiva], luego ven y sígueme [elocutivos directivos]». Para Mt el camino de la perfección es la vía que conduce a la vida y que va más allá de la vía de la observancia de los mandamientos. La perfección que Mt propone no es una vía especial reservada sólo a un grupo pequeño de discípulos, sino la condición necesaria para que todo discípulo entre en la vía que conduce a la salvación.

Después de la respuesta negativa del rico (cf. Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23) y ante las duras palabras de Jesús (cf. Mc 10,23-27; Mt 19,23-26; Lc 18,24-27), Pedro manifiesta el sentir de los Doce que reafirman su libertad para el seguimiento: «ya ves, nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido / seguimos» (Mc 10,28; Mt 19,27). Solamente Lucas corrige «todo» por «lo nuestro» en la afirmación de Pedro: «ya ves, nosotros hemos dejado lo nuestro y te seguimos» (Lc 18,28).

Sin embargo, los *sinópticos* afirman que Jesús no vive en total indigencia, sino que puede contar con vivienda y transporte: a menudo se hospeda en casas, en Cafarnaúm durante la misión en Galilea, a lo largo del camino hacia Jerusalén, o en las afuera de la capital.³⁴ En cuanto al transporte, no faltan

y le echó encima el manto. Entonces Eliseo, dejando los bueyes, corrió tras Elías y le pidió: Déjame decir adiós a mis padres, luego vuelvo y te sigo. Elías le dijo: Vete, pero vuelve. ¿Quién te lo impide?

³⁴ Cf. porej. Mc 1,29; 2,1.11; 3,20; 7,17,24; 8,10,13,14; 9,33...

nunca *barcas* cuando él y sus *discípulos* tienen necesidad de ellas.²⁴⁵ Había inclusive *algunas mujeres* que lo seguían desde *Galilea* y le prestaban su servicio (cf. Mc 15,40-41; Mt 27, 55-56; Lc 8,1-3; 23,49).

A propósito de la *llamada de Leví*, Lc 5,28 precisa que, ante la *invitación* de Jesús: «¡*Sígueme!*» Leví dejó todo, se levantó y lo siguió. Pero en 5,29-30 Lucas afirma: «*Después Leví le preparó un gran banquete en su casa. Había muchos publicanos y otros, sentados a la mesa.*» Le afirma que aunque Leví hubiese dejado todo, tenía todavía a su disposición suficiente dinero para ofrecer un gran banquete. La *invitación* a dejarlo todo no es una regla ascética que hay que tomar en un sentido estrictamente material y jurídico. Se trata, ante todo, de una *renuncia afectiva*, de un *desprendimiento del corazón* que hace a los *discípulos* completamente disponibles para la obra del *Reino*. Se trata de una *actitud* que asume una *total libertad* en el *seguimiento* y que no permite que las cosas terrenas se antepongan a los intereses del espíritu. Las *condiciones* requeridas por Jesús, para aquellos que lo *siguen*, son exigencias que él mismo ha vivido. Él no impone nada que no haya experimentado primero. Su *desprendimiento* del dinero, del poder, de toda comodidad de la casa y del transporte, es radical.

Los *discípulos de Jesús* deben renunciar a estas ataduras humanas y a los deberes que derivan de ellas. Si Jesús le exige esto es porque él tiene el derecho, siendo él mismo completamente desprendido de su familia, para un servicio mejor, más generoso y completo al *Reino*. A los que le anuncian: «*Tu madre, tus hermanos y hermanas se encuentran allá afuera y te buscan*», Jesús responde: «*¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Luego, mirando a su alrededor, añade: Quien cumple la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre*» (Mc 3,34-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). Jesús se siente totalmente vinculado y entregado a la *misión* que le confió el Padre y quiere formar a sus *discípulos* a la misma dedicación (cf. Mc 1,17.48).

Jesús exige de los *discípulos* una *preferencialidad* y un *amor radical* hacia su persona, que requiere en el discípulo total libertad. Leemos en Lc 14,26: «*Si uno viene a mí y no odia (ou μισεί) a su padre, su madre, su mujer, sus hijos, sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo.*» Se sabe que el verbo *μισείν* (todavía) en este logion,

²⁴⁵ Cf. Mc 3,9; 4,35-36; 6,32.45.47.51; 10,10; Lc 5,1-3...

es un hebraísmo que significa *postponer, colocar después, darle menor importancia, hacer pasar en segundo lugar*. Este es el único texto entre los *sinópticos* en nombrar a la mujer en este ámbito. Mt 10,37 adapta el *logion* en forma positiva, haciéndolo más comprensible, sin deformar su sentido: «*Quien ama al padre o la madre más que a mí, no es digno de mí; quien ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí*». Se trata de preferir a Jesús a todo aquello que se tiene por más querido. En estos dos *logia* Jesús no actúa con sus *discípulos* como un *rabi* cualquiera. Sus relaciones con ellos marcan la diferencia con las que habla entre un *rabino* y sus *discípulos*. Ordinariamente estos se hacían servir por sus *discípulos* imponiéndoles la obligación de hacerlo, excepción hecha de los oficios reservados a los esclavos.²⁶ La actuación de Jesús fue completamente diferente. Los formó para la acción y acudió en su ayuda en el ministerio, pero no asumió nunca una *actitud* de jefe que utilizara a su favor la disponibilidad de los demás.²⁷ Los quiso completamente libres para dedicarse al *Reino*. En la última Cena inclusive llamó la atención de sus *discípulos* sobre el carácter paradójico de su conducta: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve» (cf. Lc 22,27). Y esta conducta comportaba una obligación para quienes lo seguían. Es el precio de la libertad. Es lo que expresan los versículos anteriores de Lc 22,25-26: «Los reyes de las naciones las gobiernan... Pero entre ustedes no debe ser así; sino que el más grande entre ustedes sea el más pequeño y quien gobierna actúe como el que sirve». En Mc 10,45 Jesús añade: «El hijo del hombre, en efecto, no ha venido para ser servido, sino para servir y entregar su vida en rescate de muchos». La añadidura del «rescate» se encuentra también en Mt 20,28. Estas inclusiones de Mc y de Mt se rehacen a la iglesia primitiva que lee las *palabras de Jesús* acerca del servidor, a la luz de la pasión, muerte y resurrección ya realizadas. La frase de Lc 22,27 que habla de servir, pero sin añadir el rescate, tiene una acentuación más original, pues indica que Jesús se ha presentado a los *discípulos* como el modelo del servidor humilde. El camino de la cruz no es en primer lugar sufrir, sino servir y el servicio requiere libertad. Esto es lo que debe caracterizar el *discipulado*.

²⁶ NEUDECKER, *Master-Disciple* 245-261.

²⁷ Cf. Mc 11,1-7; 14,12-16; Mt 21,1-9; 26,17-19; Lc 19,28-38; 22,7-13.

B. *Comunión de vida con Jesús*

Las relaciones que Jesús estableció con sus *discípulos* tienen una característica especial. Seguir a Jesús significaba entrar en una comunión estable de vida con Él a través del discipulado. A este respecto, es fundamental la narración de la Insitución de los Doce en Mc 3,13-15: Subió a la montaña, llamó a sí a los que él quiso. Ellos fueron tras él. Constituyó Doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar y para que tuvieran el poder de echar a los demonios. Mt 10,1-4 y Lc 6,12-16 no tienen una descripción tan detallada. Hacemos notar la expresión de Mc: para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar. *Comunión de vida* y envío a la *misión* (predicar, echar a los demonios) están íntimamente relacionados. La *misión* no puede realizarse sin que este estar con Jesús permita al apóstol empaparse del espíritu de su maestro y representarlo totalmente. El apostolado requiere necesariamente el discipulado.

Un escriba en tiempos de Jesús no establecía diferencias entre su enseñanza y su vida privada. La enseñanza que los rabinos impartían a sus discípulos consistía en vivir en estrecha comunión con ellos.

El discipulado se fundaba en una comunión de vida, una estrecha relación personal entre maestro y discípulos. Este, que casi siempre era mayor que ellos, era también para ellos ejemplo en la piedad, la reflexión, la vida familiar, la educación de sus hijos y la observancia rigurosa de la ley. Formaba a sus discípulos no solamente con la interpretación de la Torah, sino también por la manera concreta con la cual él la practicaba.²⁴⁰ Los discípulos (*talmidim*) podían observar su coherencia o no con la doctrina que enseñaba y, por lo tanto, adherir a su enseñanza o alejarse de él. Este modo de formar está muy bien afianzado en el Evangelio. Jesús vivió día y noche con sus discípulos, quienes podían observarlo, estudiar su manera de actuar, de relacionarse, de orar y su conducta en las situaciones más complejas con los enfermos, los endemoniados, los Fariseos, los herodianos, los militares, la gente y con ellos mismos. Se encontraban con Él en cada circunstancia de la vida.²⁴¹ Fueron testigos de su

²⁴⁰ Cf. NEUDECKER, *Maestro-Discípulo* 245-261.

²⁴¹ La única vez que los discípulos no están al lado de Jesús, por ej. en Mc, es cuando actúan en la misión a la que habían sido enviados (cf. Mc 6,6b-13). En ese momento, y hasta su regreso (cf. Mc 6,30-31), Mc no habla de Jesús, sino de Juan el Bautista (cf. Mc 6,14-29).

oración y recibieron un impacto tan fuerte por su manera de orar que no pudieron menos que decirle: «Señor, enséñanos a orar» (cf. Lc 11,1)

Los *sinópticos* afirman que Jesús tomaba como punto de partida de su enseñanza los ejemplos más concretos de la vida ordinaria: pescadores con sus redes y barcas, pastores con sus rebaños, campesinos que trabajaban la tierra, amas de casa en sus hogares, niños que jugaban. Su enseñanza solía también estar precedida por discusiones con los Fariseos, como aquella sobre las tradiciones de los ancianos (cf. Mt 7,1-13; Mt 15,1-11), o por una pregunta hecha por sus propios discípulos, o una enseñanza para corregir cualquier actitud reprobable. A veces era también la noticia de un hecho político del cual todos hablaban, que se volvía para el Maestro ocasión de enseñanza (cf. Lc 13,1-3).

La mayor parte de las parábolas han sido narradas con ocasión de algún acontecimiento o de alguna escena que tal vez los discípulos o la gente habían visto a lo largo del camino: un pescador, un pastor, un sembrador, una ama de casa, unos niños jugando, un campo invadido por la cizaña, unos cosechadores, etc. Estas parábolas, reunidas a veces por los *sinópticos* en discursos catequéticos (cf. Mt 14; Mc 4; Lc 8), fueron probablemente propuestas por Jesús en ocasiones diferentes. Es a través de esta vida en común, de esta enseñanza concreta desde la vida de cada día, de las controversias con escribas y Fariseos, como Jesús formó a sus discípulos para la misión para la cual los había llamado. Los evangelios no hablan de transmisión de las opiniones del maestro sobre la interpretación de la ley, según la costumbre rabínica, sino de la proclamación de su mensaje acerca del Reino y del ejercicio de sus poderes curativos en su nombre.

En el prólogo de su evangelio (cf. 1,2) Lc afirma que los apóstoles, y los discípulos que Jesús había escogido, fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores de la Palabra. El texto griego utiliza el término *ὄψοντες*, hapax en todo el N.T. Esos hombres, que habían seguido a Jesús día y noche, viviendo junto con él, compartiendo sus condiciones de vida y observando su manera de actuar y de portarse en las diferentes circunstancias, tenían a su disposición un tesoro inagotable de recuerdos.

C. Participación en el destino de Jesús.

Seguir a Jesús no quiere decir solamente vivir en comunión con él, significa también participar de su destino. Este es un componente fundamental del discipulado, que completa y perfecciona las demás condiciones.

a. En los *sinópticos*

Seguindo a Jesús, los *discípulos* tendrían que esperarse el mismo trato reservado a su *maestro*: rechazo, odio, sufrimientos, persecución y muerte (cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-21; Lc 21,12-19).

El texto de Mt 10,24-25 presenta algunos logia de Jesús al respecto: «No hay discípulo mayor que (su) *maestro*, ni siervo mayor que su señor; es suficiente que el discípulo sea como su *maestro* y que el siervo sea como su señor. Si al jefe de familia lo han llamado Beelzebul, ¿cuánto más a los de su casa». Ésta es la regla fundamental del discipulado. Según la tradición judía el discípulo tenía que participar de la sabiduría de su *maestro* y tendía a alcanzar su nivel. Una vez que llegara a ser como su *maestro* dejaba de ser su discípulo para volverse también *maestro*.²⁰ Es cuando afirma Jesús en el texto paralelo de Lc 6,40: «El discípulo no es más que su *maestro*: terminado su aprendizaje todo discípulo será como su *maestro*». Sin embargo, en Mt 10,24-25, como muestra el contexto, no se trata sólo de sabiduría, sino de vida, destino y suerte. El discípulo participará de la misma suerte de su *maestro*; no tendrá una suerte mejor. De lo contrario no sería discípulo. El discípulo no está por encima de su *maestro* ni puede alegar mejores condiciones. Tiene que conformarse con asumir su mismo destino, ser como él, o sea, ser rechazado, odiado, calumniado y perseguido.

En esta línea procede también el *logion* sobre la cruz que el discípulo tiene que llevar detrás del *maestro*. Este dicho ha sido transmitido de dos maneras. En los *sinópticos*, la exhortación a llevar la cruz viene después de la *profesión de fe* de Pedro en la región de Cesarea de Filipo. Esta respondía a la pregunta que les había dirigido Jesús: «¿Quién dice la gente que es el hijo del hombre?» (cf. Mc 8,27; Mt 16,14; Lc 9,18) y «¿Quién decís vosotros que soy yo?» (cf. Mc 8,29; Mt 16,15a; Lc 9,20). Pedro habló en nombre de los todos. La respuesta es completa en Mt 16,16: Tú eres el Mesías, el hijo del Dios viviente; más reducida en Mc 8,29: «Tú eres el Cristo» y en Lc 9,20b: «el Ungido de Dios». Esta *profesión de fe* ilumina el contexto en el que se describe el cambio decisivo en la vida de Jesús y de los *discípulos*. Con la confesión de la mesianidad de Jesús, explícitamente en Mateo «Tú eres el Mesías» y de su filiación divina: «el hijo del Dios viviente», más implícitamente en Marcos y Lucas, los *discípulos* habían avanzado en la comprensión de la persona y de la *misión* de su *maestro*.

²⁰ NELDECKER, *Master-Disciple* 245-261.

Después de esto *Jesús* comenzó a anunciar abiertamente que tenía que subir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los Ancianos, Sumos Sacerdotes y *escribas*, ser matado y resucitar al tercer día (cf. Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22). El hecho de que *Jesús* comience a declarar públicamente esto, hace presuponer que anteriormente había ya aludido al hecho. El anuncio de la Pasión es inaceptable a los oídos de los *discípulos* y Pedro siente el deber de reconducir al *Maestro*, que se habría extralimitado, al sentido de su mandato mesiánico entendido según las ideas populares del tiempo (cf. Mc 8,32; Mt 16,22) y recibe de *Jesús* una *respuesta* dura: «Ponte detrás de mí, satanás! [Eres para mi motivo de tropiezo] porque no piensas según Dios, sino según los hombres» (cf. Mc 8,33; Mt 16,23). Lucas no refiere este *logion*. Con estas palabras *Jesús* no tiene intención de alejar de sí a Pedro, sino de colocarlo nuevamente detrás de él. La expresión «Ponte detrás de mí» hace pensar nuevamente en la *llamada* inicial de *Jesús*, dirigida a Pedro y a *Andrés*: «Venid detrás de mí» (Mc 1,17; Mt 4,19). Tal vez hay en esta segunda expresión una *invitación* a repensar la vocación inicial. Pedro creía tener el derecho de contradecir y corregir a *Jesús* delante de los demás compañeros. Tal vez, como los *discípulos* de los demás *rabinos*, cree llegado el momento de ser él mismo *maestro* de ellos. Pero escucha nuevamente la dura *invitación* de parte de *Jesús* a retomar su puesto, el de discípulo. La frase de *Jesús* podría significar: «Regresa a tu puesto de discípulo, detrás de mí». Si Pedro quiere continuar siendo discípulo de *Jesús* debe *seguirlo* y asumir participar a su destino. Después de esta amonestación *Jesús* invita a los *discípulos*, a la *gente* (cf. Mc 8,34a) y a todos (cf. Lc 9,23) a *seguirlo* llevando la cruz como forma de participar más de cerca de su destino: «Si alguien quiere ser mi discípulo, renuncie a sí mismo, tome su cruz [Lc añade *cada día*] y sigame» (Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9, 23). *Jesús* pide a quien se pone en su seguimiento, que *renuncie a sí mismo*, con una renuncia radical a su propio yo hasta llegar al sacrificio de la vida. *Jesús* acepta la voluntad del Padre que tiene prevista su pasión, muerte y resurrección, anunciada en los versículos precedentes, y se prepara para la misma. Los que lo quieren seguir deben estar dispuestos, con los mismos sentimientos de autorenuncia, a participar en la misma suerte. En este *logion* encontramos los términos característicos del vocabulario del seguimiento, ya presentes en las escenas de las llamadas de los primeros *discípulos*. Ahora bien, hemos visto que los destinatarios de la instrucción en el *logion* acerca del seguimiento varían de un evangelio a otro; Mt 16,24, que parece conservar la tradición más antigua, habla de *discípulos*; Mc 8,34 ensancha más el auditorio hablando de la *gente* y los *discípulos*; Lc 9,23 (cf. Lc 14,27) ensancha al máximo el auditorio hablando de todos.

La idea de una *participación* de los *discípulos* en los sufrimientos del *maestro* es ilustrada por una escena que Mt y Mc colocan después del tercer anuncio de la pasión (cf. Mc 10,35-37; Mt 20,20-21). Según Mt 20,20-21 es la madre de Santiago y Juan quien pide a Jesús: «Entonces se acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, haciéndole reverencia, con la intención de pedirle algo. Él le preguntó: «¿Qué deseas?» Contestó ella: «Di a estos hijos míos que se sienten uno a tu derecha y uno a tu izquierda en tu Reino». Mc 10,35-37, por el contrario, responsabiliza de la solicitud a los mismos Santiago y Juan: Se le acercaron los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, y le dijeron: «Maestro, querriamos que hicieras lo que te vamos a pedir». Les preguntó él: «¿Qué queréis que haga por vosotros?» Contestaron: «Concedenos sentarnos uno a tu derecha y otro a tu izquierda el día de tu gloria». En ambos casos, los dos esperaban todavía un Reino de Jesús con características terrenas y temporales en el que sentados a su derecha y a su izquierda serían como los ministros plenipotenciarios del Rey por encima de los demás apóstoles. Los dos aspiraban al poder y a un lugar de honor. Pero Jesús les contesta (cf. Mt 20,20; Mc 10,38a): «Vosotros no sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo estoy por beber?». Mc 10,38b añade: «¿Y ser bautizados con el bautismo con el cual yo voy a ser bautizado?» André Feuillet²¹ estudia detalladamente la escena y profundiza las imágenes del cáliz y del bautismo. La metáfora del cáliz se aclara mediante sus precedentes bíblicos. Significa, según Feuillet, el castigo divino por los pecados que recibió Jesús en *figura* de los culpables. La metáfora del bautismo indica el hecho de estar sumergido en un torrente de sufrimientos. El cáliz y el bautismo, símbolos de la pasión de Jesús, asumen un sentido único porque sólo Jesús puede completar el acto supremo de la redención de los hombres. Cuando los hijos de Zebedeo responden que pueden beber el cáliz y ser bautizados en el bautismo, no saben lo que dicen. Demuestran que no entienden lo que Jesús les preguntó. Sin embargo, de hecho habrá una *participación* de ellos en el destino y la suerte de su Maestro. En efecto Jesús añade (cf. Mc 10,39b-40; Mt 20,22-23): «El cáliz que he de beber lo beberéis [Mc añade y también con el bautismo con el cual seré bautizado seréis bautizados], pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no depende de mí el acordarlo, sino que es para aquellos para los cuales está dispuesto». Los dos hermanos estarían de alguna manera asociados a la pasión de su maestro; tendrían que sufrir como él y hacerse semejantes a él, participando en sus sufrimientos. Y esto no vale solamente para Santiago y Juan, sino para todos los *discípulos*. Se

²¹ FEUILLET A., *La coupe et le bapteme de la Passion*: RB 14 (1967) 356-391.

trata de una lección dada por Jesús a todos los *discípulos*. Feuillet concluye que esta idea de la *participación* en el cáliz y en el bautismo del Señor está en sintonía con todo el *contexto* evangélico que precede y que sigue, en el cual se indica con insistencia, el deber que espera a los *discípulos* de llevar su cruz detrás de Jesús. Pero la noción de *participación* permite también darse cuenta de las garantías de suprema recompensa que Jesús da a sus *discípulos*. En virtud de la estrecha unión y solidaridad con su *Maestro*, el discípulo de Jesús recibiría como recompensa la máxima gratificación y glorificación.

La idea de la *participación* se encuentra también en Mt 19,27-28, en el que Pedro comenzó a decirle: «He aquí que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. ¿Qué recibiremos nosotros?» Y Jesús les dijo: «Vosotros que me habéis seguido en esta generación, cuando el *Hijo del hombre* se sentará sobre el trono de su gloria, también vosotros os sentaréis sobre *doce* tronos para juzgar a las *doce* tribus de Israel». Los apóstoles que habían compartido las *condiciones* de vida de Jesús, su *pobreza* voluntaria, su desprendimiento de todas las cosas, su *itinerancia* misionera, serían asociados a él en su gloria y en su dominio real del mundo. Esta *declaración* de Jesús no se encuentra en los textos paralelos de Mc 10,28-29 y Lc 18,28-30.

En Lc 22,29-30, en un *contexto* diverso, Jesús hace una *promesa* análoga. A los que han perseverado con él en sus tribulaciones, Jesús les promete un *lugar* especial cerca de él en su *Reino*: «Vosotros habéis sido los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas y yo dispongo para vosotros el *Reino*, como el Padre lo ha dispuesto en mi favor, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi *Reino* y os sentéis para juzgar a las *doce* tribus de Israel». No se trata aquí del juicio universal, sino de una particular distinción en el *Reino*. Juzgar, en el sentido bíblico primordial, significa gobernar. Los Apóstoles, que han participado del destino de Jesús, recibirán su misma autoridad.

b. En san Juan

Después de su entrada en Jerusalén Jesús anuncia su glorificación a través de la muerte, con la alegoría del grano de trigo (cf. Jn 12,23b-24): «Ha llegado la hora en que se manifieste la gloria del *Hijo del hombre*. En verdad en verdad os digo: Si el grano de trigo cae en tierra y no muere, queda infecundo; en cambio si muere, da fruto abundante». Es interesante confrontar esta alegoría con la parábola del sembrador de los *sinópticos*, (cf. Mc 4,1-9; Mt 13,1-9; Lc 8,4-8). La semilla en los *sinópticos* es la predicación evangélica del *Reino*. En Jn, el grano es el Mensajero mismo de Dios, la Palabra eterna del Padre encarnada que cae en tierra y muere para producir mucho fruto. Sin embargo, como sucede

también en los *sinópticos*, la revelación de la necesidad de la pasión es inmediatamente acompañada, en Jn, por una invitación general al *seguimiento de Jesús*. Esta *invitación* consta de dos logia sucesivos (cf. Jn 11,25-26):

En el *primer logion* (cf. Jn 12,25) Jn no habla explícitamente, como hacen los *Sinópticos*, de la cruz que hay que llevar detrás de Jesús, pero su doctrina es semejante: Quien ama su vida la pierde, pero quien odia su vida en este mundo, la conservará para la *vida eterna*. Jn dice que el *seguimiento de Cristo* consiste en darlo todo, como ha hecho Cristo mismo, hasta su propia vida. Esta *invitación* está unida a la predicción de la pasión que la ilumina: el grano de trigo caído en la tierra. *Seguir a Jesús*, entonces, es ir detrás de él por el camino que, a través de la pasión o la donación total de sí mismo, conduce a la *vida eterna* y a la gloria. *Seguir a Jesús* es estar allá donde se encuentra él, en la gloria celeste, en la cual él precede a sus *discípulos*. El *seguimiento de Jesús* se vuelve compartir el destino con él.

El *segundo logion* (cf. Jn 12,26) pone todavía el problema acerca del significado de servir y servidor: «El que quiera servirme que me siga y donde estoy yo, allí estará también mi servidor: si alguien me sirve lo amará mi Padre». Notamos que Jn une aquí el término servidor y la *invitación a seguir a Jesús* a través del camino de la pasión: «El que quiere servirme que me siga y donde estoy yo, allí estará también mi servidor». Una *primera respuesta* consiste en entender que servir es equivalente a ser discípulo: quien quiere ser discípulo de Jesús debe *seguirlo* por el camino de la entrega total de sí mismo, y donde este él, allí estará también su discípulo. Pero podemos observar que el servicio es un término que en el NT. ha tomado un *sentido teológico* específico, pues implica el concepto de *misión* apostólica y de colaboración a la obra de salvación de Cristo. Una *segunda respuesta* surge de la confrontación de las palabras de este *logion* con las *palabras de Jesús* en el Lavatorio de los pies (cf. Jn 12,16), en el que se afirma que su enviado en el mundo es llamado a compartir la suerte del *maestro*: «En verdad en verdad os digo, un criado no puede ser más grande que su señor, ni un apóstol más grande que aquel que lo ha enviado». El *contexto* del Lavatorio alude a la pasión. Las *palabras de Jesús* no están dirigidas directamente a los *Discípulos*, sino conservadas en forma genérica para todos. De este modo, el término servidor (*δουλοῦς*) describe el modo de existir propio de cada discípulo. Este título de criado revela la realidad profunda de la vocación de cada cristiano a ser servidor de Jesús, o sea, su colaborador en la obra de la salvación. Esto no se puede llevar a cabo sin compartir la suerte, el destino del *maestro*. Por este motivo en Jn 15,18-20, como en los *sinópticos*, Jesús predice a sus *discípulos* sufrimientos, odios y persecuciones de parte del

mundo: «Si el mundo os odia, sabed que antes que a vosotros me ha odiado a mí. Si fuerais de este mundo el mundo os hubiera amado como algo suyo, pero no sois de este mundo porque yo os he separado del mundo, por este motivo el mundo os odia. Recordad lo que os he dicho: Un criado no puede ser más grande que su dueño; si me han perseguido a mí, os perseguirán también a vosotros. El caso que han hecho de mis palabras lo harán de las vuestras».

Para algunos *discípulos*, el llamado a *seguir* a Jesús se concretiza en una *invitación* al martirio. Es el caso de Pedro (cf. Jn 13,36). Durante la última Cena, a Jesús, que habla en modo oscuro de su pasión y de su inminente partida, Pedro pregunta: «Señor, ¿adónde vas?» Jesús le responde: «Adonde yo voy, no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde». Con impulsividad, Pedro replica (cf. Jn 13,37): «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? ¿Por ti daría la vida!» Si Pedro no puede *seguir* a Jesús adónde él va es porque todavía es demasiado débil y presumido, como demostrará la triple negación, que Jesús anuncia inmediatamente (cf. Jn 13,38): «¿Tu darás la vida por mí? Pues sí, te aseguro que antes que cante el gallo, me habrás negado tres veces». Es cierto que este *don* de su vida Pedro lo hará más tarde, pero sin saber ni cuándo ni cómo. Después de la resurrección, en efecto, en su aparición a orillas del lago de Tiberiades (cf. Jn 21,18), Jesús dice a Pedro: «En verdad en verdad te digo: si de joven te ponías el cinturón para ir a donde querías, cuando seas viejo extenderás los brazos y será otro el que te ponga un cinturón para llevarte adonde no quieres». El evangelista, que escribe después de la muerte de Pedro, comenta (cf. Jn 21,19): Dijo esto aludiendo a la muerte con que iba a glorificar a Dios. Y añadió: «¡Sígueme!» Nos encontramos aquí nueva-mente con la *invitación* decisiva con la que Jesús solía llamar a su seguimiento a aquellos que él escogía. Pedro es invitado a *seguir* a Jesús en la vía del martirio: «¡extenderás los brazos!» La Tradición afirma que también Pedro sufrió la crucifixión lo mismo que Jesús. Este modo de *seguirlo* fue para Pedro como el sello de su amor hacia Jesús, ante el cual, poco antes, por tres veces había confesado en la misma aparición, respondiendo a su pregunta: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que estos?» «¡Sí, Señor, tú sabes que te amo!» (Jn 21,15,16). Jesús le había confiado el cuidado de su grey: «Apacienta mis corderos» (Jn 21,15), «Apacienta mis ovejas» (Jn 21,16). Pero, puesto que en el evangelio hay siempre un sentido simbólico más profundo que descubrir, el texto significa, de una manera más general, que el encargo de pastor en la iglesia, será llevado a cabo con el amor hacia Cristo y que tiene que conducir hasta el *don* de sí mismo. Luego Jesús añade, dirigiéndose a Pedro por segunda vez: «¡Tú sígueme!» (Jn 21,22). Es la *invitación* a participar en el destino de Jesús.

3. Extensión del discipulado a todos los creyentes.

De los evangelios y del libro de los Hechos recabamos que ser *discípulos* de Jesús es extensible a *todos los creyentes*. Comenzaremos por ver las personas que rodearon a Jesús durante su vida pública.

Los *sinópticos* nos proponen en primer lugar el grupo de los *Doce* como el núcleo más importante y cercano a Jesús. Mc 3,12-13 afirma: «Subió a la montaña y llamó a los que él quiso, y se acercaron a él y constituyó a *Doce* [a los que llamó también apóstoles], para que estuvieran con él y para enviarlos a anunciar». Jesús los había escogido como *compañeros* y representantes de él en la *misión* (cf. Mc 3,13-19; Mt 10, 1-4; Lc 6,12-16). Con ellos se encontraba en constante y estrecha relación. Con ellos tenía una comunicación directa, profunda y espontánea.²⁷

Los *sinópticos* hablan, además, de un grupo más amplio de *seguidores* o *discípulos*, escogidos directamente por Jesús. De entre estos Lc 10,1-12 afirma que Jesús escogió a otros 72 para enviarlos en misión, como había ya hecho antes con los *Doce*. El episodio de la *misión* de los 72 *discípulos* es narrado por Lc 10,3-4a: «Mirad que os mando como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias». Lc afirma que Jesús impone también a los 72 la renuncia a cualquier posesión personal y una *pobreza* total con las mismas palabras utilizadas con los *Doce*.

A estos se añade un grupo de mujeres que, junto con los *Doce*, sigue a Jesús desde *Galilea*, como afirma Lc 8,1-3: «Después de esto fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la Buena Noticia del Reino de Dios. Con él estaban los *Doce* y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades, entre ellas María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes; Susana y muchas otras que los ayudaban con sus bienes». Este grupo de mujeres se encontraba en el Calvario presenciando la muerte de Jesús. Mc 15,40-41 las describe así: «Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, que cuando él estaba en *Galilea* lo seguían y lo atendían». Mt 27,55-56 refiere lo mismo: «Estaban allí mirando desde lejos muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde *Galilea* para asistirlo, entre

²⁷ Cf. PERON, *Seguitemi* 14

ellas María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los Zebedeos». Lc 23,49, habiendo ya descrito el grupo en 8,1-3, ahora las menciona solamente: «Sus conocidos se mantenían a distancia y también las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, y que estaban mirando». En 19,25 también habla de algunas de ellas: «Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena».

No sabemos si estas mujeres habían sido expresamente llamadas por Jesús o si lo seguían espontáneamente. Jesús no les impone ninguna renuncia a sus posesiones personales. Por lo contrario Lc 8,3 precisa que ellas socorrian a Jesús y a los Doce con sus bienes: «la cuales les ayudaban con sus bienes». Ellas no solamente servían a Jesús y a los Doce sino que escuchaban la enseñanza del Maestro, pudiendo formar parte del grupo más amplio de sus discípulos en el sentido propio de la palabra. Más aún, Jesús considera la enseñanza recibida por ellas más importante que el servicio que ellas le brindaban, como afirma Lc 10,38-40a: «Mientras andaban por el camino, él entró en una aldea. Una mujer de nombre Marta lo recibió en su casa. Esta tenía una hermana llamada María, que se sentó a los pies del Señor para escuchar sus palabras. Marta en cambio estaba ocupada en el mucho trajín». Esta, que trabajaba para servir a Jesús, escuchó de boca de Jesús que María había escogido la parte mejor, que no le sería quitada, porque prestaba atención a sus palabras. El texto refiere que María estaba sentada a los pies de Jesús para escucharlo. Ahora bien, sentarse a los pies de alguien es la posición normal de los discípulos delante de su maestro. En el lenguaje del tiempo, sentarse a los pies de alguien significaba ser su discípulo, como refiere Pablo (cf. Hch 22,3). Sin embargo, era incomprendible que un escriba del tiempo de Jesús aceptara a una mujer en el círculo de sus discípulos, y menos que le dirigiera la palabra públicamente (cf. Jn 4,9). Jesús no se preocupa por esto. Durante su vida terrena, él lo envió a las mujeres que lo seguían a predicar y a curar a los enfermos en su nombre, como hizo con los Doce y los discípulos, pero las discípulas de Jesús que lo habían seguido hasta el Calvario y el sepulcro, disfrutaron, antes que cualquier otro, de una de las primeras apariciones del Resucitado el día de la Pascua. Sobre este punto coinciden los cuatro evangelios, con alguna divergencia en Mc. Por encargo del Resucitado las mujeres dan testimonio de la resurrección ante los apóstoles incrédulos (cf. Mt 28,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,11-18).²²⁷

²²⁷ ADINOLFI, *Discepoli* 3-31; BRUNINI, *Maestro* 199-216.

Los *sinópticos* presentan, además, alrededor de Jesús un movimiento aún más grande, constituido por simpatizantes que escuchan su predicación y ven en él al Enviado de Dios, aún *sin seguirlo* de una manera constante. Jesús no pide a estos que abandonen todo, aunque envía a alguno a predicar. El publicano *Levi*, ante la llamada de Jesús, deja su profesión de recaudador de impuestos para seguir a Jesús, aunque no forma parte de los *Doce* (cf. Mc 3,16-19; Lc 5,27-32; diverso Mt 10,3). El publicano *Zaqueo*, a quien Lc presenta como jefe de los publicanos y rico recibe de Jesús una alabanza porque hace un buen uso de sus riquezas (cf. Lc 19,1-10). El geraseno curado es enviado por Jesús a su tierra a dar la Buena Noticia de su curación (cf. Mc 5,18-20; Lc 8,38-39). El desconocido que actuaba en nombre de Jesús sin ser seguidor suyo, ante el celo furibundo de *Juan*, recibe la aprobación implícita de su parte (cf. Mc 9,38-41; Lc 9,49-50). La samaritana, luego de haber hecho la experiencia de Jesús, anuncia a los habitantes de Sicar la Buena Noticia (cf. Jn 4,28-29).

Por fin está la gente, que escucha la predicación de Jesús y lo sigue sin comprometerse en la misión.²⁴ Con la gente Jesús se relaciona constantemente, la mayor parte de las veces sin intermediarios. Les brinda instrucción, ayuda, los escucha, cura sus enfermos, establece con ellos un vínculo cordial. Y la gente lo cuida, lo sigue, lo protege. Hay entre los dos una simbiosis mutua. El Discurso de la montaña (cf. Mt 5,1-7,29), que establece las condiciones para poder entrar en el Reino de los cielos, está dirigido, no solamente a los discípulos, sino también a la gente (cf. Mt 5,1; 7,28). Estas exigencias radicales, sin embargo, se distinguen de las que están dirigidas solamente a aquellos que quieren adherir a Jesús en comunión total de vida en el discipulado propiamente dicho. Posteriormente, la comunidad postpascual no ha querido distinguir más las exigencias específicas, puestas por Jesús a los discípulos llamados por él a una comunión de vida y de colaboración más estrecha, de las exigencias dirigidas a todos los creyentes.

En los *logia* que refieren el seguimiento de los discípulos cargando con la cruz (cf. Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23) Jesús, ampliando la restricción de Mt 16,24, que se refiere solamente a los discípulos, se dirige a la gente y a los discípulos (cf. Mc 8,34) o a todos (cf. Lc 9,23). Está claro que estas perspectivas diferentes de ver el hecho se deben a la mano de los evangelistas. Se trata de

²⁴ La gente (*οἱ λαοί, οἱ πολλοί*) está muy presente en los evangelios y en los Hechos: Mc 3,8 / Mt 4,9 / Lc 4,1 / Jn 20 / Hch 22.

un hecho redaccional. Mc y Lc, que extienden la aplicación del *logion* de Jesús, están movidos por preocupaciones catequísticas y asumen como destinatarios a los miembros de la *comunidad* cristiana primitiva. Los redactores de los *evangelios*, que han recogido las tradiciones orales y las han utilizado para elaborar sus escritos, no se proponen una *finalidad* puramente histórica, sino parenética o catequística (cf. Lc 1,1-4; Jn 20,30-31; 21,24-25; Hch 1,1). Hablan de un *testimonio* que tenía que iluminar y fortalecer a los fieles en su propia vida cristiana.

Ahora bien, en la *comunidad* postpascual ya no se podía efectuar el seguimiento del Jesús histórico, como lo habían hecho los apóstoles, los primeros *discipulos*, las mujeres y los simpatizantes durante su vida terrena. Poco a poco las exigencias que Jesús presentó a los que llamó a *vivir* en una comunión personal con él, y a colaborar en su obra mesiánica, fueron ampliadas y transferidas a todos aquellos que creían en Cristo. Retomamos nuevamente el *logion* de Lc 9,23 para poner en evidencia dos elementos no insignificantes: Jesús decía a todos: «Si alguien quiere venir detrás de mí, nieguese a sí mismo, tome su cruz *cada día* y sígame.» El primer elemento constituye la *invitación* dirigida a todos, el segundo se refiere a la cotidianidad del seguimiento: *cada día*. Con esas dos añadiduras el *logion* adquiere un sentido más amplio y puede aplicarse a todos los cristianos de todos los tiempos. Toda la *existencia* cristiana está puesta bajo el signo de la cruz, la abnegación cotidiana y el sacrificio.

La preocupación catequística de Lc se manifiesta especialmente en la larga sección del viaje de Jesús a Jerusalén, acompañado por sus *discipulos*.²⁵⁵ Desde 9,51-18,14, Lc describe el viaje de Jesús en compañía de la *gente* y de los *discipulos*. Este detalle es a menudo subrayado por el evangelista.²⁵⁶ La *gente* es testigo de acontecimientos que, según los demás evangelistas, se habrían desarrollado solamente delante de un público más restringido. También el lector está invitado a *seguir* y acompañar a Jesús hasta la cruz y participar de alguna manera de su pasión. Esta es la idea implícitamente contenida en la narración lucana. Esta intención de Lc aparece aún más clara en el Libro de los Hechos, en el cual se utiliza la designación de *discipulos* entendiendo todos los cristianos.

²⁵⁵ En los sinópticos el *camino de Jesús hacia Jerusalén* dedicado expresamente a la formación de sus *discipulos*, tiene una amplitud diversa: Mc 8,27-10,52; Mt 19,1-20,34; Lc 9,51-18,14.

²⁵⁶ Cf. Lc 11,14,27,29; 12,1-13,54; 13,14,17; 14,25; 18,15.

Esto sucede no menos de 21 veces entre Hch 6 y 21.²⁹ Discípulo es el término común para designar a los cristianos bautizados y miembros de la comunidad (cf. Hch 11,26). De esta manera se subraya la continuidad que existe entre la situación de los *discípulos*, que han seguido a Jesús por los caminos de Palestina, y la de los fieles cristianos que, confiando en el *testimonio* de los apóstoles, han creído y asumido el camino del Señor (cf. Hch 9,2), o sea, la conducta conforme a la enseñanza de Cristo. También estos, ahora, son *discípulos*. El texto más característico es el de Hch 11,26: «En Antioquia los *discípulos* por primera vez fueron llamados cristianos». Los *discípulos* aquí son entendidos como el conjunto de aquellos que han acogido la predicación de los apóstoles y que han sido bautizados; reciben, de parte de los paganos de Antioquia, el apelativo de cristianos, o sea *seguidores* de Cristo. En este texto se nota una equivalencia entre *discípulos* y cristianos. Por eso, al final del Libro de los Hechos, hablar de *discipulado* es hablar de vida cristiana.

Mc 3,14 más discreto en su redacción, no quiere contar una historia puramente pasada. Narrando cómo Jesús llamó a sus *discípulos* para que estuvieran con él y para enviarlos a anunciar, describe al mismo tiempo una historia presente y profetiza el futuro. Los tiempos presentes utilizados en el texto $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \omega\sigma\tau\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ suponen y sugieren una continuidad en la comunión y en la *misión* entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la iglesia. El secreto de esta continuidad nos lo presenta Mt 28,20. Al final de su evangelio, Cristo resucitado, luego de haber ordenado a sus apóstoles que fueran por todo el mundo y enseñaran a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, les asegura: «Y sabed esto, yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo». Esta presencia efectiva, aunque invisible del Señor entre nosotros, *cada día*, hasta la consumación de los siglos, no es solamente una asistencia protectora, es, sobre todo, una comunión de vida, a la cual participamos todos aquellos que somos llamados al *discipulado* mediante la fe y el bautismo.

²⁹ Cf. Hch 6,1.27; 9,20.25.26.bis.38; 11,26.29.13.52; 14,21.22.28; 18,27; 19,9.30; 20,1.30.21.4.16.bis.

Conclusión

El análisis de los textos nos ha ayudado a profundizar en este tema del discipulado, descubrir la *iniciativa de Jesús* y la *respuesta* explícita o implícita de los *discípulos*. Jesús ha llamado diferentes personas, hombres y mujeres, a su seguimiento para enviarlos luego a anunciar la *Buena Noticia del Reino*.

A través del seguimiento, Jesús fue progresivamente educando a sus *discípulos* a los que al comienzo pidió que dejaran personas, familias, casas, trabajo, algo externo a ellos, para lograr ser más disponibles a la *misión* que Él les proponía y luego se dejaban a sí mismos, asumieran su propia cruz y lo siguieran.

El *discipulado* que plantea Jesús en los *sinópticos* tiene semejanzas con el de otros grupos y movimientos contemporáneos: escribas, esenios, bautistas, celotas, pero manifiesta también profundas diferencias. En *Juan* el *discipulado* interioriza aspectos que no aparecen tan claramente como la *fe* y el amor. A diferencia de los demás rabinos, Jesús impone a los llamados al seguimiento sus *condiciones* y profundiza progresivamente sus exigencias.

El *discipulado* es un camino exigente que hace a los llamados cada vez más libres para *seguir al maestro*. En los requerimientos más áridos, la presencia de Jesús da fuerza para asumir las propias responsabilidades. A través del seguimiento, los *discípulos* viven en íntima comunión con el maestro, aprendiendo de su vida, de sus palabras y de sus confrontaciones que los hacen madurar en la *fe*. A diferencia de los demás rabinos, Jesús pide a sus *discípulos* que asuman el camino de la cruz y lo acompañen participando en su propio destino.

Los *discípulos* que comenzaron en un número reducido en los *evangelios*, fueron extendiéndose en el libro de los Hechos a hombres y mujeres, quienes por caminos distintos quedaron cautivados por la persona y el *proyecto* de Jesús.

Bibliografía

- ADINOLFI M., *Le discepoli di Gesù*; BibOr XVI (1974) 3-31.
- ALAND K., *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1988.3).
- ALAND K. y OTROS, *The Greek New Testament* (Stuttgart 1994.4).
- AUSTIN J., *Quando dire è fare* = IPh 3 (Turin 1974).
- BALZ, *αὐτελλογία* = DENT I 320.

- BALZ H., κόσμος = **DENT I** 2379-2390.
- BALZ H. – SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I-II* (**DENT**) = **BEB 90, 91** (Salamanca 1996.1998).
- BARON S.W., *A Social and Religious History of the Jews: Breakdown and Reconstruction*: LEVINE L., *The History of the Eretz Yisrael from 70 C.E. to 1948* (Jerusalem 1975) 89-128.
- BERGER K., *Zu den sogenannten Sünden heiligen Ps.: NTS 17* (1970-1971)
- BEST E., *Following Jesus* = **JSNTSS 4** (Sheffield 1981).
- BLASS F. – DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* (Brescia 1982).
- BROWN R., *La comunidad del discípulo amado* = **BEB 43** (Salamanca 1983).
- BRUNINI M., *Maestro dove abiti?* = **BS 21** (Bologna 2003).
- BÜCHSEL, ανταλλαγή = **GLNT I** 675-677.
- BURKOWS M., *Les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1956) 263-312.
- DELCOR M. – GARCIA M.F., *Introducción a la literatura esenia de Qumran* = **ACH 20** (Madrid 1982) 28-57.
- DONAHUE J. R., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark* = **MarThLec 14** (Milwaukee 1983).
- DUPONT J., *Les Béatitudes II-III. La Bonne Nouvelle* = **ÉB** (Paris 1969.2 – 1973.2).
- ECKEY W., *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar* (Neukirchen – Vluyn 1998).
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Marco 1-2* = **NTC** (Brescia 1991)
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca 1-2* – **NTC** (Brescia 2000.3).
- FABRIS R., *Matteo* = **CB** (Roma 1982).
- FANNING B.M., *Verbal Aspect in New Testament* = **OTHM** (Oxford 1990).

- FEUILLET A., *La coupe et le Baptême de la Passion*: RB 14 (1967) 356-391.
- FEUILLET A., *Règne de Dieu*: DBS XI (1991) 79-165.
- FLAVIO J., *Las Guerras de los Judíos I-II* (Barcelona 1989).
- FREYNE S., *The Twelve: Disciples an Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London 1968).
- GARCIA F. - TREBOLLE B.J., *Los hombres de Qumran* (Madrid 1993).
- GEDDERT T. J., *Watchwords. Mk 13 in Markan Eschatology* = JSNTSS 26 (Sheffield 1989).
- GNILKA J., *Il vangelo di Marco* - CSB (Assisi 1987).
- GNILKA J., *Il vangelo di Matteo I-II* = CTNT (Brescia 1990, 1991).
- GONZÁLEZ LAMADRID A., *Los descubrimientos del Mar Muerto* = BAC 317 (Madrid 1985.3) 117-223.
- GLINDRY R., *Matthew* (Grand Rapids 1992.2).
- HENGEL M., *Sequela e carisma* = SB 90 (Brescia 1990).
- HOOKER M., *The Gospel according to St Mark* = BNTC (London 1993).
- JEREMIAS J., *Jerusalén en los tiempos de Jesús* (Madrid 1977).
- JIMÉNEZ M. - BÓNHOME F., *Los Documentos de Qumran* (Madrid 1976).
- IOSSA G., *I gruppi giudaici al tempì di Gesù* = BCR 66 (Brescia 2001) 47-63, 79-104.
- KERTELGE K., *Jüngerschaft und Nachfolge. Grundlegung von Kirche nach Markus*: SÖDING T. (Hrsg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium* = SBS 163 (Stuttgart 195) 151-165.
- KERTEKGE K., *Die Funktion der Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Amtsverständnis*: TTZ 78 (1969) 193-206.
- KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento I-XV* (GLNT) (Brescia 1965-1988).

- KRUSE H., *Die «Dialektische Negation» als semitiches Idiom*: VT 4 (1954) 385-400
- LAUFEN, *Die Doppelüberlieferungen der Logionquelle und des Markusevangelium* = BBB 54 (Bonn 1980).
- LOHSE E., *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NIS I (Brescia 1980) 81-88.90-130.
- MANTEL H., *The Cause of the Bar Kokba Revolt*: LEVINE L., *The History of Eretz Yisrael from 70 C.E. to 1948* (Jerusalem 1975) 36-57.
- MATEOS J., *El Aspecto verbal en el Nuevo Testamento* - ENT I (Madrid 1977).
- MATEOS J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús* = LectNTEstCrEx I (Madrid 1982).
- METZGER B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1989).
- MEYE R. P., *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids 1968).
- MOLONEY F., *The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark*: Sal 43 (1981) 505-509.
- MORALDI L., *Il Maestro di giustizia, lo sconosciuto autore del Manoscritto di Qumran* (Roma 1975).
- MORGENTHALER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Stuttgart 1973).
- MOULTON W. F.-GEDEN S. S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburg 1974.4).
- NESTLE E.-ALAND K., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1990.26).
- NEUDECKER R., *Master - Disciple / Disciple - Master Relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels*: Greg 80 (1999) 245-261.
- NOLLAND J., *Luke 9,21-18,34* = WBC 35B (Dallas 1993).
- PERINI G., *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco* = DSR 22 (Roma 1998).

- PERON G. P., *Seguitemi* = BSR 162 (Roma 2000).
- PESCH R., *Das Zölibatgastmahl (Mk 2,15-17)*; DESCHMP A.-DE HALLEUX A. (ed.), *Mélanges Bibliques, Fs B. RIGAUD* (Gembloux 1970) 63-87.
- PESCH R., *Il Vangelo di Marco I-II* = CTNT II / LII (Brescia 1980-1982).
- PORTER S., *Verbal Aspect in the Greek New Testament with Reference to Tense and Mood* = SBG (New York 1993).
- POUILLY J., *Las Manuscritos del Mar Muerto y la Comunidad de Qumran* - DB 2 (Estella 1980).
- POUILLY J., *Qumran* = DB 19 (Estella 1991).
- QUESNELL Q., *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52* = AnBib (Rome 1969).
- REISER M., *Syntax und Stil des Markusevangelium* = WUNT 2 Reihe 11 (Tübingen 1984).
- REPLOH K.G., *Markus - Lehrer der Gemeinde* = SBM 9 (Stuttgart 1969).
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca* = CS (Roma 2001.3)
- RUTENFRANZ M., *ωρεάτω* = DENT II 2212-2213.
- SAND A., *Il Vangelo secondo Matteo I-2* - NTC (Brescia 1992).
- SAND A., *φοχή* = DENT II 2182-2189.
- SASSE H., *κοσμος* = GLNT V 916-954.
- SCHLIER H., *αρνεομαι / απαρνεομαι* = GLNT I, 1247-1256.
- SCHLIER H., *κερδανω* = GLNT V 357-364.
- SCHMAHL G., *Die Zwölf im Markusevangelium* = TTS 30 (Trier 1974).
- SCHMITHALS W., *Das Evangelium nach Markus I-II* - ÖTNT (Würzburg 1986.2).
- SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento I-II* - SupplCTNT (Brescia 1989.1990).
- SCHULZ A., *Nachfolge und Nachahmen* = SANT 6 (München 1962).

- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo I-II* = BSSTB I.6 (Brescia 1985.1987).
- SCHÜRMANN H., *Il Vangelo di Luca I* = CTNT III/1 (Brescia 1983).
- SCHWEIZER E., $\psi\upsilon\chi\eta$ = GLNT XV 1240-1291.
- SEARLE J., *Per una Tassonomia degli Atti Illocutori*: SBISÁ M. (a cura di). Gli atti linguistici. Aspetti e problema di filosofia del linguaggio = READ 7 (Milán 1978).
- SEGALLA G., *L'Etica di Marco per le genti*: TIBett 24 (Brescia 1999).
- SIMIAN-YOFRE H. (a cura di) *Metodologia dell'Antico Testamento* = StBib 25 (Bologna 1995).
- SÖDING T., *Leben nach dem Evangelium*: ID. (Hrsg.), *Der Evangelist als Theologe* = SBS 163 (Stuttgart 1995) 167-195.
- STOCK K., *Boten aus den Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus* = AnBib 70 (Rome 1975).
- STUMPF A., $\zeta\eta\mu\omega\sigma$ = GLNT III 1517-1528.
- YADIN Y., *Masada*: AVI-YONAH - STERN E. (edits.). *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land III* (Jerusalem 1977).
- VERMES G., *Los Manuscritos del Mar Muerto* (Barcelona 1984.2) 93-165.
- VIGNOLO R., *Cercare Gesù: Tema e forma del Vangelo di Marco*: CILIA L. (a cura di), *Marco e il suo Vangelo* (Cinisello Balsamo 1997) 77-114.
- ZERWICK M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae 1966.3).
- ZERWICK M., *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis Illustratur* (Roma 1966.3).
- ZIMMERMANN H. - KLIESCH K., *Neutestamentliche Methodologie. Darstellung der historisch-kritischen Methode* (Stuttgart 1982.7).
- ZORELL F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Parisii 1961.3)

SEGUIDORES Y DISCÍPULOS DEL REINO EN LA PRAXIS FRATERNA DEL JESÚS HISTÓRICO

UN MAESTRO Y MUCHOS HERMANOS

Prof. Dr. Rafael Luciani¹

*«Vosotros no dejéis que os llamen Rabí;
porque uno es vuestro Maestro
y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,8)*

*«The words of the Torah abide only with one
who is ready to give his life for it»
(bBer 63b).*

Abstract

When baptizing himself, Jesus assumes as a Jewish believer and poor of Yahweh, the implications of a faithful wait in the sovereign action of God, as John the Baptist proclaimed it. In the synagogue of Nazaret Jesus reveals publicly his own ministry, recognizing, finally, the failure of John's project. Jesus reads the text of Isaiah (61,1-11) in a context of restoration and messianic expectations. But for Jesus, the restoring action of God was not understood as the exercise of a regal political act that prevailed by means of the defeat and humiliation of the adversary. One did not prevail by the victory, but from the assumption of the poor and despised of the society through mercy

¹ Prof. Dr. Rafael Luciani R. Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y del Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Profesor de Cristología y Ministerio de Dios. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB.

and compassion, crying out for the peace and wellbeing of all God's sons (Mt 5.9). Jesus assumed his life like the last one of the eschatological prophets of Israel, but under the style of an itinerant teacher of restoration, whose Sonship found its unique and authentic rest in God, as a Good and Merciful Father

Key words: Discipleship, Disciples, Followers, Itinerant, Teacher, Prophet, Restoration, Messianism, John the Baptist, God Father, Mercy, Son, poor, brotherhood, historical Jesus.

En el año 1616, el jesuita Jerónimo Martínez de Ripalda publicaba el célebre *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, cuya influencia seguiría vigente hasta mediados del siglo XX. Este escrito se convirtió, muy pronto, en guía fundamental para el estudio y la enseñanza de la doctrina cristiana. Jesús aparece como un auténtico Maestro, que había enseñado los principios de «la doctrina cristiana», quedando resumidos en cuatro elementos fundamentales: «el credo, los mandamientos, las oraciones y los sacramentos». Desde este horizonte, el seguimiento de Jesús se enmarcaba en el aprendizaje de una doctrina que debía procurar «entender bien los mandamientos que hemos de guardar, y los santos sacramentos que hemos de recibir»¹. ¿No queda el cristianismo, en esta visión, reducido al mero cumplimiento extrínseco y formal de ciertos actos propios de la piedad y el entendimiento? ¿No ha sido este el paradigma dominante en la praxis y la doctrina cristianas por muchos siglos?

Recuperar el sentido religioso de la praxis histórica de Jesús de Nazaret, y el acontecimiento que inspiró a sus primeros seguidores, puede ayudarnos a reencontrarnos con los criterios que inspiran y autodeterminan la identidad propia de aquellos sujetos que conforman la *comunidad de seguidores del Mesías* (Ungido por el Espíritu), aquellos que en Antioquía fueron llamados por primera vez *cristianos* (Hech 11,26).

1. Jesús, seguidor del proyecto de Juan

La figura de Juan fue paradigmática y ejemplar para Jesús. En ella fue descubriendo los criterios que desencadenaron su propio discernimiento inicial.

¹ Cfr. *Catecismo de la Doctrina Cristiana* escrito por el Padre Jerónimo Martínez Ripalda s.j en 1616.

No podemos abordar el modo en que Jesús se comprendió a sí mismo, y lo que hizo que otros le siguieran, sin hacer referencia a esta relación histórica con Juan, a partir de tres aspectos fundamentales. Primero, el impacto que produjo en Jesús la visión que Juan tenía del mundo (su *Weltanschauung*) de cara a la acción de Yahweh y a las condiciones en las que se encontraba el pueblo de Israel. Segundo, las expectativas apocalípticas de Juan que afectaban su comprensión de la salvación y la historia. Tercero, la praxis de Juan, inicialmente seguida, participada y hasta practicada por Jesús que genera en él procesos de discernimiento sobre el tipo de mesías esperado de cara a las expectativas del pueblo de Israel en el siglo I.

1.1 Algunos datos sobre la Galilea del siglo I

Luego de la muerte de Herodes (4 a.C.), la región entró en un proceso de inestabilidad sociopolítica y empobrecimiento económico, agravado por una crisis de identidad religiosa en torno a la pregunta por el Señorío de Dios y la absolutización de las mediaciones institucionales como el Templo y la Ley². Esto la enmarcaba en un porvenir incierto. Veamos algunos datos que nos permitan conocer el contexto donde se sitúa tanto el mensaje de Juan, como el de Jesús, y el seguimiento que ambos fueron capaces de provocar en algunas personas, hasta llegar a tener discípulos.

En lo geográfico y poblacional. La región padecía de algunos períodos de sequía en un contexto mayoritariamente agrario, aunque en muchas zonas de Galilea la tierra era muy fértil y se encontraba cultivada. El índice demográfico era muy alto en Galilea hasta el 70 d.C., repartido entre aldeas y pequeños poblados, rodeados de poblaciones gentiles en sus fronteras. Se hicieron algunos intentos de repoblación y refundación de colonias en los mandatos de Herodes y Antipas, su hijo. Era el caso las poblaciones de Cesarea, Sebaste, Séfores y Tiberíades. Pero, ¿cómo era la influencia pagana (gentil) en esta región durante la época de Jesús? Mateo habla de la «Galilea de los gentiles» (Mt 4,15)³.

² Cfr. Thesen G. – Merz A., *El Jesús histórico*, 201-203. También Cfr. Vidal S. *Jesús el Galileo*, 25-29.

³ La expresión *gentiles* hace referencia a los no judíos o paganos. Mateo coloca el *texto* de Is 9,1 para hacer notar esta realidad que se había alejado de su religiosidad originaria pero que, sin embargo, estaba llamada a ser esperanza entre las naciones. Por ello, «la Galilea de los gentiles se convirtió en una tierra de reivindicación y en un país de misión».

refiriéndose a una población que había olvidado su auténtica religiosidad (Is 9,1). Siendo expuesta históricamente a otras culturas paganas, con las que se mezcló. Sin embargo, estaba llamada a ser tierra de misión y símbolo de esperanza. A pesar de la presencia gentil en ciertas zonas, como Samaria o algunas poblaciones fronterizas o de la costa, los judíos mantuvieron distancia de todas ellas, pues rechazaban cualquier forma de paganismo en razón de las normas de pureza vigentes⁴. El mismo Jesús, al inicio de su misión, señala que «no ha sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24), y así le insiste a los discípulos cuando los envía a predicar (Mt 10,6). Pero también sabe reconocer la auténtica fe en una cananea (Mt 15,28), al creer que «no es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca» (Mt 15,11). En las grandes ciudades la mezcla entre judíos y paganos podía ser más evidente, pero en las pequeñas aldeas la población era totalmente judía. En este contexto, la procedencia de Jesús de Galilea sembró extrañeza e incredulidad entre sus oyentes: «Respondieron y le dijeron: ¿Es que tú también eres de Galilea? Investiga, y verás que ningún profeta surge de Galilea» (Jn 7,52). «Otros decían: Éste es el Cristo. Pero otros decían: ¿Acaso el Cristo ha de venir de Galilea?» (Jn 7,41).

La realidad económica se sustentaba sobre fuertes cargas tributarias al comercio y a la propiedad. Esto contribuyó con la pérdida progresiva de la tierra en manos de los campesinos por causa del endeudamiento. Sin embargo, los impuestos no representaron la única razón de la pérdida de la tierra. También lo era la sobrepoblación, por lo que Herodes tuvo que poner en marcha un plan de construcción masiva, para dar trabajo a muchos campesinos que perdían sus propiedades. Estos grandes cambios fueron generando un proceso continuo de

religiosa con la esperanza de volver a integrar la antigua Galilea en el nuevo reino de Israel». González E. J., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, 99 (Cfr. 98-100).

⁴ Según algunos autores la mezcla entre judíos y gentiles al norte de Samaria fue considerable. Otros destacan una mejor presencia. Sin embargo, recordemos que las normas de pureza no eran simples guías para la conducta social, sino que conformaban las relaciones socioculturales y religiosas de toda la sociedad judía. En el caso de Galilea, al regresar del destierro (537 aC) había en Samaria un pequeño grupo que permaneció, pero se mezcló con otras poblaciones que fueron trasladadas allí también. Ante esto, «los nuevos repobladores de Jerusalén y de Judá refusaron mezclarse con estos contaminados adoradores de Yahweh y de ahí la aversión entre judíos y samaritanos, cuyas referencias aparecen incluso en los evangelios». González E. J., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, 99. Es importante aquí destacar también las posiciones de otros autores como: Sanders E.P., «Jesús

empobrecimiento⁵ de la población campesina, y la concentración del poder económico y político en unos pocos habitantes de las ciudades. La gran parte de la población judía estaba conformada por agricultores pobres, sin embargo, en la región de Galilea, a inicios del siglo I, no existía una situación de miseria masiva como en otros lugares del mundo antiguo. Sus tierras seguían siendo fértiles⁶, aunque el cumplimiento del año sabático producía muchas pérdidas económicas por el descuido de las tierras cultivadas.

En lo *político* la intervención directa de Roma en el gobierno de Judea y Samaría agravó las tensiones. En Galilea la situación fue más pacífica. El ejército romano estaba estacionado en Siria, y no en Palestina, así que la importancia de Palestina era más bien estratégica, por la posición geográfica que ocupaba como puente de comercialización entre Siria y Egipto. Herodes tenía el encargo de un rey cliente, leal al Imperio romano, que debía mantener la paz en la Palestina judía (Galilea, Judea, Idumea y Samaría). Su deber era evitar revueltas y apoyar a las tropas romanas en algunas acciones militares del Imperio. Al morir Herodes, el reino se dividió entre sus hijos y la región de Galilea quedó bajo el dominio de Antipas, aunque una parte del norte y otra del este estaban bajo el mando de Filipo. Fue en el año 6 d.C. cuando Roma impuso a un prefecto romano para Judea, lo que trajo muchas tensiones. Poncio Pilatos era el prefecto de la Provincia de Judea (Samaría, Judea e Idumea) y vivía en Cesárea. Pero Galilea no tenía administradores romanos y Jerusalén estaba bajo el control de Caifás, el Sumo Sacerdote.

En lo *religioso* surgía la interrogante por la identidad del pueblo judío de cara a los nuevos elementos culturales que se fueron introduciendo, como describimos anteriormente al hablar sobre algunas de las características de la población. El tema del Señorío de Dios era nuevamente clamor de profetas como Juan. Además el carácter mediador de Israel ante las otras naciones era

en Galilea» en Donnelly D. (ed.), *Jesus. un coloquio en tierra santa*, 11-38. Chancey Mark, *The myth of a gentile Galilee*, 1-21.

⁵ Horsley R., *Galilee: history, politics, people*; También del mismo autor: *Bandits, prophets and messiahs: popular movements in the time of Jesus*; y *Jesus and empire. The Kingdom of God and the new World disorder*.

⁶ Sanders E P., «Jesus en Galilea» en Donnelly D. (ed.), *Jesus. un coloquio en tierra santa*, 34-35. Edwards Douglas, «The socio-economical and cultural ethos of the coger Galilee in the first century: implications for the nascent Jesus movement» en Levine Lee (ed.), *The Galilee in late antiquity*, 55ss.

relevante para algunos grupos religiosos. En el ambiente religioso de Galilea predominaba una *actitud* de fervoroso cumplimiento de la Ley y las peregrinaciones y prácticas sacrificiales en el Templo de Jerusalén (Mc 13,1), lo que llevó a una fuerte crítica de Jesús (Mc 13,2ss), en razón del rol central que jugaban estas instancias religiosas como mediaciones de salvación¹. Sin embargo, lo más característico del sistema religioso judío durante este periodo del II Templo², fue la absolutización de los criterios de pureza e impureza³ que determinaban toda la práctica cotidiana⁴ de los judíos, de ahí la fuerte crítica de Jesús (Mt 15, 11). En el fondo se unía al grito desesperado que clamó el sabio en el Salmo 50(51)⁵. En este contexto religioso de relaciones humanas predeterminadas por los criterios de pureza e impureza, no todos podían acceder a Dios. Se había olvidado el primer reconocimiento que otorga el acto creador, la dignidad de toda criatura. Sólo se podían reconocer el honor y el estatus, dispuestos por el espacio, la ubicación y las condiciones heredadas⁶. Es por ello que Jesús exclama que «el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Para Jesús, el espacio de Dios no era exclusivo de

¹ Cfr. Theisen G. – Merz A., *El Jesús histórico*, 204-206.

² En este periodo del II Templo la religiosidad judía se caracterizó por: el monoteísmo, la fe en la elección del pueblo de Israel, la posesión de la tierra como expresión de su heredad, la normalidad de la vida en torno a la Torá, las peregrinaciones al Templo de Jerusalén y la centralidad de la familia, especialmente de la figura del padre. Cfr. Stegemann E.W. – Stegemann W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, 193-194.

³ «La pureza trata específicamente del mapa cultural general del tiempo y el espacio sociales, de los acomodos dentro del espacio así definitivo, y especialmente de las fronteras que separan lo de dentro de lo de fuera. Impuro es algo que no encaja en el espacio en el que se encuentra, que tendría que estar en otro lugar, que origina confusión por el lugar que ocupa en el mapa social generalmente aceptado (donde viola ciertas fronteras)». Malina B., *El mundo del nuevo testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, 185. (Cfr. Cap. VI).

⁴ Cfr. Stegemann E.W. – Stegemann W., *Historia social del cristianismo primitivo*, 201-202.

⁵ «Porque no te deleitas en sacrificio, de lo contrario yo lo ofrecería; no te agrada el holocausto. Los sacrificios de Dios son el espíritu contrito; al corazón contrito y humillado, oh Dios, no despreciarás».

⁶ Malina clasifica a las personas dentro del judaísmo, siguiendo las normas de pureza, en catorce tipos, desde el sacerdote hasta el gentil, ocupando el último escalafón. Cfr. *El mundo del nuevo testamento*, 193.

la mediación sacerdotal, ni se limitaba al lugar dispuesto para el Templo¹³. Lo primero no era el modo como el hombre se acercaba a Dios (teología de la retribución), sino el modo como Dios se acercaba al hombre (teología sapiencial de la gratuidad)

1.2 *El precursor del mesías*

Jesús vivió en ese contexto complejo y específico de la Galilea del siglo I, fortaleciéndose y creciendo en gracia y sabiduría (Lc 2,40). ¿Cómo aprendió a cargar y discernir, entonces, con la realidad de su pueblo? Un primer dato lo encontramos en el estilo de vida de su madre, María de Nazaret. Lucas la describe como una mujer pobre que se sabe sierva (*donlesy*) de Yahweh (Lc 1,48-54). Según los datos escriturísticos, María fue para Jesús el primer paradigma y ejemplo histórico de lo que significaba cargar con la realidad como *siervo* de Dios (espiritualidad de los pobres de Yahweh). La absoluta confianza hacia el señorío de Yahweh que nos recuerda el cántico de Ana colocado por Lucas en boca de María (1Sam 2,1-10), expresa el clamor urgente por restaurar la Alianza fracturada. Israel debía reencontrarse con Dios, pero desde la *actitud* del siervo que ha encontrado misericordia en su Señor (Lc 1,54-55). Como pobre de Yahweh, Jesús aprende a cargar con la realidad de su pueblo desde un corazón humilde (*tapeinous*) para levantarlo de toda humillación y opresión (Lc 1,52).

Un segundo dato lo encontramos en Juan, el Bautista. Jesús ahora aprende a discernir el peso y la urgencia de la realidad de su pueblo. ¿Había aún esperanza en Galilea? ¿Era posible la restauración de la Alianza para Israel? ¿Cómo responder asumiendo un proyecto de vida que concuerda realmente con la voluntad salvífica de Dios? Es aquí donde el proyecto de Juan comienza a ser, también, paradigma y modelo de respuesta ante las inquietudes de Jesús. Juan valoraba la situación de Israel en un contexto de total perdición (Am 5,18-27. 6,1ss), en el que ni el resto de Israel sería salvado¹⁴. Una realidad que ya no era capaz de generar relaciones humanizadoras, que ya no podía acoger otra promesa de salvación, sino el juicio definitivo. Por ello, la calificó con la dura expresión: «raza de víboras» (Lc 3,7). El término víbora (*exbión*) apuntaba a una realidad que se había acostumbrado al mal, incapaz de darse cuenta de su acción

¹³ Cfr. Malina B., *El mundo del nuevo testamento*, 209-210.

¹⁴ Vidal S., *Jesús el Galileo*, 29-32. Schillebeeckx E., *Jesús la historia de un variente*, 119.

desgarradora. Era una simbología animal¹⁵ que sólo se aplicaba a los gentiles, considerados pecadores por los judíos. Ante tal estado de las cosas, no podían hacer valer el privilegio de la elección del pueblo («No presumáis que podéis deciros a vosotros mismos: tenemos a Abraham por padre»: Mt 3,9). Sólo Dios, en su misericordia, podía salvar al pueblo si éste daba signos de arrepentimiento y conversión mediante su práctica purificatoria (Mt 3,11; Mc 1,4; Lc 3,3).

La práctica bautismal de Juan no era institucional, sino carismática. No pertenecía a una instancia oficial de mediación salvífica. Era un signo que escenificaba: (a) la posibilidad de acceder a la tierra prometida, referida al otro lado del Jordán, pero dejando la decisión final y la última palabra a Dios. Juan permanecía en la orilla oriental del río Jordán, como símbolo de la situación de Israel antes de llegar a la tierra prometida¹⁶. Permanecía en el desierto, pues el futuro sólo pertenecía a Dios; (b) la preparación del pueblo ante la inminente cercanía (*metanoeste*) de una acción divina definitiva, lo cual exigía el reconocimiento de la propia situación colectiva de crisis y juicio; (c) el reconocimiento absoluto de la soberanía de Dios, de su reinado como Señor (YahWeh) de cara a los imperios, señores y amos de este mundo (*basileia tou bouanón*) que humillaban a sus siervos y pobres (Mt 3,2)¹⁷.

Podemos sostener que la conciencia de Juan era la de un profeta y bautista carismático que, como precursor, evocaba la inminencia de un acontecimiento definitivo que sería inaugurado por otra figura y desataría el juicio final. Esta figura podía ser el Hijo del Hombre o el Mesías, el más grande o el que viniera después de él (Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Jn 1,23)¹⁸. Mateo describe a Juan con dos expresiones significativas. Primero lo presenta como «voz que clama en el desierto». Se trata de un *clamor* dramático (*toné boónatos*) que media la angustia

¹⁵ Schillebeeckx E., *Jesús la historia de un viviente*, 115-116.

¹⁶ Cfr. Stegemann H., *Los esenitas, qumrán, Juan Bautista y Jesús*, 239.

¹⁷ «Su mensaje es un ataque frontal contra tres expectativas fundamentales del judaísmo de la época: la esperanza escatológica en la destrucción de los enemigos de Yahweh y, por tanto, de los enemigos de Israel; la victoria final y el dominio universal de Israel; la garantía de la salvación, fundada en las promesas de Abrahán». Schillebeeckx E., *Jesús la historia de un viviente*, 123.

¹⁸ Schillebeeckx lo describe como bautista y «profeta que une la expectación del futuro con el compromiso ético religioso, pero desde una perspectiva de juicio, no de gracia y amor de Dios». *Jesús la historia de un viviente*, 123. Al igual que Schillebeeckx, John Meier sostiene que no encaja en la figura de un profeta apocalíptico. Cfr. *Un judío marginal*

y la desesperación de cara a la realidad fracturada que vive el pueblo de Israel. Segundo, se trata de una voz que *media*, que sirve de testimonio, y que no tiene *autoridad propia*, una mediación que tiene como *finalidad* «preparar el camino del Mesías» (*etocmástrate ten 'odón kyrion*). Juan se reconoce situado en un momento de definiciones y autodeterminación del pueblo de Israel, en una época que esperaba un acontecimiento histórico definitivo¹⁹. Por ello, entre sus expectativas no estaba la de otro profeta más después de él, sino el Mesías mismo, el Salvador y Mensajero definitivo de la acción de Dios, que daría inicio al juicio final²⁰.

1.3 Las expectativas escatológicas en el mensaje de Juan

El mensaje del Reino jugó un rol importante en las expectativas que Juan tenía sobre la acción cercana de Dios. Se trataba, ante todo, para el Bautista, de un reconocimiento formal al Señorío (reinado) definitivo de Dios de cara al pecado y la maldad del mundo, mediante la conversión personal. Esto implicaba un cambio de horizonte en la propia vida social, que llamaba a relativizar el presente y desabsolutizar a los ídolos y señores de este mundo. La expresión *basileía ton 'ouranón* («Reino de los cielos»: Mt 3,2) no se refiere aquí al fin de los tiempos como mera destrucción del presente histórico y a la posterior instauración de un futuro absoluto por Dios sin la participación del hombre. Ella estaba ligada al simbolismo mismo de su práctica bautismal, que implicaba la espera en una figura mediadora definitiva.

El bautismo practicado por Juan era de agua para el arrepentimiento, pero el bautismo del mensajero esperado sería de fuego y espíritu (Mt 3,11). En este versículo Mateo usa ciertas connotaciones importantes para describir las expectativas de Juan: (a) el reconocimiento de una práctica bautismal

19/1, 72-73. También Joachim Ginikka afirma que la expresión «el que viene después de mí» es de carácter temporal, el que aparecerá más tarde o después del Bautista. *Jesús de Nazaret*, 103-104, 106.

¹⁹ Según Schillebeeckx «en Juan la apocalíptica queda reducida a su núcleo puramente religioso, casi despojada de apocalíptica» porque su orientación hacia el futuro del juicio de Dios, implicaba la conversión ético-religiosa en el presente. «Dios es una instancia radicalmente crítica para un hombre que ignora la autocritica». Schillebeeckx E., *Jesús la historia de un viridiano*, 123.

²⁰ Stegemann H., *Los escritos, quimán, Juan Bautista y Jesús*, 245-247.

preparatoria, y no definitiva (Mal 3,1)²¹, cuyo objetivo era el arrepentimiento personal de un padecimiento colectivo; (b) la espera por una figura posterior que traería un bautismo de fuego (Mal 3,2-3)²² y de espíritu (Ez 36,24-27)²³. El bautismo de fuego representaba la expectativa en la purificación temporal de esta historia y de todas sus instituciones que habían dejado de ser mediadoras auténticas de salvación para el profeta. Y el bautismo en el espíritu estaba referido al anhelo por la restauración definitiva de esta historia, el momento de la auténtica paz en el Espíritu del Señor, único capaz de revivir los huesos secos de una sociedad fracturada y sin esperanza (Ez 37,1-14).

Aquí debemos distinguir entre las expectativas del Juan histórico, y la relectura que hacen las comunidades postpascuales que se reconocieron como *seguidoras del Mesías* (Hech 11,26). Estas primeras comunidades cristianas necesitaban aclarar la pugna entre los discípulos de Juan y los de Jesús. Lo hacen discerniendo quién era el auténtico Mesías. Es por ello que, en la Teofanía del Bautismo se reconoce, con las palabras de Isaías, a Jesús como *Servo e Hijo amado en quien se posa el Espíritu*²⁴ (símbolo propio de todo Ungido: Is 42,1; Is 61,1; 1Cron 29,22; 1Sam 10,1; 1Sam 16,13). Podemos sostener, pues, que Jesús fue para Juan uno más que asumía la fila de la solidaridad humana y la compasión, al compartir la esperanza de aquel anhelo que clamaba por la acción restauradora de Dios en esta historia²⁵. En este sentido, el bautismo

²¹ «He aquí, yo envío a mi mensajero, y él preparará el camino delante de mí. Y vendrá de repente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis, y el mensajero del pacto en quien vosotros os complacéis, he aquí, viene» (Malaquías 3,1). Nótese el carácter preparatorio de como el envío definitivo del mensajero del pacto.

²² «¿Pero quién podrá soportar el día de su venida? ¿Y quién podrá permanecer en pie cuando Él aparezca? Porque Él es como fuego de fundidor, y como jabón de lavaderos. Y Él se sentará como fundidor y purificador de plata, y purificará a los hijos de Leví y los acrisolará como a oro y como a plata, y serán los que presentan ofrendas en justicia al Señor» (Mal 3,2-3).

²³ «Porque os tomaré de las naciones, os recogeré de todas las tierras y os llevaré a vuestra propia tierra. Entonces os rociaré con agua limpia y quedaréis limpios, de todas vuestras inmundicias y de todos vuestros ídolos os limpiaré. Además, os daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y haré que audéis en mis estatutos, y que cumpláis cuidadosamente mis ordenanzas» (Ez 36,24-27).

²⁴ «He aquí mi Siervo, a quien yo sostengo, mi escogido, en quien mi alma se complace. He puesto mi Espíritu sobre Él; Él traerá justicia a las naciones» (Is 42,1).

²⁵ «No hay razones para pensar que, al bautizar a aquel judío treintaero de Nazaret,

expresa, como signo externo, la auténtica conversión o giro de horizonte que Jesús realizó en el marco del discernimiento de su propia vocación, teniendo como criterio su absoluta fidelidad al Padre en el servicio a los hermanos.

1.4 De la práctica del bautismo a la predicación del Reino

Podemos hablar de un seguimiento de Jesús al proyecto de Juan²⁰, más que a su persona, ya que al bautizarse, Jesús asume como judío creyente y pobre de Yabneh, las implicaciones de una espera fiel en la acción soberana de Dios (reinado), tal y como lo proclamó Juan. Al participar del rito del bautismo, Jesús no sólo se reconoció pecador, sino que, también, estaba expresando su fe en un Dios que acogía a todos los pecadores sin excepción. Es importante destacar que el sentido del pecado para un judío es ante todo colectivo y socio estructural (Esd 9,6-7)²¹, antes que una simple valoración individual de la conducta y el proceder humanos²². Somos todos solidarios en el pecado, pues nuestra primera experiencia es la de vivimos afectados por las acciones y decisiones de los demás. Al bautizarse, Jesús estaba cargando con sus hermanos, reconociendo que la auténtica filiación (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) a su Padre se había de expresar en la forma del *Servo* (Is 42,1), como aquél que se hace hermano de los otros por la fuerza del Espíritu. En este acontecimiento podemos reconocer, también, la expectativa de Jesús en el envío que Dios haría de un último mensajero. Éste sería el Mesías e Hijo del Hombre, aún por venir previo al día del juicio, para iniciar el momento definitivo de la acción restauradora de

Juan viese algo más en él que en otros que lo buscaban deseosos de recibir la purificación ritual». Meier J., *Un judío marginal III*, 159.

²⁰ «Nunca, ni siquiera después de la prisión y ejecución de Juan, se encontró Jesús completamente sin Juan. Si estoy en lo cierto, Jesús fue porador, durante todo su ministerio, de la escatología del Bautista, de su preocupación por un Israel pecador próximo a enfrentarse al juicio de Dios, de su llamada al arrepentimiento y de su bautismo, por más que renovase y reinterpretase esta herencia». Meier J., *Un judío marginal III*, 230.

²¹ «... y dije: Dios mío, estoy avergonzado y confuso para poder levantar mi rostro a ti, mi Dios, porque nuestras iniquidades se han multiplicado por encima de nuestras cabezas, y nuestra culpa ha crecido hasta los cielos. Desde los días de nuestros padres hasta el día de hoy hemos estado bajo gran culpa, y a causa de nuestras iniquidades, nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes hemos sido entregados en mano de los reyes de estas tierras, a la espada, al cautiverio, al saqueo y a la vergüenza pública, como en este día» (Esd 9,6-7).

²² Cfr. Meier J., *Un judío marginal III*, 156.

Dios. Aquí debemos distinguir entre el acto histórico del bautismo de Jesús, al cual nos referimos, y la relectura postpascual representada en la Teofanía, mediante la cual las primeras comunidades nos narran la conciencia que Jesús alcanzó, a lo largo de su ministerio, de ser el último de los mensajeros de Dios, el Mesías esperado.

La conciencia histórica de Jesús se enmarca inicialmente tanto en la espiritualidad de los pobres de Yahweh compartida por su madre²⁹, cuanto en el discernimiento personal que hace de su vocación humana como seguidor del proyecto del Reino, según fue predicado y creído por Juan, el Bautista³⁰. Este hecho es destacado, especialmente en el cuarto Evangelio, cuando Jesús no sólo se bautizó como dan testimonio los sinópticos (Mt 3,13-15; Mc 1,9; Lc 3,21), sino que también comenzó a practicar y a fomentar el rito del bautismo entre sus propios discípulos y seguidores (Jn 3,22-23; 3,26; 4,1-3). Estos datos son muy relevantes porque reafirman el impacto que produjo en Jesús el mensaje proclamado por Juan y, con ello, la convicción en la urgencia de las expectativas histórico-escatológicas simbolizadas en dicho rito. Este ministerio inicial de Jesús, en el que ya es reconocido como *Rabi* (Maestro) por sus seguidores (Jn 1,38), al igual que Juan (Jn 3,26), no puede, sin embargo, entenderse fuera del contexto de los datos que sostienen su seguimiento inicial al proyecto del Reino, tal y como era proclamado y esperado por Juan³¹.

Podemos hablar, entonces, de una continuidad con el proyecto de Juan, que encuentra su momento decisivo de ruptura a partir del encarcelamiento y la muerte del Bautista (Mc 6, 17-29; Mt 14,3-12)³². El hecho afectó profundamente a Jesús (Mt 14,13)³³. Jesús ya había abandonado la práctica del Bautismo³⁴ pero

²⁹ Recordemos que el judaísmo en el siglo I no es está conformado por una sola tradición. No es homogéneo ni uniforme. Al interior existen y lo sostienen distintas tradiciones. Pero la pertenencia a una, implicaba una manera de vivir y orientar la vida, cuyos criterios necesariamente remítan al distanciamiento de otros estilos y normas de vida. De ahí la conflictividad de cara al discernimiento que Jesús tiene que hacer, como galileo, al interior del judaísmo del siglo I, para seguir siendo fiel a su identidad judía. Cfr. Schlosser J., *Jesús el profeta de Galilea*, 149-181.

³⁰ Cfr. Schlosser J., *Jesús el profeta de Galilea*, 85-87.

³¹ Cfr. Meier J., *Un judío marginal III*, 174-175.

³² Cfr. Vidal S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, 109-110. 112-115.

³³ «El martirio del profeta escatológico Juan necesariamente hubo de tener honda repercusión en el profeta escatológico Jesús, antiguo discípulo suyo». Meier J., *Un judío*

ahora iniciaba su ministerio público proclamando la Buena Nueva del Reino en Galilea (Mt 4,23)³⁵, sabiendo, que como tantos profetas, la muerte era una posibilidad real³⁶. El horizonte del Reino será ahora asumido como el criterio central y estructurador de toda su praxis y mensaje. La muerte dramática del profeta Juan, colocó a Jesús en la difícil disyuntiva de tener que replantearse el proyecto del Reino de cara al discernimiento personal de su propia vocación. Ya no como seguidor, sino como Maestro propiamente. Su participación en el bautismo no responde a la confirmación de una visión previa programática que hubiese tenido de su propia misión, sino a un discernimiento, realizado en el marco del seguimiento de un proyecto proclamado por Juan y creído por él, en el que el contexto socioeconómico y político de su época le lleva a la difícil posición de dar una respuesta religiosa, más aún, a aprender a *cargar teológicamente* (desde Dios) con el peso de la realidad de su pueblo. Ya Jesús compartía la visión dramática que Juan tenía de la realidad, clamando que andaban «como ovejas perdidas sin pastor» (Mt 9,36; Mc 6,34). Con ello anunciaba, también, el fracaso de la eficacia salvífica de todas las instancias y mediaciones de la época. Sin embargo, Jesús va encontrando el sentido de su seguimiento en el proyecto del Reino, teniendo como sujeto a Dios Padre, el Dios del Reino, antes que a cualquier maestro y profeta de este mundo.

Los relatos de las tentaciones que siguen al bautismo expresan el proceso de discernimiento que se genera en Jesús a raíz de la muerte de Juan. ¿Quién era el sujeto real del Reino? ¿Dios Padre? ¿Qué significaba e implicaba ser hijo de un Dios que no sólo era Padre, sino Padre Bueno? (Lc 4,3; Mt 4,3).

marginal 11/1, 234.

³⁵ «Ciertamente la orientación escatológica de su pensamiento resulta original respecto a la del Bautista, como se verá más adelante, y esta originalidad hace inclinar la balanza a favor de la hipótesis de que abandonó la práctica bautismal, que no era ya la más adecuada para su nueva perspectiva. Por tanto, es bastante probable (...) que Jesús desarrollara una doble misión, la primera siguiendo al Bautista y bajo el signo del bautismo de penitencia, a lo largo de un tiempo sin precisar, la segunda cuando, al apartarse del maestro, sintonizó con su propia y original longitud de onda». Barbaglio G. *Jesús, Hebreo de Galilea. Investigación histórica*, 197-198.

³⁶ «Desde entonces Jesús comenzó a predicar y a decir: 'Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado' (...) y Jesús iba por toda Galilea, enseñando en sus sinagogas y proclamando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt 4, 7-23).

³⁷ Cfr. Wright N.T., *Jesus and the victory of God*, 579-584.

Bondad en la que se jugaba el sentido del poder de Dios, su Padre, y el modo como se haría presente para restaurar al pueblo de Israel (Mt 4,7; Lc 4,12), de cara a los poderes y señores de este mundo (Lc 4,8; Mt 4,10). Las tentaciones representan el propio discernimiento que Jesús hace desde la novedosa experiencia de redescubrir la bondad y la misericordia divinas en ese momento dramático que vivía la historia de Israel en el siglo I. En ellas se redefine el tema del poder de Dios de cara a la injusticia y el mal. Más aún, plantean el proceso de autodeterminación filial que Jesús tuvo que realizar en su propio discernimiento. En estos relatos se expresa la medida de su fidelidad filial al Padre Bueno (ser Hijo), pero también el modo de realizarla en la historia mediante la práctica misericordiosa de la *fraternidad* (ser Hermano). Jesús reconocía, siendo fiel a la fila de los pecadores en el bautismo, que todos somos hijos de un mismo Padre Bueno y merecemos su amor primero. Finalmente, los relatos de las tentaciones plantean su autodeterminación filial como *mesías*, es decir, el discernimiento en torno al tipo de mesianismo que consideró más fiel en su correspondencia con el amor de su Padre Bueno y Misericordioso. Un *mesianismo asuntivo*, como Ungido por el Espíritu (ser Hijo), pero bajo la forma histórica del Siervo Sufriente (ser Hermano).

2. El proyecto de Jesús: un nuevo *mesianismo asuntivo*

Jesús aprende a cargar con el rostro sufriente del pecador en correspondencia con la misericordia del Padre Bueno (Is 53,4; Mt 9,13; Mt 19,17)²⁷. En el mundo judío, el término *pecador* ('átimos') no posee una estricta connotación moral sobre el proceder de la conducta individual. Hace referencia, fundamentalmente, a tres aspectos, uno relacional y dos socioreligiosos. Primero, a los criterios y estilos de vida de todos los sujetos que no viven su existencia histórica en coincidencia con el Espíritu de Dios. Aquellos que no reconocen que Él es el único Señor de la historia y se entregan, de manera servil y oportunista, a los señores e imperios de este mundo. Segundo, es un término referido a algunos judíos que eran considerados poco piadosos o infieles a la práctica de la norma, viviendo con poca rigurosidad las costumbres religiosas

²⁷ «Él llevó nuestras enfermedades, y cargó con nuestros dolores» (Is 53,4). «Mas id, y aprended lo que significa: 'Misericordia quiero y no sacrificios', porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9,13) «Él le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Ninguno hay bueno sino uno: Dios» (Mt 19,17).

establecidas. Así calificaron a los propios seguidores de Jesús (Mt 9,14)³⁸. Tercero, incluye también a los gentiles y paganos, que no creían en el Dios de Israel, abandonándose al mundo de las creencias supersticiosas y al culto idolátrico. En fin, el pecado tiene una connotación colectiva (Neh 9,1-3)³⁹ y estructural⁴⁰, de orden sociopolítico y religiosa, que implicaba la sustitución o negación del señorío y la soberanía de Dios, por la idolatría y adulación a personas e instituciones en este mundo. En este sentido Jesús carga con el pecado del mundo (Is 53,4-12), es decir, se hace servidor del pecador, cargando con los dolores de la humillación y la injusticia que pesan sobre sus hombros. Este gesto simboliza eficazmente un horizonte de esperanza para los pobres y humillados de la tierra, como fruto de la cercanía del Reino, del advenimiento del tiempo de gracia y del año del Señor⁴¹. Pero es, a la vez, un clamor por la conversión urgente del pecador y victimario, de aquél que sigue produciendo relaciones que deshumanizan y hacen esclavos de los siervos, para llevarlos al matadero (Is 53,7)⁴².

2.1 La proclamación de un nuevo horizonte mesiánico

Al regresar a Galilea, Jesús orienta su existencia como servicio fraterno a los pecadores. Así vive su existencia en profunda coincidencia con el Espíritu y la voluntad creadora de Yahweh, su único Señor. El talante propio de su praxis quedará revelado en los hechos acontecidos durante su paso por la sinagoga de Nazaret (Lc 4,14-30). Es ahí, luego del Bautismo y de la muerte del Bautista, y posteriormente al relato de las Tentaciones, cuando se concretiza, públicamente, el talante propio y específico del proyecto que asumirá Jesús como Rabi; proyecto que será capaz de atraer a colaboradores, seguidores y discípulos. Estaba por

³⁸ «Entonces se le acercaron los discípulos de Juan, diciendo: ¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos, pero tus discípulos no ayunan?» (Mt 9,14).

³⁹ «El día veinticuatro del mismo mes se reunieron los hijos de Israel en ayuno, y con cilicio y tierra sobre sí. Y ya se había apartado la descendencia de Israel de todos los extranjeros: y estando en pie, confesaron sus pecados, y las iniquidades de sus padres. Y puestos de pie en su lugar, leyeron el libro de la ley de Jehová su Dios la cuarta parte del día, y la cuarta parte confesaron sus pecados y adoraron a Jehová su Dios» (Neh 9,1-3).

⁴⁰ Cfr. Sobrino J., *Jesucristo liberador*, 132-134.

⁴¹ Clements R., «Poverty and the Kingdom of God. An Old Testament view» en Barbour R.S. (ed.), *The Kingdom of God and human society*, 13-27.

