

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

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA

**Año XXIV
Número 60-61**

EL AÑO DE LA FE

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2013

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA

Enero-Agosto 2013

AÑO XXIV, N° 60-61

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1216

DIRECTOR:

P. Santiago Prul Díaz, S.D.B.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dr. Luis de Diego, S.J.

Dr. Orlando Montaña O.P.

Dr. Antonio Teixeira S.C.J.

Dr. Helzandro Terán O.S.A.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Carlo Naeni, S.D.B., Rector de la UPS

Francisco Virtuoso, S.J., Rector de la AB

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Antonio Castellano, S.D.B., decano UPA

Luis Ugaldé, S.J., ITER y CERPE

Gianfranco CeBele, S.D.B., UPS, Roma

Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Guatilla

Francis Renaud, Diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Loginova*

Impresión: *A.C. Talleres E.T. Don Bosco*

Revista indexada en las bases de datos
Clave (México) y Stromata (Argentina)

Dirección y Administración:

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal

Altamira, Caracas 1061-A, VENEZUELA.

Apartado postal 68865

Revista cuatrimestral del ITER.

Instituto de Teología para

Religiosos y de la UCAB.

Universidad Católica

"Andrés Bello" de C A R A C A S

Revista aduzada y arbitrada.

DIRECCIÓN DE ENVÍO

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

Apartado de Correos 68865 - Altamira

Caracas 1061-A (Venezuela)

iter.revistas@gmail.com

SUSCRIPCIONES 2013:

Correo normal: Bs F. 200

Número suelto: Bs F. 80

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 45

INDICE

PRESENTACION

P. Santiago Prol Díaz S.D.B.	5

EL AÑO DE LA FE

Fe y verdad a la luz de la ontología de la persona

Dra. Luz Marina Barreto	15

No mures nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia

P. Víctor Codina S.J.	29

Abraham, el que creyó. Retrato paradigmático de una relación de fe

P. Carlos Luis Suárez S.C.J.	39

Una nube de testigos. La historia discernida desde la fe (Heb 11,1-40)

P. Juan Pablo Perón S.D.B.	55

La fe de Jesús de Nazaret

P. Eduardo Frades C.M.F.	181

Tu fe te ha salvado

P. Pedro Trigo S.J.	225

Convivencia ciudadana y fe cristiana

P. Luis Ugalde S.J.	313

Fe y Política

P. Francisco José Virtuoso S.J.	327

OTROS TEMAS

El ecumenismo a los cincuenta años de la Inauguración del Concilio Vaticano II

P. Ramón Vioke 343

Mesianismo en clave profética y de Siervo, el de Jesús a propósito del Año de la Fe

P. Francisco Javier González S.D.B...... 355

RECENSIONES Y RESEÑAS 381

PRESENTACIÓN

EL AÑO DE LA FE

SEMANA DE TEOLOGÍA. 12 A 15 DE MARZO 2013

El Papa Benedicto XVI ha convocado un "Año de la Fe" que ilustra con una carta apostólica especial: **PORTA FIDEI**. El Año de la Fe comienza el 11 de octubre de 2012, en el 50º aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y el 20º aniversario de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica y termina el 24 de noviembre de 2013, solemnidad de Cristo Rey del Universo. La Iglesia abre la puerta de la fe a todos, creyentes y no creyentes como lo hicieron los apóstoles en un vasto sector del imperio romano.

*Al llegar a Antioquía Pablo y Bernabé reunieron a la comunidad y les contaron lo que Dios había hecho por su medio y cómo había abierto a los paganos **LA PUERTA DE LA FE** y se quedaron una larga temporada con los discípulos (Hch 14,27)*

El Año de la Fe es un momento de gracia y de compromiso por una conversión a Dios cada vez más plena, para reforzar nuestra fe en Él y anunciarlo con alegría al hombre de nuestro tiempo. No es la primera vez que la Iglesia celebra un Año de la fe. Pablo VI proclamó uno el año 1967 en conmemoración del décimo noveno centenario del martirio de los Santos Pedro y Pablo. El objetivo era "para confirmar nuestra fe rectamente expresada", el objetivo de este año es "redescubrir los contenidos de la fe profesada, celebrada, vivida y rezada".

El AÑO DE LA FE busca dar un renovado impulso a la misión de toda la Iglesia, para conducir a los hombres lejos del desierto en el cual muy a menudo se encuentran en sus vidas, a la amistad con Cristo que nos da su vida plenamente.

La Semana de Teología coincide con el XXIV aniversario de la revista y con el número 60 de ITER, REVISTA DE TEOLOGÍA.

La propuesta de la Semana de Teología de este año que tiene como tema *La Puerta de la Fe*, ha sido diseñada por el P. Pedro Trigo quien la presentó para ser aprobada por el Consejo de la Facultad de Teología de la UCAB (Consejo de

Dirección del ITER); contiene una novedad radical respecto de las anteriores a diferencia de ellas, contempla la eliminación de las clases para dedicarse a tiempo completo a la participación en la semana, a la que, por supuesto, están invitados profesores y alumnos de las demás facultades de la UCAB y el público interesado en general.

Contiene dos tipos de actividades: dos ponencias magistrales durante cada mañana, seguidas de discusión y cuatro talleres en la tarde, a lo largo de los cuatro días, de los que se espera recoger propuestas o conclusiones escritas.

Las ponencias de la mañana son investigaciones sobre aspectos nucleares y relevantes del tema de la fe, como corresponde a una facultad universitaria. Dichas ponencias y temas presentadas por el P. Pedro Trigo, han sido aprobadas y son las que se citan a continuación. Los talleres de la tarde son coordinados por la Asociación de Alumnos de la Facultad que se encargan de elegir los temas para los cuatro talleres, buscar personas solventes que los animen, y también el que dé la palabra y el secretario o los secretarios que recojan lo que vaya saliendo de ellos.

A.- PONENCIAS DE LA MAÑANA

El propósito de las dos ponencias introductorias en *primer día, 12 de marzo*, es ponernos en autos sobre la realidad de lo que estamos tratando. Es distinto hablar sobre la fe en un mundo predominantemente creyente que referirse a la fe en un mundo que ha dado la espalda a la fe o que vive distraída de ella, ajena a lo que ella evoca o que practica sucedáneos, para no tener que encarar esa relación tan desnuda y comprometedora.

"¿Cuando venga el Hijo del Hombre encontrará fe en la tierra?" (Lc 18 8). La primera ponencia, la más abierta, trata sobre la situación de la fe hoy, tanto en el orden establecido como en los que viven alternativamente, desde el punto de vista de una filosofía creyente. Al tratar de evocar el universo en el que tiene sentido la fe, expone su consistencia humanizadora, como también aquello que aleja de él para vivir atenido a uno mismo, es decir, irresponsablemente, sin tener que responder ante nadie por la propia vida. El tema abordado en la primera conferencia de la Semana de Teología *Fe y verdad a la luz de la ontología de la persona* fue presentado por la Dra. Luz Marina Barreto.

El propósito de mi trabajo es explorar, en primer lugar, la epistemología del testimonio de fe en su relación con modos contemporáneos de comprensión

de la justificación de las proposiciones científicas. Al hacerlo así, buscan poner de relieve, siguiendo a John Zizioulas, la importancia de la noción de persona como un elemento consustitutivo de nuestro concepto de verdad. Finalmente, intento mostrar hasta qué punto nuestra ceguera a la experiencia personal entendido como un aspecto crucial de la verdad teórica no sólo explica el moderno ateísmo y agnosticismo sino que igualmente arroja una luz sobre la ausencia de sentido moral que caracteriza ciertas formas de increencia religiosa.

No mires nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia (canon de la misa) es la *segunda ponencia*, presentada por el P. Víctor Codina, quien se propone hacer como una radiografía de la situación de la fe en la Iglesia actual, tanto en los que viven el cristianismo en el establecimiento como en los que lo viven alternativamente y tanto en la Iglesia occidental como en la de América Latina.

Se aborda el sentido de la fe del Pueblo de Dios (fides qua), tanto en el mundo occidental como en América latina, mostrando la crisis que provoca la modernidad ilustrada en occidente y la diferente situación de la Iglesia latinoamericana, muy pluralista y no exenta de dificultades e interrogantes. Ambas situaciones son cuestionadas pero desde un horizonte de esperanza en el Espíritu.

El *segundo día*, 13 de marzo, estuvo dedicado a la teología narrativa de la Biblia hebreu. Ya que la fe es una relación en la que Dios tiene la primera palabra y en la que se invita a los seres humanos a dar la suya como respuesta, se indaga sobre el sentido de esa historia a través de figuras seculares.

La *primera ponencia* versa sobre Abraham, el padre de la fe. Es el relato paradigmático de una relación de fe, en un contexto en el que la relación con los dioses, que eran poderes muy específicos, era más una relación de vasallaje y padrinazgo, que, por no ser estrictamente personal, no pasaba por la fe. Desde ese relato, se trata de establecer un diálogo de horizontes con la situación actual y es lo que se propone el P. Carlos Luis Suárez en la ponencia **Abraham, el que creyó. Retrato paradigmático de una relación de fe.**

Atendiendo a la vocación de Abraham y a algunas de las sucesivas intervenciones que Dios tiene a lo largo de su vida en el relato del Génesis, el autor busca evidenciar las motivaciones que llevan al patriarca a interrumpir repetidamente el camino emprendido. Su historia es la de un éxodo interior y familiar hacia la libertad, alcanzable solo por la escucha atenta a la Palabra de Dios.

La *segunda ponencia* se propone pergeñar la historia discernida de la fe de los testigos veterotestamentarios y, más en concreto a **Una nube de testigos.**

La historia discernida desde la fe (Heb 11,1-40) dictada por el P. Juan Pablo Perón. De esa historia brotan paradigmas para evocar a los testigos de la historia hasta hoy, viendo constantes, peculiaridades y convergencias, que componen una verdadera historia inconclusa.

El estudio que presentamos es una profundización a nivel literario y teológico de un texto importante que toca el tema de la fe. La combinación de la estructura del texto de "Hebreos" que hemos escogido presenta un núcleo central formado por una exposición histórico doctrinal (cf. 11,1-40) rodeado por un contexto de corte exhortativo parenético que pretende fortalecer la fe decaída de los cristianos de la comunidad hebrea de fines del siglo I d. C. (cf. 10,19-39 y 12,1-13). La situación de la comunidad está marcada por una profunda crisis espiritual interna de confianza y perseverancia, cansancio e inconstancia. La comunidad se siente amenazada por el pecado de apostasía ante las tentaciones que dificultan una vida auténtica de fe. El Autor invita a los destinatarios a ser fuertes ante las pruebas y los conflictos, que provienen del ambiente externo hostil a la comunidad. Esta situación interna y externa es una traba para la fidelidad y la perseverancia de los cristianos. El Autor invita a superar los antivaleores que se han abierto como como el desaliento, la pérdida de la fe y de la esperanza, el abandono de la asamblea comunitaria, el peligro del pecado de la apostasía. Ante esta situación el Autor propone unas líneas de trabajo espiritual para superar estos inconvenientes. La primera línea es una fe dinámica caracterizada por la fe de los antepasados veterotestamentarios entre los que destacan dos figuras eminentes: Abraham y Moisés. Los cristianos necesitan una fe que dinamice su vida para lograr la salvación. La segunda línea es una esperanza inquebrantable que se vuelve libertad, franqueza, aguijete, firmeza, perseverancia. Esto ayudará a curar las heridas que se han producido en el camino. La tercera línea es una caridad activa que se manifiesta en la fraternidad a través de las buenas obras que ayudan a aquellos cristianos que padecen a consecuencia de la persecución. El Autor describe la situación de la comunidad utilizando la metáfora del estadio en el que los cristianos comparados con los atletas que compiten corriendo y luchando, deben demostrar su esfuerzo por mantener la fe y están rodeados por una nube de testigos que los alientan. Estos espectadores son los que han concluido su carrera y su lucha en la Antigua Alianza. A través de la corrección oportuna Dios educa a los miembros de la comunidad a superar las dificultades, a ser fuertes al igual que un padre corrige y educa a sus hijos.