⁴² Cfr. Sobrino J., *Jesucristo liberador*, 326-333.

definirse el tipo de mesianismo que Jesús quiso asumir en medio del contexto (sociopolítico y económico) y las expectativas (religiosas) del siglo I⁴³. Un mesianismo no político, sino *asuntivo*, cuyas consecuencias sociopolíticas y religiosas serán inevitables. Un mesianismo que rechaza toda inspiración davidica y militar, y asume la causa del siervo sufriente con el espíritu y paciencia de un sabio⁴⁴.

En la sinagoga de Nazaret Jesús revela públicamente su propio ministerio, reconociendo, finalmente, el fracaso del proyecto de Juan, y asumiendo una visión histórico-escatológica del Reino, mas no apocalíptica, a la luz de la figura del *Siervo Sufriente* de Isaías (Is 61,1-11). Aunque bajo el talante del *Justo*, inspirado en las palabras del libro de la Sabiduría (Sab 2,12-20). En dicho texto, el justo se atreve a tratar a Dios como Padre y, por ello, el sufrimiento será la consecuencia de su propio estilo de vida puesto a prueba por el rechazo de los señores, sabios y fieles de este mundo. El nuevo horizonte de Jesús era proclamado en medio de una realidad fracturada y desesperanzada, agobiada por el peso de un incierto porvenir. La situación vital del siglo I, enmarcada en el período del II Templo, desdecía de la fe y la ética más noble: negaba el verdadero reconocimiento de la espiritualidad de los *am ha arca*, el pueblo común y humillado, los pequeños aldeanos⁴⁵, para absolutizar la instancia mediadora del Templo y las prácticas de sacrificio. En medio de estas condiciones, Jesús abría paso a nuevas expectativas y esperanzas, que pronto atrajeron a seguidores y discípulos.

2.2 La restauración querida por Dios y correspondida por Jesús

En Nazaret Jesús simboliza con sus palabras el nuevo horizonte. Ya no es más seguidor del proyecto de Juan, el Bautista, a quien consideró su maestro

⁴³ Cfr. Luciani R., «El Jesús histórico como norma hermenéutica para la teología y criterio para ser testigos en el seguimiento» en *ITER Teología* 37-38 (2006) 97-102.

⁴⁴ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 59, 289-306.

⁴⁵ «La imaginación popular encontraba satisfacción en estas promesas: esperaba que las cumpliera alguna gran figura humana que obraría maravillas y redimiría de la esclavitud y la desgracia a los judíos y a todo el mundo, por medio de sus poderes sobrenaturales. Este nacionalismo imaginativo era todo lo que quedaba en los corazones de las gentes sencillas, de los humildes de la tierra, grandes en la fe pero pequeños en los hechos. Las condiciones políticas degradadas, la esclavitud en el hogar y la dispersión en el extranjero, provocaron una grieta en la esperanza mesiánica (que era esencialmente nacionalista); la moral asociada

en la corta estancia con él, y hace participe a la audiencia del horizonte y los criterios propios del nuevo proyecto del Reino. Jesús lee el texto de Isaías (61,1-11) en un contexto de restauración y expectativas mesiánicas, enmarcándolo en el anuncio de «el año favorable al Señor» (Lc 4,19; Is 61,2). La expresión *emmanós* destaca no un año, sino una época o período en el que el reinado del Señor será reconocido de forma definitiva. Una época presente de definiciones y voluntad de restauración (Is 1,26; Jer 30,3; Jer 30,18; Jer 33,7; Ez 39,25; Am 9,14), donde la justicia y el bienestar serían restituidos como en el principio¹⁶. La otra expresión *dektón* (favorable) se refiere al hecho de desear y querer dicha acción restauradora. Es el Señor mismo quien desea la restauración de las relaciones fracturadas y deshumanizadoras que reproducen las propias instancias sociopolíticas, económicas y religiosas del siglo I. Recordemos que el término *Señor* es la traducción griega que se usó para sustituir a la expresión hebrea *Yahweh*. En este sentido la acción restauradora de la justicia y el bienestar es, ante todo, querida por el mismo Dios, en cuanto Soberano y Señor de todo lo creado.

El discernimiento y la acción del Jesús histórico coinciden con el Espíritu de Dios, es decir, corresponden a este deseo propio de Yahweh que necesita ser realizado y descado libremente por la sociedad. Es por ello que Jesús coincide, en su modo humano de ser, con el deseo más hondo de Dios para toda la creación de cara al pecado, la restauración definitiva de la justicia y el bienestar. En el texto de Isaías, leído por Jesús, la restauración tiene dos connotaciones que no podemos olvidar. Primero, hace referencia a las *condiciones físicas y estructurales* (Is 61,4)¹⁷ de la realidad. La justicia es, ante todo, histórica. Es

a ella [el reino de los cielos en el sentido de gobierno de derecho decisivo] adquirió, por una parte, una tendencia universalista y, por la otra, una proclividad individualista (que apuntaba a la esperanza humana de que, en el mundo por venir, el individuo sería recompensado por sus buenos y malos hechos) (...). De este círculo de los 'humildes de la tierra' surgió Jesús de Nazaret; en él todos estos confusos fermentos recibieron una expresión única y poderosa». Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 220.

¹⁶ «Lo que esperaba con la manifestación futura de la soberanía de Dios era precisamente la restauración del orden creacional, trastornado por la opresión, que iba a posibilitar la vida plena del pueblo. Porque el Dios rey salvador era el Dios rey creador». Vidal S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, 145.

¹⁷ «Entonces reedificarán las ruinas antiguas, levantarán los lugares devastados de antaño, y restaurarán las ciudades arruinadas, los lugares devastados de muchas generaciones» (Is 61,4).

restitución de *condiciones* y estructuras capaces de mediar salvación, generando procesos de humanización. Segundo, es también relacional. No puede haber cambio de estructuras sin el cambio y la conversión de los corazones y las mentes. Los sujetos han de volcarse hacia el extranjero y el pecador para acogerlo en su propia humanidad (Is 61,5)⁴⁸. Sólo así podrán ser verdaderos ministros y mediadores que sirvan al deseo de Dios para todas las naciones (Is 61,6)⁴⁹.

Lucas insiste en este segundo sentido del texto de Isaías. Jesús entiende su ministerio desde la correspondencia con esta voluntad salvífica de Dios que desea restaurar la justicia y el bienestar tanto en las relaciones humanas, como en las instituciones sociales⁵⁰. Por ello, el Reino deja de ser para Jesús sólo una realidad esperada y por venir, y entra en la dinámica de la tensión y el drama históricos, de quien ha sido enviado para anunciar la buena nueva a los pobres, dar la libertad a los oprimidos y devolver la vista a los ciegos (Lc 4,18-19), mediante símbolos que provoquen el inicio de la restauración del acto creador. Con su proclamación, Jesús revela el modo como entiende que ha de habérselas con su propio contexto (sociopolítico y religioso) de cara a las expectativas mesiánicas existentes.

2.3 El llamado a restaurar la Alianza, la densidad de un presente definitivo

Este es el horizonte humano deseado (favorable) por Dios (el Señor, Yahweh) en el año (época) de la restauración que da inicio Jesús al proclamar: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que habéis oído» (Lc 4,21). Las palabras de Jesús tienen una clara y fuerte connotación de definitividad y urgencia ante el contenido del mensaje proclamado (Hoy, *semeron*). Este carácter urgente se evidencia en el llamado de los doce apóstoles, como símbolo de la restauración y reunificación de Israel⁵¹. Pero sus palabras también expresan una época de auto definiciones personales e institucionales de cara al contexto del siglo I (se ha cumplido: *plerón*). Sin embargo, el *hoy* se proclama en medio de una realidad

⁴⁸ «Se presentarán extraños y apacentarán vuestros rebaños, e hijos de extranjeros serán vuestros labradores y vuestros viñadores» (Is 61,5).

⁴⁹ «Y vosotros seréis llamados sacerdotes del Señor; ministros de nuestro Dios se os llamará. Comeréis las riquezas de las naciones, y en su gloria os jactaréis» (Is 61,6).

⁵⁰ Cfr. Bryan S., *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, 21-45.

⁵¹ Cfr. Bryan S., *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, 88-129.

aún no restaurada ni liberada. ¿Se trata aquí de una mera utopía? ¿Una realidad que apunta a un futuro anhelado, pero que no encuentra lugar en este mundo?

Jesús había aprendido de Juan que frente a la urgencia de la cercanía inminente del Reino de Dios, la elección no era más la garantía del cambio y la salvación del pueblo de Israel («No presumáis que podéis deciros a vosotros mismos: tenemos a Abraham por padre»: Mt 3,9). La infidelidad del pueblo había fracturado la Alianza. Es por ello que Jesús entendió el fracaso de su propia época, pero no responde desde los mismos enteros que el Bautista. No era el juicio y la condenación lo verdadero, sino la gracia que liberaría la justicia en este mundo. Su proclamación convoca a la restauración del presente histórico, pero a partir del sentido originario de la Alianza, olvidado por el pueblo. El *hoy* proclamado nos remonta al inicio del Decálogo. Lo que Yahweh había comunicado a Moisés implicaba la atenta escucha a su Palabra y su puesta en práctica (Dt 5,1)⁵¹. El cumplimiento no significa una tarea ya hecha y alcanzada, como tampoco la comodidad de esperar que Dios lo haga todo por el hombre, sustituyéndolo en su propio querer. El cumplimiento denota la urgencia de hacer presente en el *hoy* de la historia aquel deseo restaurador que brota de Dios, quien siente compasión y dolor ante las relaciones que deshumanizan. En este *hoy* se revela, a la vez, el talante escatológico propio del proyecto restaurador de Jesús, que lo diferenciará del Bautista, y cuyo objetivo no era la mera purificación o reforma de las instituciones⁵². Talante que brota del clamor más genuino por recuperar el sentido perdido de la propia realidad humana. Aquel acontecimiento originario mediante el cual Dios, el Creador, lo había hecho todo *bueno*.

Es aquí donde se comienza a definir el tipo de mesianismo entendido por Jesús, el *asuntivo*, desde la escatología de la restauración⁵³. Lc 4,22 narra cómo todos en la sinagoga quedaron maravillados ante sus palabras, pero se

⁵¹ «Entonces llamó Moisés a todo Israel y les dijo: Oye, oh Israel, los estatutos y ordenanzas que hablo hoy a vuestros oídos, para que los aprendáis y pongáis por obra» (Dt 5,1). La expresión *h'ne'ra* está cargada de la fuerza de una época salvífica y definitiva que se inaugura en la historia del pueblo de Israel.

⁵² Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 141.

⁵³ «La expectativa escatológica no es un general clamor ni consistente, y no existe en verdad ninguna combinación de expectativas que formaran una teología definida. La esperanza que parece haberse repetido con más frecuencia es la de la restauración del pueblo de Israel. Pero ni siquiera en este tema hallamos uniformidad (...). No obstante, la restauración de Israel es el tema principal». Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 137-138.

preguntaban si ése era realmente el hijo de José. La expresión «maravillados» (*ezáunadonai*) no se refiere aquí a una actitud de admiración positiva, sino de asombro e ira (Lc 4,28) ante lo escuchado porque no pueden entender que Jesús haya leído un texto en clave de mesianismo asuntivo en contra de las expectativas de restauración política (Zac 14,3) existentes en Nazaret, negando, así, su procedencia de la casa de David como hijo de José (Lc 3,23-38; Mt 1,1-17) y el destino político de un mesianismo davídico. Esto produce el claro rechazo de su modo de entender el reinado de Dios y la correspondencia del hombre. Lo que trae como consecuencia la expulsión de la sinagoga y el intento de matarle (Lc 4,28-30).

2.4 Un nuevo tipo de autoridad: el sábado como símbolo de la restauración

Si el tipo de mesianismo asumido por Jesús en su praxis no era fiel a las expectativas nacionalistas dominantes ¿qué es lo que comienza a atraer de Jesús, provocando en otros su reconocimiento como Maestro para seguirlo? (Jn 1,37-51; Lc 5,1-11; Mc 1,16-20; Mt 4,18-22). ¿Qué tipo de autoridad (*exousia*) le reconocen en Cafarnaúm cuando enseña durante el día del reposo, el sábado? (Lc 4,31-32). Recordemos que al salir de la sinagoga de Nazaret le piden signos de poder (Lc 4,23), pero será en Cafarnaúm donde le reconocerán su autoridad (Lc 4,32). El sábado simbolizaba el día del reposo que remitía a la alianza originaria (Dt 5,1-21). Era el día del reconocimiento del Señorío y del reinado de Dios, como expresión de la liberación que el pueblo de Israel había vivido en Egipto (Dt 5,15). Los prisioneros y esclavos fueron liberados en un día sábado. Ahora la realidad fracturada del pueblo de Israel encontraba un nuevo símbolo de esperanza²⁶. El hoy proclamado de Nazaret se insertaba en el simbolismo restaurador del sábado (*sabbaton*), remitiendo nuevamente al acto creador. Su autoridad le venía por esta coincidencia entre su anuncio y el único deseo favorable al Espíritu del Señor (Yahweh), al cual orientaba su fidelidad. Coincidían en la voluntad por liberar a todos los hombres de las esclavitudes humanas y procurarles condiciones de vida siempre dignas. Del sábado como día de la inactividad y la pasividad (reposo como cesación de actividades), Jesús va asumiendo su sentido originario y arquetípico como símbolo de restitución de la Alianza, símbolo de la actividad restauradora del poder de

²⁶ Cfr. Meynet R., *Il Vangelo secondo Luca. Analisi Retorica*, 155-168.

Dios (Reinado), el día en el que nuestra voluntad está llamada a reposar en la de Dios, al reconocerlo como Señor de la historia: un Dios que no acepta ninguna condición de vida inhumana. Reconocer, pues, este Señorío es reconocer el modo como Dios reina y ejerce el poder en la historia (Dt 5,15). Se trata de una acción no política, y un poderío aparentemente débil, pero con consecuencias sociopolíticas y religiosas inevitables, que le llevarán a la muerte, tal y como había sido prefigurada en el episodio narrado por Lucas (Lc 4,29) al salir de la sinagoga de Nazaret.

El anuncio de Jesús no coincidía con la noción de poder que brotaba y se esperaba de su descendencia davidica²⁶. Para Jesús, el poder de Dios no era el ejercicio de un acto político regio que se imponía por medio de la derrota y humillación del adversario. No se imponía por la victoria, sino desde la asunción de los pobres y despreciados de la sociedad por la vía de la misericordia y la compasión, clamando por la paz de los hijos de Dios (Mt 5,9). Por eso se extrañan de la infidelidad de Jesús a su procedencia paterna, como hijo de José (Lc 4,22). La descendencia marcaba una misión en la vida de los sujetos, y también un modo específico de realizarla. Jesús aprende lo que significa vivir su realidad personal como hijo amado de un Dios que es Padre Bueno, y no sólo desde su padre histórico. Este replanteo de la autoridad con la que Jesús actuaba, revelando el poder del Padre, planteaba un serio dilema para sus seguidores. Por una parte no hubieran podido reconocer su autoridad si, de algún modo, no hubiesen entendido su figura histórica en correspondencia con el mesías esperado. Pero, por otra parte, el modo como entendió el mesianismo no coincidió nunca con las expectativas dominantes de su época y de sus seguidores²⁷. El episodio en Cafarnaúm es revelador al respecto.

El ambiente ideológico y nacionalista que dominaba en Cafarnaúm, fiel al movimiento zelota, propiciaba una visión servil y esclava de la realidad, que sólo aceptaba la posibilidad de su liberación sociopolítica mediante el uso de la fuerza y los medios violentos. De ese modo, el reino sería impuesto. En la figura del endemoniado (Lc 4,33) resuena una voz que habla en plural (Lc 4,34). Ella representa a todos los sujetos ciegos y sordos por la ideología y las expectativas

²⁶ Como explica Theissen, Dios ejerce su poder como Padre, no como rey portentoso que usa la fuerza para imponerse mediante victorias. Cfr. Theissen G., *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, 253-255

²⁷ Cfr. Wright N.T., *Jesus and the victory of God*, 443-445.

dominantes, que no permitían comprender otro modo de hacerse cargo de la propia realidad, que no fueran el violento y político, mediante el ejercicio inhumano del poder. El mesianismo asuntivo de Jesús, no proclamado por él explícitamente, se centraba en su experiencia de fidelidad absoluta al Padre. En esa relación originaria de donde brota el sentido arquetípico de la Alianza. Su expresión histórica no era otra que el anuncio del Reinado de Dios (Lc 4,43)⁵⁵. Por tanto, el rechazo era la consecuencia esperada e inevitable. Rechazo que luego le vendrá de las autoridades religiosas. La realidad de su contexto y las expectativas dominantes de la época le desbordaban nuevamente, y ahora le sobreponían la necesidad de asumir la propia misión histórica de cara al proyecto del Reino, replanteando, con su praxis, el tipo de mesianismo que correspondiera fielmente al poder de un Dios que le había amado como Padre Bueno y Misericordioso⁵⁶.

3. La nueva familia de las hijas e hijos de un Dios Bueno y Misericordioso

3.1 Reinado de Dios y familia en conflicto

En la sociedad judía, como en las culturas mediterráneas antiguas, el padre de la familia jugaba un rol central en la autodeterminación de la identidad familiar y su supervivencia. En Roma, el *Paterfamilias* tenía la *patria potestas* o poder patriarcal, basado en la *Lex Duodecim Tabularum* romana. Ésta le otorgaba el poder al padre sobre la vida y la muerte de todos los miembros (*vivae necisque potestas*) de la familia. Los hijos varones estaban sometidos al padre y no podían ser *paterfamilias* hasta que el padre muriera⁵⁷. En la sociedad

⁵⁵ «Pero Él les dijo: También a las otras ciudades debo anunciar las buenas nuevas del reino de Dios, porque para esto yo he sido enviado» (Lc 4,43).

⁵⁶ «As far as Jesus was concerned, the Israel of his day faced a great battle. This, too, put him in the middle of the map of first-century Judaism (and, indeed, firmly on the map of Messianism, as we shall shortly see); (...) Jesus radically redefined the battle that had to be fought. It was because his fundamental agendas collided with those of so many of his contemporaries, particularly Israel's leaders, both *de jure* and self appointed, that he found himself engaged in controversies of various sorts. I suggest that he understood precisely those controversies as part of the *redefined battle for the kingdom* (...). It was because Jesus refused to fight the battle that his contemporaries wanted him to fight that he found himself fighting, from this point of view, the true battle». Wright N.T., *Jesus and the victory of God*, 447-448.

⁵⁷ Recordemos que la noción del *paterfamilias* implicaba el dominio sobre los distintos tipos de relaciones posibles en torno a una familia. Las relaciones naturales eran sólo la

judía el padre también era el centro de la familia en torno al cual se estructuraban y definían las relaciones socioeconómicas y religiosas de cada uno de sus miembros⁶¹. Entre ellos la relación dominante y primaria era la del padre con el hijo varón primogénito. Las relaciones entre el padre y la madre, y entre el padre y las hijas, eran siempre derivadas, así como las del padre con los trabajadores y esclavos. A la muerte del padre el hijo recibía la condición de padre de la familia y sobre él reposaba la responsabilidad de la formación religiosa, la actividad económica y el honor de sus miembros. Con ello recibía y debía sostener el *status* de la familia⁶².

La genealogía representaba la fidelidad a la intisión y el honor que se heredaba mediante el vínculo a una determinada familia⁶³, así como la pertenencia al pueblo de Israel unido y representado en las doce tribus⁶⁴. Frente a esta absolutización de la figura del padre y la centralidad de la familia en la autodeterminación de los sujetos, se plantea un auténtico *conflicto de*

Patrioponestas y la *Cognatio*. No las propias de la *materfamilias*, el *filiusfamilias* o la *finafamilias*. Éstos se definían desde la *Patrioponestas*. Las relaciones artificiales eran cuatro básicamente: *manus* (entre marido y mujer), *servitus* (esclavo y amo), *patronatus* (de un antiguo esclavo con su antiguo amo), *mancipii* (de un esclavo liberado) y *tutela y curatelo* (relacionadas con la tenencia del sujeto bajo la *patrioponestas* de un *parerfamilias*).

⁶¹ Cfr. Malina B., *El mundo del nuevo testamento*, 155.

⁶² Como explica Malina, «en el mundo mediterráneo, la familia podía incluir al padre, la madre y el primogénito y su familia, así como a otros hijos solteros. Éstos podían vivir en estrecha proximidad, compartiendo a veces el mismo espacio con otros hijos casados y sus respectivas familias. Este tipo de familia tendía a ser la unidad social efectiva, de residencia, consumo y producción. Cada familia conyugal sería autónoma, aunque el honor del grupo de parentes era asunto de todos, y todos interactuaban con naturalidad». Malina B., *El mundo del nuevo testamento*, 151.

⁶³ «Las personas honorables estaban hondamente preocupadas por conservar la estabilidad y la armonía, por preservar su *status* heredado. De este modo, lo que hacían las personas honorables era mantener su *status* principalmente de dos modos: (1) usando un tipo de estrategia defensiva personal hacia las personas con las que no querían verse implicadas; (2) estableciendo alianzas diádicas selectivas con las que querían verse relacionados». El *status* venía dado por el nacimiento y preservaba de establecer relaciones con cierto tipo de personas no consideradas honorables o puras. Malina B., *El mundo del nuevo testamento*, 122.

⁶⁴ Cfr. Moxnes H., *Poner a Jesús en su lugar: Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, 76.

*fidelidades*⁶⁶ (Mc 10,29-30). De ahí la extrañeza que sintieron los asistentes a la sinagoga de Nazaret al no recibir de Jesús una respuesta conforme a la tradición propia de su descendencia davidica (Lc 4,22), una vez que su padre, José, había muerto. La *actitud* de Jesús fue considerada deshonrosa según los criterios sociales y religiosos vigentes. Por ello, le acusan de haber perdido el honor (*ánimos*) al no haber sido coherente ni actuado en fidelidad a su genealogía en relación con el cumplimiento de las expectativas mesiánicas (Mc 6,3-4; Mt 13,55-57; Jn 4,44; Lc 4,24)⁶⁶. Esta acusación era muy grave. No sólo le restaba autoridad y respeto según los criterios establecidos, sino que podía, incluso, ser motivo de muerte, en cumplimiento de lo establecido en el Dt 21, 19-21⁶⁷. Jesús, sin embargo, persiste en la fidelidad absoluta al único Señor, al Padre Bueno. Así comprende que su misión no viene impuesta ni por el destino familiar, ni por el divino, sino por su relación originaria con el Dios Bueno y Misericordioso. Sólo a este Padre ha de aprender a acoger y corresponder fiel y libremente con toda su existencia. En esta fidelidad absoluta o disposición filial de su existencia ha de coincidir con el auténtico «Espíritu del Señor» (Lc 4,43). Se trata de una decisión libre y no predestinada por relaciones e instituciones previas a la propia existencia humana (Mt 19,12)⁶⁸. Este modo de entender las relaciones humanas y los procesos de autodeterminación personal,

⁶⁶ Así lo denomina Santiago Gujarrero en la investigación que recoge su tesis doctoral: *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*.

⁶⁷ «¿No es éste el carpintero, el hijo de María, y hermano de Jacobo, José, Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban a causa de Él. Y Jesús les dijo: No hay profeta sin honra sino en su propia tierra, y entre sus parientes, y en su casa» (Mc 6,3-4). «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Jacobo, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas con nosotros? ¿Dónde, pues, obtiene éste todas estas cosas? Y se escandalizaban a causa de Él. Pero Jesús les dijo: No hay profeta sin honra, sino en su propia tierra y en su casa» (Mt 13,55-57).

⁶⁸ «Si un hombre tiene un hijo terco y rebelde que no obedece a su padre ni a su madre, y cuando lo castigan, ni aun así les hace caso, el padre y la madre lo tomarán y lo llevarán fuera a los ancianos de su ciudad, a la puerta de su ciudad natal, y dirán a los ancianos de la ciudad: «Este hijo nuestro es terco y rebelde, no nos obedece, es glotón y borracho. Entoces todos los hombres de la ciudad lo apedrearán hasta que muera; así quitarás el mal de en medio de ti, y todo Israel oírás esto y temerá» (Dt 21, 19-21).

⁶⁹ «Porque hay eunucos que así nacieron desde el seno de su madre, y hay eunucos que fueron hechos eunucos por los hombres, y también hay eunucos que a sí mismos se

le causa que lo acusen de loco, generando gran inquietud entre los miembros de su familia (Mc 3.21-22).

3.2 La causa fraterna, motivo de seguimiento por el Reino

Jesús entendió que la relación originaria de todo sujeto con Dios era autodeterminante en la propia vocación humana y fidelidad al proyecto del Reino. Este era el sentido olvidado de la Alianza, frente a la exacerbación de las prácticas de piedad, los actos de sacrificio, las reglas de pureza y la absolutización de las instancias religiosas que predominaban en la época. En el fondo estaba latente un claro discernimiento de la fidelidad a la vocación originaria del pueblo de Israel que, como judío galileo, Jesús debía emprender desde las tradiciones particulares y específicas asumidas por él en el amplio y variado panorama religioso del judaísmo del siglo I^m. En su praxis y sus palabras, la relación de los hijos con sus padres pasó a ser derivada y reposicionada en función de la primera relación que era con el Creador y Dador de vida. Recordemos las palabras que Lucas coloca en boca de Jesús cuando es perdido y hallado en el Templo: «¿Por qué me buscabais? ¿Acaso no sabíais que me era necesario estar en la casa de mi Padre?» (Lc 2,49). La familia fue para Jesús el espacio vital inicial en el que creció y se enraizó dentro de las tradiciones judías, especialmente en la espiritualidad de los pobres de Yahweh, como ya hemos mencionado. Pero también aprendió a dejarla cuando siguió el proyecto de Juan, su maestro. Sin embargo, el hecho paradigmático que implicó un vuelco radical en la visión de la familia, lo encontramos en el episodio de Nazaret nuevamente. Jesús rompe definitivamente con aquello más sagrado de una familia del siglo I: los criterios de honor y *status* (socioreligioso y cultural), y la relación de fidelidad entendida como conformación piadosa con la propia herencia y genealogía familiar. Marcos lo expresa de un modo ejemplar: «Y Jesús les dijo: No hay profeta sin honra (útimos), sino en su propia tierra, y entre sus parientes, y en su casa» (Mc 6.4). Lucas usa la expresión *dektós* (no aceptado), haciendo referencia a la pérdida del respeto y la autoridad.

hicieron eunucos por causa del reino de los cielos. El que pueda aceptar esto, que lo acepte» (Mt 19.12).

⁶⁰ Cfr. Luciani R., «El Jesús histórico como norma hermenéutica para la teología y criterio para ser testigos en el seguimiento» en *ITER Teología* 37-38 (2005) 17-116.

Jesús no reivindica su honor en Nazaret. Por el contrario, asume el estilo de vida de un *maestro y profeta itinerante de la restauración*, siempre en continuo desplazamiento. El único título con el que Jesús probablemente se refirió a sí mismo, expresa este hecho con gran inquietud: «el Hijo del Hombre no tiene ni dónde recostar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58). No hay datos de otros maestros que hubiesen asumido el estilo de vida de un itinerante⁷⁰. Al no tener lugar fijo dónde habitar estaba manifestando simbólicamente una profunda *actitud profética de protesta y desarraigo* frente a todo código de honor y *status social* que se pretendiera practicar cultural y religiosamente como horizonte último y autodeterminante en la constitución y el discernimiento de la propia vocación humana⁷¹. El conflicto desatado entre los familiares y seguidores de Jesús en torno al tema del honor y el desarraigo familiar fue tal que en él podemos descubrir uno de los criterios fundamentales que Jesús propuso a los que querían seguirle en la causa del Reino.

Lucas lo narra en aquel suceso en que la madre de Jesús y sus hermanos lo van a buscar, y al preguntar a sus discípulos por él, Jesús les responde con unas palabras muy duras y desconcertantes: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la hacen» (Lc 8,19-21)⁷². Jesús no estaba rechazando el sentido de la familia, como tampoco acentuando su relativización o menosprecio. Estaba, ante todo, recordando su lugar y posición de cara a la relación originaria con Dios Padre. Relación que se construía cotidianamente a partir de la escucha (*akouoites*) y la acogida de la Palabra, para coincidir con la voluntad liberadora querida por Dios. Toda otra relación y voluntad será siempre derivada y consecuencial de esta primera, si ha de ser fiel con el proyecto del Reino y sus valores. Se trata de una noción carismática (en el Espíritu) de la propia identidad personal y social. Pero es, también, una noción profética, que pide poner en práctica, hacerla (*poiooites*), es decir, construirla en lo social y estructural de la cotidianidad humana. Jesús da prioridad, pues, a una existencia dispuesta y orientada filialmente a la construcción de un tipo de relaciones sociales que broten de una vida centrada en el servicio del reinado de Dios mediante la entrega a los hermanos.

⁷⁰ Cfr. Theissen G., *El movimiento de Jesús*, 42-43.

⁷¹ Cfr. Moxnes H., *Poner a Jesús en su lugar*, 105-106.

⁷² «Entonces su madre y sus hermanos vinieron a él: pero no podían llegar hasta él por causa de la multitud. Y se le avisó, diciendo: "Tu madre y tus hermanos están fuera y quieren verte". Él entonces respondiendo, les dijo: "Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la obedecen"» (Lc 8,19-21).

Su proyecto no era autoreferencial, no tenía a Jesús como sujeto de seguimiento, no llamaba al seguimiento estricto de su figura histórica, sino de su causa, el Reino. El llamado de Jesús era para disponer la propia vida en servicio fiel al Dios del Reino. Por tanto, seguir el proyecto del Reino suponía la superación del carácter absoluto que tenía el *paterfamilias* y las normas de pureza, honor y *status* que se desprendían de él. Pero también suponía evitar la tentación de seguir al maestro como fin último, pues el único Señor era Dios. Era la tentación de Pedro, quien no comprendía la vocación de aquel que estaba delante de él y seguía sus propias expectativas mesiánicas contrarias a las de Jesús (Mc 8,32-33). Pedro sentía que el haber dejado todo para seguirlo le garantizaría su propia salvación (Mc 10,28: «Entonces Pedro comenzó a decirle: He aquí, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido»). Seguirlo significaba asumir la misma radicalidad y centralidad del Reino en la propia praxis social, pero con espíritu fraterno, teniendo como horizonte último y definitivo encontrar la *vida eterna* (Mt 19,29), ya iniciada en este mundo mediante los símbolos de restauración (milagros, exorcismos y banquetes). Esta *vida eterna* comenzaba con la nueva fraternidad histórica de las hijas y los hijos de Dios, como mediación en la que se concretaba el reinado del Padre (Mc 10,29-30)⁷². Sus seguidores, hijas e hijos, estaban llamados a hacerse todos *hermanos* (Mt 23,8)⁷³ como medida de fidelidad a la propia vocación. Esta nueva noción de la familia sostenida sobre la *fraternidad*, y no sobre el *paterfamilias*, era consecuencia de su nuevo lugar y arraigo personal en el horizonte fraterno del Reino⁷⁴. Un Reino que, en definitiva, sería la congregación de las hijas e hijos en torno a un Dios que no sólo es Padre, sino también Bueno y Misericordioso.

3.3 Seguidores del Reino, símbolo definitivo de la restauración

La fraternidad fue el modo como Jesús comprendió que debía poner en práctica su escuela fiel a la Palabra (Lc 8,21). El horizonte escatológico de su

⁷² «Jesús dijo: En verdad os digo: No hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos o tierras por causa de mí y por causa del evangelio, que no reciba cien veces más ahora en este tiempo, casas, y hermanos, y hermanas, y madres, e hijos, y tierras junto con persecuciones, y en el siglo venidero, la *vida eterna*» (Mc 10,29-30).

⁷³ «Vosotros no dejéis que os llamen Rabi; porque uno es vuestro Maestro y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,8).

⁷⁴ Cfr. Theissen G., *El movimiento de Jesús*, 41.

propia expectativa liberadora comenzó a mostrarse con autoridad y cercanía mediante la realización de nuevos gestos simbólicos que invitaban a creer profundamente en la acción definitiva y restauradora de Dios en este mundo. Jesús aprendía a poner en práctica la Palabra escuchada con *sabiduría* (Lc 2.52). De ese modo, entendió su coincidencia en el Espíritu, con el proyecto del Reino proclamado en la sinagoga de Nazaret. Estas acciones simbólicas se manifestaban mediante exorcismos, milagros y banquetes a lo largo de toda la región de Galilea. Eran acciones que evocaban el reinado de Dios en el mundo y reconocían a Dios como su único Señor de cara a los imperios, instituciones y reyes que imponían sus propias prácticas e ideologías por la fuerza, y creaban *condiciones serviles de vida que cegaban a los hombres y negaban el proyecto recreador de la Alianza*. El talante escatológico de la acción restauradora, no evocaba un fin del mundo y de sus instituciones políticas o religiosas; no sería un acontecimiento apocalíptico que llevaría a la historia a su fin. Su pretensión consistía en reposicionar las funciones y los espacios propios de las personas y mediaciones institucionales presentes en la sociedad. Todos ellos eran sólo mediaciones antes que fines en sí mismos²⁶. Recuperar, pues, la bondad inicial de la creación, implicaba la crítica profética al servilismo y la adulación hacia los amos, señores y poderes de este mundo que deshumanizan y humillan. Las implicaciones de un reinado divino, así entendido, eran sociopolíticas, mas los medios usados no eran políticos, en sentido estricto²⁷. Esta noción del Reino evocaba, en las tradiciones judías más cercanas a la época de Jesús, la fuerza liberadora propia de la voluntad divina creadora.

La cercanía del reinado de Dios llamaba a la pronta restauración de la justicia, a un cambio de época en el que era urgente la recreación de las *condiciones de bienestar sociopolítico y la desabsolutización de las mediaciones*

²⁶ Como lo explica Antonio González: «La victoria del Mesías no es una destrucción de la creación buena de Dios ni de las intenciones originales que Dios tuvo al crear esas realidades. Se trata simplemente de que, una vez que esas realidades han sido despojadas de su soberanía sobre la humanidad, se hará presente que ellas son realidades buenas destinadas a ser integradas en el reinado universal del Mesías». González A., *Reinado de Dios e Imperio*, 284.

²⁷ «La proclamación del reinado de Dios al otro lado del Mar de los Juncos significa claramente que el reinado de Dios no está asociado con las formas estatales. Carente todavía de territorio y de Ley, el pueblo puede aclamar al Señor como su rey. Contra lo que suele pensarse frecuentemente, el reinado de Dios no consiste ante todo en un estado o en un sistema social institucionalizado. El reinado de Dios ni siquiera es un estado de cosas,

institucionales y personales, tanto religiosas como políticas. Así lo expresa el libro de Daniel, mediante la lucha contra los modos y medios inhumanos como ejercen el poder los imperios, gobiernos y soberanos de este mundo. Esto lo representó Daniel mediante el recurso literario de las bestias y fieras (Dn 7.1-7) que asocian e imponen con irracionalidad y sin piedad su propio proyecto mediante el uso del poder político¹⁹. Estos eran los imperios que habían dominado al pueblo de Israel. Ante ello, aparece la figura de un Hijo del Hombre, la humanidad auténtica que traerá la esperanza de un reino verdadero y eterno (Dn 7,8-14). Los símbolos realizados por Jesús (exorcismos, milagros y banquetes) evocaban esta presencia cercana e inminente, mientras que denunciaban el fracaso de una realidad histórica incapaz de generar humanidad. De ahí su fuerte condena a las condiciones deshumanizadoras que aún existían en su propia realidad (Mt 25,31-45) y las advertencias que dirige a su época (Mt 24,3-8,15-18). Pero, también, las implicaciones que esto tendría para el seguimiento del proyecto del Reino (Mt 24,9-14) en pro de una lucha que llevaría a un final esperanzador con la llegada del Hijo del Hombre, de la auténtica humanidad (Mt 24,29-31).

Jesús no estaba anunciando visiones de acciones futuras portentosas que habían sido reveladas a él como secretos ocultos. Su poder no era el de un mago o visionario, como tampoco el de un *medium*. Sólo el Padre sabía el día y la hora (Mt 24,36) de la restauración definitiva. Su acción mesiánica sólo podía evocar eficazmente la auténtica humanidad prometida en el Reino, provocando, a la vez, la atracción necesaria para seguir y realizar el proyecto del Padre. Creer en la cercanía del Reino implicaba actuar desencadenando acontecimientos que cuestionaran todo atentado contra condiciones dignas de vida. Así lo simbolizó con la práctica de milagros y exorcismos, al dejar al Bautista. Pero

sino más bien una realidad dinámica: es el hecho de que Dios reina (...). Por supuesto que el reinado de Dios así entendido, aunque no equivale formalmente a un sistema social institucionalizado, está cargado de consecuencias sociales». González A., *Reinado de Dios e Imperio*, 129.

¹⁹ Las cuatro bestias de Daniel representan los cuatro imperios antiguos: babilónico, medo, persa y el de Alejandro. A ellos, simbolizados en las bestias y fieras, se les quita el poder y aparece la figura de la auténtica humanidad, el *hijo del hombre*, en el que la vida humana adquiere una calidad de vida querida por Dios, al restaurar la justicia y el bienestar, en contra de la opresión. La salvación comienza, así, con la humanización del ejercicio del poder y la autoridad en el mundo. Es, por tanto, una figura profundamente contracultural. Mateos J., - Camacho F., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, 305-312.

también implicaba asumir el cambio de la realidad en la libertad que respetaba la maduración y los ritmos de los propios procesos personales y sociales. Por ello, cualquier medio no era legítimo ni justificable para alcanzar un fin determinado, por muy noble que fuera¹⁹. Como fue simbolizado en la práctica de los banquetes fraternos, como espacios sociales de esa oferta gratuita e incondicional del amor de Dios, respetando la libre aceptación o el rechazo de los sujetos invitados a ellos.

Algunos sólo entendieron la autoridad con la que Jesús actuaba como prueba de potestad y, por ello, le pedían que realizara signos portentosos (Lc 4,23; 11,15-16), para convencerse de creer en su mensaje y seguirlo. Éstos comprendían el seguimiento como una *actitud servil* de adhesión a una figura mesiánica regia. Aún no comprendían que el proyecto del Reino era la causa misma de la llamada que Jesús hacía para dejarlo todo y seguirlo.

El Reino era el horizonte que medía la fidelidad y adhesión de cada sujeto al único Señor. Para Jesús, el motivo del seguimiento fue siempre el Dios del Reino, el Padre, antes que un proyecto absolutamente autónomo. Jesús no pretendió nunca sustituir al Señor (Yahweh), el Dios de Israel, el Dios vivo y verdadero. Hubiese negado el fundamento mismo de la Alianza (Deut 6,4: *Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios, nuestro único Señor*) y el talante de su entrega (Deut 6,5-6: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Y estas palabras que hoy te mando estarán en tu corazón*). Este fue uno de los discernimientos más honestos y dramáticos que Jesús tuvo que realizar en su vida, como lo expresan los relatos de las tentaciones, ya comentados anteriormente.

La *actitud profética* de Jesús fue siempre contracultural, al no compartir la instauración mesiánica de un nuevo reino en Israel que sustituiría al de los imperios dominantes, y teniendo como sujetos históricos de su práctica a los pobres de Yahweh, los despreciados y humillados por las fuerzas dominantes²⁰. A la vez, fue una *actitud sabia*. Su manera de entender el Reino ponía en crisis la noción y eficacia del poder divino actuando en la historia. Aquel Jesús, educado en la tradición judía de los pobres de Yahweh, como María, su Madre, aprendió a asumir las consecuencias fraternas de su relación filial con un Dios que no sólo es Padre, sino que es también Bueno y Misericordioso. Esto ponía en crisis

¹⁹ Cf. Mateos J., - Canjacho F., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, 315.

²⁰ Cf. Priens A., *El reino de Dios para los pobres de Dios*, 51-61.

tanto a los grupos reaccionarios y reformistas, como a los establecidos y dominantes del siglo I, en las distintas instancias sociopolíticas y religiosas¹¹. Por una parte, si Dios Padre era Bueno, la bondad tenía que ser querida por él como fin último y horizonte definitivo anhelado para toda realidad creada (Gen 1,31: «vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno»). Pero por otra, si también era misericordioso, entonces los medios practicados no podían ser otros que compasivos y asuntivos, es decir, fraternos (Gen 24,27: «Bendito sea el Señor, Dios de mi señor Abraham, que no ha dejado de mostrar su misericordia y su verdad hacia mi señor; y el Señor me ha guiado en el camino a la casa de los hermanos de mi señor»).

Este modo de entender la acción y el poder de Dios clamaba ante una práctica religiosa que se había centrado en el cumplimiento formal de actos pretistas de sacrificios, habiendo olvidado el sentido originario de la misericordia en las relaciones cotidianas (Mt 9,13)¹². La misericordia implicaba orientar la vida hacia el pecador (Ex 34,6 8)¹³, para reconciliarlo con la justicia y el bienestar sociopolítico, correspondiendo con el deseo del Espíritu del Señor y su reinado¹⁴. La misericordia invierte los valores del mundo, porque acoge tanto al victimario y al pecador, como a la víctima y al justo, para reconciliarlos socialmente (Sal 145; Sal 146). Jesús hacía eco de aquella advertencia profética que Juan el Bautista había realizado al pueblo de Israel, cuando creyó tener garantizada la salvación en virtud de la elección (Mt 3,9). Así llamó a que le siguieran en el proyecto fraterno del Reino, como cauce y realización (puesta en práctica) de su adhesión filial al Padre (escucha de la Palabra). Un seguimiento que pedía la inversión de los modos y fines como se desenvolvían las relaciones humanas, mediante la conversión de los corazones a la misericordia propia del Señor (Sal 145,8).

¹¹ Castillo J.M., *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad*, 105-124.

¹² «Id, pues, y aprended lo que significa: 'Misericordia quiero y no sacrificios', porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento» (Mt 9,13).

¹³ «Entonces puso el Señor por delante de él y proclamó: El Señor, el Señor, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y abundante en misericordia y verdad; el que guarda misericordia a millares, el que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado, y que no tendrá por inocente al culpable; el que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 34-6-8).

¹⁴ Cfr. Houston W., «The Kingdom of God in Isaiah. Divine Power and Human Response» en Barbour R.S. (ed.), *The Kingdom of God and human society*, 28-41.

El Reino es, ante todo, un horizonte simbólico relacional en tensión, tanto personal-social como histórico-escatológico (dimensión de reinado) que tiene un carácter permanente una vez instaurado (dimensión de reino). La permanencia le viene dada por su definitividad para generar procesos de humanización en la historia teniendo como sujeto a Dios⁴³. No es una realidad espacial ni local evidente ante los ojos del hombre, pues no pertenece a la historia ni depende sólo del esfuerzo virtuoso de los fieles. Pero tampoco es una realidad extrínseca y ajena a las condiciones de vida en este mundo, pues le marca el horizonte de su sentido pleno y último que se inicia, parcialmente, en el presente histórico. Connota un modo específico de relaciones humanas y de mediaciones institucionales, y denota las condiciones en las que éstas han de desarrollarse. No apunta hacia su propia realidad, sino que evoca el deseo y la voluntad queridos por Dios para el desarrollo de toda vocación sin excepción. Por ello, los símbolos del Reino (exorcismos, milagros y banquetes) liberan y restauran a la humanidad fracturada. Contribuyen a incorporar a los sujetos de una sociedad en la dinámica de lo real, pero desde el ofrecimiento de una auténtica liberación de las esclavitudes e idolatrias personales y sociopolíticas que producen ceguera, inmovilidad, apatía, egoísmo y exclusión. Estos símbolos también claman por el modo como se han de realizar las acciones de cambio social y personal, desde la misericordia y la compasión de los corazones, antes que desde la imposición y humillación. Son todos ellos gestos de convocación fraterna que nunca se imponen por encima de la propia libertad, pues piden la adhesión libre en fe de quien se reconoce hijo amado. En cuanto un símbolo, el Reino no es autorreferencial, siempre es un *aliquid quo stat pro aliquo*. Una realidad cuya fuerza reposa en la dinámica de las expectativas que mueven al sujeto humano a coincidir con este querer de Dios para su creación.

Jesús no comparte las expectativas mesiánicas dominantes en el siglo I. No espera una acción solitaria de Dios que cambiaría las estructuras de pecado existentes en la sociedad. Si el mesianismo asuntivo es el único que, para el Jesús histórico, coincide con el reino de un Dios Padre, Bueno y Misericordioso, entonces implicaba reconocer el único Señorío en Dios (reinado), poniendo en práctica procesos de humanización y liberación de las condiciones sociopolíticas y religiosas

⁴³ A diferencia de los reinados de este mundo que no son definitivos (Cfr. Dn 4,31), «el Dios del cielo levantará un reino que jamás será destruido, y este reino no será entregado a otro pueblo, desmentará y pondrá fin a todos aquellos reinos, y él permanecerá para siempre» (Dn 2,44).

que oprimirían a su sociedad. Esta esperanza en una restauración histórica de la realidad creada será inaugurada con la provocación inicial realizada por los símbolos practicados por el mesías (milagros, exorcismos y banquetes). En este contexto, Jesús asumió su vida como el último de los profetas escatológicos de Israel, un maestro itinerante de la restauración, cuyas acciones simbólicas carismáticas mostraban la definitividad de su mensaje y el llamado urgente a retomar la Alianza. Su mensaje recordaba el anhelo de aquel mensajero de la paz, anunciado por Isaías, para traer la buena nueva de la salvación a todos los pueblos (Is 52,7-10)⁶⁶.

Pronto comenzó Jesús a enviar a sus discípulos (Lc 9,1-2.10-11; Mt 10,5-8) y seguidores (Lc 10,1-9), como mensajeros de la paz. Les encargaba predicar este acontecimiento cercano del Reino. Pero se distanció de toda promoción exaltada de su persona. Sin embargo, para muchos seguidores y discípulos de Jesús, el Reino seguía siendo sólo visto como un instrumento portentoso que permitiría alcanzar la liberación política del pueblo frente a la opresión, por vías violentas. No habían entendido que su enseñanza no era como la de los escribas y doctores de la ley (Mc 1,22). No habían asimilado que el Reino se les donaba ya en la cercanía fraterna de la nueva familia de las hijas e hijos de Dios, donde «uno solo es el Maestro y todos los demás hermanos» (Cfr. Mt 23,8).

4. Un nuevo maestro y profeta itinerante entre muchos hermanos

4.1 *Envueltos por el Reino: familia y seguimiento*

El estilo y las condiciones de vida de Jesús como profeta itinerante de la restauración simbolizaban el llamado urgente a redefinir los espacios y las relaciones sociales de cara a la autodeterminación fraterna de los sujetos en el único Padre Bueno y Misericordioso. La llamada que Jesús hacía a algunos para seguirlo estaba acompañada de la inserción de esos sujetos en la nueva familia fraterna de las hijas e hijos de Dios. Con ello, Jesús respondía *contraculturalmente*, como profeta carismático, ante la absolutización de la

⁶⁶ «¿Qué hermosos son sobre los montes los pies del que trae buenas nuevas, del que anuncia la paz, del que trae las buenas nuevas de gozo, del que anuncia la salvación, y dice a Sión: Tu Dios reina! ¡Una voz! Tus centinelas alzan la voz, a una gritan de júbilo porque ven con sus propios ojos cuando el Señor restaure a Sión. Promurpido a una en gritos de júbilo, lugares desolados de Jerusalén, porque el Señor ha consolado a su pueblo, ha redimido a Jerusalén. El Señor ha desnudado su santo brazo a la vista de todas las naciones, y todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios.» (Is 52,7-10).

figura del padre en el siglo I. Recordemos que en torno al *paterfamilias* se determinaban los procesos y las posibilidades de personalización de todos los sujetos en la sociedad mediterránea²⁷. La familia patriarcal se centraba alrededor del valor fundamental de la fidelidad a la propia descendencia, al linaje, que se expresaba en grados distintos de honor que delimitaban la posición (*status*) de cada sujeto en medio de los ámbitos sociopolítico, religioso y cultural²⁸.

En este contexto se comprende lo escandaloso y contracultural del llamado hecho por Jesús para seguirlo, más aun cuando este llamado implicaba hacerse voluntariamente «eunucos por el reino» (Mt 19,12c). Al vincular las expresiones «eunucos» (*eunouchos*) y «reino de Dios», no se buscaba hacer referencia a una *actitud* de abstinencia del acto sexual o a una exigencia de renuncia al matrimonio previo al seguimiento, lo que, incluso, pudiera haber sido leído positivamente, en determinados contextos, como un valor moral. Se pretendía ante todo, poner al descubierto la disposición y las implicaciones de una vida itinerante, como carismático y seguidor del proyecto del Reino, en el contexto familiar y socioeconómico del siglo I²⁹. Estamos ante una figura contracultural que representa el desprecio social y el escándalo religioso de ser seguidor del proyecto del Reino. La expresión coloca a los seguidores de Jesús fuera de los parámetros

²⁷ «Todo cuanto se relaciona con la familia en el exterior es controlado por el padre y tiene carácter masculino: herencia, tierras circundantes, relaciones jurídicas (esto es, relaciones por línea paterna), animales productivos y aperos, hijos adultos... Por otra parte, todo cuanto mantiene a la familia en el interior está al cuidado de la madre y tiene, por lo general, carácter femenino: cocina, relaciones no jurídicas (esto es, relaciones por línea materna), cabras lecheras y otros animales domésticos, hijas solteras, queranas que viven con la familia, niños varones que son lo suficientemente mayores como para estar con el padre». Malina B., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 139-140. También Cfr. p. 145-148.

²⁸ Como también lo explica Santiago Guijarro: «la casa no era primariamente un foco de emociones, sino la estructura básica de aquella sociedad desde el punto de vista social, económico y religioso. Para que la casa pudiera desempeñar las funciones que tenía entonces era necesario que la fidelidad y la solidaridad entre sus miembros se colocara por encima de cualquier otra obligación. Sólo así era posible la ayuda y el apoyo entre sus miembros, la protección de los mismos, la venganza de las ofensas recibidas, la defensa del honor común. Esta fidelidad se expresaba, sobre todo, en la obediencia al *paterfamilias*, cuya autoridad era el pilar más firme de la casa patriarcal». Guijarro S., *Fidelidades en conflicto*, 307-308.

²⁹ «Los eunucos ocupaban un lugar ambiguo en varios aspectos: no encajaban en las formas comunes de construir los límites y establecer fronteras. No podían ser situados, con seguridad, ni como masculinos ni como femeninos (...). Estaban en una situación

dominantes para definir lo que era realmente humano: familia, linaje, masculino, femenino, posesiones, etc. Los sitúa fuera de toda categoría y definición predeterminada y previa a la existencia histórica del sujeto. En este sentido se trata de una disposición personal que remite al discernimiento de la propia identidad humana y a la vocación religiosa en un plano de total y plena confianza en el Dios del Reino, antes que desde las mediaciones dominantes en la sociedad y la religión⁸⁰.

Recordemos que algunos de sus discípulos seguían viviendo o visitando a sus respectivas familias, sin abandonarlas totalmente. El problema revela una condición mucho más radical del llamado hecho por Jesús, con el que se desplaza el criterio ambiental de todo discernimiento existencial en el siglo I, el *parerfamilias*, para reorientarlo hacia la centralidad del Dios del Reino, el Padre Bueno y Misericordioso. El problema que Jesús planteaba al llamar a distintos sujetos a seguirlo era el de la fidelidad a la relación originaria con el Único Padre, como constitutiva de todo proceso de personalización en la sociedad. Si el horizonte de la praxis de Jesús está inspirado por la centralidad del Reino de Dios, sería contradictorio entender el llamado que hace a algunas personas como un mero mandato a seguirlo a él propiamente. La intención de su llamado ha de ser enmarcada en la expectativa de una cercanía inminente de la acción de Dios, que planteaba la radicalidad de una vida fiel capaz de apostar por esta historia de forma definitiva. Esto planteó un verdadero conflicto de fidelidades entre algunos de los que decidieron seguirle y sus familias. Mateo entiende la radicalidad del llamado de Jesús como un verdadero motivo de rechazo de parte de algunas familias ante la opción tomada por sus hijos⁸¹: «*no penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque vine a poner al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; los enemigos del*

liminal permanente» en la que desafiaban los límites entre lo sagrado y lo profano, más allá de la castidad y de toda posición que les pudiera definir socialmente, en el contexto de una sociedad centrada en la familia patriarcal como valor absoluto en sí mismo. Moxnes H., *Poner a Jesús en su lugar*, 154.

⁸⁰ Cfr. Moxnes H., *Poner a Jesús en su lugar*, 169-172.

⁸¹ Referido también a la fuerte expresión de Jesús de «odiar a los padres». Santiago Gujardo sostiene que: «lo que refleja este dicho suyo es un conflicto de fidelidades, una situación en la que los discípulos tenían que elegir entre la fidelidad que debían a sus propias familias y la que él reclamaba de ellos». *Fidelidades en conflicto*, 310.

hombre serán los de su misma casa» (Mt 10,34-36)⁹². Rechazo que se plantea en el marco de varias generaciones que coexisten y se autodeterminan por relaciones establecidas dentro de una misma casa.

La radicalidad del llamado de Jesús y la apuesta que hacen algunos al seguirlo no pueden entenderse fuera de la atracción que genera un estilo de vida en el que la noción de fidelidad es totalmente resituada desde la correspondencia entre el amor a Dios y la praxis fraterna. El amor fraterno (ser hermano) es para Jesús la única forma histórica auténtica de un amor filial (ser hijos) fiel al Dios del Reino (Padre). Este tipo de amor auténticamente restaurador y reconciliador se levantará como el nuevo símbolo de reconocimiento de sus seguidores y discípulos (Jn 13,34-35). En coherencia con el proyecto proclamado en la sinagoga de Nazaret, Jesús coloca a un mismo nivel dos mandamientos existentes en la Ley: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza» (Dt 6,5) y «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18). Pero los invierte, en el sentido de que la reconciliación con el prójimo pasa a ser el camino y el modo para acoger el amor gratuito de Dios (Mt 22,35-40). La novedad no está en las palabras que dice sobre el amor, sino en cómo las entiende y articula dentro del conjunto de su práctica restauradora y enseñanza fraterna (Mc 12,28-31). Esta autoridad con la que Jesús enseña permite que le reconozcan como Maestro y Profeta capaz de atraer a muchos para seguirle haciéndose eunucos por el Reino de Dios y asumiendo la forma itinerante de una práctica fraterna que se propone como la alternativa ante los intentos que pretendieran reducir la religiosidad a meros actos individuales de sacrificio y devoción (Mc 12,32-34).

4.2 La estabilidad del honor y el status frente a la fraternidad itinerante

Esta apuesta por el amor a Dios asumido desde el amor al prójimo implicó una fuerte crítica profética sobre el modo como las personas se relacionaban en el mundo judío del siglo I, afectando, especialmente, a las nociones de honor y status. De una lógica dominante centrada en la equivalencia y el equilibrio en

⁹² De ahí que la comunidad postpascual haya podido agregar en el versículo siguiente: «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» (Mt 10,37). Se hace así énfasis en el espíritu del seguimiento postpascual de los primeros cristianos (Hech 11,26), entendidos como los seguidores del Mesías muerto, crucificado y ahora resucitado por Dios Padre.

el trato entre las personas. Jesús practicaba otra inspirada por la gratuidad y el don recíprocos. En el Reino sólo habrá este segundo tipo de relaciones, como lo explica en la parábola de la gran cena (Lc 14,16-24)⁹³. Con esta parábola Jesús actualiza aquellas palabras de Isaías que había pronunciado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss) como parte de su propio proyecto. El dueño de la casa había invitado a un grupo de personas pertenecientes a su propio *status* y equivalentes a su honor. Los invitados iniciales se excusaron porque tenían obligaciones propias de su posición social y familiar (comprar objetos o propiedades, y casarse). Ante esto, el hombre envía a su siervo a «las calles y callejones de la ciudad» a buscar a los «pobres, mancos, ciegos y cojos», que estaban privados del banquete por ser considerados impuros y pecadores. lo que implicaba que carecían de un linaje equivalente al *status* y el honor del dueño de la casa. En esta parábola se nos enseña que en el banquete escatológico del Reino no habrá personas impuras ni excluidas, como tampoco algún tipo de reconocimiento del propio honor o *status*. Sólo habrá la congregación fraterna de las hijas e hijos de un Dios Padre, porque uno solo es el Maestro entre muchos hermanos (Mt 23,8).

El nuevo tipo de relaciones propuestas por Jesús en la *familia dei* se corresponde con su práctica de un mesianismo asuntivo, en el que no hay grados cuantitativos que distingan jerárquicamente a las personas. En esta nueva familia del Reino sólo hay sujetos reconocidos como hijos y cargados como hermanos: «Venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados, y yo os haré descansar» (Mt 11,28). De este modo, la práctica de la fraternidad será tanto el símbolo más eficaz de la restauración del nuevo Israel, como la medida de la densidad histórica de nuestra filiación con Dios. Las mediaciones institucionales, como la

⁹³ «Pero Él le dijo: Ciento hombre dio una gran cena, e invitó a muchos; y a la hora de la cena envió a su siervo a decir a los que habían sido invitados: Venid, porque ya todo está preparado. Y todos a una comenzaron a excusarse. El primero le dijo: He comprado un terreno y necesito ir a verlo; te ruego que me excuses. Y otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlos; te ruego que me excuses. También otro dijo: Me he casado, y por eso no puedo ir. Cuando el siervo regresó, informó de todo esto a su señor. Entonces, enojado el dueño de la casa, dijo a su siervo: Sal enseguida por las calles y callejones de la ciudad, y trae acá a los pobres, los mancos, los ciegos y los cojos. Y el siervo dijo: Señor, se ha hecho lo que ordenaste, y todavía hay lugar. Entonces el señor dijo al siervo: Sal a los caminos y por los cercados, y obligalos a entrar para que se llene mi casa. Porque os digo que ninguno de aquellos hombres que fueron invitados probará mi cena» (Lc 14,16-24).

Ley y el Templo, quedarán situadas en su necesaria relatividad, pues lo primero es siempre el modo como Dios se acerca al hombre y lo acoge en su misericordia (gracia), para que éste favorezca en su corazón a los otros y aprenda a cargar con ellos como a sus propios hermanos (justicia).

Esto implicó para Jesús tener que replantearse el modo en el que se enmarcaban las relaciones entre maestros y discípulos, y entre siervos y señores, para ubicarlas en un horizonte cualitativo y humanizador, antes que cuantitativo y jerárquico. Cuando Mateo expresa que: «un discípulo no está por encima del maestro, ni un siervo por encima de su señor» (Mt 10,24), no está haciendo referencia a la aceptación de una relación de subordinación del discípulo a su maestro, como tampoco a otra de servilismo del siervo con su señor y amo. Antes que pretender negar todo crecimiento socioreligioso o fomentar una actitud de conformidad con el propio puesto y la función socioeconómica desempeñada, el texto nos coloca delante de una afirmación de posibilidades personales que se aclara en el versículo siguiente: «le basta al discípulo llegar a ser como su maestro, y al siervo como su señor» (Mt 10,25). Este versículo expresa el clamor por el establecimiento de relaciones gratuitas que posibiliten procesos de personalización no predeterminados por factores sociales o religiosos externos dominantes y coyunturales, como lo era la figura del padre en el siglo I, o la presencia del Segundo Templo que llegó a entenderse como una mediación absoluta en el encuentro con Dios. De ahí que la nueva familia de seguidores del Mesías será caracterizada por otras figuras no dominantes, como la del hijo, el hermano, la hermana y la madre, pero desde el criterio de la fidelidad a la escucha y la puesta en práctica del proyecto salvífico de Dios expresado en su Palabra (Mc 3,35).

4.3 Maestro y Señor: la autoridad fraterna del hijo

Si bien es cierto que Jesús se entendió a sí mismo desde la simbología del Hijo del Hombre²⁶, como dan testimonio numerosos textos de los evangelios, no es menos cierto que se dejó llamar Maestro en el episodio del lavatorio de los pies narrado por Juan (Jn 13,13-15). Aunque en tiempos de Jesús el uso del título Maestro no tenía la misma connotación rabínica que adquirirá después del

²⁶ Cfr. Dunn J., *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, 102-104.

año 70 d.C.⁶⁵, expresaba un cierto carácter honorífico o una concesión de un *status* religioso. Sin embargo, éste no es el uso que encontramos en la práctica histórica de Jesús. Se trata, ante todo, de un término que implica el reconocimiento de su *autoridad* y es indicativo de la *pretensión* de su proyecto y del *modo* como lo asumió. Su estilo de vida no permite establecer un vínculo claro con alguna otra figura histórica similar precedente. Por una parte, tiene la novedad de no enseñar como los *escribas* y doctores de la ley (Mt 7,28-29)⁶⁶ que con su interpretación de la Torá generaban cargas pesadas sobre la vida cotidiana de tantos creyentes. El estilo de Jesús no era escolar, ni rabínico, no aplicaba la casuística ni exigía el rigorismo pietista. Por otra parte, asumió el rol y la identidad contracultural del itinerante carismático (Mt 4,23), que sin pretender abolir o superar la ley, la había asumido, trascendiéndola, desde el horizonte escatológico de la nueva familia de las hijas e hijos de Dios. En esta conjunción, sus enseñanzas van más allá de la mera consideración moral de una praxis, o la interpretación casuística de la Torá. Jesús discreta las relaciones humanas a la luz de los contenidos de la Torá como palabra profética que se piensa de cara a la acción de un Dios Bueno presente en medio del clamor y las contradicciones de su pueblo⁶⁷. Una presencia que Jesús enseña con parábolas y manifiesta con exorcismos, milagros y banquetes, especialmente en la región de Galilea, y que es reconocida no sólo por sus discípulos (Mc 9,5; 11,21), sino también por otros grupos como los fariseos (Mc 12,14; Jn 3,2), los saduceos (Mc 12,18) y los doctores de la ley (Mc 12,32).

Sin embargo, ¿coincidían las enseñanzas de Jesús con las exigencias de un discipulado tradicional, aún sabiendo que el rabínismo propiamente se desarrollará después del año 70 d.C.? ¿Podemos intercambiar el uso de los términos discipulado y seguimiento en el contexto de la praxis y las enseñanzas del Jesús histórico? Según ha sido transmitido por la tradición evangélica, es Jesús quien, como profeta itinerante, elige a algunas personas como a Pedro, Andrés y Mateo, bajo el imperativo de un llamado a seguirle (Mt 4,19; Mc 1,17; Mt 9,9). Otros se acercan atraídos por la figura emblemática de Jesús y le siguen (Jn 1,37-39). Pero algunos encuentran obstáculos para asumir una vida

⁶⁵ Cfr. Bocaccini G., *Roots of Rabbinic Judaism*.

⁶⁶ «Cuando Jesús terminó estas palabras, las multitudes se admiraban de su enseñanza; porque les enseñaba como uno que tiene autoridad, y no como los escribas» (Mt 7,28-29).

⁶⁷ Cfr. Malina B., *El mundo del nuevo testamento*, 209-210.

itinerante, sin estabilidad de lugar, con los riesgos de identidad y posicionamiento social que esto representaba en el contexto del siglo I (Lc 18,22-24; Lc 9,61-62). El llamado de Jesús reclamaba la urgencia por desabsolutizar ciertas mediaciones para entregarse al proyecto inminente del Reino ya cercano. La urgencia del tiempo próximo de la restauración demandaba una respuesta radical, en la que no se podía servir a dos señores a la vez (Lc 16,13). No es el llamado lo que reduce el número de integrantes que conformaron el grupo de los seguidores⁹⁸, sino la correspondencia exigida por Jesús con el proyecto del Reino (Mc 6,8-11; Mt 10,9-10), así como las consecuencias que traería un estilo de vida itinerante en cada sujeto que decidiera seguirlo (Mt 10,16-23), porque «las zorras tienen madrigueras y las aves nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde recostar la cabeza» (Mt 8,20)⁹⁹.

Jesús comprendió su relación con las personas en función del seguimiento y la fidelidad al proyecto del Padre, el Reino, aunque en modos y desde lugares distintos¹⁰⁰. El seguimiento no pretendía la conformación de una vinculación propiamente discipular con el maestro, como sucederá en el contexto rabínico posterior al siglo II d.C.¹⁰¹. De hecho la expresión *mazetés* (discípulo) registrada en el Nuevo Testamento no tiene la connotación del tardío *talmid* que será el término técnico usado a partir del siglo II d.C. para designar a un discípulo o aprendiz¹⁰². El hecho de que Jesús haya llamado a algunos a seguirlo, conformando

⁹⁸ No hay ninguna razón para comprender esto como si las exigencias dirigidas a los discípulos fueran una ética para la élite, un ideal de accesos del que Jesús no considera capaz más que a un pequeño número (...). La llamada de Jesús no se justifica más que en función del reino de Dios». Bornkamm G., *Jesús de Nazaret*, 1975, 155.

⁹⁹ Cfr. Bornkamm G., *Jesús de Nazaret*, 153-155.

¹⁰⁰ «Todo esto indica que los discípulos constituían un grupo restringido, distinto de los adeptos de Jesús en el sentido amplio de la palabra. Lo que Jesús espera de ellos no es algo diferente de lo que pide a todos en su llamada a la conversión con vistas al reino inminente de Dios». Bornkamm G., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca, 1975, 155.

¹⁰¹ Cfr. Barbaglio G., *Jesús hebreo de Galilea*, 374-375. Recordemos la diferencia importante que establece Hengel entre *seguimiento* y *discipulado* en el marco del modelo rabínico, como hace notar en su célebre estudio: *Sequela e carisma*, 91-102 (Orig. *Nachfolge und Charisma*, Tübingen, 1968). Así también lo explica Meier: «It may well be that, during the public ministry, either Jesus himself or his immediate followers selected the word 'disciple' (in Aramaic, *talmidá*), which was not yet a technical term in the latter rabbinic sense». Meier J., *A marginal Jew III*, 44.

¹⁰² Meier sostiene que el término *discípulos* era propio de los círculos del Jesús

círculos pequeños de discípulos, no puede entenderse fuera del contexto vital de su seguimiento inicial de la praxis y el mensaje de Juan el Bautista, como hemos explicado¹⁰⁵. Sin embargo, el modo como Jesús entendió la presencia de algunos discípulos en torno a él, pronto se distinguió de la praxis del Bautista. La misión de éstos no era otra que la de anunciar la cercanía del Reino de Dios mediante los nuevos signos de la restauración (Lc 9,1-2). Una relación discipular entendida desde el *seguimiento* implicaba algunas *diferencias* relevantes respecto a otras formas existentes, previas y posteriores al siglo I d.C., de discipulado en sentido estricto. Podemos mencionar algunas que consideramos relevantes en el marco de la praxis histórica de Jesús:

(a) El seguimiento de Jesús implicaba asumir el estilo de vida de la itinerancia como el espacio socioreligioso de conformación de la propia identidad y vocación personal (Mt 8,20), a diferencia de la estabilidad del lugar que proporcionaría la inserción en una comunidad religiosa, como podía ser la de Qumrán, o las escuelas rabínicas posteriores al siglo II d.C.

(b) Las condiciones en las que el proyecto de Jesús se realizaban, como profeta carismático y maestro itinerante, requerían la permanencia de las exigencias iniciales del llamado, sin ofrecer una terminación temporal de la misión. El seguimiento sólo alcanzaría su culminación el día de la consumación escatológica de las promesas mesiánicas, en el banquete eterno del Reino. Esto lo diferenciaba de todo proceso formal de educación por medio del cual un discípulo aprendía el trabajo propio de un maestro. Para este tipo de discípulos la ordenación los posicionaba social y políticamente de cara a una misión religiosa específica. Así se entendió en algunas formas discipulares que existían al interior del judaísmo.

histórico basándose en el criterio de discontinuidad porque ése no era el modo ordinario en que los primeros cristianos se dirigieron y calificaron entre sí, ni el modo que la literatura cristiana posterior registró. Por el contrario, aparece numerosas veces en el NT, especialmente en los Evangelios canónicos. Cf. Meier J., *A marginal Jew III*, 41-42.

¹⁰⁵ Estamos de acuerdo con Meier cuando sostiene que «Jesus, by the very fact that he submitted to John's baptism, became in that limited sense a disciple of John. The baptism of Jesus plus the Fourth Gospel's depiction of Jesus circulating among the disciples of the Baptist (John 1:35-44) make it likely that Jesus remained for a time in the circle of John's immediate disciples (...) Jesus' adherence to John, expressed in having himself baptized, Jesus' soupour among the Baptist's disciples, and Jesus' imitation of John's baptizing ministry in his own ministry all cohere perfectly with Jesus' imitation of another of John's practices: having disciples around him». Meier J., *A marginal Jew III*, 46.

(c) El criterio que constituía realmente en discípulo al seguidor de Jesús era la escucha atenta y la puesta en práctica de la Palabra como camino de inserción en la nueva familia de las hijas e hijos de Dios (Lc 8,19-21). Esto exigía la vía de una práctica fraterna en contraste tanto con el ideal y el anhelo de un mesianismo político afanado por la liberación sociopolítica de la realidad por medios violentos (anarquía y autoritarismo), como con la búsqueda individual de la autosuficiencia propia de los maestros cínicos (autarquía e individualismo).

El hecho de que Jesús llame a algunos a seguirlo revela la autoconciencia escatológica de un profeta itinerante cuya autoridad es vivida como Maestro, frente a la urgencia que planteaba la proximidad del Reino. En el episodio del lavatorio de los pies Jesús se deja llamar *Maestro* y *Señor* (Jn 13,13-15)¹⁰⁸. En este contexto ¿qué significa el hecho de que Jesús haya aceptado su designación como Maestro? ¿Tiene algo que ver este reconocimiento con el ejercicio de su Señorío? Estamos ante un texto marcado por un carácter contracultural que desafía el cuestionamiento de la autoridad y la pretensión mesiánica del «hijo de José» (Lc 4,22). Por una parte enmarca el Señorío de Jesús en el ejercicio de una autoridad que, más allá de todo anhelo autoritario, invita a la reciprocidad de dones en el servicio fraterno, simbolizada por la exigencia de lavarse los pies unos a otros («Pues si yo, el Señor y el Maestro, os lavé los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros»). Por otra parte, refiere su magisterio al modo ejemplar como ha dado su propia vida a los demás («Porque os he dado ejemplo, para que como yo os he hecho, vosotros también hagáis»). La propuesta de Jesús implicaba la superación de ciertos parámetros culturales que determinaban la condición honorífica de los señores y amos de este mundo, así como la posición privilegiada de los maestros en la tradición religiosa del pueblo.

Por una parte, la praxis de Jesús clamaba por la superación de una religiosidad que exigía cargas inhumanas sobre la vida de fe de los sujetos (Mt 23,2-7)¹⁰⁹. El discernimiento de la ley estaba inspirado en el rigorismo casuístico y formal de una moral retributiva del cumplimiento, lo que generaba en muchos creyentes el peso insostenible de no poder ser considerados auténticos hijos amados por Dios. Frente al centralismo del *paterfamilias*, se levantaba la voz profética de

¹⁰⁸ «Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y tenéis razón, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os lavé los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que como yo os he hecho, vosotros también hagáis» (Jn 13,13-15).

¹⁰⁹ «En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y los fariseos. Así que, todo lo

un hijo del pueblo judío para clamar: *«Venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras vidas»* (Mt 11,28-29). Un verdadero maestro es aquel que carga fraternalmente con los demás en su propio corazón, antes de imponerle fuertes yugos que hagan imposible la percepción del amor de Dios en sus vidas. Por otra parte, la expresión *rabi* tenía una fuerte connotación honorífica, enmarcada en el establecimiento de relaciones jerárquicas y autoritarias, mediante las que se conseguían los primeros puestos y se recibían saluciones reverenciales públicas. Jesús, por el contrario, no entendía su magisterio desde el llamado a imitar su conducta moral y virtuosa, al estilo de los maestros griegos, sino desde la opción por el seguimiento al proyecto del Reino, lo que implicaba la fiel correspondencia con un Dios Bueno.

En este contexto, no era el discipulado el criterio ni el fin último que permitía entender la razón de la llamada que Jesús hacía a algunos para seguirle, sino a la inversa, era el seguimiento el eje que enmarcaba y permitía llegar a ser un auténtico discípulo en el horizonte próximo de la inminencia escatológica del Reino. Es por ello que su pretensión desafiaba la falsa creencia en la posibilidad de un amor a Dios que podía darse sin el amor al prójimo, por la vía del sacrificio cultual del Templo y el cumplimiento formal de la Ley. La autoridad con la que Jesús enseñaba entendió el auténtico sentido del mandamiento del amor: *cargar con el otro*, pero no por el hecho de ser simplemente otro a quien debo respetar o tolerar, sino como a un verdadero hermano a quien debo asumir, ofreciéndole el auténtico reposo humanizador que brota de una acogida en el propio corazón (Mc 12,32-34)¹⁶⁶. Es por ello que, en la praxis histórica de Jesús, se revela el

que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; más no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen. Porque atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre los hombros de los hombres; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas. Antes, hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres. Pues ensanchan sus filacterias, y extienden los flecos de sus mantos; y aman los primeros asientos en las cenas, y las primeras sillas en las sinagogas, y las saluciones en las plazas, y que los hombres los llamen: Rabi, Rabi» (Mt 23,2-7). También en Marcos: «Y en su enseñanza les decía: Cuidaos de los escribas, a quienes les gusta andar con vestiduras largas, y aman los saludos respetuosos en las plazas, los primeros asientos en las sinagogas y los lugares de honor en los banquetes; que devoran las casas de las viudas, y por las apariencias hacen largas oraciones; éstos recibirán mayor condenación» (Mc 12,38-40).

¹⁶⁶ «... y el escriba le dijo: «¿también, Maestro, con verdad has dicho que él es Uno, y no

misterio último de su pretensión: un seguimiento orientado hacia el proyecto del Reinado de Dios, cuya dinámica escatológica lo refiere hacia su consumación en el banquete fraterno de las hijas e hijos de Dios (Reino), en el que sólo «*como es nuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos*» (Mt 23,8).

Bibliografía consultada

- A.A.V.V., *El seguimiento de Jesús*, PPC, Madrid, 2004.
- Aguirre R., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Navarra, 2001.
- Barbaglio G., *Jesús, Hebreo de Galilea. Investigación histórica*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.
- Boccaccini G., *Roots of Rabbinic Judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2002.
- Bonhoeffer D., *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- Borg M., *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus*, New York - Toronto, 1984.
- Bornkamm G., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- Bryan S., *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Castillo J.M., *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000.
- Chancey M., *The myth of a gentile Galilee*, Duke University, Tesis doctoral, 1999.
- Clements R., «Poverty and the Kingdom of God. An Old Testament view» en Barbour R.S. (ed.), *The Kingdom of God and human society*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.

hay otro además de Él; y que *amare con todo el corazón y con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todas las holocaustos y los sacrificios*. Viendo Jesús que él había respondido sabiamente, le dijo: *no estás lejos del Reino de Dios*, y después de eso, nadie se aventuraba a hacerle más preguntas» (Mc 12,32-34).

- Crossan J.D., *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York, 1991. Trad. *Jesús. vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.
- Dunn J., *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Sigüeme, Salamanca, 2006.
- Flusser D., *Jesús in Selbstzeugnissen*, Hamburg, 1968. Trad. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, 1975.
- Flusser D., *Das Christentum, eine jüdische Religion*, München, 1990. Trad. *El cristianismo, una religión judía*, Barcelona, 1995.
- Grülka J., *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona, 1995.
- González A., *Retorno de Dios e Imperio*. Sal Terrae, Santander, 2003.
- Gonzalez E. J., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, EVD, Estella, 2000.
- Gujardo O. S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1998.
- Hengel M., *Sequela e carisma*, Paideia, Brescia, 1990. Orig. *Nachfolge und Charisma*, Tübingen, 1968.
- Horsley R., *Bandits, prophets and messiahs: popular movements in the time of Jesus*, Trinity Press, Harrisburg, 1999.
- Horsley R., *Galilee: history, politics, people*. Valley Forge, 1996.
- Horsley R., *Jesus and empire. The Kingdom of God and the new World disorder*, Minneapolis, 2003.
- Houston W., «The Kingdom of God in Isaiah: Divine Power and Human Response» en Barbour R.S. (ed.), *The Kingdom of God and human society*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.
- Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Luciani R., «El Jesús histórico como norma hermenéutica para la teología y criterio para ser testigos en el seguimiento» en *ITER Teología* 37-38 (2005) 17-116 (Venezuela).

- Malina B., *El mundo del nuevo testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, EVD, Estella, 1995.
- Malina B., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander, 2002.
- Martínez D. E., *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano: Cristología y seguimiento*, EVD, Estella, 2005.
- Mateos J., *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid, 1982.
- Mateos J. - Camacho F., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, El Almendro, Córdoba, 1995.
- Meier J. P., *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, New York, 1991. Vol I: *The roots of the problem and the person* (1991), Vol II: *Mentor, message and miracles* (1994), y Vol III: *Companions and competitors* (2001). Trad. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Navarra, 1997 (usaremos la tercera edición del 2001). La traducción en español se divide en cuatro tomos: Vol I, Vol II/1, Vol II/2 y Vol III.
- Meynet R., *Il Vangelo secondo Luca. Analisi Retorica*, EDR, Roma, 1994.
- Moniflore C.G., *Some elements in the religious teaching of Jesus*, London, 1910.
- Moxnes H., *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, EVD, Estella, 2005.
- Muñoz L. D., «Principios básicos de la exégesis rabínica» en *Revista Bíblica* 60 (1998) 117-122.
- Neudecker R., «Master-Disciple/Disciple-Master relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels» en *Gregorianum* 80 (1999) 245-261.
- Perkins P., *Jesús como maestro. La enseñanza de Jesús en el contexto de su época*, El Almendro, Córdoba, 2001.
- Perón G.P., *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17)*. Tesis Doctoral, Las, Roma, 2000.
- Pieris A., *El reino de Dios para los pobres de Dios*, Mensajero, Bilbao, 2006.
- Sanders E.P., «Jesús en Galilea» en Donnelly D. (ed.), *Jesús, un coloquio en tierra santa*, EVD, Estella, 2004.

- Sanders E.P., «Jesus in historical context» en *Theology today* 50 (1993) 429-448.
- Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, London, 1985. Trad. *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004.
- Sanders E.P., *The historical figure of Jesus*, London-New York, 1993. Trad. *La figura histórica de Jesús*, Navarra, 2000.
- Schillebeeckx E., *Jesús la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981.
- Schlosser J., *Jesús el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Sobrino J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 1993.
- Stegemann E.W. – Stegemann W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, EVD, Estella, 2001.
- Stegemann H., *Los esenios, quince Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996.
- Theisen G. – Metz A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2000.
- Theissen G., *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Varo F., *Rabi Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid, 2005.
- Vermes G., *Jesus and the world of Judaism*, Philadelphia, 1983.
- Vermes G., *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London, 1973. Trad. *Jesús, el judío*, Barcelona, 1977.
- Vermes G., *The religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, 1992. Trad. *La religión de Jesús, el judío*, Barcelona, 1995.
- Vidal M., *El judío Jesús y el Shabbat. Lectura del Evangelio a la luz de la Torá*, Barcaldó, 1998.
- Vidal M., *Un judío llamado Jesús. Lectura del Evangelio a la luz de la Torá*, Barcaldó, 1999.
- Vidal S., *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander, 2006.
- Vidal S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- Wright N.T., *Jesus and the victory of God*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

ITER-UCAB

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 20 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 25 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3^{er} Avenida con 6^a Transversal
Alcántara Caracas 1061-A, VENEZUELA
Tel. (0212) 261.2594. Fax. (0212) 265.0805
Web www.iter.ucab.org www.ucab.edu.ve/iter
E-mail iter@ucab.edu.ve



DE DISCÍPULOS DE JESÚS A MAESTROS EN LA IGLESIA NECESIDAD Y CONDICIONES

P. Eduardo Frades Gaspar, CMF*

Abstract

In search for an answer about Christian understanding of Church's mastery we find, in the first place, the assertion of the permanent presence of Our Lord's Resurrection, who is still the only Master of the community by His Spirit's work, who always refers to Jesus of Nazareth (Paul and the Q). Thus we find some essential features for a Christian discipleship: asking for whoever wishes to be a master an attitude of service even so to give in life (Mark), a theologically founded fraternity (Matthew), a radical giving away and a preference for the poor (Luke), and an absolute primacy of love over all authority (John). Finally, we observe that there have been several different ways to carry out authority even from the very beginning (Pastoral and Apostolic Fathers), and that in our Latin American Church never have been failed masters and priests, faithful Jesus' followers and love models for their brothers, specially poor and victims from the beginning up to the most recent Medellín's Pentecost.

Key words: Master, disciples, service, fraternity, preference for the poor, love primacy, Holy Fathers of America

* P. Eduardo Frades Gaspar, CMF. Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la «Xaveriana» de Bogotá con la tesis sobre «El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas». Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas clarehanos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004.

Introducción

A. Planteamiento de la pregunta

Hace más de cincuenta años Ernst Käsemann escribía una serie de artículos, en los cuales planteaba ya con gran profundidad el problema del que aquí nos vamos a ocupar¹. El mismo Rudolf Bultmann, en su impresionante *Teología del NT*² lo toma muy en cuenta y hasta lo lleva a sus últimas consecuencias. Lo que Käsemann llamó *precatolicismo* del NT, y que puede leerse como el reconocimiento de su presencia fuerte en el NT, ya desde Pablo, lo presenta Bultmann como el desarrollo, por no decir el descenso y decadencia, hacia la Iglesia antigua, o hacia la organización eclesial, verdadera traición o degeneración del Evangelio. Fuera de Pablo y Juan, sólo hay «un intento de institucionalización eclesial en el que, para conservar elementos del kerigma de Jesús, se reintroducen motivos del AT y se adaptan estructuras sociológicas más o menos dependientes del contorno; es una reformulación doctrinal donde, al lado de aspectos primitivos del kerigma de Jesús, se reintroducen elementos de carácter diferente». Tras Pablo y Juan la iglesia se mezcla con Israel y el Paganismo y así se eclesializa, historifica y legaliza³. Hace algo más de una década, Juan Luis Segundo contraponía también radicalmente la ética autónoma, creativa predicada y practicada por Jesús y por Pablo, con la adaptación del judeocristianismo, representada por Mateo⁴. Se basa también en Käsemann, y además en el exegeta y teólogo sueco Krister Stendahl⁵, autor de *The School of Saint Matthew*. Pero Segundo entiende que ambas están en el NT y ambas tienen su parte de verdad, que siempre es más rica y compleja, más católica.

¹ Käsemann, Ernst. *Ensayos exegéticos*. Sígueme, Salamanca, 1978. Especialmente los ensayos 9 y 13, en las páginas 191-216 y 279-295. El autor habla de Frühkatholizismus, que los autores traducen a veces por precatolicismo y otras, quizás más literalmente, por protocaticismo.

² Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neues Testament*, Stuttgart, 1958 y nueva edición en 1968. (Versión castellana: *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca, 1981)

³ Como sintetiza Xavier Pikaza *Ibidem*, Presentación de la edición castellana, calificándola como la mejor teología del NT y «uno de los libros más representativos e influyentes de la literatura teológica del siglo XX». Cita de las páginas 25-26. La última, puesta aquí mismo, está en la página 11.

⁴ Segundo, Juan Luis. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Presencia teológica 74, Sal Terrae, Santander, 1994.

⁵ Stendahl, Krister. *The School of Saint Matthew*. Philadelphia, 1968

Más recientemente, al comenzar este siglo XXI se traduce la obra del gran teólogo francés Christian Duquoc, «*Creo en la Iglesia*»,⁶ donde se cita y comenta esta frase de un lector de la revista *Image* que soñaba con superar la tensión entre la Iglesia institución y la Iglesia comunión. El autor lo cree irrealizable «a causa de una doble herida: la institución no es el Reino y la experiencia espiritual particular no es más que una entre otras». Por otro lado, según el actual pontífice, cuando era aún cardenal Joseph Ratzinger, «¿Quién puede decir: nosotros somos pueblo de Dios y esos otros no?... De igual modo tampoco puede decir cualquiera: nosotros somos la Iglesia que decide. No pueden decidir lo que es competencia de la Iglesia universal». Pero sobre todo esto volveremos luego. Porque el Magisterio de la Iglesia debe guardar una verdad de la que no dispone, sino que la recibe de Otro. Y la escucha de la Palabra de Aquel que se ha comprometido a favor de la existencia de la fraternidad humana no se debe revestir de dogmatismo. Los dogmas, que «tienen por objeto mantener abierta la interpretación de la Escritura que las «herejías» cierran prematuramente» no constituyen un sistema, sino criterios de interpretación. Y no debe caerse en formas totalitarias de gobierno en nombre de esa verdad de la Palabra. Hay una violencia latente en varias formas de la iglesia institución, tal vez por lo que señala el mismo Duquoc: «La Iglesia nunca se ha curado de verdad... de la utopía de unificar a la humanidad bajo una sola verdad y una práctica codificada, controladas ambas por un solo poder»⁷; y entonces reunir en el amor aparece como excluir.

Señalo sólo estos autores para ver la importancia del tema, y la relevancia o actualidad del mismo en nuestro momento; máxime cuando nos disponemos a hacer una reflexión eclesial latinoamericana sobre el tema de discípulos y seguidores de Jesucristo. Si es verdad que el pueblo de Dios no decide sobre la Palabra, sino que la acoge, y que ningún creyente es dueño de la Palabra de Dios; también es cierto que la prosecución de la Causa de Jesús no depende sólo de su gobierno, sino que pertenece a la responsabilidad de todo el pueblo. «Trabajar porque haya más justicia social o acercarse con amor y afecto al prójimo, tiene su sentido en sí mismo» y debe ir unido al culto de la Cena del

⁶ Duquoc, Christian.-«*Creo en la Iglesia*». *Precariedad institucional y Reino de Dios*. Sal Terrae, Santander, 2001. Las citas están tomadas de las páginas 111-112 y 187-188.

⁷ Seewald, Meyer.- *Los sal de la tierra*, Palabra, Madrid, 1977

⁸ Duquoc, Christian.-«*Creo en la Iglesia*». *Precariedad institucional y Reino de Dios*. Sal Terrae, Santander, 2001. La cita se halla en la página 109 y 122.

Señor, si es en Espíritu y en verdad, como muestran Mt 25, 31-45 y Hch 2, 42-27. Pero el que sean los obispos reunidos en Conferencia continental los que hagan el discernimiento y nos sugieran las pistas a seguir, puede ser decisivo si han cumplido las condiciones que pueden dar a sus palabras el peso y la eficacia que todos deseamos. Por otro lado no se puede olvidar que todo el pueblo de Dios, todos y cada uno de los creyentes, son poseedores del Espíritu de Dios: «la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (1 J 2, 20.27) no puede equivocarse cuando cree» (Vaticano II, en la *Lumen Gentium*, 12, de 1964). Como recordaba con fuerza el gran teólogo dominico, P. Congar: «Lo que dice san Pablo del ministerio, no de la letra sino del Espíritu (2 Co 3, 6), está designándonos a nosotros, pero apenas nos atrevemos a reivindicarlo»⁹.

Toda la insistencia en el *sensus fidelium* pierde su peso si se reduce a algo así como sumisión, y búsqueda de seguridad en un magisterio hipostasiado e hiperabultado, que puede caer en una papolatría verdadera. Esta no se da sólo en el pueblo sencillo, sino también en teólogos profesionales, de reconocidas universidades romanas como la Gregoriana. Las luchas entre iglesias de diversas tradiciones e interpretaciones tienden a seguir *mutatis mutandis* las mismas líneas durante siglos. Desde los escritos joánicos nos es familiar «la angustia acerca de los oficios de autoridad eclesial y el reconocimiento a regañadientes, incluso entre grupos liberados por el Espíritu, de que alguna forma de autoridad es el único modo de protegerse contra las pretensiones extravagantes en nombre del mismo Espíritu». Es la teología más peligrosa del NT. Alimentó el monofisismo inconsciente, popular hoy día, por ser un Jesús omnisciente, imposible. La Iglesia eligió vivir en esa tensión. Un Espíritu que se otorga a una autoridad docente y un Paráclito-maestro que se da a cada cristiano; a un Pedro y a un Discípulo amado. La mayor dignidad no es pertenecer al alto clero, sino «la de pertenecer a la comunidad de los discípulos amados de Jesús»¹⁰.

B. Buscando las respuestas

En los años recientes hemos aprendido que en los Sinópticos hay una teología tan rica y compleja como la de Pablo y Juan; y además, nos acercan

⁹ Congar, Yves en su obra *Je crois en l'Esprit Saint*, de 1979, citado por Ch. Duquoc, o.c., página

¹⁰ Brown, Raymond E. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*. Sígueme, Salamanca, 1983. Cita en las páginas 154 y 156.

más al Jesús al Jesús histórico en sus palabras y obras. Aunque los Evangelios se escriben entre cuarenta y sesenta años después de la historia de Jesús en Palestina, conservan firmemente la memoria de su calidad de Maestro; con la correlativa presencia de discípulos en su entorno. Lo mismo vale de las fuentes previas, sean las que fueren, las orales y las escritas, de las que apenas nos quedan, y con caracteres hipotéticos, la *Quelle*, las frases supuestamente presinópticas y aún prepaulinas, sobre todo referentes al Bautismo y la Eucaristía, y las más hipotéticas fuentes del relato de la Pasión premarcano, y los materiales premateanos y prelucanos. Aquí nos vamos a referir sólo a unos cuantos textos de la Q, y a otros del Evangelio de Marcos, Mateo Lucas y Hechos, con algunas referencias a las Cartas paulinas.

En buena medida, los relatos evangélicos incluyen todo una serie de relatos y enseñanzas que se refieren muy específicamente a la relación de Jesús con sus discípulos; desde el momento inicial de su llamada, hasta los últimos meses o incluso años de su ministerio, en que se dedica de modo especial a su formación¹¹. Por eso la mayor presencia de los discípulos se da en esa etapa final, posterior a la que muchos señalan como «la crisis galilea», que coincide en Marcos y en Lucas con el viaje o subida final hacia Jerusalén (Mt 8-11) y Lc 9-19). Esto tiene mucha importancia porque nos dice que el discipulado no es una realidad estática, sino un largo proceso de aprendizaje, que sólo cabe llevarlo a cabo en el seguimiento real, no meramente material ciertamente, de la forma de vida que llevó Jesús de Nazaret; y muy especialmente en eso que el propio Jesús expresó con la frase de «cargarse a sí mismo, cargar la propia cruz y marchar en pos de él» (Mc 8, 34 pp). De Jesús y los discípulos antes de Pascua se han ocupado ya en temas anteriores, usando los textos como ventana hacia ellos. Aquí los vamos a mirar como espejo o reflejo de las continuidades cristianas desde las cuales y para las cuales se escriben.

Evidentemente, mientras el Maestro estaba presente, no cabía hablar de otros maestros en el grupo; pero los evangelios y los demás escritos neotestamentarios se escriben cuando ya hay maestros dentro de la comunidad. El caso más evidente es el de Pablo, que se considera maestro y padre¹² de sus evangelizados; y el de Mateo que conoce la presencia de maestros en su

¹¹ Sobre el proceso formativo que Jesús realiza con sus discípulos disponemos de la tesis doctoral reciente de Perón, Juan Pablo.- *Seguitemi! vi facti piscatori di nómimi* UPS, Roma, 2001.

¹² Ga 4,19; 1 Co 4,14-15; 2 Co 6,13; 1 Ts 2,7-8; Flm 10

comunidad, a los que admite y critica a la vez¹³. En la *Quelle* y en Marcos, la presencia de maestros cristianos está sólo en el trasfondo, pues la *Q* presenta palabras de Jesús y a la vez del Señor Resucitado, que sigue hablando por sus profetas carismáticos; mientras Marcos trae apenas palabras de Jesús, fuera de las parábolas, y se muestra muy crítico frente a la *actitud* de los discípulos históricos, incluida la figura de Pedro. Son hombres de corazón obtuso que no comprenden al Maestro y lo traicionan y abandonan al final. Porque Marcos está más que convencido de que el verdadero discípulo es el que sigue a Jesús por el *camino* efectivo que el mismo llevó, y que desemboca en la Cruz y la Resurrección. Sin embargo, desde Pablo y aún antes de él, la vida cristiana no es sólo memoria del Jesús de la historia, sino experiencia graciosa de la presencia viva del Resucitado o de su Espíritu en medio de la comunidad.

Esto aparece muy claramente en Pablo, con la exagerada frase de que ya no le interesa conocer a Jesús según la carne (2Co 5,16); pero está todavía más claro en Juan, donde se dice que el que ha visto a Jesús ha visto al Padre, y que ambos vendrán siempre a lo más íntimo del creyente, por la luz y la verdad del Paraíso que enviará desde la Pascua (Jn 14,8-28). No en vano son los dos teólogos que han impresionado a Bultmann, y le han llevado a su lectura protestante y existencialista, siempre interesante. Por otro lado, no otra cosa suponen Marcos, que se cierra con la promesa de que vuelvan a Galilea que allí le verán (Mc 16,7); o Mateo, que presenta a Jesús como el Emmanuel o Dios con nosotros desde la encarnación y que estará hasta el fin del mundo desde la resurrección (Mt 1,23 y 28,20). Lucas apunta más bien al Espíritu de Dios y de Jesús, presente en él desde la encarnación y prometido a los apóstoles desde la experiencia del Resucitado, que se irá concretando en todos los Pentecostés a lo largo de la vida de la Iglesia naciente (Lc 1,35 24,49; Hch 1,4; 2,33 etc.). Esa experiencia sigue siendo la fuente decisiva de la vida cristiana. Esto mismo es lo que captó siempre la Iglesia, cuando puso al lado de Jesús ante todo y en primer lugar a los testigos fieles hasta la muerte, que son los *mártires* en el sentido pleno del título; y luego a todos los «santos» o cristianos ejemplares que testimoniaron con su vida esa fe.

Como marco fundamental para todas las consideraciones que siguen quiero subrayar que Jesús es presentado en los evangelios, al menos en los sinópticos, como Maestro de discípulos, y sólo tras la Pascua como Señor de

¹³Mt 18, 17 y 23,8-11

la comunidad de fe congregada. Este título de Maestro se refiere sin duda y en primer lugar al dato histórico de la actividad formadora de Jesús con todo el pueblo, pero especialmente con el grupo de discípulos más cercanos. Bien pronto, y tal vez como el primer esbozo de la ulterior cristología neotestamentaria, como **Maestro sapiencial, Profeta de la Sabiduría** y hasta la Sabiduría misma de Dios personificada o encarnada en él¹⁴. Tal vez antes o simultáneamente con el de Profeta escatológico que suelen presentar las cristologías más recientes. Nos movemos en el terreno de las hipótesis, pero estamos basándonos en los análisis más acuciosos de los textos bíblicos a nuestra disposición, sobre todo la llamada fuente Q, la más antigua de las disponibles; anterior a las mismas cartas de Pablo y, por supuesto, a cualquiera de los evangelios.

Sobre la hipotética fuente Q sigue habiendo estudios y discusiones, y seguramente las habrá siempre, precisamente por su mismo carácter hipotético; pero también porque su interpretación no es tan obvia como puede ser la de cualquier otro escrito bíblico; que no dejan de ser objeto de nuevas interpretaciones, incluso en el caso de un esfuerzo científico de lograr alcanzar su sentido original, el de sus autores y destinatarios primeros. En gran medida esto sigue siendo válido para el resto de los escritos, tanto los Evangelios como las Cartas paulinas u otros; y también para los demás, incluyendo los de nuestro presente. Por supuesto que, más allá de la dificultad real de la tarea, las perspectivas y precomprensiones de los lectores, por muy exegetas científicos que se pretendan, influyen siempre necesariamente en esa continua relectura de los textos. Por eso mismo no voy a pretender que mi lectura sea la auténtica y definitiva; sencillamente, la presento como una reflexión abierta a la discusión, pero confiando en la utilidad para otros posibles lectores. Al fin y al cabo, es la fidelidad creativa del Espíritu la que nos ayudará a dar con la respuesta que Dios mismo está esperando de nosotros en este momento que nos toca vivir.

Por eso comenzaré por ocuparme de esa fuente Q y luego de Pablo y el resto, centrándome en algunos textos de los cuatro evangelistas, siguiendo el probable orden cronológico, aunque aquí eso es cuestión secundaria. A continuación presentaré algunos textos de las cartas pastorales y católicas, que ciertamente no tienen el mismo peso que los evangelios; y las veré como un anticipo de lo que poco a poco irá diseñándose en las comunidades cristianas.

¹⁴ Frades, Eduardo. *Discípulos de Jesús en formación teológica*. En esta misma revista ITER 41 (2006)

Esto aparece también en otros escritos, en parte coetáneos, de los así llamados «Padres Apostólicos» y otros textos de la Iglesia antigua, como la *Didaché*. Luego, dando un salto a nuestro espacio y tiempo, me fijaré en algunas de las figuras relevantes del primer momento de la evangelización de nuestras patrias americanas, en donde tampoco falló el Espíritu de Jesús, enviando verdaderos apóstoles de los indios y profetas de los españoles. Pero sobre todo me fijaré en algunos de esos ministros ejemplares de ese momento privilegiado del Pentecostés eclesial del siglo pasado, cuando el Vaticano II se releyó con espíritu en nuestra iglesia latinoamericana, sobre todo en Medellín y Puebla. Finalmente, formularé algunas conclusiones de esta búsqueda sumaria, subrayando lo que me parece más significativo como datos a tener en cuenta en nuestra actual respuesta a la pregunta inicial, que luego se desarrollará de forma concreta en las ponencias finales de estas jornadas de reflexión teológica.

I. La fuente Q

1. Algunos datos sobre la «Quelle»

Se llama *Logtenquelle* o Fuente «Q» a la parte común a los evangelios de Mateo y Lucas, que no se basa en el de Marcos. Puede reconstruirse, como hipótesis muy probable, con los procedimientos de la crítica literaria, teniendo muy en cuenta los métodos de la *Formgeschichte* y la *Reduktionsgeschichte*. Se trata de unos 235 versículos comunes a Mt y Lc¹⁵. Al coincidir en más del 50%, fue casi ciertamente un escrito y no sólo tradición oral, que pudo influir también. El orden de Lc es más probable que las síntesis de Mt en sus 5 discursos, en el que además existen duplicados. Aunque su tenor original debió ser arameo, es difícil captar ahora ese tenor. Como nos ha llegado, parece compuesta en griego semitizante. Tal vez Mt y Lc conocen textos variantes o con influjo de tradición oral. Unos creen en dos ediciones, y otros lo explican por la labor redaccional de cada evangelista. Se discute si la Q tenía algún relato del Bautismo al inicio y sobre todo de la Pasional final, pero generalmente se reduce a dichos y ciertos relatos, que algunos comparan con los *jeita* del mundo belenista. El profesor Vargas Machuca afirma que la Q se remonta hasta la comunidad

¹⁵ Puede verse una reconstrucción del contenido de la Q en Kimmel, W.G., *Einführung in das Neue Testament*. Quelle & Meyer, Heidelberg, 1983, en la página 38 de su 21 edición. Otras reconstrucciones más recientes, sustancialmente iguales, en las obras de Kloppenborg y de Crossan que cito más adelante.

primitiva palestina, que hablaba arameo; aunque Mt y Lc la reciben ya en griego. Y llega a decir que «los comienzos de la colección aramea deben fijarse por los años 30»¹⁶. Lo mismo opina H. Köster y J.S. Crossan.

2. Interpretaciones de la Quelle

En su Teología del NT, Rudolf Bultmann apenas le dedica unas páginas a la Q, al darle escasa importancia a su teología. Con todo, reconoce que la tradición que se inicia con esta colección de Dichos, supone ya alguna sucesión, aunque sea carismática; y alguna regulación, como la de los Doce, las 3 columnas, los ancianos, etc.¹⁷. Walter Schmithals distingue dos fases: una tradición no cristológica, de una comunidad de tipo profético-apocalíptico, que cuenta con el pronto cambio de eones y predica una ética del interim, con actividad misionera. Sería aramea y se concentra en Galilea. Jesús es el profeta de los últimos tiempos, no un maestro. Aquí entraba el Apocalipsis de Mc 13, de la época de Calígula, por los años 40 d.C. La otra es redacción cristológica de la Q, que presenta a Jesús como Mesías e Hijo de Dios «que ha de venir». Se identifica a Jesús con el Hijo del hombre, en Lc 9,57ss y 19,11-27 (los talentos), al final. Aparece una visión universalista, que supone misión floreciente entre los paganos. Por eso supone historia de transmisión de Q en dos etapas. Supone discípulos galileos de Jesús, no influidos por la predicación pascual y cristológica de los jerosolimitanos. Fue un profeta del Reino venidero y un mártir justo de Dios. No lo confiesan Mesías ni identifican con el *Hijo del hombre* y Juez futuro, pues no hablan de resurrección. Serían los llamados judaizantes. Mc tomó algo de ellos, para ganarlos al cristianismo, y lo logró. Entonces se redactaron las tradiciones de Q en clave cristológica. Si no es el mismo autor el de Mc y la Q, pertenecen a la misma «escuela», y la Q era un complemento al evangelio, y no fue documento único de una comunidad cristiana; por lo que no entró en el canon. Lc y Mt los reciben ya ambos.

¹⁶ Vargas Machuca, *La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos*. En las páginas 63-94 de Piñero, Antonio (editor), *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. El Almendro y Universidad Complutense, Madrid-Córdoba, 1993. La cita está en la página 94.

¹⁷ Bultmann, Rudolf, trata de la *Quelle* muy brevemente en su *Teología del Nuevo Testamento*, en las páginas 98-107.

Por su parte, John S. Kloppenborg, que ha estudiado concienzudamente este punto, supone dos estratos previos a la actual Q. Se dio una primera forma de Q como *instrucción sapiencial*, con discursos de naturaleza exhortatoria; pero no es conservadora, sino con una ética del seguimiento radical del maestro Jesús, que trastoca muchos valores familiares, por la sabiduría del Reino de Dios que tanto resalta en ese documento. Le siguió un estrato redaccional de tipo *profético-apocalíptico* sobre «esta generación» del pueblo judío o de Israel, a la que condenan por no haber respondido al anuncio del Reino; y así explican la persecución que sufrieron el Bautista, Jesús y sufren ahora ellos mismos como profetas. Esta segunda usa la forma de *preia* (Lc 3,7-9; 16-17; 7,1-10 18-35). Es típica del helenismo, sobre todo de tipo cínico. El tercer estrato es la *revisión final o redacción de Q* o la tercera etapa que tenemos ahora, que introduce ya una dimensión biográfica, como la utilizada en los evangelios, incluyendo el relato de la tentación, como introducción de la ética de la comunidad que Jesús mismo practica y que le legitima como Maestro. Mientras los dichos sapienciales apelan a la razón o sabiduría común y usan argumentación persuasiva, los dichos apocalípticos apelan más bien a una revelación especial y tienen un tono recriminatorio para los de fuera, que han rechazado el mensaje del Reino de Dios.

Durante varios lustros Hermann Küster ha seguido investigando y formando hipótesis sobre esta fuente Q. Distingue composición y redacción de Q. La *versión original* incluiría dichos sapienciales y escatológicos. No cabe verlo como Maestro de Sabiduría sin ese mensaje escatológico realizado, añadiendo los dichos apocalípticos del *Hijo del hambre* y Juez del futuro. Se basa en el *Evangelio de Tomás* como criterio de forma y contenido. Dice que presentan a Jesús más como profeta que como maestro de sabiduría. Son reglas de vida para la comunidad del Reino de Dios o del cambio de eones que trajo Jesús. La muerte de Jesús no sería crisis a su mensaje, con teología y soteriología diferentes del kerygma paulino. No trata apenas de la Ley, pues trasciende las tradiciones de Israel y es para todos, sin el problema suscitado por la predicación de Pablo. Mejor situada en ámbito griego. En cambio, la *redacción segunda* de Q incluye: el anuncio del juicio sobre esta generación + expectativa apocalíptica de la venida del *Hijo del hombre* + línea que separa a Jesús del Bautista, que sería el último estadio redaccional, anterior a Lc. Esta generación son los que no aceptan el mensaje y se oponen a la comunidad, los *escribas* y fariseos. Pero no pone a la comunidad fuera de la Ley (Lc 16,17); y no omite el kerygma pascual paulino. La figura del *Hijo del hombre* apocalíptico cuadra bien con la época del 66-70, y la teología de Mc y Jn o antes. Cree que antes del

uso de Mt, la Q experimentó todavía una *relectura judaocristiana*, reflejada en el Sermón del Monte, que cumplen la Ley mejor que los otros judíos.

Para muchos es preferible lo que escribió ya hace algunos años Philipp Vielhauer, quien piensa que como la Q contenía sólo lo que Jesús enseñaba, y no lo que hacía, parece estar dirigida al uso interno de la comunidad, que ya tiene los hechos por otro lado. Se puede considerar como «una codificación de la enseñanza general de Jesús para la instrucción de los cristianos»¹⁸. Aunque la Q no narre la historia de la pasión y de la pascua no significa en modo alguno que estos acontecimientos fueran secundarios para ella. En todas partes de Q se supone la identidad del Jesús terreno con el glorificado. Esto se desprende del hecho de que el terrenal tiene el mismo título de soberanía que el «que ha de venir»: el Hijo del Hombre. La resurrección, es decir, la exaltación del crucificado por Dios se propone también aun cuando no se mencionen tales acontecimientos; y el que dice esos *logia* es ahora el Resucitado, e incluso varios dichos son efectivamente palabra de profetas cristianos inspirados por el Señor, que sigue hablando a sus discípulos tras Pascua. Jesús es visto en la Q como el *Hijo del Hombre* escatológico, además de Mesías y Taumaturgo, pero aún así la cristología dominante en la Q sería la de la Sabiduría divina personificada¹⁹. Esto último pienso que es lo más acertado de la presentación de este autor, y volveré a insistir en ello.

Más recientemente ha retomado el asunto el exegeta John D. Crossan²⁰, que acepta en gran medida la hipótesis de Kloppenborg para la Q. Pero a él le interesa la forma más primitiva y para ello compara la Q con el *Evangelio de Tomás* y la llama el *Evangelio de la Quelle*. Halla una escatología apocalíptica y otra ascética presentes en la Q y en el *Evangelio de Tomás* respectivamente; pero no en lo común a ambas, que era diferente y sería una escatología ética.

¹⁸ Vielhauer, Philipp.- *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Sigweme, Salamanca, 1991 (en alemán, 1981). Ver sobre todo las páginas 338 y 339.

¹⁹ Una exposición más detallada de las teorías de Schnetzels, Kloppenborg, Köster y Vielhauer puede leerse en el estudio de Vargas Machuca, citado en la nota 16, y ocupa las páginas 79-93 de ese trabajo.

²⁰ Crossan, John Dominic.- *El nacimiento del Cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Terrae, Santander, 2002. Este autor trata de establecer su propia terminología, explicando la diferencia entre escatología y apocalíptica, pero sin hacer apenas caso a los acuerdos que se van logrando entre especialistas en este campo.

Dice que la apocalíptica es una sabiduría que carece de un patrón regio; pero es culta, no popular. Esta sabiduría, que se muestra en el estrato sapiencial de Q como «sabiduría radical» del Reino, con las autobienaventuranzas y la no violencia, la pobreza voluntaria, el amor a enemigos y renuncia a la familia; siguiendo las palabras y la conducta de Jesús. Pero se le añadió el apocalípticismo en la segunda etapa de la Q, que cambia algo las cosas; al añadir una amenaza escatológica a la exigencia ética previa, porque hay resistencia (Kloppenborg). En el *Evangelio de Tomás* ve una escatología ascética, de tipo gnóstico que desprecia la carne. Se refiere al paraíso reconquistado del pasado, no a la parísia esperada en el futuro. Se trata de una protología apocalíptica²¹. Pero está a medio camino entre la sabiduría judía y oriental y el gnosticismo maniqueo del Revelador (Jn) y el dualismo marcionita o maniqueo posteriores. Parece más práctico que teórico, exigiendo un radicalismo social, célibe, pobre, itinerante en un mundo alternativo a ese que niega.

En cambio, en su forma originaria, cercana al Jesús histórico, habría una escatología ética, distinta de las de Q y el *Evangelio de Tomás*. Se puede hablar también de *radicalismo ético* (Gerd Theissen), por la renuncia a la familia, casa, posesiones, en un radicalismo itinerante de carismáticos vagabundos. Con Wolfgang Stegemann supone que Jesús y casi todos sus seguidores no son pobres por nacimiento, sino empobrecidos por el sistema. Por eso «hacen de la necesidad virtud» y rechazan el sistema de este mundo explotador. Importa más el cómo de la escatología ética en eso de «bienaventurados los pobres, perseguidos y hambrientos» de 6,20-23. También los dichos sobre la misión de los discípulos, que unifica al Jesús histórico y la tradición primitiva de dichos, ya que suponen un programa y un plan que junta hechos y dichos. Unifica sanadores e itinerantes, maestros y sedentarios. Porque curan la enfermedad y el mal social, aunque solo indirectamente sanen la afección física, y los aceptan o rechazan en su casa o ciudad, dándoles cama y comida. Esto le lleva a preferir a discipulado de iguales hablar de compañía de empoderamiento mutuo, y no de dominación de uno sobre otros, en ese Reino que es de justicia de Dios. Como envía a enseñar y practicar lo mismo que él,

²¹ Este cambio de la escatología en protología en el *Evangelio de Tomás* lo defiende también Trevijano, R., «La reconversión de la Escatología en Protología» en la revista *Salmanonenses* 40 (1993) 133-163 y en otras partes; últimamente en su introducción a la versión crítica de ese escrito en la obra *Textos de Nag Hammadi*. Volumen II. Trotta, Madrid, 2004.

Jesús crea compañeros, no discípulos²². Jesús come y bebe con pecadores y publicanos, pero no es un amigo incondicional, que no les exija conversión.

3. Un texto importante de la *Quelle* sobre el discipulado cristiano

Un estudio clásico sobre los «dichos» de Jesús, reeditado varias veces, dedicaba la primera parte al documento o fuente Q, viéndola de manera unitaria²³. Iniciaría con la referencia al pasado o primer momento histórico de Jesús, en relación a Juan Bautista, cuyo ideal mesiánico más tarde rechazaría, para poner en su lugar el Reino de Dios, que es el amor de Dios triunfando sobre el mal, la vida nueva al servicio del Reino con justicia superior a Juan²⁴. Luego se ocuparía del presente en función del discipulado, más largamente. Los discípulos deben entregarse totalmente, por sobre todo lo demás, a ese servicio del Reino. Ni los bienes los deben seducir ni los peligros o persecuciones los deben amedrentar. Concluiría con la referencia al futuro, ya que Jesús esperaba el fin del orden existente y el establecimiento del nuevo orden, el del Reino de Dios pronto y completamente. Los discípulos son enviados con unos métodos que están coloreados por esa creencia en que la crisis final es inminente. Pero lo esencial no era el tiempo sino la urgente tarea de ponerse al servicio de ese Reino inminente. Por otro lado comenta con acierto que no fue aceptado ese mensaje por el pueblo al que Jesús se dirigía, sin duda porque «las estructuras sociales, las organizaciones sociales y los métodos políticos de las naciones —esas cosas contradicen de plano todo lo que Jesús entiende por el Reinado de Dios»²⁵. Tampoco lo entiende la época presente: la del mundo moderno que sueña con un progreso indefinido y está tan hipnotizada por él, que olvida que existe una cosa que se llama conversión o arrepentimiento²⁶.

²² *Ibidem*, p. 326. Por esa unión entre la misión de Jesús y la de los discípulos, Crossan dice que mejor que «discipulado de iguales» hay que hablar de «compañía de empoderamiento mutuo», y no de dominación de uno sobre otros.

²³ T.W. Manson. - *The Sayings of Jesus. Study edition*. SCM Press, London, 1971 (original de 1949)

²⁴ *Ibidem*, páginas 71 y 147

²⁵ Textualmente escribe en la p. 148: «the economic structure of society, the social organisations, the political methods of the nations — these things flatly contradict all that Jesus means by the Kingdom of God».

²⁶ En la página 76 escribe nuestro autor: «hypnotised by the idea of progress, we should forget that there is such a thing as repentance».

Pienso que nuestro autor pone claramente el acento en el tema central del Reino de Dios, del que la Q se ocupa al menos en nueve textos, comenzando por el de la primera de las Bienaventuranzas. Según la clásica distinción de su alcance temporal, en esa y otras ocasiones se trata de un Reino ya presente y actuante; pero en otras es algo aún futuro y esperado. En cambio, deja bastante en la sombra el tema del *Hijo del hombre*, casi tan presente en la Q como en Marcos, y que también tiene una primera referencia al presente, y otras veces se refiere a una figura futura, se identifique o no con el mismo Jesús que habla. Para muchos autores, sería la Q y no Jesús la que habría identificado esa figura escatológica del *Hijo del hombre* (tomada de Daniel 7) con la persona histórica de Jesús, en una de las cristologías más primitivas, junto a la del Mesías y del Hijo de Dios. En este sentido, prefiero completar las reflexiones de Manson con las de Crossan, que nos recuerda que la Q se ocupa de la ética, es una llamada a la conversión, que ha de llevarse al terreno de la práctica. Él invita a un cambio de sistema, de mundo social humano. Importa el mal sistémico, más que el personal, y *«no hay nada menos judío que separar la tierra de la alianza, la economía de la religión y el ritual de la justicia»*²² en los profetas y en las leyes, especialmente en el código de santidad! Quizás sea exagerado decir que La Q es un kerigma o evangelio igual que el de Pablo sobre la Pascua cristiana; pero no son meros dichos, sino dichos sobre la práctica, como hace también la *Didaché*; pues *«la fe no está sólo en palabras sino en el Dios que por medio de las palabras exige actos»* y eso une a itinerantes y sedentarios, creyentes en Jesús²³.

Tal vez uno de los textos más importantes sobre el tema de maestros y discípulos en la Q es el de Lc 6,39.40.41.42 // Mt 10,24s. Empezaremos por el texto lucano, porque se acepta que es Lucas quien mejor no ha transmitido el orden de la Q original. El contexto de Lc es el Sermón del Llano, el primero de todos, y viene después de acentuar la misericordia y compasión del Padre: *«Les añadió una parábola: ¿Podrá un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en el hoyo? No está el discípulo por encima del maestro. Todo el que esté bien formado será como el maestro. ¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en tu*

²² Crossan, John Dominic. *El nacimiento del Cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Terrea, Santander, 2002. La cita está en la página 343.

²³ *Ibidem*. La última cita está en la página 406

propio ojo?... Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna que hay en el ojo de tu hermano». Es bien distinto el contexto de Mateo 10,1-41: ya no está el Sermón del monte, que tanto amplía con material propio, sino en el Sermón de misión, dirigido a los discípulos y muy unido al anuncio de persecuciones. «Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed pues prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas... (23) Cuando os persigan en una ciudad huid a otra... Yo os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre. No está el discípulo por encima del maestro, ni el siervo por encima de su amo. Ya le basta al discípulo ser como su maestro, y al siervo como su amo. Si al dueño de la casa le han llamado Beelzebub ¡cuánto más a sus domésticos!». Según la opinión más común, parece más auténtica esta vez la ubicación mateana, pero la pregunta lucana es la que respetaría mejor la forma original del dicho. Parece apuntar a los fariseos (guías ciegos en Mt 23,16).

Lucas pone este texto dentro del contexto del Sermón del llano, y después de los macarismos y guayes iniciales, y el breve desarrollo sobre el amor a los enemigos. Viene esta tercera parte en forma parábólica, que va del v. 39 al 49. El judaísmo asociaba la ceguera con los maestros de la ley, como lo hace también Mt 23. Por eso, aunque no es seguro el sitio en la Q, ya que en el *Evangelio de Tomás* se presentan como logia aislados, parece más acertada esa primera referencia a los maestros fariseos, tanto si es de Jesús como si es de la iglesia posterior. Podría ser entonces una crítica antifarisaica; pero, tanto en Lc como en Mt se refiere ahora a los maestros cristianos, que están necesitados de luz también. «Lucas teme que haya tensiones en la comunidad entre los simples creyentes y los que se sienten mejor ilustrados y pretenden instruir a los demás en la vida espiritual o en la ética cristiana»²⁹ Lc omitió lo del siervo, porque está en Jn 13,16; 15,20. Si Mt la ubica en contexto de persecución de los discípulos, Lc la coloca en contexto de juicio. Así pasó de ser un proverbio general a ser «una regla de vida comunitaria: el discípulo no está por encima del maestro ni de ningún otro discípulo». Para Lc no existe una cristología ejemplar sin la soteriología y sin la ética correspondientes. Parecerse a Jesús es ponerse al servicio de los demás. Otros opinan que en Lc 6,39-45 se expresa sobre todo la disidencia interna de la comunidad, pues «se dirige en

²⁹ Bovon, François, *El Evangelio según San Lucas. Lc 1-9. Vol. I*. Sígueme, Salamanca, página 47.1

especial a maestros (reales o imaginarios) que no siguen a Jesús en su estilo de vida y ética radicales» (Kloppenborg) y no a los adversarios externos. Aunque Mt 15 lo usa contra los fariseos, el contexto de la Q, como aparece en Lc 6,39b, lo dirige internamente contra maestros de la comunidad «que no imitan a su maestro... que procuran superar a su maestro juzgando a otros»¹⁰.

Mateo pone este dicho como parte del Sermón a los discípulos, el segundo de su evangelio, que ocupa los capítulos 10 y 11. Tras la introducción y el envío de misión, viene el anuncio de penalidades en el seguimiento, porque los discípulos han de ser perseguidos como el Maestro. La persecución conecta con vv. 16-23 y acentúa el aspecto cristológico del conjunto. «La frase final confiere dramatismo a una gnóme de validez general, aplicándola a la situación de Jesús». Sería tradición de la comunidad judeocristiana con tema de la nueva familia de Jesús (10,40-42 y 12,46-50; Mc 10,29s y 3,31ss). Ulrico Luz no cree que el *logion* sea de Jesús, como supone Riesner¹¹. Los lectores conocen ya a Jesús como el Maestro y Señor. Y la palabra siervo es término judío y hay numerosas parábolas sobre siervos, refiriéndose a los propios cristianos. Así expresa algo más que una vaga generalidad, y es metáfora de Jesús. Ya en 16-23 habló de persecuciones similares a las de Cristo. Las experiencias de la misión a Israel son necesarias a todo discipulado. El término *oikothós* significa familiar, pariente, más que doméstico o criado; y con ello parece que aquí emerge la idea de la nueva familia de Dios, presidida por Jesús. Piensa que por eso los Santos Padres remiten en sus comentarios al texto que entiende paralelo de Jn 15,15, donde Jesús llama a sus discípulos *filioi*, amigos. Tal vez por eso sólo Mt habla aquí del señor de la casa o cabeza de familia y de los de casa o familiares¹².

Me parece pertinente citar aquí el clásico comentario de Manson, que acentúa muy bien este Magisterio único de Cristo: sólo matizaría que, si el Jesús histórico dijo esta frase en referencia a los fariseos, el texto de la Q y de nuestros evangelios, está dirigido primordialmente a nosotros, los discípulos cristianos de ayer y de hoy. «El único verdadero Maestro es el que ha sido

¹⁰ Crossan, John Dominic. *El nacimiento del Cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Terra, Santander, 2002. Las citas están en las páginas 359.

¹¹ Riesner, Reiner. *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen, 1981 (la tercera edición mejorada es ya de 1988).

¹² Luz, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo. Mt 8-17 (Vol. II)*. Sígueme, Salamanca, 2001. Las citas están tomadas de las páginas 166 y 170, junto con la nota 21.

primero enseñado por Dios... Quien está así inspirado no está al mismo nivel que los otros hombres... Quienes le escuchan no son superiores al que les somete sus opiniones para su aprobación, sino discípulos a quienes él declara la verdad... Esta es, efectivamente, la justificación de la *autoridad* con la que Jesús enseña. No dice «voy a tratar de demostrar», sino «Yo les digo»; y, si ustedes aceptan lo que les digo con humildad y confianza, ustedes mismos hallarán que es verdad»⁷¹. Esa aceptación supone la puesta en práctica de esa Sabiduría de vida enseñada con palabras y obras por Jesús. Por eso el *logion* está relacionado con el uso cristiano de llamarlo «Señor, Señor!», inútil si no se hacen las cosas que él dice. Pues no va a entrar ese en el Reino de Dios, «sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Lc 6,46 y Mt 7,21). Y esto va seguido de la doble parábola del que edifica su casa sobre roca o sobre arena, según que ponga o no en práctica lo que oye de Jesús. Con ellas acaba el Sermón del monte o del llano en ambos evangelistas y sin duda, antes, el texto común de la Q.

Hay otra serie de textos de la Q sobre Sabiduría, que presentan a Jesús como Maestro de Sabiduría, que transmite a sus discípulos. El primer texto de la Q que vamos a tocar brevemente es el del final de la respuesta de Jesús a los enviados de Juan el Bautista (Lc 7,35 // Mt 11,19). Aquí el contexto es igual en ambos evangelistas, y la forma parabólica de hablar apunta a un *logion* original de Jesús, además de su comparación tan favorable a Juan, frente al que no se coloca en posición superior. Las pequeñas variantes no se explican por ser versiones diversas de la voz aramea *ḥōḥ*, sino que se irala de la lectura eclesiológica y cristológica que hacen Mt y Lc respectivamente del mismo dicho. Es Mt el que, al poner obras por hijos, identifica a Jesús con la Sabiduría, por referencia a sus milagros y mensaje. Será Jn 1; Flp 2,6-11 o Col 1,15-20 los que reflejen esa cristología sapiencial (Luz 257,II). Porque en Jesús se ha mostrado una Sabiduría muy superior a la de Salomón y Jonás, la del Reino de Dios.

⁷¹ Manson, T.W. - *The Sayings of Jesus*, SCM Press, London, 1949 (la octava edición es de 1971). El texto que he traducido está en la página 57 y dice así: «The only true teacher is he who has first been taught of God... One who is thus inspired is not on the same level as other men... Those who hear him are not superiors to whom he submits his opinions for approval, but pupils to whom he declares truth. This is, in fact, the justification for the authority which Jesus teaches. He does not say, «I will undertake to demonstrate», but «I tell you»; and, if you accept what I tell you in humility and trust, you will find yourselves that it is true»

El segundo texto (Lc 11,31s // Mt 12,41s) aparece en el contexto de la petición de un signo, por parte de los judíos, a lo que Jesús responde que no va a dar otro signo más que a sí mismo. Lucas da un colorido más ético que cristológico a esta perícopa de Q. Invita a sus lectores a no caer en la ceguera de aquella generación, que rechazó a Jesús. Pedir signos sería la quintaesencia del judaísmo, como señala también Pablo (1Co 1,22). Sale en Jn 2,18 y en Mc 8,11; pero Lc sólo toma la de la Q. Se subraya el carácter de profeta y maestro de Sabiduría, que Lc antropologiza y Mt cristologiza. Así, la figura de Jonás sería la de un predicador de penitencia (en Lc) o bien la del héroe sufriente (en Mt). El último texto (Lc 11, 49ss // Mt 23,34ss) tiene demasiadas variantes, y algunos no lo creen de la Q. Mientras Lc habla de la Sabiduría, Mateo pone el Yo de Jesús en su lugar, sin duda porque identifica a Jesús con esa Sabiduría divina. Aparece también Jesús como el Profeta superior, escatológico sin duda, que culmina el destino martirial de todos ellos, o mejor, de todos los testigos de Dios, que también se llaman justos o sabios (desde Abel hasta Zacarías, desde Gn hasta 2Cr, que son el alfa y la omega de la Biblia hebrea en su forma canónica).

Curiosamente, ninguno de estos dichos se encuentra en el *Evangelio de Tomás*, ni tampoco en otros paralelos extracanónicos. Lo cual podría apuntar a que pudo ser el propio Jesús de la historia el que tuvo esa forma de hablar de la Sabiduría divina; y que luego fue una comunidad judeocristiana la que está detrás de esa cristología primitiva. Al menos, eso es lo que aparece en la forma común a Lc y Mt. Es así muy probable que la imagen que predominaba en la comunidad de Q, como señalan varios, más que la de Jesús como profeta, era la de Profeta de la Sabiduría, o Maestro de la Sabiduría y acaso ya una cristología de Jesús como Sabiduría divina encarnada. Si es cierta o bien probable esta cristología de la Q, entonces me parece demasiado americana la interpretación que hace Crossan, cuando dice que prefiere hablar de compañeros en vez de discípulos! «Cuando un maestro envía a sus alumnos y les dice que hablen exactamente, actíen exactamente y vivan exactamente igual que él, dejan de ser alumnos para convertirse en compañeros». Sus palabras y normas no deben llevar a Jesús, sino a su estilo de vida que lleva al Reino de Dios²⁴. Pero la Q, aunque no emplea apenas la voz discípulos, nunca habla de compañeros, y

²⁴ Crossan, John Dominic. *El nacimiento del Cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Terrea, Santander, 2002. Las citas están en las páginas 359 y 337.

todos los evangelistas, incluso Juan reiteran ese título de discípulos para hablar de los seguidores históricos de Jesús, hasta después de la Pascua (Hechos).

En el caso de Jesús no se trata de un Maestro cualquiera, aunque sea muy grande, que siempre puede ser superado por alguno de sus discípulos; sino del Maestro único e insuperable de la comunidad de discípulos. Porque, en definitiva, se trata del Profeta escatológico de la Sabiduría o de la propia Sabiduría divina, humanamente posible que se ha manifestado en la vida, palabras y obras, de Jesús de Nazaret; que sigue siendo el Maestro de la iglesia, insuperable por principio, aunque siempre puede ser mejor comprendido por la iluminación de su Espíritu, que se remitirá a él (Jn 16,12-15). Es preferible retomar el aserto que hace Vielhauer en su exposición sobre la Q. «Las tradiciones de Jesús se recopilaban y transmitieron sólo porque eran la tradición de aquel en quien habla creído la comunidad como ensalzado, y del que esperaba que habría de venir de nuevo. Partiendo de esta identidad adquirieron las palabras del Jesús terrenal – pero también las del glorificado, impartidas a la comunidad por boca de los profetas cristianos primitivos- su carácter final visculante». Jesús es visto como el *Hijo del Hombre* escatológico, el Mesías y Taumaturgo, pero «con mayor fuerza... influyó en las concepciones cristológicas de Q el ideario sapiencial, y ello no por los dichos mismos sapienciales, sino por el mito de la Sabiduría divina personificada, de gran trascendencia para la cristología primitiva»²⁵.

Si es cierto que Jesús se presentó bajo la figura del Maestro, y que un Mesías docente no es un motivo central de las esperanzas mesiánicas, existen modelos esperados, como el *Hijo del hombre* o el Hijo de Dios, que lo acercan a la figura del Hijo o Profeta de la Sabiduría.²⁶ «Jesús se comprendió como el *Hijo del hombre*, que interpreta el rol del Siervo, y es la Sabiduría»²⁷. Textos como Lc 11,31p referido a Salomón; 7,31-35p sobre los hijos de la Sabiduría;

²⁵ Vielhauer, Philipp.- *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Sigüeme, Salamanca, 1991 (en alemán, 1981) Ver las páginas 339 y 342. En la nota 33 de la página 342 cita a P. Veltz y J. Jeremias, pero cabe añadir, y con anterioridad y peso específico, a Martin Hengel entre los defensores de esa hipótesis.

²⁶ Sobre la figura de Jesús como Profeta de la Sabiduría y la cristología de la Sabiduría divina personificada ver Frades, Eduardo. *Discípulos de Jesús en formación teológica*, en la revista ITER 41 (2006):21-60.

²⁷ Ruesner, Reiner.- *Jesus at Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Oberlieferung*. Tübingen, 1981 (la tercera edición mejorada es ya de 1988). Ver sobre todo los apartados 10 y 12 de su obra. La cita en cuestión se halla en la página 330. Dedicó un apartado a Jesús como *messianischer Weisheitler* «maestro mesiánico de la Sabiduría».

10,21p sobre revelación a los pequeños; 13,34s y queja sobre Jerusalén, como la *Shekhiná* presente en ella. También Mt 11,28-30 sobre el suave yugo del manso y humilde. Jesús se hace llamar Maestro y se presenta como la Sabiduría personificada y ambas cosas se relacionan con su enseñanza en este «maestro mesiánico de la Sabiduría» con *autoridad* divina. Esto motivó fuertemente el recuerdo y transmisión de sus palabras y obras. Si por creerlos inspirados, se transmitieron los dichos de los profetas, la fe en el mesianismo de Jesús fue motivo de tradición de sus dichos para la comunidad primitiva. El judaísmo esperaba que el Mesías dijera palabras de sabiduría, como ha mostrado M. Hengel: «Aquí nos topamos con el motivo peculiar de la colección de la Tradición de Jesús. Estas Palabras del Mesías se distinguen perfectamente por su dignidad de las otras manifestaciones del Espíritu en la comunidad»²¹. Al hablar Jesús de sí mismo como Maestro y al confesarlo la comunidad como Profeta de la Sabiduría se dio la máxima *autoridad* a sus palabras.

II. PABLO

1. *Algunas reflexiones actuales sobre la persona y la teología de Pablo*

Se ha insistido últimamente en la doble pertenencia de Pablo al mundo judío (discipulo de Gamaliel, fariseo celoso y hasta perseguidor de la «secta» cristiana) y al mundo griego (nacido en Tarso, *civis romanus*, educado en la retórica griega, tal vez incluso admirador de su sistema de leyes y de ritos, de sus poetas y sus atletas). Quizás sea un juicio acertado que «se sentía orgulloso de su condición de judío, pero eso no nos impide reconocer que al mismo tiempo se había distanciado en cierta medida de ese mundo» e incluso que «hay que atribuir a sus ideas el hecho de que judaísmo y cristianismo terminaran por separarse... Pero Pablo nunca negó aquella tradición judía ni abogó por la abolición de la Torá»²². Sin embargo, se ha insistido también en la ruptura con el judaísmo y se le ha llegado a llamar el verdadero fundador del cristianismo.

²¹ La cita en alemán de M. Hengel: «Hier stoßen wir auf das eigentliche Motiv der Sammlung der Jesus-Tradition. Diese Worte der Messias unterscheiden sich in ihrer Dignität sehr wohl von anderen Äußerungen des Geistes in der Gemeinde» la tomo de la página 351 del libro de R. Riesner ya citado.

²² Den Heyer, H.C., *Pablo, un hombre de dos mundos*. El Almendro, Córdoba, 2003. Las citas pueden verse en el apartado final, A modo de recopilación, páginas 308 y 309.

Puede servir de muestra esta opinión, bien fundada, de un exegeta ecuménico: «Sabemos hoy que el judío Jesús no tuvo conciencia, en modo alguno, de haber sido enviado a los paganos, y que en modo alguno quiso ser el fundador de una nueva religión llamada cristianismo... (Que nosotros hoy lo seamos se debe a circunstancias como) la actividad del apóstol Pablo, que posibilitó sustancialmente el *cumino* de los paganos a Jesucristo y dificultó al mismo tiempo el «sí» de Israel a Jesús»⁴⁰. No nos parece del todo acertada esta imagen.

La impresionante teología de Pablo escrita por Bultmann⁴¹, tal vez no superada, no deja de ser inútil para nuestro propósito. Comienza por hacer equivalentes la teología con la antropología paulinas; y la cristología con la soteriología; con lo cual, la figura de Jesús, la cristología propiamente tal y la eclesiología apenas tienen cabida en esa magnífica reconstrucción, o tal vez «constructo» bultmaniano, del pensamiento paulino. Lo que desarrolla ampliamente son los conceptos antropológicos, entre judíos y helenistas, y en definitiva muy bultmanianos, y una idea de fe, que resulta quizás más luterana y existencialista que paulina. Por eso será mejor intentar otro camino, más modesto, que parte de la idea de que Pablo nunca tuvo en las comunidades primeras la importancia que él mismo se atribuye en sus Cartas, y menos la que logró en el siglo XVI en las iglesias reformadas; y que es mejor comenzar por los evangelios y desde ahí entender a Pablo, que empezar por este y entender desde él los evangelios; pues parece correcta esta otra observación: «Quien empiece con Pablo, verá a Jesús de una manera incorrecta; quien empiece con Jesús, verá a Pablo de una manera diferente»⁴². Lo que separa al judaísmo helenístico del palestinese no es la geografía sino la ideología, pues el helenismo afecta a los étnicos y a los judeohelenistas. Estos son la inmensa mayoría de los judíos de la época neotestamentaria, pero con toda la rica variedad que se da en un Esteban y un Pablo, un Santiago y un Pedro, un Juan y un Bernabé o Apolo. Por eso, en

⁴⁰ Luz, Ulrich. *El evangelio según San Mateo*. Volumen IV. Sígueme, Salamanca, 2005. La cita puede verse en la página 603.

⁴¹ Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1981. 750 páginas. A Pablo le dedica las páginas 237-416, casi un tercio de su obra. El original alemán es de 1960.

⁴² Crossan, John Dominic. *El nacimiento del Cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Térrea, Santander, 2002. páginas 27 y repetida casi en 33.

vez de oponer Pablo al judaísmo, hoy se reconoce «el carácter judío e incluso rabínico de la figura y los escritos de Pablo (W. D. Davies o J. Blank)»⁴².

En una de las teologías paulinas más recientes, el tema del magisterio y del discipulado se trata más bien en el del apostolado. Pablo se llama apóstol en el precepto de sus cartas y reiteradamente; sin duda frente a la negación de ese título por otros, pues no es testigo de la vida, pasión y muerte de Jesús, sino únicamente el último de los testigos (1Co 15,9) de sus apariciones como Resucitado. Lo específico suyo es anunciar ese Evangelio⁴³ pascual a todos y concretamente a los gentiles, más allá de los límites del pueblo judío. Como apóstol tiene potestad para edificar, con *autoridad* para dar mandatos y orientaciones (1Ts 4,1; 1Co 1,10; 2Co 10,8). Lo que no es claro es que «la transmisión del Evangelio, cuyo contenido es Jesucristo, se realiza a través del apóstol de un modo muy personal, es decir, mediante la mimesis, la imitación», si bien es cierto que eso dice Pablo en 1Ts 1,6; 1Co 4,16; 11,1; Flp 4,9). El apóstol se convierte en forma del Evangelio, en la que se puede y se debe leer cómo se ha de vivir la existencia cristiana»⁴⁴. La pregunta pendiente es ¿cómo se puede imitar a quien no se conoce? ¿cómo se puede conocer a aquel del que no se narran palabras y sobre todo actuaciones, que manifiestan su pensamiento, su mundo de valores y preferencias y sus creencias y esperanzas? Por eso, mal que le pese a Pablo, la Iglesia nunca aceptó eso de «si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos».

En una síntesis profunda y hermosa de la persona y el mensaje de Pablo se subraya que sólo parece conocer la pasión y cruz, junto a la resurrección del Señor, pero no sabe o no quiere decir nada de sus milagros, ni de sus parábolas, de sus disputas o de sus comidas y su trato con prostitutas y pecadores. «La escasísima

⁴² Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Trotta, Madrid, 1998. 710 páginas. La cita se halla en la página 574 y la idea en varios otros pasos.

⁴³ Pablo usa la palabra *euaggelion* 48 veces en sus cartas auténticas, y todavía la usan 12 veces más las *deutepaulinas*. El resto de empleos es apenas de 9 veces. Llama Buena Nueva tanto al acto como al contenido del anuncio kerigmático que propone a la fe del oyente. Se basa en la tradición fundamental de la comunidad primitiva, como se ve en 1Co 11,23-26; 15,3ss; Rm 3,25-26; 4,25; 8,3ss; pero son apenas los elementos esenciales; ya que no sabe o no quiere saber de los hechos y dichos del Jesús de la historia, o del Cristo «según la carne» (2Co 5,16).

⁴⁴ Ginikka, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid, 1998. Las citas en la página 40.

atención que Pablo presta al Jesús terreno, no ha encontrado todavía una explicación satisfactoria entre los estudiosos. Se diría que Pablo empieza donde acaban los evangelios; o, mejor, que estos proceden con la simple técnica del *flashback* respecto al estado del presente *postpascual* de la vida cristiana...»⁴⁶ «Si un tiempo conocimos a Cristo a lo humano, ahora ya no lo conocemos así» (2Co 5.16). «La causa de estas llamativas omisiones puede buscarse... en el mismo género epistolar... El apóstol no quiso escribir un «evangelio»... y esto porque su interés teológico y pastoral no lo orienta hacia la «reconstrucción», si bien actualizante, del pasado, sino hacia la edificación de sus comunidades presentes, en las cuales Jesucristo es el Señor vivo y actual. Pablo quiere soldar inmediatamente con su fe y su vida la estatura salvífica de este Señor, que es ahora «para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1Co 1.30).

2. Un breve resumen de su mensaje central, para nuestro propósito.

En esta breve presentación de Pablo, para nuestro propósito concreto, me voy a basar en lo que coinciden sus Cartas y el libro de los Hechos. Es la visión originaria de su vocación al «apostolado» de los gentiles, como él reafirma varias veces al inicio de sus cartas. Habla de ella sobre todo en Gálatas (1,15-16) como la revelación que Dios le hizo de su Hijo, para que lo anunciase a los gentiles. Pero es Lucas, el autor de Hechos, quien más lo destaca, cuando nos narra hasta tres veces ese acontecimiento (Hch 9,1-18; 22,5-16 y 26,9-18). Estos relatos de los Hechos no son literales e históricos, sino simbólicos y teológicos; pero indican la importancia que le concede San Lucas, como lo hace también Pablo a su experiencia inicial. Pablo creía en la resurrección, como fariseo que era. Lo que le acontece es que la ve ya realizada o iniciada en el Señor que se le aparece como el Resucitado. Su aparición tiene consecuencias apocalípticas, por indicar que el fin está ya, y que sólo la consumación final, la parusia, es algo aún pendiente, pero inminente.

¿Qué es lo específico de Pablo en esa visión del Resucitado crucificado, y el contenido de esa aparición? Sin duda muchas cosas, pero tal vez la primera impresión fue la de raptura. Se le desmoronó todo lo que había vivido desde niño. Pero a la vez de una gran continuidad, porque el Señor al que habla es el Señor de toda su vida. Ahora comprende que no es a través de su esfuerzo por el

⁴⁶ Penna, Romano, *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*. Ediciones Palinas, Madrid, 1993. Las citas están en las páginas 91 y 33 respectivamente.

cumplimiento de la Ley como logra «justificarse» ante Dios, sino que es Dios el que le sale al paso en total gratuidad, siendo él perseguidor de su Hijo» (Gál 1,13; 1Cor 15,9; cf Rm 5,7-8, 2Cor 5,19). Ya no va a poner su confianza en lo que él hace por Dios, sino en lo que Dios hace por él y por su medio. En adelante, aquella experiencia de la gratuidad del amor de Dios va a orientar la vida de Pablo y le va a sustentar en las crisis que llegarán. «Así, en la propia experiencia de ruptura, brotó para Pablo la certeza de que el mismo Dios continuaba con él»⁴⁷. Pienso que esto es muy exacto y no se tiene bien en cuenta: Pablo no se opuso nunca al AT ni al judaísmo, sino a que eso se impusiera como algo necesario a los cristianos venidos de la gentilidad.

En esa experiencia de Damasco experimenta ya Pablo que el Resucitado sigue viviendo en su Cuerpo que es la Iglesia, los cristianos a los que él está persiguiendo. Que les ha dado su Espíritu para que sean «Hijos» y puedan llamar a Dios «Abba». Desde ahí surge su metáfora del Cuerpo, junto a la de Templo del Espíritu y Pueblo de Dios, herederos de Abraham y superadores de la Ley pedagoga. Aunque aquí, como rabino, acabó viéndola como el acebuche injertado en el olivo. De ahí su continuidad con el AT y la Tradición. Pero Pablo se siente transmisor también de lo que ha recibido y que él entrega a su vez: especialmente los puntos centrales de la Pascua de Muerte y Resurrección y el rito central de la Eucaristía o Comida compartida; pero también Normas como la del divorcio y adulterio (1 Co 15,3ss; 11,23-27 y 7,10ss; 15,3ss Cfr 1 Ts 2,13s) Especial relieve tiene el encargo de «acordarse de los pobres», que Pablo cumple con gran empeño (1 Co 16 y Rm 15,27s). A la vez, se siente responsable del único Evangelio y tiene sus propias Normas que impone a los discípulos o hijos con *autoridad* (1 Co 4,13s 10,21ss) tema bien cercano a la imitación. Sabe que hay Apóstoles, Profetas y Maestros (1Te 2,7 apóstol con *autoridad* y 1 Co 12, 28). En Ga 6,6 supone que existen discípulos sedentarios que deben sustentar al maestro itinerante de la Palabra.

Desde el momento vocacional se siente apóstol, enviado por el Señor Jesús a anunciar esa Buena Nueva sobre todo a los gentiles; y a ello va a dedicar su vida. Junto a ese título, que implica su participación primordial en el hecho esencial de la proclamación evangélica, está otro que le pone a la misma altura de sus colaboradores y de toda la comunidad: es el *diakos Christou*

⁴⁷ Mesters, Carlos, *Pablo apóstol. Un trabajador que anuncia el Evangelio*. Dabar, México, 1993. 160 páginas

«siervo de Cristo» (Flp 1,1 y Rm 1,1; 1Co 4,1 y 2Co 6,4; 4,5 siervo de los cristianos; pero predomina más la imagen de pedagogo y padre o madre de ellos (1Ts 2,7.11s; Ga 4,9 y 1Co4,15). Se siente «padre» y «maestro» ejemplar de sus discípulos. Así 1 Co 4,16; 11,1; Ga 4,19; Flp 3,17, como imita él a Cristo y ellos también deben hacerlo: 1 Ts 1,6; Flp 2,5.⁴¹ Esta imitación no es ningún mimetismo o reproducción clónica del modo concreto de actuar de Jesús. Pablo pone esta realidad de su experiencia viva del Señor, junto con la experiencia del Espíritu en sus comunidades, por encima de toda institución, incluida la venerable de la Tradición auténtica de los hechos y dichos, que transmiten los discípulos históricos. Por eso sus comunidades son ante todo carismáticas, sin liderazgos fijos; pero eso no quita que antes o después tenía que desembocar en alguna institucionalización. Se ha dicho también que no es su fuerte precisamente la organización, y por eso tuvo que andar tantas veces intentando, por sus colaboradores o sus escribas, «remediar rupturas y aclarar malentendidos» ya él mismo era un carismático y no precisamente un buen organizador⁴².

Pero, en definitiva, lo más novedoso de Pablo es su insistencia en la centralidad de la Pascua de Cristo y en novedad cristiana que de ella brota. Si Pablo concentró todo en la Pascua, eso es, a la vez, un gran acierto, puesto que ahí es donde se mostró hasta dónde llegó su amor a los amigos; y un riesgo de unilateralismo, al no ver esa muerte como el resultado casi obvio de su manera de vivir y de convivir con los hombres, especialmente los pobres, los marginados, los pecadores; y no ver que toda esa vida está llena de ejemplos a imitar, o de tarea a proseguir. Por eso no vale olvidar al Jesús de la historia, que culmina en la Pascua, sin el riesgo de volverse ideología, mistificación, gnosís o cualquier otro error en el seguimiento discipular. Pablo insiste también de que lo que importa es la nueva creación, no la que está sometida a la vanidad, sino la que espera ser «liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,19-23) No sólo ella, sino también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu. La nueva criatura es aquí el «hombre nuevo», como en Ga 6,15; Rm 6,4 y Ef 2,10.15 o Col 3,10. El hombre hecho para las buenas obras, porque sirve la fe que actúa por la caridad (Ga 5,6) y unifica a judíos y paganos. Este es el punto decisivo, sobre todo para nuestro tema; pues tanto la idea de libertad cristiana como ese ideal de igualdad

⁴¹ Ver la Nota a 2 Ts 3,7 en *Biblia de Jerusalén*.

⁴² Den Heyer, H. C., *Pablo, un hombre de dos mundos*, El Alcornoco, Córdoba, 2003. La cita puede verse en la página 310.

radical que él proclamó son todavía tarta pendiente y esperanza futura para la humanidad. Por algo es el gran campeón de la libertad cristiana, como aparece en su Carta a los Gálatas y especialmente en 3.28: 5, 1ss; 5, 13 y 2Co 3.17. En el primero de estos textos vamos a centrar ahora nuestra reflexión.

3. Un texto capital del cristianismo helenista, transmitido por Pablo

El texto de Gálatas 3.27-28 suena así: «Pero ahora, con la venida de la fe, ya no estamos bajo ningún guardián. Pues todos ustedes son hijos de Dios, por la fe, dentro del ámbito de Cristo Jesús. Porque cuantos fueron bautizados para pertenecer a Cristo fueron revestidos de Cristo. Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni mujer, pues todos ustedes son uno dentro del ámbito de Cristo Jesús». La misma fórmula, con importantes variantes, se encuentra casi repetida en 1Co 12,13; y también se alude a ella en otros textos auténticamente paulinos. Por eso, aunque se admita que Pablo seguramente «cita una preciosa fórmula bautismal de las comunidades cristianas helenistas»⁵⁰, eso no quita peso a que la conocemos gracias a él, y que la ha comentado en más de una ocasión. Por eso es muy interesante la interpretación que la exégesis ha hecho de semejante texto; aunque sólo me voy a fijar en autores más o menos recientes. Bultmann la comenta así: «Toda vez que la comunidad ha sido sacada del mundo, las *diferencias mundanas* han perdido en ella todo su sentido». Esto se muestra en lo que dice sobre la permanencia de cada uno en el estado en que se encontraba cuando fue llamado 1Co 7.17-24; que explica de este modo: «la negación de las *diferencias mundanas* no significa un programa sociológico intramundano, sino que es un acontecimiento escatológico que tiene lugar únicamente dentro de la comunidad escatológica». Aunque reconoce que esa comunidad tiene vida profana y en ella hay responsabilidad y servicio mutuos; y aparecen *episkopoi* y *diakonoi* por primera vez en Flp 1.1 («como representantes oficiales de la comunidad»⁵¹), y con función de arbitraje en 1Co 6, 1s

⁵⁰ Vidal, Senéclé - *Las cartas originales de Pablo*. Trotta, Madrid, 1996. En las pp. 98 y 99 trae el texto y la versión. En la n. 63 dice textualmente esa frase que cito.

⁵¹ Bultmann, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, Sigüente, Salamanca, 1981. La cita en la página 637s

Podría uno pensar que semejante interpretación se debe al talante protestante del autor. Pero otro exégeta alemán, convertido al catolicismo la explica de esta forma: «En los bautizados se han suprimido sacramentalmente, e.d., de modo velado y real, las *diferencias* metafísicas, históricas y naturales del viejo éón»³²; piensa que se alude a la alabanza del varón corriente en el mundo helenista y judío, por no ser esclavo, ni mujer, ni ignorante o pagano. Se borra la diferencia histórico-salvífica, por la igualdad de pecadores y salvados que son uno en Cristo. Pero no cabe sacar consecuencias para la ordenación eclesial ni para la sociedad política. Sirve para los límites de la Iglesia, en figura de Cristo todos los bautizados. El ministerio surge del envío y la sociedad no es el cuerpo de Cristo. Con razón escribió otro exegeta que hay un empeño en negar que Ga 3,28 y otras «afirmaciones de Pablo estén dotadas de implicaciones políticas»³³ por ser puramente religiosas. Otro comentarista nos recuerda que los judíos no admitían esa igualdad del varón con el esclavo y la mujer, pues el Talmud enseña a dar gracias a Dios por no ser gentil, esclavo o mujer. Por tanto Pablo se referiría, no a las situaciones sociales mismas, sino a la realidad expresada por la metáfora de la síntesis social «esclavo-libre». Por eso nuestro autor dice que «esta superación es de orden religioso y no físico o social. Se refiere al hombre nuevo como en 6.15 (prepecio o circuncisión)»³⁴. Desde esta condición fundamental, las *diferencias* humanas no tienen importancia. Todos son hijos de Dios y hermanos entre sí. Se podrían multiplicar las citas en este sentido de negarle alcance eclesial y político a dicho texto, pero nos interesa más el nuevo abordaje que hace la exégesis más atenta a la dimensión social de todo escrito.

Abriendo este filón de una hermenéutica social en relación a nuestro texto de Ga 3,28, hace años un exégeta se preguntaba «¿Se trata aquí de un programa de reforma internacional, igualación social, de emancipación de la mujer?»; y respondía que más bien es una metáfora para hablar del hombre bajo la Ley en contraste del hombre bajo la fe; pero añade: «Pablo no se planteó el problema social de las *diferencias* injustas entre esclavos y libres... Pero indudablemente esta uniformidad eclesial sería una excelente plataforma para

³² Schlier, Heinrich. - *La carta a los Gálatas*. Sígueme, Salamanca, 1975. La cita en las páginas 201-202. Ver las notas 185 a 189 ahí mismo.

³³ Betz, Hans Dieter, *Galatians*. Philadelphia, Fortress Press, 1979, página 189, nota 68.

³⁴ Pastor Ramos, Federico. - *La libertad en la carta a los Gálatas*. Lapsa, UPCorillas, Madrid, 1977. El comentario puede verse en las pp. 77-86.

inaugurar, desde dentro de la misma sociedad, un camino de nivelación social», como vemos por ejemplo deliciosamente esbozado en la carta a Filemón²⁵. Pablo afirma que ya no valen las distinciones culturales y religiosas entre judío/gentil; ni las sociales, representadas por esclavo/libre. Con la no distinción de hombre/mujer se recuerda Gn 1,27. El estado de sumisión de la mujer, consecuencia del pecado, ha quedado abolido de derecho. Está actuando ya una nueva creación (6,15) basada en otros principios. Pero fuera de los «principios» Pablo es timorato en la aplicación práctica. Por eso no urge la liberación del esclavo (Flp) ni la igualdad de la mujer en las asambleas (1Co 11,2-16). Pablo reconoce dos planos en la existencia cristiana: el de la dignidad fundamental, donde sólo el ágape tiene la primacía (1Co 13), y el plano de las distinciones sociales, donde desempeña un gran papel la cultura. «Respeto a las culturas por una indigenización de la fe, pero también por una conversión de las culturas mediante la llamada del evangelio liberador: se trata de una tarea que hay que emprender continuamente, si queremos entender el mensaje a los Gálatas»²⁶. Suena a posición intermedia entre la exégesis tradicional y la más reciente.

Más decididamente avanza en este sentido la exposición general que hace C. Mesters, de Pablo como un trabajador que anuncia el Evangelio, especialmente al explicar la escalada del conflicto con el Imperio. Se pregunta: ¿por qué Pablo habla tan poco del problema social... por qué no se pronunció claramente contra el sistema de esclavitud que deshumanizaba la vida de tanta gente? No tenía la conciencia actual ni el método de análisis nuestro, pero tiene «visión crítica de la situación moral y social... su percepción de que el sofocamiento de la verdad por la injusticia produce los males sociales y morales, la utopía que lo animaba, de una comunidad sin ningún tipo de dominación, todo esto revela a alguien que, en su tiempo, tal vez fuese más crítico y más realista que nosotros hoy». Tampoco debemos olvidar que murió condenado por el Imperio debido al amor que tenía al Evangelio, en nombre del cual «propone un nuevo tipo de convivencia, que no deja de ser un factor profundamente subversivo, aunque sus miembros no tengan plena conciencia de ello»²⁷; y Pablo es un trabajador que ama al pueblo

²⁵ González Ruiz, José María. *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. FAX, Madrid, 1971. En las pp. 184-186

²⁶ Cochenet, Edouard. *La carta a los Gálatas*. CB 34, VD, 1981. En las páginas 45-46

²⁷ Mesters, Carlos. *Pablo apóstol. Un trabajador que anuncia el Evangelio*. Dabar, México, 1993. 160 páginas. Las citas textuales se hallan en las páginas 88 y 85.

Recientemente Senén Vidal, en su presentación de las cartas paulinas, dice a propósito de este texto que probablemente es un «macarismo» a los recién bautizados, y añade: «Después de la afirmación fija tradicional sobre la «filicación» divina, la fórmula se centra en la transformación de la existencia de los recién bautizados en el ámbito de Cristo Jesús, expresando con gran fuerza el sentido del bautismo como «rito de tránsito» de la humanidad vieja a la humanidad nueva, significada en la nueva comunidad de los creyentes». El vestido representa al Hombre celeste que se reviste como en los ritos místéricos y «describe la transformación bautismal en dimensión social (como en 1Co 12,13 y Col 3,11): con el ingreso en la comunidad nueva de los hombres nuevos desaparecen los roles de la existencia vieja; en el trasfondo está la esperanza en la realización de la paz y unidad originales de la humanidad, testificada por la antigua leyenda judía sobre la existencia paradisiaca de Adán y Eva y por el mito helenista sobre la «edad de oro»; la comunidad cristiana «escatológica», «definitiva» es la realización de la gran «utopía» de la humanidad»⁵¹. El resto de los pasajes paulinos que citan o ayudan a este macarismo cristiano-helenista lo retocan o reducen, tal vez para que la utopía empiece a realizarse aunque sólo sea en parte, ya que el patriarcalismo ambiental no admitía esa igualdad de varón y mujer, y casi tampoco la de esclavo y libre en la iglesia (Cfr Filemón). Así en 1Co 12,13 y también en 7.17-24 habla de igualdad entre circuncisión/incircuncisión, y entre esclavo/libre: pero suprime la de varón/mujer, según el mito del adám originario. La misma omisión va a hacer el autor de Col 3,11, discípulo de Pablo o de su escuela. Finalmente, en Rm 10,12 sólo aparece ya la superación de la diferencia entre el judío y el gentil, omitiendo (ante el Imperio y sus valores estamentales) la igualdad cristiana entre el esclavo y el libre, el señor y el siervo.

4. Una lectura más contextual del texto bautismal del cristianismo helenista.

En una obra colectiva reciente se trata del evangelio de la salvación imperial, y del sistema del patronato, sacerdocio y poder en la etapa imperial donde actúan Jesús, Pablo y la Iglesia primitiva⁵². Luego se centra en el evangelio

⁵¹ Vidal, Senén. - *Las cartas originales de Pablo*. Trona, Madrid, 1996. En las pp. 98 y 99 trae el texto y la versión con notas. Ambas citas pueden verse en la nota 63 de la página 98.

⁵² Horsley, Richard A. - *Pablo e o imperio. Religião e poder na sociedade imperial romana*. Paulus, São Paulo, 2004 (original inglés de 1997)

contraimperial de Pablo y la construcción de una sociedad alternativa por Jesús. Se basa en Rm 13. y 1Co con asamblea alternativa a la imperial y 1Te opuesta al culto imperial. La carta a los Romanos no es un tratado de justificación por la fe, sino oposición de *euangelion, pistis, dikaiosune* y *eirene* imperiales y cristianas. Tras la batalla de Actio se opone la apoteosis de Cristo a la del *princeps sebastos*, Augusto. En 1Co se habla de celebrar la muerte del Crucificado, que era trastocar los valores de la élite dominante, que crucificaba. Los *arjontes* son esas autoridades políticas. Pablo crea asambleas domésticas en las casas. Que lleven sus asuntos de manera autónoma, y que sean solidarios con las asambleas pobres de Sión, porque ellos son los «santos» que van a juzgar al mundo, como lo afirmaban los de Qumran y otros judíos radicales. Por eso los quiere apartar del culto pagano, idólatrico e imperial a la vez, religioso y socio-político. De ahí el contraste del Crucificado por el poder imperial romano, que volvería como *Kyrios* en su *parousia* escatológica para someter todas las cosas (1Co 15,24-28). También los términos *arché, exousia, dýnamis* son políticos, antes que apocalíptico-espirituales. Cruz y resurrección son sucesos históricos y políticos, en espera de la inminente *parousia*. No hay que teologizar lo apocalíptico sin ver su base política. Pablo se opone a «la paz y seguridad» del orden imperial romano (1Te 5,3).

Pablo no fundó una religión, sino una alternativa de *ekklesias* a las comunidades helenistas del Imperio romano, donde «ya no hay judío ni griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque todos son uno sólo en Jesucristo» (Ga 3,28 y 1 Co 7,29-31). No estaría en oposición al judaísmo, sino a la *religio política* romana; por eso no anduvo «catalizando congregaciones religiosas de gentes, sino organizando una sociedad alternativa antiimperial internacional con base en comunidades locales». No cabe separar en esos tiempos la dimensión religiosa de la política, económica y cultural. Tampoco se daba un cristianismo ya normativo y fijo, y menos aún contrario al judaísmo. Todos los grupos se entendían como realización del Israel verdadero. Pablo no se oponía ante todo al judaísmo, sino que usaba el término primordialmente político (*ekklesia*) que designaba a la asamblea de los ciudadanos de la polis griega, que era político-social. Trató de formar «comunidades alternativas a la sociedad existente...basadas en comunidades igualitarias locales»⁴⁰ anticipando el Reinado de Dios inminente en la *parousia*. El judaísmo de Pablo fariseo se opone al helenismo del Imperio y sus secuaces que buscaban la asimilación, aunque

⁴⁰ *Ibidem*. Las citas están en las páginas 11 y 16.

fuera judíos. En ambos iban unidos los aspectos religiosos y políticos. Se apoya en la obra de Schüssler Fiorenza para imaginar el movimiento de Jesús como el de «relaciones sociales relativamente igualitarias en aguda oposición a las relaciones jerárquicas del sistema patronal romano en general y del orden patrono-cliente»⁶¹ semejante a la de Pablo fariseo y de la casa patriarcal con esclavos y mujeres sometidas. Por eso rehusaría la ayuda económica que le quieren dar los corintios.

Hace años que Schüssler Fiorenza criticaba las lecturas que prohíben el alcance social y político de ese texto paulino; incluso la de Meeks, quien admite que con el tal enunciado performativo se moldea un universo simbólico que puede llevar a factualidad. Ella ve eso ya realizado en las esclavas líderes de comunidades en las iglesias paulinas, como atestigua la carta de Plinio a Trajano. Está la proclama de Ga 5,1,13. «pagados a buen precio» (1Co 6,20; 7,23 y 2Co 3,17); y ve también relación con Rm 10,12; 1Co 12,13; 7,17-24 y Flm 16. Cita la «Política» de Aristóteles (1.1259b, 1260, 1269b) que enseña que entre hombre y mujer hay aristocracia, entre padres e hijos hay monarquía, entre señores y esclavos hay oligarquía necesaria por más inteligencia y *autoridad* del varón griego señor. Pues el esclavo no es deliberativo, la mujer tiene menos *autoridad* y el hijo no la ha desarrollado aún. Frente a eso «la praxis del discipulado de iguales entre esclavos y señores, mujeres y hombres, judíos y griegos, romanos y bárbaros, ricos y pobres, jóvenes y viejos llevó a la comunidad cristiana a entrar en tensión con su ambiente sociopolítico»⁶². Esa tensión, engendrada por la visión cristiana alternativa de Ga 3,28, y no por «excesos entusiásticos» o por «herejías gnósticas», se volvió el motivo para la introducción del orden patriarcal en la iglesia doméstica en los «códigos domésticos» del mundo patriarcal grecorromano que van a aparecer en las cartas pospaulinas de Col y Ef.

Tal vez es un enfoque exageradamente político y social esta lectura de Pablo y del texto de Ga 3,28; pero no cabe duda que es una lectura cercana al contexto histórico en que se proclamaba y en que Pablo y sus lectores se movían. La propaganda imperial de las «*Res gestae divi Augusti*» o los «Hechos del divino Augusto» se multiplicaban en las ciudades helenistas del Imperio, y

⁶¹ Ibidem. La cita en la página 211.

⁶² Schüssler Fiorenza, Elizabeth, *En memoria de ella*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1989. El capítulo 6 trata de Ga 3,28 y textos relacionados. Aquí, en la o.c. de R. A. Horsley, se resume y actualiza como *La praxis del discipulado de iguales*, en las páginas 221-237. La cita concreta en la página 237.

proclamaban el Evangelio y la Parusia del Emperador, el culto a Roma y al César como Diosa y Señor de la ecumene civilizada «cuando en todos los dominios del pueblo romano se había establecido victoriosamente la paz», sin decir que ha sido por medio de la victoria militar⁶³. De ahí la mordaz crítica de Tácito: *subi solitudinem faciunt, pacem appellant*⁶⁴ (donde construyen un cementerio, le llaman paz). Frente a esto, Jesús y Pablo, con el cristianismo naciente y en la línea de los profetas bíblicos, sueñan con una paz fruto de la justicia, es decir, de la igualdad y solidaridad entre todos los hombres y mujeres, pueblos y culturas, razas y religiones. Si ha parecido a muchos un sueño romántico o una utopía ideal, hoy día se nos está apareciendo cada vez más como una tarea imprescindible para no desaparecer como familia humana y aún como mundo viviente.

III. MARCOS

1. Algunos datos sobre el evangelio de Marcos

El autor del primer Evangelio, y el genial creador de este peculiar género literario, se llama Marcos, y de su obra «escrita en griego semitizante, no se puede deducir más que era un cristiano helenista, posiblemente judío». Es un miembro anónimo de la comunidad, que luego es llamado Marcos, seguramente su nombre real, pero no es seguro que sea el Marcos compañero de Pablo ni de Pedro. Sus lectores parecen más bien étnico-cristianos, porque hay que explicarles costumbres judías y voces arameas. Más importante es que «La Iglesia local parece ser la comunión de comunidades domésticas, que se reúne en una casa para celebrar el culto y tener la catequesis... Las instrucciones a los Doce sobre el servicio a la comunidad y el relieve que se da a este grupo, encabezado por Pedro, dejan entrever la existencia de una dirección y organización en la comunidad»⁶⁵. Es una comunidad misionera y que conoce

⁶³ Crossan, J.D. y Reed, J.L. *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2006. En esta obra se pueden ver cantidad de datos de la situación socio-política de los destinatarios de las cartas paulinas, y contrarrestar bastante la exégesis teológico-individualista tan común en los estudios paulinos.

⁶⁴ Tácito. *Vita Agricola*, 30

⁶⁵ Rodríguez Carmona, Antonio, se ocupa del *Evangelio según San Marcos* en la obra *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Dirigida por Rafael Aguirre. Verbo

posiblemente la misión itinerante de dos en dos. La proclamación y la ética del Reino de Dios, que está hecha de filiación y fraternidad, es la forma de colaboración en esa tarea misionera, esencial para el ser cristiano; y especialmente para los dirigentes. Pero muchos rasgos apuntan a una época de persecución, sea de parte de los judíos o de los romanos. La fecha comúnmente admitida se mueve en torno al año 70, según que se vea o no una alusión a la destrucción de Jerusalén. Sólo en los últimos años han empezado algunos a proponer una fecha muy anterior, en torno a los años 40, por la supuesta presencia en Qumran⁶⁶.

J. Gnlika escribió que Jesús fue un Maestro «que forma una escuela y le confía el secreto del Reinado de Dios». Dirige su enseñanza sobre todo a los Doce y tiene forma pedagógica. Es el evangelio que más insiste en la relación Maestro-discipulos, y en decir que Jesús enseñaba al pueblo, y que el pueblo se admiraba de la *autoridad* de su doctrina. Sin duda se trata de una doctrina con autoridad, y una doctrina sapiencial de tipo bíblico. Esto significa que es ante todo doctrina ética y política, que se refiere a la conducta personal y social, más en relación con los otros que con normas de tipo religioso-cultural. Por su lado, Riesner dice que Marcos utiliza más que ningún evangelio el título de *rabbi* y de *didaskalos* en boca de los discípulos, para referirse a Jesús (3 y 4 veces respectivamente). Algunos hablan incluso de que tuvo como una «*Lehrhaus*» (Escuela) en Cafarnaúm, en la casa de Pedro. Además, aunque muchas veces no pone el contenido de esa doctrina, «sin embargo, cerca del 40% de los versículos de Marcos contienen palabras de Jesús de carácter doctrinal, que han sido seleccionadas muy conscientemente»⁶⁷. Tal vez sea demasiada insistencia, pero no cabe duda de que esa imagen de Jesús como Maestro de

Divino, Estella (Navarra), 2000. Las citas de Carmona están en las páginas 165 y 167 respectivamente.

⁶⁶ O'Callaghan, Joseph, *Introducción a la crítica textual del NT*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999. Este jesuita catalán de apellido irlandés se muestra bien modesto con respecto a la fuerza de sus argumentos, que son aceptados por muy pocos, por la escasez de la prueba y porque plantea más preguntas que las que podría ayudar a responder. Sólo apunta a su identificación de un posible papirio de Mc en Qumran, en la nota 15 de las páginas 37s.

⁶⁷ Riesner, Reiner. *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen, 1981 (la tercera edición mejorada y ampliada es ya de 1988). Las citas originales: «*der eine Schule bildet und dieser Schule Das Geheimnis des Gottesreiches unvertraut*» y «*unmehrmal rund 40% der markinischen Verse enthalten Jesu-Worte mit Lehrcharakter, die sehr bewusst ausgewählt sind*» pueden verse en las páginas 247 y 251-252, junto con la nota 459 en que cita a autores como Schulz, Davies y Gerhardsson.

discípulo es clave en Marcos. Pero su enseñanza no es tanto de doctrinas, sino de una praxis vital a la que invita a sus discípulos a proseguir. Por eso, el 60% de su Evangelio no son palabras de Jesús, sino especialmente relatos de acción, ejemplo de actitudes fundamentales ante Dios y ante los hombres.

Marcos habla de los discípulos de Jesús Maestro, pero los presenta como espejo para todo cristiano. Jesús los reúne en casas (4,10; 7,17; 9,28; 10,10; 13,3), que son como un anticipo de las iglesias domésticas posteriores⁴⁸. La doctrina de Jesús, más que para aprender, introduce al seguimiento en su *camino*. Es un don de Dios y pasa por el fracaso humano, la incompreensión y la negación del Maestro. Se relaciona con el «secreto mesiánico» del *camino* de la Cruz, que no quieren aceptar. Jesús se dirige a las personas como miembros del pueblo de Dios, que es primero Israel (7,24-30), pero se dirige a los gentiles, por el rechazo de los judíos (7,6s.19 y 12,1ss.). Los Doce deben estar con él y anunciar el evangelio. Marcos utiliza 12 veces la palabra *didaskalos*, siempre referida a Jesús. El título de *rabbi*, es utilizado sólo por Pedro, el que le va a negar dos veces, y por Judas, el que le traiciona⁴⁹. En realidad, los discípulos no le acaban nunca de comprender, y se atienen a sus falsas expectativas de un mesianismo de poder.

Como explica muy bien Kingsbury, la trama del evangelio de Marcos se presenta como un gran conflicto entre Jesús y las autoridades judías, estando el pueblo y los discípulos en medio de ambos. Inicialmente los discípulos y el pueblo son favorables a Jesús, en un grado mayor o menor; pero, a medida que se acerca el fin, el pueblo lo va abandonando y se pone del lado de las autoridades, y los discípulos lo acaban abandonando, negando o traicionando, si bien el final queda abierto al perdón, la reconciliación y el nuevo seguimiento. «El *camino* del poder no es el *camino* del reino de Dios y por eso tampoco es el *camino* de Jesús ni de sus discípulos»⁵⁰. Por eso es una relación de discípulos con su Maestro, del que deben aprender ante todo a actuar y vivir desde el modo de ver de Dios, y no desde la perspectiva meramente humana. Esa es su gran

⁴⁸ Gniffka, Joachim. *Teología del NT*. Trotta, Madrid, 1998. Gniffka habla de comunidad más que de iglesia generalmente, pero se refiere a la misma realidad.

⁴⁹ Mateos, Juan y Canabarro, Fernando. *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. El Almendro, Córdoba, 1993, pp. 24s y 26s

⁵⁰ Kingsbury, Jack Dean. *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*. El Almendro, Córdoba, 1991, 170 pp. La cita está en la página 149.

incomprensión, creciente, de la persona y el destino de Jesús, que necesariamente desemboca en la Pascua, con la cruz y la muerte que no quieren aceptar. En este contexto de enseñanza especial a sus discípulos se sitúa la pericopa que vamos a examinar.

2. *Mc 10. (35-40)41-45. «El que quiera ser grande que sea el servidor de todos».*

Al evangelio de Marcos le cuadra como a ningún otro el ser «una historia de la Pasión, con una larga introducción»⁷¹. Al menos desde el capítulo 8, este evangelio está marcado por un triple anuncio de la Pasión, que comienzan en 8,31, unido a la pregunta por la identidad de Jesús, la confesión de Pedro, su incomprensión del mesianismo de Jesús, y la invitación al seguimiento. Toda esta parte (8,27-10,45), que precede a la entrada de Jesús en Jerusalén y su actuación en ella, la titula Gnllka «invitación al seguimiento de la cruz»⁷². En 9,30-32 hay un segundo anuncio de la Pasión y todavía un tercero en 10,32-34, inmediatamente antes del texto que vamos a comentar. Al inicio de esta sección, en paralelismo con el episodio inicial del Bautismo, se narra otro episodio teofánico de Jesús, que solemos llamar la transfiguración del Señor. En esta teofanía, Jesús es presentado como tercero y último junto a Moisés y Elías. Nadie duda en ver ahí a los representantes de la Ley y de los Profetas. Lo que no se suele decir es que entonces Jesús es el representante por antonomasia de los restantes libros bíblicos, sobre todo de los Sapienciales, precisamente en buena lógica con esa lectura. Más aún, tal vez sea otra forma de decir, que en la palabra de Jesús, a la que la voz del cielo invita a escuchar, nos ha hablado Dios como nunca en el AT, y que en él, en toda su vida, se nos muestra la Sabiduría divina. Como sobre este punto hemos insistido en relación a la fuente Q, no vamos a abundar aquí en el tema, pero al menos conviene tenerlo presente, para comprender la sabiduría de vida que se aprende de la práctica del seguimiento de Jesús.

⁷¹ Kähler, Martin, *Der sogenannte historische Jesus...* citado por Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1970. La cita, en la página 396 suena así: «Etwas herausfordernd konnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen».

⁷² Gnllka, Joachim, *El evangelio según San Marcos*. Volumen II: Mc 8,27-16,20. Ségueme, Salamanca, 1986.

El texto elegido para nuestra reflexión sobre el magisterio eclesial es, sin duda, de una gran importancia en su obra. Ocupa la primera crítica al grupo de los Doce, precisamente tras el tercer anuncio de la pasión, cuando están ya poniéndose en camino de Jerusalén. Antes, tras el primer anuncio, Pedro se atrevió a corregir al Maestro, y recibió de Jesús el calificativo de Satanás. Pero ahora son sobre todo los otros dos discípulos predilectos, después de Pedro, los que muestran su malentendido de la propuesta de Jesús y su Reino; y junto a ellos, todo el grupo de discípulos, que andan discutiendo sobre quién es el mayor. Si el celibato por el Reino, y la pobreza por la causa de Jesús y su Evangelio van por delante, la obediencia del seguimiento exige aún algo más radical: entender todo poder como servicio a los pequeños. Ellos buscan los primeros puestos de poder en sus sueños de grandeza, y Jesús les responde: «Ustedes saben que los que son tenidos por jefes en las naciones, las dominan como señores absolutos; y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre ustedes, sino que quien quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su servidor, y el que quiera ser el primero entre ustedes, será el esclavo de todos. Porque tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por los muchos» (10,41-45)...

Mateo quita el descaro exigente de los hijos del Zebedeo, ejemplo de la aspiración de los discípulos a la grandeza terrena, al poner la petición de los primeros puestos en boca de la madre, pero Jesús les responde a los hijos. Les dice que él no puede cumplir esa petición, porque toca al Padre. Esa respuesta, como sabemos, se usó para probar la subordinación del Hijo al Padre, pero podemos afirmar que los Sinópticos no se plantearon semejante problema¹². Jesús les lleva a la hondura de la vida: lo suyo es el sufrimiento, la muerte que les amenaza y ellos habrán de soportar; pues ese es el sentido principal de la metáfora del cáliz en el AT: se trata del cáliz del juicio divino y de la muerte en especial. Los otros discípulos con sus celos muestran que están cortados de la misma madera. Jesús les recuerda lo que hacen los jefes paganos y la élite de los poderosos. No queda claro si contrapone el servicio comunitario al señorío mundano en general, o al señorío malo y tiránico, porque los verbos *kataklyrievon*

¹² Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo. Mt 18-25* (Volumen III), Sígueme, Salamanca, 2003. Escribe, a propósito del porateo de Mt en la página 219, que «Mateo identificó a Jesús con Dios funcionalmente (al llamarlo «Emmanuel»), mas no ontológicamente», y que no concluiría de la subordinación al Padre algo que afectase a su divinidad. Lo mismo puede decirse de Marcos y de Lucas.

y *katekousiadoso* tienen ambos alcances: mandar, tener poder pero también oprimir, dominar violentamente. Aunque el Imperio Romano no fuera particularmente malo, toda dominación lo es por establecer una «civilización imperial injusta y opresora» con «macroparasitismo y cleptocracia»⁷¹. Pero seguramente para Jesús no basta la ausencia de los excesos corrientes en el poder, más bien «en el mundo, la grandeza se basa en el poder y en el abuso del poder, en el usojuzgamiento» y la «violencia». En la comunidad, sin embargo, el poder no debe basarse en la impotencia de los demás, sino que el ser grande significa servir»⁷². Con toda seguridad los versículos 42-44 contraponen radicalmente la estructura de dominación propia del mundo y la estructura de servicio propia de la comunidad.

Aquí aparece *diakonos* por segunda vez en Marcos, porque ya lo ha empleado en un contexto semejante, al colocar un niño en medio de los discípulos que discuten sobre quién de ellos es el mayor (Mc 9,35). Es el servicio en la mesa, que indica posición no libre y subordinada (Cfr Mr 1,31; Lc 4,39-40,40; 12,37; 17,8 y Jn 2,5); y no se trata para nada de un ministerio peculiar en la comunidad, sino de algo común a todos los discípulos. Ellos son *doctos* del Señor, pero también deben serlo unos de otros. En eso consiste el hacerse pequeños, que reorienta sustancialmente los valores normales de este mundo; por eso resulta contracultural. «pues aun el más sutil pensamiento de querer ser grande corrompe el auténtico servicio» Así se convierte la comunidad en la «sociedad de contraste frente al mundo. El modelo es el Hijo del hombre y no son un cuerpo extraño aquí, ya que Hijo del hombre es para Marcos y los sinópticos «un autocalificativo de Jesús que encierra toda su obra: la actividad terrena, la muerte y la exaltación futura»⁷³. La califica como *diakoneo* en el versículo 45: se trata del Jesús que servía a la mesa en las comidas y en la Cena, y en todas las curaciones; y sobre todo en el don de su vida como la culminación de ese servicio; y les avisa también a los discípulos que esa entrega de la vida será para ellos la consecuencia de su servicio (8, 34s y paralelos).

⁷¹ Crossan, J.D. y Reed, J.L. *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2006. Todo el libro abunda en ese tema; pero las breves citas pueden verse en las páginas 9 y 491.

⁷² Schrage, Wolfgang, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987. La cita en la página 171.

⁷³ Luz, Ulrich. *El evangelio según San Mateo. Mt 18-25* (Volumen III), Sígueme, Salamanca, 2003. La cita está en la página 221.

Lo más nuevo no es que aquí se una la figura del *Hijo del hombre* con su muerte salvífica y se llame a esa muerte *lytron anti pollón*, «rescate por los muchos», o mejor, por todos!. Esto plantea problemas sobre muerte expiatoria de Cristo. Sobre la muerte de Jesús como rescate habla Pablo en I Co 6,20; y 7,23 aunque usa *luté*; y su escuela en I Tm 2,6 y Tt 2,14. Pero en Marcos y Mateo no parece referirse al texto de Is 53, que no tiene relevancia especial en ellos o está muy atenuada¹⁷. La exégesis ha discutido largamente este punto. El comentario clásico de V. Taylor nos recuerda que J. Weiss prefiere la forma de Lc 22 como la original, «que no habla de la muerte redentora. Es posible que en el pensar de Jesús su muerte formase parte de su servicio y amor a los hombres, pero no es cierto que lo considerase como sacrificio o como castigo doloroso, tal como, según la exégesis tardía, la anunció Isaías 53». También recuerda que Loisy defiende que Mc tomó de Pablo la teoría de la redención, «ajena al pensamiento de Jesús»¹⁸. Le contraponen al P. Lagrange, que duda si Pablo desarrolló una idea de Jesús o si Mc sintetizó a Pablo, que sí se basa en Is 53. Pero él mismo defiende la ubicación marcana como más segura, porque va unida a los «Diez» y en contra de los hijos de Zebedeo, de gran prestigio en la Iglesia; y al fin se inclina por la respuesta positiva a favor del uso de Isaías 53 por parte del Jesús histórico.

Sin embargo, lo decisivo de nuestro texto es que la orientación básica de la iglesia, para el evangelista Marcos y su comunidad, es hacia abajo, hacia el servicio, como la del *camino* propio del *Hijo del hombre*; y el ahondado de cualquier estructura de dominio dentro de ella. ¿Qué significa esto para la estructura jurídica de la Iglesia? Apenas han sido efectivos para el ámbito individual, pero no para el *Codex Iuris Canonici*. Se ha escrito que ninguna de las grandes iglesias es, en su estructura, una Iglesia de servicio. Esto no se debe sólo a desertión del origen y adaptación al poder secular. El problema es

¹⁷ Grilka, Joachim, *El evangelio según San Marcos*. Volumen II: Mc 8,27-16,20. Sigüeme, Salamanca, 1986. Este autor piensa lo contrario, y explica esa relación entre el Siervo de Dios y el *Hijo del hombre* en la página 120-121 y las notas correspondientes. De todos modos el autor afirma que «la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús remite a la tradición de la Cena» (página 121). Curiosamente Lucas, que pone este *logion* en ese contexto (Lc 22,27), no habla ni de *Hijo del hombre* ni de rescate por muchos, sino sólo de servicio!

¹⁸ Taylor, Vicent, *Evangelio según San Marcos*. Cristiandad, Madrid, 1980. El comentario y las citas están en las páginas 532-533.

tal vez más de fondo: «¿Puede haber estructuras, «superiores» y «súbditos», «sacerdotes/pastores» y «laicos» en una Iglesia que se orienta... fundamentalmente hacia abajo, hacia el servicio, y no hacia el poder? ¿Puede haber un régimen eclesial institucionalizado? Alguna forma de dominio parece inevitable en una Iglesia institucionalizada. ¿No es cualquier servicio especial, sobre todo si va ligado a competencia, saber o carisma, un ejercicio de poder y dominación?»⁹.

Por la importancia capital que Lucas atribuyó a este pasaje, esté basado o no en su fuente marcana, traslada el episodio al contexto de la última Cena de Jesús con sus discípulos (Lc 22,24-27). Ahí pone esa disputa por quién de ellos era el mayor, y recalca la crítica al poder de este mundo al decir que los reyes y dominadores de los pueblos «se hacen llamar bienhechores». Subraya mucho más que Mr la categoría del servicio (utilizando tres veces el verbo *diakonetai* como antes lo hace en pasajes como Lc 4,39; 10,40; 12,37 y 17,8), al ponerle a Jesús en la boca la frase siguiente: «Porque ¿quién es mayor, el que está sentado o el que sirve? Pues yo estoy en medio de ustedes como el que sirve» (Lc 22,27). Sabemos que Lucas tiene otras fuentes, además de Mr, para su relato de la noche de la Cena y los episodios de la Pasión; pero en este caso, pareciera que conoce una tradición semejante a la que nos narra el evangelio de Juan, que pone a Jesús levantándose de la mesa y poniéndose a lavarle los pies a sus discípulos, como una manera tanto o más expresiva que el pan entregado y el vino ofrecido, de simbolizar todo lo que ha significado su vida de servicio a los hombres y este gesto final que está dispuesto a realizar, aceptando su pasión y muerte como servicio a los discípulos y a toda la humanidad. No es el camino del poder el que va nunca a salvar a los hombres, como ya rechazó en el episodio altamente simbólico de las tentaciones (Lc 4,5-8 o Mt 4,8-10), sino el del humilde servicio creador de fraternidad verdadera.

A veces alguna comunidad de cristianos ha intentado llevar a cabo ese modelo de institucionalización. Quizás un ejemplo de ello fueran las comunidades primitivas, sobre todo las helenísticas y paulinas, tal como podemos conjeturarlas a través de las Cartas paulinas o el relato idealizado de Lucas en los Hechos. También el nombramiento de los obispos por medio de elección de toda la comunidad o del abad en ciertas comunidades religiosas; sobre todo, si son

⁹ Luz. Ulrich.- *El evangelio según San Mateo Mt 18-25* (Volumen III). Sígueme, Salamanca, 2003. La cita puede verse en la página 224.

temporales. Pero más frecuentemente se ha empleado este texto para disfrazar y dar otro nombre al dominio que sigue siendo muy real en las Iglesias y comunidades cristianas. El entonces joven teólogo Ratzinger se preguntaba «cómo los sucesores de los apóstoles llegaron –en el cambio constantiniano que trajo consigo la identificación de la Iglesia con la sociedad del occidente cristiano– a considerar como correcto lo contrario de lo que se había dicho a los apóstoles» y comentó que ahí había una recaída en lo pagano.¹⁰ No basta llamarse ministros los superiores o llamarse *servus servorum Dei* el que se proclama a la vez el *princeps* en la Iglesia. No basta utilizar el nombre, por ejemplo de «ministro» o «ministerio y servicio pastoral» para cubrir un dominio real, aunque no sea especialmente despótico o tiránico y abusivo. Con este final impresionante cierra Marcos toda la sección del camino a Jerusalén. Mientras los discípulos discuten por la ambición de los primeros puestos, Jesús les dice «los miembros de la comunidad y sus dirigentes tienen que guiarse por el servicio y por la entrega de la vida del Hijo del hombre»¹¹ No es lo normal en la estructura de ninguna de las grandes instituciones eclesiales. ¿Se trata de una utopía? «Desarrollar un derecho de la Iglesia como de «derecho-servicio» es, en todo caso, una tarea que todas las confesiones deben tomar en serio»¹²; también en las iglesias del mundo católico, sin duda.