Nosotros somos cristianos porque creemos en Jesucristo. Por eso el tercer día, 14 de marzo, se centra en Jesús de Nazaret en la doble perspectiva complementaria de él como paradigma del creyente y arquetipo de nuestra fe y de él como persona creíble, supremamente creíble, y, en concreto, de la fe en él de sus contemporáneos tal como al recordan las escenas evangélicas.

"Jesús, pionero y consumidor de nuestra fe" (Hbr 12,2). La primera ponencia se centra en Jesús de Nazaret y es presentada por el P. Eduardo Frades, en el tema *La fe de Jesús de Nazaret*. Él es el paradigma de la fe porque su historia es una historia ejemplar de fe: es, más aún, prototipo en el sentido de que nuestra fe está inscrita en su molde y camina tras sus huellas; y es, sobre todo, arquetipo de la fe: su relación actual con nosotros alimenta nuestra fe.

Se trata de la presentación de la fe de Jesús, no de la fe en Jesús. Una primera parte se ocupará de su fe heredada, recibida y aceptada con convicción desde niño hasta el final de su vida; sin ruptura alguna, pues se debe afirmar que Jesús nació, vivió y murió como judío. La base de esta parte serán las referencias de Jesús a datos o palabras de la Biblia Hebrea. Sin embargo, Jesús aporta gran novedad y lleva a su plenitud humana la fe en Dios, como veremos. La segunda parte tratará de esa fe vivida, acrecentada y aclarada por el propio Jesús hasta su muerte. Aquí la base más importante será la oración de Jesús, tanto la de alabanza y acción de gracias, como la de súplica y queja, pues la oración es no sólo el lenguaje de la fe, sino su sustento y manifestación más decisiva. Esta parte será más amplia, por tratarse de lo más novedoso y enriquecedor de la fe de Jesús. Se subdivide en dos apartados: la fe en la cercanía del Reino de Dios cuyo Reinado ya está actuando en Jesús y cuya plenitud le parece inminente; y la fe en su Padre y Padre nuestro, benevolente y benefactor de todos, que también es fe en el Dios ausente, no todopoderoso ante la malicia del hombre, cuya libertad respeta.

La segunda ponencia del tercer día se refiere a la salvación por la fe, tal como la relatan los evangelios a través de escenas ejemplares y es expuesta por el P. Pedro Trigo en "*Tu fe te ha salvado*", se dibujan en ellas diversos tipos de fe hasta la fe más consumada, así como la poca fe o la increencia. En esas escenas Jesús aparece como el suscitantor de esa fe.

La importancia decisiva para los cristianos de tratar de la fe en Jesús es que para nosotros él es nuestro acceso, tanto a Dios como a nuestro propio misterio como a los demás. Pero Jesús no está aquí. Por eso, la vía privilegiada de los evangelios: contemplados discipularmente, dan un acceso real a él y los encuen-

tros que en ellos aparecen resultan paradigmáticos para nuestros encuentros. Por eso analizamos diversas escenas evangélicas buscando desentrañar el misterio que encierran. A continuación nos preguntamos por causa de la negativa a la fe de las autoridades y por la fe deficiente de los discípulos, y por el papel de la resurrección y las apariciones. Acabamos con las vías actuales de acceso a Jesús.

El cuarto día, 15 de marzo, pretende aterrizar todas estas reflexiones a nuestra situación, pero no desde el punto de vista de la institución eclesástica ni, más en general, de la religión organizada sino de la vivencia de la fe en dos ámbitos cruciales, como son el de la vida en la sociedad y en el ámbito de la política. Nos preguntamos si en esos dos ámbitos la fe juega, en concreto, un papel relevante, o, de hecho, está, más bien, ausente.

La primera ponencia **Convivencia ciudadana y fe cristiana**, presentada por el P. Luis Ugualde, trata de explicar en qué consiste, desde el punto de vista cristiano, la fe en la vida en sociedad, por qué es humanizadora, y su grado actual de realización y su dinámica: si vamos a mayor fe de unos en otros o al contrario.

El hombre se encuentra alejado de sí mismo y de su plenitud. A los animales les basta el instinto para realizarse. La humanidad busca ser como dios y es propio de ella construir ídolos en ese intento. No logra la plenitud, pero en esa búsqueda construye las civilizaciones con logros humanizadores y con fracasos antihumanos. Construye dioses religiosos o seculares que resultan señores, que dominan y oprimen. Hay húsquedas, esfuerzos y mitos religiosos y también -sobre todo desde Occidente- hay dos propuestas-utopías seculares, racionalistas y antireligiosas para desterrar el mal y las limitaciones humanas. La ilustración racionalista liberal con la diosa razón nos hará libres y humanos según uno, y el purulso comunista que surge de la supresión de la propiedad privada de los medios de producción que elimina todo mal y toda carencia y dominación.

En ambos la fe cristiana queda excluida, por oscurantista o por alienada y alienante. La Iglesia ha estado a la defensiva y tratando de afirmar la convivencia y complementariedad de la fe con la ciencia y razón y con la justicia. Hay con la implantación de esos reinos seculares hay una desilusión y se descubre su condición utópica e inhumana en su exclusivismo: Se valora la racionalidad instrumental moderna como algo importantísimo para la humanización y se ve su aplicación alienante y reductiva a causa de su absolutización y exclusivismo. Cuando a la utopía se le quiere convertir en topía, es decir en régimen que encarna el bien y la felicidad absoluta, siempre se implanta la opresión totalitaria.

Para su aplicación humanizadora y no dominadora, es imprescindible una fe trascendente y absoluta que lleva a reconocer y a defender al otro como sujeto y no objeto. Sin eso, no hay correcta aplicación de la ciencia ni construcción de un mundo justo.

No hay fórmula para un mundo nuevo y definitivo, ni hay un hombre nuevo un mal. Cada hombre y mujer y cada generación tienen que aprender a hacerse humanos. En esa tarea se encuentran con Dios y con el hermano. Los cristianos nos encontramos con el Dios-Amor, Padre de Jesús y nuestro. En él y con él aprendemos a reconocer al otro, a dar la vida por él y descubrimos que encontrarnos en el "nosotros" y dar la vida no es perderla sino ganarla. Descubrimos que la ambigüedad es constitutivo y permanente y es necesario el discernimiento, afirmar al otro, formar con él el "nosotros". Sin Dios-amor, seguimos construyendo ídolos. Afirmamos los cristianos el ser como dioses de la serpiente del paraíso y de las creaciones instrumentales humanas, pero nuestro Dios-amor nos impide convertirlos en dioses de dominación y, negación y exclusión de otros.

La fe en el ejercicio de la política es el tema de la segunda ponencia. Parecería que la política es un ámbito refractario a la fe misma; pero como para los cristianos no puede ser así, se tratará de exponer en qué consiste, desde el punto de vista cristiano, la fe en la política, por qué es humanizadora, y su grado de realización entre nosotros y la dinámica de la situación. El P. Francisco José Virtuoso, Rector de la UCAB, coloca el broche de oro de la Semana de Teología con el tema **Fé y política**.

El presente trabajo expone la relación entre fe cristiana y compromiso político. Para ello presenta la fundamentación de la relación entre cristianismo y política en la praxis de Jesús de Nazaret. Desde allí se analiza cómo la Iglesia ha entendido la actuación política de los cristianos en el mundo contemporáneo. Desde este horizonte se presenta las grandes rasgos del compromiso político cristiano, a modo de programa genérico y universal. Finaliza la reflexión ubicando el lugar de la fe con el programa político de inspiración cristiana.

B. TALLERES DE LA TARDE

En el horario de la tarde, de acuerdo a la Propuesta para la Semana de Teología presentada por el P. Pedro Trigo, se llevaron a cabo cuatro talleres que ayudaron a profundizar las ponencias de la mañana. En los talleres participaron

estudiantes y profesores. Diversos interrogantes, formulados ayudaron a compartir y profundizar los temas propuestos.

1. *Fe y Ciencia*. ¿Se puede conocer a través de la Fe? ¿Puede la ciencia ir más allá del análisis de lo que existe? ¿Puede traspasar el científico los lindes del misterio?

2. *Fe y Jóvenes*. Dos temas para reflexionar: 1.- "Creencia en la trascendencia, pero rechazo a la institución religiosa". 2.- "Fe y fragmentación existencial" (elementos de análisis y elementos para el acompañamiento juvenil).

3. *La fe de los pobres*. Dios tiene fe en ellos, casi se puede decir que es el único que la tiene. ¿Cómo responden ellos en Nuestra América?

4.- *¿Se puede tener fe en cualquier Dios?* ¿Todo Dios es digno de fe? Fe e idolatría en las fuentes cristianas y en nuestra situación.

OTROS TEMAS

a- Con ocasión de la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, el P. Ramón Vinke, pronunció en el seminario Santa Rosa de Lima de Caracas la conferencia **El ecumenismo a los cincuenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II** destacando las relaciones de la Iglesia Católica con las antiguas Iglesias de Oriente, la Iglesia Ortodoxa, las Iglesias Luteranas, la Iglesia Anglicana.

El Papa Juan XXIII quiso anunciar la convocatoria de un Concilio Ecuménico en la Sala Capitular del Monasterio de San Pablo Extramuros en Roma, el 25 de enero de 1959; precisamente el día, en que en todo el mundo se ciaturaba la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos... como indicando como uno de los principales cometidos del Concilio el restablecimiento - la restauración - de la unidad de los cristianos. El Concilio Vaticano II, de hecho, promulgó un documento exclusivamente dedicado al ecumenismo, o saber, el Decreto "Unitatis redintegratio". Desde entonces ha habido importantes progresos en el relacionamiento de la Iglesia Católica con las antiguas Iglesias del Oriente con la Iglesia Ortodoxa, con las Comunidades Eclesiales derivadas de la Reforma Protestante, con la Iglesia Anglicana... En particular, el relacionamiento con la Iglesia Anglicana ha tomado un giro inesperado con la promulgación por el Papa Benedicto XVI, el 4 de noviembre de 2009, de la Constitución Apostólica "Anglicanorum coetibus".

b. El P. Francisco Javier González presenta unas reflexiones bíblico-teológicas que ayudan a vivir el año de la fe convocado por su Santidad Benedicto XVI, *a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II* con el tema **Mesianismo en clave profética y de Siervo, el de Jesús, a propósito del Año de la Fe**. Ni Pedro ni los demás apóstoles parece que podían —o querían— entender que el mesianismo de Jesús pasa por el sufrimiento y la muerte. No ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida por los demás (Cfr. Marcos 10, 45). Ya lo anunciaba el profeta Isaías (Cfr. Isaías 50, 1-9), hablando de los golpes e insultos que ha de padecer el Siervo de Dios, el futuro Mesías, aunque contando siempre con la confianza en Dios, éste no quedará al final confundido (Cfr. Isaías 50, 7-9).

El presente artículo desea profundizar en el tema del mesianismo de Jesús, tal cual se va desarrollando en los evangelios, hasta encontrar una clave de lectura interpretativa satisfactoria en la profecía veterotestamentaria del Siervo Sufriente de Yahuveh y otros textos del salterio y los profetas, como fruto del acontecimiento de gracia del misterio pascual de Jesús, para todos aquellos y aquellas que le acompañaron en su camino de Galilea a Jerusalén. El mesianismo de Jesús sólo se comprende en clave profética y de siervo. Esta es la piedra de toque que ha asumido profética y valientemente el Concilio Vaticano II, para discernir permanentemente en el tiempo, la fidelidad de la Iglesia a su Señor. Por ello todas estas reflexiones bíblico-teológicas ayudan a vivir el año de la fe convocado por su Santidad Benedicto XVI, a cincuenta años de apertura del Concilio.

RECENSIONES, RESEÑAS



**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 resúmenes.

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 LCAB, 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 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.