IV. MATEO

Algunos datos sobre el evangelio de Mateo

El Evangelio de Mateo ha sido tradicionalmente el evangelio eclesial por antonomasia. Se trata de un escriba judeocristiano, según él mismo se presentaría en 13,53. Pero no es un judaizante, encerrado en la fidelidad farisaica a la Ley, y opuesto a la misión cristiana a los paganos. Más bien, termina su evangelio con esa apertura universalista de la misión, la más ecuménica de todos los evangelios (28,18-20). Me parece acertado este juicio sobre nuestro autor:

¹⁰ La cita de Josef Ratzinger debe estar en *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, traducida al castellano en 1972 como *El nuevo pueblo de Dios*. La he encontrado en J. Gnilka, o.c. página 123 y nota 450

¹¹ Gnilka, Joachim, *El evangelio según San Marcos*. Volumen II: Mc 8,27-16,20 Sígueme, Salamanca, 1986. La cita está en la página 121 como resumen final.

¹² Lutz, Ulrich, *El evangelio según San Mateo Mt 18-23* (Volumen III), Sígueme, Salamanca, 2003. La cita puede verse en la página 224

«Pertenece a los sectores judeocristianos, que por un lado tratan de conservar la herencia de Israel, pero que reconocen, por otro, la existencia de la Iglesia de los gentiles y están persuadidos por ello de que el mensaje de Cristo se dirige al mundo entero». Algunos suponen que hay dos redactores, uno judío y otro antijudío; por ser incapaces de reconocer el talento conciliador y abierto de nuestro autor. Pero nuestro autor piensa en un único pueblo de Dios, un solo Israel, que aparece ya en 1,1 y más claramente en 21.43, que alude a la promesa universalista de Gn 12,3.

Respecto a la fecha, debe ponerse entre los años 70-80, por ser posterior a Marcos y a la caída de Jerusalén en el año 70, aludida en 21, 13 y 22,7. Por otro lado, la expectativa apocalíptica del fin ya se daba en tiempos de Jesús, y de ella participan tanto él como las primeras comunidades cristianas, Pablo incluido. Pero, por los años 70-80, ante la hegemonía del fariseísmo rabínico, las comunidades cristianas aparecen enfrentadas con la sinagoga, aunque todavía no se encuentran separadas definitivamente de ellas. Por eso en este Evangelio se trata de la Nueva Ley de Jesús y del Nuevo Israel. En cuanto al lugar, se piensa en uno cercano a Palestina y donde la *autoridad* de Pedro fuese indiscutible, y parece que el más probable es Antioquia de Siria. Es en Antioquia donde confluyen Pablo y Pedro, Mc y la Q, el evangelio de la Pascua y libre de la Ley y los profetas del *Hijo del hombre* como Juez futuro, los *escritas* y los profetas (Hc 13,1). El fariseísmo que se ataca en Mt es de tipo farisaico, posterior al 70, no el del tiempo de Jesús.¹²

Un gran investigador del trasfondo judío del NT, observa con razón que «para Mateo, Jesús no es nunca un simple maestro: el título que le da normalmente es el de «Señor». De hecho, Jesús es llamado *rabbi* o maestro sólo por Judas Iscariote. La función puramente mosaica o didáctica de Jesús queda transcendida. Los cristianos son efectivamente discípulos de Cristo, pero lo son en el *contexto* más amplio de una incorporación a Jesús y a su culto como Señor». Entre los datos para suponer la separación de los cristianos del judaísmo oficial, señala expresamente nuestro paso, junto a la *birkat ha-minim* y otras. «El título de *rabbi*, que adquirió cada vez mayor importancia en Yavnia, es rechazado deliberadamente en Mt 23,28... El capítulo 23 va dirigido particularmente contra los fariseos, los cuales se impusieron en Yavnia... El

¹² Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7* (Volumen I), Sígueme, Salamanca, 1993. Los datos se hallan en las páginas 85-107.

Evangelio de Mateo es, al menos en parte, la respuesta cristiana al judaísmo salido de Yammia»²⁴. El comentario del P. Díez Macho está en esto conforme con la hipótesis del autor, como la más verosímil y explicativa del conjunto, y también de nuestro texto específico. «Si Mateo, Lucas y Juan cargan las tintas al escribir de los fariseos es señal de que polemizan contra ellos». Dice que «el Sermón de la Montaña es una réplica cristiana a la actividad codificadora y reformista de Yammia»²⁵.

También un comentarista clásico de este evangelio piensa que Mateo refleja «una iglesia de judeocristianos convencidos todavía de que era posible seguir a la vez la enseñanza de los escribas y la de los catequistas cristianos». Sus palabras «conservan el eco de una discusión en trance de llegar a una ruptura definitiva entre el cristianismo naciente y el judaísmo... Mateo concede todavía que los fariseos y los escribas están sentados en la cátedra de Moisés y que su enseñanza está autorizada. No se les reprocha su doctrina, sino su hipocresía»²⁶. Eso refleja la época posterior al 70, ya que antes no ocupaban ellos esa cátedra.

2. La teología nuclear del evangelio de Mateo

Uno de los iniciadores del estudio sistemático de Mateo como teólogo con voz propia, sintetizó su teología como el empeño de mostrar a la Iglesia cristiana como «el verdadero Israel»²⁷. Otro se le opuso, argumentado que el núcleo de Mateo era más bien enseñar «el camino de la Justicia»²⁸. En vez

²⁴ Davies, William D., *el Sermón de la montaña*. Cristiandad, Madrid, 1975. Las citas se hallan en las páginas 43s y 111. Es una síntesis de su obra mayor *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge University Press, London, 1964.

²⁵ Díez Macho, Alejandro, *En torno a las ideas de W.D. Davies sobre el Sermón de la Montaña*, puesto como apéndice al libro resumen de la nota anterior, páginas 185-245. Las citas en las páginas 223 y 227.

²⁶ Bonnard, Pierre, *Evangelio según San Mateo*. Cristiandad, Madrid, 1976. Las citas están en las páginas 497 y 502.

²⁷ Trilling, Wolfgang, *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*. FAX, Madrid, 1974.

²⁸ Streckler, Georg *Der Weg der Gerechtigkei*. FRLANT, Göttinga, 1966. El texto alemán, en la página 185, dice: «Das eschatologische Element wird historisiert, nämlich konsequent der Zeit eingeordnet, wie umgekehrt die Historie nicht mehr in profan-geschichtlichen Kategorien zu erfassen ist, sondern eine eschatologische Qualität erlangt». Tomo la traducción de Trilling, o.c., página 26.

fijarse en la perspectiva del Juicio, piensa que Mateo lleva a cabo una *Historisierung* de la *Geschichte*. Así la intención de Mt sería la presentación del significado histórico-salvífico de la vida de Jesús, y no la de mostrar a la Iglesia como el verdadero Israel. Por eso afirma que «el elemento escatológico se historiza y consecuentemente se integra en el tiempo, como al contrario la historia ya no se puede captar en categorías histórico-profanas, sino que adquiere una cualidad escatológica». Sin embargo, parece preferible aceptar la visión del primero, si ponemos el acento, más que en la Iglesia, en el propio Jesús; ya que afirma que «Jesús, el Kyrios, es la *Shekinah* de Dios en su pueblo. Es el lazo de la unidad y el fundamento de la comunidad... El es el prototipo del que se hace pequeño, del que es *rapemos te kardia* (11,27)». Se debe ver entonces el evangelio de Mateo como una «narración fundamental» sobre Jesús, que lleva a cumplimiento todo el relato del AT, para culminar en esta definitiva presencia de Dios en medio de su pueblo que es el «Emmanuel» que «está con nosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 1, 23 y 28, 18 inicio y fin de su obra).

El evangelio según San Mateo, a juicio de muchos, es una presentación de Jesús como Mesías o Cristo, pero en la línea de un Nuevo Moisés, que trae la Nueva Ley, definitiva, que no suprime la primera, pero la lleva a su cumplimiento, a su culminación. Esto se reflejaría en la misma estructura de su obra, que se compondría de cinco partes, en paralelo a los cinco libros de la *Torah*, cada una conteniendo una parte de Relatos y otra de Discursos o sermones, como la *Torah* mosaica se compone también de Relatos o historia y Leyes o discursos. Pero otros han notado que la parte narrativa es la decisiva, al menos en la forma actual del evangelio de Mateo, comenzando por esos dos capítulos de Narraciones de infancia y culminando en esos tres capítulos de Relatos de la pasión y resurrección. De este modo se dividiría su evangelio en 5 o 6 sermones, pero también en otros tantas narraciones, además de la inicial de la infancia y la final de la pasión y resurrección. Por tanto, el centro está en el capítulo 13, en el sermón de las parábolas del Reino. Los que acentúan la figura de Jesús como Nuevo Moisés, se fijan sobre todo en el Sermón de la Montaña; pero también en el resto de los cinco sermones, que continuarían esta presentación del Maestro.

Uno de nuestros grandes teólogos se centró en la contraposición entre la libertad paulina de la Ley, y la postura judeocristiana de Mateo; por eso su exégesis teológica se concentra en las *antítesis* del Sermón de la Montaña y apenas en la parte final del evangelio, pues el capítulo 23 sería secundario. Frente a la insistencia paulina en la libertad de la Ley, el antimomista que dice que «todo es lícito», parece que la Iglesia ha seguido a Mateo, pues «todo o casi

todo en la Iglesia daba testimonio de que, en efecto, seguimos viviendo bajo la Ley de Moisés»⁸⁹, eso sí, siempre que tenga el amor como fin. Y cita tres veces una frase de E. Käsemann: «La tradición conservada por Mateo de un judeocristianismo... rigurosamente legalista, condena, con una seriedad escatológica que conoce los criterios y los objetos de la cólera divina, otra predicación cristiana que declara, por su lado, que la Ley se halla total o parcialmente abolida»⁹⁰. Piensa que Mt 5,17-20 afecta a Pablo, y que ambos apelan al Espíritu. Discutían si la Iglesia era o no el verdadero o Nuevo Israel. Más que disputa, tal vez es la tensión que ambas crean. Serían dos teologías, dos antropologías y dos éticas. Basándose en Bultmann, señala que Pablo enfatizó un modelo de Iglesia del tipo de la religión mística o de sacramentos, mientras que Mateo acentuó el modelo sinagoga y doctrina.

Otros autores ponen el peso central en el capítulo 16, 13-20 con la famosa confesión de Pedro, que sería la parte capital de la figura del sucesor, y la afirmación de la continuidad de la Iglesia con el Jesús de la historia. Más allá de su acierto o equivocación exegética, esta manera de leer a Mateo es la que ha quedado fijada en la basílica mayor de la cristiandad, la de San Pedro del Vaticano. Esto se puede llamar exégesis de la historia de los efectos del texto; pero no necesariamente es la más acertada. Mateo utiliza mucho la palabra *mathetes*, discípulo, mientras sólo una vez habla de apóstoles en su evangelio. «Ser discípulo es un concepto transparente para dar a entender lo que significa ser cristiano. Referencia al dato del pasado y actualización eclesial son siempre dimensiones inseparables en Mateo; su realidad se convierte en modelo para el presente»⁹¹. Ser discípulo es comprender la enseñanza del Jesús terrestre y confiar en el poder del Señor exaltado. Pedro llega a ser el rabí supremo de una comunidad que busca la mediación y síntesis entre posturas extremas, como las del paulinismo y del judeocristianismo. El poder de Pedro es doctrinal, el de la

⁸⁹ Segundo, Juan Luis, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Sal Terrae, Santander, 1994. La cita en la página 14.

⁹⁰ Segundo, Juan Luis, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Sal Terrae, Santander, 1994. La cita de E. Käsemann está en las páginas 15, 92 y 264. Para la relación entre antropología, teología, y ética ver las páginas 21 y 194s.

⁹¹ Aguirre Monasterio, Rafael. *Evangelio según San Mateo en la obra Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Dirigida por el mismo Rafael Aguirre. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2000. La cita textual está en la página 243.

autoridad eclesial es disciplinar, aunque entre los judíos no se puede separar de forma tan tajante el poder disciplinar del doctrinal.

Atendiendo a la propia estructura concéntrica de la obra, hay que poner el acento de Mateo, por un lado en las parábolas del Reino, que amplía. Por otro lado, en los relatos de infancia y de resurrección (capítulos 1-2 y 28) que son su prólogo y epílogo editoriales, y en los sermones programáticos, que se relacionan concéntricamente, comenzando por el de las Bienaventuranzas (5-7) y culminando en los de la venida del Reino (23-25), con esos dos intermedios, más atentos a la comunidad: el de misión apostólica en 10-11, y el comunitario o de convivencia interna en el capítulo 18, con sus tensiones y actitudes esenciales. Hay un paralelismo querido entre esos cuatro sermones, en torno al central de las parábolas del Reino: especialmente entre las ocho Bienaventuranzas del capítulo 5 y las 10 Malaventuranzas o Ayes del capítulo 23. Por eso no me parece acertado ver en los capítulos 23-25 algo secundario en su obra. Más bien me parece muy importante ver la centralidad de esos versículos iniciales del capítulo 23, una de las claves de la eclesiología mateana, que es de verdadera comunión fraterna, como veremos.

3. *Mt 23, 1-12(13-33): Cómo debe ser la nueva comunidad humana de los discípulos de Jesús*

Todo el capítulo 23 interesa históricamente, tal vez más que por informarnos sobre el trasfondo que llevó a la crucifixión de Jesús, en la que los fariseos apenas influyeron. «porque nos muestra a la comunidad de Mateo en clara polémica con la academia rival de Yamnia»; ya que los fariseos de su época se consideran los sucesores en la «cátedra» de Moisés que estaría ahora en su «sede» de Yamnia, establecida por los años 80 d.C. A pesar de la posible expulsión de los judeocristianos de la *smagoga* como herejes o *minim*, ellos se sentían judíos y «este sentimiento de pertenencia, y por supuesto de ser el verdadero Israel, explicaría las duras polémicas contra los rabinos de Yamnia, del capítulo 23. Se trata de una amarga pelea familiar»⁹². Pero es claro que eso

⁹²Brown, R.E., Fitzmyer J.A., Murphy, R.E., *Nuevo comentario Bíblico San Jerónimo. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004*. El apartado 42, *Evangelio según Mateo* lo trata ahora Viviano, Benedict T., O.P. en las páginas 66-132. La relación de su autor con Yamnia la toca en la introducción, y vuelve sobre ella en este comentario a este texto del capítulo 23, en las páginas 67 y 121, de donde tomo la cita.

no basta a justificar el texto sin más, y menos su uso en nuestros días en cualquier forma de postura antijudía, que ciertamente no fue la de Mateo. No bastaría ni que fuera algo de verdad, dado el uso vergonzoso que hicimos los cristianos. ¿Cómo pudo surgir esta polémica? ¿Por qué la tradición de Jesús no logró impedir esa polémica o bien la permitió esa idea del único Maestro? Parece que tanto la defensa de la Ley como la polémica contra Israel pertenecen a la Q, y Mt las aprueba; pero a veces las aplica a su comunidad⁹¹.

Luz ve la estructura del capítulo 23 formada por dos secciones: una es la de los versículos 1-12; y le sigue la sección de las siete denuncias en 13-33. Los destinatarios de 1-7 son todos, en 8-12 son los discípulos y en 13-33 se interpela directamente a letrados y fariseos. Así se abre un punto de vista selectivo en los vv.8-12, que es el reverso de la polémica previa y que sigue en 13-33, y esa es la intención principal del capítulo y del macrotexto mateano. Se dirige al pueblo judío, que ahora debe elegir ya entre fariseos y discípulos de Jesús; no cabe postura intermedia. Induce a los lectores a identificarse con los discípulos, y abandonar el templo y los fariseos. Las fuentes son claras en conjunto: parte de Marcos (12,37-40) y el material de dos denuncias de Q (Lc 11,39-52) pero en 1-12 mezcla algunas; y usa otras peculiares. El v.3 suena contradictorio con el v.5. La prohibición del 1 y 3 se dirigen a maestros cristianos, mientras la del 2 habla a todos, que son hermanos ante el Padre común. El v.11 es duplicado de Mc 10,43s y remite a Mt 20,26 y 18,4. Hay mucha elaboración mateana, como el empleo de la voz helenista *kazegetés* y el uso del *Xristós* absoluto. Es más probable que provengan de la comunidad cristiana que del Jesús histórico; pues no habla rabinos entre los discípulos históricos de Jesús, y si los debió haber a finales del s. I en la iglesia mateana. En cambio, sería dudoso el caso del v.12 = Lc 14,11 y 18,14 de corte sapiencial, que sí puede provenir de Jesús.⁹²

Versículos 1-7: Jesús acaba de discutir ampliamente con diversos grupos judíos y ahora se pone a enseñar a la gente y a los discípulos. El orden es sin duda querido, pues es una enseñanza pública, algo que deben saber bien precisamente los no discípulos, para juzgar la verdad de éstos. Se trata de proponer un modelo comunitario radicalmente distinto al que tienen los fariseos y sus escribas. El contraste con la conducta de los *escribas* y fariseos quiere resaltar más la novedad de esta comunidad de discípulos del único Maestro. Lo

⁹¹ Las preguntas críticas las tomo del comentario citado de U. Luz, o.c., página 385

⁹² Luz, Ulrich: *El evangelio según San Mateo. Mt 18-23* (Volumen III). Sígueme, Salamanca, 2003, 716 páginas. Los datos están tomados de este comentario, en las páginas 390s.

que importa son las obras, no la teoría, afirmaba ya Mt 7,21-23 y es lo que juzgará el Señor (25,31-46 y 16,27). La frase inicial no es más que retórica preparatoria. El v. 4 recalca el contraste entre doctrina y obra. Ya Séneca decía: *«longum est iter per praecepta: breve et efficax per exempla»*, como hacía Jesús. Los fardos son sin duda la *halaká* farisea, como en Ga 3,10s o Hch 13,10; pues así lo sentían los *ummé ha araz* de Galilea. Jesús los apoyó y el judeocristianismo debió continuar esa línea. Pero es una crítica global e injusta, pues los fariseos procuraban adaptar la *torá* al pueblo. El v. 5 remite a 6,1-18 y el afán de figurar de los fariseos. Aquí con los *tefillin* que se usaban también como amuletos = *filacteria*, en la frente y en el brazo izquierdo, ocultos, y los flecos de lana azul y blanca, borlas ornamentales en recuerdo de los mandamientos. Como indican los versículos 6 y 7 había orden estricto en los puestos de la mesa en los banquetes oficiales, según la edad y dignidad, sobre todo las de los letrados, a los que se invitaba a la presidencia sinagoga.

Versículos 8-12: Se ha sugerido que los vv. 8-10 podrían ser «el eco de una instrucción rabínica transformada por la Iglesia, que la habría aplicado a Cristo... o la intervención de un profeta cristiano que aplica a las circunstancias de los oyentes la enseñanza»; van dirigidos contra una tendencia a un cierto rabinismo cristiano. Reflejan más un espíritu de fraternidad que la exclusión de toda responsabilidad jerárquica en la Iglesia, porque van dirigidas «a ciertos *escribas* judíos convertidos a la nueva fe, pero no completamente libres de su autoritarismo legalista»²⁵; ya que el único Maestro es Cristo como intérprete escatológico de la Ley, como se muestra en 5-7, 8, 19 y 22,36 etc. El tratamiento honorífico de *rabbi* se empezó a usar en el s. I d.C. como título técnico oficial de los letrados por el 70 d.C. Son acusaciones injustas, porque las generaliza e internaliza, cuando la parénesis rabínica ya criticaba todo eso, y piden no usar la *torá* como corona honorífica, sino estudiarla por amor y se autocriticaban toda exhibición de religiosidad duramente. Mateo habla de maestros o *escribas* cristianos en 23,34 junto con profetas y sabios, enviados por Jesús (o por la Sabiduría, según Lucas 11,49 y la Q original). Ya en 13,51s se afirma explícitamente la existencia de *escribas* cristianos; él mismo es discípulo del Reino y por eso entiende las parábolas, y las enseña y actualiza para su comunidad.

Los *escribas* están tras la decisión de 18,18 y reaparecen en 23,8-10. Se critica lo que pasó en Israel, pero se refieren a los que ocupan puestos similares

²⁵ Bonnard, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. Cristiandad, Madrid, 1976. Las citas están en las páginas 502 y 503 respectivamente.

en la iglesia mateana. Han perdido importancia los profetas itinerantes y han ganado los *escribas* sedentarios. Se trata de una comunidad preponderantemente judocristiana, y por eso los *escribas* tienen un papel descolante. El judío Levine nos informa de que, según el Talmud (TB *Seneirin*, 99b), «dirigirse a un maestro por su nombre, omitiendo el título *rabbi* o *mori* («maestro mío»), se consideraba menosprecio»⁶. Pero esto no nos lleva al núcleo de la enseñanza de Mateo en este párrafo. Se usaba *rabbi* para letrados y también *abbá*, pero ya antes para otros hombres honorables en el s. I d.C. Cuadran bien con la institucionalización de la segunda y tercera generación del cristianismo primitivo, con jerarquización y polémica como se ve Sant 3,1s. Se explica bien el doble término, *rabbi* y *didaskalos* en el v.8, pues sería comunidad bilingüe! No se critica la existencia de maestros, sino su afán por dejarse llamar así y recibir honores. «No se trata, pues, de una polémica fundamental de pneumáticos contra un rabinato cristiano en ciernes» como afirmaba Käsemann. El *kazegétes* del v.10 es «guía, director» y se usaba para filósofos u otros maestros pero no como tratamiento. Se trata de una generalización: en la comunidad hay que evitar todo título de distinción de grado entre superiores y subordinados.

Aquí se nos dice la razón que funda esa primera eclesialidad o fraternidad universal, que no queda anulada por ningún oficio ni ministerio, por muy sagrado e importante que se crea. No cabe hablar de «padre», «maestro», «guía», líder o cualquier cosa semejante, porque «todos ustedes son hermanos»: todos forman igualmente parte de la familia de los hijos de Dios, sobre la que no hay más que un único Padre y un único Maestro y Señor, Jesucristo en la fuerza de su Espíritu. Este Espíritu hace que cada cristiano sea hijo y llame «*abbá*» al Padre, y que sienta y viva como vivió el hermano mayor Jesús en las nuevas circunstancias que le toque vivir. Sin aceptar seriamente esto, toda pretensión de *autoridad* en la iglesia, por muy «ministerio» o servicio que se llame, es una traición al plan de Jesús para su nueva comunidad del Reino. Porque Mateo toma en serio la fraternidad. «Hermano es la expresión característica para el miembro de la comunidad, no el «prójimo» del AT... en primer lugar porque Dios es «el Padre», después porque Jesús mismo vive como hermano en medio de la comunidad (23.40). La fraternidad es tanto lo pre-dado como lo encomendado»⁷.

⁶ Levine, Etan. *Un judío lee el Nuevo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1980. Las citas están en las páginas 171 y 172, y se remite a G. Dalman; *Die Worte Jesu*, p. 275.

⁷ Trilling, Wolfgang. *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*. FAX.

Los principios teológicos y cristológicos de esos avisos ya suponen que no es mera regla oportuna concreta, como la jerarquización de la segunda generación «La razón de sus advertencias está en la orientación exclusiva a Dios, el único Padre de los cielos, o a Cristo, el único maestro» (403). Ese *'eis* evoca el *Shemá* o profesión de fe de Israel en un solo Dios, a la que añaden el único Cristo, como en 1Co 8,6. «Uno solo es al que la comunidad debe toda enseñanza: Jesús; ante él, todos los miembros de la comunidad, incluidos los letrados y también el evangelista... son *mazetái*». Mateo traduce en práctica esa profesión de fe. Un maestro cristiano que no llega a hacerse *tupernós* es una figura imposible; por eso Mateo se revuelve contra esa titulitis por principio. Le añade una fundamentación eclesiológica al final, porque todos los miembros son hermanos, según el modelo del pueblo de Dios, y no de escuela con maestros, principiantes y progredientes. La palabra *adelphoi* implica igualdad y también solidaridad. Ambas forman la fraternidad y renuncia al propio prestigio e imposición. «Significa, positivamente, una vida a favor de la comunidad... servicio, cuya medida fijó el único Maestro con su vida y su muerte (20,28)»⁹¹. Con el v. 12 se apela a la inversión divina (pasiva divina, como en Lc 14,11); 18, 14, Sant 4,10; 1Pe 5,6, etc) e introduce la dimensión escatológica en la parénesis, preparando así los capítulos 24-25

Versículos 13-33: No voy a entrar en el detalle de estos versículos que son, sin duda, la parte «menos amable de todo su evangelio»; ya que aquí se muestra Mateo «antipático y descortés» con los fariseos, pues olvida todos sus aspectos positivos y los identifica con «hipócritas», como van a hacer luego casi todas las lenguas europeas⁹². En realidad, estas frases están en contradicción con la afirmación de 23,3, en que se invita a hacer lo que ellos digan. Aquí Jesús los llama «guías ciegos» (23,16-22) aunque ya había dicho algo parecido antes en este evangelio (15,1-5 y 16,12). Pero quiero fijarme en la frase de 23,23, que es la cuarta denuncia o la malaventuranza central de las siete. Parece seguro que es de la Q, por el uso de esas tres virtudes claves en terminología que no es típica de Mt. Las voces *krisis*, *éleos*, *pistis* equivalen a los términos hebreos *mishpat*, *jesed*, o bien *sekkigá*, *'ahabat*, y *'emet*. Frente a la carga pesada del

Madrid, 1974. Las citas se hallan en las páginas 97 y 226-227 respectivamente.

⁹¹ Luz, Ulrich, *Evangelio según San Mateo. Mt 18-25* (Volumen III), Sígueme, Salamanca, 2003. 716 páginas. Los datos están tomados de este comentario, en las páginas 403-404.

⁹² Las frases son del dominico B. D. Viviano - *the unforgotten chapter in the Gospel* (en JNTS de 1990); y del judío Montefiore ya en 1927. Las cita U. Luz, o.c., página 384, nota 13.

triple diezmo que debían pagar los campesinos hasta de las hierbas aromáticas menores. Jesús defiende lo esencial y pone en un lugar secundario esos preceptos menores a «lo grave de la Ley»: justicia, compasión y lealtad o derecho, misericordia y fidelidad. Es decir que «Jesús representa la herencia profética de la Biblia, no la herencia cultural-sacerdotal»¹⁰¹.

En los versos iniciales (23,2-4) el Jesús mateano habría dicho que la Ley sigue entera. lo que hay es una culminación, que es la que enseña Jesús, como dice en Mt 5,13-16-19. Más que adición cuantitativa es radicalidad cualitativa, como se dice aquí en 23,23 (o en el paralelo de Q Lc 11,42: *crisis hay agápe*, justicia y amor). Aquí está el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo: los *escribas* fariseos descuidan lo importante: la justicia la compasión y la lealtad. Por eso no es cierto que «el desplazamiento de este versículo a un lugar menor en importancia que el Sermón de la Montaña y casi perdido en medio de las «malaventuras» contra los legistas fariseos, muestra... la misma repugnancia de Mateo a poner en lugares clave las críticas más profundas de Jesús a la interpretación acostumbrada de la Ley en el rabinato judío»¹⁰¹. Mateo acentúa bien que lo esencial no es tal o cual precepto sino esas actitudes que sintetizan todo el AT (como en Mt 22,40); por eso reduce a tres las ocho virtudes de las bienaventuras. Pero fue ya Jesús el que recapituló toda la Ley en una sola actitud: el amor creativo al hermano, que relativiza toda otra norma; pues el hombre es creador de sentido, más que lector de un sentido inscrito ya en el universo. Por algo es el evangelio de Mateo (en 24,12 y 25,31ss: 10,40,42) «el que más se acerca a la idea de una ética cristiana (y humana) de un solo mandamiento: el amor al que sufre y al necesitado»¹⁰².

Podemos concluir, con el comentarista más actual de Mateo, que «Una Iglesia sin un arriba y un abajo, una Iglesia del servicio, una Iglesia de iguales, de hermanos solidarios... es lo que augura Mateo. La paternidad única de Dios no sólo excluye en la Iglesia otros dioses, sino también patriarcas humanos». No

¹⁰¹ Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo. Mt 18-25* (Volumen III), Sígueme, Salamanca, 2003, 716 páginas. Los datos están tomados de este comentario, en las páginas 431-433.

¹⁰¹ Segundo, Juan Luis. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Sal Terrae, Santander, 1994. La cita en la página 204.

¹⁰² Segundo, Juan Luis. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Sal Terrae, Santander, 1994. La cita en la página 223. Las ideas están ampliamente desarrolladas en su obra. La frase sobre el hombre creador de sentido la toma de Hans Urs von Balthasar y está en la página 222.

cabe un dominio sagrado, una jerarquía en la Iglesia como dominio de unos sobre otros, sino sólo servicio recíproco.¹⁰³ A lo largo de los siglos, estos textos mateanos se han usado como parénesis contra abusos de clérigos y amuletos entre los cristianos (Crisóstomo, Erasmo, etc) contra el orgullo y la ambición y el negocio con las reliquias y cruces. Y sobre los vv. 8-12 hay una parénesis eclesiológica. Es curioso que históricamente se dio el título de *abba* a los padres del desierto y luego a otros abades y a los *starez* rusos, y se hacen críticas a todos los títulos eclesiásticos siempre. Lutero dice que no se ataca a la jerarquía sino al orgullo, pues es espantosa una sociedad rebelde, sin respeto a la autoridad y grados ni en la familia, la sociedad o la iglesia. Esto es ajeno al texto y abunda en los Reformados. «Son especialmente las Iglesias reformadas las que consideran sacrosanto el principio de que debe haber una jerarquía, es decir, un orden de superiores e inferiores, no sólo en el mundo, sino también en la Iglesia»¹⁰⁴.

Ulrich Luz entiende a Mateo 23 como el intento de contrarrestar esa tendencia a la jerarquización e institucionalización. Tal como describen los sociólogos a católicos y protestantes esto nos lleva a ver que ha sido un intento frustrado¹⁰⁵. Pero es una contradicción inaceptable entre el ser y el deber ser de las iglesias, «una comunidad de iguales y hermanos solidarios». Y no vale enmascarar esto con el lenguaje del «servicio» o la «fraternidad», aunque se mejore el vocabulario. La cuestión es cómo se puede convertir en una iglesia de iguales y hermanos, la comunidad en que hay maestros, profetas, doctores y obispos y administradores. Estos son hermanos muy especiales, con algún poder. No se trata de reclamar títulos, sino del poder real que da el saber, la autoridad, las facultades. Al hacerse servidores de otros, ya ejercen ese poder especial aunque sea carismático. Mejor que remitir al único Maestro hay que hacerlo al único Padre del cielo, al que todos debemos todo, y la referencia paulina a la Subiduría divina de la Cruz, que cuestiona toda sabiduría, incluso la de la teología

¹⁰³ Luz, Ulrich. *El evangelio según San Mateo. Mt 18-23* (Volumen III). Sígueme, Salamanca, 2003. Las citas textuales se hallan en las páginas 410

¹⁰⁴ *Ibidem*, página 410.

¹⁰⁵ El famoso sociólogo Max Weber estableció para las «iglesias», frente a las «sectas», estos cuatro rasgos característicos. 1) un estamento especial, con escalafón, sueldo, deberes y derechos profesionales. 2) una hierocracia con pretensiones de dominio universalista. 3) racionalización y sistematización del dogma y del culto, objeto de instrucción por maestros; 4) una «comunidad corporativa» que requiere una institución y un ministerio (*Sociedad y comunidad*, 1980).

cristiana (1Co 1,18-25). Lo difícil es hacer unas estructuras jurídicas que se correspondan lo más posible con esa regla de la fraternidad eclesial. Cabe afirmar, desde el lado protestante, que las estructuras democráticas son más afines a ese tipo de Iglesia que las monárquicas, aunque la democracia formal no sea fraternidad.

V. LUCAS

1. Algunos datos sobre la obra de Lucas

En su escrito más reciente sobre la obra lucana, J. A. Fitzmyer, que es uno de los mayores especialistas en la materia, dice sobre su autor: «Sigo considerando a Lucas como un heleno-cristiano, un semita no judío, originalmente incola de Siria, probablemente de Antioquía»¹⁰⁶. Puede ser que los prólogos de Lc y Hch fueran lo último, al separar las obras, pero indican el orden. La fecha intermedia es la más aceptable, ni antes de la muerte de Pablo por el 64, ni después del 100. Ya que Lc 13,35, 19,43s y 21,20 se refiere al 70 y supone ya varios evangelios en circulación, debe ser de los años 80-90. Importa más la intención: Jesús es concebido por obra del Espíritu, y actúa siempre movido por él; una vez elevado al cielo, promete el Espíritu a los discípulos que serán «testigos» (Lc 24,48s; Hch 1,4s). Pone marco histórico y geográfico a su historia. Comienza y acaba en Jerusalén el Evangelio, con un detallado viaje desde Galilea hasta allá, donde pasó al Padre. Desde allí arrancan los Hechos y pasa por Judea y Samaria, Galilea, Fenicia, Siria, Asia Menor, Macedonia, Acaya para ir a acabar en Roma, «confin de la tierra» (Hch 1,8; 23,11; 28,14). Con Lucas «el cristianismo se ha convertido en una entidad de la historia del mundo» (Bulmann), con datos de Augusto, Tiberio, Quirino, Pilato, Claudio y Galión de Roma, Herodes el Grande, Herodes Antipas, Filipo, Lisaniás, Caiás y Anás, Herodes Agripa I y II de Palestina. «Trata de mostrar que la historia de Jesús tiene conexiones históricas importantes y que ciertamente fue una parte principal de la historia del mundo»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Fitzmyer, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. Hch 1,1-8,40 (Vol. 1) Sígueme, Salamanca, 2003, 576 pp. Cita en la página 94s.

¹⁰⁷ *Ibidem*, página 104.

Lucas es el evangelista que más atiende a ciertos hechos de Jesús, especialmente a los que nos muestran su Misericordia, tanto en la acogida y comida compartida con todos, como en el perdón de los pecadores. Lo que se dice programáticamente en Mc 2, 17 Lucas lo narra en 5,31 y en otras escenas únicas, que no dejan de impresionar a todo el que los lee con *actitud* creyente: la pecadora perdonada, porque ha amado mucho; Zaqueo que recibe la salvación al abrirse a la justicia y a los pobres; y el hijo pródigo que, arrepentido, se levanta y vuelve a la casa del Padre (7,36-50; 15,11-32 y 19,1-10). Interesa notar que la tarea primordial de Jesús es predicar el arrepentimiento y conversión para obtener el perdón y la salvación. Lo mismo hacen luego Pedro, Pablo, Esteban y Felipe en los Hechos. Lo mismo hace Lucas con su doble escrito. Por eso puede decir Fitzmyer que hay tres actos de predicación (Jesús, discípulos, Lucas) y tres contenidos (el Reino, Jesús y el Espíritu)¹⁰⁰. El contenido de esa predicación no es ante todo antropología ni eclesiología, sino cristología: la persona y obra de Jesús. Antes de anunciar el Reino, Jesús se ve cumpliendo lo dicho por la Ley y Profetas (4,28ss y 24,27-44ss) Pero en 4,43 dice que ha venido para eso, y así ya su anuncio es acontecimiento del Reino, y no instrucción sobre su naturaleza.

Fitzmyer trata el tema del «catolicismo primitivo» en la obra lucana, que empezó por ser cuestión de la sociología, pero llegó a la teología. Según esa teoría, Lucas presenta la Iglesia como «una institución salvífica perfectamente organizada; una iglesia con sus sacramentos, sus funciones jerárquicas, y una tradición que implica un depósito de la fe». Vielhauer fue el inventor del término «Frühkatholizismus» en 1950, pero Käsemann lo aplicó en primer lugar a la obra lucana: «Lucas fue el primero que difundió las teorías de tradición y legítima sucesión apostólica, que señalan el advenimiento del catolicismo primitivo». Implica la institución tres elementos: jerarquía, sacramentos y tradición. Me voy a concentrar sólo en el primero; porque es el que tiene más contradicción contra el ideal comunitario, de discipulado de iguales o como se quiera llamar. Claro que Hechos presenta una *ekklesia* diseminada por toda la *oikumene* mediterránea, guiada por el Espíritu con *presbiteral* al frente de las comunidades, o también *episkopoi* puestos por los *apostoli* previos (14,4.14.23; 20,28-30). Las comunidades celebran la fracción del pan y escuchan la enseñanza de los apóstoles (2,42). Pero nunca hay una estructura jerárquica uniforme: los Doce, los Siete al

¹⁰⁰ *Ibidem*, páginas 255-270.

inicio. En Jerusalén se dan apóstoles y *ancianos*, y luego Santiago casi sólo. Los apóstoles son testigos de la historia de Jesús y de su doctrina. No usa la palabra *parádoxis ni diadoché* = tradición y sucesión, aunque sí su realidad; pero no es la que garantiza el evangelio o kerigma, ni ejerce control sobre el Espíritu. Ni es sucesión apostólica la institución de *presbítero* (14,23; 16,4; 20,28-32). Por eso concluye nuestro autor: «Llamar catolicismo primitivo a la concepción lucana de una Iglesia guiada por el Espíritu y estructurada orgánicamente como instrumento de salvación, en el que ya aparece un embrionario sistema sacramental, sería, por lo pronto, una denominación muy problemática»¹⁰⁹.

Finalmente, una de las perspectivas más fundamentales de Lucas, que algunos autores omiten o no le dan importancia teológica, es la de la pobreza y los pobres. Desde la humilde sierva que espera y canta la exaltación de los humildes y la hartura de los pobres (1,52-53) hasta la pobre anciana que echa más que nadie con sus moneditas (21,1-4), pasando por las Bienaventuranzas (6,20-21) y la Buena Nueva a los pobres, tomada de Is 61 y puesta en labios de Jesús programáticamente ya en la sinagoga de Nazaret (4,18) y luego en la respuesta a los enviados del Bautista (7,22), y también por dichos como los de 12,33s; 14,21 y 33; o la parábola del pobre Lázaro y el episodio de Zaqueo (16,19-21 y 19,1-10). En la comunidad primitiva se tiene todo en comunidad de bienes, y no había necesitados «porque se repartía a cada uno según su necesidad» (Hch 2,44-45; 4,32-35). En nuestro contexto del discipulado nos vamos a fijar apenas en las frases que aparecen en 12,33-34 o en 14,27; y especialmente en 9, 23-25 y 17, 33 en que se trata de ganar y perder nada menos que la vida. Aunque estaría uno tentado de poner al menos unas frases sobre el Magnificar de la sierva del Señor (1,38 y 1,46-55).

2. *Unos textos importantes sobre el discipulado en el evangelio de Lucas: Exigencias de renuncia de Lc 9, 23-26 junto con 14, 27; 17, 33 y 12, 9*

Se trata, sin duda, de sentencias aisladas primero: Lc 9,23 + 24-25 + 26. Una es parenética, la otra sapiencial de los dos caminos, con pregunta retórica, y la tercera un reflejo del talión en clave apocalíptica del Maestro; por eso apunta al *Hijo del hombre* y termina con sentencia apocalíptica. En Lucas se refieren al tema del discipulado y seguimiento, tras la confesión de Pedro y el

¹⁰⁹ Fitzmyer, Joseph A - *El Evangelio según Lucas. 1 Introducción general*. Cristiandad, Madrid, 1996. Las citas están en las páginas 54 y 58a.

primer anuncio de la Pasión y antes de su sección mayor 9,51-19,28. Por su parte, Lucas retoca añadiendo «cada día» y pasando de aoristo a presente, y así lo interpreta desde su propia concepción escatológica. Sólo Lc 9,23 habla de llevar la cruz, no de tomarla. Sería Mt 8,25 el que lo unió con la entrega de la vida, expresando así el seguimiento doloroso del discípulo. Mt le añade la promesa de que el que pierda la vida la encontrará; pero es la misma *psyché* que Dios da al que la pierde en el martirio! En la iglesia, antes de Constantino, se aplica a los mártires. Luego abunda la interpretación mitigada de la paciencia ante las injusticias y vejaciones, o el esfuerzo y desapego dolorosos. Lo radical se conservó en el monacato. Pero no es cristiano el ascetismo de autoperfeccionamiento, sino el hecho por amor a Jesús. No vale espiritualizar la cruz en mero desprecio del mundo; y menos, aceptar pasivamente la injusticia y la miseria, especialmente de los otros! Sólo el que lucha y muere en el combate contra el mal es «digno» ante el Juicio de Dios.

El seguimiento discipular se inicia con la autonegación, ruptura con el propio egocentrismo y pretensión de autoc salvación, con su pensamiento o su acción: porque el amor a Dios y al prójimo no pueden realizarse sin el sacrificio de sí mismo y sin compartir los sufrimientos de los otros. «El ser humano yerra en su objetivo si quiere conservar su vida solamente en provecho propio, una vida que sólo le pertenece cuando la entrega a los otros... que se explica teológicamente porque el fundamento y el objetivo final de esta vida es Dios mismo»¹⁰; y psicológicamente es vida fracasada en su egocentrismo sin la calidad y el calor de la comunicación. Ese deseo es ganar el mundo entero, poseerlo todo con la sed de poder. «El fin no es ya inminente. Pero lo que le niega a la espera apocalíptica del fin cercano, se lo atribuye a la historia de salvación: en Jesús, este Reino de Dios está ahí presente, aunque no todavía en toda su gloria». Es el espacio de tiempo entre el Jesús que habló y la ascensión que verán, pero en el que ya vino el Reino y vendrá luego antes de la plenitud final metahistórica. Lucas añade lo de avergonzarse, frente al desprecio pagano de los cristianos que Pablo afirma haber superado (Rm 1,16)

Según Lc 12,8-9, en la Q estaba la doble fórmula, de confesión y de negación (cfr Mt 10,32-33). El paso de yo a Hijo de hombre no implica un cambio de persona, sino de periodo y de estatuto para Lc, ya que es el paso de la pasión a la elevación. «En cuanto al Jesús histórico, se distinguía del *Hijo del*

¹⁰ Bovon, François, *El Evangelio según San Lucas. Lc 1-9. Vol. I. Sigüente*, Salamanca, 1995. Las citas están en las páginas 681 y 683-684.

hombre, que él concebía quizás en una perspectiva apocalíptica como la presencia del mismo Dios»¹¹, con distinción inicial de su persona y de esa Figura. El texto se ha estudiado mucho con relación al título de *Hijo del hombre* y de la autocoscienza de Jesús; pero poco en relación al empleo lucano, aquí y en nuestro paralelo 9,23. En cambio, se ha estudiado algo más el texto de Lc 14,27: «*Todo el que no lleva su propia cruz y no viene detrás de mí no puede ser discípulo mío*». En Lc, Jesús se dirige a los discípulos al decir que «*vendan sus bienes y den limosna ... porque donde esté su tesoro, allí estará también su corazón*» (12,33); pero también a gentes numerosas que le siguen, les pide que odien a su familia (o sea, posponerla a Jesús y su causa) y además «*cada uno de ustedes que no se separe de todos sus bienes no puede ser discípulo mío*» (14,33). Intercala marchas y comidas, en las que va dispensando su sabiduría divina. Ahora parece más radical y a la vez da tiempo para pensárselo, porque no es ninguna «gracia barata» lo que promete. La gente marcha con él pero no sabe lo que es discipulado, que hay que romper con el pasado, y no se puede servir a dos amos a la vez (16,13 Mt 6,24).

El verbo *bastado* es «cargar con», no mero «tomar», como en Mt 10,38; 16,24. En Hch 9,15 se aplica a Pablo y sus sufrimientos por Cristo, como lo hace el mismo Pablo en Rm 15,1; Ga 6,2 5 17. (p.646, n63). Se relacionó con la cruz de Jesús y se unió con el tema del seguimiento, como se pasó de la escatología a la Sabiduría, y del Reino al compromiso discipular. Aquí es el compromiso inicial, radical y definitivo, que en 9,23 se vuelve cotidiano y constante en la existencia cristiana. Sobre v. 33 comenta Bovon: «Limitar a algunos el alcance de la exigencia (a los jefes de la comunidad o a una élite ascética), o a un periodo (la generación de los apóstoles), o transformarla en una simple disposición a abandonarlo todo o en una opción por la única prioridad, es enturbiar esa agua clara y ese lenguaje sencillito. El problema no es exegético, sino teológico y ético. ¿Se puede creer que Dios, el Dios de la misericordia, quiere de verdad ese loco abandono?»¹² Es claro que, en sentido absoluto, no. Es un medio, una *actitud* radical básica; pero lograda (en algún grado) la ruptura, hay que poner las cualidades personales y los bienes al servicio del prójimo. Lucas habla del samaritano que pone su cabalgadura y sus denarios para atender al herido al borde del camino; habla de las mujeres que acompañaban a Jesús y le apoyaban

¹¹ *Ibidem*, páginas 318 y 319.

¹² Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas: Lc 1-9 Vol. I*. Sígueme, Salamanca, 1995. Las citas están en las páginas 648 y 657 respectivamente.

con sus bienes; se hospeda en casa de amigos en Betania, Jerusalén, Emaús, etc. Luego, la iglesia de Jerusalén pone los bienes en común, pero voluntariamente; y se tienen que dividir por los problemas del reparto de comida a las viudas de helenistas; y se le recomienda a las comunidades que tienen bienes que no se olviden de los pobres de Jerusalén, como procura hacer Pablo.

En Lc 17,33 repite el *logion* sin motivación cristológica, como en Jn 12,25: por eso Ulrich Luz, explicando el texto paralelo de Mt 10,3s y el paralelo en Mc 8,35s, lo considera más antiguo y quizá el auténtico. Se encuentra dentro del primer discurso apocalíptico de Lc 17,20-37, que se ocupan del futuro o la venida del Reino y el recuerdo de Noé y Lot. En ese contexto «quien busque ganar su vida (*psiché*, alma) la perderá, pero quien la pierda la conservará». Lucas acentúa que la vida no se gana con riquezas, tantas veces denostadas en su obra. «Lucas critica en primer lugar el esfuerzo por ganar la vida, que se apoya sobre la capitalización de los bienes terrestres a menudo denostados»¹³ evocadas en el versículo 31; porque el único medio de ser engendrado para la vida verdadera es el don de sí mismo, la pérdida de sí mismo. Lucas sabe expresar la salvación en términos de vida, de vida nueva y verdadera. Se trata de práctica, no de doctrina, asunto de experiencia más que de conocimiento. Habla entrelazadamente de tiempos y espacios humanos y divinos a la vez, que no son mera cuestión de distancia o duración. Lo esencial para cada hombre es prepararse y decidirse...por el encuentro con Dios siempre posible. «Ello no impide que tal exigencia sea radical y que una parte de cada ser humano reaccione visceralmente contra tal doctrina»¹⁴. No se trata de derecho sagrado ni sapiencial, sino auténtico dicho de Jesús sobre confesarlo o negarlo, ya en Q antes que en Lc.

La influencia histórica de este texto ha ido desde la homología martirial a la confesión protestante en Jesús salvador, pasando por la confesión ortodoxa. No sólo mártires o pastores, sino todo cristiano debe dar confesión o testimonio. Es hermoso ver la amplitud de las diversas lecturas. Al exegeta sólo le toca buscar el sentido original y apuntar direcciones de exégesis legítimas o no, en diálogo con los hermanos. El testimonio de vida cristiana, que ha de ser el de una existencia acorde con Jesús – en pobreza, indefensión y sufrimiento por él-

¹³ Boyon, François, *El Evangelio según San Lucas. Volumen III Lc 15,1-19,27*. Sígueme, Salamanca, 2004. Pueden verse las páginas 203-229.

¹⁴ *Ibidem*. Página 220.

forma parte de esa confesión de todo cristiano. No se trata de hacer exégesis teológica sobre el juicio o la providencia, sino sobre el encargo de un anuncio público, testimonial, ante los hombres. «El seguimiento es el lugar donde se puede aprender y ejercitar la idea de la providencia y la paternidad de Dios»¹⁵, y no teoría abstracta sobre el Padre o el Juez universal. En el paralelo de Mt 10,37-39 Jesús habla de sus seguidores. Son dos textos de la Q, de los que Lc trasladó uno a 17,33 para unir con los sufrimientos del *Hijo del hombre*. Mt añade lo de «no es digno de mí», porque aplica a los que ya son discípulos, que por eso los ha incluido en el sermón de misión eclesial. Con la dura frase del odio a la familia, se quiere anteponer claramente el primer mandamiento al cuarto. Así se pasó más tarde de la escatología radical hasta el cristianismo como fermento de la sociedad.

3. Exigencias radicales al que quiera seguirle en su camino: Lc 9, 56-72

La breve sección de Lc 9,57-62 la titula F. Bovon «Seguir a Jesús en la vida»¹⁶; y la Biblia de Jerusalén «Exigencias de la vocación apostólica». Pero tal vez el título más acertado es el de «Condiciones para entrar en el Reino» como dice Aletti, pues «los capítulos que cubren el viaje constituyen en realidad una proclamación del Reino que viene con Jesús» y es la clave temática de toda la dramática subida a Jerusalén¹⁷. Aquí Lc no sigue a Mc sino a la Q. Eran dos episodios y Lc añadió el tercero, en base a una tradición conocida por Pablo (Flp 3,13). Es tradición de vocación distinta de la llamada irresistible de Mc 1,16-20; aquí la Q y Lc subrayan las exigencias constantes de la vida cristiana y ponen a los lectores ante la decisión de fe. Fue la O la que construyó «una enseñanza dialógica sobre el compromiso radical que se espera de los discípulos»¹⁸. En el evangelio lucano, Maestro y discípulos son itinerantes. El

¹⁵ Luz, Ulrich, *El Evangelio según San Mateo, Mt 8-17 (Vol. II)*. Sígueme, Salamanca, 2001. Las citas están tomadas de las páginas 183 y 185 respectivamente.

¹⁶ Bovon, François, *El Evangelio según San Lucas. Volumen II (Lc 9,51-14,35)*. Sígueme, Salamanca, 2002. Ese título lo pone en la página 48 y el comentario llega hasta la página 61.

¹⁷ Aletti, Jean-Noël, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Sígueme, Salamanca, 1992. Junto a la subida dramática a Jerusalén, es el tema del Reino lo central de esta sección, pues en ella habla de la *basileia* unas 24 de las 32 veces que emplea el vocablo.

¹⁸ Bovon, François, *El Evangelio según San Lucas. Lc 1-9. Vol. I*. Sígueme,

seguimiento perpetuo es una originalidad cristiana, pues el rabínico es temporal. Pedro no mantuvo esa promesa (22,33ss). El camino es el de Jesús y conduce a la vida como mensaje vivido (Hch 2,28 y 9,2). La suerte del *Hijo del hombre*, como la de la Sabiduría es incierta, y lo mismo compartirán los cristianos. Seguir a Cristo implica perder seguridades maternas, infantiles y seguir como un adulto en un mundo inhóspito (Samaritanos). No es negar aquellos valores, sino el paso o la sustitución de esas ventajas propias por los intereses de Dios, que ofrece protección y nueva familia y comunión.

Todo el viaje asocia la cristología y la eclesiología, con el tema del seguimiento en el centro de la reflexión. El verbo *akoloutheo* es algo central de los tres encuentros. No es una «actitud servil, una vinculación ciega, una dependencia infantil o un mimetismo alienante» sino que «evoca también el deseo de acompañar, de formarse y de colaborar». Aquí se sigue a la persona de Jesús en el corazón de la *actitud* cristiana... Todo depende de quién es el Maestro... y del discípulo»¹⁹. Los tres *logia* subrayan la decisión firme del seguimiento, sin amparos maternos y paternos y con todo el pasado social. Para caminar sin descanso, testimoniar y trabajar sin distracción. Pero el destino muestra que no es masoquismo ni dolorismo, porque el Reino de Dios está ya antes del final. La partida o ruptura que implica están en el centro de la pericopa, pasando así del Maestro a los discípulos, que aquí son sólo potenciales candidatos. No basta la buena voluntad, pero hay que pasar a la práctica y hay que comprender las exigencias y promesas que implica acompañar o seguir a Jesús en su *camino*. Puestos ya en el seguimiento «vamos a definir de nuevo nuestra relación, esta vez cristiana, con nuestros padres, con nuestro pasado y con nuestro presente social, familiar o profesional. Esta red de relaciones no estará ya determinada por unos procesos inconscientes, por una herencia constrictiva o unas necesidades sociales, sino que se convertirá en un terreno ético, en donde podrán y deberán desplegarse nuestra libertad, nuestro cariño y nuestra responsabilidad»²⁰.

El *primer logion* acentúa la situación del «camino», que no es sólo el itinerario histórico de Jesús, sino «la existencia cristiana en su plenitud, su obediencia y sus sufrimientos, el mensaje cristiano en su verdad concreta (Hch

Salamanca, 1995. La cita está en la página 52

¹⁹ Bovon, François, *El Evangelio según San Lucas. Volumen II (Lc 9,51-14,35)*, Sígueme, Salamanca, 2002. Las citas están en la página 49.

²⁰ *Ibidem*. Páginas 49 y 61.

9,2)¹²¹. El *segundo logion* concentra la misión en el anuncio del Reino, con una perspectiva eclesial y escatológica a la vez. Es importante subrayar aquí, que el Reino en la tradición judía es sobre todo realidad apocalíptica, que está en Mc y Q, pero que el libro de Hechos hace contenido del mensaje apostólico (1,6-8; 2,27; 8,12; 14,22; 20,25; 28,23.31). El radicalismo de ni siquiera enterrar a los padres critica la observancia de la Ley y tradición (Sir 7,33; 22,11s; 38,16ss); pero Jesús usa muertos en doble sentido en Lc 15,24.32 y puede sonar menos radical¹²². No se puede preferir el deber al amor de Jesús y su Reino. Además de los padres o la infancia, también la familia y la sociedad nos pueden apartar del seguimiento, o querer componer ambas cosas. El tercer *logion*, que parece construcción algo artificial del propio Lucas, tiene paralelos en Eliseo y la literatura griega. El discípulo no puede mantener el corazón dividido entre los lazos familiares y el seguimiento de Jesús. «La respuesta de Jesús se dirige a aquel hombre y, más allá de él, a los otros llamados del tiempo de Q y de Lc»¹²³. La frase sapiencial, con parecidos en la cultura griega, viene a decir, el que mira atrás, no puede mirar adelante y trazar el surco rectamente, no va derecho a la meta, no se concentra en el objetivo único, que aquí es nada menos que el Reino de Dios.

En el comentario al texto paralelo de la Q (Mt 8,18-21) U. Luz comenta que Mateo nos sitúa «en el terreno de la comunidad que surgió en Israel y es combatida por sus dirigentes, pero todavía no se ha separado de Israel»; y que «Mateo ha aprendido del evangelio de Marcos que la comprensión real de Jesús sólo era posible en el seguimiento doloroso». Tomar la cruz y perder la vida significan todo tipo de sufrimiento por la causa de Jesús, que puede culminar en el martirio. Negarse a sí mismo es quizás contrafórmula de negar a Cristo; y es la forma negativa del confesar y seguir a Cristo. No es una ascesis negadora del yo, que es un legado problemático del cristianismo. Aunque en una sociedad donde domina el axioma del tener y del consumo, que algunos confunden con la

¹²¹ *Ibidem*, página 53.

¹²² Hengel, Martin, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1981. Nadie ha insistido como este autor en la radicalidad de estos dichos. «No existe un *logion* de Jesús que contravenga de manera más radical a la Ley, a la religiosidad y a la moral» como ese de no enterrar a los padres. Ver especialmente las páginas 20-30. La cita está en la página 27.

¹²³ Bovon, François, *El Evangelio según San Lucas. Volumen II Lc 9,51-14,35*. La cita en la página 56.

autorrealización y vida auténtica, el riesgo es el conformismo con esta sociedad, por un «cristianismo que no toma ya en serio el seguimiento—caso corriente, al menos en la Iglesia popular protestante— y no sabe distinguir entre la existencia burguesa y la existencia cristiana» (como observaba el teólogo protestante D. Bonhoeffer)¹²¹. Esta «apuesta consciente por una orientación de la vida no basada en el yo, es fundamental para todos los evangelios», y es algo posible en el seguimiento de Jesús y en la comunidad de seguidores nacida de él.

Es exigencia del antagonismo entre el Reino de Dios y el mundo. Tiene algo grandioso, pero también inhumano, y no parece compatible con el mandato del amor. Por eso se ha mitigado o interpretado alegóricamente de los muertos espirituales, pecadores. Se trataría de exigencias crudas a itinerantes, como signos de la radicalidad del Reino. Pero tal vez se trata de ver que «el apego a vínculos y estructuras tradicionales (familiares, eclesíasticas) un apego casi siempre más cómodo que abrazar la pobreza y el desarraigo...»¹²². Es importante que semejante observación la haga un exegeta protestante, para que no nos suene demasiado católica y promotora del estilo de vida consagrada. Se trata de exigencias hechas a todos los discípulos, no de vocaciones específicas dentro de la comunidad. Es una de las más importantes del evangelio porque «pone de relieve que la entrega a Cristo vivida y padecida es la nota eclesial primordial», uniendo cristología de confesión de Pedro con eclesiología de los discípulos. «El árbitro de lo que es verdadera confesión del Hijo de Dios no es, por tanto, ni el magisterio eclesiástico ni una facultad de teología, sino tan sólo el *Hijo del hombre*, que juzga la praxis de los discípulos confesantes»¹²³. Jesús juzgará sobre la conducta, *praxeis*, no las meras *ergo* o actos acabados, sino todo el proceso y experiencias.

Al concluir este pequeño repaso de algunos textos de Lucas sobre el discipulado, quiero volver sobre el tema de la pobreza. Comentando el Magnificat de la pobre sierva María, Arturo Paoli escribía hace ya algunos años que «hasta ahora la Iglesia ha preparado hombres para una clase social que no es precisamente la de los pobres. Ha preparado ministros y evangelizadores de un solo sector social, con la pretensión de que sean hombres de todas las clases.

¹²¹ Luz, Ulrich, *El Evangelio según San Mateo. 3^{ra} 8-17 (1^o L II)*. Sígueme, Salamanca, 2001. Las citas están tomadas de las páginas 632 y 641 respectivamente.

¹²² *Ibidem*. Páginas 45 y 51.

¹²³ *Ibidem*. Páginas 644 y 650.

Quienes salen fuera de aquella clase, que son los pobres y los creadores, no pueden ser comprendidos por los hombres de Iglesia»; y un poco más adelante dice que «los cristianos se están volviendo peligrosos desde que han descubierto el Evangelio, y como consecuencia, el real e inmenso poder de los pobres, y su inalienable prerrogativa de hacer y de juzgar la historia»; por eso se les persigue con la cruz del imperio o con «el método farisaico, que consiste en ponerlos en contradicción con su fe»¹²⁷. Más recientemente también «Juan Pablo II ha dicho que en el día del Juicio los pueblos pobres del Tercer Mundo juzgarán al Primer Mundo»¹²⁸. Por eso quiero concluir esta breve reflexión sobre el discipulado en Lucas con otro texto capital, en que Jesús se dirige a gentes numerosas que le quieren seguir, advirtiéndoles: «Así pues, cada uno de ustedes que no se separe de todos sus bienes no puede ser discípulo mío» (14,33). No es una exigencia para un grupo especial de cristianos, como los religiosos, sino una condición de todo discípulo.

VI. JUAN

1. Algunos datos sobre el evangelio de Juan

Un autor que ha dedicado muchos años al estudio de las escrituras joánicas, supone un largo proceso, con varias etapas y distintas manos, desde el Discípulo Amado de los años 50, hasta redacción posterior a las Cartas, por el año 110. Anota que es la teología más peligrosa del NT. Alimentó el monofisismo inconsciente, popular hoy día, por ser un Jesús omnisciente y casi impassible. Al ser admitido en el canon de la gran Iglesia, esta eligió vivir en esa tensión. Un Espíritu que se otorga a una autoridad docente y un Paráclito-maestro que se da a cada cristiano; a un Pedro y a un Discípulo amado. La mayor dignidad no es pertenecer al alto clero, sino «la de pertenecer a la comunidad de los discípulos amados de Jesús»¹²⁹. Juan habla de Jesús que tiene palabras de *Vida eterna*

¹²⁷ Paoli, Arturo, *La perspectiva política de San Lucas*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 1974. Las dos citas se hallan en las páginas 177 y 180 respectivamente.

¹²⁸ Sobrino, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander, 1992, página 111 y repetido en la 153. Sobrino añade que ya ahora cargan con el pecado del mundo y además ya ahora pueden otorgar y de hecho otorgan el perdón a los opresores que se les acercan.

¹²⁹ Brown, Raymond E., *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*. Sígueme, Salamanca, 1983. Cita en las páginas 154 y 156.

(6,68), y que nos trae y es la *Vida eterna*, por el conocimiento del Padre que tiene y nos da. Pero insiste también en que conocerle a él y al Padre es cuestión de práctica: «Ustedes son mis amigos si hacen lo que yo les mando» (15,12-15) y sólo conoce a Dios el que ama al hermano a quien ve (1Jn 3,14-18 y 4,19-21). «Para Juan, Jesús es esta Sabiduría de Dios, a la que la Revelación bíblica tendía a personificar. Tal convicción se apoya en la enseñanza de Cristo, perceptible ya en los sinópticos (Mt 11,19; Lc 11,31 p) pero mucho más acentuada aquí»¹⁰.

Todo el evangelio se presenta como el testimonio de una revelación, la más plena y definitiva de todo el NT; pues «esta obra se presenta como un testimonio apostólico sobre Jesús, el hijo de José, el de Nazaret. Este es el sentido inequívoco de quienes añaden 21,24. Ese testimonio está en el libro escrito... En una palabra: el evangelio es Jesús para los lectores. De forma que el evangelio funciona respecto del lector de la misma forma que Jesús respecto de sus oyentes». «La vida de Jesús era una llamada a la fe, un acercamiento de la realidad misteriosa y profunda de Dios. El evangelio de Juan tiene la misma función de cara al lector»¹¹. Esta es la justificación mejor de su carácter epifánico, que es tan difícil de definir y de mostrar. Por eso es en este evangelio donde se da la revelación mayor y el misterio de Jesús alcanza su plenitud, por don del Espíritu (16,13). Otro autor que acentúa el carácter de revelación, en forma y contenido, que tiene este cuarto evangelio es J. Ashton, pero recalcando que no basta el mero «que» sino el «cómo», según entendió ya el discípulo de R. Bultmann, E. Käsemann; al ver que Jn incluyó tanto la historia de Jesús como el kerygma cristiano bajo la forma de evangelio, de lo cual Jn es muy consciente. Por eso, incluso en las alegorías «afirma repetidamente, al menos de manera implícita, la identidad del Jesús terreno y el Señor resucitado»; pero «lo que el Agente divino oye de Dios se descubre, no en sus palabras, sino en su propia vida» y sobre todo, su muerte; y el Discípulo amado, simbólico o real, «no era en primer lugar un maestro, sino un oyente»¹².

¹⁰ Ver la nota de la Biblia de Jerusalén a Jn 6,35: «Yo soy el pan de vida...»

¹¹ Tuffi, Joseph-Oriol y Alegre, Xavier. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995. Las citas pueden leerse en las páginas 143 y 144 respectivamente.

¹² Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Clarendon Press, Oxford, 1993, 598 páginas. Las citas están en las páginas 195, 550 y 553; y suenan así: «they repeatedly affirm, at least implicitly, the identity of the earthly Jesus and the Risen Lord» «What the divine agent 'heard' from God is disclosed not in his words but in his life» El Discípulo amado, «was not in the first place a teacher but a listener».

En la Fiesta de las Tiendas Jesús se presenta como puerta del redil y buen pastor (10,1-21). Aquí solo nos fijamos en el v. 8, dentro de las explicaciones que Jesús da a sus parábolas contra los fariseos. El *festés* es saltador, pero se aplica a Barrabás, por lo que puede ser mejor «bandido», guerrillero. Al aplicarse «todos» a los profetas y hagiógrafos del AT, sonaba demasiado dura, y el Códice Beza lo suprime. El códice Sinaitico omite «antes de mí», pero está en el papiro 75, que es de los testimonios más antiguos de este evangelio. Según varios autores, en su evangelio Juan le da ya un doble sentido: «Primero: no hay ni ha habido legitimidad si no es en función del Mesías, como preparación a su venida, que era el papel de la Ley misma. Esto conduce al segundo sentido: sólo asumiendo la *actitud* del Mesías, la disposición a dar la vida, se puede tener acceso a las ovejas. Ellos habían concebido su relación con el pueblo como la de poder y dominio (4,46) que llevaban a la explotación y causaban la muerte»¹³. De este modo, parece que sólo se aplicaría a los líderes judíos contemporáneos de Jesús, y no se aludiría a problemas de la iglesia posterior. Pero tampoco después de Jesús cabe hablar de ningún otro Pastor que usurpe su puesto.

2. De las diversas etapas comunitarias a la gran iglesia

A lo largo del evangelio de Juan van apareciendo diversos grupos humanos que se acercan a Jesús y lo aceptan con una fe inicial que va creciendo en muchos hasta la plena aceptación. Esto responde en parte a la historia de Jesús; pero, a la vez, a los grupos y etapas de la propia comunidad joánica. Puede verse un esquema de las diversas etapas de formación del evangelio joánico, según ese desarrollo de las comunidades que están detrás del mismo, en la obra clásica del P. Brown, dedicada a este tema¹⁴. Están primero los discípulos de Juan Bautista que se pasan a Jesús, con una fe que lo proclama ya Mesías e Hijo de Dios (1,41 y 49); aunque sea con un alcance judío limitado, esos títulos ya tienen ahora una amplitud cristiana de la primera comunidad de discípulos (Pedro, los Zebedeos, etc). Hay también Judíos fariseos, incluso pertenecientes a los círculos influyentes del Sanedrín, que entran en relación positiva con Jesús

¹³ Mateos, Juan y Barreto, Juan, *El Evangelio de Juan. Cristandad*, Madrid, 1982, página 466.

¹⁴ Brown, Raymond E., *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*. Sígueme, Salamanca, 1983. Ver al menos el esquema simplificado pero clarificante de las páginas 158s.

y acaban aceptando su misterio. La figura de Nicodemo aparece casi al inicio del evangelio (3,1-21), reconociendo que Jesús es Maestro venido de Dios, y que en sus obras se muestra la presencia de Dios (3,2). Jesús le habla ya como Hijo enviado por el Padre para salvar al mundo (3,16-18). Aunque oculta su discipulado inicialmente, no deja de enfrentarse a sus colegas enemigos de ese Profeta y de estar al pie de la cruz en el momento decisivo (7,45-52; 19,38-42).

Aparecen bien pronto, en la figura de una mujer, los grupos samaritanos que aceptan a este judío del que viene la salvación (4,22). No sólo le reconocen como el Mesías o Profeta que había de venir (4,19-25-29). Esa fe inicial se hace más firme con la presencia prolongada de Jesús, al que llegan a confesar como el Salvador del mundo (4,42). Más adelante el mismo Jesús será descalificado por los judíos como «samaritano» (8,48); cosa que ni siquiera se molesta en rebatir, pues no lo debe considerar incompatible con su persona y su misión universal. Aunque los judíos malentendan la ida de Jesús como una fuga a la diáspora judeohelenista o directamente al mundo griego (7,35), en el segundo nivel de lectura (típico de la ironía joánica) se acepta este paso de la comunidad de fe cristiana al mundo helenista. Sobre todo cuando se habla de la mediación de los discípulos relacionados con el mundo de la decápolis helenista vecina al lago de Galilea (12,20ss y Mc 5,1-20; 7,31, Mt 4,25). Aludiendo claramente a su muerte en la cruz, con la elevación y glorificación del *Hijo del hombre*, como un grano de trigo que muere para fructificar, Jesús afirma: «atraeré a todos hacia mí» (12,32). En el epílogo final volverá sobre esta Iglesia universal, formada por gran variedad de peces (21,6, 11), por ovejas de distintos rediles (10,16), que formarán un sólo rebaño y no romperán la red (21,11, 15-17); como no se rompió la túnica inconsútil en el reparto de los cuatro soldados del imperio (19,23s).

3. Epílogo del evangelio: Juan 21,1-23

Escribe R. Schnäckenburg que en este capítulo «se trata de una manera de narrar distinta del evangelista, pues este maneja mejor sus tradiciones, las presenta con mayor claridad y es más hábil en su utilización». Señala que la figura de Pedro aparece con un fuerte relieve, que no tenía antes: «Se amplía su interés por él, y desde luego más allá de la situación pascual, en el marco de la comunidad». No cabe duda de que también se pretende presentar «la comunión permanente de Jesús con los discípulos o respectivamente con la comunidad, su presencia en ella mediante el banquete eucarístico». Por eso concluye que «todo el capítulo de apéndice está escrito en un horizonte

marcadamente «eclesiástico», desde la mirada a la comunidad hasta el tiempo de la composición»¹²⁵. Dice que no le cuadra bien el calificativo de suplemento, ni de apéndice, como suele hacer la exégesis alemana, inglesa; pero tampoco el de epílogo, que sería muy problemático, al relacionarse con el capítulo I como prólogo; lo cual reconocen muchos y me sirvió entre ellos. En resumen, cree descubrir un motivo positivo en el redactor de este capítulo: «su marcado interés por la comunidad, su vida interna, su situación y sus problemas; una comunidad que está marcada por la peculiar tradición «joánica», aunque no vive por completo al margen del resto del cristianismo»¹²⁶. Pienso que este juicio es certero, con la matización de que el capítulo mismo significa ese acercamiento al resto del cristianismo o la gran iglesia.

Este capítulo final del evangelio bien puede llamarse epílogo del mismo, ya que en 20,30s se había puesto punto final a la obra¹²⁷. Lo que se añade a continuación no le parecía del todo necesario ni siquiera al último redactor, que dejó intacta esa conclusión, más plena que la que él mismo pondrá luego. También aquí, como en el prólogo, hay términos que resultan comunes con el escrito anterior (Jesús, Señor, Pedro, discípulos, mar, barca, amar, conocer, seguir); y otros que son peculiares de esta escena (pez, red, pescado, cordero, apacentar, pastorear y en parte el Discípulo Amado y el «hijo de Juan» para designar a Simón Pedro), lo que refleja la mano distinta que añadió este capítulo por razones peculiares. Entre estas razones peculiares está sin duda la de prestar atención mayor a la figura de Pedro, y lo que él representa de testigo primordial de la vida, pasión y muerte de Jesús, con toda su densidad histórica, que el evangelio joánico deja un poco en la sombra. Muchos comentaristas le conceden crédito a la teoría de compromiso entre la comunidad joánica y las otras iglesias, que reconocen la autoridad de Pedro, y tiene un punto de mira decididamente eclesial por «su interés en destacar que a Jesús resucitado se le reconoce en una comida compartida y que Pedro ha sido designado por Jesús como pastor de sus ovejas»¹²⁸. Este

¹²⁵ Schmackerburg, Rudolf, *El evangelio según San Juan. Tomo III. Capítulos 13-21*. Versión, comentario e índices. Herder, Barcelona, 1980, 578 páginas. Las citas están en las páginas 422, 423, 424.

¹²⁶ *Ibidem*. Página 433.

¹²⁷ Son cada vez más los comentaristas que califican de Epílogo este capítulo final de Juan. Entre ellos, Brown, Mateos-Barreto, Perkins, Leon-Dufour, etc.

¹²⁸ Brown, R.E., Fitzmyer J.A., Murphy, R.E., *Nuevo comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004. En el apartado 61, *Evangelio según Juan*,

capítulo habría sido incluido en el evangelio «como justificación del *status* de Pedro y del papel del Discípulo amado de cara a la comunidad»¹⁹, sea Juan, el hijo del Zebedeo o no.

Redacción y estructura

El relato se compone de dos partes, claramente definidas, cada una con dos escenas. La primera parte se presenta como un relato de aparición, haciendo inclusión entre el v.1 y el 14. La segunda parte se abre con claras alusiones a la última cena (negaciones de Pedro y el Discípulo reclinado en su pecho) y se cierra con dos versículos conclusivos, que parecen remitir a la conclusión previa de la obra en 20,30s. La primera parte se abre con una escena de pesca milagrosa (vv.1-8) seguida de otra que presenta una comida con el Resucitado (que abarca los vv. 9-14). El primer personaje es Simón Pedro; pero el personaje principal es el Señor resucitado, presente y orientador en la pesca y anfitrión en la comida. La segunda parte tiene también dos escenas: la primera ocurre entre Jesús y Pedro, preguntándole tres veces sobre su amor por él (vv.15-19), a continuación reaparece la figura del Discípulo Amado y se entabla un diálogo acerca de él, que no termina sino con la propia conclusión del libro, al hacerlo testigo y garante de la verdad de todo el escrito. Si Jesús y Pedro son las figuras principales, seguidas por los discípulos en conjunto (13,12, y 5 veces respectivamente), la figura más significativa es la del Discípulo Amado, presente en la primera escena y dando la clave de la segunda, al reconocer al Señor (v.7); para reaparecer en la cuarta y última, con una precedencia clara sobre Pedro, ya que a este Jesús lo invita a seguirle, mientras que aquel ya lo está siguiendo (v.19s)

Aunque este epílogo sea obra de un redactor final del evangelio, no cabe dudar de que conoce muy bien y se mantiene profundamente fiel a todo su contenido. Por eso se afirma con razón que «el capítulo 21 recoge algunos temas del evangelio (las negaciones de Pedro, el cuidado del pastor por sus ovejas, el papel del discípulo amado) y muestra sus consecuencias para la Iglesia». «Los temas de la rehabilitación de Pedro, su función como pastor de las ovejas, el cometido del

Perkins, Pheme, habla reiteradamente de prólogo para el capítulo y de epílogo para el 21. La cita concreta está en la página 587.

¹⁹ Tuhfi, Joseph-Oriol y Alegre, Xavier. Escritos joánicos y cartas católicas, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995. La cita está en la página 27.

discípulo amado, su relación con la segunda venida, son otras tantas cuestiones que afectaban a la comunidad joánica en sus relaciones con la Iglesia en general» y lo compara analógicamente con la función de Hch en la obra lucana, por su «marcado carácter eclesial». En la segunda sección se trata sin duda de la misión apostólica y de la condición de discípulo, pero «se expresa aún con mayor claridad la investidura de una autoridad» con la figura del pastor de las ovejas, como en toda la Biblia y el uso en todo el Oriente hasta Qumran; pero en el evangelio de Jn (10,1ss) el Buen Pastor es sólo Jesús y «sus ovejas siguen siendo suyas, aunque haya confiado su cuidado a Pedro. «No cabe pensar, por consiguiente, que Pedro sustituye a Jesús como pastor del rebaño»¹⁴⁶.

Contiene unos elementos novedosos en relación con todo lo anterior; lo cual supone que se trata de la mano de un redactor final, aunque sin duda de la misma escuela joánica, que se mantiene fiel a lo sustancial de su mensaje. Presenta un episodio simbólico de la iglesia en misión (pesca) con objeto de señalar cuales son las condiciones para el fruto y lo que significa Jesús en ella. Los discípulos ya no están dentro de la casa (0.20), sino que salen a trabajar. Jesús se les manifiesta en pleno día, en la mañana, y les prepara luego el alimento. El episodio trata de la pesca y del rebaño; y del tema de la hostilidad del mundo (muerte de Pedro) y la necesidad del seguimiento (21,18s). Aquí confluyen varios temas importantes iniciados antes: En la Cena Jesús anunciaba su vuelta y presencia en la comunidad, como apoyo y prenda de la eficacia en la misión. Aquí se verifica con la presencia del Resucitado. La Eucaristía, explicada en el capítulo 6, se presenta aquí como el punto culminante de la vida comunitaria en medio de la misión. El tema de la misión como un trabajo de amigos y no de siervos, se muestra aquí en el encuentro con Jesús, que después de ayudarles en la pesca les prepara El mismo la comida y se la distribuye. Y no deja de estar Pedro y su función decisiva, aunque sea menos importante que la del Discípulo Amado¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Brown, Raymond E. *El Evangelio según Juan, XII-XV. Introducción, traducción y notas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979. Las citas están en las páginas 1041 y 1045 respectivamente.

¹⁴⁷ Estos párrafos y la mayoría de los siguientes están tomados de una parte de mi colaboración a la obra colectiva del tomo 8 de Palabra-Misión, dirigida por Félix Cisterna, titulada «Misión al que traspasarán». *Evangelio de Juan*, a cargo del Equipo Bíblico Claretiano. Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2006. Se trata sobre todo de las páginas 190 a 204.

Algunos temas mayores: Institución y carisma

El capítulo final del evangelio toca unos aspectos que no parecen haber interesado mucho anteriormente. Ha estado tan centrado en la Gloria del Padre que se ha revelado en Jesús y ha experimentado el creyente por la fe y el agua viva del Espíritu, que no parecía interesarse apenas por el lado institucional de la comunidad, ni casi por la Cena del Señor. Ni siquiera la concentración en Jesús de las grandes fiestas e instituciones del AT parecen justificar una visión institucional, litúrgica o sacramental de su obra, con la excepción del capítulo 6, en que ciertamente se refiere también a la Eucaristía. Al bautismo parece aludir en más de una ocasión, pero en su aspecto interior de un «nacer de nuevo» para ser «hijos de Dios» por el Espíritu. En estas cuatro breves escenas hay muchas alusiones a la comunidad eclesial, en una clara aceptación de la figura de Pedro, como líder indiscutido del grupo, o mejor como Pastor universal del rebaño de Cristo resucitado, a pesar de su condición de pecador, que negó tres veces al Maestro. En su tarea pastoral o pescadora de hombres, hay una enorme cantidad de peces diversos, pero no se rompe la unidad simbolizada en la red (21,11).

Hay además alusión a la Eucaristía pospascual, en la que el Señor se hace presente y es el huésped auténtico de ese banquete (21,9-12). La confesión de fe y amor la protagoniza Pedro; del que se anticipa (sin duda por conocimiento de lo ya acaecido) su fidelidad hasta el martirio (13,36-37; 21,19), con el que también él daría gloria a Dios. Sin duda su «seguimiento» de Jesús fue de fidelidad hasta el fin, hasta dar de veras la vida por el Maestro. Pero, a la vez, como ya ocurriera en la Cena y más tarde ante la Tumba vacía (20,8) es el Discípulo Amado el que penetra antes y más profundamente en el misterio de Jesús. Aquí se recuerda la Cena (21,20) y el amor preferencial de Jesús por este discípulo (21,7); pero sobre todo reconoce antes que Pedro al Señor resucitado en esta su aparición tercera. Además este Discípulo, el único que estuvo junto a la cruz de Jesús (19,26), ya seguía a Jesús antes que Pedro escuche la invitación otra vez (20,20). Y la comunidad joánica que redacta el epílogo final sabe que el testimonio de este Discípulo Amado es verdadero, ha captado la última realidad del misterio de Jesús y se la ha transmitido a la comunidad que ahora la escribe para toda la iglesia cristiana. Si hizo falta poner este epílogo para que las demás comunidades de la iglesia universal aceptaran este evangelio, la comunidad joánica piensa que no tiene que renunciar a su testimonio carismático para hacerse aceptar; más bien es muy consciente de que el resto de las comunidades gana mucho con recibir su testimonio.

Si Pedro es pastor en la comunidad, Juan es inspirador privilegiado. Admite la necesidad del pastoreo universal, pero mantiene la función esencial del Discípulo amado. Jesús se hace reconocer presente en el compartir el pan, la eucaristía y la vida, la comida y la palabra, la vida y la vida abundante o plena y eterna que ya está presente en Jesús el Viviente en medio de los suyos. Se ha dicho que este es el fundamento de la sana teología de la liberación «que se niega a vivir ilusoriamente de las esperanzas en una tierra nueva que vendrá al final de los tiempos: el cielo no está simplemente después de la tierra, sino dentro de ella»¹⁴² y nuestra tarea será hacerlo brotar ya en medio de la injusticia y el mal que se da en la historia, porque Dios ya está en nosotros. La misión de Pedro no es tener las llaves del Reino. «Aquí, su misión consiste en velar por el rebaño reunido por Jesús, el único Pastor»; sólo debe suministrarle pastos abundantes y guardar de todo peligro a las ovejas, aunque no excluya el matiz de autoridad; pero no indica ni el primado de Pedro sobre los demás apóstoles, ni habla de sucesión apostólica, a pesar de que apunta luego la muerte de Pedro. Es el servicio de Pedro «lo que le importa al narrador y lo que tiene para él un valor ejemplar»; y si reconoce su preeminencia, no es mayor que el del Discípulo amado, que es presentado como contrapartida inigualable. Porque él evoca «la vinculación única del Discípulo con aquel que es fuente de vida para todos los creyentes»; pues «el testimonio que da del Hijo único es tan permanente como la presencia del Glorificado que ha vencido a la muerte»¹⁴³.

Es el Discípulo Amado, que tiene esa visión de fe capaz de captar el misterio de la Cena, la Cruz y la Resurrección del Señor, el que ha transmitido a la comunidad joánica la perspectiva más honda sobre la vida y las obras, las palabras y los signos del Jesús de la historia; y el que ha penetrado hasta descubrir la Gloria de Dios en el rostro de ese Cristo que es el Hijo enviado del Padre para Vida del mundo. Esta fe es fruto de un amor previo de Dios mostrado en Jesús: de ahí esa designación de «Discípulo al que Jesús amaba». Y, sin duda, también de la respuesta de amor a ese amor primero: de la capacidad de descubrir el amor como el mandato nuevo de Jesús (13,34; 15,12-14; 1Jn 3,23); como el resumen de toda su vida hasta su entrega final por las ovejas (10,10.17s; 13,1; 17,26). Y en último término ha captado que Dios es Amor y la Vida que da a los nacidos por su Espíritu es amor mutuo (1Jn 2,8-11; 4,8-21). Por eso, también

¹⁴² Léon-Dufour, Xavier, *Lectura del evangelio de Juan. Vol. IV. Jn 13-21*, Sígueme, Salamanca, 1998. Las citas concretas se hallan en las páginas 221 y 269 respectivamente.

¹⁴³ *Ibidem*, páginas 243 y 246 respectivamente.

con respecto a Pedro. lo que Jesús busca asegurar es su amor fiel, más que ninguna cualidad de mando u organización. Tres veces le pregunta sobre ese amor. Y sólo tras su humilde confesión se le confía la tarea pastoral sobre los hermanos; y sobre todo se le invita a seguir los pasos del Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas. Porque es en el amor previo de Dios experimentado y en el amor consecuente a los hijos de Dios y hermanos de Jesús que se pasa ya de la muerte a la Vida (Jn 3,14ss; 4,10ss).

Misión universal

Si en el capítulo 20 el Resucitado era centro de la comunidad y origen de la misión, aquí está presente en ella, como el Espíritu en los Hechos. Pero el trasmisor de esta experiencia es el Discípulo amado: «él descubre la presencia del Señor y Pedro no. Sólo el que tiene experiencia del amor de Jesús sabe leer las señales». Como bien anota Perkins, en el evangelio «la fe de Pedro y su cercanía al Señor son siempre caracterizadas como inferiores a las del Discípulo Amado»¹³⁴, pues éste se basa en la autoridad del Paráclito; sólo en este epílogo se le da relieve también a la función de Pedro, aunque tampoco la considera superior a la del Discípulo Amado, del que este evangelio es el testimonio. La invitación de Jesús a su mesa hace que reconozcan su presencia; pero no se come con él sin aportar algo, sin el amor a los demás. «Jesús es ahora el centro de la comunidad, de donde irradia la fuerza de vida y amor que hace capaces a los suyos de entregarse como él». Para Jesús, ser pastor o rey significa una sola cosa: entregarse por amor. Ha eliminado de aquellos títulos todo rasgo de superioridad o dominio; es el centro, sin ser el líder, es amigo, no superior, que es capaz de dar la vida por sus pequeñas ovejas, como han de hacer sus seguidores. Ante esta profundidad radical de la fe y el amor que la comunidad joánica ha logrado captar y vivir por el carisma peculiar del Discípulo Amado, todo lo que pertenece a las mediaciones institucionales (ministerios, sacramentos, organización) le resultan obviamente secundarios. Este capítulo resalta su necesidad y su valor, pero sin quitar un ápice al valor primordial que se debe dar a la fe y el amor esperanzados. Es como un gesto de comunión con toda la iglesia, aceptando su organización y sus sacramentos y ministerios. Pero sobre

¹³⁴ Perkins, Phemie. *Evangelio según Juan*. En Brown, R.E., Fitzmyer J.A., Murphy, R.E., *Nuevo comentario Bíblico San Jerónimo*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004. La cita está en la página 529.

todo es un acto de comunión de su riqueza al resto de los hermanos, al comunicarles el testimonio peculiar del Discípulo Amado.

En definitiva, la figura del Discípulo Amado es como la síntesis del mensaje joánico, sobre todo desde el ángulo antropológico y específicamente discipular. Lo primero que subraya es que no se trata del discípulo que ama, en primer lugar, sino del que se sabe amado por Dios: «*Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único...*» (3,16; 1Jn 4,9s.19); y muy concretamente amado por el Jesús que da su vida por sus ovejas (10,11) y que «*habiendo amado a los suyos... los amó hasta el extremo*» (13,2) y «*nadie tiene mayor amor que el da la vida por sus amigos*» (15,13). Sólo desde este Amor que nos amó primero, se entiende que hay que amar a Jesús, guardando su mandamiento de amor mutuo o amor al hermano (13,34; 14,21; 15,12s). Y es claro que el que no ama al hermano al que ve, miente si dice amar a Dios (1Jn 3,17; 4,20s): porque en ese amor de unos a otros es que conocerán que somos discípulos de Jesús (13,35). Ese amor es la muestra real de la fe, del conocimiento efectivo de Dios y de su proyecto antropológico, de filiación divina y fraternidad humana entre todos los hijos de Dios dispersos (11,52). Porque Jesús es mucho más que el Mesías de Israel: es el Salvador del mundo (3,16s; 4,42), Buen Pastor de ovejas de múltiples rebaños (10,16) y redentor del mundo entero (1Jn 2,2). Esa es la Vida verdadera que posee ya ahora el que cree en verdad, el que «*es de la verdad*» (18,37) o el que hace la verdad en el amor (3,21; 1Jn 3,19.23). La capacidad de un auténtico magisterio cristiano depende radicalmente de este asunto de la verdad del amor, por eso son los santos los verdaderos maestros de vida cristiana.

VII. Ministros en la Iglesia

Ya hemos apuntado a la existencia de maestros y líderes en las comunidades cristianas que están detrás de la Q. de las cartas de Pablo y de los evangelios canónicos. En este apartado vamos a pasar brevemente por el desarrollo ulterior de esta tendencia a la institucionalización cada vez más fuerte de los diversos servicios o ministerios que las diversas iglesias se van dando. Ello ocurre ya en las comunidades más carismáticas, como son las de origen paulino; tal como se refleja en esas cartas que pertenecen a la segunda o tercera generación, y que aún se escriben en nombre de Pablo, para fundar precisamente su servicio de autoridad. Bultmann mismo reconoce que cierta tradición con sus reglas y ciertos ministerios y servicios son necesarios en cualquier sociedad destinada a expandirse y perdurar. El problema estaría en que sean siempre algo inspirado por el Espíritu y no un elemento esencial de la comunidad, centrada

en la Palabra⁴⁵. Es una visión muy protestante, pero poco realista del modo de desarrollarse las comunidades humanas. Así, H. Köster habla de la «eclesialización» de la teología paulina, en las Pastorales (1.2 Tm y Tt) Hbr, Ef, Co y 2Tes unida a apocalíptica. Se trata de autores de la segunda generación cristiana, que otros llaman etapa subapostólica, por la tendencia a cubrirse con el nombre de los apóstoles desaparecidos, al morir Pedro y Pablo por el 64 d.C. y seguramente los demás más o menos por esas fechas.

De la afirmación de H. Conzelmann sobre la existencia de comunidades paulinas sin jerarquía ni estado sacerdotal ni separación de clero y laicos, ni regulación firme del culto... se pasa en las Pastorales a otra imagen, que Köster expresa así: «El autor considera como obra capital de Pablo la organización de las comunidades, tarea a la que el apóstol había confiado de hecho un lugar privilegiado en su trabajo misionero, empleando en él considerable tiempo y esfuerzos. Mas ahora son ya fijos los cargos eclesiásticos: un obispo o un presbítero dirigente (que debe percibir doble paga 1 Tm 5,17); debajo de él los presbíteros, diáconos y viudas;... se regula la ordenación a través de la imposición de las manos (1Tm 5,22; cf 4,14), de modo que el carisma de la función se transmita de esta manera (2Tm 1,6). Pasa a segundo plano el pensamiento paulino de que todos los miembros de la comunidad reciben a través de la posesión del Espíritu «dones» especiales que les hacen aptos para el servicio a la comunidad [o «el cumplimiento del evangelio en la vida cotidiana» que dice Käsemann]. En su lugar se exige a los responsables de la comunidad determinadas dotes morales. Respecto a los miembros de la Iglesia, no se les pide que tengan carismas cristianos, sino que se les recuerdan sus deberes ciudadanos»⁴⁶. Se trata de una visión decadentista, típica de cierta teología ilustrada alemana, que se aplica tanto al AT, visto como judaizante tras el exilio, como al NT, que no valora a las comunidades, expresadas en las Pastorales, pero incluso en los sinópticos, tachándola de catolizante.

En realidad, como señala Trehöfle, la tensión mayor dentro del AT es la de la Ley y los Profetas; y la del NT es su relación con el AT, sobre todo con la

⁴⁵ Bulmann, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento* Sígueme, Salamanca, 1981 (El original alemán es de 1953, revisada hasta la sexta edición es del 1968, J.C.B. Mohr, Tübingen, 622 páginas). Ver sobre todo las páginas 516-541.

⁴⁶ Köster, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento* Sígueme, Salamanca, 1988. La larga cita está en las páginas 834-835.

Ley y su interpretación. Porque «...el problema hermenéutico del AT es el problema, y no simplemente un problema de la teología cristiana». El problema es que «lo Antiguo no desemboca necesariamente en lo Nuevo y lo Nuevo no fluye espontáneamente de lo Antiguo»¹⁴³ y esta tensión es comparable a la de Ley y Profetas. Ya los rabinos interpretaban la Ley, y se entienden como una comunidad lectora e interpretante de la misma, con maestros cualificados para ellos, sobre todo desde Yammia; pero Jesús hacía lo mismo, sólo que remitiéndose al Padre. La Iglesia cristiana, por su parte, va a reducir al mínimo la Ley y poner el énfasis en la intelección de ambos como promesa y profecía. Se expresa en el cambio de orden de los LXX, que culmina en los Profetas, y ve todo el AT como promesa y profecía de Cristo. Pero no podemos olvidar que el cristianismo nació del judaísmo y se vio como una secta judía. Los primeros son todos judeocristianos; y esto significa que se trata de «primeros cristianos, nacidos judíos y de habla aramea, influidos por el helenismo, pero fieles a la práctica de la Ley, con ideas teológicas tan variadas como las de otros grupos cristianos de comienzos del cristianismo»¹⁴⁴. Más que hablar de creciente helenización de los cristianos, o de rejudaización del cristianismo paulino que sería el original, habrá que reconocer la gran variedad del judaísmo helenizado que es el que se hace cristiano y presenta la variedad que va de Esteban a Santiago, de Pedro a Pablo, de Bernabé a Apolo, de Juan al autor de la carta a los Hebreos, entre otros.

Había, en efecto, diversidad dentro de las comunidades primitivas, manteniendo la *koinonía*, que aceptó el pluralismo desde sus inicios, frente a las tendencias más o menos exclusivistas; y todos pertenecen a un judaísmo más o menos helenizado. Brown habla de «cuatro actitudes dentro de la *koinonía* cristiana, que reflejaban tendencias teológicas y actitudes diferentes» atesiguadas en diversos escritos del NT: 1) Judeocristianos abiertos a la misión, pero que exigían la conversión al judaísmo y la circuncisión. 2) Mediadores entre estos y Pablo, que admiten a los gentiles sin necesidad de circuncisión, pero observando el núcleo de la Ley. 3) Pablo y su postura de libertad total de la Ley, pero para los cristianos de origen pagano. 4) Judeocristianos helenistas opuestos del todo al templo y al culto judíos, como aparece en Esteban (Hch 7,45-51), y que culmina en Hbr (8,13) y en Jn quizás, separados radicalmente del judaísmo. Convivieran los cuatro en *koinonía* sustancial, más allá de diversas posturas y choques concretos, como los de Pablo y

¹⁴³ Trebolle Barrera, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Trotta, Madrid, 1998. 710 páginas. Las citas se halla en las páginas 590 y 591

¹⁴⁴ *Ibidem*. Página 575.

Pedro en Antioquía, o la separación de Pablo y Bernabé. Sin embargo, escritos como Col, Ef, Pastorales, Mt, Jr, Hbr, y las Cartas Católicas son ya más propios de pastores (pastorales), que de predicadores misioneros (pescadores), pues «el cuidado de las comunidades fundadas... pasó a ser una preocupación importante»¹¹⁹. Aquí vamos a fijarnos en algunas comunidades paulinas y otras comunidades católicas, tal como se reflejan en las cartas que se les dirigen.

1. *Periodo subapostólico.*

1.1. *Iglesias paulinas*

M. MacDonald escribió un amplio estudio sobre los pasos de esa progresiva institucionalización de las comunidades ya en las cartas paulinas, pero más claramente aún en las *deuteropaulinas*. Crítica a Bultmann y su imagen de la Iglesia como comunidad escatológica, regida por la influencia del Espíritu, que establece una «democracia comunitaria». «Al decir que hay posibilidad de estructuras creadas sólo por el Espíritu, desconecta inevitablemente la Iglesia primitiva de su base social». Peor aún sería la postura de E. Käsemann, que separa radicalmente el ministerio carismático y la organización eclesiástica con jerarquía y oficios, al abandonar la espera de la Parusía y por influjo del gnosticismo. Les han criticado exégetas y sociólogos como J.H. Elliot, W.Meeks, E.P. Sanders, B. Holmberg o Gerd Theissen. «Estos autores han demostrado que es útil intentar descubrir quiénes eran las personas que tenían autoridad en la Iglesia primitiva, y qué clase de mecanismos sociales se utilizaban para prevenir la desviación de la conducta». No basta el estudio de las ideas o las teologías. Si la exégesis nota la discontinuidad, la sociología y la historia ayudan a comprender cómo se da la transformación y la continuidad mayor, en un «proceso de institucionalización», que no es mera mundanización inculcada ni completamente opuestas a los ministerios que Pablo entiende carismáticamente. En las comunidades primeras de Pablo hay mucha fluidez en los liderazgos, y «la institucionalización estaba abierta a muchas direcciones»¹²⁰.

En el mismo liderazgo paulino de tipo «padre», aparece una relación de

¹¹⁹ Brown en NCBSJ, 80, *Iglesia primitiva. III: Periodo subapostólico y postapostólico*. Las citas pueden verse en las páginas 1115 y 1116.

¹²⁰ MacDonald, Margaret Y.- *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Sigüeme, Salamanca, 1994, 352 páginas. Ver las citas en las páginas 20, nota 1; 23 y 95 respectivamente.

dependencia-independencia entre Pablo y sus comunidades. Más bien influye mucho en la dirección el tipo del «amor patriarcal» o «patriarcalismo de amor» como lo llama Theissen: «El patriarcalismo de amor acepta las *diferencias* sociales como algo dado, pero sin embargo las suaviza por medio de la obligación de la consideración y del amor, una obligación impuesta precisamente a los socialmente fuertes, mientras que a los socialmente débiles se les exige subordinación, fidelidad y respeto... (Esto llevó a) configurar unas relaciones sociales de una comunidad que, por una parte, exigía de sus miembros una medida elevada de solidaridad y de fraternidad, pero que, por la otra, abarcaba estamentos sociales muy diferentes»: sería el caso de Enésimo con Filemón. Ese patriarcalismo del amor «fue muy importante en el desarrollo de la comunidad primitiva, porque servía para «integrar miembros de diversos estamentos sociales». Ese *ethos* siguió fuerte en las comunidades que continuaron apelando a la autoridad de Pablo, pues «tuvo un papel fundamental en la estabilización de la vida de la comunidad. En las Pastorales ve «la relación de la ética familiar con las estructuras de liderazgo.... La familia grecorromana es un factor principal al determinar quién es elegible para un oficio. De hecho, la exigencia de proteger la verdad no se percibe aislada de las estructuras existentes en la sociedad grecorromana»¹¹.

Ya en Ef 2,11ss; 3,5 y sobre todo en 4,11, aparece el gobierno en ausencia de Pablo, unido al ejercicio de diferentes ministerios para la conservación del cuerpo. Se habla de apóstoles y de profetas, como en 1Co 12,18 y en Hch 13,1 pero también de evangelistas, pastores y maestros. Todos estos ministerios realizan funciones de predicación y enseñanza y no dice nada de las funciones más prácticas de la administración o cuidado de las necesidades de los pobres y viudas. Dice mucho sobre el sentido del liderazgo doctrinal. El autor «parece relacionar los ministerios con la protección de la Iglesia frente a la falsa doctrina». Mateo tiene *semejanzas* en esta centralidad de la enseñanza, pues en 16,18 y 18,17 se trata de atar y desatar, declarar lo lícito o ilícito según la enseñanza de Jesús. Los pecadores planteaban un problema a la comunidad, con el caso extremo de la excomunión, si no se arrepiente y hace caso. No sólo el retraso de la Parusia o el peligro de herejías, sino la mera disciplina comunitaria crea problemas y hay que buscarle soluciones. Son problemas de la tercera generación, por los años 70-90, en proceso de estabilización, que es el período previo al

¹¹ *Ibidem*, páginas 75 y 26 respectivamente.

establecimiento de la jerarquía. Se subraya el decisivo papel del maestro. Se acentúa la asunción del falso maestro. Hay una clara visión de la corresponsabilidad de la comunidad en los ministerios. «El código familiar de Ef y Col representa un poder más firmemente colocado en manos del marido-padre-amo. Esto tiene consecuencias para determinar quiénes pueden ser elegidos para los puestos de liderazgo»¹², como en la familia; y lo mismo ocurre en 1Pe 5.1-5.

De una de las cartas deuteropaulinas, llamadas «pastorales» se ha ocupado recientemente la exégeta mexicana Elsa Tamez. Entre los comentarios que hace, quiero resaltar algunos, atendiendo a nuestra perspectiva de maestros y discípulos en el NT y en la Iglesia. Se prohíbe a las mujeres enseñar (2.12) y califica a algunas de chismosas y ociosas (5.13). Su discurso retórico es patriarcal y verticalista. Se reflejan fuertes tensiones en una comunidad cristiana de finales del siglo I. Aunque puede ser paulina, lo importante es distinguir la reconstrucción, por más hipotética que sea, del *contexto* en que se escribe la carta, de la aceptación o disenso respecto a las teologías y proposiciones que se hacen, confrontándola con el mensaje del Reino del Dios solidario. Se reflejan no sólo doctrinas diferentes, sino luchas de poder de diversa índole, unas son de género y otras de clase social, en el choque de los principios igualitarios del movimiento de Jesús con las costumbres de una sociedad estratificada y patriarcal, sea entendido como aburguesamiento o como adaptación al mundo.

En las conclusiones sobre las posturas teológicas y las luchas por el poder, critica la «apertura excluyente» de las mujeres ricas y la «opción por los pobres condicionada a la obediencia» del autor. No cabe justificarla como «patriarcalismo del amor», que sería un «amor condescendiente» de los de arriba hacia los de abajo a cambio de su obediencia. El criterio para la tolerancia es admitir el límite, pero que este sea el sujeto humano concreto, histórico. «Una ley o una institución que opera bajo el horizonte de la gracia da preferencia al sujeto vivo y concreto»¹³, si es que la fe impregna la institución o ley. Los líderes deben propiciar el diálogo y la creatividad y discernir los elementos importantes que ayuden a la dignidad, liberación y edificación de las personas concretas; y rechazar las divergencias que son inútiles o dañinas para los pobres y mujeres.

¹² *Ibidem*, página 199.

¹³ Tamez, Elsa. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*. Sal Terrae, Santander, 2005. Las citas se hallan en las páginas 135 y 137 respectivamente.

Pero cree que hay que fijarse en los criterios para el liderazgo en las luchas por el poder para llegar a las conclusiones finales de esta carta, en el capítulo cuarto. Piensa que *oikos* aquí significa más que la casa física, que es solo de ricos, la casa como ideología patriarcal, que se podía dar en *hivulac* de pobres. Se excluye a las mujeres, aun las ricas, y a los predicadores itinerantes y también al neófito, como se hacía entre los gnósticos. «Evidentemente, para el autor era importante que conociera la tradición y la comunidad y que tuviera cierta experiencia»¹⁴. La iglesia posterior sigue más estas prescripciones que las descripciones hechas por los evangelios.

1. 2. Otras iglesias

Una de las cartas más teológicas de las llamadas «católicas» es sin duda la I de Pedro. Hay consenso en verla de fines del siglo I, escrita desde Roma y dirigida a comunidades extranjeras marginales de Asia Menor, que son *párvotokoi* sociales y son *oikos tou Zeou*. Son y se sienten extranjeros y peregrinos, pero tienen un hogar dentro de la familia de Dios, no del Templo. No trata de promover la aculturación helenística del cristianismo, contra lo que afirmaba Bultmann, y otros. La sociología, más allá de los datos de qué y del cuándo y dónde, se imagina el cómo y el por qué de lo que se dice. «Lo que se necesita es un medio para conceptualizar y explicar la interrelación entre los escritos bíblicos y su mundo social», las condiciones en que se produjeron y las funciones sociorreligiosas a las que querían servir. No es lo mismo histórico que social, y la historia o sociedad no son las meras ideas. La situación no es mera fuente de ideas, sino política, histórica, social, económica, cultural y religiosa, con sus mutuas relaciones que la condicionan y en las que pretende influir en cierto sentido según los intereses tanto del autor como de los destinatarios por las relaciones que tienen. «La exégesis sociológica trata de descubrir y explicar esta interacción dialéctica entre la teoría y la práctica, entre la expresión literaria teológica y la experiencia social»¹⁵, aunque los factores sociales estén generalmente más implícitos que explícitos. Más que de «ocasión y finalidad»,

¹⁴ *Ibidem*, página 151.

¹⁵ Elliot, John H. - *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995. Las citas se hallan en las páginas 37 y 49, respectivamente.

ligadas sólo a lo teológico, se ocupa de «la situación y la estrategia» y la *Wirkung* (eficacia o efectividad) primera.

La función del tema de la *oikos* no es invento de IPe, pero tiene importancia clave como imagen eclesial y significado social. «La *oikonomia* proporcionaba un modo tradicional para la discusión de los papeles, las relaciones y los deberes que caracterizaban a la actividad rectora de la vida en el amplio escenario social de la *polis*, es decir, que caracterizaban a su *politeia*. Aunque estén desplazados y desposeídos, llegan a ser miembros de un *oikos*, «un grado mínimo de estabilidad social y de sentido psicológico de seguridad»¹⁵⁶. La casa sirve de modelo teórico para la organización social, o de «paradigma para delinear las respectivas funciones, relaciones y deberes denro de la comunidad religiosa». Incluso para designar a la macrocasa de Dios. Dice que «Ambos términos, *oikos* y *ekklesia*, fueron empujados originalmente por los misioneros cristianos para describir respectivamente las diversas casas locales y las asambleas públicas de creyentes» y la suma de todas ellas. Tal vez en Roma, y cita el uso de Marcos, pero más en Asia Menor. Respondía a las necesidades de reforzar su cohesión interna de grupo ante la sospecha, el desprecio de los de fuera y las tensiones internas. En las cartas a Col y Ef y las Pastorales «el *oikos* es el principal símbolo eclesiológico, y la tabla de deberes domésticos», la principal pauta para esbozar las funciones, deberes y relaciones comunitarias»¹⁵⁷.

2. Periodo postapostólico. Escritos y «Padres Apostólicos»

Se llaman «padres apostólicos» un grupo de obispos cristianos de la tercera generación como Clemente de Roma, Ignacio de Antioquia, Policarpo de Esmirna o Papias de Hierápolis que, junto a otros escritos como la «Didaché», la «Epístola de Bernabé» y el «Pastor de Hermas», nos testimonian la continuidad eclesial de esa época. Las fechas aproximadas de la vida y escritos de los padres apostólicos serían: para Clemente Romano el año 96-97 d.C.; para Ignacio de Antioquia entre el 105 y el 135; y para Policarpo de Esmirna entre el 155 y el 167.¹⁵⁸ En este artículo sólo nos vamos a ocupar brevemente de la Didaché y

¹⁵⁶ *Ibidem*. Páginas 315 y 316.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Páginas 318 y 320, nota 248.

¹⁵⁸ Drobner, Hubertus R., *Manual de patrología*. Herder, Barcelona, 1999, 614 páginas.

de Ignacio de Antioquía, atendiendo a la cuestión de los ministerios eclesiales especialmente, con una somera referencia a Clemente Romano.

2.1 La «Didaché»

De la «Didaché» se ha escrito que es «el documento más importante de la era postapostólica y la más antigua fuente de legislación eclesial que poseemos». Hasta el año 1883, en que se publicó, era totalmente desconocida. Se trata de «un compendio de preceptos de moral, de instrucciones sobre la organización de las comunidades y de ordenanzas relativas a las funciones litúrgicas... viene a ser el código eclesial más antiguo». Trata de iglesia universal y nos informa de los ministerios que había en esas comunidades cristianas primitivas. Los autores que más han estudiado el documento piensan que puede ser de los años 50-70 y escrita cerca de Palestina, o en Antioquía de Siria, como suponen otros para la Q o para Mc. Otros opinan que por ser composición compleja y suponer cierta distancia de la era apostólica, sería del 100-120 por reflejar etapa de tránsito de lo carismático a lo institucional. En realidad está más cerca de la «Regla de la comunidad» de Qumran que de los Evangelios, ya que no se ve cita alguna de los Sinópticos. Adam y Audet, que son la autoridad mayor sobre la *Didaché*, la ven plural, reflejando tanto a judeocristianos como paganocristianos. Señalan influjos de Qumran; pero refleja más la situación de Siria occidental en esa organización de apóstoles, profetas y maestros¹⁵⁹.

Lo que nos interesa es la cuestión de los diversos ministerios dentro de esas comunidades que nos legaron esta antigua obra. Lo cierto es que «en la *Didaché* no hay indicación alguna que permita afirmar la existencia de un episcopado monárquico. Los jefes de las comunidades se llaman *episkopoi* y *diakonoi*; pero no aparece claro si estos *episkopoi* eran simples sacerdotes u obispos. En ninguna parte se hace mención de los presbíteros»¹⁶⁰; pero jugaban papel importante los *profetai* itinerantes y los maestros, que no se deben

¹⁵⁹ Di Bernardino, Angelo (director). *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana. T. II*. Sígueme, Salamanca, 1991.

¹⁶⁰ Quasten, Johannes. - *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Edición española preparada por Ignacio Oñativia. BAC, 206 (1978). Las citas están en las páginas 38 y 41 respectivamente.

despreciar, y actúan como sacerdotes que celebran la eucaristía (15,1-2) Tienen derecho al diezmo y no pueden ser juzgados! Sin embargo, se dan avisos y advertencias sobre ellos, pues pululaban los pseudoprofetías. Por eso es necesaria una autoridad que regule, modere y encauce las efusiones carismáticas. Eso es lo que hace el *episkopos* y los *diakonoi*. Son «destinados, por misión también del Espíritu Santo, a guardar el depósito divino de la doctrina y mantener inextinto el fuego prendido por los enviados inmediatos de Aquél»¹⁶¹. Habla sólo de ellos en 16,1.2, y dice que son elegidos por la comunidad, pero también ellos son los que administran la *leitourgia* o ministerio de los *didaskaloi*

2.2. Clemente de Roma

Fue el cuarto papa, desde el 12º año de Domitiano al 3º de Trajano (del 92 al 101 d.C.) según Eusebio. Ireneo no da fechas, pero dice que de él que conoció a Pedro y Pablo. Quizá se identifica con colaborador de Pablo (del que se habla en Flp 4,3) como dice Orígenes. Su carta se leía en Corinto todavía en el 170 d.C. Formó parte de códices bíblicos en cuatro lenguas. Muestra la conciencia fuerte de Roma de su derecho a intervenir en casos internos de otras comunidades. En su carta parece aludir a persecución de Domitiano, por el año 95, y ya habían muerto los Apóstoles e incluso los *ancianos* sucesores en parte (42-44.2). Hay otra vez divisiones en Corinto; y por eso él insiste en la *eirene* y la *homonoia* y trata de inducir al arrepentimiento y la penitencia a los rebeldes. Se basa en el AT, pero también en la armonía estoica cósmica y del cuerpo humano o la estructura del ejército romano (37,1-4). Usa helenismo y retórica como el estilo homilético-parenético usado en las sinagogas judeo-helenistas¹⁶². Las columnas de la iglesia sirven de ejemplo de combate hasta el martirio. La primera manifestación de la jurisdicción eclesiástica y «una declaración clara y explícita de la doctrina de la sucesión apostólica». La comunidad «no puede deponer a los presbíteros, porque no son ellos los que

¹⁶¹ Ruiz Bueno, Daniel.-*Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa. Introducciones, notas y versión española por D. Ruiz Bueno*. BAC, Madrid, n.65, 1951). La cita está en la página 61 de la amplia introducción que le dedica, páginas 29-76; pues el texto y la traducción ocupa sólo las páginas 77-94

¹⁶² Di Bernardino, Angelo (director). *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana. I y II*. Sígueme, Salamanca, 1991. La mayoría de los datos están tomados de esta obra. Lo último de la página 436.

contieren la autoridad» (44,1-3)¹⁶². El orden del mundo, jerárquico, refleja filosofía estoica de la armonía. Esta jerarquía tiene *episkopoi, diakonoi* o también *presbiteroi*, indistintamente (44,5 y 57,1). Aparece ya la graduación triple que se hizo como canónica en la Iglesia.

2.3. Ignacio de Antioquia

Es del 110 d. C. Ignacio proviene de la gentilidad, y sucedió a Pedro en Antioquia como segundo obispo, según Eusebio. Fue condenado a las fieras en tiempos de Trajano (98-117). No es seguro si llegó a Roma ni si sufrió el martirio. Se opone a sabatistas y a docetas en carta a Filadelfos y Magnesios. En total escribe 7 cartas camino del martirio en Roma, una a Policarpo y otra a esa comunidad. Las cita Policarpo de Esmirna y luego Ireneo y Orígenes. Admiten su autenticidad la mayoría de los autores, incluso protestantes críticos¹⁶³. Leyendo ortodoxamente el evangelio de Juan, lucha contra los judeocristianos de fe inadecuada por un lado, y por el otro contra el docetismo y cierto gnosticismo (Esmir. 4,1). Dice que «Jesucristo es nuestro único Maestro, ¿cómo podemos nosotros vivir fuera de Aquel a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en el espíritu, le esperaban como a su Maestro?» (Mag., 9,1-2, BAC, 65, 464) Es del linaje de David según la carne, «hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan» (Smyrn. 1,1) hijo de Dios y de María (Eph 7,2). De Cristo dice que es Invisible, Impasible e Intemporal (Pol. 3,2). «En suma, la cristología de Ignacio se apoya en San Pablo, aunque influenciada y enriquecida por la teología de San Juan»¹⁶⁴. Pero en In no hay ese episcopalismo monárquico. Como Juan habla de un Paráclito que lo enseña todo a cada fiel, se ha llegado a decir que «una vez que el cuarto evangelio había identificado Cristo-Sabiduría con el Logos masculino y una vez que la dinámica social de la secta antimundo se puso en movimiento, todas las fuerzas estaban presente para la producción del mito valentiniano»¹⁶⁵ y otras herejías que sugieron un episcopado de esas características.

¹⁶² Quasten, Johannes. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Edición española preparada por Ignacio Oñativia. BAC. 206 (1978). La cita está en la página 55.

¹⁶³ Se pueden citar tanto J.B. Lightfoot como A. von Harnack o Th. Zahn.

¹⁶⁴ Quasten, Johannes. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Edición española preparada por Ignacio Oñativia. BAC. 206 (1978). La cita está en la página 75.

¹⁶⁵ Brown, John, *La comunidad del discípulo amado*, La frase se encuentra en la

Llama a la eucaristia *cyria* de la Iglesia, a la vez que «medicina de inmortalidad» (*farmakon acanastas* en Ef 20,2). Pero habla de su unidad como la del único obispo, y la iglesia es católica a la vez. Nada dice de los profetas. «Sobre las comunidades reina un episcopado monárquico. Casi estamos viendo al obispo rodeado de sus presbíteros y diáconos» (Mag. 6,1. BAC 65,462) Propugna la unidad con el obispo, con presbíteros y diáconos en jerarquía, pues es vicario de Dios Padre (Magn 3,1; 6,1) o Jesucristo, hasta en matrimonios.» El discípulo debe imitar a su maestro Cristo y encontrará a Dios (Rm 5,3 Magn 14. Cercano a 4 Macabeos y a Pablo y algo de platonismo: «nada de lo que aparece a la vista es bueno» y «no vibra ya en mí el ardor de amar la materia» (Rm 3,2 y 7,2). El obispo es el sumo y casi único sacerdote; ni el bautismo, ni el ágape ni la eucaristía se pueden celebrar sin él (Simym 8,1-1)¹⁶⁷. De la iglesia de Roma dice que «puesta a la cabeza de la caridad» (*prokazeimete tes agapes*). «Había asignado a la Iglesia de Roma autoridad para guiar y dirigir en aquello que constituye la esencia del cristianismo y del nuevo orden introducido en el mundo por el amor divino de Jesucristo hacia los hombres».

Como conclusión de este breve panorama por distintos modelos de iglesias en el NT y en el cristianismo de la tercera y cuarta generación, cabe afirmar, con J. Hoffmann: «No existen unos comienzos «inocentes» ni un «modelo primitivo» que nos permita contemplar la Iglesia en su «pureza original» y al que, por tanto, habría que volver». Ignacio e Ireneo insisten en la catolicidad, apostolicidad y sucesión en el obispo. Por eso la Iglesia del Vaticano II permite superar la «jerarquología» del Vaticano I y poner de relieve la dimensión histórica y escatológica de la Iglesia. La acentuación de la colegialidad episcopal... reequilibra una visión demasiado unilateralmente papal de la Iglesia»¹⁶⁸. Hay que respetar la diversidad y la unidad del canon. Más que el canon es el Evangelio vivo el verdadero criterio. El desarrollo histórico no es ni progreso sin más, ni mera decadencia. Se debe dar énfasis al periodo patristico que determinó las reglas de la fe y de la vida eclesial, pero no hacer del mismo la clave del cristianismo. Es bueno distinguir entre «estructuras» esenciales y «figuras, formas e instituciones» accidentales en las que se realizan

página 144, nota 18, citando a Wayne Meeks en su *«Man from heaven»*, página 72

¹⁶⁷ Ruiz Bueno, Daniel.-Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa. Introducciones, notas y versión española por D. Ruiz Bueno. BAC, Madrid, n.65, 1950. La cita está en la página 493.

¹⁶⁸ Lauret, B. y Refoulé, F.- *Intuición a la práctica de la teología. Tomo III Dogmática* 2. Cristiandad, Madrid, 1985. Hoffmann, J. *La Iglesia y su origen*. En las páginas 57 a 137; y las citas en la 76 y 73.

(Delorme y Sesbotté)¹⁶⁹ Y, por supuesto, entre diversos enfoques, sean de tipo cristológico, desde abajo o desde arriba, pneumatológico o histórico-salvífico.

Los Doce eran «discípulos» por su adhesión incondicional a Jesús, y no por ser una escuela de interpretación del AT. Son también el signo de su presencia postpascual, y esta continúa en todos los creyentes fieles a esa experiencia y esa tradición de fe incondicional en la presencia del Señor resucitado que sigue Vivo en ella. La Iglesia no puede sustituir a Cristo y menos aún se identifica con él, por eso no cabe hablar de «Vicario de Cristo», «alter Christus» ni reducir al clero lo de *Lo 10,16*: «quien a ustedes escucha a mí me escucha». En el NT hay diversas eclesiologías y a las comunidades primitivas se las identifica menos con sus estructuras y más con la fe, los misterios y la práctica de la caridad de los cristianos. La segunda y tercera generación elaboran la idea y la figura de un «tiempo apostólico» en Hch y Pastorales y Católicas y la misma colección de Pablo y de Evangelios. En Hch y Pastorales se da una preocupación creciente de estabilización institucional y de regulación de la fe, ya dentro del «tiempo de la Iglesia», que mira hacia el pasado de Jesús y hacia el futuro de la Iglesia. No hay gran organización, sino según necesidades y dones, sobre todo la función de los testigos de Jesús y de su Pascua. Al desaparecer los testigos y ante el «retraso de la parusia» la Iglesia se fija en la relajación del fervor, las herejías, las persecuciones, «y se preocupa igualmente de fijar la tradición de la que vive y de organizar sus ministerios y su «sucesión». Esto es socialmente inevitable, pero suscita el problema teológico de su legitimidad y normatividad unidos al del Canon e interpretación del mismo en la Tradición. «El equilibrio y la paradoja de esta dialéctica resulta del hecho de que la sumisión a las Escrituras va a llevar consigo una autoridad para su conservación y su interpretación»¹⁷⁰. El Vaticano II nos recalcará que nunca el Magisterio va a estar sobre la Palabra de Dios, sino que está a su servicio y, así, al servicio de toda la Iglesia.

¹⁶⁹ Se está refiriendo, en la página 76, a la obra colectiva, dirigida por Delorme, Jean (edimor).- *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1975.

¹⁷⁰ Laurent, B. y Retoutle, F.- *Introducción a la práctica de la teología. Tomo III Dogmática 2*. Cristiandad, Madrid, 1985. Hoffmann, J. *La Iglesia y su origen*. En las páginas 57 a 137; y la cita en la página 120.

VIII. Maestros en AL

En este último apartado pretendo sólo abrir el horizonte a nuestra iglesia latinoamericana de hoy, que ya no es la joven cristiandad nacida de la vieja cristiandad de la época de la reforma y de la contrarreforma europeas, sino de la nueva iglesia, que supo releer el Vaticano II desde los mayores signos de los tiempos de nuestro continente: la pobreza injusta e inhumana que sigue imperando en estas patrias que se proclaman católicas, o al menos, cristianas en su mayoría. Es tan amplio el arco que apenas nos vamos a fijar un poco en sus inicios fundadores y en ese momento privilegiado que se vivió en torno al Vaticano II y a Medellín. Más concretamente, me concentraré en dos figuras a las que he tenido ocasión de dedicar un cierto tiempo de reflexión y sobre los que he escrito ya algo en otras partes. Pero también tendré en cuenta la reflexión de algunos autores cualificados que se han ocupado con mayor competencia sobre ellos. Me refiero a Fray Bartolomé de Las Casas, como uno de los pioneros de una auténtica evangelización de América, en primer lugar. Y a Monseñor Oscar Arnulfo Romero, «Pastor y Mártir nuestro», asesinado hace unos veinticinco años en su patria salvadoreña por estar defendiendo la causa de los pobres y las víctimas frente a los poderes políticos, económicos y militares del propio El Salvador y del imperio norteamericano. Son muchos más los buenos pastores que sembraron la Buena Nueva en nuestra patria grande; y muchísimos más los pastores de todo tipo que han sido agentes de ese cristianismo liberador que creció en tantas comunidades cristianas a lo largo y ancho de todo el continente americano.

I. *Obispos misioneros de la cristiandad colonial*

En un libro que se ocupa del episcopado latinoamericano en el primer siglo de evangelización, su autor termina con unas cuantas breves biografías de obispos ejemplares del siglo XVI²¹. Entre ellos están Julián Garcés, dominico.

²¹ Algunas biografías de fray Bartolomé de Las Casas más recientes son: Pérez de Tudela, Juan. *Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas*. Introducción al tomo XCV de las «Obras escogidas» de la BAE, Madrid, 1957. Giménez Fernández, Manuel. *Bartolomé de las Casas. Vol. I. Delegado de Cisneros para la reformatión de las Indias (1516-17). Vol. II. Capellán de S.M. Carlos I. Poblador de Ormaniz (1517-23)*. Sevilla, 1953 y 1960. Galmés, Lorenzo. *Bartolomé de las Casas. Defensor de los derechos humanos*. BAC popular, Madrid, 1982. Pérez, Isacio. *Fray Bartolomé de las Casas*. Caleruega, 1984.

Juan de Zumárraga, franciscano, Vasco de Quiroga, clero secular, Bartolomé de Las Casas, dominico, Antonio Valdivieso, dominico, Cristóbal de Pedraza, clero secular, Juan del Valle, clero secular, Toribio de Mogrovejo, clero secular, Martín Ignacio de Loyola, franciscano, y tres o cuatro más¹⁷². De todos ellos, me voy a concretar sólo en dos figuras, ejemplares ambas, pero con rasgos específicos que son complementarios. El primero, fue sobre todo un padre de los indios, un pastor preocupado por sus ovejas nuevas, a las que amó entrañablemente y se hizo amar por ellas hasta el día de hoy. El segundo, puede muy bien considerarse como el «profeta de los españoles», e incluso como la conciencia crítica cristiana de toda la obra conquistadora y colonizadora europea; pues nadie como él supo ver los graves fallos, denunciarlos con tanta fuerza y lograr, al menos, leyes y reglas que mitigaran la dureza de la conquista y la encomienda de los «opresos indios», de los que se sintió y fue siempre el «protector», tanto en Chiapas como en España.

1.1. Vasco de Quiroga (1538-1565)

El obispo Zumárraga escribe al rey que es un acierto haberlo elegido obispo de Michoacán a este oidor real, porque «el amor visceral que este hombre les muestra (a los indios), el cual prueba bien con las obras y beneficios que de continuo les hace, nos hace ventaja a los prelados de acá». Por algo todavía hoy los indios le llaman «Tata Vasco» (Padre Vasco). Nacido en Madrigal de las Altas Torres de Ávila en 1470 y muerto en 1565, en visita pastoral a sus 95 años de edad, a lomo de mula y con un paje. «El nuevo obispo era conocido por su generosidad ilimitada con los pobres, no guardando ni lo necesario para comer, además poseía una piedad ejemplar: prolongaba sus oraciones hasta altas horas de la noche». A pesar de ser nombrado obispo a sus 67 años, aún pastoreó su

idem. *Cronología documentada de las viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón, 1984. Cabeía añadir, entre los autores no hispanos, la visión del lascasista Marcel Bataillon, presentada en sus *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, de 1976. Del gran lascasista americano Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1959; varios artículos publicados en *Estudios sobre fray B. de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América*, IICV, Caracas, 1968. André-Vincent, *Philippe L. Bartolomé de las Casas, prophète du Nouveau Monde*. Paris, 1980.

¹⁷² Dussel, Enrique, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. CRT, México, 1979. Biografías en las páginas 281-384

diócesis misionera por 27 años. Culto y humanista, lector de Erasmo y Tomás Moro. Inventa las «reducciones» o repúblicas de indios, bajo la guía espiritual de frailes franciscanos, y libres de la explotación de los encomenderos. Se mezcla el ideal humanista con el cristiano de crear la Utopía de Moro y la Ciudad de Dios, llena de todas las ventajas civilizatorias europeas, pero solidaria y fraterna como la iglesia primitiva idealizada.

El instrumento principal fueron los llamados «hospitales», pero en realidad, «son núcleos autónomos de población, con autoridades nombradas por los mismos habitantes y organización económica de tipo colectivista, asistidos por un rector que debía ser siempre un sacerdote»¹⁷⁷; con religión, agricultura, trabajo, artes, oficios, estudio y todo ordenado al bien común. Enseñaban tarasco a los españoles y aprendían castellano de ellos. La policía o naturaleza era la base de la gracia evangelizadora. Creó más de 130 pueblos de indios, en un territorio mayor que Francia. Los hizo convivir y ser útiles mutuamente y capaces de casi todas las artes y oficios conocidos en España. Se distinguió por la pobreza y la generosidad para con los indios, a los que daba todo. Se propuso seguir el ejemplo de los primeros cristianos, comunitarios y en solidaridad recíproca, especialmente la atención a los enfermos en los «hospitales». Fundó colegios para educar a las indias en sus oficios, y un seminario para indios, con jesuitas en 1540. Al quererlo trasladar a la nueva sede episcopal de Morelia, los indios se amotinaron, porque no querían que se llevaran a ese padre de los indios, que se sintió y fue obispo sobre todo de ellos.

1. 2. *Fray Bartolomé de las Casas*

En la corta biografía de Las Casas, Dussel dice que tiene dos notas en su profetismo: «La primera, su temple, su cualidad, su carisma heroico, fue el don «erigmático» (la proclamación de la Palabra de Dios comprometida en un momento concreto de la historia santa, ya que la Palabra de Dios es creadora, fáctica, operante). Brillaba en la polémica, en el despertar la conciencia moral adormecida... La segunda nota, en cambio es el necesario fracaso inmediato de sus programas, de su gobierno, ya que debió oponerse a los intereses fuertemente creados entre los colonos hispano-americanos que no liberan fácilmente la presa». Anota que le faltó el tacto pastoral de un Vasco de Quiroga.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 311, 313 y 317.

pero lo justifica por haberle elegido la misericordia divina «para procurar y volver por aquellas universas gentes de las que llamamos indios... sobre los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia», como dice en el testamento de 1566. Y comenta: «Hasta el fin, entonces, permaneció obispo y defensor de los indios. ¡El primero y quizás el más grande profeta cristiano del suelo americano!»¹⁷⁴ También el dominico y gran lascaista Isacio Pérez le habla llamado, no sólo el «protector de los (indios) americanos» sino también el «profeta de los españoles»¹⁷⁵

Toda su vida, una vez convenido a los indios desde el 1514, y más desde que fue nombrado obispo en 1545, estuvo dedicada a la defensa de los «presos indios», y a la denuncia correlativa de los conquistadores y encemenderos españoles. Por eso lo llama defensor jurídico y teólogo del indio oprimido; porque «su Apologética Historia, su Historia de las Indias son libros proféticos. Se trata de mostrar el sentido de los acontecimientos, de indicar las injusticias, de vaticinar la cólera de Dios, de anunciar el castigo como pena por las culpas merecidas» «La significación mundial en la hora actual de Las Casas es la de haber sido el primer europeo en advertir la injusticia del sistema colonial y neocolonial, económico, político y cultural que las potencias nordatlánticas cumplen desde el siglo XV hasta el XX, sobre los pueblos subdesarrollados, oprimidos de América Latina, África y Asia. Su figura profética se agrandará en el futuro» Porque respetó al indio como otro. No fue un mero humanista o líder político sino que «esencialmente fue un profeta, en sentido cristiano y teológico, y por ello sus obras deben mirárselas como escritas en un sentido y estilo apocalíptico. Fue un profeta que desenraizó en sus orígenes el mundo colonial e imperial europeo»¹⁷⁶. Por su parte, el gran teólogo dominico francés, P. Chenu, ha dicho que «la actualidad de Las Casas es mayor que nunca: en verdad evangélica, en dignidad humana, en visión del mundo. . . El combate por la justicia: esta cuestión ha entrado en el lenguaje oficial de la Iglesia», que es elemento constitutivo y no sólo integral de la evangelización.¹⁷⁷

¹⁷⁴ *Ibidem*, páginas 325s y 333s

¹⁷⁵ Pérez Fernández, Isacio; *El protector de los americanos y profeta de los españoles*. En la revista *Sudium* 14 (1976) páginas 543-565

¹⁷⁶ Dussel, Enrique, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca, 1978. Citas en las páginas 148 y 145.

¹⁷⁷ Chenu, Marie-Dominique, En la revista *Le Supplément de la Revue d'Études et*

Las Casas basó su ideal de una evangelización pacífica en el ejemplo de Jesús; y explicó largamente las reglas fundamentales de la misión histórica de los discípulos, según los evangelios. Los ojos nuevos, que la Palabra de Dios le proporcionó para leer desde el lado de los vencidos la realidad americana, están presentes en casi todos sus escritos mayores y en bastantes de los menores, de una u otra manera. A eso se dedicó en los primeros años de dominico, cuando redactó su primer libro, el «*De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*». El mayor conocedor de la obra escrita del P. Las Casas ha escrito que esta obra es el «resultado de un esfuerzo de esclarecimiento teológico radical y de jurisdicción a fondo, hasta el final, de la *actitud* en pro de los indios que había emprendido en 1514». Estamos ante un escrito que «además de satisfacer una personal de claridad, llenó una exigencia académica vocacional, una especie de prueba de competencia en su condición de estudiante dominico»¹⁷. Es el ejemplo de Cristo, del Jesús manso y humilde, del Buen Pastor que da la vida por sus ovejas, el modelo supremo y la clave de toda la obra misionera de sus auténticos discípulos; y Las Casas lo recordó con gran hondura en el momento de la primera evangelización de América Latina¹⁸.

El ascetista Juan Pérez de Tudela nos asegura que: «Las Casas abandona aquí toda afectación pasional y se remonta al más elevado plano de universalidad; apenas si de pasada hay una alusión a las Indias, pues su lección deberá ser tanto más categórica cuanto válida para todos los pueblos y para todas las épocas»¹⁹. Frente a esas afirmaciones de varos, que aseguran la abstracción principista de este tratado, es bueno hacer notar, como lo hace Gustavo Gutiérrez,

théologie morale, 177 (1991), p. 184. La cita textual francesa es: «l'actualité de Las Casas est plus grande que jamais, en vérité évangélique, en dignité de l'homme, en vision du monde... Le combat pour la justice reste question en ordre dans la langue officielle de l'Eglise».

¹⁷ Pérez Fernández, Isacio. «Sobre la fecha y el lugar de redacción del primer libro de Fray BAC-Deunio...» En la revista *Ciencia Tomista*, tomo CV, año 64 (1978) páginas 125 y 143.

¹⁸ Para captar la envergadura teológica de Las Casas, es muy importante leer las obras de Gustavo Gutiérrez: *Dios y el oro en las Indias. Siglo XVI*, Lima, 1989; y mejor aún *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Lima y Salamanca, 1992. Pedro Trigo, *Las Casas y Gustavo Gutiérrez: En busca de los pobres de Jesucristo*, en la revista *ITER*, 11 (1995), 265-293, y Eduardo Frades, «El uso de la Biblia en los escritos de fray Bartolomé de Las Casas», IUSI, Caracas, 1997.

¹⁹ En su escrito *Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas, Estudio preliminar a las Obras Escogidas (O.E.)*, t. 1, número 95 de la BAE, p. CVII.

que aunque parezca «...una obra que algunos estudiosos de Bartolomé de Las Casas consideran de aliento más bien académico y donde el autor parecería referirse sólo indirectamente a la realidad de las Indias», sin embargo «Bartolomé de Las Casas hizo de las ideas de esta obra, considerada de lenguaje «moderado» e «idealista», una de sus grandes y más aceradas armas de combate contra el trato dado a los naturales de las Indias»¹⁶¹. Por mi parte, el largo recorrido por todas las obras lascasianas me ha llevado a una conclusión similar: por un lado a la constatación de su importancia fundamental en el pensamiento de Las Casas; y por otro, a su fuerza concreta en el contexto de toda su vida y actuaciones, desde las que surge y a las que ilumina doctrinalmente.

De ahí le viene la prioridad también en el modo de presentar su Buena Nueva y hasta en el método teológico, porque antes lo es en la vida real cristiana. Esto aparece en diversos textos de su larga obra escrita, además del texto clave de su conversión, el Eclo 34,18s¹⁶². La presencia reiterada del texto del Eclo 34,18-22 (21-27 en Vg) o de textos o metáforas similares (Jn 10; Ez.34; Za 11,4s con los temas: pastores / ovejas / lobos) nos confirma en la eficacia permanente de ese don profético inicial que Dios le dio: ver la realidad con los ojos y el corazón de Dios; sentir la simpatía divina por las víctimas y los menospreciados; ver en profundidad lo obvio para una fe bíblica y cristiana; lo que el hombre, en su ignorancia y complicidad inmediata no es capaz de ver; o lo que, en su ceguera orgullosa y hasta mala fe, no quiere ver. Pero lo significativo a nuestro propósito es la tremenda denuncia de la convivencia y aun justificación religiosa de la injusticia colonial por obra de una Iglesia que acepta vivir del dinero de los encomenderos¹⁶³. El creyó siempre en la «fuerza de la Palabra de Dios»; se dejó iluminar y guiar por ella, y trató de vivirla realmente. Tenemos la presencia continua de esta visión de un Dios preocupado por el más pequeño, de cuño tan sapiencial y evangélico, en muchos otros pasajes de sus escritos.

¹⁶¹ En su obra *En busca de los padres de Jesucristo*, p.315s y nota 11.

¹⁶² Frades Gaspar, Eduardo, *El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*, IUSI, Caracas, 1997, 554 pp. En esta obra mostro el influjo de la Biblia en la conversión personal de Las Casas, y el uso de ella para leer los signos de los tiempos que supo captar como ninguno.

¹⁶³ Las Casas, Fray Bartolomé de, *Doce Dudas*. Puede verse en O.E., V, 519b, 520ab y 521; o bien en O.C., tomo. II.2, ff. 202 a 204, pp. 166-168.

En una carta de 1531 escribe que Dios «del más chiquito y del más olvidado tiene Él la memoria muy reciente y muy viva».¹⁸⁴ En la siguiente carta de 1535, ante el caso de una muchacha india violada y quemada viva, asegura que «bien sé yo que Dios no se olvida de aquella muchacha, porque sé que *«prosilum et magnum diligit Deus, et Ipsi est cura de omnibus» (Sáb. 6,8)*»¹⁸⁵. Se pueden citar más textos tascasianos, que nos pueden hacer captar esa espiritualidad sapiencial y evangélica que los funda, pero el más impresionante es el que nos cuenta haber dicho hacía años a un amigo, explicando su conducta a favor de los indios: «yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes; y les quitan el espacio de su conversión y penitencia, quitándoles la vida antes de tiempo, y así mueren sin fe y sin sacramentos. He rogado y suplicado muy muchas veces al Consejo del Rey que las remedien y les quiten los impedimentos de su salvación, que son tenerlos los españoles en cautiverio a los que tienen ya repartidos...»¹⁸⁶. Se trata de los repartimientos o encomiendas, el mal estructural del sistema de muerte para los indios, nuevos crucificados de la historia. Se ha dicho que esta experiencia, sobre todo en su expresión de la Historia de las Indias, sería «una cambre de espiritualidad del siglo XVI y de todos los siglos cristianos: la identificación de Cristo con el indio martirizado». Y se ha comentado que: «Sólo se alcanza esa cima de espiritualidad si se percibe, como lo hizo Bartolomé de Las Casas, en el indio al pobre según el Evangelio»¹⁸⁷. Y la tarea continúa abierta: «Es necesario enfatizar que el sevillano forma parte de quienes denuncian desde su fe en el Dios del Reino la pobreza y explotación de las víctimas de la historia»¹⁸⁸. Ver a Cristo en las víctimas de la historia es un rasgo esencial de la profecía cristiana.

¹⁸⁴ *Concilio Consejo de Indias*, p. 44b, en Va o tomo 110 de las O.E.; o en las p. 67, de O.C., t. 13.

¹⁸⁵ *Carta a un personaje de la corte*, p. 61 de Va, tomo 110 de las O.E., o bien p. 89 de O.C., t. 13. Casi la misma frase hallamos en la *Carta a Felipe II*, del 12/02/1545, en el f. 85v de la BANH, p. 103s; o en *Obras Completas (O.C.)*, t. 13, p. 190s.

¹⁸⁶ *Historia de las Indias*, Libro III, cp. 138, pp. 308s del FCE, t. III; o en O.C., t. 5, p. 2366.

¹⁸⁷ El comentario es de Gustavo Gutiérrez, de cuya obra *Dios o el oro en las Indias* tomo la cita del p. J.B. Lasségue. Cf o.c. pp. 157, nota 8, y 172. En su obra *En busca de los pobres de Jesucristo*, la nota de Lasségue pasa a formar parte del texto. Cf p. 98 del CEP. Extrañamente, en la edición salmantina de Sígueme desaparece el párrafo entero.

¹⁸⁸ Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. CEP, Lima, Perú, 1992., La cita está en la página 21.

El primer paso hacia esa conversión tiene bastante que ver con ese famoso «grito de la Española», lanzado por Antón Montesino, en nombre de toda la comunidad dominica, presidida por el venerable fray Pedro de Córdoba. Corría el año 1511, y estaban en el cuarto domingo de adviento, que cayó el día 21 de diciembre. A propósito del «*ego vox clamantis in deserto*» de Juan 1,23 que se leía ese día, el predicador de la verdad, pura y dura como el amor a los pobres y las víctimas, espeta estas preguntas a sus oyentes españoles: «¿Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes! Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?... ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?». Ese grito debe seguir sonando en América Latina y en el mundo entero, pues existe ese tercer y cuarto mundo, esos submundos de los explotados o, peor aún, de los excluidos de la vida. Habrá que volver a plantear esta utopía de la fraternidad humana en las nuevas cortes y foros del imperio globalizado del capital internacional o mejor, apátrida e insolidario. Habrá que volver a reconstruir esa gran familia de hermanos, todos bendecidos en Adán y en Abrahán, y sobre todo en Cristo, donde ya no hay «judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer» (Ga 3,28).¹³⁸

2. Santos Padres de la Iglesia Latinoamericana

En torno al Vaticano II surgieron en América Latina una serie de obispos tan llenos del Espíritu de Dios, que José Comblin no duda en compararlos con los «Santos Padres» de la Iglesia, como Atanasio, Cirilo o Agustín. Fueron los obispos que participaron en Medellín. «Semejante generación de obispos como los de Medellín solamente se dará en otros 1500 años. Fueron Manuel Larraín, Hélder Cámara, Ramón Bogarín, Sergio Mendes Arceo, Leónidas Proaño, José Damert, Eduardo Angelilli, también estaban el card. Silva de Santiago, el card. Don Avelar Brandao de Salvador, el card. Landazzuri de Lima, para citar al menos a los fallecidos, sin dejar atrás al mártir ejemplar que fue Don Oscar Romero, aunque no haya estado presente en Medellín. Todos fueron obispos

¹³⁸ El sitio más accesible a todos de este breve artículo sobre la vida y obra de Fray Bartolomé de Las Casas es, sin duda esta dirección electrónica: latinoamericana.org/2002/textos/castellano/Frades.htm - 66k -

que no se contentaron con administrar sus respectivas diócesis, o aquello que la Curia romana les pedía, sino que se adentraron en el mundo y anunciaron el evangelio al mundo», aunque no se lo pidiese Roma, o les pidiese que no lo hicieran. «Fueron los verdaderos fundadores de la Iglesia en América Latina, porque hasta entonces los católicos repetían las lecciones que les habían sido impartidas por los misioneros españoles o portugueses, pero no habían asumido actitudes propias. No habían llegado a una fe personal. La Iglesia llegó a su edad adulta con Medellín». De todos ellos sólo vamos a fijarnos en dos figuras: la del obispo de los indios ecuatorianos, Leónidas Proaño y la del «Pastor y mártir nuestro», Oscar Arnulfo Romero en El Salvador. Del primero, al que no he podido estudiar personalmente, recojo algunos testimonios que da su colaborador José Comblin

2.1. Don Leónidas Proaño

Comblin nos cuenta que: «vivía en un cuartico de la casa de retiros de Santa Cruz, cerca de Riobamba, en la mayor sencillez. Tomaba las comidas en la casa de retiro. Pero recorría la diócesis casi todos los días. El sábado era el día de visita de los indígenas que venían a hacer mercado y aprovechaban para visitar al obispo y contarle todos sus problemas. Ése era el día más sagrado. Cuando llegó a Riobamba, Don Leónidas descubrió la inmensa opresión de los indios, pues su diócesis estaba conformada fundamentalmente por indios. Quienes los explotaban eran los dueños de las tierras y los mestizos de las ciudades. Don Leónidas adoptó la causa de los indios y se dedicó totalmente a ella. Por ello, tuvo que soportar la oposición de los propietarios, naturalmente, pero también la de los comerciantes, los administradores y, en fin, de todo aquel que era importante en la diócesis. La miseria de los indígenas era algo increíble, y las humillaciones que tenían que sufrir también lo eran. Don Leónidas también tuvo que comenzar con la reforma agraria en las haciendas de la diócesis. Después de eso, organizó servicios de promoción, una radio indígena, abrió una casa de acogida para los indígenas de la ciudad y defendió incansablemente su causa en todos los conflictos cotidianos.

Don Leónidas Proaño era tímido, retraído, humilde, simple, realmente pobre. Pero cuando se trataba de los indios, era como una columna inflexible. No hacía concesiones, no se dejaba extorsionar, no aceptaba corruptelas. Sabía sufrir en silencio. En el episcopado, en el clero, en la sociedad, se encontraba en muchas ocasiones solo. Pero nadie estaba como él tan decidido a sustentar la causa de los indígenas. Los otros preferían burlarse de la existencia de los

indígenas, que venían tratados como si fuesen la vergüenza de la nación. Varias veces vi a Don Leónidas regresando de la conferencia episcopal, y con tristeza decía: «Me quedé solo. ¡Nadie me apoyó!» Don Leónidas multiplicaba los cursos, las jornadas, las reuniones con los animadores de las comunidades indígenas en la casa de Santa Cruz, y con una paciencia extraordinaria explicaba cien veces la misma cosa. Siempre hablando del valor de la comunidad, de la necesidad de permanecer unidos en las comunidades, de la defensa de los derechos de los indígenas. Les restituyó el sentimiento de dignidad, la confianza en sí mismos, la esperanza de un futuro mejor.

Si durante años los pastores no estuvieron cerca de los hermanos pequeños y oprimidos, eso cambió con el obispo L. Proaño. Dejemos la palabra a J. Comblin: «Quien vio a Mons. Leónidas Proaño enseñar, durante 30 años, a los indígenas de la provincia de Chimborazo, en el Ecuador, repitiendo siempre el mismo mensaje, tuvo la medida, al mismo tiempo, de la profundidad del abismo de destrucción del ser humano y de los milagros que se pueden producir, que acontecen. A los que se sienten débiles es necesario enseñarles que la fuerza de Dios está con ellos... Esos mismos indios del Ecuador formaron movimientos sociales poderosos que son ahora fuerzas políticas con las que se debe contar. Como decía un hacendado: «todo eso es culpa de Proaño. Sólo lamento una cosa: no le metí dos balas en la cabeza». Su crimen fue haber despertado la esperanza»¹⁰⁰. La esperanza nace cuando las víctimas aprenden a actuar. Faltó el grito de indignación y de amor a los indios durante siglos.¹⁰¹ «Ese amor resucitó en la vida de Don Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, en el Ecuador, de 1954

¹⁰⁰ Comblin, José, *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. Paulus, São Paulo, 2004. La cita de la página 29 dice textualmente: «Quem viu Mons. Leonidas Proaño ensinar, durante 30 anos, aos indígenas da provincia de Chimborazo, no Ecuador, repetindo sempre a mesma mensagem, teve a medida, ao mesmo tempo, da profundidade do abismo de destruição do ser humano e dos milagros que se podem produzir, que acontecem. Aos que se sentem tão fracos e preciso ensinar que a força de Deus está com eles... Esses mesmos indios do Ecuador formaram movimentos sociais poderosos que são agora forças políticas com as quais se deve contar. Como dizia um fazendeiro: «Tudo isso é culpa de Proaño. Lamento só uma coisa: não lhe meti duas balas na cabeça». O crime dele foi ter despertado a esperança»

¹⁰¹ *Ibidem*, página 169: «Esse amor ressuscitou na vida de dom Leonidas Proaño - bispo de Riobamba, no Ecuador, de 1954 a 1985. A vida inteira, minuto por minuto, foi dedicada aos indios que formaban 80% da população da diocese e eram cruelmente maltratados, roubados, esmagados pela classes dirigentes da região. Poco antes de morir dijo: «Tenho uma convicção: que a Igreja é a única responsável pelo peso que, per séculos,

a 1985. Su vida entera, minuto a minuto, se dedicó a los indios que formaban el 80% del pueblo de la diócesis y eran cruelmente maltratados, robados, aplastados por las clases dirigentes de la región». Poco antes de morir dijo: «Tengo un convencimiento: que la Iglesia es la única responsable del peso que, durante siglos, sufrieron los indios. ¡Qué dolor! Estoy quebrantado por ese peso secular». Fueron sus últimas palabras... con las que decía que ese había sido el motor de su ministerio episcopal. Esa indignación fue el impulso que lo llevó a defender los derechos de los indios durante más de 30 años. En ningún momento de su vida le abandonó esa obligación de hablar y actuar para defender a los indios».

2.2. Monseñor Oscar Arturo Romero

Sobre Mons. Romero nos dice Comblin que ya en la Conferencia de Puebla «hablaba dando un testimonio de mártir. Cada charla que daba en la ciudad era como un testamento. Muy simple, con el lenguaje de un hombre absolutamente auténtico, puro de corazón, como dice el evangelio, sin nada de mentira o engaño. Exactamente del mismo temperamento de Don Leónidas Proaño. Él se identificaba con el testimonio que daba en su país. Era un mártir aún en vivo. Todos lo escuchaban con profunda emoción, sabiendo que ya hablaba como mártir»¹⁹⁷. Pero tenemos numerosos testimonios de colaboradores directos de este «Pastor y Mártir nuestro», como lo bautizó bien pronto el obispo Don Pedro Casaldáliga. Aquí sólo vamos a apuntar unos cuantos, bien cercanos a ese momento martirial; pero quien esté interesado puede leer en esta misma revista mucho testimonios más de este pastor y maestro cristiano actual¹⁹⁸.

El P. Juan Macho nos cuenta también lo que le dijo Monseñor, con ocasión de una reunión en su parroquia central del pueblo de Mejicanos. Le ofrece llevarlo en su carro, pero más que nada para comentarle lo que acababa de saber, de parte del Nuncio en Centro América, sobre las graves amenazas de

sufrirem os indios. Que dor! Estou alquebrado com esse peso secular». Essas foram as suas últimas palavras... De alguma maneira, com essas palavras, ele dizia o que havia sido o motor de todo o seu ministério episcopal. Essa indignação foi o impulso que o levou a defender os direitos dos indígenas durante mais de 30 anos. Em nenhum momento da sua vida, essa obrigação de falar e agir para defender os indios o abandonou».

¹⁹⁷ Comblin, José, *Afioranzas de América Latina*. Bayeux, 2002.

¹⁹⁸ Frades Gaspar, Eduardo, «San Romero de América, Pastor y Mártir nuestro» En la revista ITER 36 (2005) 15-67, con ocasión de los XXV años de su martirio.

muerte que se ciernen sobre su cabeza. Tomemos el final de su relato: «El Señor Nuncio le acababa de hablar del peligro serio que corría su vida; y que por lo tanto tenía que suavizar el tono de sus homilias porque eso es lo que le ponía en peligro; además, en definitiva, en Roma no era bien visto ese tono de sus sermones; tenía que cambiar. Pero Monseñor me dijo al final: «yo le he dicho así al Sr. Nuncio, no sé si hice bien o hice mal, le he dicho que en conciencia yo tengo que hablar así; y que mientras sea Arzobispo de San Salvador tengo esa obligación moral; pero que, en definitiva, si el Santo Padre considera que no estoy haciéndolo bien, dígame que me quite, tampoco tengo inconveniente que me quiten de Arzobispo».¹²⁴

En la última misa tenida en la Catedral, estuvo acompañado por el P. Juan Macho, pasionista, y el P. Alan McCoy, franciscano, presidente de la conferencia de los religiosos de EE.UU., asistentes ambos a una reunión ecuménica sobre asuntos de derechos humanos. Era el día 23 de marzo de 1980, coincidiendo con el quinto domingo de cuaresma de ese año. Al final de la Homilia Monseñor dijo estas proféticas palabras: «Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército, y en concreto a las bases de la guardia nacional, de la policía, de los cuarteles: Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe de prevalecer la Ley de Dios que dice: NO MATAR... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios... Una ley inhumana, nadie tiene que cumplirla... Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado... La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el Gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van hechas con tanta sangre... En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión...!»¹²⁵

El P. Juan Macho nos recuerda esa frase decisiva que pronunció en esa ocasión y la conversación que tuvieron a continuación en la sacristía, comentando así: «¿No eran sus últimas homilias, especialmente ésta, una demostración de esas actitudes de coherencia y honradez con la verdad y la realidad que el

¹²⁴ Díez, Zacarías y Maclo, Juan, *En Santiago de María me topé con la miseria*, p. 147

¹²⁵ Homilia del día 23 de marzo de 1980, la penúltima de su vida y la última en la Catedral.

percibía en su conciencia? Y recuerdo que al terminar la Misa, mientras nos quitábamos los ornamentos, yo le dije con la amistad y confianza que nos caracterizaba: «Monseñor, Ud. ha dicho hoy unas frases muy fuertes», y le dije: «¿Pensadas o le salieron de momento?» Y me dijo: «Lo pensé». Y yo le dije: «Monseñor, los militares esto lo van a tomar como una incitación a la rebelión»; (pues yo había sido capellán militar en España, y sabía cómo piensan los militares en esas cuestiones). Y me dijo: «Es el riesgo, pero había que decirlo».¹⁹⁶ José Comblin recoge este mismo texto y lo pone, junto a textos del profeta Amos, del grito de Antón Montesinos, de la denuncia de Monseñor Proaño y sobre todo de los propios gestos de indignación de Jesús en diversos episodios evangélicos. Se trata de la indignación profética, como faceta necesaria del amor, en el paso de la mirada compasiva al hacer eficaz. Fueron parte de la defensa pastoral de su pueblo masacrado; y fue también la causa inmediata de su muerte, sin duda.¹⁹⁷

Pero tal vez, mucho más honda que la indignación, lo que ahí se nos muestra es su amor de pastor, capaz de dar su vida por sus ovejas. Como escribe muy bien María López Vigil, «Ya la compasión le había ganado todo el terreno a la ideología. Y Monseñor Romero «estaba en la raya», listo no sólo para que lo mataran, sino para dar la vida, que no es lo mismo»¹⁹⁸ Porque, cada vez más, su fidelidad al pueblo, comenzando por el Pueblo de Dios de sus comunidades cristianas, se fue volviendo camino de amor hasta la muerte, cambio de dar la vida por los que amaba. Acabó entendiendo ese «ser necesario» de la pasión (Mr 8, 31 y pp) para dar vida al hombre. No fue ingenuamente a proclamar con valentía la Palabra de Dios, que escuchaba a la vez en la Biblia y en la voz dolorida y creyente de su pueblo. Sabía lo que se jugaba, aunque no buscó tampoco el martirio, pues supo tener miedo y guardarse, como vimos hace poco. Pero, porque «no amó tanto su vida que temiera la muerte» (Apc 12, 11), ese era el destino señalado por Dios como premio o broche de oro a su «opción por los pobres» y su amor mayor de «dar la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Este testigo fiel de la causa de las víctimas se hizo tan solidario con ellas que acabó siendo el símbolo mayor de su justa causa y de la violencia injusta que los mataba.

Cerramos con un par de consideraciones finales, que son sin duda las

¹⁹⁶ Díez, Zacarías y Macho, Juan, *En Santiago de Atarvia me topé con la miseria*, p. 148

¹⁹⁷ Comblin, José, *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. Paulus, São Paulo, 2004.

¹⁹⁸ López Vigil, María, *Su retrato en la memoria y en la historia*, publicado en este 25 aniversario. La autora ha tenido la gentileza de hacerme llegar este su escrito recientemente.

más fundamentales y definitivas de la vida y la obra de «*San Romero de América. Pastor y Mártir nuestro*». Las tomo de la presentación citada ya al inicio, con ocasión de los XXV años de su martirio¹⁹⁹.

1º) Se trata, en primer lugar, de eso que hemos destacado como su escucha discente y obediente de los pobres, como destinatarios primeros y privilegiados que son de la Buena Nueva. En verdad, *«los pobres le enseñaron a leer el Evangelio»*, como a todo auténtico seguidor de Jesús. Primero en el conocimiento directo de la realidad verdadera de explotación y persecución de los pobres. Y luego, en su lectura de la Palabra de Dios desde y para su situación vital, con una fe y una espontaneidad, que sólo cabe atribuir a dones del Espíritu, que da ese sentido de libre fidelidad y de parranda cristiana.

2º) Pero, más al fondo, Monseñor se entregó de veras en cuerpo y alma al servicio de sus ovejas, preferencial y prioritariamente de los pobres campesinos y de todas las víctimas de la dura represión que empezó mucho antes de la guerra declarada. Como dijo poéticamente su hermano en el episcopado, Pedro Casaldáliga, supo *«beber el doble cáliz del Altar y del Pueblo»*. Llegó a identificarse tanto con su causa que los enemigos y opresores de los pobres no se equivocaron en verlo como defensor principal de sus vidas y sus derechos, de su dignidad y sus justas reivindicaciones. Defendiendo a sus ovejas, se jugó la vida por ellas.²⁰⁰

Monseñor Romero, por su lado, supo descubrir en ellos el rostro del Crucificado, la figura de un Siervo de Yahvé colectivo, como formularian teológicamente Ignacio Ellacuría²⁰¹ y Jon Sobrino²⁰². Por eso acabó reflejando y

¹⁹⁹ Frades Gaspar, Eduardo, «*San Romero de América. Pastor y Mártir nuestro*» En la revista ITER 36 (2005) 15-67, con ocasión de los XXV años de su martirio. Aquí las páginas finales, 66-67.

²⁰⁰ Estos son algunos de los versos de esa poesía que Don Pedro Casaldáliga le dedicó ya en 1980, dándole ese título de «*San Romero de América, Pastor y Mártir nuestro*».

²⁰¹ Ellacuría, Ignacio, «El pueblo crucificado», publicado en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* de Editorial Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 25-63 y en *Mysterium Libertatis*, Tomo II, UCA, El Salvador, 1991, pp. 189-216 / *Ibidem*, 81-125.

²⁰² Sobrino, Jon, «Los pueblos crucificados, actual siervo sufriendo de Yahvé» y «La herencia de los mártires de El Salvador» en su obra *El principio-misericordia*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 83-95 y 249-263. También en *Jesucristo Libertador*, en el cap. 10 *La muerte de Jesús (IV). El pueblo crucificado*, Editorial Tróca, Madrid, 1991, pp. 321-342.

aún asimilando él mismo esa imagen, y se ha vuelto el símbolo colectivo de nuestra América. Por eso la certera titulación poética de otro obispo nuestro, Monseñor Pedro Casaldáliga, al llamarlo «Pastor y Mártir nuestro», Buen Pastor y Testigo mayor de todo el Pueblo Crucificado de los pobres campesinos de El Salvador, de América Latina, y aún del mundo entero y la gente solidaria con ellos.

Conclusiones

El estudio de algunos textos de la Q y de Pablo, nos ha llevado a las dos principales conclusiones de todo este trabajo: que el Maestro sigue estando presente en su Iglesia, que es su Cuerpo; pero que sigue siendo una iglesia discipular, de oyentes y servidores de la Palabra del único Maestro. Si Pablo concentró todo en la Pascua, eso es, a la vez, un gran acierto, puesto que ahí es donde se mostró hasta dónde llegó su amor a los amigos; pero también un riesgo de unilateralismo, al no ver esa muerte como el resultado casi obvio de su manera de vivir y de convivir con los hombres, especialmente los pobres, los marginados, los pecadores; y no ver que toda esa vida está llena de ejemplos a imitar, o de tarea a proseguir. Por eso no vale olvidar al Jesús de la historia, que culmina en la Pascua, sin el riesgo de volverse ideología, mistificación, gnosis o cualquier otro error en el seguimiento discipular. Señalamos brevemente nuestras dos primeras conclusiones

1*) La primera conclusión es fundamental y evidente: el Maestro por antonomasia es Jesús, y nadie lo va a superar. Luego Mt dirá que es el único Maestro y sacará la consecuencia de que todos los discípulos son ante todo y sobre todo hermanos, iguales. No es correcto decir que en Q se invita a igualar al maestro, en un discipulado de iguales, incluido un Jesús hijo de María como todo varón y mero Profeta de Dios-Sofía. Fuera el que fuera el sentido original del dicho, en la Q, y luego en Mt y Lc no es una *gnome* general, sino un *logos* del *Kyrios* para sus actuales discípulos postpascuales, para iluminar y motivar su conducta.

2*) Pablo habla de una tradición previa, que él mismo no hace más que recibir y transmitir, y que contiene los datos esenciales de su fe y su culto (el kerigma pascual y la praxis eucarística). Cierto que hay poco de las palabras y obras del Jesús histórico en Pablo; pero la Iglesia que lo recibe, lo pone al lado y después de esa Memoria de Jesús en Obras y Palabras, además de la Pascua y la Eucaristía, que son los evangelios. Insiste en la presencia actual del *Kyrios* en la iglesia. Pablo ve la continuidad del Cuerpo de Cristo sobre todo en las víctimas, especialmente en el martirio, pero ya en todos los sufrimientos que

serven a completar lo que falta a su pasión. Esto es lo que le hace maestro, padre y madre, modelo a imitar para aquellos hijos que ha engendrado

Las cuatro conclusiones siguientes se refieren a aspectos esenciales del discipulado cristiano, que deben hacerse especialmente presentes en cuantos vayan a ser en la Iglesia maestros, guías y pastores de los demás. Sin duda están en muchos más textos evangélicos, y no son tampoco exclusivas de cada uno de ellos; pero nos hemos fijado de manera particular en cada uno de los cuatro evangelios, para subrayar alguna de esos rasgos esenciales del discípulo cristiano, para que pueda ser maestro en medio de sus hermanos. Porque son rasgos de todo discípulo, es evidente que deben estar particularmente presentes en todos los que ejercen cualquier magisterio cristiano.

3º) La tercera conclusión es que toda autoridad y poder en la comunidad no consiste en estar por encima, y menos en dominar, explotar y oprimir a los de abajo. Como hizo Jesús mismo, el Hijo de hombre u «Hombre» por antonomasia, todo discípulo debe servir a los hermanos; pero esto vale especialmente para aquellos que deban ejercer cualquier función de autoridad: sea el gobierno, sea la enseñanza, sean otros. Se puede decir que la veneración de los mártires en la Iglesia primitiva y posterior, se debe a tomar en serio que los modelos supremos de discipulado son los que dan la vida por los demás, como lo hizo ejemplarmente el *Hijo del hombre*.

4º) Uniendo los dichos de Jesús y sus obras en un único evangelio, Mateo invita a todo maestro en la comunidad a tener como norma suprema la de que no tenemos más que un Maestro y todos somos hermanos. Todo afán de figurar, de ponerse por encima de los hermanos es anticristiano. Por otro lado, el auténtico magisterio se muestra en las obras, no en el mero decir, por muy válido que sea; pues esos maestros no parecen tomarlo en serio. En todo su evangelio Mateo insiste en las obras; que no son las de la Ley, sino las del Mesías Jesús que supera y lleva a cumplimiento todo el empeño ético de la humanidad. Jesús, Señor y Maestro, es el Dios-con-nosotros, desde su encarnación y por siempre.

5º) La quinta conclusión, formulada con una radicalidad que sin duda no es para tomar al pie de la letra, es que ser discípulo de Jesús exige una negación radical del propio egoísmo y una superación de toda confianza última en los bienes, que es la forma más palmaria y común de idolatría. Pero, más allá de esos aspectos liberadores, está la entrega amorosa a la causa del Reino y la solidaridad generosa con los pobres, como sus destinatarios primeros, precisamente para que el Reino acontezca históricamente, aunque sea de forma parcial y precaria. No es una tarea reservada a grupos privilegiados o

particularmente fervorosos, como la vida religiosa tradicional (en la medida en que ha sido tal cosa); sino rasgo exigido por Jesús a todos los que quieran ser sus discípulos. Por eso mismo, deben brillar especialmente en los que pretenden enseñar o dirigir a los hermanos.

6º) Entendiendo el capítulo 21 de Juan como complemento al mensaje central del evangelio del Discipulo Amado, es que hace falta reconocer el puesto y función de la autoridad que rige y adoctrina a los hermanos; que los pastorea con amor, como lo hizo el Buen Pastor que dio la vida por sus ovejas. Pero manteniendo la necesidad y preeminencia de saberse y reconocerse amado de Jesús y capaz de seguirlo hasta la cruz y ser capaz de reconocer su gloria precisamente en la Cruz, que es la prueba suprema del amor con que El, y en El, el Padre, nos han amado. Su Espíritu es el que nos hace sabernos hijos y mostrarlo en el amor hasta dar la vida por los hermanos. Esa es la suprema autoridad en la comunidad y el supremo magisterio.

Si Juan fue finalmente aceptado por la gran Iglesia, a pesar de la interpretación primera y el uso previo tal vez de diversos grupos heréticos, sean pre-gnósticos, espiritualistas, y luego docetas, monofisitas y otros (que continúa siendo un riesgo constante de tantos modos de entender y vivir el cristianismo del pueblo y de los dirigentes, teólogos incluidos), se debe sin duda a la fuerza inspiradora del Espíritu en ella; pero, a la vez, por el reconocimiento de que, más allá de las «correcciones» que pudieron suponer el prólogo y el epílogo y las cartas juánicas, hay en ese Cristo y en esa interpretación cristiana una primacia clara de lo esencial del misterio de Jesús y de la vida que el entregó con su Espíritu, y que consiste en descubrir y vivir el Dios Amor que se manifestó en Jesús y se derramó en nuestros corazones.

Las dos últimas conclusiones, derivadas de la experiencia histórica de la Iglesia, se basan en algunos datos que tenemos desde sus inicios en el siglo I, en los ambientes judeohelenistas y helenocristianos principalmente. También hemos hecho una cala en nuestra Iglesia Latinoamericana genuina, tan mezclada con la conquista injusta, para ver el lado pastoral y profético que también se dio; y con el Pentecostés de Medellín, tal vez el verdadero nacimiento de una Iglesia adulta, con la madurez y el rostro propio que la caracteriza desde entonces, sólo quieren mostrar la posibilidad real de ser, a la vez, discípulos y verdaderos maestros y pastores de los hermanos.

7º) En relación a las formas y nombres que fue adoptando la función de regir y de enseñar en las comunidades, el NT muestra una gran diversidad y evolución, sin duda en función de los condicionamientos culturales, las

necesidades históricas, y el diverso talante dentro del área cultural, más judía o más helenista y hasta más romana. Dentro de esa línea, tal vez la función de Pedro y su línea sirvió no sólo de modelo, sino de catalizador central, por su mayor capacidad de conciliar posturas, de acoger *diferencias* y no de usarlas para contraponer y dividir a las diversas comunidades cristianas. Tal vez eso es ya la primera síntesis judeo-cristiana y heleno-cristiana que representa Mateo, y que sigue en Lucas, las Pastorales y los Padres Apostólicos.

8^a) La octava conclusión es que siempre ha habido en la Iglesia, gracias al triunfo de la gracia sobre el sobreabundante pecado humano también entre los cristianos, hombres que han sido discípulos ejemplares del Maestro; y no han faltado incluso entre los que ejercen el servicio pastoral o magisterial. En concreto, ni en el momento germinal de la primera evangelización americana, ni entorno al nuevo Pentecostés que se dio en el Vaticano II y en la Conferencia de Medellín, faltaron esos pastores y maestros ejemplares, que sin duda han contribuido a que el resto de los discípulos nos sintamos juzgados y sobre todo estimulados a vivir con gozo el trabajo por la paz y la justicia, donde se muestra especialmente nuestra fe.

Si podemos admirar, agradecidos, la ejemplaridad cristiana de tantos hermanos nuestros, incluso entre los que han ejercido y ejercen la autoridad pastoral y doctrinal en la Iglesia, eso muestra la permanente presencia del Señor o de su Espíritu en el mundo y en la iglesia. Pero, a la vez, nos ayuda a discernir cuánto hay de no cristiano en nuestras vidas, en primer lugar, pero también en todo liderazgo, de autoridad o de magisterio, que no tiene ejemplarmente esas características que la hacen admirar, como testimonio cristiano, como arras del Espíritu, como modelo y motivación (luz y sal) para el resto de los que nos llamamos cristianos o, peor aún, que nos presentamos como maestros o pastores en la Iglesia y ante el mundo.

Antes de concluir, y como reflexión complementaria, que me ha acompañado en todo mi trabajo previo, quiere señalar aquí algunas de las ideas que el teólogo Christian Duquoc, en un reciente libro sobre la Iglesia ha formulado. Se refiere a tres temas subyacentes: «la necesidad de la institución para la fraternidad; la urgencia de las reformas que debe emprender para su credibilidad; y la aceptación de su precariedad, reflejo de la discreción de Dios»²⁰³. Subraya

²⁰³ Duquoc, Christian. - *«Creo en la Iglesia». Precariedad institucional y Reino de Dios*. Sal Terrae, Santander, 2001. La cita está en la página 279.

bien tanto la precariedad de la institución eclesial como su ambigüedad, que no puede superar cierto tipo de violencia, y que está sometida a la fragilidad y el pecado. Su precariedad no se debe sólo a su infidelidad; también se debe a la distancia engendrada por la Promesa respecto a toda inscripción institucional. Tal vez los peores peligros sean la hipertrofia de la enseñanza y del gobierno; la minusvaloración de la contingencia de sus decisiones, y la ocultación de la fragilidad de los sujetos. La fe es necesariamente múltiple en el ámbito de sus formas lingüísticas, pero, fragmentarias y todo, dan un testimonio auténtico de Jesús. El gobierno es pedagogía de la libertad cristiana y la responsabilidad. Ese es su «servicio». Es necesario a pesar del Espíritu en cada uno y del ideal de una fraternidad que supere todas las *diferencias* (Ga 3,28).

La necesidad viene sobre todo por las tareas que le toca prestar en el pueblo de Dios. El ministerio ni domina sobre ni funda el pueblo instituido, sino que forma parte de la institución como pueblo de Dios. Tiene triple tarea: predicar, santificar y gobernar. Pero la santificación es obra directa de Dios, y él sólo es un instrumento. Esa tarea es el fin de las otras dos y de ella son ellos los sujetos y los responsables. Ahí es donde asumen su responsabilidad «como preparación al sacramento y como incitación a la fidelidad. Dios ni proclama la Palabra ni gobierna solo, se asocia cooperadores, pero sólo Dios santifica». El responsable último de la Palabra es todo el Pueblo de Dios, y en su seno pueden surgir siempre profetas. La institución testimonia una Palabra que ella ha recibido y no domina. Y esa verdad de Dios revelada en Cristo, «no permite a los responsables dirigir al pueblo creyente como a un rebaño sin libertad, razón ni responsabilidad...hace tambalearse la convicción, nacida en el período de la cristiandad, de que la Iglesia instituida tiene la última palabra sobre el sentido de la historia y su dominio»²⁰⁴.

El Don del Espíritu Santo y la presencia del Reino llevaron a crear comunidades y a escribir y luego a discernir. Para este discernimiento, hoy día, señala estos tres criterios: doctrina razonable, respeto al otro y fidelidad a los testigos auténticos. Los testigos auténticos son todos los hombres que cumplen lo que humaniza y lleva al Reino. Indicios del Reino no son sólo la palabra y los sacramentos, sino la construcción de una sociedad según la ley de Cristo, fraterna y solidaria. Pero la cristiandad debe tener en sí misma también esos rastros o indicios, siquiera en forma embrionaria. Se ve que no basta la espontaneidad

²⁰⁴ *Ibidem*. Las citas literales se hallan en las páginas 165 y 13, respectivamente.

fraterna y hace falta la organización. «Lo que más tarde recibió el nombre de jerarquía en la Iglesia sigue siendo el signo de que la fraternidad no hace más que esbozarse: necesita la organización, la ley y la autoridad para que llegue a ser una realidad en el mismo lugar donde se anuncia». Si no, sólo quedan los símbolos, y vacíos, que generan espejismos. De ahí que la Iglesia necesite siempre reformarse. Si en el cristianismo «la memoria objetiva está representada por la Escritura y la institución»²⁶⁵ que da un horizonte común a los creyentes, no basta transmitir el Evangelio sino vivirlo! Pero la cristiandad también cometió excesos y violencia.

Si no se interiorizan las normas en la práctica individual y colectiva, no hay indicios del Reino. La Iglesia no mediatiza el Reino sino en la medida en que confiesa que ella no lo es y las sociedades concretas, menos aún; pero se realizan en ella y donde hay fraternidad los rastros del Reino que viene. Es tarea de todos los discípulos, pero especialmente de sus maestros. Duquoc termina hablando del «exceso de justicia» como garantía del futuro. Ni una moral heterónoma ni una autónoma en sus principios mueve al hombre eficazmente frente a la agresividad o la indiferencia. Sólo los justos, con su exceso de justicia superan la fuerza del mal en la historia, mantienen su continuidad por misericordia de Dios y abren pistas hacia el futuro escatológico. Por eso no se acomodan a la sensatez democrática de la transacción razonable: para que la política no sea la última palabra de la acción. Es el caso de los «sin papeles» o las decisiones judiciales. Ni bastan las leyes eclesiales, pues ven lo primero al sujeto, la persona, que es la mediadora del Reino. Si no, hasta el amor o la ágape se puede volver devorador del otro y su libertad. A esos justos la Iglesia los declara santos, al anticipar el Reino. «La historia puede ser sin sentido, pero en su seno brota sentido y sentido último». Su exceso de justicia o de amor «surge de su pasión por el prójimo y por Dios en un mundo en que actúan lógicas plurales, contradictorias y a menudo mortíferas». El rostro de Dios se visibiliza en esa discreción de Jesús y de los justos, y nunca en manifestaciones de poder. Esa discreción es la que favorece en cada hombre «la conversión del corazón, necesaria para captar lo invisible del Reino en lo visible cotidiano»²⁶⁶.

²⁶⁵ Ibidem. Ver las páginas 267 y para las frases expresas.

²⁶⁶ Ibidem, páginas 276 y 277.

Quiero concluir con estas frases, que pueden servir de síntesis apretada. Es tarea de todos los discípulos, pero especialmente de sus maestros y guías, en primer lugar dejarse iluminar y guiar por el Maestro único, que sigue presente en la comunidad y en cada uno que se deje inspirar por su Espíritu, del que nadie tiene control y menos dominio. Este Espíritu, si es de veras el de Jesús, siempre estará remitiendo al Jesús de la historia; pero nunca para una mera imitación material, sino para una fidelidad creativa que lleva a continuar su obra en el aquí y ahora de cada cual. Por eso es preferible hablar de seguimiento, inspirado en la variedad de rostros de Jesús que ya nos presenta el Nuevo Testamento, y que ha sido realizado por testigos ejemplares del mismo. Tales han sido los santos a lo largo de la historia, y hasta todos los hombres de buena voluntad, esos justos que practican el «exceso de justicia y amor», porque se han dejado llevar por ese mismo Espíritu, que se salta las barreras de la institución eclesial ahora y siempre.



*El ITER es un instituto autónomo eclesialístico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Titulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de cursos con los correspondientes títulos, válidos en el campo eclesialístico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años de especialización, también de tres días semanales, nocturnos, sábados y juvenis, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benedito Páez) Alameda, Apartado de Correo 44345 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 161.85.24. Fax (0212) 165.85.05. E-mail: contacto@ iter-ups.org

SER DISCÍPULO DE JESÚS Y SEGUIRLO EN EL SIGLO XXI

F. Helizandro Terán, OSA*

*Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y lo demás
lo recibiréis por añadidura. (Mt 6.33).*

Abstract

Following Jesus' is what truly allows us to acquire being Christians. Jesus' mission was the establishment of the Kingdom of God. God's Kingdom becomes the good word in salvation in Jesus' lips, but such announcement queries, disconcerts, it turns man's life into crisis because it requires a conversion. Conversion means to open up to this Kingdom dynamism; it means to restructure life according to Gospel's ideal. Thus, Jesus' follower is the one who, by faith, make Jesus' cause his: the building of the Kingdom of God. He who solely gives entirely in to the Kingdom can be called Jesus' disciple, knowing that following Jesus is entering the Kingdom, because Jesus' undertaking engages the announcement of Kingdom's good word and an invitation to follow him. Such invitation to discipleship and steadfast response are indeed a

* El P. Helizandro Terán, OSA, es religioso agustino. Es Licenciado en Educación Integral por la Universidad Cecilio Acosta (Maracaibo) en 1996 y Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en 1998. Después de algunos años dedicados a la enseñanza de la teología en el ITER, y al trabajo en el área de la educación en el Colegio San Agustín de Caricuso (Caracas), adquiere el Doctorado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en el 2005. En la actualidad es profesor de la facultad de teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), tanto a nivel de pregrado como de postgrado en el área de la Antropología Teológica y Teología Fundamental y Sacramental. Así mismo se desempeña como Rector del Colegio San Agustín de Caricuso (Caracas).

grace. Every man and woman who wishes to be Jesus' disciple has necessarily to find their existence in Gospel justice's ideal which imply the Kingdom. Only this way can prolong the work started by Jesus' of Nazareth with such joy

Key words: Kingdom, Kingdom of God, Jesus' call, followers, Church's mission, disciple, discipleship

Seguir a Jesús es lo que nos permite adquirir verdaderamente el ser cristianos. De allí la importancia y significación tremendas del tema que abordamos en esta semana teológica: el discipulado. Me corresponde, en este momento, afrontar la problemática de cómo ser discípulo de Jesús hoy, en el siglo XXI.

En días anteriores se ha presentado la cuestión del discipulado cristiano desde diversas perspectivas, tratando de arrojar luz sobre el cómo encarnar este ideal de seguimiento, que a mi modo de ver sigue siendo una temática abierta y profunda que articula y da sentido a toda la teología.

Por tanto, yo no pretendo con mi exposición dar una respuesta última y acabada sobre el interrogante de cómo seguir hoy a Jesús. sencillamente quiero destacar un planteamiento que considero indispensable, o insustituible, y es que: seguir a Jesús hoy implica asumir la causa de Jesús, es decir la causa del reino de Dios. Es sólo desde esta premisa que quiero hacer mi aporte a esta reflexión sobre el discipulado, que se ha venido desarrollando a lo largo de esta semana ITER- UCAB 2007.

I. La causa de Jesús es el Reino de Dios

Una simple aproximación a los evangelios es suficiente para descubrir como el núcleo del mensaje, y de la actividad, de Jesús es el advenimiento del reino de Dios.

El evangelio de Marcos, en su primer capítulo, nos brinda, de entrada, un sumario programático de la misión de Jesús; en el mismo leemos: «*Marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios; «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva»*» (Mc 1, 14-15). El texto nos ubica en el dinamismo del reino de Dios. La afirmación «*que el tiempo se ha cumplido*» dice relación a la intervención decisiva de Dios en esta historia. Llega un tiempo nuevo en el que serán

cumplidas todas las promesas. Es el comienzo de la gran salvación, la inauguración del «evangelio salvífico». Lo antiguo ha sido definitivamente superado. Esta acción decisiva y salvadora de Dios estriba en la instauración de su reino en la historia, de allí el énfasis que *«el Reino de Dios está cerca»*. Se trata del señorío de Dios en la historia, es el actuar de Dios como liberador.

Es esta realidad del reino de Dios la que Jesús asume como el eje estructurador de su misión¹. Jesús se nos presenta como aquel que hace posible la llegada de este reino; en su persona este reino de Dios se ha acreado, se ha hecho ya presente en la historia de los hombres. La presencia de Jesús marca el inicio del esperado tiempo de la salvación, pues en él se cumple la promesa mesiánica. En la perspectiva de Lucas (Lc 4, 16-21) el anuncio del reino de Dios no sólo coincide con el contenido de Is 61,1-2: *«El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado. a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh»*, sino que este reino alcanza cumplimiento en la persona de Jesús. En todo caso el anuncio del reino quiere decir que: hoy se ha cumplido la palabra de la Escritura que prometía la venida del Mesías: *«Esta Escritura, que acabáis de oír, -dice Jesús- se ha cumplido hoy.»* (Lc 4,21). Jesús mandado por Dios para una misión de liberación² y ungido con la fuerza del Espíritu del Señor, declara el inicio de la era mesiánica; su persona es el signo del tiempo de la salvación, ya que su evento realiza la promesa del reino³.

¹ Cf. R. Haight, *Jesus symbol of God*, (New York - 1999), 97: *«Nothing that Jesus said or did is completely unrelated to the kingdom of God, because it condenses and expresses the vision, cause, or mission for which he lived. Thus the notion or idea of God that Jesus mediates is not far from, and certainly cannot be divorced from, what he meant by the kingdom of God»*.

² Cf. GB. Caird, *The gospel of St. Luke*, (London - 1968), 86.

³ Cf. L.D. Chrupcata, «Gesù Cristo, la salvezza e il regno di Dio», in *Liber Annuus XLVIII* (1998), 166: *«L'adempimento Della Scrittura di cui parla Lc 4,21 corrisponde dal punto di vista formale al passo di Mc 1,15. Anche qui una frase relativa al compimento segna l'inizio Della missione pubblica di Gesù. Il contenuto dei due passi non è tuttavia uguale. Mentre Marco afferma che «il tempo è compiuto e il regno è vicino», Luca dichiara che la «Scrittura si è adempiuta» e si sta tuttora compiendo [...] Per Marco la vicinanza del regno di Dio è il contenuto del vangelo proclamato, mentre per Luca l'oggetto dell'annuncio è la realizzazione stessa del piano di Dio»*.

Es justamente en las palabras, en las acciones, en las actitudes de Jesús donde se demuestra que el reino de Dios se está instaurando, como algo totalmente novedoso, distinto y alternativo a la sociedad injusta del momento. Este reino es un nuevo orden que entra en total contraste con el antiguo orden establecido, es el nuevo orden querido por Dios para todos sus hijos.

No podemos perder de vista que esto que llamamos reino de Dios es un símbolo religioso¹, en el sentido que no representa un conocimiento verdadero o conceptual de algo, ni tampoco es un lugar, o un estado específico de asuntos. El reino es símbolo religioso en tanto que apunta a Dios actuando en la historia de la salvación. Es desde esta realidad simbólica que podemos entender este concepto de reino de Dios en una perspectiva dinámica.

Reino de Dios implica, por una parte, soberanía de Dios, es el señorío de Dios en la historia ejerciéndose *in actu*²; es a esto lo que llamamos «reinado de Dios», y que responde a una iniciativa divina, que está teniendo lugar en la persona y en la actuación de Jesús. Por otra parte reino de Dios expresa, también, relación a la transformación definitiva operada por Dios en la historia, en el corazón de los hombres que han acogido su soberanía, es el establecimiento definitivo del modo de existir marcado por los valores anunciados y vividos por Jesús, de modo que Dios sea todo en todo; este reino «es algo futuro», algo que debemos pedir: «venga a nosotros tu reino» (Mt 6,10). El reino es de este modo el poder salvador de Dios que irrumpe en la historia de una manera nueva, que se hace un presente continuo en el actuar de Jesús, pero que al mismo tiempo está en una tensión escatológica, en una manifestación futura y triunfal del poder divino.

Abordemos, brevemente, en estas dos notas características del reino.

1.1 El reino como realidad presente

Que Jesús considere que el reinado de Dios comienza a surgir y está ya presente y operante en su misma vida y misión, es algo que podemos constatar

¹ Cf. Haight, *Jesus symbol of God*, 97: «As a religious symbol the kingdom of God points to something else that is experienced religiously and thus specifically as other and transcendent. If the kingdom of God is understood not as a symbol but as a conception, or as an expression of positive knowledge, it is misunderstood, and this results in confusion».

² Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I, (Salamanca - 1974), 122

desde las primeras páginas de los evangelios. Veamos cuatro parámetros que evidencian esta presencia del reino en el aquí y ahora de Jesús:

Las Parábolas

Una serie de parábolas indican que el reino de Dios está aconteciendo, ahora mismo, en el mensaje y la actividad de Jesús, aun cuando ninguna de estas parábolas se empeñe por puntualizar la naturaleza del reino⁶. La preocupación de Jesús consiste en cómo el hombre asume este reino, la conducta que adopta ante esta propuesta, el decantarse o no por este don ofrecido. Es así como, para Jesús, el reino toma cuerpo en aquellos que como tierra buena saben acoger la semilla fértil de la palabra de Dios (Lc 8,4-16); éstos conservando la palabra en su corazón entran en la dinámica del reino, dando fruto abundante. Es el reino el pequeño grano de mostaza que crece y se convierte en árbol fecundo (Mt 13, 31-32), al que confluirán también los pueblos paganos, pues este reinado de Dios supera todo nacionalismo determinista⁷. Es el reino una porción de levadura que fermenta toda la masa; ese reino que se inaugura en Jesús, «levantará un día toda la masa de la humanidad»⁸, pero por los momentos va creciendo secretamente y separado de cualquier pretensión o despliegue del poder de este mundo.