Alameda Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel: (0212) 261.8684. Fax: (0212) 265.0505

Web: www.iter-ucab.org www.ucab.edu.ve/iter

E-mail: revista.iter@ucab.edu.ve



EL AÑO DE LA FE

FE Y VERDAD A LA LUZ DE LA ONTOLOGÍA DE LA PERSONA*

Dra. Luz Marina Barreto**

ABSTRACT:

The purpose of my paper is to explore, in the first place, the epistemology of faith's testimony and its relation to contemporary ways of understanding the rational justification of scientific propositions. In doing so, my aim is to highlight, following John Zizioulas, the importance of the notion of person as a constitutive element of our concept of truth. Finally, I attempt to show to what extent our blindness to personal experience understood as a crucial aspect of theoretical truth not only explains modern atheism and agnosticism, but also sheds light on the lack of moral sense that characterize some form of religious disbelief.

KEYWORDS. *Epistemology of Testimony, Faith, Truth, Atheism, Personal Experience, Zizioulas*

1

El asunto sobre el que se me ha pedido que discurra hoy, la posibilidad de la fe en Cristo en un mundo en el que parece fácil no tener ninguna fe, es uno de los problemas más profundos y fascinantes que se le pueden plantear a un filósofo.

* Agradezco a Pedro Trigo SJ sus valiosas observaciones a una versión preliminar de este manuscrito.

** La profesora Luz Marina Barreto es Doctora en Filosofía por la Phil. FU Berlin. Profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Autora de varios libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía moral y racionalidad práctica, entre los cuales se destacan: *El Lenguaje de la Modernidad*, 1994; *Monte Ávila Latinoamericana*, Caracas (Premio Federico Ruiz Morales (Premio a la Mejor Investigación en Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en el año 2000)). En el año 2002 recibió la Orden José María Vargas como reconocimiento a su trayectoria académica. E-mail: luzmarino@gmail.com

Por supuesto, yo me lo he planteado muchas veces a mí misma y dado que, como todos los filósofos de vocación, deseo llevar una vida reflexiva, es decir, aquella vida que Sócrates llamaba una vida "examinada", me he dado a mí misma distintas respuestas posibles.

Pudiera empezar explicando por qué yo, en lo personal, tengo fe. Un tal relato sería biográfico y testimonial, pero el relato en sí mismo, sin haber desarrollado de forma explícita una teoría de la racionalidad que dé un peso específico a su carga epistemológica, no explicaría por qué un testimonio contado en primera persona pudiera conllevar alguna carga persuasiva, fuerza argumentativa o, para decirlo con Habermas, "motivación racional". Antes bien, pensamos, al contrario, que el testimonio personal sin un adecuado enmarque en una teoría de la racionalidad, pertenece, la mayoría de las veces, al dominio de la estética y que carece de aquella famosa "objetividad" que lo pudiera hacer realmente persuasivo. Creemos que la fuerza persuasiva de una idea descansa realmente en la cosa física, en la referencia empírica que mi interlocutor debería poder compartir conmigo, es decir, con el sujeto que creo conocer algo. Pero si queremos convencer a otros que tenemos buenas razones para creer en algo, el problema no será que mis interlocutores carecerán del objeto que a mí me convence, sino más bien —y aquí recomiendo poner atención— que mis interlocutores no podrán reconstruir los argumentos que a mí me convence y reconstruirlos con la misma pugnacidad con la que ellos me convencieron a mí. Si yo digo, por ejemplo, refiriéndome a cualquier estado de cosas: "estoy convencida de que las cosas no mejorarán", a menos que pudiera poner sobre la mesa todos los argumentos que conducen a mi conclusión, mis interlocutores no podrán entender por qué yo tengo la impresión que tengo.

De esta manera, dos o más interlocutores coinciden en un acuerdo racional no porque compartan una misma evidencia empírica, un mismo estado de cosas "objetivo", sino porque ambos comparten algunos elementos sustantivos en una misma serie argumental. Supongamos que yo soy analista económico. Un interlocutor que no sepa nada de economía no comprenderá lo que quiero decir si afirmo que "si las cosas siguen así no llegaremos a nada bueno", a menos que se informe él mismo lo suficientemente en teoría económica y pueda otorgar a los datos que yo manejo los pesos adecuados en un proceso argumentativo.

Estas ideas, que explican de forma somera en qué consiste una reflexión racional, se aplican de la misma manera cuando alguien trata de analizar, desde un punto de vista filosófico, el hecho de la fe y por qué la fe no consiste meramente en "creer en algo". Como dice Pedro Trigu, quien ha desarrollado este punto

extensamente en muchos de sus trabajos, la fe es un modo de relacionarnos con otro ser humano, no una creencia en "algo" que está "allí fuera" en el mundo objetivo.¹ Para que alguien coincida en un juicio mío respecto del mundo objetivo, debería poder compartir conmigo todos u al menos algunos de aquellos datos que conducen a mi convicción personal. Parece evidente que esto sólo sería posible si la persona comparte, de algún modo, mi vida, es decir, confía en mí y tiene la empatía suficiente como para ponerse en mi lugar. En estos tiempos de Facebook, es decir, de amistades superficiales o nominales, ya esto parece bastante difícil. De todos modos, la fuerza del testimonio de fe reside precisamente aquí: la fe es algo tan inextricablemente unido a la vida personal de un individuo que la serie argumental que pudiera persuadir a alguien a seguir el ejemplo de quien tiene fe sólo se puede captar completamente cuando uno comparte la vida de una persona, es decir, confía plenamente en esa persona o, como diría el Padre Trigo, se relaciona personalmente con ella.

Pero aún cabe preguntarse si existen series argumentales o procesos de discusión reflexiva entre dos o más interlocutores que son más fáciles de seguir porque serían menos "personales" o menos "estéticos". Alguien podría sugerir, por ejemplo, que los enunciados de las ciencias naturales, en contraste con los de la teología, resultan mucho más fáciles de compartir. Toda la credibilidad de las ciencias naturales y sociales descansaría sobre la presunción de que las series argumentales que conducen a estos últimos acuerdos racionales no son tan complicadas como las otras. Si digo: "la velocidad mínima para salir de la tierra es 11 km sobre segundo" o "la energía es igual a la masa multiplicada por la velocidad de la luz al cuadrado" no es necesario que mi interlocutor me conozca íntimamente y confíe plenamente en mí para que pueda convenirse de que yo tengo razón. La serie de argumentos que pueden persuadirlo se supone que es más "corta", más fácil de seguir o más "objetiva", en el sentido de que es más "racional", es decir, más susceptible de ser compartida por una comunidad de argumentación.

Pero la epistemología contemporánea ha mostrado ya, en los años recientes, que esta presunción es sólo una ilusión (pienso en el pensamiento de Bas Van Fraassen, por ejemplo, que ha reflexionado sobre este punto teniendo en mente la racionalidad de la teología², o en Steven Weinberg, el premio Nóbel de Física por

1 Véase, por ejemplo: Pedro Trigo S.J., *Como relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad* actualmente en prensa. También su *Dar y ganar la vida. La condición del sujeto desde la perspectiva cristológica*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 2005.

2 Cf. Bas Van Fraassen, 2002 *The Scientific Stance*, Yale University Press.

su teoría de la cromodinámica cuántica, quien distingue entre los componentes “duros” o “blandos” de una ciencia³. Históricamente, también a las ciencias naturales matematizadas les ha resultado muy difícil construir un acuerdo racional sobre enunciados en torno a un mismo dominio de objeto. El verbo “construir” ya indica que los acuerdos racionales requieren un trabajo hermenéutico laborioso. La teoría de la relatividad general, para darles un ejemplo, se demuestra sólo cuando alguien con mucha fe, en Einstein y en Dios, Sir Arthur Eddington, se empeña en llevar a cabo una prueba empírica que demostrará que la teoría de Einstein es correcta. Algunos de ustedes seguramente conocen la historia (de hecho, en 2008 se hizo una película sobre este episodio de la historia de las ciencias del s. XX)⁴ es sabido que Einstein tuvo muchas dificultades para explicar su teoría y para que alguien la entendiera. De hecho, tuvo muchos problemas para cuadrar las ecuaciones relevantes, en parte porque apelaba a nociones matemáticas que no todos conocían bien y que eran inusuales en la época para la descripción de procesos físicos y, en parte, porque le resultaba difícil transmitir a otros sus intuiciones físico-matemáticas. De este modo, pese a que Einstein dio varias conferencias ante sus pares académicos para explicar sus ideas, sus fórmulas matemáticas no lograron un acuerdo racional inmediato y eran difíciles de entender. Algunas no estaban todavía resueltas tan tarde como en 1914 y presentaban problemas desconcertantes.

De este modo, aunque la teoría de la relatividad general estuvo acalada en 1915, no fue sino hasta 1919 que fue acogida como una nueva y original teoría del universo gracias a la intervención de Sir Arthur Eddington, uno de los mejores científicos experimentales de su época. A Eddington se le ocurrió que si alguna de las predicciones de la teoría recibía alguna forma de confirmación empírica concluyente, entonces con toda probabilidad el resto de la teoría sería verdadero. La teoría de Einstein prevé que los fotones o haces de luz se curvan en presencia de un objeto masivo. Como se recordará, en Einstein la gravedad es la curvatura del espacio-tiempo y no, como la veía Newton, una fuerza recíproca entre objetos estelares masivos. Por esta razón, Eddington pensó que la luz de las estrellas alrededor de un eclipse de sol también mostraría este fenómeno para el observador: se curvaría o desviaría de su trayectoria habitual por la presencia de un objeto masivo como el sol. Este efecto de la teoría se confirmó en ocasión de un eclipse de sol que tuvo lugar en África Meridional en 1919. Al día siguiente de haber anunciado Eddington los resultados de la medición de los efectos de luz en

3 Cfr. Steven Weinberg, 2003, *Plantar Cara. Los científicos y sus adversarios culturales*, Paidós, Barcelona.

4 Cfr. *Einstein and Eddington*, 2008, escrita por Peter Moffat y dirigida por Philip Martin.

sus fotografías del evento, la primera página del Times de Londres anunciaba la confirmación de la nueva teoría.

¿Significa esto que la teoría es sólo verdadera gracias a una confirmación empírica, que para colmo es indirecta, de una de sus predicciones? Claro que no. Esto no quiere decir que la confirmación empírica prueba de forma suficiente que una teoría científica cualquiera es verdadera. Quiere decir que, si el resto de la teoría es coherente, la confirmación empírica concluye o completa la cadena argumentativa de razones. Lo mismo sucede con los milagros de Jesús: que Jesús hace milagros completa la convicción de los testigos respecto de su condición de enviado de Dios y por esta razón nunca confunden sus milagros, que le glorifican, con los trucos de un taumaturgo. Lo mismo pasa con la fe en Él: si una curación milagrosa confirma mi fe no es porque esta evidencia empírica sea suficiente, sino porque ella concluye una cadena argumentativa compleja. Por esta razón la teología como disciplina racional es fundamental como sostén de la fe propia, a la par que aquellas razones personales profundas (un encuentro con un testimonio poderoso, un evento particular, una percepción peculiar crucial desde el punto de vista biográfico) que constituyen la vivencia de fe de una persona.

Podemos, entonces, concluir provisionalmente que el fundamento de nuestras convicciones sobre la realidad, sea ésta entendida como el mundo objetivo, el mundo social o el dato de nuestra fe en Dios, es un trasfondo de razones que anclan cada vez más hondo en las fuentes últimas de nuestras certezas. Los filósofos de la ciencia que han explorado la relevancia de este fondo conceptual profundo para la racionalidad y que constatan que no todo el puede ser compartido completamente en un discurso argumentativo, es decir, que afirman que siempre hay un trasfondo personal o intuitivo que sostiene la certeza y que tiene un carácter casi testimonial, han sido a veces llamados por sus colegas filósofos "místicos". Wittgenstein, por ejemplo, pertenecía a esta categoría. También Gottlob Frege.

Pero no voy a ahondar más en este punto porque quería llegar hasta acá para introducir otra cosa. Lo único que me importa destacar ahora es que las fuentes de nuestras certezas son siempre opacas (en el sentido de estar demasiado cerca de nuestra mirada) para nosotros mismos y para los demás y de ninguna manera descansan en un mero objeto o en una evidencia empírica.

2.

Hemos afirmado que los acuerdos racionales no son acuerdos sobre hechos desandados en el mundo objetivo, sino acuerdos con otros seres humanos, con otras personas, respecto de que algo es el caso. Éste es el punto crucial a dónde

quería llegar. Las certezas compartidas, y la presunción racional, se construyen con las otras personas en quienes confiamos y que tienen la suficiente paciencia para escuchar nuestras razones y para acercarse a nosotros en pos de ellas. Dicen que Satanás significa el acusador, el fiscal, y el divisor. Parece una descripción apta. La presencia del mal en el mundo se adivina cada vez que la comunicación, la comunión, se rompe, cada vez que el otro ya no nos entiende y no cree en nosotros. La serpiente que destruye la confianza de Adán y Eva en Dios Padre extiende su influencia hasta hoy, cada vez que los hijos no confían en el padre que advierte contra el consumo de drogas, cada vez que el político en el poder interpreta la crítica como sedición, cada vez que alguien duda de la verdad, cada vez que alguien se ríe de quien tiene fe. El don más grande del Espíritu, me parece a mí, es la fe y la confianza incondicional en el otro (lo que no significa que no existan quienes defraudan esa confianza y esa fe). El mayor don que uno puede recibir es la confianza en el camino que otros han trazado para nosotros. Y lo más horrible que le puede suceder a uno es la falta de fe, la desconfianza, la paranoia y la violencia de quien se apresura a tomar la justicia por su propia mano. Por esta razón hacen tanto daño quienes defraudan esa confianza que todos tenemos a priori: porque el plan del adversario es poblar del mundo de gente deseosa de superar en astucia a los demás.

¿Cuándo fue que la humanidad perdió de vista que la verdad, cualquier verdad, se construye en la confianza y la fe en otro ser humano? El teólogo John Zizioulas⁵ formula esta idea así: "la verdad del ser reside no en la naturaleza sino en la persona". Esta frase tiene un doble sentido: se refiere en primer lugar a la idea de que la realidad ha sido creada por una persona, Dios Padre. Por lo tanto, su ser, el ser de la realidad, depende de la intención libre del Dios creador: si no hubiese sido porque Él lo quiso, el universo no existiría. En un segundo sentido, esta frase quiere decir también, solo el ser de la persona es ontológico (una idea que Heidegger trasladó a la filosofía desde la teología tomista cuando dice que el Dasein es "óntico-ontológico"). Es decir: la realidad adquiere un sentido inteligible porque se la da la persona. En primer lugar la persona de Dios y, en segundo lugar, nosotros, en la medida en que compartimos, por la mediación de Cristo, el ser persona de Dios. Los que evocan el pensamiento de Étienne Gilson reconocerán aquí la antigua polémica entre los universalistas y los nominalistas, polémica que extiende su influencia hasta la epistemología contemporánea. De acuerdo con la solución universalista, el realismo metafísico que Gilson, entre otros,

⁵ Cfr. John Zizioulas, 2003, *Being as Person*, Ed. Signum, Salamanca. También *Foundations: Being as Person*, Holy Cross Orthodox Press, 2000; *Communion and Communion*, T & T Clark, 2006.

asumía como su posición, cuando decimos que algo es algo, cuando predicamos el ser de algo, no nos limitamos a dar un nombre genérico a un conjunto de entes, sino que decimos lo que el objeto es realmente. El nominalismo, al contrario, conduce al escepticismo epistemológico por cuanto llama a nuestras atribuciones conceptuales meros nombres que damos a las cosas. La postura realista, en cambio, afirma nuestra capacidad para referirnos al ser de algo y para dar cuenta de lo que un ente realmente es. Ahora bien, ¿cómo podemos estar seguros de que nuestro conocimiento del ser de las cosas no es un autoengaño? Como lo puso de relieve Tomás de Aquino, sólo un individuo que comparte con Dios, en Cristo, la capacidad de relacionarse con la realidad desde su condición de ser persona puede aspirar a no engañarse respecto del ser de las cosas. Por esta razón, como lo sabía Heidegger cuando afirma que el Dasein es *ántien-ontológico*, nuestro ser persona es, por lo tanto, un misterio mucho más profundo que la realidad concebida como un conjunto de objetos que se ofrecerían al conocimiento. La filósofa de Harvard Christine Korsgaard lo dice de este modo: en ausencia de la persona, la realidad es un conjunto de objetos incompletos u objetos "a medio hacer"⁶.

La teología de Zizioulas se caracteriza por un esfuerzo sostenido por resaltar la centralidad del concepto de persona para una ontología de la realidad y la creación. Los acuerdos racionales entre dos o más personas, en Zizioulas, no son meramente acuerdos entre nuestras cabezas: son, antes bien, una forma de comunión con otras personas concebidas como individuos únicos e irrepetibles. De este modo, la certeza compartida es una forma de comunión. A espaldas de la centralidad del concepto de persona para comprender la naturaleza de Dios, y por ende la nuestra, se encontraría, de acuerdo con Zizioulas, quien retoma en este punto el pensamiento de los Padres Capadocios, una metafísica sustancialista: la idea de que la realidad es una sustancia monádica que se divide en distintos aspectos, *atributus* o, por decirlo así, "subproductos". Cuando el ser humano, por ejemplo es visto sólo como un aspecto de la sustancia se borra toda su densidad ontológica, toda su autonomía y deja de comandar respeto moral. Lo mismo pasa con cualquier otro ente. El problema de la concepción sustancialista de la creación es que no puede dar cuenta de la diferencia ontológica: es decir, en qué sentido un ente o individuo de una clase es único y distinto de los demás, aún compartiendo su ser. Por otro lado, no hay lugar en la mónada sustancialista para la libertad y, como diría Zizioulas, para el carácter de ser único de cada persona. En efecto, un subproducto de la sustancia única no puede ser libre en el sentido que le damos

6 Cfr. Christine Korsgaard, 2009, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, p. 37.

nosotros a la libertad, dado que un individuo que comparte con otros una misma naturaleza o una misma sustancia se encontrará indelectiblemente determinado por ella. Al no ser libre respecto de las determinaciones de la sustancia, un individuo no podrá ser tampoco único, especial: sólo sería un número más en una infinita cadena o sucesión de entes que se pierden en el tiempo. Como tales, no pueden ser amados, están, por decirlo así, exentos de amor, dado que para amar uno tiene que reconocer la libertad del amado y su diferencia, individualidad o su carácter de ser único radical, precisamente porque es libre, con respecto a todos los demás.

En el pensamiento de Zizioulas, la metafísica sustancialista conduce, precisamente, al ateísmo. Ahora podemos ver por qué: si entendemos la realidad como una serie de atributos de la sustancia que hay que percibir para conocer y prescindimos de la mediación de las personas, la creación perderá sentido, se deshumanizará y carecerá de interés. El universo concebido como una cosa gigante no necesita de la mediación de la persona, antes bien, la persona se percibe como un producto secundario del mundo deshumanizado. El ateísmo es el aislamiento desconfiado del sujeto cognoscente y por esta razón conduce a la ceguera. El ateísmo depende de una concepción metafísica de la realidad en donde la verdad de la cosa que conocemos descansa enteramente en las solas capacidades cognitivas de un individuo aislado, el sujeto que conoce. Pero, no sólo estar en la medida en que la verdad no es el resultado de una empresa racional compartida con otros, en donde el testimonio personal también desempeña, por cierto, su papel, en esa medida la verdad se reduce a un dar cuenta de la manera más precisa posible de los atributos de la sustancia que son más "duros", es decir, más "objetivos". Por esta razón, Zizioulas llama a esta metafísica una metafísica totalitaria: no ofrece un lugar al testimonio personal como factor que contribuye al enriquecimiento del conocimiento. Así, el ateísmo concibe al individuo en una mera caja de resonancia de supuestas verdades absolutas que deben aprenderse y repetirse sin que puedan sufrir la transformación a las que la sometería el ser comprendidas por una persona. La metafísica sustancialista abre la vía para la falta de fé en Dios y reduce nuestra fé a un sistema de normas morales que deben cumplirse a rajatabla.

Más aun, el concepto de persona explica la idea de catolicidad misma. Unas líneas mas atrás decíamos que sólo las personas pueden decir el ser, es decir, reconocer algo como algo o ser ontológicas en el sentido de hacer uso de conceptos generales y universales. Aristóteles utilizaba la voz griega *kath'olon* para referirse a este tipo de conceptos genéricos. El adjetivo católico, *katholike*, viene del uso que Aristóteles hace del vocablo *kath'olon* en contraste con el vocablo griego *kata meros*. *Kath'olon* no tiene en Aristóteles un sentido geográfico

(como universal) o cuantitativa (como totalidad) o suma total de particulares, sino un sentido cualitativo que denota: completo, pleno, general o común. En el libro V de la Metafísica escribe Aristóteles:

Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de algo entero, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente. Por ejemplo hombre, caballo, días, porque todos son vivientes. (Metafísica, libro V Cap. 26, traducción de Valentín García Yebra.)

Como observa John Zizioulas, la "catolicidad" denota en Aristóteles algo que es "completo" y al mismo tiempo "único": *Kath'olon*, entonces, se predica de algo que exhibe plenamente todos los atributos conceptuales que ejemplifican el ser del ente, agotándolo, pero sin monopolizarlo para sí, dado que se predica de cada ente individual que pertenece a una clase: un hombre puede así pertenecer a lo general (*kath'olon*) y a lo particular (*kath'ekaston*).

Ahora vemos que son las personas quienes pueden exhibir la catolicidad en un sentido propio. Y en la teología patristica, está claro que son las personas de la Trinidad aquellas que son verdaderamente hipostáticas: es decir, únicas y cada una de ellas esencialmente plena. La idea de *theosis* o divinización del individuo humano significa propiamente que es sólo en Cristo que podemos alcanzar esa densidad ontológica plena que se encuentra implicada en el concepto de persona. De esta manera, podemos decir que el ateísmo no se limita a negar simplemente la existencia de Dios: lo que hace, sobre todo, es negar la existencia de personas capaces de dar cuenta verazmente de la realidad creada.

Lo que acabo de afirmar se encuentra tal vez ilustrado de un modo mucho más claro en el Libro de la sabiduría, un documento de año 30 que, en la Biblia, es uno de los últimos textos del Antiguo Testamento. En el Capítulo 2 vemos:

1 Ellos (los malvados, es decir, los que ya no temen a Dios) se dicen entre sí, razonando equivocadamente: "Breve y triste es nuestra vida, no hay remedio cuando el hombre llega a su fin ni se sabe de nadie quié haya vuelto del Abismo. 2 Hemos nacido por obra del azar, y de qué será como si no hubiéramos existido. Nuestra respiración no es más que humo, y el pensamiento, una chispa que brota de las artidas del vorazón: 3 cuando esta se extinga, el cuerpo se reducirá a ceniza y el

7 Cfr. John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*. Holy Cross Orthodox Press, Miss., 2001, p. 109.

alieno se dispersará como una ráfaga de viento. 4 Nuestro nombre será olvidado con el tiempo y nadie se acordará de nuestras obras; nuestra vida habrá pasado como una nube sin dejar rastro, se dispersará como la bruma evaporada por los rayos del sol y agobiada por su calor. 5. El tiempo de nuestra vida es una sombra fugaz; y nuestro fin no puede ser retrasado una vez puesto el sello, nadie vuelve sobre sus pasos. 6 Vengan, entonces, y disfrutemos de los bienes presentes, gozemos de las criaturas con el ardor de la juventud. 7 ¡Embriaguémonos con vinos exquisitos y perfumes, que no se nos escape ninguna flor primaveral. 8 coronémonos con capullos de rosas antes que se marchiten! 9 que ninguno de nosotros falte a nuestra orgía, dejemos por todas partes señales de nuestra euforia, porque eso es lo que nos toca y eso es nuestra herencia'

Como lo indica claramente este pasaje, la realidad despojada de sentido, despersonalizada, reducida a objetos, conduce a la explotación, uso y violación de las personas. La diferencia ontológica desaparece y, con ella, el carácter único de cada una de las personas y su autonomía, su capacidad para defenderse de esta clase de atropellos y moverse con plena libertad. Cada persona es reducida a una sombra que pasa y se olvida, una flor que se marchita y muere; la negación de las personas subsume a la realidad en la muerte y sanciona su reinado definitivo.