Es además este reinado un hermoso tesoro enterrado en un campo, y el que da con él vende todo por adquirir ese campo (Mt 13,44), y es también la perla fina de un alto precio⁹ (Mt 13, 45-46), quien la halla va a vender todo para obtenerla; y es que el reino genera en el hombre que lo descubre la alegría

⁶ Cf. J. Fuellenbach, *The Kingdom of God. The Message of Jesus today*, (New York - 1998), 70. «Jesus never defined the expression Kingdom of God in concrete terms. He presented its meaning in symbolic actions [...] but most of all he disclosed its significance in parables, similes, images and metaphors».

⁷ Cf. J. Mateos - E. Camacho, *El evangelio de Mateo*, (Madrid - 1981), 138.

⁸ Cf. P. Bonnard, *El evangelio según san Mateo*, (Madrid - 1976), 308.

⁹ Cf. G. Lohfink, «The exegetical predicament concerning Jesus' Kingdom of God proclamation», *Theology Digest* 36 (1989), 106: «The Kingdom of God is found and acquired here and now. The treasure and the pearl are not propheticly, anticipatorily, and dynamically acquired, but really acquired. The parable does not say that the Kingdom of God is like a merchant who acquires a costly pearl which he only temporarily has in his possession».

profunda de haber encontrado lo más grande, o más valioso, y ante esto todas las demás cosas son relativas.

Según estas parábolas el reinado de Dios acontece en este momento, es accesible, está presente, va creciendo misteriosamente. Es Dios mismo el que va desencadenando este proceso.

Los milagros y exorcismos

Los milagros y exorcismos, obrados por Jesús, son signos evidentes que la predicación del reino no puede separarse de su persona. En Jesús este reino se hace presente y sus milagros y exorcismos dejan constancia que el poder del mal sobre los hombres comienza a quebrantarse. El poder salvífico de Dios se hace eficaz en los cuerpos y espíritus de las personas que salen al encuentro de Jesús. Como afirma Schnackenburg: «las curaciones demuestran sólo lo que El anuncia, es decir, la voluntad salvífica universal de Dios»¹⁰.

La implantación del reino significa un enfrentamiento contra el poder del mal, el antireino. La victoria de Jesús sobre Satanás pone al descubierto que la salvación se hace presente en Jesús, los espíritus malignos son ya impotentes pues Satanás está siendo aniquilado. La acción taumaturga no es otra cosa «que el reino de Dios en acción»¹¹, signos visibles del comienzo de la era mesiánica.

El perdón de los pecados

La predicación del perdón de los pecados, por parte de Jesús, es testimonio concreto de la era de salvación por él inaugurada. En su predicación del reino, el perdón de los pecados significaba reconciliación con Dios y con la comunidad. No es que Jesús se convierta en portador de un perdón divino, sino que es él mismo con su propio poder el que perdona los pecados.

Esta acción de Jesús de perdonar los pecados entra en conflicto con el poder religioso del entonces: «sólo Dios puede perdonar los pecados» (Mc 2,7) exclamarán los fariseos, y las mediaciones para obtener ese perdón eran sólo la ley y el templo. Sin embargo Jesús redimensiona esta situación al dejar ver que la bendición de la salvación está ahora disponible para aquellos que confían en

¹⁰ Cf. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*. (Madrid - 1970), 107.

¹¹ Cf. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, 108.

él y en el reino que él predica. De forma que Jesús reemplaza la adhesión al templo y a la ley por la obediencia a él¹².

La comida con los pecadores

Las comidas con los pecadores fueron ámbitos privilegiados para llevar adelante Jesús su ministerio (Mt 9,10). Jesús es acusado de «borracho y comilón, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,18-19); pero esa praxis de compañerismo en torno a la mesa ilustra para Jesús la presencia del reino. Sentado a la mesa junto a publicanos y pecadores Jesús destruye la sacra distinción entre el puro y el pecador, conforme a los criterios de la religiosidad del momento. Este reino es inclusivo, no excluye a nadie: «No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores» (Lc 5,32) insistirá Jesús. Participar de ese reino es llamada a una conversión y a una comunión de vida con Dios y con el prójimo.

Pero yendo un poco más de la simple comida con los pecadores, es un hecho patente que Jesús vuelca su atención sobre la masa que es y se siente excluida por el orden social del momento, en otras palabras presta una atención privilegiada por los marginados sociales. Los proscritos de la sociedad constituyeron una buena porción de sus seguidores, de allí que sea común en el evangelio el que Jesús esté rodeado de publicanos, pecadores y prostitutas.

Este dato no es irrelevante, al contrario se convierte en un signo de esa epifanía del Reino, pues «a los pobres se les anuncia la buena nueva» (Lc 4, 18), conforme lo había predicho ya Isaías 61, 1-2; es más: «felices los pobres, porque el reino de Dios les pertenece» (Lc 6,20). A nadie más fue tan expresamente destinado el reino como a los pobres. Esto pone de relieve que el Dios de Jesús es aquel que tiene una atención preferencial por el pobre, el desposeído, el marginado, el excluido, ya sea por criterios económicos-sociales, como religiosos; de allí que el reino sea para ellos buena nueva de salvación y liberación¹³.

1.2 . *El reino como realidad futura*

El reino no está sólo determinado, o circunscrito, a esta historia, sino que esta

¹² Cf. N.T. Wright, *Jesus and the victory of God*, (Minneapolis – 1996), 274.

¹³ Cf. Fuellenbach, *The Kingdom of God. The Message of Jesus today*, 55-58.

realidad del reino despunta como tensión hacia una plenitud escatológica¹⁴; el hecho que Jesús haya enseñado a sus discípulos a orar diciendo: «venga tu reino» (Lc 11,2) expresa en una frase muy concreta la esperanza escatológica que Dios vendría en el último día a salvar y a restaurar su pueblo Israel¹⁵. El reinado de Dios está, pues, ya en medio de nosotros pero aun debe alcanzar su plenitud.

Si bien es cierto, como señala Sanders¹⁶, que de los dichos sobre el reino que encontramos en los evangelios podemos extraer o formular diversos aspectos sobre el significado futuro «de reino de Dios», si considero importante destacar que la mayoría de estos dichos hacen referencia al reino situándolo en una perspectiva escatológica, en un futuro donde no haya huella de pecado, ni de dolor, ni de sufrimiento, donde la muerte sea superada y llegue el momento del gran juicio¹⁷. Un conjunto de parábolas avalan este planteamiento. El reino es presentado como el banquete nupcial, el cual será disfrutado luego del juicio al final de los tiempos (Lc 14,16-24; Mt 22,2-14); es semejante el reino a las diez vírgenes prudentes que aguardan la llegada del novio (Mt 25, 1-13), por tanto hay que estar en vela pues no sabemos ni el día ni la hora. El mismo mensaje nos lo deja la parábola del siervo que espera la llegada de su señor que regresa de una boda (Mc 13,33-37) o la del mayordomo que se le encarga la vigilancia de todos los siervos de la casa, en ausencia de sus señor (Lc 12,42-46). Es más sentencias muy claras como estas: «Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado al infierno» (Mc 9,47); «No todo el que me diga: «Señor, Señor», entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7,21); y al joven rico Jesús le exige que venda todo, y lo reparta entre los pobres, para poder tener posesión de la vida eterna y luego se hiciera fiel seguidor suyo (Mc 10, 17-22).

¹⁴ Cf. J. Meier, *Un judío marginal*, III, (Estella – 1999), 353: «Habida cuenta de que el ministerio de Jesús tiene su punto de arranque en el mensaje escatológico del Bautista, parece sospechosa la hipótesis de un Jesús ajeno a la escatología, que proclamase un reino de Dios no escatológico».

¹⁵ Cf. T. Kausch, *Who is Jesus? An introduction to Christology*, (Minnesota – 2003), 88-89

¹⁶ Cf. E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, (Estella – 2000), 193-210

¹⁷ Tomando, por ejemplo, el evangelio de Marcos encontramos que de las trece veces que hay una alusión directa al reino de Dios por parte de Jesús, seis de las mismas lo hacen bajo esta perspectiva de un futuro escatológico, tenidas, en muchos casos, de elementos apocalípticos. Cf. W.R. Telford, *The theology of the gospel of Mark*, (Cambridge – 1999), 79-81.

Todo esto perfila que el reino lleva implícita la acción de Dios como juez; dicho juicio divino no es otra cosa que reafirmar la autoexclusión de aquellos que no quisieron entrar en este nuevo orden de vida que significaba el reino. Es así que encontramos dramatizado este juicio escatológico en la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,37-40), o en las redes llenas de todo tipo de peces (Mt 13,47-48), en el último día se hará la separación de los buenos y malos, de los que aceptaron la invitación al reino, y de los que no se convirtieron y desaprobando los valores del reino.

En otras palabras, el querer salvífico de Dios, la institución de su reino, pasa por una dimensión ética o moral que debe ser asumida o no por aquellos que escuchan la buena nueva de Jesús. Creo que no es suficiente decir sólo que la concepción del reino de Dios oscila entre la actualidad del anuncio evangélico y la consumación escatológica de la historia. A mi modo de ver esta demanda ética del reino es el elemento clave que permite articular esta tensión entre un reino ya presente y un reino que está por venir, un construir ya aquí reinado de Dios y la espera de una transformación definitiva de esta historia conforme a lo que pedimos en el padrenuestro: *«hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»*, es decir que el plan salvador de Dios se haga realidad en todas partes; por tanto este reino demanda una conversión profunda. La hermenéutica de este reino, su comprensión, el descubrimiento de su naturaleza última requiere: *«creer y convertirse»*.

1.3. *La exigencia de Jesús. «convertíos y creed en la Buena Nueva»*

Es verdad que el reino de Dios se convierte en labios de Jesús en buena noticia de salvación, pero tal anuncio cuestiona, desequilibra, pone en crisis la vida del hombre ya que requiere una conversión. Convertirse es abrirse a esta dinámica del reino, es reestructurar la vida conforme al ideal evangélico.

Este reinado de Dios lleva consigo una carga de valores que, de una u otra forma, determinan el comportamiento ético del hombre, pero a su vez estos valores hacen referencia a lo que Dios mismo ha revelado de sí. En términos concretos reinado de Dios implica decir: justicia, fraternidad, libertad, amor, paz, compasión, solidaridad, perdón, tolerancia, opción por el más débil, comprensión, benevolencia, etc. Esto es lo que vivió Jesús de una forma coherente, libre y desafiante. Por ello el reino no es nada ingenuo, reclama principalmente la transformación profunda del yo; pero incluye también un

cambio en las relaciones con el prójimo hasta que dejen de ser interesadas o dominadoras, un cambio en las estructuras sociales y políticas, tantas veces reducidas al poder y a un sinnúmero de privilegios para unos pocos, y hasta un cambio en la relación con el mundo creado, con la naturaleza, reducida a ser explotada y destruida en aras del progreso¹⁸.

Si la venida del reino, como ya lo hemos afirmado, es don de Dios, fruto de su amor y su gratuidad, esto no desplaza el compromiso de hacer ya, en el aquí y en el ahora, la voluntad de Dios. La entrada al reino, el goce de hacer ya la voluntad de Dios, pasa por la exigencia de una «justicia superior»¹⁹, la justicia del reino (Mt 5,20-43). La dinámica de esta justicia se concentra en el contraste de un comportamiento viejo y el nuevo que exige Jesús, que busca en definitiva, que el hombre pueda identificarse con el amor de Dios que experimenta y anuncia Jesús; es la invitación que hace Jesús a entrar en la dinámica del amor de Dios, que es don gratuito y se extiende como fuente de vida²⁰.

La experiencia de este amor gratuito de Dios es lo que posibilita la respuesta personal a este don del reino; es la clave para generar una conversión en el hombre. La fe exigida por Jesús, ese «creer en la buena nueva», conlleva la vivencia de sentimientos sustentados en este Dios misericordioso, que nos capacita para poder amar al hermano, para poder enrumbarnos hacia el horizonte de la fraternidad y de la justicia, rompiendo todo círculo de violencia y de injusticia. Es el amor comprometido del que nos habla el profeta Isaías y que se traduce en: *hacer justicia al pobre y desposeído, desatar los lazos de maldad, en deshacer las coyundas del yugo, en dar libertad a los quebrantados, en partir el pan con el hambriento, en recibir al pobre en tu casa, y cubrir al desnudo, y no apartarte del semejante que se necesita* (Is 58 6-7). Un amor así permitirá generar una nueva estructura, algo distinto al orden injusto establecido, donde la luz rompa las tinieblas y lo oscuro se convierta en mediodía.

Por eso en la mentalidad de Jesús, que se plasma en el *Sermón del monte*, es este amor desinteresado, comprometido y gratuito por el hermano lo que nos constituye en auténticos hijos de Dios, nuestro Padre; es el que nos hace perfectos como perfecto es nuestro Padre celestial (Mt 5,48).

¹⁸ C. Floristán, «La utopía de Jesús», *Biblia y Fe* 59(1994), 37.

¹⁹ Cf. U. Luz, *Studies in Matthew*, (Michigan - 2005), 198-214.

²⁰ Cf. R. Aguirre, «El mensaje de Jesús y el reino de Dios», en AAVV, *Salvador del mundo*, (Salamanca - 1997), 79.

Convertirse al reino implica, como lo veremos más adelante, un enfrentarse al antirreino, que es la negación de la dinámica de este amor comprometido, tal y como lo avala la praxis liberadora de Jesús. Allí donde los valores del reino se hagan presentes, allí encontramos a Dios, pero el establecer estos valores pasa necesariamente por la lucha contra el antirreino, que los niega y los emplaza, de no ser así entonces esta buena nueva del reino es pura ideología. La causa de Jesús es, así, la buena nueva que el reino ha llegado a nosotros, pero a la vez es el compromiso por desterrar lo que se opone a este nuevo orden querido por Dios.

2. La autenticidad del discípulo de Jesús

Hemos hecho del cristianismo, en la mayoría de los casos, una vía de acceso a la divinidad que nos ha reportado un estilo de vida totalmente alejado de lo que significa, en verdad, que Cristo sea origen y fundamento de la vida del cristiano.

En cantidad de oportunidades hemos modelado un cristianismo que se queda anquilosado en una determinada praxis litúrgica, convertida esta solo en el cumplimiento de ritos específicos, haciendo de la liturgia cristiana algo desencarnado de la realidad concreta, escondiéndonos en una simple espiritualización dualista o gnóstica.

En muchos sectores de la Iglesia se ha reducido el cristianismo a una sistematización de principios doctrinales los cuales hay que aprender y aceptar, como verdades de fe reveladas, adquiriendo la fe un carácter eminentemente gnoseológico. Seguir a Jesús es saber y dominar doctrina sobre Jesús.

No deja de hacerse presente hoy el querer compendiar nuestro cristianismo a una sentencia, o afirmación sencilla, útil para definir a un creyente: «ese es un católico practicante». Con eso de «católico practicante» lo que ponemos en evidencia es una fe estrechada al cumplimiento de una serie de mandatos, pautas morales, etc., que permiten experimentar una tranquilidad de conciencia. Al respecto resulta interesante ver cómo Juan Pablo II, en su encíclica *veritatis splendor*, reduce, prácticamente, el seguimiento de Jesús al cumplimiento de la ley²¹. Este perfil de «católico practicante» nos puede conducir

²¹ Cf. Ch. E. Curran, *The moral theology of Pope John Paul II*, (Washington D.C. – 2005), 53: «According to *Veritatis Splendor*, Jesus himself becomes a living and personal Law, who invites people to follow him. But Jesus cannot be reduced only to a

a un tipo de cristiano que adopta una *actitud* excesivamente comedida ante la realidad, buscando el equilibrio en todo, evitando todo tipo de extremos o de riesgos. Sin embargo la radicalidad de la predicación de Jesús denuncia como falsa esta postura, pues ser cristiano implica arriesgar, y comprometerse en edificar un mundo mejor al que tenemos hoy. En tal sentido afirma Von Balthasar: «El individuo cristiano, cuando se entiende a sí mismo desde la acción y el mensaje de Cristo, goza de una posición desde la que puede mover el mundo, aunque perezca en el intento»²².

Pero lo más grave, aun, es que el seguimiento de Jesús, dentro de este marco referencial, experimenta también una fuerte distorsión. Son muchos los cristianos que piensan que seguir a Jesús implica la imitación de sus virtudes; un esfuerzo, por adquirir un conjunto de características (dulzura, bondad, perdón, mansedumbre, etc.) que a la larga les haga posible definirse como otro Cristo. No podemos olvidar que este seguimiento de Jesús, visto como una «imitación de Cristo», es una nota característica de la piedad medieval que, pasando por la corriente espiritual de la llamada «Devotio Moderna»²³, ha sabido mantenerse hasta nuestros días. Ya San Agustín, hablando sobre el seguimiento de Jesús afirmaba: «¿Que quiere decir seguirle sino imitarle?»²⁴, y precisa el santo el imitar a Cristo con las siguientes palabras: «*Bienaventurados los pobres de espíritu: imitad a aquel que se hizo pobre por nosotros siendo rico. Bienaventurados los mansos: imitad a aquel que dijo: Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón. Bienaventurados los que lloran: imitad a quien lloró sobre Jerusalén [...] Bienaventurados los limpios de corazón: imitad a aquel que no cometió pecado y en cuya boca no se halló dolo. Bienaventurados los pacíficos: imitad a aquel que dijo a favor de sus perseguidores: Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen. [...]*

living and personal law. Jesus is also the eschatological prophet, the proclaimer of the reign of God [...] The encyclical has distorted the meaning of Christian morality by putting primary emphasis on obedience to the ten commandments and laws prohibiting certain actions as always and everywhere wrong».

²² Cf. H. Urs Von Balthasar, *Teodramática*, 3, (Madrid – 1993), 417.

²³ Cf. B. Secondin – Tullio G. (ed.), *Corso di Spiritalità*, (Brescia – 1989), 161: «Il clima in cui fiorisce l'imitazione di Cristo è quello della devotio moderna di Gerard Groote [...] Secondo l'autore della *Imitazione di Cristo*, la S. Scrittura sospinge l'uomo a seguire Gesù Cristo nella sua umanità, che è la porta d'ingresso per la via spirituale. Egli condensava questa affermazione nell'asserito: *imitari humanitatem, contemplari divinitatem*».

²⁴ Cf. *De Virginitate*, 27, CSEL 41, 265/7: «Quid est eium sequi nisi imitari?»

Quienes imitan estas virtudes siguen en ellas al Cordero»²⁵. Seguir a Cristo sería, entonces, imitar sus virtudes. También S. Buenaventura comenta que el Verbo encarnado es la expresión concreta y más perfecta de la idea de hombre, la cual Dios mismo contempla en Sí mismo desde toda la eternidad; por tanto el hombre debe modelarse sobre este ejemplo perfecto que es Cristo, en el cual resplandece la forma universal de todas las virtudes. De allí que toda regla de santidad consista en imitar a Cristo²⁶. En resumidas cuentas diríamos que a esta «imitatio Christi» no puede someterse el verdadero seguimiento de Jesús. De ser así el evangelio se nos transforma en un código de preceptos, en una ley abstracta que se cumple en la medida en que se repiten las actitudes de Jesús desde un parámetro netamente espiritual.

También hay otro tipo de cristianos que ven el seguimiento de Jesús, o mejor el Evangelio, como un camino de perfección, una vía de ascetis que tiende a un perfeccionamiento de talante totalmente humano; esto, desde luego, exige una gran dosis de voluntarismo para alcanzar la meta de cumplir las bienaventuranzas, o cualquier tipo de exigencia propuesta por Jesús. Es esta óptica la que lleva, generalmente, al creyente a desinteresarse del mundo, del entorno en el que estamos, para refugiarse en un mundo espiritual construido a su medida. Ante esta postura es que toman valor las palabras de la *Gaudium et Spes* cuando afirma: «los cristianos, en marcha hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba; lo cual en nada disminuye, antes por el contrario aumenta, la importancia de la misión que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano»²⁷.

No quiero omitir, tampoco, esa concepción que reposa en sectores de nuestra estructura eclesial de ver la misión de la Iglesia, y en consecuencia la del cristiano, como una acción misionera que tiende a la evangelización y a la

²⁵ Cf. *De Virginitate*, 28; CSEL 41, 266/6. «Beati pauperes spiritu», imitami eum, qui propter nos pauper factus est, cum dives esset. «Beati mitis», imitami eum, qui dixit: «discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde». «Beati lugentes», imitami eum, qui fleuit super Hierusalem. [...] «Beati mundicordes», imitami eum, «qui peccatum non fecit nec inuentus est dolus in ore eius». «Beati pacifici», imitami eum, qui pro suis persecutoribus dixit: «pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt». [...] Haec qui imitantur, in his agnam sequuntur».

²⁶ Cf. P. Adnes, *Sequela e imitazione di Cristo*, (Roma - 1994), 146: «San Bonaventura scrive: «Omne bonum est in Christo: regula iustitiae Christus est. si tu concordas Christo iustus es, si discordas nun es iustus».

²⁷ Cf. *Constitución Gaudium et Spes*, 57.

implantación de la Iglesia en pueblos o en grupos en los que aun no está presente²⁶. Lo que se respira de fondo, en este planteamiento, es la doctrina tradicional de una «*plantaio ecclesiae*», es decir la tesis antigua de una Iglesia que se comprende como fin en sí misma, olvidando una teología de la misión que rescate una mayor sintonía con el Reino y su dinamismo histórico. Esto hace imposible concebir a la Iglesia como «sacramento del Reino» y la misión del cristiano como constructor de ese reino²⁷.

Ante este panorama hoy, más que nunca, cobra una vital importancia aquel pasaje del evangelio de Mateo donde Jesús afirma: «por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Esta metáfora «del fruto», apunta ante todo a los actos, de allí que la señal de reconocimiento de los falsos o de los auténticos profetas son sus obras²⁸. Pero ¿qué obras indican que tal o cual persona sea un verdadero profeta? Continúa afirmando Jesús: «no todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7,21), en pocas palabras, hay una exigencia: cumplir la voluntad del Padre, llevar adelante esta justicia superior, la justicia del Reino. Jesús no busca discípulos que se estaticen en establecer sólo una relación íntima con él, el empeño de Jesús es encontrar discípulos que asuman su ahínco por transformar la realidad circundante; discípulos que manteniendo una comunión de vida con su maestro, trabajen con él en la edificación de una humanidad nueva, conforme al deseo del Padre. La vida cristiana, como seguimiento de Jesús, es pues una praxis; un hacer la voluntad del Padre.

En consecuencia debemos afirmar que el criterio para distinguir al cristiano es su modo de obrar. Para Jesús las obras nacen espontáneamente de la realidad interior del hombre. El obrar surge de una *actitud* específica. No son necesarios, pues, profetas o cristianos que expongan una hermosa ortodoxia, ni que embriaguén con la dulzura de sus palabras, lo que se necesita son hombres y mujeres que dejen clara la coherencia de su conducta: el cristiano que produce muerte está destinado a la muerte (Mt 7,19), el cristiano que produce vida está destinado a la vida (Mt 7,24-25).

El seguidor de Jesús es, pues, aquel que por la fe hace suya la causa de Jesús: la construcción del Reino de Dios. Solamente aquel que se entrega por

²⁶ Cf. *Decreto Ad gentes divinitus*, 1. 6.

²⁷ Cf. H. Terán, «La Iglesia sacramento del reino», *Revista ITER* 40(2006), 22-24.

²⁸ Cf. P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, (Madrid - 1983), 164-166.

completo al reino puede llamarse discípulo de Jesús³¹, sabiendo, a la par, que seguir a Jesús es entrar en el reino, ya que la empresa de Jesús abarca el anuncio de la buena nueva del Reino y a su vez la invitación a seguirle. Tal invitación al seguimiento y la respuesta decidida a esa invitación, no dejan de ser una gracia. Es la «gracia cara» de la que habla Bonhoeffer³², es gracia porque llama al seguimiento de Jesucristo, es cara porque le cuesta al hombre la vida, es gracia porque le regala la vida al hombre, es cara porque condena el pecado, es gracia porque justifica al pecador.

3. Seguir a Jesús es creer y asumir la causa de Jesús

Cargar sobre sus hombros la causa de Jesús, creyendo y dándolo todo por ella es lo que hace al hombre cristiano. Creer en el reino y entregar todo por él, como hizo Jesús, es la tarea que debe llevar adelante todo aquel que se diga seguidor de Jesús. La raíz del discipulado hunde sus raíces, o su sentido originario, en esta ortopraxis del reino.

Debemos recordar que la acción de Jesús, como anunciador de la llegada del reino, se ve prolongada en la actividad de los apóstoles, que son enviados por el mismo Jesús a llevar la buena nueva del reino, así lo plasma el evangelista Lucas: «convocando a los Doce, les dio autoridad y poder sobre todas las demonios, y para curar enfermedades; y los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar» (Lc 9,2); esto significa que los apóstoles tienen que hacer el mismo anuncio que hace Jesús, y hacerlo conforme al estilo mismo de Jesús, es decir con palabras y hechos³³.

Esta acción prodigiosa de Jesús que a través de sus milagros y exorcismos declara inaugurado el reinado de Dios, no queda limitada sólo al quehacer de los doce, sino que se amplía a otros discípulos, tal y como se refleja en el envío de los setenta y dos (Lc 10, 1-11).

Las exigencias para seguir a Jesús están caracterizadas por esta disponibilidad absoluta para asumir la causa del Reino. A uno que ponía condiciones para seguirlo, Jesús le deja claro la naturaleza del discipulado: «tú

³¹ Cf. G. Greganti, *La vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio*, (Roma - 1969), 65-70.

³² Cf. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, (Salamanca - 1999), 16.

³³ Cf. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, I, 276: «La palabra sola es

vete a anunciar el Reino de Dios» (Lc 9,60). A otro que dudaba en seguirlo, Jesús le dice: «Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios.» (Lc 9,62), en otras palabras, aquel que se decide por Jesús y no lleva a cabo el deber misionero, el anuncio del reino, no es apto para seguir al Maestro. En definitiva seguir a Jesús equivale a hacerse cargo de su causa. Bien sabemos como este querer instaurar el reinado de Dios trajo para Jesús el padecer una muerte violenta. Los signos realizados por Jesús en Jerusalén (su entrada triunfal, las grandes curaciones, su pretensión ante lo que significaba el templo, etc.) generaron una reacción hostil por parte del estamento religioso, que le impuso a Jesús la certidumbre de una muerte inminente. Muerto Jesús, habría de comprenderse que había muerto también su causa ya que la identificación de Jesús con su mensaje era tan implícita, que dicha muerte debió significar la no instauración del reino de Dios.

Sin embargo la experiencia de los apóstoles con el Señor resucitado no difumina, u opaca, esa nota constitutiva de lo que había sido el seguir a Jesús en vida: llevar adelante la causa del reino. El libro de los Hechos de los Apóstoles es preciso en afirmar, como antes de la ascensión el resucitado se les apareció durante cuarenta días a los apóstoles y les hablaba de todo lo referente al Reino de Dios (Heh 1,3); y agrega el autor de los Hechos: «le preguntaron: «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?». El les contestó: «A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad»» (Heh 1,6). Desde esta óptica podríamos afirmar que el encargo confiado a los discípulos por parte de Jesús resucitado es proseguir con la misión del reino por todo el mundo, tal y como lo sintetiza Mateo: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes» (Mt 28.19). Pero el mensaje sobre el reino de Dios, se unirá al anuncio de la persona de Jesús como único salvador, recuérdese que la síntesis del kerigma primitivo es que «Dios ha resucitado a Jesús de la muerte» (Heh 2,24; 13,334; Rom 4,24, etc.), y ese hecho ha significado salvación para el hombre¹⁴. Un pasaje

sonido nuevo. La acción sola puede ser obra del diablo. Tan sólo en la palabra y en la acción juntas es donde se manifiesta el reino de Dios».

¹⁴ Cf. Cf. Haight, *Jesus symbol of God*, 347-348: «The death of Jesus as a death into resurrection amounts to a promise by God of salvation in future that responds to human hope. It is, Moltman says with Paul, a promise of victory over death itself. Christian hope is founded upon the remembrance of Jesus' suffering and resurrection. This hope is an unequivocally joyful hope for the resurrection and the life of the world to come».

significativo que ilustra lo que estamos aseverando lo hallamos en el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde se narra que Pablo, una vez llegado a la isla de Malta, comenzó su ministerio: *«e iba exponiendo, a la muchedumbre, el Reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas, desde la mañana hasta la tarde».* (Hch 28,23), y sigue recalcando el hagiógrafo que Pablo: *«predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno».* (Hch 28,31).

No obstante, a lo largo de su afán misionero Pablo va redimensionando el anuncio del evangelio hacia dos puntos muy precisos: a) el evangelio es el mensaje sobre el verdadero Dios, opuesto a los dioses falsos, como la recuerda a los Gálatas: *«Pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses. Mas, ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que él os ha conocido, ¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis volver a servir de nuevo?»* (Gal 4,8-9). b) y el evangelio es un mensaje acerca de Jesús, el Mesías, Señor de Israel y del mundo, el que resucitado por el Padre, se encuentra sentado a su derecha: *«por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este mundo sino también en el verdadero»*, como reza la epístola a los Efesios (1,21)²⁵.

La prédica de la buena nueva evangélica se condensa así, en la perspectiva paulina, en el acontecimiento Cristo, que fue crucificado y levantado de entre los muertos por la acción del Padre²⁶. En Cristo se cumplen todas las profecías veterotestamentarias, es el Mesías exaltado, constituido en Señor de cuanto existe, iniciándose así la era de la salvación para todo aquel que le acepta como salvador²⁷.

²⁵ Cf. L. De Lorenzi, «La vida espiritual de Pablo», en G. Barbaglio (ed.), *Espiritualidad del nuevo testamento*, (Salamanca - 1994), 105: «Así, pues, el evangelio que Pablo anuncia está vinculado y basado en la historia; en él no solamente se revela en proyecto de Dios y su voluntad, dado que Dios lo había ya preanunciado mediante sus profetas en las Escrituras (Rom 1,2). En él es el Hijo mismo de Dios el que es proclamado, es decir, aquel personaje histórico y concreto que tiene el nombre de Jesús y que vino a la tierra como Mesías o Cristo».

²⁶ Cf. D. J. Moo, «The Christology of the early Pauline letters», en R. Longenecker, *Contours of Christology in the new testament*, (Michigan - 2005), 108: «If Jesus' death is the dominant focus in Paul's Christology, Jesus' resurrection is a close second. Indeed, the death and resurrection of Jesus are often paired as two intertwined redemptive events (see specially Rom 4,25; 5,10; 6,5; 8,34; 2Cor 4,10)».

Podemos preguntarnos: ¿qué pasó con la causa de Jesús?, ¿qué pasó con el reino como nota característica del discipulado cristiano? Hay un dato curioso y es que el tema del reino de Dios tomado en forma global no es el centro del nuevo testamento, pero sí es el centro en la vida y misión de Jesús, tal y lo avalan los evangelios sinópticos. La explicación a esta situación la encontramos en la dinámica misma de las primeras comunidades primitivas. Dichas comunidades, evangelizadas en gran número por Pablo y sus acompañantes³⁸, hacen del anuncio de la muerte y resurrección de Cristo el núcleo de su predicación y de su praxis de vida³⁹. Hay que señalar también que la reivindicación de la persona de Jesús como Kyrios, por parte de los primeros cristianos, ponía de manifiesto la validez de la causa de Jesús, en tanto que proclamar a Jesús como Mesías era afirmar que el reino estaba ya en marcha, y como acontecimiento definitivo, o escatológico, este reino estaba ligado a la Parusía⁴⁰ que era aguardada como algo inminente. De modo que el reino de Dios, tan esperado, y la venida de Jesús como juez escatológico aparecen totalmente correlacionados.

Todo esto conduce a que el mensaje del reino vaya asumiendo expresiones cristológicas cada vez más pronunciadas. La Parusía no acontece, pero la figura de Jesús continúa siendo la buena nueva llevada adelante por los cristianos, quedando, paulatinamente, el reino predicado por Jesús, totalmente marginado u omitido. La novedad gozosa del reino y su materialización entre los hombres, gracias a la acción de Jesús, es sustituido, ahora, por el anunciador del reino: Jesús. El predicador del reino se convierte ahora en el centro de la predicación de los cristianos.

Posiblemente, hoy, resulte chocante a los oídos de tantos creyentes el afirmar que los cristianos deben creer más en el reino, que creer en un Jesús etéreo, proclamado como Señor y Salvador, pero sin ninguna repercusión ni en

³⁸ Cf. J. S. Bosch, *Escritos paulinos*, (Estella - 199), 299-306.

³⁹ Cf. Moo, «The Christology of the early Pauline letters», en Longenecker, *Contours of Christology in the new testament*, 169: «Paul and his churches apparently were in basic agreement about who Jesus was and what he had done. [...] Paul must have inherited a good deal of his understanding of Jesus' person and work from christians who had gone before him.»

⁴⁰ Cf. B. Witherington, *Jesus as the alpha and omega of the New Testament thought*, en Longenecker, *Contours of Christology in the new testament*, 26-29.

⁴¹ Cf. Rausch, *Who is Jesus? An introduction to Christology*, 127-129.

la vida del creyente ni en la sociedad actual. Y es que creer en el reino es creer en Jesús, optar por el reino es optar por Jesús. Jesús creyó en el reino, y creemos en Jesús creyendo lo que él creyó, apostando por lo que él apostó, haciendo nuestro su único objeto de fe: el Dios del reino. El reino de Dios se ha hecho visible, en forma sacramental, en la persona de Jesús; de allí que reino de Dios y Jesús son dos realidades inseparables¹¹.

Todo hombre, toda mujer, que aspira a convertirse en discípulo de Jesús tiene necesariamente que fundar su existencia en el ideal de la justicia evangélica que implica el reino, sólo de esta manera se puede prolongar la obra iniciada con tanta ilusión por Jesús de Nazareth.

Creo que debemos erradicar esa idea que ser discípulo de Jesús es empeño por convertirnos en otros Cristos, a modo de imitación como ya lo indicaba: el horizonte a contemplar es que ser discípulo implica proseguir con su obra, esforzarnos en la construcción de un mundo donde se instaure un régimen evangélico de justicia y de amor. Es por ello que resultan tan duras las exigencias de Jesús cuando llama a que le sigan: desapego a la familia, negarse a sí mismo y tomar la cruz, despojo efectivo de los bienes, etc., que en el fondo lo que tratan de decir es que seguir a Jesús es crear un tipo especial de relación con él que lleve a un enamoramiento de su sueño, de su causa, de aquello que es el reino y del riesgo que implica; pero un riesgo que es, a la vez, confianza en aquel que nunca falla: Jesús. Bien lo decía Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*. «sólo el reino es absoluto; y comparado con él todo lo demás es relativo»¹².

La Iglesia se ha detenido, a lo largo de tantos siglos, en predicar a un Cristo glorioso, señor de todo, a quien se debe todo honor y gloria, exaltando sus cualidades divinas; el problema surge en que este Cristo se presenta divorciado de su causa, de su mensaje, como lo es el Reino. Haciendo de Cristo su único centro de gravedad, la Iglesia no ha sabido convertirse en verdadero sacramento del reino, o a lo sumo se ha equiparado ella misma al reino.

¹¹ Cf. Puellenbach, *The Kingdom of God The Message of Jesus today*, 235: «How is the kingdom of God connected with the person of Jesus? The kingdom is not a thing, not just a gift from God; it is ultimately God's self-communication to us in love [...] It is the incomprehensible and compassionate love of God, who did not spare God's only Son but gave him up for our sake so that we may have life and have it in abundance»

¹² Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 8.

La Iglesia institucional, nosotros como comunidad de creyentes, debemos estar convencidos que predicar a Jesús es anunciar su mensaje: la buena nueva del reino. Ni salva, ni justifica un Jesús separado de su causa. Repito: creer en el reino es creer en Jesús y en lo que él creyó. Si esto lo asumiera la Iglesia en la amplitud de su significado y en el compromiso que conlleva, tendríamos otro estilo de vida eclesial, otra praxis pastoral, y por encima de todo tendríamos otra presencia más significativa, más conflictiva y más testimonial de la Iglesia en la sociedad contemporánea. Hace falta, hoy más que nunca, la presencia de cristianos que ante la indiferencia o la tergiversación religiosa sean testigos del reino de Dios con una praxis existencial, de modo que practiquemos lo que decimos creer. Hay, pues, una necesidad imperiosa de convertirnos todos al reino, de volver a la raíz de lo que fue la persona y el mensaje de Jesús.

No podemos negar el empeño de la cristología, al menos en determinados sectores, por recuperar al Jesús histórico, pues este empeño debería reportar la ventaja de recuperar el mensaje y la causa de Jesús como factor primario de cohesión y da sentido a esto que llamamos fe cristiana: de modo que en nuestro símbolo de fe podamos algún día decir: «Yo creo como Jesús de Nazareth, en el reino de Dios inaugurado por él en la tierra»⁴¹.

Convertir al Jesús histórico en la pauta única de seguimiento, es hacer de su causa el criterio certero de lo que significa vivir, actuar, pensar como cristiano, y se podrá eliminar este cristianismo tan ilusorio o superficial que corroe el espíritu de tantos que sienten buenos católicos practicantes, quitándonos la posibilidad, o tentación, de adaptar a Jesús a nuestros caprichos, imágenes e ideologías, sean las que sean⁴².

⁴¹ Cf. G. L. Salas, «Ser discípulo de Jesús hoy», *Biblia y fe* 87(2003), 133: «Las energías que ha gastado (la Iglesia) en predicar a Cristo y sus atributos divinos debería ahora, rectificándolo y corrigiéndose -siempre se está a tiempo-, dedicarlas apasionadamente a la Jesulogía y al Reino de Dios [...] A fin de cuentas, el reino de Dios constituye el canon en el canon del nuevo testamento (núcleo y sustancia) y según eso la teología eclesial debería ser más jesuánica que bíblica, pues no todo en la Biblia es jesuánico y habría que comprobarlo críticamente».

⁴² Cf. P. Casaldáliga - J. Virgil, *Espiritualidad de la liberación*, (Santander - 1992), 150: «Si se cambia la imagen de Jesús, cambia también, consiguientemente, la concepción que la Iglesia tiene de su misión, de la evangelización, del seguimiento».

3.1. *Movidos por el Espíritu de Jesús*

Hemos afirmado que los discípulos de Jesús son aquellos que asumen como suya la promesa del reino. Pero hacer esto no es fruto sólo de una decisión del hombre, como reafirmación de un voluntarismo recio y acabado. Hacer del reino la ilusión, el sueño, el desafío de nuestras vidas es fruto ante todo de la fuerza del Espíritu en nosotros.

Si repasamos los evangelios encontraremos un íntimo vínculo de unidad entre Jesús y el Espíritu. Es el Espíritu el que intervine en la generación histórica de Jesús (Lc 1,35); es el Espíritu el que desciende sobre Jesús al ser bautizado en el Jordán (Mt 3,16); el Espíritu conduce a Jesús al desierto (Mt 4,1); Jesús se presenta en Nazareth como el profeta enviado por Dios y dotado de la fuerza del Espíritu para llevar adelante su misión (Lc 4,17-21). El impulso del Espíritu lleva a Jesús a exultar de alegría (Lc 10,21), a enfrentarse con los poderes de este mundo, a encaminar su anuncio liberador a los pobres (Lc 4,18), a mostrar con signos y prodigios que el reino se ha establecido entre los hombres. En otras palabras, el dato evangélico que se descubre ante nuestros ojos, es que ha sido el Espíritu aquel que ha dirigido a Jesús hacia un horizonte muy preciso, el cumplimiento de la voluntad del Padre: la instauración de su reinado⁴⁵.

Es este mismo Espíritu el don que Cristo nos ha conferido en la Pascua; ha sido este Espíritu el que, derramado abundantemente sobre la comunidad creyente, nos ha constituido en seguidores de Jesús. Pablo es el autor que más ha evidenciado la identidad espiritual de los cristianos, que es fruto de esta donación por parte de Dios de su Espíritu que ahora «habita»⁴⁶ (1 Cor 3,16) o «inhabita» (2 Tm 1,14; Rom 8,11) en aquellos que siguen a Jesús. El Espíritu, de hecho, hace del creyente «hijo de Dios» (Gal 4,6; Rom 8,14-16), generando una original relación de extrema intimidad y familiaridad con Dios al que podemos llamar «Abbá», es decir Padre (Gal 4,6; Rom 8,15). Constituidos hijos en el

⁴⁵ Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, (Barcelona - 1983), 47: «Conducido por el Espíritu venido a él en su bautismo, Jesús emprende su ministerio evangélico: los tres sinópticos lo presentan comenzando su lucha contra el demonio. [...] La bajada del Espíritu a Jesús inmediatamente después de su bautismo es presentada como una unción: unción profética, unción para una misión de anuncio, pero también de realización de la buena nueva de una liberación del mal y del maligno»

⁴⁶ Cf. V. Furnish, *The theology of the first letter of the corinthians*, (Cambridge - 1999), 94-96.

Hijo, el Espíritu nos conforma antológicamente con Jesús, haciéndonos partícipes de su misterio pascual gracias a las aguas del bautismo (Rom 6,3-7), acreditándonos el derecho a la herencia divina (Gal 4,7; 2Cor 3,18).

Este Espíritu de Dios donado a los creyentes no está destinado a permanecer pasivo en nosotros, al contrario su presencia ha de estimular en el hombre de fe la misión. A la acción invisible pero eficaz del Espíritu se debe la renovación moral y espiritual de los seguidores de Jesús para el desafío de la tarea a la que han sido convocados. El Espíritu se convierte en los discípulos del resucitado un principio de fe en Dios y en Señor Jesús⁴⁷ (1Cor 12,3; 2Cor 4,13) y promueve concretamente una nueva conducta moral⁴⁸ (Rom 8,4-17). El Espíritu se transforma en el creyente en principio experiencial del misterio divino (1Cor 2,10-16; 7,40); principio de santificación (Rom 15,16; 1Cor 6,11) y de coraje apostólico (Fl 1,19; 2Tm 1,7). Y Juan en su evangelio no deja de recordarnos que es el Espíritu el defensor que da seguridad al cristiano ante las hostilidades del mundo⁴⁹ (Jn 15, 26-27; 16,7-11).

⁴⁷ G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, (Salamanca - 1991), 237. «Pablo tiene en común también con los iluminados de Corinto la experiencia de que el Espíritu de Dios es una potencia incontenible que, a partir de Dios, irrumpe en los creyentes y los arrastra. Pablo no tiene miedo de recordar a los corintos las inspiraciones que experimentaron en su anterior vida pagana (1Cor 12,2). Pero, por esa misma razón, conoce bien la ambigüedad de tales fenómenos. El único signo de autenticidad del Espíritu Santo es la confesión: Kyrios Jesús (1Cor 12,3), es decir la confesión del crucificado».

⁴⁸ Cf. K. Haacker, *The Theology of Paul's letter to the Romans*, (Cambridge - 2003), 66: «It is the Holy Spirit as life-giving power, revealed as such as in Christ's resurrection, who is also able to perform the miracle of changing the hearts and minds of believers so that the ethical essence of the Law begins to shape their lives. This miracle does not happen once and for all but becomes operative in everyday decisions. However, Paul takes for granted that these practical decisions are only an application and confirmation of a fundamental decision that is implied in one's belonging to Christ or being a child of God».

⁴⁹ Cf. G. Zevini, «La espiritualidad en la tradición de Juan», en Barbaglio (ed.), *Espiritualidad del nuevo testamento*, 231: «Es sólo el Espíritu el que da testimonio a favor de los creyentes. Por medio de la interiorización de la palabra de Jesús y de la presencia del Espíritu en ellos (los creyentes), Jesús con el Padre, está presente de nuevo entre ellos. Solo el Espíritu, que habita en ellos, los hace capaces de descubrir el misterio de la persona de Jesús desde dentro, haciéndoles recordar todo lo que Jesús les había enseñado».

Los creyentes que dóciles al Espíritu del Resucitado, caminan con él, son los que están capacitados para proseguir con la causa de Jesús. Justamente «vivir en el Espíritu», «caminar con el Espíritu», «dejarse guiar por el Espíritu», no son sino expresiones que tratan de evidenciar que el cristiano es habilitado por este Espíritu para que pueda seguir a Jesús, asumiendo su causa y haciéndose anunciador y constructor del reino de Dios.

La espiritualidad cristiana se concreta, de esta manera, en una espiritualidad de seguimiento. La única seguridad que poseemos para sermos seguidores de Jesús, consistirá en estar dotados del Espíritu del resucitado dejándonos guiar por él. Sólo podemos creer como Jesús, e identificarnos con su misión si lo hacemos con su mismo Espíritu.

3.2 *El seguimiento como praxis del reino*

Hoy nos resulta apremiante el traducir en obrar concretas las cosas que decimos o predicamos. Seguir a Jesús es creer en él asumiendo su estilo de vida y en consecuencia su destino. Este seguimiento exige fidelidad, y esta fidelidad es la que llamo la praxis del reino, o también la praxis del seguimiento, que no es más que materializar los valores del reino; hacer que aquello que llamamos un ámbito de dignidad para el hombre pueda llegar a toda persona, en especial a los necesitados, a los marginados, al pobre y menesteroso.

Han sido muchos los discursos de tantos creyentes que han enarbolado la bandera de la justicia, de la igualdad, de la dignidad para todos, pero en el momento concreto de la acción quedan reducidos a huecas palabras que se las lleva el viento. Pastorales que se reducen a simple planificaciones teóricas, o que se convierten en un simple asistencialismo momentáneo. Alguno podrá decir entonces: ¿qué hacemos?, se nos critica todo

No quiero, como lo decía al inicio, dar la palabra última sobre cómo seguir a Jesús hoy, ni mucho menos proporcionar soluciones mágicas o recetas pastorales eficientes para que todo sea coherencia perfecta. Busco tan sólo reflexionar con ustedes sobre la perspectiva hacia la cual tenemos que encaminar nuestra praxis de vida como seguidores de Jesús, y esta praxis toca necesaria el tener que transformar estructuras que hoy no posibilitan que muchos hermanos nuestros tengan, al menos, lo mínimo para poder vivir dignamente como hijos de Dios.

Sería un espejismo imaginarnos un reino de Dios que no toque este orden social mundial que tenemos hoy, sea cual sea su modelo político. El reino ha de

generar, gracias al compromiso de cada cristiano con su hermano, un nuevo orden en el que la injusticia, la opresión, la explotación, la manipulación venga de donde venga, no siga despersonalizando, desfigurando el rostro de tantos hombres y mujeres, en los cuales se ve amancillada la imagen misma de Dios.

El que Jesús haya luchado por este ideal la costó la vida. Cabría la pregunta: ¿estamos dispuestos a beber del mismo cáliz del Señor? Nadie puede negar que evangelio significa libertad, pues esta fuerza liberadora del evangelio es la que debe ser experimentada en la realidad de nuestra vida cotidiana, si no es así entonces se convierte el evangelio en una hermosa y maravillosa ideología. Praxis del seguimiento y comodidad instalada no son realidades conjugables, algo hay que hacer, y ese hacer toca la vida de *cada día*, en su dimensión personal, social, económica y política. Por tanto sin compromiso, de ayuda y servicio al hombre, no hay fidelidad a la causa de Jesús, y por ende no hay un auténtico seguimiento.

Que esto sea una tarea difícil, claro que es cierto pero no imposible; el Espíritu de Jesús nos anima. Y digo que no es fácil porque al ver este mundo que nos rodea, lo primero que percibimos es la presencia del antierreino, es decir de esa fuerza poderosa que tiende a aplastar los valores del reino. De allí que Sobrino acuñe una frase preñada de una claridad meridiana y es que seguir a Jesús trae como consecuencia «cargar con el peso del antierreino»⁵⁰; lo que implica enfrentarse con el poder de este mundo, tal y como lo hizo Jesús.

No todos experimentarán la crueldad de la muerte y la violencia en su trabajo por el reino, como Jesús, pero lo que sí es cierto que todos los que nos esforcemos por construir el reino, en «algún grado y de forma analógica»⁵¹ participaremos de la cruz de Cristo.

Seguir a Jesús es adherirse a su causa, sin escapar del mundo, sino encarnándose plenamente en este mundo teniendo conciencia plena que es el hombre, en forma integral, al que hay que salvar, redimir y liberar. En tal sentido la Iglesia tiene que ser el ámbito privilegiado para que esto pueda comenzar a emerger en el mundo de hoy.

⁵⁰ Cf. J. Sobrino, «La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús», en *Revista latinoamericana de teología*, 68(2006), 155.

⁵¹ *Idem*.

3.3 *La Iglesia: ámbito para que el reino acontezca*

Como comunidad de fe, la Iglesia está conformada por aquellos que siguen a Jesús. Pero creo que hay un serio problema, y es que en la práctica nos hemos conformado más en crear asambleas litúrgicas, que llenen nuestros templos en las eucaristías dominicales, que en construir auténticas comunidades cristianas, en las cuales se vayan gestando hombres y mujeres comprometidos con la causa del Reino.

Esta realidad toca la conciencia misma que la Iglesia tiene de sí: ¿cómo se concibe así misma la Iglesia? Contestar este interrogante daría para una extensa reflexión; yo sólo quiero recordar que la Iglesia es o ha de ser sacramento del reino. El reino podrá coincidir parcialmente con la Iglesia en el plano de la realidad histórica, pero la Iglesia no es el reino, ni todo lo que en la Iglesia hay hace alusión al reino. El reino trasciende las barreras de la institución eclesiástica, hay semillas del reino por toda la tierra, así como por toda ella también hay semilla de antireino. Pero lo determinante aquí es precisar que el seguimiento de Jesús será algo posible y realizable en la medida en que la misma Iglesia se sienta sacramento de la causa de Jesús; que la Iglesia se convierta en servidora del reino y se comprometa en su construcción.

Se nos ha repito, hasta el cansancio, que somos la Iglesia del Señor, eso es verdad, pero lo que no se repite, o peor lo que no se dice, es que ser Iglesia es estar en disposición y servicio absoluto del reino. Por tanto hay que cuestionar desde dónde se evangeliza y cómo se evangeliza hoy al interno de la Iglesia, porque lamentablemente lo que menos se hace es poner nuestras manos para construir valores reales que sepan a evangelio en esta sociedad actual.

Si Jesús anunció la buena nueva del reino, en especial a los pobres, la opción preferencial por los más desposeídos siempre será el mayor desafío que encuentre la Iglesia al momento de exigir que el cristiano se convierta en auténtico discípulo de Cristo. Hoy la Iglesia debe recordar que el reino, en estos momentos tan particulares en los que vivimos, es una opción por la justicia; y en la liturgia oramos todos los días: «venga tu reino Señor», y es más la Iglesia misma nos recuerda en el prefacio de Cristo Rey que el reino de Dios es un reino de: «verdad y de vida, reino de santidad y gracia, reino de justicia de amor y de paz». Y todo esto lo digo porque una Iglesia convertida al reino engendrará hijos convertidos al reino; una Iglesia comprometida por instaurar el reino formará a hombres y mujeres que sean verdaderos seguidores de Jesús, porque se empeñarán en que el reino acontezca de forma clara y precisa.

Que el seguir a Jesús hoy, en siglo XXI, no sea para nosotros un piadoso propósito, o un epíteto teológico de moda. Que el seguir a Jesús hoy sea, el compromiso serio con su causa, el reconocimiento y apoyo a grupos que dentro de la Iglesia materializan hoy el reinado de Dios, la disposición al diálogo por parte de todos los sectores de la sociedad para que surja un mundo más digno conforme a la voluntad del Padre que está en los cielos. Que el seguir a Jesús hoy se convierta en el eco sonoro y desafiante de la voz del maestro que nos dice una y otra vez: *«Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y lo demás lo recibiréis por añadidura»* (Mt 6,33).

DISCÍPULOS DE JESUCRISTO EN AMÉRICA LATINA HOY

P. Pedro Trigo Durá, SJ*

Abstract

This paper has two parts. The first one intends to focus the difference between the way to follow Jesus when he lived in this world and the after he left it. The advantage to clearly determine the difference stands on nowadays' temptation of plenism: the illusion of a relationship with him as if he was still here, which replaces the discipleship in his mission to proclaim the Kingdom. The second part tries to clear out the peculiarity of following Jesus in Latin America today, which faces the fact that Latin American Christians are religious people, more than Jesus' followers, but the Gospel has not been turned into its environmental conditions. Christendom seems to have no importance because we are among the world, the region with biggest inequalities. Furthermore, environmental transmission has been interrupted. A personalized Gospel

*El P. Pedro Trigo Durá, SJ, es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLAT, Ier, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

transmission is needed in order to overcome globalization's emphasis on individualism.

Key words: discipleship, mission, Kingdom of God, poor, Gospels, solidarity, kerygma, inculturation, Latin America

I. Discipulos cuando Jesús vivía en este mundo y discipulos hoy

Para enfocar correctamente el tema hay que empezar asentando la diferencia entre el modo de ser discipulos cuando Jesús de Nazaret vivía en nuestro mundo en la primera mitad del siglo I y el modo actual de serlo. Y ante todo hay que asentar que no es lo mismo y que por tanto la pretensión de que lo sea es ilusoria.

Esto es imprescindible aclararlo porque así como el problema de no pocos teólogos es la dificultad o incluso la imposibilidad de conceder un lugar a la relación interpersonal con Jesús de Nazaret, es decir a una relación en la que se dé una alteridad real, la presunción ambiental es, por el contrario, que esa relación actual con Jesús se da como se daba durante la vida mortal de Jesús. Esos teólogos dirían que Jesús está presente en el modo como nos vamos haciendo humanos, es decir de manera meramente trascendental. Y sin embargo estos cristianos pretenden relacionarse con Jesús como se relacionaban los apóstoles, sólo que ahora sin verlo.

Nosotros, a diferencia de unos y otros, sostenemos que se da una verdadera relación interpersonal en la que es palpable la alteridad; pero que esa relación es meramente en fe.

Toda relación cualitativamente humana es una relación de fe, es decir una relación en base a lo que cada uno de los interlocutores revela al otro de sí. Pero es distinto que ambos interlocutores estén en el mismo mundo y por eso se vean y oigan, es decir tengan también una percepción objetual del otro, aunque en la relación se atengan a lo que cada quien manifiesta de sí, a que no se dé esa percepción objetual y sólo quede la revelación de uno al otro, sea por el medio que sea.

La diferencia entre la relación que tuvieron los apóstoles con Jesús y la que podemos tener nosotros obedece a dos causas: la primera es muy obvia: Jesús no está aquí (Mc 16,6), ha sido llevado al cielo (Hch 1, 11). Por eso nos pide estar en vela aguardando su regreso (Mc 13,33-37; Mt 25,1-13) y nos ha dado un encargo para que lo llevemos a cabo mientras esperamos su venida

(Mt 25,14-30; 1 Tes 4,13-5,24) y caminamos a su encuentro. La segunda es una aclamación de la primera: no está aquí porque ha sido resucitado por Dios. Por eso, porque ha sido constituido como Señor, ha sido exaltado y nos da el encargo de proseguir su misión hasta que nos encontremos de nuevo con él.

Es totalmente distinto seguir a alguien con quien se convive que seguir a alguien que no está en nuestro mundo. Los discípulos seguían a Jesús ante todo conviviendo con él y participando de su misión.

Especificidad del discipulado cristiano antes de la pascua

El discipulado cristiano, a diferencia del rabínico, no era un modo de vida temporal hasta haber recibido la sabiduría del maestro y ser como él; tampoco estaba centrado en la enseñanza de la Torá, tanto la escrita como la no escrita; no era un *canino* para captar su lógica, para gustarla y aprender a vivir a partir de ella. No era tampoco una iniciativa del discípulo sino, en definitiva, es decir independientemente de quien tomó la iniciativa, una elección del propio Jesús.

Los discípulos, fuera cual fuera el modo como conceptualizaban a su Maestro (como el enviado de Dios, como el profeta escatológico, como el Mesías), en el fondo captaban en él una presencia absoluta: una prestancia, una sabiduría de la vida, una clarividencia para leer los corazones y los signos de los tiempos, una entereza, una resolución, una misericordia, una fuerza para recrear a las personas, tanto los cuerpos como los espíritus, una capacidad de dar vida, en suma una autoridad, más allá de cualquier institución, representación y cargo, una autoridad en la que relucía la misma prestancia de Dios.

Y no es que Jesús estuviera centrado en sí mismo, no es que estuviera interesado en autolegitimarse, no es que buscara satelitizar a los demás. Por el contrario, tenía una figura común y corriente y una *actitud* que les hacía sentir a todos, empezando por los excluidos, el derecho a abordarlo, a plantearle sus asuntos, en definitiva a disponer de él. Y él parecía estar a gusto con esta imagen que daba de sí. No estaba preocupado por su imagen ni por su persona.

Su vida estaba completamente absorbida por el Reino: el Dios de Israel se estaba acercando absolutamente a su pueblo como gracia incondicional para realizar con toda plenitud la alianza íntima y eterna que habían anunciado los profetas del destierro. Él estaba poseído por la alegría de esa hora de gracia, y por la urgencia de que los israelitas se abrieran a esa oportunidad única. No sólo hablaba del Reino sino que con su presencia lo hacía presente. Insisto que él

estaba completamente absorbido por esa cercanía de Dios, que arropaba y recreaba a su pueblo, y buscaba convertirla en una referencia mutua por la vuelta del pueblo a su Dios. Estaba tan entregado a su misión que de hecho era completamente de Dios y de su pueblo: Hijo y Hermano. Pero porque era Hijo, su gloria estaba toda en que su Padre fuera reconocido, y como era verdadero Hermano, su alegría consistía en que la gente se abriera a Dios y recibiera su salvación.

Los discípulos no entendían mucho de esto, pero sí captaban que ya no podrían vivir sin Jesús y que él era realmente la buena nueva de Dios. Ser discípulo era estar, permitásemos la comparación, como el perro con su amo, moviéndose siempre en torno a él, pendiente de su mirada y meneando la cola de contento al saber que su amo lo toma siempre en cuenta y lo acaricia y le encarga mandados. Los discípulos eran los de Jesús.

Eso no significa que compartieran sus criterios, que tuvieran su mentalidad, que hubieran asimilado sus actitudes, que fueran verdaderamente sus compañeros, con los que Jesús podía desahogarse y explayarse porque todos tenían el mismo espíritu. Aunque Marcos cargue las tintas y los haga aparecer como los que no entienden nada, peor, como los que no quieren entender, como los que lo siguen materialmente, pero están muy lejos de sus actitudes de fondo, sí habría que retener que se desarrolló entre ellos y Jesús un torneo constante para ver quién se pasaba a la concepción de enviado de Dios y en definitiva de Dios que tenía el otro. Es obvio que Jesús no aceptó a ese Mesías davidico que ellos le propusieron y que lo descorazonaban esas rivalidades para ocupar los primeros puestos. Y también lo es que Jesús no logró que ellos aceptaran reinterpretar el mesianismo a partir de su figura concreta: no veían en ella la gloria de Dios. Aunque, si permanecieron con él, es que sí la veían, a pesar de que su ideología les impidiera reconocerla.

En resumen, los discípulos no se perdían nada de Jesús, aunque por entonces no pudieran reconocer su sentido, y sobre todo no querían perderse de la persona de Jesús. De hecho vivían a su sombra. En eso consistió sobre todo su ser de discípulos. Además, a causa de esa fidelidad de fondo por la que lo reconocieron como el enviado de Dios, pudieron participar también, aunque, repitámoslo, a su modo, de su misión.

El escándalo de La Cruz

La llegada a Jerusalén para la pascua, constituyó para ellos el apogeo de Jesús y de su entusiasmo por él. Los peregrinos galileos lo reconocieron y el

Maestro ingresó escoltado por miles de ellos que lo aclamaban como enviado de Dios. Realizó ese acto de destrucción simbólica del templo, y la comisión oficial que lo emplazó no se atrevió a desautorizarlo públicamente. Más aún, salió airoso de todas las disputas públicas. Una inmensa multitud lo escuchaba con gusto, tanto que de hecho estaba sustituyendo al templo: la gente acudía al templo a conectarse con Dios y su voluntad, pero en él lo que hacía sobre todo era escuchar a Jesús. Por eso, como las autoridades no se convirtieron a Jesús, tenían que quitarlo del medio. Jesús estaba consciente de lo inevitable del desenlace. Pero los discípulos pensaban, por el contrario, que se estaba acercando el momento de que Jesús fuera por fin reconocido o de que se impusiera sobre las autoridades recalcitrantes.

Por eso cuando lo detuvieron a traición se quedaron totalmente desconcertados y huyeron dejándolo solo; y cuando se enteraron de que lo habían crucificado, el pasmo los bloqueó completamente. No podían dudar, a pesar de lo sucedido, de que Dios estaba en Jesús, más aún, de que Jesús pertenecía a Dios. Pero, si era un profeta poderoso en obras y palabras, como todo el pueblo creía, si Dios lo había elegido como liberador de Israel ¿cómo pudo sucumbir a manos de sus enemigos? ¿Es que sus enemigos tenían más poder que el ungido por el Espíritu de Dios? El escándalo de la cruz los dejó completamente en blanco. En esto paró el discipulado de Jesús de Nazaret.

La resurrección como desvelamiento del sentido de la vida de su maestro y envío a proseguir su historia con su espíritu

Pero entonces sucedió el acontecimiento que distingue a ese primer discipulado del que vino después. Dios reivindicó a su Hijo, que en la pasión no fue vencido, como les había parecido a ellos, sino que culminó su misión. Y él se les apareció recreado, lleno de la gloria de Dios, con lo que ellos pudieron superar el escándalo de la cruz y comprender que en ella se había consumado como Hijo y como Hermano, que en esa suprema debilidad había relucido sobre todo la fuerza de su amor misericordioso. La presencia de Jesús y lo que ella desencadenó los llenó de inmensa alegría. Y Jesús los envió, como el Padre lo había enviado a él, y, para que ese envío fuera consistente, les entregó su Espíritu.

Ahí comienza un nuevo modo de ser discípulo. Porque, a la luz de Jesús resucitado y del Espíritu que les otorgó, pudieron repasar la vida de Jesús desde dentro, desde su misma lógica, desde su mismo Espíritu. Así pudieron captar el sentido y la gloria que antes no habían podido ver. Pero no sólo conocieron por

fue internamente a Jesús sino que ese conocimiento interno, es decir en el Espíritu, les dotó de la misma consistencia de Jesús. Una prestancia que sorprendió al pueblo y que admiró al propio sanedrín que a causa de ella no se atrevió a hacerles correr la misma suerte de Jesús. Así se capacitaron para proseguir su historia como enviados suyos.

Jesús no está aquí

La representación de la Ascensión, define el nuevo tiempo: ya no es el tiempo de Jesús en este mundo sino el tiempo de los discípulos animados con su Espíritu. La escena de la aparición a la Magdalena, tal como la relata el cuarto evangelio, lo expresa con toda expresividad y precisión. María pensaba que su querido maestro pertenecía al pasado: en el presente ya sólo quedaba su cadáver. Cuando Jesús la llama por su nombre, salta al presente. Pero queda por definir el tiempo que se abre con su nueva vida. Ella piensa que puede estar de nuevo a sus pies, como antaño. Pero Jesús la sustrae de esa inmediatez corporal para definir el tiempo como envío y la vida como misión. Y María deja el abrazo a Jesús y sale llena de alegría a cumplir su encargo.

Jesús es el porvenir de los discípulos. Él está en Dios: se ha ido para prepararles lugar. Por eso, la súplica, encendida por el deseo: *Marama'ia*, ¡ven, Señor! Esta tensión hacia el encuentro es lo más deseable de todo, la esperanza que los sostiene. No por casualidad es la última súplica de la Biblia cristiana: «La Esposa y el Espíritu dicen: ¡Ven!» Y el propio Jesús les responde: «Sí. Yo vengo en seguida». Y los discípulos le toman la palabra: «Amén. ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,17-20-21).

El presente está completamente ocupado por el encargo de Jesús: proseguir la misión que el Padre le encomendó. La misión es la misma: el Reino. La entrega absoluta de Dios como Padre materno a su pueblo, que ahora es toda la humanidad, que es la roca firme en que basar la vida y la presencia que la colma, y la entrega de la humanidad a Dios, el Padre común, que nos hace hermanos. Pero la novedad es que este encuentro acontece en Jesucristo, el Hijo único y el Hermano universal que es el pontífice, el que hace de puente entre Dios y la humanidad y el que torna las *diferencias* entre los seres humanos en riqueza del conjunto y no, como ha venido sucediendo históricamente, en fuente de discriminación (Gal 3,27-28; Ef 3,10-11).

Ahora bien, este encuentro entre Dios y la humanidad que proclamó y llevó a cabo Jesús, tiene una peculiaridad que lo vuelve escandaloso y que sin

embargo es la prueba de su trascendencia: sucede en los pobres. Con palabras de Aloysius Pieris: «Allí donde se ama y se sirve a Dios, son los pobres y no la pobreza quienes reinan. / Allí donde se ama y se sirve a los pobres, es Dios, y no Mamón, quien reina» (*El reino de Dios para los pobres de Dios*, Mensajero, Bilbao, 2006, 52).

Para seguirlo se escriben los evangelios

Puesto que el Reino de Dios pasa por Jesús, que es su puerta, es fundamental rescatar la vida de Jesús, que es el camino que conduce a la vida: tanto a la participación de la vida de Dios como verdaderas hijas e hijos suyos, como a la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios. Dicho con otras palabras, Jesús es paradigma de humanidad: modelo excelentísimo de lo que es el ser humano en el sentido cualitativo. Es, más todavía, prototipo de humanidad: es el molde en el que Dios nos hizo a los seres humanos; es la Imagen perfecta de Dios a cuya imagen hemos sido creados. Es, sobre todo, arquetipo de humanidad: el que, atrayéndonos con el peso infinito de su humanidad, nos humaniza. Por todo esto es indispensable, si queremos llegar a Dios como hijas e hijos, a los demás como hermanas y hermanos, y a lo más auténtico de nosotros mismos, conocer la vida de Jesús de Nazaret.

Por eso, cuando iban desapareciendo los discípulos que lo conocieron desde los primeros tiempos de Galilea, incluso antes, cuando Juan bautizaba en el desierto, vieron la conveniencia, incluso la necesidad de poner por escrito lo que de su vida era paradigmático, subrayando a la vez lo que era más decisivo en la situación en la que se encontraban las comunidades. Así surgieron los evangelios, que, redactados por estas primeras generaciones de discípulos (los discípulos inmediatos de Jesús y sobre todo los que vinieron después), constituyen para todos los discípulos que hemos venido más tarde la referencia obligada, si queremos seguir a Jesús.

Seguimos a quien no está en este mundo: La inmediatez es ilusión. La relación es únicamente en fe

De este largo recorrido extraemos los siguientes elementos: a diferencia de los primeros discípulos, seguimos a quien no está aquí. Como Jesús no está aquí, no podemos seguir a Jesús según la carne. No podemos seguir a Jesús físicamente. Ya no es posible convivir con él como convivimos los seres de este

mundo. Por ejemplo, Jesús no nos va a hablar de sí mismo, de su vida pasada, de su misión ni de lo que tenemos que hacer en nuestro tiempo. Si cuando se le apareció a Pablo (última aparición de Jesús resucitado) no le dijo nada de esto sino que lo envió a Ananías para que él lo informara de todo, no podemos pretender nosotros una locución de Jesús sobre todos estos tópicos, como lo hacemos entre nosotros, que vivimos en este mundo. Por eso no podemos tampoco enterarnos del aspecto corporal de Jesús ni de sus gustos o aficiones.

La inmediatez de Jesús, que finge el pietismo, es una ilusión. Como Jesús no está aquí, no puede ser objeto de nuestros sentidos: no podemos ver, oír, ni tocar a Jesús. Es lo contrario de los primeros discípulos, como lo dice paradigmáticamente el comienzo de la primera carta de Juan: «Lo que vimos, lo que oímos, lo que nuestras manos palparon de la Palabra de la Vida (porque la Vida se manifestó y nosotros la percibimos) es lo que les anunciamos a ustedes». Nosotros no podemos decir eso.

Nosotros somos, en cambio, los destinatarios de la bendición del Resucitado, tal como la interpreta el cuarto evangelio: «dichosos los que creen sin haber visto» (Jn 20,29). Nuestra relación con Jesús es únicamente una relación de fe. Así lo dice muy expresamente también al primera carta de Pedro: «lo aman sin haberlo visto, ahora creen en él sin verlo, y se alegran con gozo inefable y glorioso» (1,8). Otra cosa es que esa relación, únicamente en la fe, pueda desencadenar reacciones emotivas. Pero hay que distinguir entre la relación en sí, que se da únicamente en la fe, y sus efectos, que pueden ser de extraordinaria felicidad, incluso corporal.

Sólo podemos seguir a Jesús en la obediencia habitual al Espíritu

Porque no está aquí, no lo podemos seguir tampoco según nuestros criterios. Los discípulos pudieron hacerlo porque, aunque disentan del Maestro, ni ellos se fueron ni él los echó. Hoy sólo se puede seguir a Jesús desde la obediencia habitual a su Espíritu. La inmediatez respecto a Jesús solo se alcanza hoy a través de la obediencia al impulso de su Espíritu, que nos mueve a cada uno de un modo personalizado desde más adentro que lo íntimo nuestro.

Jesús da paso al Espíritu: «les conviene que yo me vaya porque, si no me voy, el Consolador no vendrá a ustedes y, si me voy, se lo enviaré» (Jn 16,7). Jesús, ya lo hemos dicho, se relaciona con nosotros atrayéndonos desde el seno del Padre con el peso infinito de su humanidad. Pero nosotros no podemos relacionarnos inmediatamente con él porque él no está aquí. Por eso no podemos

relacionamos desde nuestros criterios. Sólo podemos relacionarnos con él a través del Espíritu. «Sólo en el Espíritu podemos decir a Jesús Señor» (1 Cor 12,3). Es, pues, el Espíritu el que nos pone en la órbita de Jesús. Nosotros solos no podemos llegar a él.

Y ¿qué significa «en el Espíritu»? En la obediencia a su impulso que mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro. La única relación inmediata con la comunidad divina es la relación con el Espíritu. No puedo llegar a Dios sino dejándome guiar por el Espíritu. Pero tampoco puedo llegar a los demás como hermanas y hermanos sino en obediencia a su impulso. La misma trascendencia hay en un caso que en el otro. Pero con esta peculiaridad, que la prueba que me certifica de que si me relaciono con Jesús como mi Señor y con Dios como Padre materno es que me relaciono con todos los seres humanos como hermanos. Y la prueba de que me relaciono con ellos como hermano es que considero hermanos a los enemigos y que me pongo al servicio de los pobres para que salgan de su pobreza.

Es prueba porque, en efecto, Dios ha establecido su alianza incondicional con la humanidad a través de los pobres y Jesús es servido en ellos. Y porque Jesús ha muerto orando por sus enemigos y Dios ha escuchado su petición, porque no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva. Por eso no cabe una relación con Dios ni con Jesús que no pase por los pobres y que no incluya el perdón a los obsecados, en definitiva a los enemigos de los pobres, para que se conviertan. Dios no puede componerse con el dinero que se absolutiza como dios ni con el poder que se impone sobre los demás, que en definitiva está unido al dinero. Pero no por eso abandona a los esclavos del dinero y el poder. No se resigna a que no lleguen a ponerse al servicio de los pobres y lleguen así a su humanidad cabal.

El encargo de Jesús sigue siendo el Reino de Dios

Jesús resucitado no ha dejado atrás al Reino que él anunció e hizo presente. Está asociado definitivamente a él, porque en Jesús acontece la alianza definitiva entre Dios y la humanidad, pero esa alianza abarca a todos los seres humanos, a la humanidad como tal, a toda la creación y a la historia, que hoy por hoy es su punta de lanza. Por eso no cabe una relación intimista con él, en el sentido de una relación que se dé al margen de la causa del Reino, causa por la que murió Jesús, que es, no lo olvidemos, la causa de los pobres. Y es el Espíritu el que mueve, tanto a configurarse como hijas e hijos en el Hijo y hermanas y hermanos

en el Hermano universal, como a transformar las estructuras e instituciones, las reglas de juego y el modo de relacionarnos para que este mundo se vaya reconfigurando como el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. Esto sólo es posible por la fuerza y la luz del Espíritu, que es el Espíritu de hijas e hijos de Dios, y de hermanas y hermanos en Cristo.

Pero simétricamente habría que insistir en que la entrega al Espíritu que no pase por el seguimiento de Jesús de Nazaret y el servicio al Reino, no es entrega al Espíritu de Dios. Corren parejas ambas desviaciones: el intimismo con Jesús prescindiendo de su seguimiento y la entrega a la causa del Reino, y el entusiasmo espiritual que desconoce a Jesús y el encargo que nos dejó.

Desde el comienzo se dio la tentación de una existencia espiritual, que dejaba atrás el seguimiento de Jesús. Así aparece tanto en la primera carta de Pablo a los corintios como en la primera carta de Juan. La consecuencia en ambos casos es la misma: el olvido del amor al hermano, sobre todo al necesitado, con todas sus exigencias.

Desde la baja edad media hasta el barroco se desarrolló una espiritualidad que se concentraba en la pasión del Señor, pero omitiendo su vida, que es la que explica por qué las autoridades lo hicieron sufrir de ese modo y lo exhibieron como el ejemplo de lo que no había que hacer ni ser. En no pocas personas esta concentración no impidió llegar intuitivamente a comprender que la pasión revela el pecado del mundo y correspondientemente la participación en la pasión del Señor conlleva la participación en la pasión de su cuerpo en la historia que son los pobres. Pero en otros llevó a un dolorismo estéril, que es una grave deformación humana. E incluso a blasfemar de Dios, representándolo como un señor como los de este mundo, pendiente sólo de su honor herido y exigiendo reparaciones tan terribles como las ofensas. De este modo nada importaba saber quénes mataron a Jesús ni por qué lo hicieron, porque lo único que importaba es que murió por nuestros pecados; en ese sentido todos lo matamos, y tuvo que morir para satisfacer al Padre. Este horizonte se repuso en la restauración de la cristiandad, con un matiz siniestro: que la pasión actual de Jesús se debía a la prevaricación del mundo moderno que, como Lucifer, se había rebelado contra Dios, al sacudirse la tutela de la institución eclesiástica, como de los demás poderes tradicionales. De esta pasión y de sus frutos participamos en el santo sacrificio de la Misa.

Frente a esta desviación, un grupo muy significativo de teólogos, singularmente latinoamericanos, ha venido insistiendo en la centralidad de la referencia a la vida de Jesús, sin la que no se puede explicar su muerte ni

acceder a su sentido. Nosotros somos invitados por él a seguir su vida luchando con su Espíritu por el Reino de Dios. La pasión, de un modo u otro, como en el caso de Jesús, vendrá por añadidura.

Y, en efecto, la pasión que vino a la Iglesia latinoamericana que se puso a seguir históricamente a Jesús se pareció tanto a la de Jesús, que asustó a muchos, sobre todo de la institución eclesiástica. Si cuando recién se había superado la oposición con el mundo moderno y más concretamente con el orden establecido y la institución eclesiástica había obtenido carta de ciudadanía, esta manera de concebir el cristianismo y sobre todo de practicarlo traía de nuevo la sospecha, la denigración e incluso la persecución, había que desmarcarse de una espiritualidad, una práctica pastoral y una teología que ponía en peligro la existencia pública de la Iglesia. Tomada esa decisión, inconscientemente se retomó el pietismo y la concentración en el sacrificio de la cruz y la misa que lo actualiza.

Seguir a Jesús como proseguir su historia

Hemos insistido con la mayor energía posible en que seguimos como discípulos a quien no está aquí y que por tanto seguirlo es proseguir su historia con su Espíritu. Esto significa que el seguimiento es no una relación sino una correlación: Jesús es a su situación como la Iglesia primitiva a la suya, como nosotros a la nuestra. Como la correlación ha de mantenerse y son distintas las situaciones, seguir a Jesús no puede equivaler a imitarlo. El seguimiento es creativo, la fidelidad debe ser inventada. Para recordarnos lo que hoy es pertinente de lo de Jesús y para que nosotros acertemos con lo que es equivalente hoy, nos otorgó Jesús su mismo Espíritu. Como hemos insistido, seguimos a Jesús obedeciendo el impulso de su Espíritu.

Esto significa que para seguir a Jesús no basta con conocer su vida y el seguimiento de las primeras comunidades tal como se nos aparece en el Nuevo Testamento. Es además imprescindible conocer nuestra época. Esto es lo que pretende saltarse el pietismo. El conocimiento de la época es necesario para ser fieles a Jesús y no sólo para vender bien nuestro producto. Pero no es un conocimiento neutro, que además no existe. Tenemos que conocerla desde dentro por exigencia del principio jesuánico de encarnación. Desde dentro significa solidariamente. Pero la solidaridad excluye la pertenencia acrítica, excluye que nos definamos como miembros de conjuntos. Aunque pertenezcamos a ellos, no podemos definirnos por ellos, no podemos vivir dentro de ellos con una fidelidad absoluta. Desde la consagración a Jesús, la solidaridad se da desde su paradigma

humano. Además, jugar las reglas de juego excluye la solidaridad ya que significa, por el contrario, competir dentro de ellas. Así pues, el compromiso solidario con nuestra época y sociedad es condición indispensable para seguir a Jesús.

Proseguir la historia de Jesús es una comprensión del cristianismo incompatible con la del pietismo, que desconoce el sentido que pueda tener proseguir su historia, que piensa, por el contrario, que la historia salvífica ya se ha concluido sustancialmente con la muerte de Jesús acogida por Dios, y que cree, por consiguiente, que la propuesta cristiana consiste en aplicar los méritos de Jesús y que eso tiene lugar sobre todo en la Santa Misa. En esta versión del cristianismo la condición de discípulo no tendría mucho sentido. El cristiano sería más bien el iniciado a este misterio de salvación, no el que contempla en los evangelios a Jesús vivo, a sus palabras y acciones, para hacer hoy lo equivalente como enviado suyo, con la luz y fuerza de su Espíritu.

Jesús es servido en los pobres

Pero con la misma energía con la que hemos asentado que seguimos a quien no está aquí y por eso seguirlo es proseguir su historia con su Espíritu, tenemos que decir ahora que el que no está aquí nos ha dejado signos vivos de su presencia, que analógicamente podemos llamar sacramentos. Con eso no estamos anulando lo dicho hasta aquí porque estos sacramentos son presencia real en la ausencia real. Porque Jesús no está en persona, se ha quedado en sacramentos. La presencia sacramental es presencia simbólica. La presencia simbólica es presencia real, pero en el símbolo. Esto es lo que desconoce el pietismo. Como también lo desconoce el secularismo, que no es lo mismo que la sana secularidad o la mundanidad, que el Vaticano II afirmó como ámbito cristiano.

Lo primero es proseguir la historia de Jesús con su Espíritu. En eso se juega sobre todo la fidelidad del discípulo. Pero para ayudarnos a proseguir precisamente su historia y no a sustituirla en su nombre, ha querido quedarse de diverso modo en éstos que hemos llamado sus sacramentos. Los sacramentos de Jesús (no hablamos de los de la Iglesia) son cuatro. Los cuatro mantienen un orden real. Cada uno es más denso que el anterior porque lo contiene. Si no lo contiene, no es sacramento. Por eso el último es el más denso, pero a su vez el más exigente porque debe contener a los otros tres.

El primer sacramento son los que tienen hambre y sed, los que no tienen ropa, los que no tienen casa (los emigrantes), los enfermos y encarcelados. Si el sacramento es presencia real en la ausencia real ¿en qué sentido está Jesús

en ellos? Nada se dice de la presencia absoluta de Jesús en ellos. Nuestra relación con ellos es relación a Jesús: lo que hagamos o dejemos de hacer con ellos lo hacemos o dejamos de hacer a Jesús. Y de eso depende nuestra suerte eterna (Mt 25, 31-46). Jesús los llama «mis hermanos más pequeños». Es claro que Jesús los sirvió fraternamente hasta el punto que ellos sintieron que él era de ellos y que por medio de Jesús Dios los servía. Desde ese punto de vista, el que hace con ellos lo mismo que Jesús, sigue a Jesús. Hasta aquí todo está claro. Pero Jesús dice mucho más. No sólo dice que él sirvió a los pobres y que el que lo siga debe hacer lo mismo que él. Dice además que el que los sirva lo sirve a él. La conclusión sería que él está en ellos. Por lo menos tenemos que retener que él es servido en los pobres.

El que sepa cómo tiene que servir a Jesús, sabe cómo tiene que servir a los pobres. Es obvio que a Jesús no lo va a servir meramente para que no se muera, para que sobreviva. No se lo va a servir tampoco desde arriba, dándose las de bienhechor. Se lo sirve desde abajo, ya que él es nuestro Señor. Así lo vieron y practicaron los santos. Así lo conceptualizaron también a veces, por ejemplo Francisco de Asís, Vicente de Paúl o Francisco de Sales, para quienes los pobres eran sus señores y los servían como a tales, o, más todavía, Pedro Claver que se definió a sí mismo como «esclavo de los esclavos para siempre». Ésta es la puerta estrecha para cualquier encuentro sacramental con Jesús.

Jesús en medio de la comunidad, en sus relaciones mutuas

Desde aquí se abre el segundo sacramento que es la comunidad cristiana. ¿Cómo está Jesús en ella? Está en medio de los discípulos (Mt 18,20). No en el centro de una circunferencia (ésa sería la presencia espacial que hemos negado), sino que está como el que los media. Está entre ellos. Si entre ellos no hay nada, si están meramente unos al lado de los otros, si no tienen relaciones mutuas, no está Jesús. Son las relaciones mutuas las que los constituyen como cuerpo de Cristo. No cualquier tipo de relaciones, por supuesto. Las relaciones en las que se hace presente Jesús son las que nos constituyen en condiscípulos: llevarse mutuamente, edificarse unos a otros, ayudarse, enseñarse, soportarse, corregirse, anuitarse, servirse, en suma, amarse unos a otros, los constituye hermanos en Jesucristo. En esas acciones, que son las que Jesús Maestro y Señor, desempeñaba con sus discípulos, está presente el mismo Jesús resucitado. Cuando obramos así, somos Jesús para los destinatarios de nuestra acción. Pero, como son acciones mutuas, somos mutuamente Jesús, o, dicho de otro modo, Jesús se hace presente en la acción recíproca. Quienes formamos el

cuerpo de Jesús somos nosotros a través de esas acciones que ejecutamos en obediencia al impulso del Espíritu. Pues bien, en esas acciones reciprocas se hace presente el Resucitado. De ese modo Jesús construye su Iglesia.

Ahora bien, si cada cual está meramente al lado del otro, buscando cada quien su mejoramiento espiritual o su contacto con Dios a través de la actualización del sacrificio de Jesús; si la Iglesia designa meramente el ámbito, tanto el ambiente físico como las ceremonias y culto, del que participa cada uno como individuo que busca su propia santificación. Jesús no se hace presente porque lo que caracteriza a esa multitud no son las relaciones reciprocas, que, si las hay, son meramente secundarias.

Tampoco Jesús está entre los discípulos, si esas relaciones se viven como un privilegio, si son relaciones cerradas, si ese ámbito que configuran es entendido como salvarse de su generación. No está Jesús porque la comunidad de condiscipulos que lleva su nombre ha sido constituida por él como sal, que no tiene ningún sentido fuera de la masa a la que sazona o como luz del mundo que sólo se enciende para que ilumine, para que vean sus buenas obras y glorifiquen a su Padre del cielo (Mt 5,13-16). Esto es lo que significa que la Iglesia tenga como función en los planes de Dios ser sacramento de salvación de todo el género humano, embrión de esa salvación, que en el designio de Dios es universal. Así pues, las relaciones mutuas deben ser abiertas.

En el designio de Dios que nos reveló Jesús, esta apertura universal pasa por el privilegio de los pobres. Una comunidad que no esté estructuralmente abierta a los pobres, en el sentido del primer sacramento, no es la comunidad de Jesús.

Según el evangelio la relación con Jesús a través de los pobres tiene prioridad sobre la relación categorial con él

Sabemos de estos dos sacramentos por el santo Evangelio. Según él, el primer sacramento acontece, aun sin saber que eso es así (Mt 25,39-44). En este texto, verdaderamente revulsivo, los que se salvan o se condenan, se salvan o condenan sin saberlo, por las relaciones que entablan. Son las relaciones las que los humanizan o los llevan al fracaso. El evangelio da cuenta de la trascendencia de esas acciones, de lo que se juega en ellas. Según este texto todos los seres humanos tienen relación sacramental con Jesús a través de los pobres.

Los que han oído hablar de Jesús y piensan que la relación con él se restringe a la relación categorial con él y en ese sentido restringido a su persona

(eso es lo que caracteriza al pietismo), van a sentir la frustración de que precisamente ese modo de entender y vivir el discipulado, restringido a la persona de Jesús, no satisfizo a Jesús. Dicho en el lenguaje de otro pasaje evangélico, Jesús desconocerá a los que, habiendo comido y bebido con él (habiendo, pues, celebrado todos los días la eucaristía), en la hora decisiva tienen que oír de él que no los conoce (Lc 13,25-27). No los conoce tampoco aunque hayan predicado y hecho milagros en su nombre (aunque hayan participado de su misión), porque los que obran el mal reducen la misión a mero proselitismo (Mt 7,22-23).

Es, pues, el evangelio el que establece la primacía de las obras sobre la fe, cuando se entiende ésta en el sentido resurgido de confesario. Entendida la fe de esta forma recorrida, afirma, en este mismo sentido Santiago, que de nada sirve la fe sin obras porque está muerta. Por eso arguye: «Muéstrame, si puedes, tu fe sin obras, que yo, por mis obras, te mostraré mi fe» (St 2,18).

Es la propia palabra de Dios, la que afirma la prioridad de las obras sobre el conocimiento expreso de la Palabra. Esto no significa que, pelagianamente, nos salvemos con nuestras fuerzas y por nuestros méritos. Significa sólo la prioridad de la obediencia al Espíritu, que nos lleva como a Jesús, a servir a los pobres, sobre la relación intencional con Dios o con Jesús, tal como se realizan en la oración privada o litúrgica.

Dicho de otro modo, significa la primacía de la relación con el Espíritu respecto de la relación con el Padre y el Hijo. La primacía se da porque la relación con el Espíritu es inmediata y por eso no cabe engaño. Siempre que se da una relación interpersonal en la que se da gratuitamente vida o esa vida es liberada, ahí está el impulso del Espíritu. Lo que habrá que averiguar bien es, si en efecto acontece la vida y la liberación; pero, si se dan, ahí está el Dedo de Dios, su Sello. Quien no lo reconoce así, tiene una falta tan absoluta de discernimiento que ha perdido completamente el camino de la salvación. En cambio, si habla mal del Padre o del Hijo, puede ser porque tiene imágenes falsas de ellos, y esto es siempre posible porque la relación con ellos es mediata: está mediada precisamente por las imágenes que nos hacemos de ellos (Mc 2, 28-30). Según nuestra terminología, esto expresa la prioridad del primer sacramento de Jesús sobre los demás.

Cuando se escucha la palabra con la determinación de ponerla por obra, es el maestro quien se proclama en ella

Pero establecemos esta prioridad porque, en efecto creamos que los

evangelios y el resto del Nuevo testamento y desde su perspectiva, la Biblia hebrea, son sacramento de Jesús resucitado. Así pues, para los discípulos los evangelios y el resto de la Biblia no sólo son libros que se refieren a Jesús. Son, sobre todo, libros a través de los cuales el Maestro mismo sigue hablando. No habla cuando los leemos para estudiarlos, cosa por otra parte indispensable. Habla cuando los leemos con fe, como discípulos. Sobre todo cuando la comunidad de los discípulos, que se llevan mutuamente y que acogen a los pobres, se reúnen para escuchar la palabra. Entonces las Escrituras son, igual que la Eucaristía, el pan de vida (*Dei Verbum* 21).

Quiero insistir en que los evangelios son sacramento de Jesús sólo cuando se da esta escucha primordial. ¿Qué entendemos por tal? Nadie escucha sin ideas previas, más aún sin deseos, inclinaciones y decisiones. Cuando nos ponemos a leer no empezamos de cero sino que estamos situados dinámicamente en la realidad. Se puede aceptar de entrada que este presupuesto desde el que leemos ha sido puesto precisamente por nuestra condición de discípulos. Sin embargo, si escuchamos como discípulos, ponemos todo esto delante del Maestro para que él lo confirme o lo modifique. Escuchamos como discípulos cuando no queremos que la Palabra nos diga lo que queremos oír, sino que lo que queremos con toda el alma es que seamos capaces de escuchar lo que ella nos quiera decir, así sea algo que nos contrarie profundamente. No es fácil, pues, escuchar como discípulos. En rigor sólo escuchamos como discípulos cuando nos definimos como tales, es decir cuando escuchar al Maestro para poner por obra lo que nos diga es para nosotros lo que más anhelamos, nuestra decisión deliberada. En este sentido primordial fue María de Nazaret discípula de su Hijo (Lc 1,38; 11,27-28), aunque en los evangelios no conste que siguió a Jesús en su vida pública. Si algo que queremos o poseemos tiene para nosotros más peso que la obediencia a la Palabra, no la escucharemos como discípulos.

La posición adquirida de prestigio por lo que tenemos y sabemos dificulta enormemente la escucha de la Palabra. Es claro en el caso de la riqueza y el poder. Pero no lo es menos, aunque con frecuencia nos pase desapercibido, en el caso de la ciencia sagrada. Si mi oficio es enseñar el camino de Dios en el nombre de Jesús, tenderé a pensar que ya me sé lo que me va a decir, y por eso, en vez de escuchar, trataré de recordar lo que sé al respecto. Para poner un ejemplo concreto, si he leído quinientas veces un pasaje evangelico, no es fácil que abra todo mi ser para escuchar esta nueva vez que se proclama. Es fácil que para mí la proclamación no sea ya palabra viva sino texto familiar y consabido. Entonces no escucho, no soy ya discípulo: soy maestro. He suplantado al Maestro y, como yo no escucho, llevo a los demás a que me escuchen a mí y

no al Maestro. Eso decía Jesús al bendecir a su Padre porque ha ocultado el misterio del Reino (que él estaba revelando) a los maestros de la ley y a la gente de Iglesia, y los ha revelado a la gente sencilla (Lc 10,21). ¿Qué difícil es que los clérigos, sobre todo los teólogos y escrituristas, nos creamos esta constatación de Jesús? Y ¿qué verdad es que cuando en una comunidad viva abierta a los pobres, y más aún en una comunidad de pobres, nos abrimos con toda el alma a la Palabra, «nuestros corazones ardan cuando él nos explicaba las Escrituras por el camino»! (Lc 24,32). Ese rescoldo que queda, nos certifica de su paso, que produce luz y calor. Son los compañeros de camino los que van hablando, son los condiscípulos quienes leen y comentan las Escrituras, pero, acabada la conversa, queda claro que ahí había estado presente el Señor como Maestro repartido en las palabras de todos, palabras que buscaban decir esa palabra de Dios y no quedar bien o confirmarse en su idea o postura vital.