Contrástese estas ideas con las palabras de Jesús en Lucas 12, 1-3:

Cuidense de la levadura de los fariseos, es decir, de su hipocresía. Porque no hay ningún secreto que no llegue a descubrirse, ni nada escondido que no llegue a saberse. Por lo tanto, todo lo que ustedes han dicho en la oscuridad, se oírà a la luz del día; y lo que han dicho en secreto a puerta cerrada, será gritado desde las azoteas de las casas.

Lo que a mí, en particular, me impresiona de este pasaje del evangelio de Lucas es precisamente la categórica afirmación de que las personas no mueren, ni siquiera aquellas que obran mal. Porque todo lo que las personas hacen saldrá plenamente a la luz en el tiempo infinito e inagotable de la vida divina.

3.

Para terminar, quisiera sugerir, en este orden de ideas, que la deriva totalitaria que percibimos gana cada día mayor relevancia y protagonismo en todo el mundo, supone precisamente abandonar las intuiciones sobre la persona que

están inscritas en el corazón mismo de la fe cristiana. La idea de los derechos humanos fundamentales e inalienables, es decir, la idea que pone de relieve el precioso carácter único y libre de cada individuo de la especie humana, inalienable porque nadie puede ser definido en conformidad con un concepto genérico o una etiqueta ideológica (la clase o el partido político, por ejemplo) nace, como hemos visto, en la conciencia temprana que la civilización cristiana fue formándose de la originalidad ontológica de la persona. El totalitarismo, tanto de derechas como de izquierdas, y su desprecio por los derechos humanos fundamentales no es sino la cara visible de la reducción de las personas a etiquetas genéricas y, con ello, el crecimiento de la desconfianza y la pérdida de la verdad.

El misterio de la persona es, pues, lo que constituye el misterio de la fe, del conocimiento y de la verdad. Dicho esto, pareciera realmente que hay una relación directa entre la vulneración de las personas (como aparece descrita de modo impreciso en el pasaje del Libro de la Sabiduría) y la falta de fe, el rampante ateísmo actual. En el 2009 alguien diseñó una campaña publicitaria en varias ciudades europeas en la que se invitaba a jóvenes, con amplias pancartas que circularían en autobuses, a abandonar su fe en Dios. El slogan era el siguiente: "Probablemente Dios no existe. Así que deja de preocuparte y goza de la vida". La campaña fue diseñada, así lo dijeron los organizadores, para combatir dolorosos sentimientos de culpa. Ahora bien, la culpa, como la indignación, es un sentimiento moral que nace específicamente cuando se vulneran derechos de otras personas. Es un sentimiento, pues, de naturaleza intersubjetiva. No sentimos culpa cuando nos comemos un pedazo de pastel demasiado calórico, a menos que le hayamos prometido a alguien no hacerlo. La culpa involucra siempre, incluso cuando es imaginaria o fantaseada, un daño a otro ser humano. Por esta razón, Francisco de Vitoria la consideraba un componente esencial de la ley natural.

La exhortación a dejar de preocuparse y gozar de la vida, en la medida en que quisiera apagar o bajar el volumen a sentimientos de culpa, evoca claramente el pasaje del Libro de la Sabiduría que referimos más arriba. Desde luego, hay muchos ateos y agnósticos que lo son porque creen realmente que Dios es una hipótesis innecesaria para explicar el origen del Universo. Stephen Hawkins, un famoso cosmólogo, insiste, como los antiguos filósofos griegos, que un universo eterno no necesita la una causa primera. Tiene razón. Pero, lamentablemente para él, no existe ninguna evidencia empírica que afirme que el universo es eterno, como tampoco la hay para la aserción contraria. Y, por otro lado, como he insistido

8 http://elpais.com/diario/2009/01/02/espana/1230948409_850215.html

en este escrito, la persona divina no sólo es importante para dar cuenta de una causa primera del Universo: ella es importante para dar cuenta del ser entero de la realidad y de nuestro ser. Para decirlo con el lenguaje especializado de mi disciplina, la filosofía. El problema de la persona es relevante tanto para la metafísica primera como para la metafísica segunda, de acuerdo con la distinción clásica de Aristóteles.

Es claro, sin embargo, que a algunos de los ateos o agnósticos no les interesa para nada la cosmología, una disciplina filosófica muy interesante y compleja que requiere un enorme esfuerzo para adquirir los conocimientos físicos y matemáticos necesarios para comprenderla bien. No dudo que muchos ateos y agnósticos tienen un interés genuino en problemas de índole filosófica y cosmológica y que lo son por estas muy respetables razones. Pero de acuerdo con mi modesta experiencia, aquello que concierne con mayor ahínco a muchos de los ateos y agnósticos que conozco personalmente no es la cosmología o la física teórica, sino la culpa de origen moral que surge de un trato con otros seres humanos que los cosifica y objetiva, negando así el carácter profundamente personal de las relaciones humanas. Así pues, se tiene la impresión de que la campaña publicitaria que exhorta a “gozar” de la vida pareciera no invitar precisamente a disfrutar de las muy interesantes ecuaciones de la cosmología moderna. Su mayor preocupación parece ser, más bien, que no se les marchite demasiado pronto la flor primaveral.

BIBLIOGRAFÍA

- Einstein and Eddington, 2008, escrita por Peter Moffat y dirigida por Philip Martin (Película).
- Fraassen, Bas Van: *The Empirical Stance*, Yale University Press, 2002.
- Korsgaard, Christine: *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, 2009.
- Trigo S.J., Pedro: *Como relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*, actualmente en prensa.
- Trigo, Pedro S.J.: *Dar y ganar la vida. La condición del sujeto desde la perspectiva cristiana*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 2005.
- Weinberg, Steven: *Plantar Cara. La ciencia y sus adversarios culturales*. Paidós, Barcelona, 2003.

Zizioulas, John: *El ser eclesial*, Fd. Sígueme, Salamanca, 2003

Zizioulas, John: *Communion and Otherness*, TT Clark, 2006.

Zizioulas, John: *Eucharist, Bishop, Church*, Holy Cross Orthodox Press, Mass., 2001.

[Http://elpais.com/diarios/2009/01/03/catalunya/1230948439_850215.html](http://elpais.com/diarios/2009/01/03/catalunya/1230948439_850215.html)



*El ITER es un instituto autónomo eclesialístico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

1. Bachillerato:

- **En Filosofía**
- **En Teología**

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años de cursos de especialización, también de tres días semanales, cursos, seminarios y juicios, 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 Ecclélica 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 (R. Benito Pérez) Alameda, Apartado de Correos 48865 Ciudad de México. O llamar a los teléfonos (0222) 2612504. Fax (0222) 2612505. E-mail: cecec@iter-ups.org

NO MIREN NUESTRO PECADO, SINO LA FE DE LA IGLESIA

P. Víctor Codina S.J.

ABSTRACT

The study approaches the faith's sense of the People of God (fides quae), both in the Western World and Latin America showing the crisis caused by the Illustrated Modernity in Western and the different situation of the Latin American Church very pluralist and no exempt to difficulties around questions. However both situations are questioned from a horizon of hope in the Spirit

KEYWORDS. *Faith as content (fides quae) Faith as attitude (fides quae) People of God, History, Modernity, 2nd Illustration, 3rd Illustration, Faith in the Poor, Theology of Liberation, Crisis, Hope*

Antes de abordar este tema que es inmenso, oceánico, quisiera esclarecer de qué fe y de qué Iglesia hablamos

¿De qué fe hablamos? No hablamos directamente de la fe como dogmas y verdades, como contenidos, por importantes y necesarios que sean para no hacer de la fe un grillo en el varío, no hablamos directamente de la *fides quae credimus*, la fe de los credos y de los dogmas sino de la *fides qua credimus*, de la actitud creyente, de la apertura, confianza y esperanza en el Dios que da existencia a lo que no existe y da vida a los muertos (Rm 4,17). Hablamos de la fe que se apoya en Dios como roca firme de la existencia, de la fe que se opone al miedo, de la fe bíblica que es el amor al Dios que siempre camina con su pueblo y constantemente

El P. Víctor Codina: Nacido en Barcelona (1931), es miembro de la Compañía de Jesús. Licenciado en Filosofía y Letras (Barcelona), en teología (Innsbruck) y doctor en teología (Univ. Gregoriana), ha sido profesor durante 20 años en la Facultad de Teología de Barcelona, desde 1982 reside en Bolivia, donde ha alternado el trabajo académico en la Universidad Católica Boliviana (UCB) de Cochabamba con formación de laicos y pastoral en Chuño y Santa Cruz. Sus publicaciones pasan de 400 títulos. Es profesor emérito de ISEI, Cochabamba, y actualmente es Profesor del ITER. Correo: victorcodinas@gmail.com

le repito: No tengan miedo, yo estoy con ustedes. Evidentemente, en la práctica creyente la fe como actitud y como contenido son inseparables, pero metodológicamente partiremos de la fe con la que creemos.

Son inseparables, pero metodológicamente partiremos de la fe con la que creemos.

¿De qué Iglesia hablamos? De la Iglesia Pueblo de Dios, no solo de la Iglesia institución que mantiene fielmente la doctrina. Hablamos del Pueblo de Dios que posee el sentido de la fe, el *sensus fidei*, *sensus fidelium*, por la unción del Espíritu y el bautismo, una fe que es infalible cuando se adhiere a la Tradición universal de la Iglesia, como recuerda el Vaticano II (LG 12).

El cardenal John Henry Newman en su tratado *Sobre la consulta de los fieles en cuestiones de fe* afirma que en el siglo IV, en plena disputa arriana no fueron los obispos ni los sínodos los que mantuvieron la fe verdadera, sino los creyentes sencillos¹.

Esta fe que es don de Dios es la que se abre y acoge la Palabra, nos impulsa por el Espíritu a llamar a Dios Abbá, Padre (Rom 8,15; Gal 4,6), se celebra y vive comunitariamente en la Iglesia, muy especialmente en la eucaristía, se testimonia en la vida y se convierte en servicio fraterno a la sociedad, sobre todo a los más excluidos. Dicho en forma clásica, la fe es *kerigma* y *martyria*, *leiturgia* y *diakonia*, todo ello vivido en comunión, en *koinonía*.

Ahora bien, esto supuesto y teniendo en cuenta que la fe es histórica, que la Iglesia está en camino hacia el Reino, en tensión entre el ya-sí y el todavía-no del Reino consumado, surge la pregunta por el estado y situación de la fe en la Iglesia católica de hoy y más concretamente en la Iglesia de América Latina. El tema es tan amplio e interdisciplinar que nos limitaremos a ofrecer algunos de los rasgos más característicos de la fe en el mundo occidental desarrollado y en el Tercer mundo, concretamente en América Latina (A.L).

1. EL MUNDO OCCIDENTAL DESARROLLO

1.1 El mundo occidental desarrollado, nórdatlántico, de tradición cristiana, concretamente el mundo europeo (España, Francia, Países Bajos, Alemania...)

1 H.Newman, *Consulta a los fieles en materia de fe*, trad.L, Salamanca 2001, c1..Kasper, *El evangelio de Jesucristo*, Sígueme 2012, pág 234,

y el mundo norteamericano (Estados Unidos y sobre todo Canadá) viven una profunda secularización y crisis de fe, con expresiones diversas, más cercanas actualmente a la indiferencia y al agnosticismo que a los ateísmos clásicos de los siglos XIX y XX.

Los síntomas de esta crisis son evidentes desde el punto de vista sociológico: disminución de la praxis dominical y sacramental, templos medios vacíos, con personas jubiladas y sin jóvenes, muchos templos convertidos en museos para turistas o en salas de conciertos, descenso de vocaciones al ministerio y a la vida religiosa, silencio de Dios en los MCS, en la vida pública e incluso en los entierros, críticas constantes a la Iglesia institución, a sus escándalos sexuales y financieros, cisma silencioso de millones que dejan la Iglesia, una vida que se siente satisfecha e instalada en la finitud, con el consumo, con el *carpe diem* cotidiano, una vida cerrada a la trascendencia, muy preocupada por la salud, el cuerpo, la comida, el relax, el bienestar y el alto *standing*.

J.M.R. Tillard se preguntaba hace algunos años si seremos los últimos cristianos, algo que ya sucedió en la Iglesia nordafricana, hoy musulmana, después de la brillante época de Cipriano y Agustín. Rahner afirma que los cristianos del siglo XXI o serán místicos o no serán cristianos. W.Kasper dice que el Vaticano II no abordó suficientemente la cuestión de Dios, Pablo VI, poco después del Vaticano II, dijo que la Iglesia debía responder no ya a la pregunta: "Iglesia ¿qué dices de ti misma?" sino a la pregunta: "Iglesia ¿qué dices de Dios?". Juan Pablo II habló de Nueva evangelización sobre todo pensando en las Iglesias de vieja cristiandad hoy descristianizadas (*Redemptoris missio* 33). Benedicto XVI escribe que la barca de la Iglesia se tambalea en medio de la tempestad y proclama el año de la fe (*Porta fidei*), pensando sobre todo en las Iglesias del mundo occidental moderno. Se habla de silencio de Dios, de eclipse de Dios, de noche oscura no solo para personas místicas sino como algo generalizado.

La pregunta es cómo se ha llegado a esta situación. La respuesta es compleja y múltiple, pero podemos afirmar que en gran parte es debida a la irrupción de la modernidad ilustrada, de la llamada 1ª Ilustración que ha llevado a atreverse a pensar (el *sapere aude* de Kant), a emanciparse de la religión y confiar en la razón. Como ya afirmaba Troeltsch, la historia es el gran problema de la Iglesia. La afirmación del Cardenal Martini en su testamento de que la Iglesia lleva 200 años de retraso, sería una confirmación de la tesis de Troeltsch: a la Iglesia le cuesta mucho seguir el ritmo de la historia.

2 J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. De la entrada a Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, pág. 339.

La revolución científica, política, cultural, industrial e informática de la sociedad ha operado un giro copernicano en el ambiente cultural y religioso. Hay una nueva imagen del mundo, de la humanidad, de la historia, una sospecha ante la religión y el mundo teónomo, se vive una secularización de la realidad, una muerte del dios premoderno, de la tradición religiosa de la Cristiandad medieval, una ruptura entre la realidad social, política, científica, económica y el mundo de la fe. Vivimos no solo un cambio de época sino un cambio de tiempo axial en formulación de K. Jaspers (*Origen y meta de la historia*), ha caído una concepción religiosa típica de los pueblos agrícolas que provenía del neolítico, centrada en el templo, el sacerdote y el sacrificio, la Cristiandad agoniza aunque sea una agonía lenta, vivimos un terremoto, un tsunami cultural y religioso.

Ciertamente el Vaticano II intentó instaurar un diálogo con la modernidad ilustrada, pasó del anatema al diálogo, reconoce la legítima autonomía de la creación, la libertad religiosa, que los pastores no tienen siempre la respuesta a las cuestiones urgentes del mundo de hoy, Pablo VI reconoció que los principios básicos de la Revolución francesa, libertad, fraternidad e igualdad, en el fondo eran evangélicos. Juan Pablo II escribió la encíclica *Fides et ratio* sobre la mutua relación entre razón y fe; Benedicto XVI habló con frecuencia de la racionalidad de la fe. Sin embargo el mundo occidental avanza cada vez más rápido hacia una des cristianización, hacia una era posteristana.

1.2 El análisis anterior sería incompleto si no reconociéramos algunos datos significativos. Existe una minoría de cristianos que han hecho de esta crisis de fe un *kairós* para vivir el seguimiento de Jesús de forma libre, consciente y responsable, con participación comunitaria y eclesial.

1.3 Otros viven una creencia sin pertenencia eclesial, por el antitestimonio de la Iglesia institucional, por su magisterio moral y kinético, por el rechazo de un cristianismo burgués que ha coloreado la vida mundana con colores cristianos pero que no ha transformado las estructuras injustas de la sociedad opulenta, neo-capitalista, colonial y explotadora de la tierra, una sociedad tantas veces hipócrita, que invoca la paz pero vende armas a los pueblos en guerra... La Iglesia es para muchos cada vez menos creíble, aunque sigue atrayendo el evangelio y Jesús de Nazaret. El éxito editorial de los libros de J.A. Pagola en el mundo hispano puede ser un indicio de ello.

1.4. Otros grupos, seguramente cada vez más numerosos, tienden a volver a la situación preconiliar de la Iglesia de Cristiandad con un fundamentalismo religioso, cuyo caso extremo sería el movimiento suscitado por l'effévre, pero

que marca también el estilo de algunos de los llamados nuevos movimientos eclesiales que, asumiendo elementos de modernidad, mantienen en el fondo una postura tradicionalista.

1.5. Quizás lo más notable y nuevo es el surgimiento de diferentes grupos que sienten nostalgia de la Trascendencia y buscan una espiritualidad más allá de las instituciones religiosas y más allá de la misma fe cristiana. J.H.Metz ha descrito en un famoso soneto este proceso: se ha pasado de Iglesia no pero Cristo sí, a Cristo no pero Dios sí, para ir luego a religión sí, pero Dios no y finalmente llegar a afirmar espiritualidad sí, religión no. Se busca ahora una espiritualidad que vaya más allá de las creencias, de religiones y de dioses, pero que en medio de su ambigüedad y de su tendencia a una nebulosa esotérica, esta búsqueda de espiritualidad manifiesta la verdad de las palabras de Agustín: "Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti".³

1.6. Pero añadamos a lo anterior que algunos grupos no creyentes, sobre todo de jóvenes, poseen una gran sensibilidad hacia la justicia, la solidaridad, el Tercer mundo, la ecología y los excluidos. No están lejos del Reino de los cielos.

1.7. Finalmente hay algunos grupos de personas que quizás no han abandonado totalmente la fe, pero en todo caso sí su pertenencia a la Iglesia y que desean volver a ella. Son los que regresan o mejor los que reinician y recomienzan el camino de la fe...

2. AMÉRICA LATINA

Si miramos ahora la situación de la fe en el Tercer mundo y muy concretamente en América Latina, veremos que hay una gran diferencia e incluso contraste con el panorama del mundo moderno que hemos expuesto. Aunque esta diferencia tiende con el tiempo a diluirse paulatinamente, no se puede considerar que lo que ha sucedido en el mundo occidental acontecerá también y de igual modo en el Tercer mundo. Europa no es la medida de todas las cosas e ideologías, tampoco del sentido religioso y de la fe cristiana.

AL es un continente pobre y profundamente religioso, con un gran sentido del Misterio, de lo sagrado, de la Trascendencia, en parte debido a sus raíces religiosas y espirituales originarias. Esta religiosidad radical aceptó mayoritariamente la fe cristiana, a pesar de las contradicciones y ambigüedades de la

³ S. Agustín, *Confesiones* I, 1

primera evangelización, tridentina y unida a la conquista. Hoy es un continente mayoritariamente de cristianos bautizados.

Pero se añade a todo ello un elemento bíblico y teológico demasiado olvidado: a los sencillos y pobres han sido revelados los misterios del Reino (Lc 10,21; Mt 11,25). Hay una misteriosa connaturalidad entre su vida sencilla y pobre y los valores evangélicos, entre su *fides qua* y su *fides quae*, entre su vida y los valores del Reino. Su pobreza y marginación les abre al Señor, su único poder es el Señor, es lo único que les queda. Por esto cuando afirman "si Dios quiere", "sea la voluntad de Dios", "primero Dios", "Diosito nos acompaña siempre"... expresan una fe profunda, una confianza total en Dios. Esta actitud de fe les da fuerza para luchar por la vida, para no suicidarse colectivamente, para resistir, cantar, reír, casarse y tener hijos, celebrar y gozar de la vida cotidiana como don de Dios, creyendo que para Dios todo es posible, esperando siempre un mañana mejor. Ellos son los rostros sufrientes de Cristo según Puebla (Puebla 31-39), el pueblo crucificado según Ellacuría.

Pero esta fe que constituye como el substrato común de AL, tiene diversas manifestaciones y expresiones, a veces incluso contradictorias. Hay un gran pluralismo religioso y de creencias en AL.

2.1 La religiosidad popular expresa de forma clara la simbiosis entre las culturas y religiones originarias y la fe cristiana: devoción a María y al Señor crucificado, celebraciones festivas de Navidad y Semana Santa, sacramentales como el agua bendita, procesiones y peregrinaciones a santuarios, imágenes, velas, palmas, respeto a los sacerdotes y devoción al Papa, junto con ritos cósmicos a la Madre tierra y celebraciones ancestrales y culto a los difuntos y antepasados.

Sin embargo en muchos de ellos hay un divorcio entre la fe cristiana y la vida, una falta notable de formación cristiana bíblica y ética, un cristianismo más cultural que personal, asumido libre y responsablemente.

2.2. A partir del Vaticano II, recibido creativamente en Medellín, AL ha vivido una irrupción volcánica del Espíritu: denuncia profética de las estructuras injustas de pecado, opción por los pobres, CEBs, obispos verdaderos Santos Padres de la Iglesia de los Pobres, la vida religiosa inserta en medio populares, el compromiso social y político de laicos y laicas, también asumido en lo eclesial, martirio de obispos, presbíteros, vida religiosa, catequistas y agentes pastorales y pueblo sencillo que forman parte de los mártires inocentes. En este contexto nace la teología de la liberación. Pero estos grupos comprometidos no dejan de ser minorías abrahámicas, en expresión de Ellacuría.

En AL el diálogo ha sido más que con la 1ª Ilustración de la modernidad, con la 2ª Ilustración (que se puede tipificar de algún modo en la figura de Marx) preocupada por la justicia, los pobres, la economía, los oprimidos y excluidos. A esta sensibilidad por la justicia social se añade desde la década de los 90 una apertura por parte de la teología latinoamericana a la diversidad, a la llamada 3ª Ilustración, a los indígenas y afroamericanos, a otras culturas y religiones, a las mujeres y jóvenes, a la ecología, al Otro, a lo festivo y gratuito, a la razón simbólica. Figuras emblemáticas pueden ser no solo Lévinas y Ricoeur, sino Rigoberta Menchú y Eleazar López.

2.3 El cuadro estaría incompleto si no añadimos que muchos de entre los más pobres han acudido a Iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, en busca de la Palabra, del Espíritu, de una comunidad fraterna y cálida, de la conversión y de la sanación de sus múltiples heridas.

2.4 Otros grupos minoritarios con una ideología anticolonialista y fuertemente indigenista, rechazan la fe cristiana que llegó con la colonia y regresan a sus religiones originarias, concebidas sobre todo como espiritualidades.

2.5. Aumenta también últimamente el sector entre los políticos, intelectuales, jóvenes, etc que se proclaman agnósticos, indiferentes e incluso ateos.

Este mosaico de pluralismo religioso de AL explica que Aparecida hable de debilitación y crisis de fe y que se citen las lúcidas palabras de Benedicto XVI sobre la necesidad de una experiencia personal del encuentro con el Señor (Aparecida 12):

"No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva".

Otro autores, como Comblin, proponen una fe centrada en la tradición del Espíritu de Jesús y rechazan las estructuras religiosas que centradas en el templo, el sacerdote y el sacrificio, han ido asfixiando el evangelio.⁴

La pregunta es ¿llegará este tsunami del mundo occidental también a AL? Mejor aún, ¿no es verdad que este tsunami ya ha llegado a AL, sobre todo a los jóvenes y a los sectores más abiertos a la modernidad y a la postmodernidad?