La Biblia no es palabra de Dios cuando el estudiado enseña y los demás oyen: Sólo los condiscípulos escuchan al maestro

Después de lo dicho, resulta muy claro ver cómo este tercer sacramento se apoya no sólo en el primero, como hemos mostrado, sino también en el segundo. En efecto, si no hay relaciones mutuas sino que el dirigente de la comunidad es el sujeto y los demás son destinatarios, ¿cómo él va a escuchar a la Palabra que proclama y no exponer su ciencia, y cómo ellos van a escuchar a la Palabra y no a él, que es el que sabe? Cuando ésa es la situación de la comunidad, lo normal es que la Palabra se deje de lado y que su puesto lo ocupe el dogma y la moral, la doctrina cristiana y la conducta; pero, aun en el caso de que se glose la Palabra, esa Palabra no será ya sino confirmación de las ideas y propuestas establecidas por la institución o por la corriente a la que el dirigente pertenece.

En cambio, si los discípulos se sienten condiscípulos que se edifican mutuamente en la vida cristiana, si Jesús está entre ellos ¿cómo no van a ansiar su Palabra viva para que ilumine y dirija sus relaciones? Jesús entre ellos lleva a Jesús en la Palabra y la Palabra que es Jesús los lleva a una relación mutua más discernida y por eso más gratuita, más generosa, más humilde, en suma más trascendente.

Recibir la entrega sacramental del Señor para hacer lo mismo en la vida: da toda su densidad a la Cena del Señor

Esto nos lleva de la mano al cuarto sacramento que es la coronación de

los otros tres, si los contiene. En efecto, si una comunidad de condiscípulos que se edifica mutuamente y atiende sistemáticamente a los pobres como a su Señor y se reúne en torno a la Palabra para que ella guíe sus relaciones y convierta toda su vida en seguimiento de su Señor, celebra la Cena del Señor realizando la misma acción que él hizo la víspera de su pasión como el símbolo que compendia toda su vida ¿cómo no va a comulgar con él al compartir su cuerpo y su sangre, es decir su vida, que se entregaba a ellos y a todos, precisamente cuando era entregado? Si ellos se entregan la vida unos a otros como hermanos y hermanas y ponen toda su vida a favor de todos los seres humanos ¿cómo no va a ser la vida de Jesús esa vida que ellos tienen la capacidad de entregar precisamente porque la reciben de él?

Lo fundamental de este sacramento de la Cena del Señor es que él se nos da en el pan y el vino (como se había ido dando en persona a lo largo de su vida mortal, como sigue dándose al llevarnos en su corazón e interceder por nosotros ante su Padre ahora que como Señor está sentado a su derecha) para hacemos capaces de que hagamos nosotros lo mismo. Se nos entrega para que, convertido en vida de nuestra vida, lo entreguemos al entregarnos nosotros a los demás como él se ha entregado a nosotros. Nosotros podemos entregarnos como él, podemos hacer lo mismo que él, porque él en nosotros nos lo posibilita. De este modo cuando nos entregamos a los demás, hacemos memoria suya. La memoria consiste en hacer lo mismo, no sólo porque nos entregamos a otros como él se ha entregado por todos sino porque nos entregamos con él dentro, potenciados por su presencia en nosotros, transformados en él. Cuando hacemos lo mismo en la vida, tiene todo el sentido celebrar la Cena del Señor, es decir realizar este sacramento, actuar este símbolo. Pero a su vez, actuar el símbolo nos capacita para hacer en la vida lo mismo que hizo Jesús en la suya, y que simbolizó esa noche santa de despedida. Este es el círculo virtuoso del tomen y hagan lo mismo que se dice en la cena del Señor y se realiza en la vida y por tanto también en la Eucaristía.

Por eso, este sacramento es el que contiene de modo más denso la presencia del Señor, pero sólo si los contiene a los otros tres. Si no, como dijo Pablo a los corintios «ustedes no celebran la cena del Señor» (1Cor 11.20). Este caso, refrendado por la carta de Santiago (2,1-13), confirma la primacía del primer sacramento sobre el cuarto, pero complementariamente hay que decir que entrando por esa puerta, es cierto que la presencia de Jesús en la cena del Señor es la más densa porque, si en su realización concreta es un verdadero símbolo, los contiene a todos.

Si el discípulo es el que hace lo mismo que su Maestro y Señor, recibirá al Maestro que se entrega sacramentalmente, capacita para seguirlo en fidelidad creativa arrojando la pasión hasta la muerte.

II Seguir a Jesús en América Latina hoy

Establecida la diferencia entre seguir a Jesús en su vida mortal y seguirlo después, estamos en condiciones de precisar los énfasis más necesarios en América Latina hoy y de insistir en la peculiar responsabilidad que le incumbe a la institución eclesiástica.

2.1 Aspectos epocales que vuelven perentoria el discipulado

Unos aspectos derivan de la manera de vivir el catolicismo en nuestra región, otros de la mundialización, como caracterización de la época en la que ha entrado la historia mundial, y otros de la necesidad de expresar institucionalmente el carácter multiétnico y pluricultural de nuestra región y de mediarlo simbióticamente. Entre los primeros destacamos los siguientes: la vivencia de un catolicismo que equivale a un cierto teísmo ya que no pasa por el seguimiento consciente de Jesús de Nazaret; el escándalo de que el único continente que se considera cristiano sea el de mayor desigualdad, lo que pone un serio interrogatorio sobre la calidad del catolicismo ambiental; y el hecho de haberse interrumpido la transmisión ambiental del catolicismo plantea el dilema de su desaparición o de la reevangelización personalizada

2.1.1 Catolicismo practicante no equivale a seguimiento de Jesús

2.1.1.1 *Diferencia entre el que practica el cristianismo ambiental y el discípulo de Jesús de Nazaret, y relevancia de ser discípulo*

Comenzamos asentando la pertinencia del tema del discipulado respecto del momento eclesial. En América Latina hay mucha gente buena religiosa, es decir que se relaciona con Dios y trata de seguir lo que piensa ser su voluntad. La mayoría de ellos se definen como cristianos, tienen una referencia a la persona de Jesús como el enviado de Dios para salvarnos y trata de cumplir con la Iglesia, con sus directrices o al menos con las que les parecen más trascendentes, asiste a la misa cuando hay algún motivo y, si puede según la normativa eclesiástica, se une con el Señor en la comunión. En la estimativa de la mayoría

de la gente religiosa de América Latina, ese modo de vivir se expresa ante todo en la relación de confianza y respeto con Dios y en la ayuda al necesitado y la buena relación con todos.

Este modo de vivir está animado por el Espíritu de Jesús y por eso Jesús está presente en él como Señor que es de la historia. Sin embargo, eso no equivale a ser discípulos de Jesucristo. Serlo supone escucharlo, escuchar de modo temático y explícito su palabra y poner por obra lo que dice, en definitiva seguirlo en el cumplimiento de la misión que nos ha encomendado, que es poner nuestra vida, como él puso la suya, al servicio del advenimiento del Reino de Dios. Como Jesús no está aquí, el modo de escucharlo no puede ser auricular: Jesús no habla hoy como un ser de este mundo a otros seres de este mundo. Escucharlo es contemplarlo en los evangelios para ver de un modo pormenorizado lo que él dijo e hizo en su situación y tener nosotros una relación equivalente con la nuestra.

Hay que reconocer que la mayoría de los católicos latinoamericanos no son discípulos en este sentido preciso. No lo son porque desde el comienzo hasta hoy no se entregaron los evangelios sino la doctrina cristiana, que omite, precisamente, la vida de Jesús. No se puede seguir a Jesús, en el sentido concreto de proseguir su historia, si no se sabe cómo vivió. Porque seguirlo consiste en habérselas en nuestra situación de manera equivalente a como él vivió en la suya, y no podemos establecer la equivalencia, si desconocemos su modo de habérselas en su situación.

Eso no significa que de hecho no lo sigamos. No sólo un cristiano que desconozca la vida de Jesús sino cualquier persona, aunque no sea cristiana, puede vivir de manera equivalente a la suya, si obedece al Espíritu que lo impulsa en su interior. No sólo puede sino que esto es lo decisivo y no el conocimiento temático, explícito, como hemos venido insistiendo. Pero no es lo mismo investir de hecho la humanidad de Jesús que llevar su nombre y hacer profesión de seguirlo después de conocerlo y convertirse a él. Esto último es en sentido estricto ser discípulo suyo. Un discípulo puede ser buen o mal discípulo, puede profanar el nombre santo que lleva o santificarlo. Ser discípulo no es automáticamente estar en camino de salvación. Es preciso en todo caso seguirlo de hecho. Eso vale para el que conoce a Jesús en los evangelios y para el que no lo conoce, pero se deja atraer por el peso infinito su humanidad y por el impulso del Espíritu.

No decimos que haya faltado todo tipo de conocimiento de los evangelios. Algo se habló de ellos en los sermones, en las pláticas y exhortaciones, y también se aludió en las oraciones, en los libros de devoción y en los ritos. Pero era un conocimiento demasiado focalizado en algunos episodios, sobre todo el

nacimiento y la pasión, y en todo caso descontextualizado y fragmentario. Sólo a raíz del concilio Vaticano II se lo comenzó a estudiar metódicamente y sobre todo entre nosotros la lectura orante comunitaria y las homilias bíblicas arrancan desde Medellín y Puebla. Hay que tener en cuenta que sólo en la segunda mitad de los años cincuenta se hicieron ediciones masivas de la Biblia en castellano y que sólo en nuestros días comienza a estar difundida entre los católicos. Por tanto la propuesta de ser discípulos de Jesús de Nazaret en el sentido específico en que lo estamos considerando es una novedad histórica en nuestra región.

2.1.1.2 Dificultad de leer discipularmente los evangelios y método para llevarlo a cabo

Pero hay que reconocer que esta manera de leer los evangelios para seguirlo es compleja y no exenta de dificultades. Ante todo exige superar la ilusión de la relación directa. No podemos leer los evangelios desde nuestro propio horizonte como si fueran libros contemporáneos, escritos en nuestro mismo ámbito cultural, porque, si lo hacemos así, hacemos decir a los evangelios lo que nunca pensaron decir. Los evangelios no están en nuestro horizonte cultural ni histórico. Pertenecen a otro tiempo y otra cultura. Por tanto la primera pregunta de nuestra lectura no puede ser qué nos dicen a nosotros. Hay que comenzar averiguando qué quisieron decir a aquellos para los que se escribieron.

Para ello tenemos que situarnos en su propio horizonte. Es ese horizonte el que nos va a decir lo que significan las palabras y las acciones, las relaciones que se entablan y cómo se estructura todo, en torno a qué principios y ejes dinamizadores. Empezando por lo más sencillo, las palabras, el problema no está en las que desconocemos, por ejemplo saduceo, celota, fariseo, sinagoga, holocausto y tantas otras. Al tener conciencia de nuestro desconocimiento, miramos a un diccionario o preguntamos a alguien que conozca su significado. El problema son las que creemos conocer, sin darnos cuenta de que su significado no es el mismo. Por ejemplo pureza, demencia, sacerdote, templo y otras más elementales como niño, familia, tributo y muchas más. Por ejemplo, cuando Jesús dice que si no se hacen como niños no entrarán en el Reino, lo que nos viene al pensamiento es la inocencia o la confianza de un niño, pero Jesús está refiriéndose a la falta total de importancia y poder, a que un niño en su época no contaba nada. Hoy por el contrario, un niño no sólo es muy valorado sino que se comporta no pocas veces como un verdadero dictador alrededor del cual giran sus padres. Si no soy consciente del horizonte de Jesús y no dialogo entre ambos horizontes, le hago decir al evangelio lo que no quiere decir.

Si quiero ser discípulo y por tanto leer el evangelio para escuchar al Maestro, necesito ser introducido a su horizonte. Tengo, pues, que realizar un camino que me exige una mediación, que puede ser una persona que me introduzca o un libro que me lo explique. Existen muchísimos materiales muy útiles, pero para que un lector del evangelio acceda a ellos tiene que existir en él la conciencia de que necesita entrar a ese mundo y que para eso no basta con el interés y deseo.

Aunque pueda parecer paradójico, en América Latina hay mucha más gente popular que se ha iniciado a ese mundo que en otros sectores sociales, ya que desde los años setenta son muchos los grupos populares de lectura orante comunitaria que se formaron bajo el impulso de Medellín y Puebla, y muchos de ellos prosiguen su andadura cada vez con más capacidad de discernimiento. Hay aquí una tarea pendiente para el grueso de los católicos. Además no se puede dar por asentado que los curas estén sin más capacitados para este acompañamiento cualificado. También ellos necesitan una puesta al día cualificada de la formación que recibieron y sobre todo un cambio de *actitud* para entrar en este camino. Es sano que el mayor número posible de laicos realicen este entrenamiento.

Pero ésta no es sino la fase preliminar para escuchar la Palabra. Lo fundamental es la determinación de que nuestra vida sea dirigida por ella. Con este acercamiento, digamos científico, y con esta *actitud* de obediencia (que significa precisamente escucha obsecuente), estamos en condiciones de contemplar la escena. Pero esta contemplación exige también un método.

Ante todo hay que comenzar por la situación inicial: dónde sucede la escena, cuáles son sus personajes, qué necesidades o deseos tienen y cómo se relacionan por ellos o por los papeles sociales preestablecidos. Desentrañada la situación que se presenta, estamos en condiciones de entender lo que empieza a suceder. Hay que preguntarse quién suscita la acción, por qué motivos; cómo reaccionan los demás personajes. Y finalmente cuál es el desenlace.

Este método se afina con el ejercicio ya que no es mecánico y exige una sensibilidad y cierta destreza porque es un arte. Pero todos lo practicamos cuando preguntamos a una persona porque queremos enterarnos de algo que ella ha presenciado y que nos interesa personalmente. Las preguntas que le hacemos van todas encaminadas a desentrañar ese suceso, a ponerlo delante de los ojos. Preguntamos para que la escena dé de sí. Tanto más preguntamos cuanto más nos interesa la escena. El hilo de las preguntas es el que hace

aparecer la trama. Si hay poco interés o poca sensibilidad humana, las preguntas se agotan pronto; si abundan, las preguntas fluyen hasta que todo quede completamente claro. Lo mismo pasa con una escena evangélica. Cuanto más yo quiera dirigir por ella mi vida, más certeramente preguntaré porque es más decisivo para mí.

Por esta razón ayuda mucho a ver más facetas de la escena y ver más profundo y más claro, el que la escena sea contemplada no por un solo discípulo sino por una comunidad de discípulos. Pero la condición es que todos estén contemplando como condiscípulos: si uno está como especialista, ya nadie contempla la escena sino que se le pregunta a él. Es una clase y no ya una contemplación, que es ese modo primario de orar a Jesús que estamos considerando.

Sólo cuando haya quedado claro lo que dice la escena, ha llegado el momento de cerrar la Biblia y regresar de Galilea o Jerusalén a América Latina y del siglo I al siglo XXI, y preguntamos qué nos ha estado queriendo decir el Señor a través de esta contemplación. Entonces la Palabra, que había tomado la forma de una escena para ser contemplada, se hace voz actual que se dirige a cada uno de los discípulos y a la comunidad personalizada de condiscípulos como tal.

También en esta fase decisiva de la contemplación hay algunos indicios que nos hacen ver si realmente el discípulo escucha al Maestro y responde en fe o si lo que dice sale sólo de sí mismo. Si uno habla de lo que se le ocurre, habla mucho y habla de todo, sobre todo de lo que no le duele ni afecta personalmente; dicho de otro modo, omite la condición de paciente pastoral, y dice más bien ocurrencias para quedar bien o para salir del paso. Si lo que se habla es como respuesta a lo que el Maestro le ha estado diciendo, se habla desde lo más profundo, son palabras con peso, palabras que cuestan decir y que se dicen con sentimiento, con determinación de hacerlas verdad. Porque son palabras que le incumben a uno, que atañen a aspectos profundos de la persona, a nudos problemáticos de nuestra vida o a requerimientos profundos de Dios.

Ser testigo de esta respuesta en fe, en carne viva, es una de las fuentes más profundas de la auténtica fraternidad cristiana, del verdadero condiscipulado. Se recibe con inmenso agradecimiento esta revelación y se compromete uno a ayudar a que la persona mantenga fielmente su palabra.

La oración a Jesús sin la mediación de los evangelios es insuficiente para ser discípulo porque Jesús no nos va a decir al oído ni lo que él vivió en su vida

mortal ni lo que implica en cada momento su seguimiento. Tampoco es lo mismo ser discípulo suyo que «recibir en el santo sacrificio de la Misa los frutos de su redención». Él, después de resucitar, envió a sus discípulos a proseguir la misión que el Padre le encomendó. Esta misión es el reinado como *camino* para el Reino. Nosotros podemos seguirla porque él envió desde el Padre a su mismo Espíritu. Él nos capacita para abrirnos al Padre, confiar absolutamente en él y ponernos a su disposición para construir el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. Este seguimiento en la vida histórica es el que se celebra en la Cena del Señor.

Como obstáculo para constituirmos como discípulos de Jesús está, pues, el desconocimiento de Jesús de Nazaret a través de los evangelios, leídos o escuchados discipularmente, es decir abiertos en principio a seguir lo que nos diga, aunque trastorne nuestros planes o se oponga a nuestra mentalidad y sensibilidad y a nuestro modo de relacionarnos. Este encuentro entabla un proceso de transformación radical, una conversión a fondo, que nos convierte en discípulos y transforma nuestras relaciones y nuestra posición en la sociedad.

Concluimos el punto afirmando que en nuestra región latinoamericana hay mucha gente buena y mucha de ella es religiosa y cristiana e incluso católica. Pero que ese modo de vivir, que está sin duda animado por el Espíritu de Jesús, no es lo mismo que ser discípulos de Jesús. Insistimos en que Jesús ha estado presente en América Latina de muchos modos. Pero que el discipulado exige la escucha del Maestro para proseguir su misión. La fuente de esta escucha son los evangelios, su contemplación en orden al seguimiento.

En rigor, si una persona vive en la atención permanente y la obediencia habitual al impulso del Espíritu (que mueve desde más adentro de lo íntimo de cada quien), sigue a Jesús de Nazaret, aunque no sepa que lo está siguiendo o incluso aunque desconozca que haya existido una persona con ese nombre. Así pues, lo absoluto es vivir atentos al impulso del Espíritu y seguirlo. Pero también hay que decir que ayuda sobremanera, tanto a reconocer el impulso del Espíritu distinguiéndolo de otros impulsos como a desear seguirlo, conocer íntimamente a Jesús por la contemplación discipular de los evangelios. Si conocer a una persona excelentísima ayuda, incluso es la única puerta para quererla y para desear parecerse a ella, mucho más ocurre con el conocimiento de Jesús, tanto porque es el ser humano más excelente, como, más todavía, porque en la contemplación discipular de los evangelios no somos sólo nosotros los que contemplamos a este personaje histórico sino que él se hace sacramentalmente presente.

Por eso insistimos en la relevancia de la contemplación discipular de los evangelios para el seguimiento. Claro está que la condición es que mientras

contemplamos nos definamos como discípulos, es decir como personas que están dispuestas a cambiar lo que sea de sus personas, de su modo de vivir, de sus relaciones, para adecuarse a lo que el Señor les vaya diciendo. Esta apertura incondicional es lo que se llama la relación de fe. Esta *actitud* tiene que darse como *actitud* de fondo. Aunque con el tiempo, por la práctica de la obediencia, se vaya afinando y haciéndose más integral e incondicionada.

Si se da esta actitud, la mente se abrirá y llegaremos a captar lo que el Señor quiere de nosotros. Pero si esta *actitud* no lleva la voz cantante porque estamos aferrados a nuestros modos de ver, sentir y tratar, sobre todo en materia religiosa, no se nos abrirá el pasaje que contemplamos. Es preciso abrir el corazón para que se nos abra la mente. En el fondo, si no se es pobre de espíritu, no se pueden leer discipularmente los evangelios. Y es más difícil que lo sea un no pobre que un pobre, y uno que no se tiene por especialista en materia de religión que quien es tenido y se tiene por tal.

Con esto creemos haber mostrado la extremada conveniencia de que mediante la lectura discipular de los evangelios nos vayamos haciendo discípulos de Jesucristo en América Latina hoy, y la novedad de esta propuesta.

2.1.1.3 *Para seguir a Jesús hay que encarnarse solidariamente en nuestra situación*

Peró para seguir a Jesús no basta la lectura discipular de los evangelios. Como ser discípulos es tener hoy una relación con nuestra situación equivalente a la que él tuvo con la suya, es también imprescindible conocer nuestra situación y sobre todo conocerla por dentro, es decir por estar encarnado en ella solidariamente como lo estuvo Jesús, es decir desde abajo, desde la perspectiva de los sobreexplotados y excluidos y desde una relación sistemática con ellos, de tal modo que algunos de ellos formen parte de nuestro grupo de referencia y que ellos nos consideren a nosotros como de los suyos, es decir que se dé una verdadera alianza

Saberse formando parte de la única humanidad y aceptarlo no como una fatalidad sino como lo que uno quiere y elige desde el fondo del corazón y pertenecer a esta humanidad desde los que están abajo, capacita para conocer con verdad la situación y para relacionarse con ella como se relacionó Jesús: buscando incondicionalmente la salvación del conjunto y ligándola a la salvación de los de abajo.

Esta postura, como la de Jesús, es crucificante porque los que diseñaron y dirigen y se benefician de la dirección dominante de esta figura histórica, sacrifican a ella la vida de las mayorías. Por eso, querer el bien de todos, también el de ellos, y unirlo indisolublemente al de las mayorías empobrecidas y excluidas, es resultar sospechosos de deslealtad a los de arriba que no creen que nuestra propuesta es buena nueva para ellos porque no captan el precio de inhumanidad que están pagando para mantener las reglas de juego vigentes. Pero mantener la propuesta de buena nueva para ellos, aun con el precio que tienen que pagar, también es exponerse a ser tachados de no querer jugarles, por los que sólo conciben la salvación de las mayorías en el hundimiento de los que están arriba. Los primeros sólo ven posible la vida en las reglas de juego actuales y los otros en las reglas opuestas. Nosotros buscamos otro horizonte superador en el que pamos todos, haciendo también sacrificios todos. Para nosotros, desde nuestra condición de discípulos de Jesucristo, es irrenunciable considerar hermanos a todos y tratarlos como tales y no borrarlos nunca del corazón, incluso a los enemigos, que son los enemigos de los pobres, pero también es irrenunciable la propuesta de que sólo se llega a la fraternidad universal desde el privilegio de los pobres. Como hermanos de Jesús los pobres son los preferidos. Y esto tiene consecuencias muy concretas. Que muchas veces son extremadamente costosas, pero que llevan a la verdadera alegría. Son el camino de las bienaventuranzas que proclamó Jesús.

2.1.2 *El catolicismo ambiental no tiene calidad cristiana*

2.1.2.1 *¿Existe discipulado en un continente ambientalmente cristiano y el de mayor desigualdad del mundo?*

Si vivir desde lo que podemos llamar la ecuación del seguimiento es muy útil y casi necesario para cualificar el seguimiento de cualquier cristiano de buena fe que traiga de vivir consecuentemente su cristianismo, es mucho más necesario, aunque se haga mucho más cuesta arriba, para muchos que se consideran cristianos en nuestro continente.

La región latinoamericana es la única del mundo, después de la defección de Europa, que es aún ambientalmente cristiana. Lo es en cuanto que es plausible la referencia social a personajes, símbolos, ritos, fiestas, conceptos y preceptos cristianos, es decir que la gente entiende de qué se habla y en principio lo acepta como referencia axiológica, como valor, como aspiración, incluso como parámetro. Lo paradójico, incluso lo escandaloso, es que esto coexista con el

hecho de que este continente católico sea también el que tiene mayores desigualdades, incluso en el caso de los países que se desarrollan económicamente (es el caso por ejemplo de México, Brasil, Perú, Colombia, y sobre todo Chile) sin que se acorte esa brecha.

Si, según lo que opinan los mismos latinoamericanos, la expresión primordial del cristianismo es el amor a los pobres, si éste es un principio que se mantiene como mentalidad y sensibilidad ¿cómo es posible que tanta gente que se considera cristiano desconozca de manera tan brutal, tan sistemática, tan institucionalizada, al hermano necesitado? Se pueden entender los pecados de debilidad, pero éste tan generalizado de endurecimiento del corazón, es más difícil de entender en una sociedad que aún se dice cristiana. Es cierto que entre las élites económicas se da un proceso acelerado de secularismo en el sentido de olvido, no sólo práctico sino incluso teórico, del horizonte cristiano. Pero también lo es que no pocos de ellos se consideran a sí mismos como católicos prácticos, incluso católicos organizados para vivir consecuentemente su cristianismo. Este hecho indiscutible nos lleva a la consideración de que hay un tipo de práctica católica y un tipo de devociones y organizaciones católicas que no sólo nada tiene que ver con el discipulado que hemos considerado sino que lo excluye.

2.1.2.2 *Urge hacer un deslinde*

Urge, pues, hacer el deslinde entre el discipulado de Jesús de Nazaret, tal como lo venimos explicando y un modo de vivir el cristianismo, que coexiste con la insensibilidad ante las reglas de juego que mantienen o agrandan la brecha entre pobres y ricos y hasta con la explotación y sobreexplotación de los pobres. Urge clarificarse porque esa versión del cristianismo, que desconoce su seguimiento, es apoyada por sectores de la institución eclesiástica, y este sentido de pertenencia a grupos y organizaciones bendecidas por la Iglesia, se vive como un aval que contribuye a aquietar esa conciencia, y hasta es buscado consciente o inconscientemente para ese fin, por no decir ese negocio, de seguir unas reglas de juego, absolutamente opuestas a la causa de Jesús y sentirse sin embargo cristiano. Ser cristiano no es cumplir con lo que dice un catecismo y asistir a actos culturales. Es proseguir la historia de Jesús, que es una historia de encarnación kenótica como única vía hacia la fraternidad universal efectiva. Es hacerse cargo solidariamente de los otros y de la historia, desde la perspectiva de los de abajo, desde la alianza concreta con ellos. Esta *actitud* de fondo es más exigente que cualquier casuística ya que implica vivir abierto, vitalmente

abierto a los demás, sobre todo a los otros, a los distintos tenidos como inferiores y a los de abajo.

No pretendemos que por el hecho de constituimos en auténticos discípulos se va a solucionar el problema de la desigualdad de la región. Son precisas muchas mediaciones, y captarlas, consensuarlas, hacerse con ellas y transformar tantas distorsiones en tantos frentes es una tarea en cierto modo inacabable. Lo que me parece incompatible con la condición de discípulos es no plantéárselo hasta el punto de apostar la vida por ello. No digo que en nuestra región no se estén llevando a cabo esfuerzos serios y tenaces. Pero no me parece que se esté poniendo en ello una parte fundamental de la realización cristiana. Ni tampoco que ésta sea la propuesta práctica de la mayoría de la institución eclesial.

Es un escándalo que en América Latina tengamos prácticamente excomulgada a la mayoría popular, en el sentido literal de la palabra de que les neguemos la comunión, mientras no nos tiembla el pulso de dársela a los hambreadores del pueblo, a los que, por cerrar su corazón a los necesitados, están muertos, no tienen *vida eterna* y han rechazado el amor de Dios. ¿Podemos llamar a este estado de cosas un verdadero discernimiento cristiano? Peor aún ¿no es cierto que ellos nos dan dinero para nuestros proyectos y por eso los llamamos bienhechores, cuando son los que usufructúan una situación de pecado? Una institución eclesial que no esté situada en el lugar social de los pobres o por lo menos del pueblo y que no lo tenga a él como el grupo fundamental de referencia ¿está en condiciones de hacer un discernimiento cristiano? ¿Puede leer discipularmente el evangelio?

A los cristianos y a la Iglesia Latinoamericana nos cuadra lo que dice el Señor a su pueblo por boca del profeta Ezequías: «Por causa de ustedes mi nombre es blasfemado. Con su proceder inicuo han profanado mi nombre santo» (cf 36, 17-19). Si nuestro continente es el único que lleva el nombre de cristiano y es el más injusto ¿qué valor humanizante tiene una religión que coexiste pacíficamente con ese estado de cosas, más aún una religión cuyos adherentes causan y mantienen una situación tan inhumana? ¿Qué pensar de unos pastores que, en vez de poner el grito en el cielo advirtiendo a los injustos para que se arrepientan, se han callado o se han limitado a pronunciamientos genéricos completamente inocuos? (cf Ez 33, 1-9).

Pablo VI dedicó el discurso de clausura del Concilio Vaticano II al valor religioso del concilio. Decía: «Ustedes, humanistas modernos, que renuncian a

la trascendencia de las cosas suprimas, confiándole siquiera este mérito y reconozcan nuestro nuevo humanismo: también nosotros -y más que nadie- somos promotores del ser humano» (nº 8). Al hablar de nuevo humanismo se refería al texto de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual: «nace un nuevo humanismo, en el que el ser humano queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (GS 55). Si éste es el parámetro para medir la calidad de la religión cristiana ¿dónde queda el cristianismo en América Latina?

La calidad del cristianismo no se mide por el moralismo en la vida familiar, el cumplimiento de devociones y prácticas religiosas y la adscripción a una institución católica sino por la apertura concreta al hermano, corresponsabilizándose de él y, desde esa apertura originaria al otro, por responsabilizarse de las estructuras e instituciones, que significa hacerse cargo de ellas para que sean cauces de equidad, participación y dinamismo. Esta doble responsabilidad es la que traduce hoy el horizonte del Reino, que es el horizonte del discípulo de Jesús de Nazaret. Todos los días pedimos en el Padrenuestro que el Padre santifique su nombre a través de nosotros. Eso significa que los que llevamos su nombre nos comportemos como verdaderos discípulos de su Hijo en esta sociedad de pecado, oponiéndonos con todas nuestras fuerzas a los mecanismos que causan tanta sobreexplotación y exclusión.

Si América Latina está en situación de pecado, y lo está hoy mucho más que en el tiempo de las conferencias de Medellín y Puebla, proseguir la historia de Jesús tiene el mismo costo que tuvo en el Maestro y en los discípulos de esa hora latinoamericana, cuando sólo en tres décadas hubo en nuestra región más mártires que en los cuatro siglos del imperio romano, sólo que entre nosotros, y ahí radica el escándalo, los asesinos se decían cristianos. Al comenzar el siglo XXI el dominio de los de arriba es tan completo que la muerte a la que condenan no es ya la desaparición física (que se sigue dando sin embargo) sino el ostracismo, la invisibilidad pública, la sistemática negación de recursos, la exclusión.

Por eso mi temor, que Dios quiera que resulte fallido, es que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano opte por esos grupos y movimientos de doctrina cristiana, disciplina y prácticas culturales, a los que nos hemos referido, y que los equipare al discipulado, y que promueva una gran misión para captar más adeptos a este mundo devocional y moralista sin evangelio, sin seguimiento histórico.

2.1.3 Ya no se transmite ambientalmente el catolicismo

2.1.3.1 El discipulado, única oportunidad de re cristianización de la región por haberse interrumpido la transmisión del cristianismo

Pero la necesidad de plantear una Iglesia de discípulos deriva también de otra razón perentoria: se está presentando cada vez más aceleradamente el fenómeno de la solución de continuidad en la transmisión ambiental del cristianismo. Se está levantando una generación con muy pocas referencias cristianas y sin una primera evangelización. Cada vez se encuentra uno a más adolescentes que no sólo no saben nada de cristianismo sino que no han sido iniciados a él por ninguna de las formas por las que eso acontecía tradicionalmente: ni por el catecismo de primera comunión ni por la participación en fiestas religiosas populares ni por la práctica de alguna devoción ni por la cercanía de alguna persona que le haya informado básicamente, le haya introducido en la relación con el mundo divino y le haya dado criterios de conducta que dimanen de esta relación.

Como hay pocos agentes pastorales y la mayoría de ellos viven atendiendo a la demanda establecida, se les pasa desapercibido este fenómeno que va en aumento exponencial. Como sigue existiendo clientela, no se quiere ver que cada vez son más los que no se sienten concernidos por el fenómeno cristiano. Dos indicios de la novedad y hondura del fenómeno son el que se da cada día más en la educación católica y en familias cuyos padres son fervientes católicos. En la educación católica, como en las parroquias, se sigue partiendo del hecho de que de entrada los alumnos son católicos. Y ese hecho no puede darse ya por supuesto. Por eso, como se da por supuesta la primera evangelización, lo que se da sobre esa base que no existe, cae al vacío. Los alumnos no dicen nada porque lo que se les da sobre cristianismo lo ven como un peaje que hay que pagar para tener el derecho de estar en un plantel cuya educación se valora. Pero cuando se egresa, a lo más, quedan valores, como la disciplina de trabajo, la honradez y la solidaridad; pero no hay rastros de una relación con el mundo divino ni una referencia a la comunidad cristiana. Lo mismo pasa en la familia. Muchos padres creen que, como pasó en su caso, para ser iniciados sus hijos en el cristianismo es suficiente con el ejemplo, y, en efecto, a los hijos les queda el ejemplo de sentido del bien y entrega generosa a los demás, sobre todo a los pobres, pero nada de las referencias cristianas que fueron para sus padres la fuente constante de esas actitudes.

Una acumulación de factores diversos da como resultado que en un momento determinado cambia el horizonte. Es lo que está pasando en América Latina hoy. Queda como remanente en muchos adultos la referencia cristiana.

pero puede ser la última generación que la tenga. Como la institución eclesial ha estado lucrándose de esta referencia, por ser los representantes de un fenómeno que daba el todo al continente, les resulta muy cuesta arriba hacerse cargo de que en poco tiempo pueden pasar a ser personas particulares, y van a dejar de ser personas públicas, y por eso se niegan a plantearse el problema.

Bastantes creen que el auge de la religión va a devolverles la relevancia. Por eso no pocos párrocos están tentados a cambiar la oferta y adecuarla a la demanda. No caen en la cuenta de que en un mercado religioso tan refractado, muchos usuarios, como en los demás campos, buscan por sí mismos lo que más se les adecúa sin ninguna referencia institucional y menos aún sin ningún sentido de pertenencia. La religión posmoderna no pasa por macroinstituciones ni por afiliaciones estables. Busca experiencias y las busca donde las encuentre, ya que para muchos lo decisivo es la experiencia y no la relación trascendente personalizadora. Sin embargo, ávidos de retener la clientela, no pocos miembros de la institución eclesial, no quieren verlo. Por eso decíamos que temíamos que la conferencia de Aparecida opte por fomentar estos grupos, confiriéndoles el estatus de discípulos que no tienen, y confundiendo en parte este fenómeno con el de la necesidad de conectar con lo sagrado de no pocos que han perdido el sentido, precisamente por su adaptación al mercado en la versión totalitaria actual, y buscan ese sentido de modo compensatorio, es decir sin renunciar a esa inserción social.

2.1.3.2 Al individualismo no se lo supera con el comunalismo sino desde la libertad liberada del sujeto que construye comunidades y regenera el tejido social

Creemos que esta situación no hay que mirarla como una catástrofe, de manera que nos agarremos a cualquier sucedáneo sin discernimiento, sino que, llenos de fe en que Jesús de Nazaret es el Señor de la historia, la tenemos que asumir como una ocasión, en el sentido denso de un *kairós*, de una oportunidad salvífica dada por Dios, para una reevangelización a fondo de la región.

Ésta debe hacerse como en la primitiva Iglesia: uno a uno. Ya pasó el ciclo que abrió Teodosio en el siglo IV y fue proseguido en la edad media hasta llegar a nosotros, a América, en el siglo XVI. Este ciclo de los pueblos, representados por su líder, que eran el verdadero sujeto, que relegaba a la mayoría a la condición de meros miembros del grupo, del que recibían las posibilidades y las limitaciones, está acabando agotado, entre nosotros.

En esta nueva época ha nacido el individuo con una densidad que antes no tenía. Debemos ver este fenómeno como un paso más en la evolución creadora, que va en la dirección de que los núcleos sean cada vez más densos, autorregulados y por eso autónomos, y a la vez las redes cada vez más densas y configuradoras.

Tenemos que convencernos de que no hay otro camino. Al individualismo ambiental no se lo supera con el grupalismo o el comunitarismo o, peor aún, con el comunismo o el colectivismo. Estas alternativas no son superadoras porque se limitan a ser el otro polo del mismo horizonte, tan insuficiente como el individualismo. Lo contradictorio y por ende superador ha de avanzar del propio individuo. Es el individuo el que está llamado a constituirse en verdadero sujeto humano ejercitando la libertad, no sólo la libertad de coacción sino la libertad para salir de sí de manera que se consiga en el otro. Ese sujeto humano es el que ha de reconocer libremente los lazos que lo constituyen en persona: la religación originaria con Dios, que lo constituye en criatura y más aún en hija o hijo suyo, y, consiguientemente la aceptación del otro como verdadera hermana o hermano.

Ésta es la propuesta evangelizadora: esto es lo que entraña la buena nueva de Jesús de Nazaret. Sólo reconociendo la individualidad libre y ayudando a liberar esa libertad, podrá llegarse a los demás, tanto en el cara a cara como en los lazos comunitarios y sociales. Cualquier otro camino que no respete la libertad y conjuntamente que no la ayude a liberarse, no tiene suficiente dinamismo, ni para constituir al sujeto ni para lograr cuerpos sociales adultos e incluyentes. En esta situación latinoamericana y mundial la propuesta del discipulado que venimos desarrollando es la única que puede refundar el cristianismo en nuestra América. Y lo es, porque es la única que hace justicia a la vez al ser humano latinoamericano y al misterio cristiano.

Esta propuesta es la superación dialéctica, tanto de la situación actual en la que la Iglesia, que adopta la figura de una macroinstitución, es representada por la institución eclesial, que da bienes y servicios religiosos y sociales a receptores asiduos o esporádicos con la ayuda de colaboradores, como de la propuesta que parte de la comunidad y que concibe la parroquia como comunidad de comunidades. Nosotros pensamos que lo más radical no es la institución ni la comunidad, y hoy menos todavía. El discípulo se hace tal por una llamada personal. La respuesta a esa llamada lo constituye en sujeto humano pleno, si la llamada mantiene los rasgos jesuánicos de sollicitación de la libertad y liberación y potenciación de la libertad que son la marca del Espíritu. Sólo discípulos así constituyen comunidades de condiscípulos, comunidades personalizadas y abiertas.

2.1.4 Los discípulos como sujetos humanos que propicien una mundialización alternativa

2.1.4.1 La globalización en América Latina

Pero además la necesidad de promover el discipulado deriva de la dirección dominante de esta figura histórica, que enfila todas sus baterías hacia la desaparición del sujeto humano para que los seres humanos nos definamos como miembros de los conjuntos establecidos y nos movamos según las reglas de juego que ellos idearon para su provecho y usufructúan.

Es crucial distinguir entre esta figura histórica y la dirección hasta hoy dominante. La época se define por la mundialización, aunque pensamos que en el futuro se verá que su elemento más novedoso y decisivo es la revolución genética. Lo más patente es que todo el mundo está presente a todo el mundo y no sólo como espectáculo a través de las pantallas (todavía desde la óptica occidental) sino por la interconexión interactiva de internet y las alternativas que se van construyendo. La conexión en línea es en sí misma abierta y por tanto fundamentalmente democrática. Ésta posibilidad ha de ser asumida como órgano normal de comunicación y expresión, si queremos pertenecer a esta época y caminar efectivamente hacia una democracia planetaria. Es ingente el camino que queda por recorrer, pero esa herramienta posibilita hacer efectiva la fraternidad universal, que hace décadas era sólo en el mejor de los casos un buen deseo o un camino demasiado largo y mediatizado. Claro está que una herramienta no produce democracia ni fraternidad, pero la hacerlas plausibles, suscita el deseo de caminar hacia ellas.

Ahora bien, los primeros que tomaron la delantera en llegar a todos los rincones del planeta fueron las corporaciones transnacionales y el capital financiero. Ellos han cooptado hasta hoy las instituciones, incluso las políticas, y por eso el sesgo excluyente, sobreexplotador y deshumanizador que ha tomado esta figura. Pero, si sabemos discernir, no podemos renegar de ella sino sólo de su dirección dominante y así con los medios que ella nos brinda y apoyándonos también en mucho valioso preterido, podremos cambiar la dirección.

Veamos, pues, el modo como afecta a nuestra región el fenómeno de la globalización, que no comenzó, obviamente en ella. Comenzaremos asentando dos constataciones: la más global es que la mayoría de la región está descolgada del fenómeno (con lo que tiene seriamente comprometido su porvenir, incluso su subsistencia), ante todo por falta de capacitación científico técnica y en el fondo

porque no se ha diseminado una educación y una cultura de la competencia personal y de la competitividad social. Necesitamos crecer mucho más en estos aspectos.

La política marcha en general tan mal porque los políticos, en vez de entenderse a sí mismos como los que propicien y gerencien esta transformación, entienden el acceso al poder como el acceso a una fuente de recursos, es decir que viven la política, como se vivió en el siglo XIX, como el acceso privado a recursos públicos, es decir no conseguidos por ellos. Tomar el poder es el cortocircuito para acarrear recursos económicos, cuando no se quiere hacer el esfuerzo prolongado y complejo de capacitarse constantemente. Eso sucede a todos los niveles de la administración del Estado, que por esa razón están politizados y no se ajustan a parámetros de meritocracia.

Pero la corrupción evidencia también que muchos empresarios, que son los que corrompen, prefieren obtener ganancias por el cortocircuito del privilegio, antes que emprender el camino costoso de reestructurar sus empresas para que aumente la productividad y sean competitivas. También en este sentido tenemos que decir que todavía nos falta crecer mucho, crecer hasta establecer unas reglas de juego dinámicas que propicien estas oportunidades para todos, es decir ante todo para los de abajo y terminen con los privilegios infecundos.

Pero la segunda constatación es que la mayoría de esa minoría que ha logrado subirse al carro de la globalización no ha crecido en humanidad ya que se han plegado al esquema dominante que sobreexplota y excluye a las mayorías y por eso los deshumaniza a ellos mismos y que además los unidimensionaliza, al reducirlos a la condición de productores y consumidores.

Pero lo peor es que, aunque vayamos perdiendo la carrera de clasificar como productores competitivos en la globalización, eso no significa que sus distorsiones no hayan entrado en la región, tanto la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, como la precariedad del empleo, la exclusión de las mayorías y el consumismo, entendido como el consumo de lo publicitado y no de lo que uno, como sujeto consciente y libre, considera más conveniente, y, más aún, el consumo como modo de sentirse vivo y participando, y no como la adquisición de los bienes y servicios que potencian mi desarrollo personal.

Es claro que las reglas de juego están absolutamente distorsionadas a favor del primer mundo y sobre todo a favor de las corporaciones que controlan el mercado mundial y las potencias que las sirven servilmente. Este elemento pesa muy fuertemente y vuelve todo mucho más cuesta arriba. Pero la injusticia padecida no puede hacernos olvidar el hecho de que podríamos obtener mucho

más, incluso en el orden de obligar a cambiar esas reglas, si tuviéramos mayor desarrollo humano.

2.1.4.2 *Sujeto humano y discípulo*

Pues bien, aquí se inserta la propuesta del discipulado. Ser discípulo, si lo vivimos con la plenitud que tiene la propuesta cristiana original, capacita para vivir alternativamente ya, para vivir como verdaderos sujetos humanos que entablan relaciones personalizadoras que posibilitan la vida humana, una vida de calidad, ya en estas condiciones, y desde esta vida verdaderamente libre son capaces de luchar creativamente para construir alternativas sociales. Vamos a desarrollarlo.

Un discípulo es alguien que se define, no por lo que produce o consume ni como miembro de los conjuntos en los que está implicado ni como un individuo que aspira a vivir desde sí y para sí, sino por la relación que tiene con él su Señor Jesús y su correspondencia a ella, y a través de esta relación, por la relación con el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que, enviándonos su Espíritu, nos ha constituido en hijos suyos, y por la relación con todos los demás seres humanos, especialmente con los pobres, como hermanos en Jesús de Nazaret, el Hermano universal. No vive de sí ni para sí ni vive del ambiente. Vive de estas relaciones a través de las cuales se constituye como persona.

Cuando decimos que no vive del ambiente, no pretendemos afirmar que no necesite del aire para respirar ni de la comida para alimentarse ni de la aceptación de los demás para reconocerse a sí mismo. Necesita de todo ello. Pero es libre de ello. Lo es por dos razones: porque no se define por ello, porque todo eso no es para él lo decisivo; y porque confía en que los sujetos con los que se relaciona no lo van a dejar morir. Vivir en esta confianza que dan las relaciones interpersonales con la comunidad divina y con la de los condiscípulos, es vivir de fe. Quien vive de fe, es libre del síndrome de seguridad del que, por adaptarse a las reglas de juego del orden establecido y definirse a sí mismo como individuo, está solamente referido a sus propias posibilidades.

Si cada quien sólo cuenta consigo mismo, el horizonte vital es la lucha de todos contra todos para que prevalezcan los mejor posicionados y dolados y los que la viven con menos escrúpulos. Esto lo teorizó ya Spinoza, al comienzo de la modernidad al asentar que «el conato de conservarse a sí mismo en la existencia es el primero y el único principio de la virtud», es decir de la virtualidad positiva, que es el sentido pleno de la virtud moral. Si lo que define a cada quien

es el conservarse a sí mismo, cada quien es un contendiente dispuesto a sacrificar a los demás con tal de seguir viviendo. Porque, si el único parámetro de cada uno es conservarse a sí mismo, el asunto, en una situación de escasez, se transforma en quién logra prevalecer. No queda sino la lucha de todos contra todos.

En la situación actual, dominada por las corporaciones y las grandes potencias que las respaldan, esta lucha tiene que hacerse dentro de las reglas de juego que ellos han establecido, en las que ellos, empezando por el capital financiero, pero también los grandes productores protegidos por las potencias que imponen las reglas comerciales, tienen garantizados todos los derechos mientras que luchan porque los productores desprotegidos y la mano de obra no tengan ninguno.

Unas reglas de juego tan injustas, incluso tan irracionales, se imponen ante todo por la fuerza de los que detentan el poder económico y político, en definitiva por su desnuda capacidad de imponerse. Pero esta inexorabilidad de quien amenaza con la exclusión, que equivale a la muerte, tiende a naturalizarse como expresión de la realidad («casi son las cosas») y por eso a introyectarse como expresión, no del orden establecido por unos pocos para su provecho, sino como manifestación de la naturaleza de las cosas, de la realidad. A que esta distorsión aparezca no como tal sino como el orden de las cosas va dirigida una masa enorme de recursos económicos y técnicos que construye un ambiente que se respira por múltiples canales hasta lograr introyectarse en la gente. Esta vasta maniobra de ideologización da como resultado que persista democráticamente un estado de cosas que va absolutamente en contra de la mayoría.

Ahora bien, si el nivel de relaciones personales personalizadas, que hemos caracterizado como propias del discípulo, son las que llevan la voz cantante en mi vida, pierde su brillo y su capacidad de persuasión y seducción lo que me dice la propaganda. No tiene para mí prestigio una persona por ser el más rico del mundo o el que copa las portadas de las revistas y las pantallas de televisión, ni me deslumbra una empresa porque hayan subido espectacularmente sus ganancias, ni me siento especialmente contento por un alza sostenida de la bolsa, ni tampoco me siento inclinado a maldecir constantemente de ellos. Vivo en otro mundo, en un mundo de personas y en la tierra de la que estoy hecho y a la que también pertenezco, y la relación con las mercancías, desde los espectáculos a las marcas, a los ídolos o a lo que está de moda, es secundaria, tanto cuanto me ayuda en esa personalización.

Naturalmente que esto sólo es verdad si estas relaciones personalizadoras existen e incluso si ellas llevan la voz cantante en mi vida. En caso contrario, mi cristianismo se reduce a ser la versión religiosa del orden establecido o la compensación religiosa de la insatisfacción que me deja esa pertenencia al mercado totalitario. Pero recordémoslo, esas relaciones son eso, relaciones personales, no la pertenencia a una institución, la observancia de una doctrina y la participación en unos ritos. Eso sólo tiene sentido en cuanto expresiones de esas relaciones, cosa que no puede darse por supuesto sino que ha de ser validado en cada caso.

2.1.5 Sólo discípulos podrán expresar institucionalmente la pluriculturalidad de la región

Queremos concluir este tema del discipulado en América Latina hoy con el problema que plantea al discipulado la nueva época en que está entrando nuestra región. Explicaremos en qué consiste esta novedad epocal y, al presentarla, aparecerá claro el desafío que ella presenta al catolicismo latinoamericano.

2.1.5.1 La nueva época latinoamericana se caracteriza por la expresión institucional de la pluriculturalidad de la región

Estamos arribando a la tercera época de nuestra región, después de la época amerindia y de la época de los peninsulares, devenida finalmente por efecto de las migraciones en época de los occidentales. Esta segunda época tuvo tres periodos: en el primero compartieron el poder los peninsulares afincados aquí, que poseían la tierra y regían los cabildos, y los venidos temporalmente de allá como parte de la administración o para «hacer la América». En el segundo, los afincados aquí se emanciparon de los de ultramar constituyéndose en los únicos señores de indios, negros y castas. El tercero fue el tránsito de las repúblicas señoriales a las democracias de masas, al dar paso a posiciones de poder económico y político a personas de otras etnias, previa occidentalización por la vía de la educación, la cultura de masas y la participación política.

La tercera época está adviniendo cuando un número creciente de personas de etnia no occidental buscan asumir los bienes civilizatorios y culturales de occidente, pero ya no para dejar su identidad cultural sino para ejercerla con mayor solvencia y prestancia. Lo más visible es el pujante y cada vez más

maduro movimiento indígena, pero a la larga tendrá tanta o más fuerza el mestizo y en ciertas regiones el afrolatinoamericano. La inestabilidad de la región no cesará hasta que los occidentales den lugar a los otros, de manera que la realidad multiétnica y pluricultural que nos caracteriza se exprese también a nivel institucional, es decir hasta que América Latina, deje de ser sólo latina, en sus dos versiones de criolla tradicional y occidental mundializada, para ser además indígena, afrolatinoamericana, campesina y suburbana. Pero no como coexistencia pacífica de las seis culturas sino en interacción simbiótica.

Por ahora no se ve que los occidentales dominantes estén dispuestos a dar lugar a las otras culturas. No se ven en una región que deje de ser institucional y ambientalmente latina y están dispuestos a cualquier cosa para que eso no llegue a suceder. Somos y cada vez seremos más una región dividida y mientras no se dé lugar a las demás culturas, sólo por la fuerza se mantendrá la unión, y cuanto más se demore el proceso, más se endurecerán los contendientes.

Dar lugar a los hasta hoy preteridos y subalternos es un acto elemental de justicia, que todo el que aspire a una congruencia cristiana elemental no puede sino apoyar, sea cual sea el costo que le suponga. Pero también es el reconocimiento de su prestancia histórica, de la capacidad de resistencia de sus culturas y de la riqueza para todos de que se expresen en todas las dimensiones de la vida social. No verlo, es vivir en un etnocentrismo empobrecedor, indigno de un cristiano cuya calidad se mide, no por el amor al prójimo sino por la aproximación al distinto, tenido en mi cultura como inferior.

Hay que reconocer que así como la izquierda ha luchado históricamente en América Latina por la superación del pueblo a nivel económico, social y político, ha desconocido, sin embargo, la dimensión cultural por confinarse dentro de la dialéctica de la Ilustración que es eurocéntrica, es decir occidentalizadora.

2.1.5.2 La nueva época emplaza a la institución eclesiástica a que deje de ser sólo latina

Es de justicia admitir que desde Medellín y Puebla el catolicismo ha contribuido en nuestra región significativamente en el surgimiento de todo tipo de grupos de base, es decir a que mucha gente popular crezca en su condición de sujeto personal y social, espiritual y cultural. La propuesta de «alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y consolidar sus propias organizaciones de base» (Med. 2,27), es una propuesta de envergadura histórica, no sólo porque supone creer realmente en el pueblo sin mediatizarlo por el

parado y el líder, como hacia tanto el populismo como el socialismo, sino porque se plasmó en una medida bastante notable. Podemos decir que hasta hoy muchas de las fuerzas que en nuestra región luchan por una América multiétnica y pluricultural se han fogueado en grupos de inspiración cristiana y saben que pueden contar como aliada a gente de Iglesia organizada.

Pero también habría que reconocer que la institución eclesiástica es hasta ahora occidental (occidental americana, por supuesto) y no ha aceptado que exista una institución eclesiástica indígena ni negra ni campesina ni suburbana, en comunión mutua y con la de cultura occidental americana. Como las demás instituciones, está reaccionando con reflejos de defensa ante lo que percibe como amenaza. Nos tendríamos que preguntar si inconscientemente no se está negando a expresarse como Iglesia católica, en el sentido de configurada según el paradigma de Pentecostés. También en América Latina hoy es preciso que las maravillas que Dios obró en Jesús y las que sigue obrando con su Espíritu se proclamen en las diversas lenguas y culturas.

Pero además del problema de la fidelidad, habría que estar claro en que, si la institución eclesiástica es percibida por estas culturas emergentes como una de las fuerzas que, por obstinarse en conservarse sólo como occidental, se oponen a que se afiance esta nueva época, será barrida con las demás. Ya empiezan a notarse síntomas de esta fractura, es decir de la ruptura de la alianza de sectores de esas culturas populares con la institución eclesiástica por parecerles que sólo tienen lugar en la Iglesia como usuarios y no como sujetos culturales y espirituales, con sus propios líderes y con expresiones en sus propias culturas. Éste es un elemento de la prestancia de las sectas, del auge de la santería y otras formas religiosas afrolatinoamericanas y de la revitalización de las religiones amerindias. Tenemos un tiempo muy limitado para que no ocurra esta catástrofe. Catástrofe para la Iglesia y para la región.

2.1.5.3 La nueva época exige la formación de discípulos que inculquen el cristianismo a sus culturas

Se nos hace muy cuesta arriba reconocer que hasta hoy Iglesia e institución eclesiástica son lo mismo para el pueblo latinoamericano porque la institución eclesiástica siempre ha sido exterior a él, en el sentido de que nadie del pueblo pertenece a ella. Hay muchos de origen popular, pero esta expresión significa precisamente que, habiendo nacido en el pueblo, ya no son de él a nivel cultural ni de pertenencia. Así se explica el surgimiento del catolicismo popular, que,

como reconoce Puebla, no es una variante devocional (como hoy sostienen muchas instancias eclesíásticas: piedad popular) sino otra versión del catolicismo que la de la institución eclesíástica, aunque no en competencia con ella sino reconociéndola, pero dentro siempre de su propio esquema. Esta inculturación del evangelio que es el catolicismo popular, como reconoce Santo Domingo, ahora debe expresarse también a nivel institucional, tanto en las expresiones de cada una de las culturas populares (indígenas, afrolatinoamericana, campesina, suburbana) como en sus personeros, con todo el cuidado del caso, pero decididamente, y no sólo mediante diáconos, como se ha hecho hasta ahora tímidamente, sino ordenando presbíteros y con el tiempo obispos.

Esto quiere decir que hay que ordenar a cristianos adultos de sus culturas, es decir a aquéllos que la comunidad cristiana considera que están preparados y tienen las debidas disposiciones. Pero el requisito indispensable es que no pasen por el seminario. Habrá que cualificar su conocimiento del cristianismo en su propio ambiente. En caso contrario, dejan de ser de sus culturas, ya que hasta hoy los seminarios desgajan sistemáticamente a los jóvenes de su sustrato cultural, con lo que, al perder el contacto vivo con él, más aún al ser inducidos a avergonzarse de él, no les queda más alternativa que adquirir la identidad clerical. Por eso los criollos tiene más posibilidad de no clericalizarse, ya que están en su misma cultura, mientras que a los demás sólo les queda revestirse de la condición de clérigo para paliar la orfandad cultural en la que se encuentran.

Este tema de la implantación institucional de la condición pluricultural de nuestra región es no sólo pertinente sino indispensable para el discipulado en América Latina hoy porque el pueblo latinoamericano en esta tercera época que se abre sólo podrá ser discípulo en su propia cultura. Es su anhelo de genuinidad el que ha llevado a un número creciente de personas de etnia no occidental a superar el ofrecimiento de tener acceso a todos los puestos dirigentes a cambio de abandonar su cultura y pasarse a la cultura occidental, auto proclamada como la única con futuro. Este ofrecimiento fue aceptado a lo largo de la historia por muchísimos campesinos y también por indígenas y afrolatinoamericanos que dejaron sus respectivas culturas y en concreto su modo de vivir en ellas el cristianismo y aceptaron la versión que les proponía la institución eclesíástica para ingresar en sus filas. No estoy sugiriendo que lo hicieran como vía de ascenso social. Aceptaron la propuesta porque creyeron que así era la vida, que ésa era la dirección de la historia. Muchos sufrieron mucho en el camino, pero pensaban que era el precio que tenían que pagar para seguir la vocación a la que se sentían llamados. Algunos, sin embargo, en contacto de nuevo con los suyos recuperaron mucho de lo que dejaron en el seminario y

llegaron a ser verdaderos líderes religiosos de su pueblo. Sin embargo también entonces les tocó sufrir al ver cómo la institución despreciaba sin comprender muchos aspectos que ellos y los suyos vivían fecundamente. Hoy esas personas, cuando no se han asustado por la rapidez con la que se precipitan los acontecimientos, empiezan a ver con nueva luz lo que hablan vivido y a considerar su trascendencia.

Porque cada vez más gente se esfuerza denodadamente por adquirir los bienes civilizatorios de la mundialización para vivir con plenitud su específica condición cultural. Esas personas, punta de lanza de estos nuevos sujetos emergentes, no podrán seguir siendo católicos si se les fuerza a vivir el catolicismo con moldes occidentales, si no se propicia que lo expresen en sus propias culturas y, más aún, si no se les acepta como los líderes naturales de sus comunidades cristianas.

Todo degenerará en una mera lucha por el poder, de parte y parte, si no se emprende una reevangelización a fondo en cada una de las culturas para que las personas más cristianas de cada una de ellas sean las que inculturen el evangelio en ellas y las que hagan de guías de los demás. Sólo quienes se definan como discípulos, tal como hemos tratado de desarrollar en la primera parte, podrán expresar con autenticidad la vida que brota de esta condición, en el doble sentido de transformar desde dentro sus culturas para que ellas sean vehículo de la nueva humanidad de Jesús, y de expresar en ellas la novedad que ha traido Cristo como salvación y plenificación de lo humano y de toda la creación. Esta tarea no le toca a una institución eclesial que no sea de esas culturas. A ella le compete alimentar su vivencia cristiana para que sean verdaderos discípulos de Cristo y estimular su participación y coordinar sus carismas. Después, en un diálogo fraterno, corresponde a unos y otros velar porque lo nuevo que va brotando sea una nueva expresión de la Tradición y no algo incompatible con ella. Pero antes de entrar en esta fase, hay que darle tiempo al tiempo, hay que dar lugar a que se vayan expresando. Y todo ello, no desde la propia cultura absolutizada ni desde la propia tradición cristiana sacralizada, ya que ninguna tradición es la Tradición.

2.2 Responsabilidad de la institución eclesial

2.2.1 *Los responsables no promoverán el discipulado hasta que no se definan por su condición de discípulos y no por su oficio*

Por cinco capítulos distintos y complementarios hemos establecido la necesidad de promover el discipulado cristiano en América Latina hoy: para

cualificar el cristianismo de los buenos cristianos, para acabar con el escándalo de ser la única región cristiana y la más desigual, porque se ha interrumpido la transmisión ambiental, para propiciar sujetos que emprendan una globalización alternativa y para ayudar a que se exprese institucionalmente el carácter pluricultural de Nuestra América dando lugar a una interacción mutuamente enriquecedora y no a la balcanización de la región. Vamos a referirnos ahora a un requisito imprescindible para que se dé esta promoción en un grado apreciable.

El requisito imprescindible es que la institución eclesiástica tenga como prioridad la evangelización personalizada, la proclamación real y situada de Jesucristo y la inmersión a su persona y a su causa que es el Reino de Dios, y la entrega de la Biblia y sobre todo los evangelios al pueblo como acto de Tradición. Pero no estará capacitada para llevarlo a cabo, si ella misma no emprende una revitalización a fondo de su relación discipular con Jesús, de su entrega al servicio del Reino, es decir a la constitución del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, superando la actual situación de pecado, y la reactualización de los estudios bíblicos que realizó, y sobre todo si la lectura orante de la Palabra (sobre todo los evangelios) no es su pan de *cada día*, la fuente trascendente que nutre su condición de discípulo.

Todo esto supone una verdadera conversión porque implica no definirse ya por el papel que desempeña y con el que frecuentemente se siente constanciado sino por su condición de discípulo. La institución eclesiástica ha venido segregando secularmente una ideología que sacraliza su condición eclesiástica como si fuera escatológica. «Tú eres sacerdote para siempre según el rito de Melquisedec» es el lema con el que no pocos se identifican y por el que se definen. El texto es una cita de un salmo (110,4) de entronización real, considerado mesiánico, que debe ser emendada analógicamente. En primer lugar porque Melquisedec no es el *analogatum princeps* (según la terminología escolástica), por lo que no es el método más recomendado aclarar algo con lo que no es claro en sí. En segundo lugar porque sólo se lo puede aplicar a Jesús de modo analógico ya que en sentido técnico Jesús no fue un sacerdote y nunca ofreció ningún sacrificio en ningún templo. Entregó su propia vida, es decir no ofreció nada sustitutivo ni lo ofreció en el espacio y tiempo rituales sino en espacio y tiempo mundanos, vida que culminó en lo menos sagrado que puede haber que es un patíbulo. Es claro, según la carta a los Hebreos, que es el único documento que utiliza sistemáticamente este lenguaje, que este proceder de Jesús es alternativo de lo que intentaban hacer en vano los sacerdotes ofreciendo sacrificios en el templo (10,8-9).

A Jesús se lo puede llamar sacerdote y sumo sacerdote porque logra la mediación entre Dios y los seres humanos y los seres humanos y Dios, que era el objetivo de los antiguos sacerdotes. Aunque la denominación de pontífice es más propia, porque en efecto hace de puente entre Dios y los seres humanos porque pertenece realmente a las dos orillas y pertenece a la orilla humana por pertenecer a la divina, es decir por la voluntad de la comunidad divina de echar su suerte con la comunidad humana.

Si de este modo puede definirse a Jesús, por su condición, simultánea y mutuamente referida, de Hijo de Dios y de Hermano universal, o, más precisamente, de Hermano universal por su condición de Hijo de Dios, así no se puede definir a ningún otro ser humano. El que un presbítero haga en la Cena del Señor las veces de Jesús al hacer el memorial o el que un obispo apaciente una comunidad cristiana por encargo de Jesús, no significa que ese encargo lo defina. De ningún modo. El encargo viene después. Él es ante todo y después de todo un discípulo, un condiscípulo. La primera palabra que dice Jesús a Pedro es «sígueme», y la última «a ti qué te importa, tú sígueme». Pedro es un discípulo a quien él da el encargo de apacentar a sus ovejas, para lo que Pedro debe confesar que lo quiere a él más que a sí mismo. Pedro es un discípulo, un condiscípulo con un encargo, pero un condiscípulo. El encargo cualifica su condiscipulado, no lo suprime. Eso es lo que significa la cita de Agustín que inserta el Vaticano II en la *Lumen Gentium*: «Para ustedes soy el obispo, con ustedes soy el cristiano. Aquél es el nombre del oficio, éste el de la gracia; aquél, el del peligro; éste, el de la salvación» (32). Si un jerarca se define por el cargo, se priva de la gracia y la salvación. Y por supuesto en esas condiciones no está en la mejor disposición para ayudar a nadie.

Hemos asentado que un discípulo, perteneciente a la institución eclesial, no puede definirse por su oficio sino por su condición de discípulo y consiguientemente de condiscípulo. Ahora bien, sólo un condiscípulo puede ayudar a que otro se haga discípulo. Quien se identifica con la institución sólo puede contribuir a que otros sean adherentes a la institución, usuarios asiduos o esporádicos de la misma o, a lo más, colaboradores suyos, pero nunca condiscípulos. Vamos a ejemplizarlo en el caso paradigmático de la lectura orante comunitaria de la Palabra.

Esta lectura discipular no puede llevarse a cabo en una Iglesia concebida como de masas, de tradición, pastoreada unidireccionalmente por los pastores, que son los que enseñan la doctrina cristiana y llevan a cabo el culto. En este tipo de relación los asistentes, que no participantes, escuchan lo que el especialista

dice supuestamente de parte de Dios. No escuchan la Palabra sino al que se supone que Dios ha puesto en su nombre para que se la dé. En la lectura discipular de la Palabra, por el contrario, todos son oyentes de la Palabra, que es el único Maestro, aunque el que ha estudiado puede ayudar preliminarmente a que todos comprendan en nuestro tiempo y cultura lo que la Palabra quiere decir. Pero después de este paso previo, todos escuchamos como condiscípulos a la Palabra, que nada tiene que ver con escuchar al especialista los que no han estudiado Biblia.

Los que se definen como discípulos antes que como jerarquía, consagrados o laicos, viven en relaciones mutuas, es decir como condiscípulos. Estas relaciones mutuas (ayudarnos unos a otros, corregimos, queremos, soportarnos, edificarnos, enseñarnos...) engendran comunidades vivas que son el sacramento de la misión: embriones del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. Para que la Iglesia tome esta figura es imprescindible una conversión de los miembros de la institución eclesiástica que los lleve a definirse como discípulos y condiscípulos antes que como pastores, y a propiciar estas relaciones mutuas.

La escucha de la Palabra, tanto solos, en la oración diaria que cada discípulo necesita para vivir cada jornada según la consigna del Maestro, como en la comunidad de condiscípulos, es en orden al seguimiento, es decir a la participación de su misión. Hoy, como en tiempos de Jesús, ponemos nuestras vidas al servicio del Reino, conscientes de que, tanto en nosotros como en nuestro ambiente, es mucho lo que se opone a ser configurado por él. Esto exige un cambio de mentalidad, de actitudes, de relaciones y no menos una transformación de estructuras e instituciones. Esto es sumamente costoso, tanto que nunca lo realizaremos completamente ni en nosotros ni en nuestro ambiente. Sin embargo, no podemos resignarnos a no emprender este proceso *cada día*, venciendo de nosotros mismos y pagando el precio social indispensable. Como hoy vivimos en uno de los momentos más injustos que recuerda la historia, es gravísima la tentación que nos acecha de buscar otro *camino* menos costoso, una gracia más barata.

2.2.2 El pietismo, sucedáneo del verdadero discipulado

El pietismo es el *camino* que se está intentando. El punto de partida es abstraer la injusticia y considerar sólo la secularización y luchar contra ella, omitiendo la lucha contra la injusticia, sin ver que la secularización va unida a la idolatría, que consiste en absolutizar lo científico-técnico y la forma que adopta

de mercancía, y relativizar la persona, el desarrollo humano y las relaciones, tanto filiales con Dios como fraternas con todos los seres humanos. El pietismo separa a Cristo de Jesús de Nazaret y a éste de la proclamación y dedicación a que acontezca el Reino. Restringe el encuentro con Jesús a la oración y el culto, y omite el seguimiento que se realiza en la vida. La fidelidad en la vida la limita al cumplimiento de la legalidad y sobre todo a la moral privada, enfatizando lo relativo a la sexualidad.

Es una gran tentación porque pasa por alto lo que la *Gaudium et Spes* calificaba de nuevo humanismo, «en el que el ser humano queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (55), entendiéndolo que en él se juega hoy la fidelidad cristiana. Responder ante Dios de los rostros concretos que son los hermanos, en primer lugar los pobres, pero también los desconocidos y los enemigos, y responsabilizarse de la marcha de la historia, de la justicia de sus mecanismos, del grado en que contribuyen al desarrollo de todo el ser humano y de todos los seres humanos, es algo muy exigente, tanto que no se aviene fácilmente, o por mejor decir que no es compatible, con la dedicación exclusiva a la maximización de la ganancia y al disfrute de sus beneficios.

Vivir una vida devota, en el sentido reducido que indicamos, está más al alcance de la mano y además otorga el equilibrio indispensable para vivir según las reglas de este mundo. Como esta propuesta se lanza desde personas investidas de autoridad sagrada, es mayor el peligro de aceptarla, porque, además de ser muchísimo más barata, está nimbada de prestigio.

2.2.3 La misión como evangelio inclusivo desde la encarnación kenótica en el único mundo

Sólo una Iglesia de convertidos, es decir de discípulos, puede emprender una misión realmente trascendente. Ya la conversión implica una trascendencia porque el individuo se hace persona al aceptar la entrega de Jesús y corresponderle, y al aceptar a los hermanos que Dios le dio y entregarse a ellos. Pero la conversión lleva a la participación de la misión de Jesús, a proseguir su historia, animados por su Espíritu. La misión de Jesús es el reinado de Dios (aceptar a Dios como padre materno y a todos los demás como hermanos y hermanas) como *camino* hacia el Reino (constitución del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, hasta que él nos transforme para formar parte de la comunidad divina y que Dios sea todo en todas las cosas).

2.2.3.1 Encarnación en el único mundo y no creación de ámbitos corporativos para salvarlos de él

La misión parte de la encarnación solidaria en nuestra sociedad y en nuestra época. No se puede hacer desde fuera, desde una institución corporativizada, ya que lo que no se asume no se salva. Y tampoco se salva el que pretende salvar a algunos llevándolos a su pretendido ámbito de salvación, separándolos del resto, que se da por perdido. Por eso los cristianos, si somos congruentes, no podemos no estar a la altura del tiempo mundial y del tiempo latinoamericano, con el esfuerzo sostenido y el cambio de mentalidad que eso conlleva. No podemos confinarnos en nuestra comunidad sino que tenemos que vivir lealmente en nuestro mundo globalizado y en nuestra región latinoamericana y, como Jesús de Nazaret, echar la suerte con ellos.

La Encarnación, que fue el santo y seña del Concilio, no es hoy la perspectiva, el horizonte y el ambiente que domina en nuestra Iglesia. Hoy vuelve la *actitud* preconcililar de considerar a la Iglesia, y dentro de ella a instancias corporativizadas, como el ámbito de la salvación. El mundo es lo anónimo, lo amorfo, lo no cualitativo: una tierra de nadie vacía, invivible. No tiene sentido encarnarse en el mundo y echar la suerte con él. Lo sensato es salvarse de él.

Hoy esta propuesta en muchos casos nada tiene que ver con el rechazo al mundo moderno, característico del proyecto pastoral de restauración de la cristiandad. Es por el contrario un signo de la adaptación sin discernimiento a esta época, que no es ya la del capitalismo de la competencia abierta sino la de las corporaciones que controlan no sólo el mercado sino sus reglas de juego, para sus propios intereses. La corporación no tiene ninguna lealtad: trabaja para sí misma.

Da la impresión de que no pocas instancias eclesiales, dando por perdida la masa o al menos prescindiendo de ella, construyen ámbitos en los que los afiliados encuentran una identidad y un hogar y también una tarea, limitada pero que parece cualitativa. Por ejemplo, daría la impresión de que no pocos movimientos juveniles cristianos lo que hacen en concreto es sacar a sus afiliados de su generación y darles un lugar en la vida y una identidad. Lo mismo podríamos decir de movimientos de matrimonios o de educadores. Ejemplificando lo que queremos decir en el caso de los educadores, la propuesta no es tanto contribuir a la transformación de la educación y más en concreto del educador y su función y sus relaciones con el resto de la comunidad educativa sino hacer todo eso en su propio ámbito específico, sin vínculos estructurales con los demás educadores.

En bastantes casos no se ve que el trabajo se conciba como levadura dentro de la masa sino como un ámbito privilegiado de selectos.

No es éste el estilo de Jesús, que contrastaba con el sectarismo de bastantes de los grupos organizados de su tiempo. No es ésa su propuesta. Hoy, en la época de la mundialización, tenemos que volver a insistir, en contra del corporativismo ambiental, en la encarnación leal en nuestro mundo.

2.2.3.2 Encarnación como pertenencia al mundo de los pobres para salvar a los más pobres

Esta encarnación, que supone una pertenencia, tiene como ámbito privilegiado a los pobres. La opción no es por los más pobres sino por los pobres, por los que están entre las necesidades mínimas y las básicas, los que en parte están excluidos y en parte cargan el mayor peso. Sólo ellos pueden ayudar eficazmente a los que viven en la llamada cultura de la pobreza.

Una comunidad cristiana que no está estructuralmente abierta a los pobres, no es cristiana, ni siquiera celebra la Eucaristía. Sólo desde los pobres se puede salvar a todos. Esto es frontalmente opuesto a la dirección dominante de esta figura histórica, que está dominada por la arrogancia arrolladora del capital, que ignora a los que no tienen capacidad de compra ni capital humano disponible para ser empleado. Aquí está hoy lo que Pablo llamaba la locura de la cruz.

Opción por los pobres no es convertirse en intermediarios de las corporaciones mundializadas para paliar los efectos más desestabilizadores de sus políticas. Pasa por que los pobres sean sujetos en la sociedad y en la Iglesia. Eso quiere decir que tenemos que contribuir al cambio estructural a nivel mundial, y que, por su parte, la Iglesia tiene que reestructurarse desde los pobres con espíritu, que son su corazón.

La cuestión de crear trabajo productivo tendencialmente para todos y no considerarlo como una mercancía, es quizás la más relevante.

Hoy, en vez de optar por los pobres, por las grandes masas de pobres y por su constitución plena como sujetos en la Iglesia y en la sociedad, con el cambio estructural que esto supone y conlleva, la tendencia lleva más bien a enfrentar las llamadas nuevas pobreza. Es cierto que éstas, por su tremenda estridencia, hieren fuertemente la sensibilidad humana y mueven a hacerse cargo de ellas de modo perentorio. Estamos de acuerdo con la calidad cristiana de esta opción. Pero estamos en completo desacuerdo en que ella sustituya a la

opción por las mayorías empobrecidas y excluidas. Estas mayorías son las abandonadas por la dirección dominante de esta figura histórica. Ni el Estado ni los partidos ni los sindicatos ni los intelectuales se ocupan de ellos. En cambio las corporaciones mundializadas contemplan cuantiosas ayudas para atender a los nuevos pobres porque con ello lavan su imagen y se ganan el aprecio de la «gente decente», que no quiere ver en los espacios públicos de las ciudades espectáculos deprimentes, que además son fuente de inseguridad. Para ellos es una operación cosmética y de profilaxis social, aunque para los comprometidos en ella sea un acto de genuina misericordia.

No estamos de acuerdo con esta sustitución por dos razones: ante todo porque estas nuevas pobreza están provocadas por el abandono de los pobres por parte del Estado y de la sociedad. Por eso, en vez de atenderlas para que no desestabilicen la sociedad y para aumentar la calidad de vida de los ambientes ciudadanos invisibilizando lo que los afea y torna inseguros, lo que habría que procurar es quitar sus causas y el único modo de hacerlo es elevar la capacitación, los empleos productivos y la participación efectiva de las mayorías que son pobres. Además, el dinero de las corporaciones no basta para rehabilitar a estas personas. Sólo los pobres pueden acogerlos y reanimarlos para que se rehagan. Pero para que estén en condiciones de hacerlo, hay que ayudarlos a ellos.

La segunda razón por la que no estoy de acuerdo es porque me parece criminal abandonar al pueblo, como se viene haciendo, es decir a los que están, no fuera, como las nuevas pobreza, sino adentro, pero en el lugar más bajo, cargando con el peso de todo y desprotegidos. No es cristiana la sensibilidad sobreexcitada por las nuevas pobreza, cuando coexiste con la insensibilidad ante la suerte de las mayorías. Ellos tienen que sentir, no sólo que los cristianos estamos con ellos sino que ellos son nuestro lugar social y espiritual, nuestra casa, que la Iglesia tiene su figura y que desde ella atiende a todos.

2.2.3.3 Jesús presentado como evangelio para cada persona y grupo, no marketing para crear adictos a la institución, diluyendo la propuesta

Pero complementariamente el privilegio de los pobres es para la salvación de todos. Esto es lo que significa que Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva y que Jesús vino a llamar a los pecadores y murió pidiendo por ellos y en su nombre se predicó la conversión que lleva a la vida. La misión no es neutral: se hace desde los pobres. Pero no acepta la polarización, no es sectaria: busca irrevocablemente la conversión de los opresores a la fraternidad como una buena nueva para ellos. En la mundialización alternativa

que proponemos, que salvaguarda la competitividad del mercado y la complementa con la seguridad social mediante la democracia local, nacional, regional y mundial, hay espacio para todos. Todos tenemos que cambiar y pagar el precio, pero humanamente todos salimos ganando.

Esto significa que, si rechazamos que los cristianos cambiemos de oferta para adaptarnos a los gustos de la demanda, aceptamos, sin embargo, del mercado el que la misión tome la forma de una propuesta, no de un emplazamiento ni de una imposición moral. Una propuesta abierta, entre las muchas propuestas, porque estamos convencidos de que sólo una propuesta dirigida a la libertad es digna del Evangelio y de las personas, y porque sabemos que es la mejor propuesta posible. Por eso no hacemos misiones como operativos o campañas, no hacemos marketing, en el sentido usual de vender a toda costa una mercancía acondicionando a los destinatarios para que tengan adición a ella. Nuestra propaganda es nuestra vida de testigos y la levadura de nuestras comunidades. Desde ahí tienen peso nuestras propuestas sociales y nuestra proclamación de Jesús y el Reino, que tiene que hacerse explícita y sistemáticamente.

Tenemos que reconocer que el ambiente nos lleva por la pendiente inclinada de una misión al estilo de las grandes campañas que emprenden las corporaciones para posicionar sus productos. Gente de peso en la Iglesia, que vive con angustia la pérdida de relevancia de la institución eclesial, que siente en carne propia la responsabilidad de hacer algo eficaz que consiga revertir la tendencia, se puede sentir inclinada a embarcarse en algún montaje en grande, como los que están viendo constantemente por parte de las grandes empresas mundializadas, cuyo éxito es tan fácil de medir e incluso tan previsible. Seguramente que sus amigos empresarios y publicistas los animan a emprender ese tipo de acciones y se brindan a prestar ayuda o por lo menos asesoría. Es una tremenda tentación en la que, si Dios no lo remedia, vamos a caer y de la que podemos salir muy mal parados.

Para discernir esta cuestión tan espinosa hay que partir del axioma de que «el modo de producción determina el producto». Como está muy comprobado en las Iglesias electrónicas, esas campañas logran éxitos contantes y sonantes en cuanto al flujo de personas que asisten y el dinero que dejan en sus arcas. Pero ¿qué tiene que ver eso con el encuentro personalizador con Jesucristo en orden a una transformación personal y un cambio estable de vida? Si lo que se pretende es que muchos cristianos se movilicen llevando propaganda para que las Iglesias vuelvan a estar llenas, si pueden ayudar ese tipo de campañas. Pero un encuentro personalizador con el Señor sólo se puede propiciar mediante

encuentros personalizadores entre evangelizadores y evangelizados. Es decir no mediante operativos, mediante proyectos puntuales y objetivados sino mediante procesos interpersonales, sean de individuo a individuo, grupales o multitudinarios. Éstos no se excluyen, pero tienen que ser personalizadores y como fruto maduro de los otros dos tipos de encuentros. Jesús practicó los tres. Pero nunca a base de slogans sino siempre dando que pensar, propiciando procesos abiertos en los que la gente no era un mercado para conquistar sino sujetos a los que se ayudaba a personalizarse y elegir libremente. Para Jesús era menos malo un mal uso de su libertad que un secuestro de ella mediante cualquier tipo de coacción.

Así pues, el problema no es el uso de los más modernos recursos de mercadeo. El problema es utilizarlos con el espíritu con que se los utiliza, que es lograr, no decisiones libres, sino reacciones automáticas ante estímulos, lograr adictos en el mismo sentido que decimos de la droga, para lo cual hay que dirigirse directamente a las pulsiones y deseos elementales, descomponiendo a la persona y reduciendo su capacidad de actuar desde la libertad responsable. Para lograrlo se actúa a base de iconos y slogans publicitarios.

Traducido al tema de la misión, se dota a los enviados de materiales muy sumarios y de instrucciones muy precisas sobre cómo emplearlos y relacionarse con los destinatarios, incluso se los provee de un mismo tipo de vestuario o por lo menos de algo que los identifique, y por este procedimiento se eslabonan pasos que desembocan en concentraciones cada vez más masivas hasta las concentraciones nacionales. Por este medio la Iglesia aparecerá en los medios de comunicación, fundamentalmente en la gran prensa y en la televisión, durante una temporada y la gente hablará de ella. Los funcionarios eclesiásticos adquirirán visibilidad, lo mismo que los templos, sobre todo los más emblemáticos; quizá hasta se ponga de moda algún icono o algún slogan. Pero después de este esfuerzo agotador, además de la satisfacción de sus autores, ¿no habremos quedado más desfondados, más faltos de sustancia, menos significativos?

No concibo una verdadera conversión sin una proyección real a la sociedad. Pero ¿cuál es la proyección evangélica? Un montaje como el que hemos descrito ¿no equivale a los signos del cielo que pidieron incesantemente a Jesús y que él se negó sistemáticamente a realizar? Se negó porque esos montajes espectaculares no aportaban salvación, no llevaban a transformaciones personalizadoras, a un aumento de humanidad. La proyección cristiana debe contener en todo caso aumento de humanidad, de fraternidad y nunca puede taltar la entrega a los pobres como predilectos de Dios y destinatarios del Reino.

Por eso es indispensable la pregunta sobre qué tipo de misión se piensa realizar y muy en concreto qué tipo de misión hay que excluir de entrada. Aunque, por supuesto, hay que misionar. Un discípulo no puede no ser un misionero, porque es llamado y elegido para participar de la misión de Jesús.

2.2.4 Papel irrenunciable de la institución eclesial

Ahora bien, aunque el sujeto de todo lo dicho hasta aquí es todo el pueblo de Dios, es imprescindible la contribución cualificada de la institución eclesial para ponerlo en marcha. Esto requiere de una conversión específica de sus miembros y una reconversión de la institucionalidad vigente. Los presbíteros y obispos deben subsumirse en el seno del pueblo de Dios y hacerse cristianos con todos, ser llevados por los laicos y llevarlos a ellos. Su aporte específico es alimentar su vida cristiana, sobre todo transmitiendo la Tradición simultáneamente, y estimular y coordinar la participación de todos. Todo lo demás, incluida la toma de decisiones a todos los niveles, deberá ser compartido, incluyendo en ese colectivo expresamente a las mujeres.

La reconversión institucional pasa por una transformación del aparato institucional vigente de manera que sea dinámico, participativo y vehicule la radicalidad evangélica. Pero es también imprescindible la creación de nuevas instituciones, tanto de base, como nacionales y regionales. De base, ya que en las grandes ciudades las parroquias, aun transformadas, son absolutamente insuficientes, y deben complementarse con grupos por afinidad espiritual, por orientación pastoral y especificidad de sus componentes. Nacionales, porque los organismos de las conferencias episcopales, que deben mantenerse, no pueden representar ni pueden llegar a tener la densidad suficiente para alimentar concretamente a toda la Iglesia de cada país. Regionales, en base a las regiones históricas y culturales, que no coinciden con las provincias eclesiales, para efectuar la inculturación del evangelio a sus respectivos ámbitos.

Para operar esta reconversión institucional y para una acción pastoral eficaz es indispensable dejar el esquema piramidal anterior y constituir sujetos pastorales colectivos, en gran medida sujetos virtuales, con ayuda del correo electrónico. No hacerlo y persistir en la actual autarquía es condenarse a un servicio mediocre, que además cada vez va a interesar a menos gente, incluso a católicos practicantes. No llevar a cabo la transformación mental requerida es no definirse por la misión y no querer a la gente

Bibliografía

- ALEGRE X., *La oscuridad en el seguimiento*. En *¿Naufragio de utopías?* Narcea, Madrid 1988, 137-169
- ARZUBIALDE S., *Teología Spirituality/ El camino espiritual del seguimiento a Jesús*. Tomo I. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1989
- BONHÖFFER D., *El precio de la gracia. El seguimiento*. Sígueme, Salamanca 1995
- CÁTEDRA CHEMINADE, *El seguimiento de Jesús*. Fundación Santa María, Madrid 2004
- ESPEJA J., *Para ser hoy discípulos y anunciar a Jesucristo en América Latina*. Id 717-733
- GALLEGO A., *Seguimiento de Jesús en Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Id 707-716
- GARRIDO J., *La relación con Jesús hoy*. Sal Terrae, Santander 2001
- GUTIÉRREZ G., *Cristología y moral/ El seguimiento de Jesucristo como compromiso con la justicia*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2004
- GUTIÉRREZ G., *Seguimiento de Jesús y opción por el pobre*. En *Misiones extranjeras* 215 (nov-dic 2006) 692-706.
- MARTÍNEZ F., *Creer en Jesucristo/ Vivir en cristiano*. EVD, Estella 2005, 577-637
- NOVOA J., *El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá 2003
- SOBRINO J., *El seguimiento de Jesús pobre y humilde*. RLT 24 (set-dic 1991) 299-317
- Id. *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*. En *Mysterium Liberationis* U Trotta, Madrid 1990, 449-476
- Id. *Evangelización y seguimiento de Jesús*. En *Liberación con Espíritu*. ST 1985, 143-159

ARTÍCULO

LA LITURGIA EN EL CONCILIO VATICANO II Y SU FUTURO EN LA IGLESIA

P. Keith F. Pecklers, SJ*

Abstract

The II Vatican Council generally viewed the world positively and with a certain degree of optimism. The credibility of the Church's message would necessarily depend on its capacity to reach far beyond the confines of the Catholic ghetto into the marketplace - into non-Christian and indeed, non-religious spheres. It is important that the liturgical reforms be examined within such a framework. In the present essay we will review this important perspective in order to understand the development of the past 40 years in Liturgy. Our Church has made great strides in recovering the intrinsic relationship between liturgy and life, worship that flows into social outreach to the poor. Questions of multiculturalism and inculturation have called our attention to the importance of worship that is contextualized according to the needs and parameters of the given celebrating community. Here in Latin America, the comunidades de base have made an significant contribution. Today we are much more conscious than we were thirty or forty years ago of our multicultural, multiracial identity, and the

*P. Keith F. Pecklers, SJ. El profesor Pecklers es Doctor en Liturgia por el Instituto Pontificio Litúrgico de San Anselmo (Roma), y actual profesor de Liturgia en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y de Historia Litúrgica en el Instituto Pontificio Litúrgico de San Anselmo (Roma). Perteneció al Consejo de la Facultad de Liturgia del Ateneo Pontificio de San Anselmo. Dicta conferencias a nivel internacional sobre temas de ecumenismo e inculturación litúrgica en distintas universidades y reconocidos centros de estudio. Ha escrito varios libros y artículos, entre los que se destacan: *Liturgy in a Postmodern World*, y recientemente *Worship* (Trad. Esp. Liturgia en contexto, Paulinas-ITER, Caracas, 2005).

effects of globalization on our worship. Of course, there is much more to be done in all these areas but it must be said that the pluses far outweigh the minuses. The 1980s and 90s have witnessed a significant polarization within the Church over liturgical issues often referred to as "the liturgy wars." Ironically, the Liturgy and especially the Eucharist - source of our unity - has become the source of our disunity.

Key words: Liturgy, Reforms, II Vatican Council, Liturgical movement, Eucharist, Poor, Inculturation, Worship.

Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (ITCR) de Caracas, Venezuela.

1. Introducción

El 4 de diciembre de 1963, los Arzobispos que participaron en el Concilio Vaticano II sometieron a votación la Constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, con resultados por demás sorprendentes: 2.147 obispos se manifestaron a favor del documento, mientras que sólo cuatro se opusieron al mismo. Por consiguiente, la Constitución fue aprobada solemnemente por el Papa Pablo VI en lo que fue el primer decreto que promulgara el Concilio Ecuménico.

El Vaticano II estaba ampliamente consciente de los cambios que habían tenido lugar en el mundo, mucho más que cualquiera de los veinte concilios ecuménicos que lo precedieron. Había surgido dentro del complejo contexto social de la crisis de los misiles cubanos, el auge del comunismo y las dictaduras militares presentes en varios lugares del mundo. En mi país, habían asesinado al Presidente John F. Kennedy tan sólo doce días antes de que se promulgara la *Sacrosanctum concilium*.¹ No obstante, a pesar de estas crisis globales, el Concilio tenía una visión del mundo positiva e impregnada de cierto grado de optimismo. La credibilidad del mensaje de la Iglesia dependía, necesariamente, de su capacidad de ir más allá de los confines del gusto católico, y llegar a las realidades sociales y culturales del mundo, a los no cristianos y, a las esferas no

¹ Nathan Mitchell, «The Council's Call. On the 40th anniversary of *Sacrosanctum Concilium* en América» (Enero 19-26, 2004) 9.

religiosas o creyentes de las sociedades.² Es importante que la reforma litúrgica se examine dentro de este marco de realidades.

2. Las Lecciones Aprendidas del Movimiento Litúrgico

La sorprendente unanimidad en la votación final de la Constitución sobre la Liturgia, reflejó el fruto de un movimiento litúrgico de cincuenta años que había precedido al Concilio. Dicho movimiento tuvo éxito debido a que no fue desarrollado de forma aislada sino, más bien, al unísono con la renovación de la Iglesia promovida por los movimientos bíblicos, patristicos y ecuménicos que tuvieron lugar durante el mismo período histórico. La doctrina Paulina de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, que se recuperó en Tübingen durante el siglo diecinueve, sentó las bases teológicas para la agenda y los asuntos a tratar en el movimiento litúrgico. El hecho de hablar de la Iglesia como un solo cuerpo con el misterio pascual de Cristo en su corazón implicaba y, en realidad, exigía un vínculo muy cercano entre el culto y la preocupación social. Por lo tanto, era de esperarse y, muy apropiado, que el movimiento litúrgico se fundara en 1909 en un congreso laborista Católico que se celebró en Bélgica y que se inspiraba, tanto en la *Mona proprio* de Pío X, en la que el Papa se refería a la liturgia «como la fuente verdadera e indispensable de la vida Cristiana»; como también en la encíclica social *Rerum novarum* del Papa León XIII. De igual manera, es muy importante el hecho de que el movimiento fuera fundado por Lambert Beauduin, un antiguo capellán laboral que se convirtió luego en monje Benedictino.