4. Benedicto XVI, *Deus es amor*, 1.

5. J Comblin, *El Espíritu Santo e la tradición de Jesús*, São Bernardo do Campo 2012.

3. ALGUNOS CUESTIONAMIENTOS.

La crisis de fe del mundo occidental, su indiferencia religiosa su creciente agnosticismo y secularismo que nacen en gran parte del impacto de la modernidad ilustrada (1.^a Ilustración) no puede separarse del hecho histórico de que el progreso y el desarrollo de sus países que les proporciona un bienestar material, ordinariamente hedonista y consumista, está estrechamente ligado al pasado colonial con América, Asia y África, al genocidio de pueblos indígenas, a la esclavitud africana y a la presencia actual de empresas multinacionales que siguen explotando el Tercer mundo y destruyendo el medio ambiente. ¿Cómo es posible encontrar a Dios, creer en Dios, confiar en él, cuando se vive con la ambición de vivir siempre mejor, de tener asegurado el futuro, se tiene miedo a perder status social, todo ello a costa de las víctimas? Por qué el culto occidental acude a las drogas, tiene pánico a la enfermedad y a la vejez, convierte la muerte en un tabú e intenta ocultarla, como si esta vida terrena no tuviera nunca fin? ¿Puede encontrar a Dios el que pasa de largo junto al pobre, más aún cuando él es el responsable de su marginación? No basta la generosa beneficencia, ni la caridad asistencialista, que siempre se da en los países ricos, es necesario cuestionar el sistema.

Esta crisis de fe no es un problema puramente intelectual o filosófico, es un problema existencial que exige conversión. Esto vale también para los grupos secularizados de AL. Por esto quienes desde la secularidad agnóstica se acercan a los pobres, no están lejos del Reino.

Por esto también quienes buscan el sentido de su vida en movimientos espirituales y esotéricos difícilmente llegarán al Dios de Jesús si su mística no es una mística de ojos abiertos (JB Metz), abierta a la solidaridad y a las víctimas. Esto vale también para los movimientos carismáticos y pentecostales de AL.

De cara al Tercer mundo, concretamente a AL, podemos preguntarnos como hace Aparecida (n. 12): si esta religiosidad popular podrá subsistir a la larga al embate del tiempo sin una tarea previa de evangelización y formación, sin una auténtica iniciación cristiana o catecumenado de adultos, sin un contacto directo con el Jesús histórico de los evangelios y su anuncio del Reino. ¿Qué será del futuro de los jóvenes?

Pero también la actitud creyente de los que tienen una actitud cristiana liberadora debe ser cuestionada. La teología de la liberación ¿no habrá acentuado las dimensiones-ciertamente irrenunciabiles-del compromiso cristiano, pero a costa

de relegar un tanto las dimensiones de gratuidad, contemplación y esperanza escatológica? ¿No habrá fomentado, quizás sin darse cuenta, el voluntarismo, el paternalismo, el patriarcalismo e incluso un cierto milenarismo? El seguimiento del Jesús histórico de Nazaret, clave de bóveda de toda fe auténtica ¿no habrá olvidado la dimensión pneumatológica de la fe y de la existencia cristiana? ¿Es posible una cristología sin pneumatología? ¿No deberíamos completar la cristología y la ecclesiología desde AL con una pneumatología desde AL?

También podemos preguntarnos si la crisis de fe del occidente y su debilitación en AL no está ligada a las actuales estructuras de pecado de la Iglesia institucional. Ciertamente el problema de fondo hoy no es eclesial sino teológico. No es ante todo la Iglesia sino la fe en Dios lo que se cuestiona, pero sin una conversión de la estructura eclesial es muy difícil a la larga mantener una actitud de fe cristiana.

La barca de la Iglesia se zarandea y fluctúa como dice Benedicto XVI, pero no solo por el embate de los vientos huracanados que vienen del mundo, sino por las resquebrajaduras y hendiduras de la misma barca. Hemos de volver a mismo Espíritu que movió a Juan XXIII a convocar el concilio y convertirnos a la Iglesia que él mismo diseñó sobre todo en su discurso inaugural: una Iglesia de misericordia y no de anatemas, una Iglesia de los pobres centrada en Jesús de Nazaret y no una Iglesia poderosa y davídica, una Iglesia lugar de esperanza y no de profetas de calamidades, porque cree que el Espíritu del Señor guía no solo la Iglesia sino toda la humanidad hacia el Reino.

Hay que sentirse Iglesia aun en medio del invierno eclesial, pero cuando la Iglesia que debería ser sacramento transparente de Jesús se convierte en obstáculo para la fe, cuando la sal se vuelve insípida, es difícil y casi heroico seguir creyendo en el Señor Jesús. No es posible una nueva evangelización sin una conversión eclesial, de toda la Iglesia, al evangelio, conversión de las personas pero también de las estructuras eclesiales que muchas veces han cristalizado en estructuras de pecado. Y la nueva evangelización que para el mundo occidental deber anunciar misionero y mistagógico a los ya no cristianos, en AL debe ser anuncio del evangelio a los bautizados que deben profundizar su fe, acabar su catecumenado y ser discípulos y misioneros de Jesús, como propone Aparecida.

EPÍLOGO ESPERANZADOR

En medio de las actuales dificultades y crisis de fe, no podemos olvidar la nuhe de testigos del pasado y del presente que han vivido con profundidad la fe (Hb 12,1). La verdadera historia de la Iglesia no es la historia de los Papas sino la historia de los santos. El Espíritu, afirma el Vaticano II santifica, renueva y rejuvenece constantemente a la Iglesia y la conduce a la unión consumada con el Señor Jesús, enriquece a la Iglesia con dones jerárquicos y carismáticos (LG 4), el Espíritu mantiene incólume la Tradición del depósito de la fe. El Espíritu no abandona a la Iglesia de Jesús que es la vez pecadora y santa. Cuando las comunidades primitivas introducen a la Iglesia en el tercer artículo del credo quieren significar que la Iglesia está siempre bajo la acción del Espíritu dador de vida. Es el mismo Espíritu que nos hace clamar Abbá, Padre y mantiene en la fe: nadie puede afirmar que Jesús es el Señor sin la fuerza del Espíritu (1 Cor 12,3) y nadie puede vivir la fe sin la ayuda del Espíritu. Nuestra actitud ha de ser mistagógica y epiclética a la vez, llena de esperanza, pidiendo que el Espíritu nos lleve a Jesús y a su seguimiento, a vivir plenamente su proyecto del Reino, la filiación divina y la fraternidad humana.

Concluycmos con la oración de la liturgia eucarística con la que encabezábamos esta reflexión:

"Señor Jesucristo...no tengas en cuenta nuestro pecado sino la fe de la Iglesia y, conforme a tu Palabra, concédele la paz y la unidad. Tú que vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén"

ABRAHAM, EL QUE CREYÓ.

RETRATO PARADIGMÁTICO DE UNA RELACIÓN DE FE

P. Carlos Luis Suárez*

ABSTRACT:

Concerning Abraham God's calling and furthermore God's assistance throughout Abraham's life in Genesis' narration, the author seeks out motivation and its evidence that lead the Patriarch to continuously interrupt his path. His story is that of a internal and domestic exodus through freedom, only reached by paying attention to God's word.

KEYWORDS: *Genesis, Abraham, God's calling, Faith*

1. La palabra *retrato* evoca memorias familiares, y más aún la de *portarretrato*. Aunque ambas se usan cada vez menos, no dejan de traerme recuerdos entrañables. Las asocio a días de limpieza minuciosa que anunciaban una celebración familiar. Era la ocasión para reunir las fotografías enmarcadas y dispersas por la casa. Pero sobre todo, eran momentos propicios para conocer y reconocer a los personajes retratados, dándoles vida en las historias y anécdotas contadas por los mayores. El qué decir de cada uno suponía un ejercicio ecléctico de memoria. Según la situación de la familia y la disposición del narrador, se resaltaba esta o aquella particularidad de cada retratado. Incluso se buscaba — para bien o para mal — semejanzas (“y tú saliste igualito a...”) o diferencias (“y en eso — normalmente una virtud — no te pareces en nada a...”). Siempre memorias entrañables, ¡pero en ningún caso neutrales!

* El autor Carlos Luis Suárez Codorniu es miembro de la Congregación de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1963, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela. Ha sido rector del Instituto de Teología para Religiosos de Caracas (ITER) y decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), donde sigue impartiendo diversas cursos bíblicos. pcarluis@ugrind.com

Se trata ahora de poner sobre la mesa un retrato de Abraham, reconocido por judíos, cristianos y musulmanes¹ como familiar relevante para todos. Así lo subraya, entre otras voces, la del Concilio II Vaticano:

Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en lo patriarcal, en Moisés y los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca (*Vestra Aetate* 5)

Al igual que todo retrato, el de Abraham tampoco habla por sí solo. En cuentan. De primera mano, la tradición que llega a través de la Sagrada Escritura, sin agotarlos, y de manera particular el libro del Génesis, marco que centra la mirada de estas páginas. Allí aparece inicialmente, entre los descendientes de una misma estirpe, el nombre de quien será después patriarca emblemático. Se trata de una de las genealogías (*tóledót*)² del primer libro de la Biblia (cf. Gn 11,27). Con ese recurso literario y teológico el Génesis busca presentar el conjunto de la obra como una historia de familia, que crece y se extiende. Desde el inicio, Dios quiere esta expansión: *Sean fecundos y multiplíquense. llenen la tierra y sométanla* (1,28). A esta propuesta, sin embargo, no tardaron en contraponerse las actitudes de casi todos los protagonistas principales de la de los capítulos iniciales del Génesis, los llamados relatos de orígenes (Gn 1 – 11): la primera pareja, Adán y Eva, pretendió ser más divina que humana; Cain rechazó mortalmente la fraternidad; Lamec se mostró intempestivo y arrogante; algunos se consideraron gigantes y héroes por la violencia que les acompañaba, otros, se obstinaron en una quimérica construcción. En palabras de Carlos Mesters³, todo ello refleja una humanidad envuelta en diversas capas de suciedad, caracterizada cada una a su vez por hechos diametralmente opuestos al proyecto divino:

dominio y explotación: Babel (cf. 11,1-9)

uso de la divinidad en provecho propio: tiempo de los hijos de Dios, gigantes

1. See, J.L., *Abraham y sus herederos. El patriarca y los creyentes en el Dios único*, El mundo de la Biblia, Horizontes 3, 21-86.

2. CC. Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*, Documenta Vaticana, Ciudad del Vaticano 2004, 10.

3. El libro del Génesis puede estructurarse por el empleo del sustantivo *tóledót* («generaciones», «descendientes», «listas»). Su uso marca el inicio de una nueva sección (cf. 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10,27; 25,12,19; 36,1,9; 37,2; véase también 10,32; 25,13) pero emparentándola a la anterior. Sobre el término en Génesis, cf. ALLSOUTH, T.D., «Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis», *Tyndale bulletin* 44,2 (1993): 255-271.

4. MESTERS, C., *Abraham y Sara*, Mach 1, 1984, 236.

y héroes de renombre, todo para abusar de los demás; en ese escenario: alianza con Noé (cf. 6,1 – 9,29)

odio, muerte y venganza: fratricidio de Cain y prepotencia de Lamec (cf. 4,1-26)

distanciamiento de lo que Dios ha dicho: la serpiente, Eva y Adán (cf. 3,1-24).

La última de las etapas es la que origina, sostiene y alimenta a todas las demás. La lejanía de Dios y de su palabra, actitud consolidada en la mayoría de los de los hombres y mujeres que habitaron la tierra, quedó a la base del origen todo mal. No ha de entenderse que la disminución progresiva de la presencia de Dios en los relatos de orígenes signifique desinterés por cuanto ha creado. Su menor presencia, más bien, expresa su coherencia con el deseo de una humanidad que más que tutelada en desconfianza ha de saberse invitada a crecer y madurar responsablemente en la relación con él y con todo lo creado. Antes de que llamara a Abrahán, lo último que se había dicho de Dios es que *bajó y dispersó* a los constructores de una ciudad imposible (cf. 11,5.8). Con esa resolución el Creador reorientó la avidez de los constructores ensimismados en su afán. Lo humano es la tierra, vista como *don* y tarea en toda su amplitud, y no la invasión usurpadora de los espacios celestiales. Solo en la aceptación y conservación de ciertos límites es posible lo humano.