3. La *Sacrosanctum Concilium* y las Reformas Litúrgicas del Concilio Vaticano II

Los temas teológicos, históricos y pastorales más importantes que determinaron el movimiento litúrgico previo al concilio jugaron un papel muy importante en la conformación de la Constitución de la Liturgia, la *Sacrosanctum concilium*, así como también luego en la implantación de las reformas bajo el liderazgo del *Concilium* internacional. Por consiguiente, el Vaticano II fue, tanto la simple ratificación de los esfuerzos del movimiento litúrgico, como el punto de partida de la renovación litúrgica que nos ha conducido hasta los momentos

²John O'Malley, «Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento» *Theological Studies* 32 (1971): 573.

actuales. La Constitución de la Liturgia logra un claro equilibrio entre los fundamentos históricos y teológicos, «entre la tradición sólida y el progreso legítimo». En muchos aspectos, fue una *via media*, el documento de compromiso que intentó apaciguar los deseos conservadores, al igual que los progresistas.

Sin embargo, la *Sacrosanctum concilium* fue mucho más que una simple *via media*. En algunos casos, requería la revisión total de los libros litúrgicos y, no, una simple edición superficial de lo que constituye en la actualidad la liturgia Tridentina.³ Y mientras que la Constitución no utilizaba el término «inculturación», sí reconocía la necesidad de permitir variaciones legítimas y la adaptación a diferentes grupos, regiones y pueblos, especialmente en tierras misioneras.⁴ Varios párrafos más adelante, el texto lo dice aún con mayor claridad: «sin embargo, en algunos países y bajo ciertas circunstancias, se requiere de una adaptación aún más radical de la liturgia».⁵ En otras palabras, pudiera no bastar con simplemente adaptar el Rito Romano a culturas o circunstancias específicas.

Con el deseo de recuperar «la participación plena, consciente y activa en la liturgia», el Concilio retomó la pregunta ancestral que fuera planteada por primera vez en el Concilio de Trento, cuatro siglos antes, y que se manifestaba a favor del uso del idioma local por cuestiones de inteligibilidad.⁶ No debe sorprendernos, entonces, que éste resultara ser uno de los temas que fuera debatido en forma más calurosa en el seno del Concilio Vaticano II. Algunos de los obispos que se encontraban presentes en el Concilio discutían que, aunque no todo el mundo entendía el latín, este idioma les confería a los católicos una identidad especial. Ellos argumentaban que, al cambiar a los idiomas locales, se estaría incurriendo en algo similar a abandonar la ortodoxia católica. Uno de estos obispos era el Cardenal Francis Spellman de Nueva York. Al referirse a este aspecto durante una sesión del Concilio, llamó la atención contra «un historicismo exagerado y un celo por la novedad». Sugirió que el resultado sería la: «confusión, la sorpresa y el daño» cuando los fieles «vieran cómo la Iglesia inalterable cambiaba sus ríos.» No obstante, a pesar de lo que manifestara a

³ Anscar J. Chupungco, «*Sacrosanctum concilium: Its Vision and Achievements*» en *Ecclesia Orans XIII* (1996/3) 500. Véase el Art. 50 acerca de la revisión del orden de la Misa.

⁴ Art. 37.

⁵ Art. 40.

⁶ Art. 36. Para información acerca del debate verticulado que tuvo lugar en el Concilio, véase Keith Pecklers, *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship* (Collegeville: The Liturgical Press, 2003) 170-225.

ese respecto, el Cardenal no era verdaderamente el latinista más ferviente. Durante las sesiones del Concilio, surgieron múltiples dificultades cuando Spellman tomó la palabra y se dirigió a sus colegas en latín, al grado que a algunos miembros del personal del Vaticano se les asignó la tarea de utilizar otro micrófono para traducir el latín del Cardenal al latín correcto, de manera que se le pudiera entender. Por lo tanto, el Cardenal propuso una solución de compromiso local: aceptaría los idiomas locales para rezar el Breviario (Oficio Divino), ya que él mismo tenía dificultades para entender lo que estaba rezando, aunque la celebración de la Misa seguiría realizándose en latín.⁷

Todos respiraron con gran alivio cuando el viejo Patriarca Maximos IV de Antioquia, de 84 años de edad, se dirigió a los obispos en francés, argumentado que él era Católico, aunque no Católico Romano, y el latín no era el idioma de su tradición litúrgica. Sin lugar a dudas, el cambio hacia un rito vernáculo, local, constituía uno de los desarrollos más profundos que surgiría del Concilio. Es más, en realidad, recibió una atención muy amplia de la prensa sealar.

El principio de actuación colegiada entre los obispos fue un aspecto que se evidenció claramente con respecto a la Constitución: lo más conveniente era que los asuntos litúrgicos relativos a la iglesia local se manejaran a nivel de las conferencias episcopales o, incluso, a nivel de los obispos diocesanos.⁸ Lo que justificaba tal descentralización litúrgica era el hecho que el obispo diocesano tiene el poder para ser el pastor de la iglesia local y no, simplemente, de actuar como una especie de representante de distrito o gerente medio. Por consiguiente, el obispo (o la conferencia episcopal) debería tener la autoridad para tomar las decisiones litúrgicas más adecuadas con respecto a una iglesia local en particular.⁹ Sin embargo, a pesar de ello, se sintió una tensión subyacente con respecto al tema de la actuación colegiada durante las sesiones del Concilio, fundamentalmente entre los obispos y cardenales de la Curia Romana, quienes no aceptaban con facilidad el hecho de otorgarle autoridad litúrgica a las conferencias episcopales, lo que no era el caso de los obispos diocesanos, cuya experiencia pastoral los hacía sentirse menos amenazados por tal descentralización.

La división entre la Curia Romana y los obispos diocesanos ha quedado

⁷ Keith F. Pecklers, *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship* (Collegeville: The Liturgical Press, 2003) 170-215.

⁸ Art. 22.

⁹ Art. 41; Chupungco 507-508.

bien demostrada en un libro que será publicado el próximo año por el Arzobispo Piero Marini, Maestro Papal de Ceremonias. Marini argumenta que la resistencia a los cambios litúrgicos se centraba básicamente en la Congregación para el Culto Divino, que lo que pretendía era mantener un monopolio sobre la reforma litúrgica y la aprobación de textos litúrgicos, tanto por un simple deseo burocrático de control, como sobre la base de la teología conservadora que no confiaba en las reformas del Concilio. Esta tensión se hizo aún más explícita en una carta de 1964 firmada por todos los Obispos miembros de la Comisión Litúrgica Francesa el día 7 de febrero y enviada a dicasterios de la Curia Romana. La carta abordaba el aspecto de la traducción litúrgica como un aspecto de acción colegiada:

«El Concilio no decidió que las Asambleas pudieran proponer tal o cual concesión para que lo vernáculo o local fuese aprobado por la Santa Sede... Tampoco el Concilio estableció que las conferencias de obispos podían presentar traducciones para su aprobación a la Santa Sede. Más bien, acordó que las traducciones serían aprobadas por las conferencias de obispos, eso y nada más... Apenas dos meses después de su promulgación, la *genre* estaba diciendo que la Constitución fue derrotada por simple incumplimiento, que las decisiones tomadas por las asambleas episcopales podían ser neutralizadas, en realidad, por la Curia Romana, que el papel de las asambleas de obispos estaba siendo minado desde el momento mismo de su creación por el Concilio y que las decisiones del Concilio estaban siendo cuestionadas incluso antes que haya llegado a su fin el Concilio».¹⁰

4. El Clima Litúrgico Actual: Cuarenta Años Después del Concilio Vaticano II

Es mucha «el agua que ha corrido bajo el puente» desde que los Obispos franceses escribieran su carta en 1964. ¿Entonces, cómo debemos interpretar nuestra historia litúrgica posterior al Concilio, la cual se ha venido desarrollando durante los últimos cuarenta años? Se ha argumentado que en el periodo inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, fueron demasiadas las cosas que pasaron con gran rapidez. Los Obispos regresaron del Concilio a sus casas con todo el entusiasmo necesario para poner en práctica las nuevas normas y

¹⁰Memorando de la Comisión Litúrgica del Episcopado Francés» 7 de febrero de 1964, en Piero Marini, *Reform and Resistance: An Insider's View of the Liturgical Renewal*, Mark R. Francis, John R. Page, Keith F. Pecklers, eds. (Collegeville: The Liturgical Press, en prensa) Documento N.II.

los principios litúrgicos, aunque eran muy pocos los que estaban debidamente preparados para conducir a sus diócesis en la implantación de las reformas. Se procedió a traducir, con toda rapidez, al inglés y a otros idiomas locales, textos litúrgicos complejos que estaban en latín, y se logró producir una edición en inglés del Misal Romano en tan solo cuatro años. La Iglesia en Norteamérica y Sudamérica respiraba el buen aire de la experimentación litúrgica con misas en los hogares, misas populares, oraciones eucarísticas surgidas de los hogares e, incluso, textos litúrgicos que se cantaban al ritmo de la canción «Blowin' in the Wind» de Bob Dylan.

Gran parte de la crítica que se dirige contra la experimentación litúrgica que se evidenció en la década de los 60 y 70 tiene justificación; y así se cometieron errores. Ahora bien, tal como lo comentara el Cardenal John Henry Newman luego del Concilio Vaticano I, todo Concilio de la Iglesia ha venido seguido de un período de malestar y descontento. Bastaría con pensar en lo que sucedió luego de Nicea y Calcedonia, aunque ni siquiera el Concilio de Trento logró adherencia unánime en cuanto a sus decretos. La Iglesia de Francia esperó hasta el siglo diecisiete para publicar los decretos Tridentinos e ignoró ampliamente los esfuerzos del Concilio por lograr la uniformidad litúrgica y la centralización hasta el siglo diecinueve. En realidad, cuando Prosper Guéranger tomó preponderancia en 1832 y refundó el monasterio Benedictino de Solesmes, muchas diócesis francesas seguían utilizando sus propios libros litúrgicos y celebrando las liturgias con elementos diferentes entre una diócesis y otra.

Ahora, al reflexionar acerca de la renovación litúrgica de los años transcurridos a partir del Concilio Vaticano II, es mucho por lo que tenemos que estar agradecidos. El deseo del Concilio de una participación plena, activa y consciente se ha logrado en gran parte de la Iglesia. Sin lugar a dudas, lo vemos aquí en Venezuela y a todo lo largo y ancho de América del Sur, al igual que de América del Norte, lo cual se hace especialmente evidente con el crecimiento del ministerio eclesial laico y el liderazgo litúrgico. También se ha registrado un crecimiento paralelo en la formación litúrgica, tanto para los seglares como para el clero. Hoy en día, la Iglesia del siglo 21 reconoce con mayor claridad que, para poder transmitir la tradición eclesial a través del culto, se requiere más que simplemente el clero. Debe tratarse, más bien, de una sociedad que implica la complementariedad y no el ejercicio en competencia del ministerio dentro de la asamblea litúrgica, al igual dentro de la Iglesia misma. El bautizo, y no la ordenación, se convierte de manera pertinente en el denominador común de esta ecuación.

Nuestra Iglesia ha hecho grandes esfuerzos exitosos por recuperar la relación intrínseca que existe entre la liturgia y la vida, el culto que fluye hacia el tejido social para llegar a los pobres y más desfavorecidos. Los aspectos del multiculturalismo y la inculturación han llevado nuestra atención hacia la importancia de un culto que tenga como contexto las necesidades y los parámetros de la comunidad celebrante y practicante. A este respecto, en América Latina, las *comunidades de base* han logrado hacer contribuciones muy significativas al otorgarle la debida atención al contexto social y cultural, en particular, de la comunidad de fieles, y a las maneras en las que la liturgia auténtica faculta a la *gente* para emprender y asumir un rol activo en la transformación de la sociedad humana. Hoy en día estamos mucho más concientes de lo que estábamos hace treinta o cuarenta años atrás acerca de nuestra identidad multicultural y multirracial, al igual que de los efectos de la globalización sobre nuestro culto. Claro está, todavía queda mucho por hacer en todas estas áreas, aunque cabe resaltar que los puntos a favor son mayores de los que están en contra. No obstante, si recurrimos a los principios sólidos del Concilio Vaticano II como barómetro y a la preferencia clara del Concilio por las estructuras colegiadas de liderazgo dentro de las iglesias locales, entonces parecen apreciarse más sombras que luz en los años recientes. La década de los 80 y los 90 han sido testigos de una importante polarización dentro de la Iglesia con respecto a temas litúrgicos a los que, a menudo, se hace referencia como las «guerras litúrgicas.» Sin embargo, es irónico que la Liturgia, y especialmente la Eucaristía, fuente misma de nuestra unidad, se hayan convertido en la fuente de nuestra desunión.

Por lo general, los críticos de la reforma litúrgica argumentan que lo que se ha ido desarrollando en estos últimos cuarenta años contradice la intención original del Concilio y, por lo tanto, se debe desandar lo andado.¹¹ Argumentan que ha habido una atención muy poco equilibrada hacia la dimensión immanente y horizontal dentro del culto Católico posterior al Vaticano II, la cual ha llevado al eclipse de lo trascendente y del sentido del *misterio*. Muchos académicos litúrgicos a quienes conozco muy bien, estarían de acuerdo que esta crítica tiene, sin lugar a dudas, cierta validez. Claro está, si el sacerdote interfiere demasiado con la celebración, convirtiéndose más bien en el anfitrión de un

¹¹Véase Denis Cremon, S.T.D., *The History and Future of the Roman Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 2005).

programa de opinión, antes que en un líder de oración, mal podríamos llamar a esto progreso.

Al tomar en cuenta nuestra liturgia cuarenta años después del Vaticano II, necesitamos prestarle más atención al sentido de la *sorpresa y admiración*, permitiéndonos ser atraídos por el misterio trascendente de Dios a través de nuestra oración común. En otras palabras, tal como lo manifestara el Papa Benedicto XVI en un discurso que dio recientemente a los Obispos de Suiza: «La liturgia implica que la comunidad se abandone a sí misma para participar del gran banquete de los pobres o para convertirse en parte de la gran comunidad viva en la que Dios mismo nos nutre.» El no lograr prestarle atención a esta realidad, o al hecho de que la liturgia es, a fin de cuentas, el trabajo que Dios obra sobre nosotros, el regalo de Dios a la Iglesia, siempre dejará a la comunidad celebrándose simplemente a sí misma.¹² La capacidad de una autocrítica equilibrada es señal de salud dentro de la Iglesia, sin lugar a dudas, y es pertinente que busquemos continuamente las diferentes maneras mediante las cuales podamos mejorar nuestra práctica litúrgica. Cuarenta años después del Concilio Vaticano II seguimos buscando nuestro camino. Al seguir este camino que nos conduce hacia la renovación de la Iglesia y hacia una vida de discípulos que se viven en el culto de la adoración. Sin embargo, lo que no es saludable son las discusiones, las peleas lamentables y los ataques verbales que han producido las guerras litúrgicas.

El antiguo Cardenal Joseph Ratzinger escribió: «La búsqueda de la renovación litúrgica no debe lograrse condenándonos unos a otros, sino escuchándonos con cuidado e, incluso, lo que es más importante aún, escuchando la guía interna de la liturgia en sí misma... Etiquetar con diferentes nombres... no logra nada; lo que se requiere es una nueva apertura mutua que vaya en busca de la mejor realización del memorial de Cristo.»¹³ Por esta razón, la iniciativa de «Terreno Común» lanzada por el finado Cardenal Joseph Bernardin de Chicago fue un símbolo tan importante para ese tipo de unidad dentro de la Iglesia que proclama al Evangelio, y que descaba el Concilio Vaticano II. En términos concretos, los debates litúrgicos posteriores al Concilio se han enfocado

¹² Véase: Cardinal Godfried Danneels, «Liturgy Forty Years After the Second Vatican Council: High Point or Recession?» en Keith F. Pecklers, S.J., ed., *Liturgy in a Postmodern World* (London: Continuum, 2003) 8-9.

¹³ «Introduction» en Lang, *Turning Towards the Lord* 10.

hacia dos temas: el idioma de la liturgia y el llamado a una manera más tradicional de celebrar la Misa, lo que incluye que el sacerdote vuelva a ver hacia el este, «ad orientem».

4.1. El Idioma Litúrgico

Sin lugar a dudas, la controversia del idioma litúrgico y de las traducciones ha demostrado ser el aspecto más polémico en el mundo de habla inglesa durante los últimos veinticinco años aproximadamente. Esto ha sido muy bien reportado en un largo artículo escrito por John Wilkins, antiguo editor del periódico en inglés *The Tablet*, con base en Londres, que apareció en la Primavera pasada en *Commonweal*, y el artículo del académico litúrgico Jesuita John Baldovin, que fuera publicado en la edición *America* del 25 de septiembre. Baldovin admite que los textos litúrgicos que tenemos en la traducción al inglés de 1973 del Misal Romano distan de ser perfectos, no sólo porque no representan en forma adecuada el original en latín, sino también, porque no son textos bien redactados en inglés. La mayoría de los académicos litúrgicos estarían de acuerdo a este respecto.¹⁴ Al haber sido preparados con mucha rapidez, estos textos representan, simplemente, un primer intento para presentarle algo a los Obispos y a sus sacerdotes lo antes posible. Pero mientras que otros grupos lingüísticos tuvieron tiempo para refinar sus textos y producir nuevas traducciones de la Segunda Edición del Misal en Latín en la década de los 80, el mundo de habla inglesa nunca disfrutó del mismo privilegio.

Una nueva Instrucción acerca de la traducción litúrgica publicada en el año 2001, la *Liturgiam authenticam*, ahora requiere que todos los textos litúrgicos, lo que incluye las partes en las que interviene la feligresía, sean traducidos literalmente, de manera que se rijan por el original en latín. Si las circunstancias fueran diferentes, sería muy fácil descartar las críticas de la Instrucción *Liturgiam authenticam* como un estandarte liberal que ondea aquellos que han llevado demasiado lejos la renovación litúrgica. Sin embargo, en las conversaciones que sostuve en Roma con mis colegas, incluyendo algunas dentro del Vaticano, el consenso general es que el documento es más problemático que útil, fundamentalmente porque fue producido con extrema

¹⁴ John F. Baldovin, S.J., «Translating the Liturgy: The Controversy over the Order of Mass» en *America* (25 de septiembre de 2006) 26.

rapidez y sin la debida consulta. Incluso los cardenales que son miembros de la *Congregación para el Culto Divino* no tuvieron conocimiento de su contenido antes de que se publicara la Instrucción. De igual manera, esto se aplica a mis colegas del Pontificio Instituto Litúrgico, quienes tampoco fueron consultados, a pesar de que trabajan exclusivamente en el área de los textos litúrgicos y las traducciones. La crítica más profunda y convincente de la Instrucción ha provenido de un académico conservador, Peter Jeffery, a través de su texto publicado recientemente y que se denomina *Translating Tradition: A Chant Historian Reads Liturgiam Authenticam* (Traduciendo la tradición: un historiador de cánticos lee la *Liturgiam Authenticam*).¹⁵ Lo que más preocupa es el impacto ecuménico que se deriva de las nuevas traducciones. Es irónico resaltar que precisamente después que los anglicanos, luteranos, metodistas y los fieles de otras Iglesias Cristianas dominantes han adoptado básicamente los textos litúrgicos Romanos (el Gloria, el Credo, el Sanctus, etc.), los católicos pronto estarán rezando con textos que ya no se corresponden con aquellos de otras iglesias. Transcurridos cuarenta años luego del Concilio Vaticano II, es difícil ver la manera en la que este cambio de nuestra parte constituye un progreso ecuménico en nuestra búsqueda común por la unidad cristiana.

4.2. «Volvemos Hacia Dios Nuestro Señor»

El segundo aspecto que ha adquirido preponderancia en los círculos conservadores ha sido aquel de orientar al sacerdote que preside la liturgia y a la asamblea litúrgica hacia lo que se denomina el «Este.» En la introducción que escribiera del libro de Michael Lang, *Turning Towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer* («Mirando Hacia el Señor: La Orientación en la Oración Litúrgica»),¹⁶ el entonces Cardenal Joseph Ratzinger escribió lo siguiente: «Para el feligrés común, los dos efectos más obvios de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II parecen ser la desaparición del balín y el hecho que los altares se voltearan para que estuvieran mirando hacia los feligreses. Aquellos que lean los textos importantes al respecto se sorprenderán al descubrir que ninguno de estos dos aspectos se encuentra en realidad reflejado en los decretos del Concilio.»¹⁷ El libro escrito por el Padre Lang, al igual que el trabajo

¹⁵ Publicado en: Liturgical Press, 2006.

¹⁶ Publicado en: San Francisco: Ignatius Press, 2004.

¹⁷ Lang, p.9.

de Catherine Pickstock, Jonathan Robinson y otros académicos conservadores, constituye un nuevo género de texto que se están publicando acerca de la liturgia y que exige la reformulación de las reformas Conciliares. Estos académicos representan a un grupo pequeño, aunque igualmente influyente en la Iglesia, que está muy deseoso de «reformular la reforma» y que defiende un «nuevo» movimiento litúrgico que recupere la intención original del Concilio Vaticano II. Al defender la lógica histórica de Lang que nos lleva a volver atrás a la práctica medieval de mirar hacia el Oriente, Ratzinger manifestó que el libro fue publicado «en un momento propicio, ya que el debate de la orientación de la oración litúrgica en realidad nunca había desaparecido».

5. Ecclesiologías Divergentes: ¿Cuál es el Punto de Partida?

Debo aceptar que las tensiones litúrgicas de estos años posteriores al Concilio apuntan hacia una realidad mucho más profunda de analizar simplemente si debemos rezar en latín o en inglés, o la que se preocupa por la dirección a la que nos debemos volver en la liturgia. Lo que los debates litúrgicos constituyen, en realidad, son dos tipos de *ecclesiologías en conflicto*, acerca de la forma en la que vemos la Iglesia. En otras palabras, se refieren a si le debemos otorgarle mayor énfasis a la *Iglesia local* o a la *Iglesia universal*. Claro está, las dos no son mutuamente excluyentes sino, más bien, se trata del énfasis que se le da a una o a la otra. El Concilio Vaticano II recuperó la naturaleza de la dimensión global de la Iglesia, su propia autorrealización como Iglesia universal, unida como una comunión de iglesias locales bajo la primacía del Obispo de Roma. Los trabajos recientes presentados por el Arzobispo retirado de San Francisco, John Quinn¹⁸ y por el teólogo Jesuita Michael Buckley,¹⁹ exigen un retorno a la visión un poco más antigua de la primacía papal, poniendo el debido énfasis en las estructuras colegiales y sinodales del liderazgo de la iglesia, tal como sigue siendo el caso hoy en día en las Iglesias del Oriente. Claro está que tal reformulación de nuestras premisas ecclesiológicas tendría implicaciones obvias en la vida litúrgica de la Iglesia.

¹⁸ John R. Quinn, *The Reform of the Papacy: The Costly Call to Christian Unity* (New York: Crossroad, 1999).

¹⁹ Michael J. Buckley, S.J., *Papal Primacy and the Episcopate: Towards a Relational Understanding* (New York: Crossroad, 1998).

Hace varios meses participé en un seminario conducido por un sociólogo y teólogo Africano muy reconocido, el Profesor Jean-Marc Ela, de Camerún. Él explicaba la forma en la que los principios del pensamiento colegiado y la subsidiariedad han cuestionado últimamente la relación de la Iglesia africana con la Santa Sede. Sin embargo, yo argumentaría que la falta de comunicación entre los teólogos africanos y sus Obispos, y entre los Obispos africanos y la Santa Sede no es algo endémico propio de la Iglesia de esa parte del mundo. El finado Cardenal Thomas Winning de Glasgow, Escocia, quien fue conocido por su visión teológica conservadora en la mayoría de otras áreas, hablaba del tema de la traducción como un reto a la autoridad y al pensamiento colegiado episcopal. A este respecto, él se preguntaba lo siguiente: «si el Santo Padre nos ha elegido como pastores de las Iglesias locales en las que hemos sido nombrados, ¿por qué no es posible confiar en la sabiduría, la experiencia pastoral y la conciencia cultural de aquellos a quienes se le ha confiado el liderazgo pastoral, o lo que es igual, los Obispos?»

Durante el Sínodo Asiático de 1998, una serie de Obispos manifestaron en forma poco acostumbrada sus opiniones de modo bastante airado al expresar su frustración cuando veían que los textos litúrgicos que ellos mismos proponían eran rechazados por la Santa Sede lo cual, según ellos manifestaban, no era más que una falta de respeto por el pensamiento colegiado. Entre los más claros y fuertes en sus manifestaciones cabe mencionar a un jesuita filipino, el Obispo Francisco Claver, antiguo titular de esta Cátedra Gasson, quien habló de la traducción litúrgica como un problema de confianza y diálogo. Por cierto, él formuló una pregunta muy mordaz: «¿Por qué tenemos que enviar las traducciones locales de la liturgia a Roma para su aprobación? ¿Por qué enviarlas al Obispo del lugar, si él no habla el idioma en cuestión? ¿No confiamos acaso lo suficiente en nuestra gente como para que hable el idioma de la ortodoxia? Pero en verdad, los mejores jueces de la corrección, incluso teológica, de las traducciones y de los textos son los fieles y el clero del lugar en el que se hable el idioma». Otros Obispos asiáticos no se manifestaron complacidos, en lo absoluto, cuando se enteraron que los textos que ellos habían aprobado habían sido rechazados, a fin de cuentas, por la Santa Sede, en virtud de juicio negativo expresado por sus propios seminaristas en Roma. Esto se debió a que la Congregación para el Culto Divino le había preguntado simplemente a sus seminaristas si los textos propuestos por los Obispos correspondían literalmente al original en latín. Por lo tanto, irónicamente, la Santa Sede se volvió hacia los seminaristas para que ofrecieran un juicio negativo acerca de las decisiones que ya habían tomado sus Obispos.

6. El Culto y la Misión de la Iglesia: Nuevos Retos

Mientras tanto, a medida que los debates litúrgicos se hacen cada vez más fuertes y la batalla real se libra en torno a los aspectos de la traducción y la dirección hacia la que nos debemos orientar en la Misa, «Roma está ardiendo», y la credibilidad de la Iglesia y el manejo de su tradición están en juego. Se sigue registrando en Occidente una clara disminución en el número de fieles que asisten a las iglesias, lo cual se combina con la disminución simultánea en el número de ministros ordenados, lo que desemboca en un número, cada vez mayor, de «parroquias sin sacerdotes», incluso en la Italia católica. En concreto, esto quiere decir que miraremos hacia el futuro cada vez más como una Iglesia no Eucarística: la Misa ya no será la actividad convencional para grupos significativos de católicos, sino más bien, un servicio de la Palabra conducido por un laico, en el que la Comunión se da desde el tabernáculo. En ese mismo discurso dirigido a los Obispos Suizos hace dos días, que se citara con anterioridad, el Papa Benedicto XVI resaltó la necesidad de evitar que se sustituya la Misa del domingo por una celebración de la Palabra. Desafortunadamente, en virtud de la crisis vocacional actual, esta práctica *cada día* se está convirtiendo más en la norma antes que en la excepción, como el mismo Papa lo ha planteado en una conversación informal con el clero italiano en Val d'Aosta, en el mes de julio del 2005.

Se siguen llevando a cabo estudios y encuestas sociológicas en un intento por entender mejor el declive tan pronunciado de la práctica religiosa en Occidente y ésta es una pregunta que ha recibido cada vez más atención también en los círculos teológicos. En el mes de septiembre del año pasado, el antiguo Maestro de la Orden Dominicana, Timothy Radcliffe, dio una charla muy controversial ante la reunión de la Asociación Teológica Católica de Inglaterra y Gales, que se denominó: «La eucaristía, ¿signo de inclusión o exclusión?». Radcliffe mencionó las cuatro maneras en las que se puede considerar a la Eucaristía como algo excluyente. En primer lugar, se excluye de ella a los cristianos que no son católicos. En segundo lugar, en gran parte del mundo Occidental, hay cada vez un mayor número de católicos que se encuentran en lo que la Iglesia denomina «situaciones irregulares.» Aunque algunos han abandonado la Iglesia, son aún muchos los que se encuentran presentes en nuestras asambleas litúrgicas del domingo en la mañana. En tercer lugar, cabe mencionar la exclusión implícita de los pobres de nuestras celebraciones de la Eucaristía y de nuestras vidas. Aquí en América Latina, y también *cada día* más en Estados Unidos, son muchas las personas que siguen abandonando cada año a la Iglesia Católica en busca de comunidades de fe más íntimas y pequeñas: lo que encuentran en las iglesias

fundamentalistas. Ellos lamentan el anonimato y el desinterés que sufren en las parroquias urbanas católicas muy grandes. En cuarto lugar, Radcliffe habló acerca de la exclusión de las mujeres que ven la Eucaristía como «un signo de una institución dominada por los hombres, en la que ellas no se sienten a gusto».

En otro escrito, el mismo Timothy Radcliffe manifestó lo siguiente: «Existe una paradoja que marca a toda Eucaristía crisuana. Reunida alrededor del altar, nuestra comunidad es un signo del Reino. Somos los amigos de Dios. Sin embargo, esta misma Eucaristía nos reta a que derrumbemos las paredes que están alrededor de nuestra pequeña comunidad y que le demos la bienvenida a aquellos que están excluidos. Toda Eucaristía es un sacramento de nuestro hogar en el Señor, e igualmente hace que se desplomen las paredes que nosotros hemos construido para mantener fuera a los extraños... Esta es una tensión que marcará a toda Eucaristía, hasta que llegue el Reino en el que los sacramentos cesen, y la Iglesia ya no exista... Nuestra prédica puede ser muy poderosa, y sacramental, si está marcada por esta misma tensión».²¹

El problema de la hospitalidad litúrgica, o lo que es igual, de la inclusión o exclusión, adquiere una importancia fundamental al tomar en cuenta el futuro de la Iglesia, y es quizás el problema pastoral más candente que tenemos que enfrentar al tomar en cuenta la renovación litúrgica en nuestros propios días. ¿Entonces, cómo podemos llegar, por ejemplo, a los que se han divorciado y vuelto a casar? ¿Cómo les podemos predicar a ellos una palabra de esperanza en medio de los retos que ellos enfrentan? ¿Cómo se reconocen ellos a sí mismos en nuestras palabras? Claro está, que si estos diferentes grupos no se sienten bienvenidos, seguirán buscando otro lugar que los acoja, y nuestra Iglesia será más pobre por su ausencia.

La cara de la Iglesia también es radicalmente diferente de lo que era hace cuarenta años en términos de hacia adonde está creciendo en forma exponencial, y esto tiene implicaciones muy serias para nuestro futuro litúrgico. A principios del siglo veinte, 80 por ciento de todos los cristianos del mundo entero eran blancos y vivían en el hemisferio norte. Se nos ha señalado que para el año 2020, un 80 por ciento de los cristianos estará compuesto por personas de color que vivirán en el hemisferio sur. En su libro reciente titulado *The New Faces of Christianity* («Las Nuevas Caras del Cristianismo»),

²¹ Timothy Radcliffe, O.P., «The Sacramentality of the Word» en Keith Pecklers, S.J., *Liturgy in a Postmodern World*, (London: Continuum, 2003) 143.

Philip Jenkins escribe lo siguiente: «Hoy en día, un cristiano promedio del mundo es una persona pobre, en realidad muy pobre, según las normas del mundo blanco de Norteamérica y Europa Occidental. También es diferente el nivel social y político de los cristianos africanos y asiáticos, quienes tienden a ser minorías en países dominados por otras religiones o por ideologías laicas».²¹

El culto cristiano siempre tiene como propósito liderar una misión y, por consiguiente, nos enfrentamos al reto de la tarea de relacionar lo que hacemos en la iglesia con lo que sucede más allá de sus puertas. Debemos estar resistiendo constantemente a la tentación de pensar que nuestras celebraciones litúrgicas y nuestra prédica sólo tienen que ver con nosotros y nuestras preocupaciones. Por su naturaleza propia, son celebraciones de la Iglesia en el mundo, del cuerpo completo y total de Cristo. Si queremos que nuestra tradición católica realizada y celebrada en el culto sea digna de crédito, y si deseamos que sea capaz de leer los signos de los tiempos en esta era postmoderna, entonces necesitamos ser valientes al formular aquellas preguntas difíciles acerca de *hacia dónde* nos conduce la liturgia católica, y qué es lo que exige de nosotros, ya que la nuestra es una *tradición viva*.

Cuarenta años después del Concilio Vaticano II, estamos más conscientes que nunca que el culto católico nos une necesariamente en solidaridad, por ejemplo, con aquellos que sufren en Darfur, con los 2.5 millones de personas que han sido desplazadas debido al genocidio, y con aquellos que lloran a más de 250 000 personas que han perdido sus vidas en la región del Sudán Occidental. El culto católico implica que estamos relacionados inexorablemente con los pueblos de Irak y Afganistán, debido a que la liturgia auténtica trasciende las barreras humanas de la cultura y el nivel social, de la raza y el género. La alternativa sería una especie de «aislamiento litúrgico» o autosuficiencia contraria al Evangelio de Cristo.

Este llamado a un culto auténtico es, a fin de cuentas, un llamado a una mayor santidad, tanto en lo corporal, en cuanto al Cuerpo de Cristo en el mundo, como también en lo individual: recibimos la sangre y el cuerpo de Cristo para nuestra santificación, para que nos haga santos. Pero también a ese respecto, al reflexionar acerca de nuestra tradición católica cuarenta años después del Concilio Vaticano II, en un nuevo siglo y en un nuevo milenio, nos vemos

²¹ Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South* (Oxford: Oxford University Press, 2006) 68.

obligados a preguntarnos qué es lo que significa en nuestros días el llamado a la santidad. El año pasado, el Arzobispo de Canterbury, Dr. Rowan Williams, abordó esa misma pregunta en un foro que tuvo lugar al sur de El Cairo, Egipto, con líderes anglicanos del Sur Global. El Arzobispo habló acerca de la santidad de la Iglesia nutrida y sostenida en la Eucaristía y, luego, experimentada y vivida bajo la cruz de Cristo con aquellos a quienes tenemos que servir en nuestra misión:

*«Nuestra santidad nos lleva hacia donde va Jesús; nuestra santidad nos conduce hacia aquellos por quienes murió Jesús. Nos lleva a estar cerca de aquellos que han sido olvidados, que no tienen voz, aquellos que necesitan de curación y perdón. Nos conduce a lugares muy extraños, y la persona santa, como bien sabemos, la encontramos, a veces, en personas muy extrañas. La persona santa, como Jesús mismo, debe encontrarse no entre los rectos, sino entre los pecadores, no entre los sanos, sino entre los enfermos, y una Iglesia santa es aquella que se acerca con su proclamación, integridad y fidelidad a aquellos que necesitan de curación, aquellos que literalmente necesitan de curación, aquellos cuyas vidas físicas están marcadas por el dolor, la enfermedad y el desastre. Una Iglesia santa es aquella... que está al lado de los que viven bajo el flagelo del SIDA. Una Iglesia santa es una Iglesia que trabaja... al lado de aquellos que han perdido su hogar o que han quedado damnificados por algún desastre natural, como sería el caso de un tsunami o de un terremoto. Una Iglesia santa... es una Iglesia que va al corazón mismo de la ciudad y se sienta con los sin techo y con los adictos, así como con los desposeídos».*²²

7. Conclusión

Es mucho el terreno que hemos recorrido en esta peregrinación litúrgica de cuarenta años, pero todavía queda mucho por hacer. Alberto Hurtado, el santo jesuita chileno que fuera canonizado recientemente, hablaba a menudo acerca de la «prolongación de la Misa en la vida diaria», mención similar a la que hacía el teólogo jesuita Karl Rahner cuando se refería a la «liturgia del mundo», la liturgia que se vive en las calles, más allá de los confines del edificio de una iglesia. Por tanto, no es coincidencia que la palabra «Misa» provenga

²² Rowan Williams, «Address to the Third Annual Global South to South Encounter» Aín al Sukhna, Egypt, 31 de octubre de 2005.

de *missio*. *Ite, missa est* quiere decir literalmente: «Ve, eres enviado». El perdernos en nuestros debates litúrgicos, al tiempo que ignoramos el llamado fundamental a la santidad que se vive en el servicio de aquellos a quienes hemos sido enviados, sólo perpetuará y aumentará las divisiones dentro de este cuerpo de Cristo que ha sido herido cuando simultáneamente se pide liberación en tantos lugares del mundo.

Cuarenta años después del Concilio Vaticano II, tenemos que volver a despertar el talante social y contextual de Lambert Beauduin y del movimiento litúrgico en sí, y tenemos que volver a despertar el activismo social inspirado en la liturgia de los días previos al Concilio. De hecho, aquellas dos realidades, la liturgia y la justicia, la liturgia y la misión, están vinculadas intrínsecamente con el cuerpo místico de Cristo; y la armonía entre ambas es lo que constituye el auténtico culto católico. Para decirlo en otras palabras, *la forma en la que entendemos el culto y la liturgia determinará la forma en la que entendemos la misión*. Por consiguiente, la meta es la de lograr que el lenguaje de la Eucaristía se convierta en el lenguaje y en el patrón de nuestras vidas, cuando participamos en la misión de Dios dentro de la sociedad humana.²² Si queremos que nuestra Liturgia sea santa, católica y apostólica, tal como lo deseaba el Concilio y tal como lo exige el Evangelio, y si queremos que continúe en la dirección del desarrollo y el progreso, y no de la franca caída o involución, debemos, entonces, mirar el futuro de nuestra Iglesia como aquella que debe abrir sus brazos ampliamente para abrazar este mundo desde Dios, en todas sus necesidades, como Cristo lo hubiera hecho.

²² Francis J. Maloney, S.D.B., *A Body Broken for a Broken People: Eucharist in the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1990, 1997) 155-159.

RECENSIONES

Equipo Bíblico Claretiano.- «Mirarán al que traspasaron». *Evangelio de Juan*. Colección Palabra-Misión, n.8. Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2006, 208 páginas.

Equipo Bíblico Claretiano.- «Llamados a la libertad». *Cartas de Pablo*. Colección Palabra-Misión, n.9. Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2006, 224 páginas.

Equipo Bíblico Claretiano.- «Como piedras vivas». *Otras cartas*. Colección Palabra-Misión, n.10. Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2006, 208 páginas.

Presentamos juntos estos tres números de la serie «Palabra-Misión», que un equipo de Misioneros Claretianos, constituido por exegetas y pastoralistas, ha preparado de forma interdisciplinar. Para ello se trabajó durante años en cada gran cuerpo literario, primero todos juntos, luego repartiéndose las tareas, y finalmente elaborando el material que presentamos. El animador del proyecto fue el P. Joseph Abella, entonces prefecto general de apostolado y ahora Superior general de la Congregación. El director de la edición en lengua castellana fue el P. Félix Eduardo Cisterna; un biblista argentino, dedicado a la enseñanza de la Biblia sobre todo en medio de agentes pastorales y grupos populares. Culminó apenas hace un año su vida de entrega a este servicio, que en esos momentos estaba prestando en la hermana república de Guinea Ecuatorial.

Ya hace unos años presentamos en esta misma sección los cuatro primeros números, concretamente en el número 29 de ITER. Allí escribía el P. Francisco Javier González esta frase introductoria: *«Es muy difícil encontrar en una misma obra en relación a la Biblia, el rigor del saber escriturístico, la preocupación didáctica en la transmisión del contenido y la opción por una lectura comunitaria de la Biblia en clave misionera y popular... Pues bien, la nueva colección Palabra Misión del Equipo Bíblico Claretiano, logra ensamblar armónicamente en cada uno de los tomos que dedica a los libros de la Biblia, tanto la preocupación por el rigor y el avance del saber bíblico como la preocupación por el contexto situacional actual y la urgencia pastoral que se deriva de aceptar el reto del mensaje bíblico para el hoy en clave de misión».*

En ese mismo número, yo hago una breve presentación de un número significativo de los biblistas y pastoralistas claretianos que colaboramos en este

proyecto, por lo que no voy a repetir ahora estos datos. Sólo a recordar que se pensó efectivamente en una lectura de toda la Biblia, tanto de tipo formativo de agentes pastorales, como de tipo popular con sed de profundizar en el conocimiento adulto de la Palabra de Dios escrita, tanto científica como espiritualmente. Tanto en el primer caso como en el segundo, se supone la lectura atenta de la parte bíblica correspondiente, así como la vivencia personal, espiritual y el uso pastoral de la misma.

Por eso, a cada número se le antepone una breve presentación del proyecto «Palabra-Misión», pensando en el lector o lectores que sólo están interesados en una parte del mismo. En realidad, el proyecto piensa más bien en grupos comunitarios o apostólicos que leen, estudian, y oran una parte de la Biblia durante un tiempo; y desemboca en un encuentro comunitario donde se pone en común el resultado de esta escucha de la Palabra y posiblemente el servicio o ministerio que con ella se ha practicado.

Sigue una introducción a cada tema, desarrollada ya con las características propias del grupo de libros bíblicos estudiados. A cada tema o capítulo en que se divide el estudio, le preceden unas claves. Las primeras son las claves situacionales y existenciales, con las que se pretende vernos implicados personalmente en la Historia de Salvación de la que toda la Biblia trata; y juzgar la realidad actual concreta desde esa Palabra de Dios hoy, asumiendo la responsabilidad que nos corresponde dar en nuestra situación histórica. Luego siguen las claves bíblicas, que suministran una información breve, pero muy seria y actualizada, tanto del nivel literario, como del nivel histórico de los escritos en cuestión; para concluir en el nivel teológico que es siempre la clave de bóveda de todo el edificio espiritual, y el mensaje fundamental del texto.

El tomo octavo, dedicado al Evangelio de Juan, al que se le presenta con la frase que el mismo evangelio nos propone para ver al Crucificado: «*Mirarán al que traspasarán*». Se ha dividido el evangelio en seis apartados, con sus correspondientes claves situacional-existencial y bíblica. El primero se titula «Jesús, don de Vida y las respuestas de la fe» y abarca los capítulos 2 al 6 de Juan. El segundo, que abarca los capítulos 7 al 10, se formula «Luz que conduce a la Vida»; y el tercero, que se centra en los capítulos 12 y 13, «Si el grano de trigo no muere». Los capítulos 13 al 17 de Juan se han titulado «Testamento de Jesús para su comunidad turbada»; y el quinto, que abarca los capítulos 18 al 20, lleva como lema «La Gloria del Crucificado». Finalmente, con el sexto tema se han unido el prólogo (Jn 1,1-18) y el epílogo (20,30-21,25), bajo el título de «El Verbo se hizo carne para darnos Vida», pues se consideran la clave última

del redactor de todo el Evangelio y la síntesis de su mensaje peculiar a la Iglesia universal.

El tomo noveno se ocupa de las cartas auténticas de Pablo, con la única excepción de la 2 a los Tesalonicenses, por ocuparse del mismo asunto, sólo que ya en la segunda generación cristiana. El lema paulino elegido para simbolizar su mensaje de salvación tal como se ha realizado en Cristo es «*llamados a la libertad*». Se ha seguido el orden más o menos cronológico de las cartas paulinas titulado las dos a los Tesalonicenses «una comunidad alternativa». La primera a los Corintios «la atención al débil»; y la segunda «servidores de la Nueva Alianza». Agrupamos las breves cartas a los Filipenses y a Filemón bajo el título de «servidores de la fraternidad en el vaciamiento». La carta a los Gálatas lleva como lema «En la libertad de la Gracia»; y finalmente la gran carta a los Romanos «Todos justificados en Cristo», que es sin duda tema clave de la teología paulina.

El tomo décimo se ocupa del resto del «*corpus paulinum*» y de las así llamadas cartas apostólicas, agrupadas bajo el lema de «*Como piedras vivas*». A la carta a los Efesios se le puso el rótulo de «la plenitud de Cristo en un mundo adverso»; y a los Colosenses, el título de «evangelizar: proclamación y diálogo»; mientras que a las tres pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) las abarca el lema de «institucionalizar el anuncio». Culmina este grupo con la carta a los Hebreos, bajo el título «todos sacerdotes en Cristo». Siguen las cartas de Santiago, intitulada «coherencia entre fe y vida»; las dos de Pedro y la de Judas, agrupadas bajo el lema de «el precio de la Esperanza». Termina con el grupo de las tres cartas de Juan con el rótulo de «nosotros creemos en el amor».

Sólo falta la publicación del undécimo y último tomo, sobre el libro del Apocalipsis, que llevará como título «*En un cielo nuevo y una tierra nueva*»; y que esperamos que el querido P. Félix Cisterna, cariñosamente apodado «el negro» en su Argentina natal tuviera tiempo de dejarlo listo. En el medio quedan los tomos quinto, dedicado a los Salmos, que se publicó bajo el título de «*El Amor de Yahvéh voy a cantar*». Y los dos dedicados a los Evangelios Simópticos y los Hechos de los Apóstoles, que se rotularon «*Les hablaba del Reino de Dios*», del que apareció ya un capítulo en el número 28 de la revista ITER, y «*Yo estaré con ustedes hasta el fin del mundo*». Confiamos que este instrumento pueda servir a muchos agentes pastorales y comunidades o grupos cristianos a escuchar y vivir mejor esa Palabra de Dios que queda reflejada en la Biblia, sobre todo en los Evangelios que nos acercan más a la Palabra mayor de Dios en Cristo.

Quiero terminar con otras palabras del joven biblista salesiano, P. Francisco Javier González, que recorto por sonar demasiado laudatorias para quien escribe estas líneas. «*En estos dos primeros tomos se da una fidelidad al texto y al hombre y a la mujer de hoy... es el resultado que se obtiene al lograr reunir a un grupo... que ha asumido como opción de vida servir a la Palabra desde el ministerio de la docencia académica sin desvincular dicho ministerio del pastoreo comunitario y la necesidad apremiante de poner la Biblia en las manos del pueblo.*»

Entretanto recomendamos altamente el empleo de esta colección en el ámbito de la pastoral bíblica y de los talleres y ciclos de cursos de capacitación en la animación bíblica de la pastoral. También es excelente material de consulta para cursos introductorios de Sagrada Escritura en cuanto a ubicación sintética (casi en forma de ficha) de contextos literarios e históricos subyacentes a los diversos textos bíblicos».

Eduardo Frades, CMF

Gallo, Luis A.- *L'eredità pastorale del Vaticano II*, Elledici, Torino, 2006.

El autor en esta obra reflexiona sobre el alcance pastoral que ha tenido el Concilio Vaticano II, a la luz de los cuarenta años de la promulgación de la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. El trabajo está estructurado en dos grandes partes. La primera de ellas hace una breve presentación histórica sobre el acontecimiento del Concilio, como algo totalmente innovador dentro de la Iglesia. Posteriormente hace una presentación de las Constituciones: *Sacrosanctum Concilium*, *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*, destacando los planteamientos de fondo de cada una de estas constituciones y sobre todo perfilando muy bien el impacto de las mismas sobre la Iglesia de su tiempo, y el alcance que éstas han tenido para nosotros hoy. La segunda parte de este trabajo aborda el estudio específico de la «*Gaudium et Spes*», dicho estudio se inicia remarcando lo atípico que resultó dicho documento, por su novedad y originalidad, siendo llamado por el autor: «*el documento de la madurez conciliar*» (p. 46). Inmediatamente se aborda en los puntos nucleares de la Constitución desde los cuales se pueda analizar y discernir el aporte que ésta ha dado a la Iglesia cuarenta años después de su publicación. De estos puntos cabe destacar los siguientes: la relación Iglesia – mundo, la visión del hombre que asume el documento conciliar, la significación y naturaleza de la noción de salvación, el rol que desempeña el laico dentro de la Iglesia, la responsabilidad

política que tiene la Iglesia y el cristiano en el mundo contemporáneo, así como el empeño y compromiso por construir la paz. El trabajo finaliza dejando clara la relación íntima que existe entre las distintas constituciones al interno de la producción conciliar. Sin embargo el autor deja pendiente una tarea y es la de releer los documentos conciliares a la luz de la *Gaudium et Spes*, de modo que el autor llega a sostener que, una relectura del Vaticano II que quiera ser fiel a su mensaje no puede olvidar esta tarea. Considero que es un estudio valioso, que abre muchos puntos de vistas, y sobre todo deja abierto desafíos que aún la Iglesia no ha sabido asumir o proseguir de la mejor manera posible.

Holizandro Terán, OSA

Hick, John - *La metáfora del Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*, Ed. Abya-Yala, Agenda Latinoamericana, Quito, 2004.

Enmarcado en la aceptación de la relatividad cultural de las verdades religiosas, el filósofo de las religiones y teólogo pluralista inglés John Hick, replantea el tema de la encarnación a la luz del pluralismo religioso. En sus primeras afirmaciones sostiene que «el Jesús histórico no reivindicó para sí el atributo de la divinidad, algo que sí sucedió con el pensamiento cristiano posterior», por lo que «Jesús no tuvo la pretensión de ser el Dios encarnado» (47). A raíz de esta afirmación sostiene que, tradicionalmente, se han adoptado cuatro tipos de respuestas a esta cuestión. La primera, resuelve el tema de la encarnación a la luz de la existencia de una conciencia implícita en Jesús de su propia divinidad, aunque no puede ser expresable ni cognoscible plenamente como hombre. La base de esta conciencia implícita radica en la experiencia de filiación, aunque «experimentar a Dios como Padre celestial no es lo mismo que experimentar a sí mismo, de manera única, como el Dios Hijo, Segunda Persona de una Trinidad divina» (53). La segunda respuesta surge por el uso del concepto «acontecimiento Cristo», el cual consiste «no sólo en la vida de Jesús, sino también en la formación de la Iglesia y en el crecimiento de su fe en la divinidad de Jesús» (55). Se trata de una realidad personal que es experimentada en el presente mediante la existencia y desarrollo de la Iglesia. De este modo la divinidad de Jesús sería un argumento construido en favor de la divinidad de la propia Iglesia. La tercera respuesta sostiene que el Espíritu Santo concedió a los apóstoles una verdadera comprensión de Jesucristo. Lo determinante en la conciencia de la divinidad de Jesús para la comunidad cristiana fue la inspiración del Espíritu Santo. La cuarta respuesta asume la vía de un Jesús experimentado en el presente individual e íntimo de cada persona o comunidad cristiana, tal

como lo muestran expresiones como: «Jesús está conmigo» o «Jesús guía mis decisiones».

La pregunta de Hick se centra en la búsqueda del significado, en los primeros cristianos, de la expresión *Hijo de Dios* ¿implica esta noción la encarnación de Dios mismo? ¿se refiere a la divinidad de Jesús? ¿se puede sostener la autoconciencia de su divinidad a la luz de la aplicación en Jesús de dicho título? Más aún cuando hoy en día la palabra Dios se relaciona con una realidad omnipotente, omnisciente y omnipresente. El lenguaje de la filiación y de la divinidad era difundido en la antigüedad, y no de uso exclusivo de Jesús o de los primeros cristianos. Ante esta problemática Hick recurre a la noción de *metáfora*, para tratar de explicar la forma y estructura propias del lenguaje bíblico. «Así, en el caso de la expresión hijo de Dios, tenemos lo que en el mundo antiguo era una metáfora ampliamente utilizada e inmediatamente comprendida, aunque la teología cristiana posterior llegara a tratarla como un lenguaje dotado de sentido literal» (68). La noción de Jesús como Hijo de Dios es pretrinitaria. Fue, entonces, a partir de los Concilios de Nicea y Calcedonia, cuando se comienza a hablar de consustancialidad entre el Padre y el Hijo, y de ese modo la expresión Hijo de Dios pasó a significar, en términos metafísicos, Dios encarnado. Otro intento de explicar la unión de lo humano con lo divino en Jesús, utilizado por Hick, es la teoría de las dos naturalezas entendidas como dos mentes, propuesta por Thomas Morrison en su libro sobre *la lógica del Dios encarnado* publicado en 1986. Una mente eterna de Dios Hijo, con su clara conciencia divina, y otra conciencia netamente terrena, que existió y creció (78), basándose en la preocupación por la relación cognoscitiva entre ambas mentes, la divina y la humana. «Este tipo de interacción, en la cual una persona es abrumadoramente consciente de la presencia de Dios, le habla a Dios, oye la voz de Dios (internamente o externamente), está consciente de y hace la voluntad de Dios... es una de la cual muchos hombres y mujeres han participado en diferentes grados» (82). Esta unidad entre ambas conciencias se intenta explicar en la medida en que se produce una unidad ocasional por grados de conciencia a conciencia, «es decir, de tiempo en tiempo y quizás con diferentes grados de claridad, la mente humana de Jesús se volvía consciente de su identidad con la mente divina del Dios Hijo. En estos momentos Jesús era conscientemente divino, conscientemente que era el Hijo de Dios encarnado» (82). Para Hick, la cristología de las dos mentes no consigue dar respuesta a este problema de forma satisfactoria y comprensible (91).

Su propuesta gira en torno al término *metáfora*, como forma bajo la cual está estructurado el lenguaje bíblico, contrapuesto al *significado literal*, propio

de los diccionarios. La metáfora funciona por transferencia de significados, permitiendo hablar de una cosa mediante términos que sugieren otra (142). En este sentido, hablar de la encarnación es, para Hick, una metáfora, que se usa por primera vez en el Evangelio de San Juan (Jn 1,14), *verba egenito*, y se latiniza como *incarnatus*. En una crítica al exegeta católico R. Brown, Hick sostiene que la Iglesia siempre ha sostenido la doctrina que el hombre Jesús era, en algún sentido literal, Dios. «La idea de la encarnación de Dios en la vida de Jesús, así entendida, no es pues un reclamo metafísico de que Jesús tenía dos naturalezas, sino una declaración metafórica del significado de una vida a través de la cual Dios actuaba en la tierra» (149). Este argumento lo sostiene sobre las siguientes tres premisas: *primero*, Dios actuaba a través de Jesús mientras éste hacía la voluntad de Dios; *segundo*, haciendo la voluntad de Dios Jesús encarnaba una vida humana vivida en apertura continua a Dios; *tercer*, mediante su vida de entrega y amor, encarnaba el amor infinito de Dios al hombre (148). La teoría que usa Hick es la de Geoffrey Lampe, teólogo anglicano también, quien acentúa el carácter transformador e inspirador del Espíritu en la vida del ser humano, lo que significa que «Dios siempre ha estado encarnado en sus criaturas humanas, formando sus espíritus» (153). Según Hick, «parece probable que ésta era de hecho la cristología más primitiva dentro de la Iglesia» (153). En este sentido, el concepto Hijo de Dios mantendría su carácter adoptivo y, a la vez, de presencia de Dios a través del Espíritu. Según Hick, el camino iría por la vía de una cristología de la inspiración, que lograría expresar el sentido de su expresión: *metáfora de la encarnación* (153).

La cristología de Hick pretende ser una adaptación a las categorías y problemas de nuestra época: «la alternativa a la ortodoxia tradicional no tiene que ser la renuncia al cristianismo. Otra opción más constructiva es la de continuar el desarrollo de la auto-comprensión cristiana en la dirección sugerida por la nueva conciencia mundial de nuestro tiempo» (205). Lo que implica la negación de la encarnación literal de Dios, así como de la idea literal de tres personas en una sola esencia divina (206). El único valor posible lo limita a lo religioso, enmarcado en la teología pluralista, que conlleve a la superación de la revelación particular y única de Dios en Jesús en medio del pueblo judío del I siglo. Para Hick esta acción de Dios representaría una acción escandalosa, porque restringiría la salvación sólo al pueblo cristiano, y concebiría al cristianismo como una religión superior de cara a las otras religiones. La centralidad del diálogo interreligioso estaría en Dios mismo, y no en el Dios encarnado, ya que «la creencia tradicional cristiana en una única encarnación divina es la limitación arbitraria de un interés divino y salvador hacia un sector

particular del género humano» (208-209). Este neognosticismo, cada vez más creciente en algunas corrientes cristológicas actuales, busca adaptar la revelación a las categorías culturales reinantes, por encima del don gratuito de la vida de Dios a los hombres, pero no como un acto hermenéutico de la verdad teológica. Pues para Hick las categorías y problemáticas culturales actuales, en un mundo plural, son las que ponen los horizontes desde donde es posible comprender la realidad de la encarnación de Dios Hijo. Su libro concluye sosteniendo la siguiente imagen de Jesús: «la alternativa es una fe cristiana que tome a Jesús como nuestro supremo (pero no necesariamente único) guía espiritual, como nuestro personal y común líder, gurú, ejemplo y maestro, pero no como literalmente Dios» (219). Es una cristología que parte de la noción más contemporánea de metáfora, que es estrictamente referencial, y olvida la carga de realidad histórica del *dabar* semita, en cuyo horizonte la palabra no es sólo un concepto referencial (noción moderna), sino que carga realmente con la realidad a la cual evoca, y se hace cargo de ella, como el Jesús histórico hizo suya las condiciones socio-políticas, económicas y socio-religiosas de su época para liberarlas y humanizarlas, hecho que parece ser relativizado por la cristología de la metáfora del Dios encarnado.

Dr. Rafael Luciani

Martínez Lozano, Enrique. - *«Nuestra Cara Oculta. Integración de la Sombra y unificación Personal»*, Nancea, Madrid, 2005.

No hay luz sin su correspondiente sombra; de la misma manera, no hay persona (palabra que etimológicamente significa máscara, imagen) sin cara oculta. De este principio parte el autor para presentarnos una profunda reflexión sobre el conocimiento personal y sobre los mecanismos que funcionan en toda persona humana para mostrar muchas veces lo que realmente no es. Por eso su propuesta es una invitación para navegar en nuestra interioridad, ya que todo aquello de lo que se huye y todo aquello por lo que se suspira está dentro de uno mismo.

Nadie puede negar que el modo de crecer como persona es asumir con humildad la tarea del autoconocimiento y para esto hay que introducirse en la propia interioridad, aunque signifique dolor y sufrimiento, porque es el precio que hay que pagar para no vivir huyendo de nuestra propia realidad. Pero el descubrir la riqueza de la vida que tiene toda persona compensa las dificultades y el dolor que se remueve en este caminar y al final se vive en la autenticidad de la lucidez de uno mismo. Nadie da lo que no tiene. Sólo puede entregarse

aquel que se posee a sí mismo y sólo se posee quien se conoce y acepta su historia personal.

En el mismo orden de reflexión el autor nos presenta la inquietud de que, quien no está a gusto consigo mismo, no lo podrá estar con los otros y por lo tanto con Dios. Por lo que invita a vivir la experiencia de ser uno mismo como la gracia de experimentar a Dios como realidad plenificante de sentir la propia casa habitada. Porque el encuentro con Dios pasa por el encuentro consigo mismo y éste es posible desde actitudes positivas y benevolentes hacia sí mismo. Es aplicar el axioma conocido de que: «La Gracia supone la Naturaleza humana y no la destruye, sino que la perfecciona».

Es un libro presentado en forma de diálogo, lo cual es una gran ayuda para identificarse con las reflexiones propuestas. Esta es una forma de comunicación muy antigua, sencilla, cercana y profunda para comunicar experiencias de vida de quien ha transitado por el camino de su propia historia personal, descubriendo las maravillas de la presencia de Dios en ellas.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. CAP.

Reyzábal, M. Isabel y Santiuste, Victor. - *Lenguaje y nuevas tecnologías. De la gramática generativa a la tecnología del habla.* Editorial CCS, Madrid, 2006, 164 pp.

La doctora Reyzábal es psicóloga, especializada en investigación, terapia y educación en el campo del lenguaje, cuyas áreas de interés son la neuropsicología y la psicolingüística, así como su aplicación al campo de la comunicación humana. El doctor Santiuste, especialista en filosofía y educación, es catedrático de psicología evolutiva y de la educación en la Universidad Complutense de Madrid. Ha colaborado en el Massachusetts Institute of Technology de USA, en la Universidad René Descartes de Paris y de Ottawa. Es especialista en psicolingüística generativa y dificultades de aprendizaje. Estos datos nos aseguran la competencia de los autores de esta obra.

El libro que presentamos se ocupa breve y densamente de los numerosos temas interrelacionados. Primero abordan el sistema nervioso central, y especialmente la encefalización y lo relacionado con la acústica, el habla y el oído. En un segundo capítulo se centran en el lenguaje, y aquí exponen la teoría de Noam Chomsky sobre la adquisición del mismo, la gramática generativa, poniéndolo en relación con las teorías de Skinner, Piaget y Vigotsky, y detallando

los módulos y parámetros de la gramática generativa chomskyana. Muy pedagógica y pragmáticamente nos ponen diversos gráficos, sobre todo de las teorías de Chomsky en las páginas 57 (basado en «*Aspects of the theory of syntax*» de 1965) y en la página 58 (con el modelo estándar de 1972). En tercer lugar se ocupan del proceso de comprensión. Aquí concluyen prefiriendo un modelo guiado por el contenido, formado por subsistemas, y priorizando el subsistema semántica, porque consideran que «si un oyente no logra obtener un significado de lo escuchado, lo elimina» (con un esquema presentado ya en el 2001 por la doctora Reyzabal. Ver aquí la página 91). En el capítulo 4 se ocupan muy breve y someramente de la sociedad de la información, con breves apuntes sobre los usuarios y el acceso a la información por medio de los terminales, las redes y los servidores, para concluir en los contenidos y el ecosistema social.

Finalmente, en el quinto capítulo, el más amplio y detallado de todos, se ocupan de la tecnología del habla, como nos anunciaban desde el título de su obra. Empieza tratando de esas máquinas inteligentes que son los cerebros humanos, para pasar luego a tratar diversos tópicos de la tecnología del habla, comenzando por el diálogo, siguiendo por el discurso, atendiendo especialmente al ámbito computacional (que ocupa las páginas 11-136, con detalles sobre técnicas de reconocimiento de la voz y del habla individual, así como las técnicas de diseño). Bajo el título de «las ontologías» se ocupa de «los objetos que pueden ser manejados por el sistema, las relaciones entre ellos y algunos individuos especiales de esas clases» (página 137). Las ontologías utilizan los procesos semánticos o *semantic parsing*. Termina este capítulo con una breve historia de los sistemas de gestión de diálogo, con atención a asuntos tales como la traducción automática, el sistema conversacional ATOS (*Automatic Telephone Operator Service*) o Ágora, el reconocedor multilingüe, y lo que llama un sistema de lenguaje natural, que sería el *Recursive Transition Networks* (RTN) y se conoce generalmente como Phoenix. Aquí abundan también los esquemas que ayudan a visualizar la complejidad del proceso, como los que están en las páginas 112, 122 y 132.

El libro termina con unas breves conclusiones y aplicaciones en dos páginas, densas y muy útiles para el que se dedique a estos aspectos del lenguaje, el aprendizaje y la comunicación. Se le ha añadido una bibliografía especializada de seis páginas, casi toda en inglés, donde resultan las obras de Chomsky; pero con pocas obras castellanas, precisamente de nuestros autores. Esta carencia supongo que refleja la realidad de pocos especialistas y pocos escritos castellanos en estos campos, tan estudiados en el universo angloparlante. Pero los problemas, teorías, explicaciones y aplicaciones son similares en cualquier lengua hablada.

Tal vez no sea el problema mayor entre nosotros, ni siquiera en el campo del lenguaje, pero siempre es útil conocer los problemas existentes en estas áreas, así como las experiencias y técnicas de su superación teórica y tecnológica.

Eduardo Frades, CMF

Valentí Ronca, María L.- *Il Mistero degli Angeli*, Editrice Vaticana, Città Vaticana, 2000.

No es un secreto, para nadie, la discusión que sobre la doctrina de los ángeles se ha generado en los últimos tiempos en el campo de la teología, y en especial en la exégesis y teología bíblicas. Este pequeño libro que nos presenta María Valentí, es un esfuerzo por exponer con la mayor sistematización y claridad posible lo que la Iglesia ha profesado, cuando ha dicho: «creo en los ángeles». La obra articula en 153 páginas los planteamientos más fundamentales en torno a este misterio angélico: su existencia, los ángeles en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia, así mismo las disquisiciones medievales en torno a este punto, y la presencia de los ángeles en la reflexión teológica contemporánea. Llama, significativamente, la atención, que la autora haga mención a la angelología en la tradición islámica, aun cuando tal mención busque avalar la existencia de los ángeles desde una fuente totalmente extra bíblica y cristiana. Por último este trabajo busca establecer una relación estrecha entre los ángeles y la liturgia, así como los ángeles y la Virgen María, y los ángeles y el culto de la dulcía. En definitiva es una obra sencilla útil para aquellos que quieren adentrarse en el estudio profundo de la angelología, partiendo desde los datos de fe más elementales que sostiene y defiende la Iglesia en este punto tan polémico.

P. Helizandro Terán, OSA

Vigil, J.M. - Tomita, L.E. - Barriss, M. (orgs.) (Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, Sección Latinoamericana, ASETT-LA).- Por los muchos caminos de Dios. Col. Tiempo Axial (dir. J.M. VIGIL), Ed. Abya Yala, Quito (Ecuador) I. I: Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, 2003.- T. 3: Teología latinoamericana pluralista de la liberación, 2005.- T. 4: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso, 2006

En la Presentación del cuarto volumen, los directores de la publicación nos ayudan a relacionar títulos y contenidos de los tres tomos anteriores, publicados en la nueva "Colección Axial". No mencionaremos aquí el segundo

título de la obra, dedicado a la cristología; su reseña hace el objeto de otras páginas más analíticas en la presente entrega de la Revista ITER..

"Por los muchos caminos de Dios": el obispo Pedro Casaldáliga, autor del prólogo del primer tomo, también es el autor del título general de la obra. Título que indica un programa amplio y generoso: opción por el pluralismo religioso vs. intolerancia religiosa; pluralismo vivido desde el Tercer Mundo, en diálogo intercontinental, expresado en las teologías indias, afroamericanas, feministas. En los varios libros de la colección, el criterio hermenéutico sigue siendo el mismo, a saber la teología de liberación de los pobres. "Caminar hacia una Teología liberadora de las Religiones, es la pretensión de la serie de libros programada por la Comisión Teológica de la ASETT-LA". Es la primera vez que una editorial se propone semejante objetivo, piensan los organizadores de la colección, porque, también, "es sólo en esta hora histórica cuando por primera vez es posible hablar de una teología pluralista liberadora intercontinental".

El resultado - lo evalúan con excesiva modestia los directores de la publicación - "es un panorama heterogéneo y desigual". Quién lo duda, ¡así también es la realidad! No obstante, no nos dejemos guiar por la humildad de los autores y presentadores: los libros aquí reseñados representan un esfuerzo considerable, novedoso y de primerísimo interés para la (todavía venidera) teología del diálogo interreligioso.

Hagamos conocimiento general de los cuatro tomos publicados hasta la hora. El primer libro, nos dice J.M. Vigil en la Presentación del tomo 4, "sólo pretendía desbrozar este nuevo camino señalando los principales desafíos que deberían ser afrontados". El segundo intentaba dar algunas respuestas a dichos desafíos (véase reseña en estas páginas). El tercero presentó un primer intento para una teología pluralista de la liberación. El cuarto procura tomar la hora actual en la construcción de la teología pluralista de la liberación intercontinental (no sólo latinoamericana). Un quinto y último tomo tiene el propósito de dedicarse a una posible teología multireligiosa y pluralista de la liberación. "Está todavía por diseñar su contenido y su perspectiva". Pero en todo caso, tal como los tomos publicados hasta la hora, nos anuncian que "será un libro de teología de la liberación". Los cuatro primeros tomos (de los cuales los tres que mencionamos en inicio) son de teología cristiana, el último por venir será un esbozo para una teología multireligiosa.

Cuatro tomos producidos, tres aquí mencionados. Pedro Casaldáliga, lo hemos dicho, escribió el Prólogo del primer tomo. El tercer volumen tiene, para idéntico prólogo, la firma de Leonardo Boff. Y el cuarto es presentado por el

conocido Paul Knitter, uno de los mayores exponentes actuales de la Teología de las religiones en su formulación pluralista. Knitter viene sosteniendo desde hace años, por ej. en la revista *Concilium*¹, que es necesario un diálogo y una amplia colaboración entre los teólogos de la liberación y los teólogos del pluralismo religioso, invitación a la que contestan las presentes obras, y en especial la primera. Es, por lo demás, el objeto de su colaboración en ese mismo tomo.

No pretendemos en el espacio de estas breves líneas someter a comentario y juicio cada una de las cincuenta colaboraciones propuestas, sumando los tres tomos aquí reseñados. De estas contribuciones, ciertamente podríamos mencionar más específicamente varias (de Paul Knitter, Faustino Teixeira, José María Vigil, Marcelo Barros; de Tissa Balasuriya, Wanda Derfelt, José Comblin, Étienne Hiquet; o de Pablo Sues, Afonso Soares, Edmund Chia, Raimon Panikkar...). Pero arriesgamos con ser injustos, por ignorancia, por lectura poco atenta, de tal manera que un lector incisivo llegaría a poner el acento en otros autores o temas. Y sobre todo, no hacemos nada en nombrar a los protagonistas sin explicar el contenido de sus tesis.

Por eso, más que de retomar a alguno de los autores (pues todos, y cada uno a su manera, le dan la vuelta a la afirmación central de la pluralidad: pluralidad de caminos, instituciones, experiencias religiosas, descubrimientos y variedad de místicas), queremos tan sólo proponer tres breves reflexiones - urgencia, audacia, prudencia - que nos vienen a la mente a la lectura de una obra tan sorprendente, exuberante, novedosa... y nos faltan los adjetivos para dar a intuir la gran riqueza de ideas presentes a cada momento, si se quiere, del caudal mencionado.

Uno. Urgencia. El cristianismo, y sobre todo el catolicismo tal como lo conocemos hoy, tienen poco tiempo todavía (pocas décadas) por delante. Aquellos que se han criado en las "neuronas" de la institución Iglesia Católica (los teólogos sin otro contexto humano y social) o en sus "tripas" sin mayor interiorización ("la fe del carbonero"), difícilmente se van percatando de que un "paradigma" está en trance de desaparecer. Se suele hacer remontar dicho paradigma en vía de desaparición a la época de Constantino; como si la Iglesia del siglo IV, de la

¹ Señalemos, al respecto, que una de las últimas entregas de la revista *Concilium* tiene precisamente por objeto estudiar la «Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma» (nº 319, febrero 2007). Todos los colaboradores de la publicación intervienen en uno o varios de los tomos de los libros de la col. «Tiempo Actual».

mano del augusto príncipe que le sirvió de padre y "obispo"², hubiera creado el modelo que permitió los esplendores y las miserias de la Iglesia de diecisiete siglos. No es cierto. El modelo que supuestamente muere en el Concilio Vaticano II pero que - Juan Pablo II mediante - manifiesta todavía una sorprendente vitalidad, tiene su origen en el cambio fundamental de teología inaugurado entre los años 200 y 250 de nuestra era; cosa que sería sumamente interesante explicitar. Pero a pesar de la ola "retro" que está sumergiendo la Iglesia en la actualidad - el famoso "invierno eclesial" anunciado y denunciado por Karl Rahner hace casi treinta años -, no nos hagamos ilusión: hemos iniciado un "camino", sin retorno, de decadencia del largo modelo anterior. El reto del pluralismo religioso que nos espera antes de medio siglo, obligará a nuestros pensadores y pastores a aceptar una reflexión destinada a conmover a la institución hasta sus cimientos. La desconfianza (o, peor, el espíritu de censura) que agobia a los mejores teólogos de la Iglesia en la actualidad, en continuidad con los tiempos del papa Pio XII (Jacques Dupuis, recién fallecido, lo tuvo que sufrir de igual manera; Jon Sobrino, más recientemente), son el signo de que los teólogos del "centro" todavía no están preparados para ver los tratados tradicionales de teología "De Christo", "De Deo", y en primerísimo lugar el "De Ecclesia", ¡patas pa'arriba! Que lo queramos o no, ese tiempo vendrá más pronto de lo que se suele imaginar. Urge una reflexión comprometida, pero urge, desde el "centro", capacidad de diálogo crítico y constructivo, cosa que, por los tiempos que van, no parece muy de moda. En cuanto a los tomos de la colección "Tiempo Axial", sin inaugurar realmente la reflexión comprometida (el esfuerzo ya tiene, con discreción, un tiempo relativamente largo), ellos auguran favorablemente del próximo camino por venir.

Dos. Audacia. Efectivamente, dicha reflexión exige, de parte de los teólogos que la ejerzan, una gran dosis de audacia... o inconciencia. Los libros de "Tiempo Axial" no son ejercicio de novatos; expresan la pujanza de una meditación teológica nueva, cierto, pero también, por lo general, la madurez de una audacia calculada. Sus autores son gente fogueada en mil combates teológicos y pastorales, en medio de ambientes políticos, sociales y religiosos frecuentemente poco amigos. Ayuden al lector y las Iglesias a "despertar del

² Así se autodenominaba Constantino al celebrar con los obispos de Nicea el banquete de despedida del concilio, en el año 325. Los obispos reunidos aclamaron con indescriptible entusiasmo esta peligrosa pretensión imperial. .

sueño dogmático religioso... a partir de la alteridad y de la pluralidad"; y este cambio epistemológico está lleno de consecuencias prácticas (L. C. Susin).

Pero hay que reconocerlo: ya no es nada fácil pensar a Dios, y menos aún a partir de una visión pluralista. "Dios posee innumerables caminos de revelación... Toda religión es una institución humana y cultural, pero, al mismo tiempo, está llamada a vehicular una revelación divina". Más aún: "El cristianismo no es superior a ningún otro camino religioso. Al igual que todos los demás, procura responder a un llamamiento divino y se organiza a partir del talante cultural de ser de sus miembros" (M. Barros y L. Tomita). ¡Tremenda afirmación! ¿No se les decía que los tratados tradicionales "De Christo" y "De Ecclesia", en sus formulaciones y conclusiones actuales, están seriamente amenazados? En los tomos mencionados, la "desabsolutización del cristianismo" ya está muy adelantada; y sin embargo, "estamos apenas al comienzo de una nueva época"... (J.M. Vigil, t. 3).

Audacia calculada, decíamos; pero no sin riesgos. A veces, uno llega a pensar que ciertas afirmaciones son más fáciles de expresar que de explicitar, sobre todo a partir de la larga tradición cristiana. Una contribución como la de J. Comblin es, en el particular, impactante y provocativa. "En los evangelios Jesús (...) nunca pidió ser suplicado u homenajeado... 'Quien sigue a Jesús se va librando progresivamente de toda necesidad religiosa. Pues la fe aumenta en la medida en que la religión disminuye' (L. 3). De toda manera, "ninguna religión salva; quien ama ya está salvado. Cualquiera sea su religión" (id.). No hay duda de que la reformulación de la fe cristiana (y de su contenido nocional), a partir de dichas premisas, nos introduce en un mundo cultural y religioso nuevo, donde no sabemos lo que quedará de lo adquirido anteriormente.

Tres. ¡Prudencia! La conciencia de la situación de emergencia en el cristianismo, de cara a las próximas décadas, no nos exime de formular una teología pluralista de la liberación con prudencia y fidelidad a la tradición. Cuanto más audaces han de ser las afirmaciones de la nueva teología pluralista, más han de ser fundamentadas en un conocimiento personal, serio y prolongado, de

³ ¿Y Mt. 11, 28-30 (seam. o no, palabras del mismo Jesús)? Comblin no olvida los textos de Ef. 1 y Col. 1, y reconoce que «los últimos textos del Nuevo Testamento... aplican a Jesús títulos de soberanía universal». En la entrega de la revista *Concilium* mencionada más arriba, J. M. Vigil apunta con razón parte del grave problema: «La imagen de Cristo producida en la elaboración del dogma cristológico de los siglos IV - V resulta ser el *punctum dolens* de la construcción de una cristología pluralista» (p. 43).

la gran tradición cristiana. En los tres libros que presentamos, echamos de menos una presentación de esta tradición eclesial. No para ser "completo" en la presentación, sino para poder confrontar el contenido de una fe nueva y que se busca, con las convicciones de la antigua *regula fidei*. Exceptuando algunas consideraciones de unos pocos autores, no hay, en nuestros tres tomos, ningún capítulo que nos permita confrontar las tesis de la teología pluralista con la fe de siglos anteriores. No estamos sobrentendiendo que la tradición cristiana anterior careciera de tales afirmaciones, ni queremos decir que los libros del Nuevo Testamento no pudieran ser leídos a la luz de una sensibilidad nueva. Todo lo contrario. Pero en un campo minado de esta magnitud, es bueno asegurar sus líneas de fondo. No dudamos que la Iglesia Latinoamericana tenga numerosos biblistas de renombre; en futuros tomos, en una prolongación de la reflexión tan seriamente propuesta en "Tiempo Axial", sería cosa útil ponerlos a contribución. De igual manera, los conocedores de los primeros siglos cristianos, indudablemente menos numerosos que los biblistas, podrían ser invitados a releer la fe inicial, sobre todo la de los dos primeros siglos, para sacar a relucir las intuiciones de numerosos Padres. Pensamos, en especial, en los grandes Apologistas, o en Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, o el mismo Tertuliano, que, al respecto, intervinieron en debates que, hoy todavía, no han perdido un pelo de interés y actualidad. De igual manera, la hermenéutica implicada en la relectura propuesta a propósito de la teología de la revelación cristiana, exigirá en el porvenir una mayor explicitación.

"El universalismo no se alcanza de manera abstracta", ni olvidando la tradición de cada religión (L. C. Susin). Y por otra parte: "El pluralismo religioso (es) el nuevo paradigma" (F. Teixeira). La tarea indicada en la colección "Tiempo Axial" por los "adventurers", los centinelas del porvenir, no deja de fascinar... y, globalmente, convencer.

Pbro. Dr. Bruno Renaud, DIOC.

Vigil, J.M. - Tomita, L.E. - Barrios, M. (orgs.) (Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, Sección Latinoamericana, ASETT-LA).- *Por los muchos caminos de Dios*, Col. Tiempo Axial (dir. J.M. VIGIL), Ed. Abya Yala, Quito [Ecuador]2004. *Por los muchos caminos de Dios T2: Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*

No hay duda de que el libro trata un tema no sólo actual sino imprescindible. También tiene conciencia de que su tratamiento por parte de la teología

latinoamericana es incipiente. Por eso no pueden pedirse a los autores formulaciones claras y distintas y perfectamente ajustadas, tanto a la Tradición cristiana como a la realidad inédita que vivimos hoy.

La realidad inédita es la mundialización, en cuanto a simultaneidad, es decir presencia de todos en el mismo lugar por la densidad y la variedad verdaderamente mundial de las migraciones, y presencia virtual de lo que ocurre en todo el mundo e incluso posibilidad y realidad en ciernes de relación simultánea entre personas que viven en diversas partes del mundo. Esta realidad pone en el mismo escenario a todas las religiones y lleva a los creyentes de cada una de ellas a estar en presencia de los otros y muy fácilmente en contacto con ellos, incluso a nivel de religión. Más aún, los lleva a todos a tomar en consideración el fenómeno del ateísmo o el agnosticismo, ya que no pueden evitar su presencia en su entorno.

También para los cristianos es novedad la posibilidad que abrió el Vaticano II de realizarnos por fin como Iglesia católica según el paradigma de Pentecostés y no como Iglesia occidental en todo el mundo. Y esta posibilidad de un catolicismo pluricultural pone más naturalmente en contacto a los creyentes de distintas religiones de la misma cultura. Ello obliga a que los teólogos y las autoridades eclesásticas no tengan ante sí, como había sucedido hasta ayer mismo, únicamente el fenómeno occidental de la secularización sino también el de las muchas religiones del mundo.

Más nuevas son aún las afirmaciones conciliares de que al pueblo de Dios pertenecen de algún modo no sólo los cristianos de otras confesiones sino los creyentes de otras religiones e incluso los agnósticos de buena voluntad, porque ello significa la relativización de la Iglesia como pueblo de Dios; y más aún, la afirmación repetida sistemáticamente en la *Gaudium et Spes* de que el Espíritu derramado en la Pascua actúa moviendo la historia hacia la fraternidad de los hijos de Dios. Sería la afirmación más autorizada de una concepción inclusiva del cristianismo ya que el Espíritu de Jesús, es decir el que nos hace hijos en él, es derramado sobre toda la humanidad, no sólo sobre los bautizados, y actúa en toda la historia.

Los autores toman en cuenta muy expresamente esta situación y las consecuencias que de ella se desprenden.

Como esta teología es incipiente, los autores, además de recurrir a las fuentes, tienen que acudir a los autores que han tratado del tema, sobre todo en USA. En unos artículos destaca más el recurso a las fuentes cristianas que

leídas desde esta perspectiva, arrojan resultados bastante novedosos para el común de los fieles. En otros, la perspectiva es más programática y se apoya casi exclusivamente en fuentes noratlánticas.

La primera afirmación en que coinciden los autores, y que creo tienen que asentar todos los cristianos, es que Dios es más grande que la religión cristiana y que todas las religiones, y por tanto muchísimo mayor que todas las teologías e incluso que la formulación dogmática católica. Esto lo vive la gente popular y en general los creyentes sinceros no clericalizados con toda naturalidad. Incluso lo vive en pacífica posesión la mayoría de los curas (muchos de los cuales gracias a Dios no están clericalizados) y una buena parte de los obispos. Pero no la acepta de hecho la Congregación de la Fe.

El segundo punto en el que coinciden los artículos del libro y en el que hay consenso entre los la mayoría de los teólogos es que la época nueva exige una vuelta a las fuentes, como lo pidió, por otra parte, el Vaticano II. Es decir que no podemos ni entender cristianamente a la época ni responder a ella estableciendo una nueva correlación del seguimiento de Jesús, desde los conceptos teológicos establecidos. La razón es que están anclados a la época pasada y muchos ni siquiera llegan a ella, siendo simplemente anacrónicos y por ello incomprensibles, y de ahí el escaso influjo en el pueblo de Dios. Repetir rutinariamente lo establecido es un mero soliloquio porque no trasciende fuera de la academia y tampoco interesa vitalmente a los académicos. Por ejemplo los artículos de Barros (Biblia y pluralismo religioso) y de Aquino e incluso el de Pixley (aunque sea un tema más puntual) hacen ver lo fecundo que puede resultar el recurso a las fuentes bíblicas.

El tercer punto de convergencia, que pienso tenemos que aceptar, sería que, se entienda de cualquier manera como se entienda el cristianismo, él deja lugar para las otras religiones. Es decir que, aun en el caso de que sostengamos que Jesús es el que nos introduce al mismo misterio de Dios, o, dicho trinitariamente, a la comunidad divina, los demás reveladores han revelado algo verdadero de Dios y por tanto las demás tradiciones religiosas tienen mucho que enseñarnos a los cristianos.

Para poner dos ejemplos concretos, los musulmanes nos enseñan a los cristianos, aunque lamentablemente no nos abrimos a su enseñanza, que el ser humano alcanza su verdadera estatura humana cuando es capaz de arrodillarse ante Dios sin ningún servilismo sino como expresión de verdad, de la verdad que libera de estar religados a él, que no es nuestro Amo sino nuestro Señor, y por tanto con profundo respeto, humildad y alegría. Los budistas, por su parte,

nos invitan (y tampoco aceptamos su invitación) a relativizarnos absolutamente, a relativizar todo lo que existe, a que seamos capaces de verlo como desfondado y a situarnos como exteriores a ello, viéndonos en el Vacío; o, dicho de otro modo, a hacer silencio interior para que aflore la realidad como es y no nuestras pretensiones respecto de ella, a hacer silencio de la realidad para que aflore nuestro interior, y a hacer silencio de ambos para situarnos ante la Nada. Claro que podemos hacer este mismo camino desde las fuentes cristianas, pero el que muchos musulmanes y budistas hagan esto seriamente y no lo hagan muchos cristianos, ayuda al cristiano que quiere de verdad serlo, y por eso no tiene ningún empacho en aprender de ellos. Así pues, el camino cristiano no invalida a los demás, no sólo en principio sino como camino concreto para los cristianos.

Ahora bien, desde estos tres consensos, quisiera decir que, fuera de Comblin, observo una ausencia que me parece que devalúa mucho de lo que se dice. Es la ausencia de la sospecha sobre toda religión, o, desde otra formulación, que no se puede hablar de religión sin hablar de idolatría, y eso en el interior de cualquier religión. Me parece un poco sospechoso que la mayoría de los autores casi no encuentren nada bueno en la Iglesia católica y todo lo encuentren bueno en las demás religiones. El libro emblemático *Teología de la liberación* se abre con dos páginas de *Todas las sangres*, la novela de Arguedas en la que se plantea, entiendo que por primera vez en América Latina en el siglo XX, la existencia de la idolatría en el seno del catolicismo. Es un apunte sistemático de la teología de la liberación: el reino se realiza frente al antireino. Cada uno con sus armas, que son radicalmente diversas, pero no puede obviarse que se da la lucha. Y en el evangelio es medular la comprobación de que son los representantes legítimos del Dios bíblico los que entregan a Jesús a la muerte. Lo que prueba, porque no se trató de una equivocación, que en la religión bíblica (judaísmo y cristianismo) se puede adorar a dos dioses con el mismo nombre. Es decir, se puede adorar al Dios vivo y verdadero y a un ídolo, que no existe. Esto que ciertamente ha sucedido en el judaísmo y el cristianismo a lo largo de toda su historia ¿no sucede también en todas las religiones? La sospecha ¿sólo vale para el cristianismo?

Si las religiones son radicalmente ambivalentes ¿con qué deben ser medidas? ¿Con algo meramente ético? Ésa es la tendencia de algunos artículos del libro. El núcleo ético sería la verdad de la religión, lo demás mero adorno. Y además este parámetro tendría la ventaja de incluir en igualdad de condiciones a los no religiosos. Todos podemos colaborar con todos, las religiones entre sí y con todo el que quiera obrar del mismo modo altruista, es decir portándose con los demás como ellos quisieran que se portaran con ellos.

Esto simplifica todo, pero tal vez no ayude mucho en la lucha por la justicia y la integridad de la creación. Porque la pregunta es ¿por qué voy a vivir de este modo, qué me impulsa a vivir así? Las instituciones y formas religiosas son ciertamente relativas, pero para las personas sinceramente religiosas no lo son la relación de Dios con ellos y su respuesta a esa iniciativa divina. Esto es absoluto. De tal manera que la relación ética no es para ellos mera ética sino parte de su respuesta a Dios, si se trata del verdadero Dios, que es el Dios creador, el que crea por amor, el amigo de la vida, el que le importa la creación y más en concreto los seres humanos y se compromete con ellos. Que no es, insistamos, el Dios de todos los cristianos ni de todos los miembros de otras religiones, que está sólo preocupado por su gloria y su prestigio y que actúa por eso de un modo corporativo.

Para decirlo en el ejemplo más medular del libro, si lo fundamental de la religión es el núcleo ético, podríamos afirmar que lo medular del cristianismo es la opción por los pobres. Yo no estoy de acuerdo. Para mí lo original es la opción de Dios por los pobres y por tanto nuestra opción por Dios (pero recuérdese, precisamente por ese Dios) que nos exige compartir su opción. Por eso los cristianos no vamos a construir con otros un mundo donde el pobre viva, si no somos profundamente creyentes. Tomando el libro del Éxodo podemos entenderlo de dos modos: lo fundamental puede consistir en el esfuerzo de unos grupos de marginales oprimidos por liberarse, esfuerzo en el que interpretan estar animados por Dios o podemos entenderlo como la pasión de Dios por los oprimidos, que engendra y sostiene la pasión de los pobres por su liberación y en definitiva por ese Dios.

Esta búsqueda de un criterio en el interior de la experiencia religiosa, que incluye la ética, aunque no cualquier ética sino una muy precisa, extrasistémica, es lo que exploran por dos caminos diferentes que se encuentran, Susin y Knitter. Aunque no estoy de acuerdo con este último en su noción de mística como fusión con la divinidad. La mística jesuánica es, por el contrario, irreductiblemente dialógica.

Donde está mi diferencia de fondo con los artículos programáticos del libro es en la afirmación que los recorre todos de que la relectura de los dogmas cristológicos, cuya necesidad comparto, equivalga a negarlos. No veo cómo se pueda seguir siendo cristiano afirmando que Dios tiene muchos hijos y Jesús es uno de ellos. Es cierto que en las religiones aparecen muchos como enviados y que muchos de ellos son en efecto enviados de Dios. Pero, para decirlo con

nombres concretos, ni Abraham, ni Moisés, ni Buda, ni Lao Tzu, ni Mahoma se presentaron como Hijos de Dios ni sus seguidores pretendieron que lo fueran.

Tampoco los avatares del hinduismo lo son, ya que se parecen más al Dios vestido de ser humano, que es como la mayoría de los cristianos se representan a Jesús, y que nada tiene que ver con la Encarnación, que tiene por sujeto al ser humano Jesús de Nazaret que trataba con Yahveh como su papito, hasta el punto de decir que eran uno, no por identidad personal sino porque se relacionaban de una manera absoluta, de manera que el que llamaba papito se vaciaba, por así decirlo, en Jesús y Jesús se entregaba completamente a él. Nosotros no partimos del Hijo eterno de Dios, del que nada sabemos directamente, sino del ser humano Jesús, del que afirmamos que es el Hijo Único de Dios por las relaciones mutuas en las que el origen está en su Papá, aunque lo más sustantivo son las relaciones. En él (al hacerse él nuestro hermano y enviar desde el Padre materno a su Espíritu) somos hijos de Dios. No veo cómo eso esté en competencia con otras religiones, que nos presentan otros accesos a Dios, compatibles con el de Jesús, como mostramos en los dos ejemplos del Islam y del budismo. En este sentido yo puedo aprender de un creyente musulmán y de otro budista.

Ahora bien, aceptar los concilios cristológicos no significa fossilizarlos, hay que decirlos de nuevo, porque, si no, son letra muerta. Pero decirlos de nuevo no es negarlos sino decir lo equivalente. En lo que si estoy de acuerdo con bastantes de los articulistas es en lo que uno formula como «retorno de la fe a la realidad del Jesús histórico» (182), entendiendo por tal al Jesús de los evangelios, es decir tal como fue comprendido después de la Pascua. Esto es muy importante, porque los dogmas cristológicos no especifican nada ni sobre Dios (qué Dios) ni sobre el ser humano (qué ser humano), y sólo salva el Dios de Jesús, el que revela Jesús, y salva precisamente a través de Jesús de Nazaret.

Desde este punto de vista cobra todo su sentido el apunte medular de Pietris y de la Teología de la Liberación latinoamericana (recogido abundantemente en este libro) de que el Dios de Jesús y Jesús nos revelan que ellos están en los pobres. El Dios cristiano (que no es lo mismo ni mucho menos que el Dios de los cristianos) es el Dios de los pobres ante de ser el de los bautizados. Y eso es lo que significa que la Iglesia sea sacramento de la salvación que, como afirma la *Gaudium et Spes*, sucede en y más allá de la Iglesia, precisamente en los que ayudan a los pobres

Pedro Trigo, SJ

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser *global, integral, continua y progresiva* desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la luminación, desde la *Secundaria* de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los presentes para el *testimonio de vida* (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una *acción pastoral cualificada* en sus iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm) Dirección 3ª avenida con 5ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.