En medio de tanto desatino, el relato de Abrahán (11,27 – 25,11) confirma la relación querida por Dios con la humanidad. A lo largo del mismo, la palabra divina retoma protagonismo y cercanía, desbloqueando situaciones deshumanizadoras. La escucha y el diálogo abierto con Dios seguirán siendo la posibilidad de lo humano. Sobre esta convicción se perfila el hombre que es figura paradigmática de una relación vitalizada y fecundada por la comprensión y aceptación progresiva, no sin resistencias, de la palabra que una y otra vez Dios le dirige⁵. En efecto, Yhwh le habla (Gn 12,1), se le aparece (v.7; cf. 18,1), se le revela (17,1), lo bendice y le garantiza un futuro promisorio (12,1-3). De su parte, el patriarca responde, dialoga con él (18,22s.) y le rinde culto (12,8; 13,18). Pero lo que Dios más espera de él no es precisamente una reacción cultural, como la que suele tender Abrahán construyendo altares. De él, lo que Yhwh anhela es *que camine y sea perfecto* (17,1). En este sentido, lo que sigue desea evidenciar algunas disposiciones y actitudes del patriarca ante las que Dios reacciona porque atentan contra el objetivo de construir y consolidar una relación y un estilo que son los únicos viables para

5 – cf. Gn 12,1.7; 13,14; 15,1ss.; 17,1; 18,1; 21,12; 22,1.

garantizar el desarrollo de una auténtica vida para Abrahán y su descendencia.

II. El ciclo de Abrahán marca un nuevo inicio, y no sin desgarros. Teraj, su padre, emprendió con toda su familia viaje hacia Canaán. Sin mayor razón, decidió interrumpirlo para instalarse con los suyos en Jarán (cf. 11,31s.). De este núcleo familiar quedan pocos datos. El libro de Josué comparte un recuerdo:

Al otro lado del río Éufrates, vivieron antaño los padres de ustedes, Teraj, Abrahán y Najar, sirviendo a otros dioses. ¡Pues bien, teman al Señor; sirvanle con integridad, verdad y fidelidad; quiten de en medio los dioses a los que sirvieron sus padres (Jos 24,2.14).

A la luz de la memoria de Josué, se entiende que sus antepasados los patriarcas, a pesar de la alianza realizada con Noé (cf. Gn 9,8-17), mantuvieron o volvieron en algún momento a otros dioses de ámbito doméstico. Se trataría de dioses familiares, acarreados por la familia a todas partes. Es la familia quien los lleva, y no son las divinidades quienes deciden. Son dioses que no tienen palabra alguna. De hecho, en la familia de Abrahán no hay más voz que la su padre. Él establece la ruta y dispone de todos, sin mayor criterio. Él marca los tiempos e interrumpe donde quiere el itinerario previsto. Al proceder así, deja de lado una de las disposiciones establecida y reiterada por Dios con los antepasados:

Ustedes sean fecundas y multiplíquense, muévase⁶ por la tierra y domínela (Gn 9,7; cf. 1,28).

En consecuencia, Teraj establece y limita arbitrariamente los tiempos y espacios de su andadura. Pero su decisión no es del todo nueva. Tiene un precedente cercano en el episodio de aquellos hombres que viniendo de Oriente *encontraron una llanura en la tierra de Sennar y se establecieron allí* (11,2), donde se dedicaron a una tarea propia de esclavos: hacer ladrillos. Solo después decidieron construir una ciudad que tendría como signo emblemático una torre, a modo de tato étnico, que sería punto de referencia permanente para todos sus habitantes (cf. vv.3-4). La intervención decidida de Dios, consolidando la diversidad, liberó a aquellas gentes de su propósito empeinado e inhumano (cf. 11,8-9). Cuando el libro de la Sabiduría reflexiona sobre la suma de voluntades alcanzada por los constructores de la Babel imposible, emplea el sustantivo *homínia*, «concordia», «armonia».

6 El verbo hebreo con el que se expresa este llamado a moverse, es el mismo empleado para el movimiento de los animales marinos (Gn 1,20) y de ciertos animales terrestres (7,21; 8,17). Se emplea también para hablar de lo numeroso que eran los israelitas en Egipto (cf. Ex 1,7) y para la enormidad de la plaga de las ranas (7,28; Sl 105,30).

Es un término característico del lenguaje de los estoicos y forma parte del ideal de la convivencia civil de la época helenista. Como observa Luca Mazzinghi⁷, la confusión con la que concluye el episodio de Babel busca resaltar, no la diversidad de lenguas, sino el deseo de Dios de confundir los planes de una humanidad capaz de unirse solo para el mal (cf. *Sh* 10,5), desenmascarando así una falsa armonía, cimentada tan solo sobre ansias hegemónicas y totalitaristas opuestas a la diversidad y a la movilidad queridas por Dios⁸.

Sobre el trasfondo de ese episodio acontece la llamada inicial de Dios a Abrahán. Al llamarlo, Dios provoca una ruptura con la decisión arbitraria de su padre, permanecer indefinidamente en Jarán con toda su familia (cf. *Gn* 11,31-32). Dios llama a su elegido para que de manera inmediata dinamice su vida, retorne la condición de caminante, y deje atrás una estructura familiar que no favorece lo que se espera de toda pareja (cf. 1,28. 9,1):

Sal de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre hacia la tierra que yo te mostraré (12,1)

Abrahán está llamado a sintonizar con Dios y a moverse según sus criterios, los únicos capaces de humanizar. Cada irrupción que Dios tiene en su vida es la ocasión para que se afiance más en él y ensanche su horizonte. La exhortación inicial precede a otras que oirá oyendo en distintos tiempos y lugares (cf. 13,17; 17,1; 22,2). Puede decirse que la historia de Abrahán es la de una llamada continuada, insistente, y no la de una vocación respondida adecuadamente de una vez para siempre. Dios irrumpe en su vida para reorientarla y favorecerla. Es una relación que permanece abierta. La consideración narrativa de algunas de estas llamadas sucesivas busca evidenciar en las siguientes líneas de qué Dios se trata y qué alcance tienen las mismas en la vida de un hombre concreto, padre en su momento de un gran pueblo.

III. Tras superar una etapa de hambruna que llevó a Abrahán y a su familia a inmigrar a tierras egipcias, regreso con una considerable cantidad de bienes (cf. 12,10 – 13,1). Tanto él como su sobrino Lot hicieron grandes fortunas (13,2.5-6). Abrahán llegó a temer que tanto la suya como la de su sobrino terminasen siendo

7 Mazzinghi, L., «La figura di Abramo in *Sh* 10,5: una rilettura delle Scritture tra giudaismo e ellenismo», F5 Bonney, G. - Vicent, R. (ed.), *Supplia - Poideia. Sapienza e educazione* (*Sh*, 1,27), *Miscellanea di studi offerta in onore del prof. Don Mario Cignoni*, Nova Biblioteca di Scienze Religiose 34, Roma 2012, 354.

8 El término *homoneseia* tiene un reconocimiento favorable en el libro de Sabiduría cuando se habla del acuerdo al que llegan los israelitas al salir de Egipto de compartir los mismos bienes y peligros en obediencia a la ley divina (cf. *Sh* 18,9).

fuentes de conflicto familiar. Tan seguro estaba de ello que instó a su sobrino a hacer su propio camino, permitiéndole antes elegir una parte de la tierra donde establecerse:

¿No tienes delante todo el país? Sepárate de mí: si vas a la izquierda yo iré a la derecha; si vas a la izquierda, yo iré a la derecha (13,9).

Al proceder de este modo, el patriarca dispuso indebidamente de un territorio que no le pertenece⁹. Él y su sobrino se relacionan con la tierra tan solo movidos por lo productivo que pueda resultarles (cf. v.10). Abraham separó a la familia. Los hechos posteriores – la ruina de su sobrino, y casi su muerte – demostrarán el desacierto de la decisión tomada. De hecho, Lot acuchó perdiéndolo todo, menos la vida, y esto gracias a la intervención de Elohim (cf. 19,29-31). Dios no llama a Abraham para que hiciera fortuna con la tierra y pierda la perspectiva correcta:

La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, porque ustedes son emigrantes y huéspedes en mi tierra (La 25,23)

En este contexto, Yhwh se dirige al patriarca nuevamente con una peculiar formulación imperativa: *¡Levántate, recorre el país!* (Gn 13,17). Siempre que Dios, o un enviado suyo, dice «*levántate!* (*qûm*)», se espera del oyente la (re)activación inmediata de sí mismo para afrontar una situación de la que debe salir airoso, dejando de lado tanto temores como motivaciones personales. En el Génesis este imperativo aparece en otras dos ocasiones. Una dirigido a Lot para que escape de Sodoma (cf. 19,15); la otra, a Jacob para que se aleje de Labán, que se aprovecha de él (cf. 31,13; 35,1). Por lo demás, hay que notar que el uso del imperativo (*qûm*) en la Biblia hebrea está vinculado a líderes de Israel – es el caso de Moisés (Dt 9,12; 10,11), Josué (Jos 1,2) y Gedeón (Jue 7,9) – y a los profetas¹⁰: Balaam (Nm 22,20); Samuel (1Sm 16,12); Elías (1Re 17,9; 19,5.7; 21,18; 2Re 1,3); Jeremías (Jr 13,6; 18,2); Ezequiel (Ez 3,22) y Jonás (Jon 1,2; 3,2). En todos los casos – también Abraham es considerado profeta (Gn 20,7) – Dios sorprende a quienes dice «*levántate!*» confirmando los en la tarea de ser agentes activos en la transformación de situaciones que se oponen al querer divino. Si Abraham escucha esta particular fórmula en la segunda ocasión que Dios le habla, es porque la postura tomada por el patriarca no está orientada de la mejor manera, y menos aún si actúa bajo la avidez del interés económico, aunque lo encubra bajo el pretexto de la conservación de la paz familiar. Dios no llama al patriarca a convertirse en un acaudalado propietario.

9. Más adelante, Abimelec le hará una propuesta de estabilidad cediéndole posesión de la tierra que tiene ante él (cf. Gn 20,15). Para otro caso de disposición de la tierra, cf. Jc 40,4.

10. Lo emplea también Jesús en la forma aramea: *Talitha qûm!*, «¡Niña, levántate!» (Mc 5,41).

En contraste con su palabra que divide y separa, Abrahán ha de entender que su vida tiene que guiarse y orientarse por lo que Dios le pide:

Alza tus ojos y mira desde el lugar en donde estás hacia el norte, el meridiodia, el levante y el poniente (...). ¡Levántate! Recorre el país a lo largo y a lo ancho, pues te lo voy a dar (cf. 13,14.17).

La intervención divina, por lo tanto, exige de Abrahán que no interrumpa, llevado por su manera de pensar la tarea y el don que Dios le ha presentado.

IV. Las decisiones a penas consideradas de Abrahán en lo referente a su riqueza, su familia y la tierra tuvieron un desenlace conflictivo. La tierra que su sobrino eligió a instancias de los criterios del patriarca (cf. 14,12) fue objeto de rapiña violenta por parte de salteadores. La violencia desatada suscitó también en Abrahán actitudes no menos agresivas para rescatar a Lot. Acompañado de sus servidores (*‘ebed*), en este contexto con claro matiz militar¹¹, encabezó un episodio armado del que salió favorecido. Con un lenguaje muy similar al empleado en los relatos de conquista del libro de Josué, el texto no deja duda del comportamiento decididamente violento del patriarca: *cayó sobre ellos, los hirió y persiguió* (14,15). El resultado exitoso de la intervención armada de Abrahán obtuvo la admiración de diversos reyes. Llegando uno de ellos, Melquisedec, a realizar un acto cultual al Dios Altísimo, *‘el-‘ehyón*¹², en agradecimiento por la gesta realizada. Según Tryggve Mettinger¹³, “este epíteto divino [*‘el-‘ehyón*] es una faceta de la caracterización «monárquica» de Dios, y equivale por tanto a «el rey» (...)”. Al aceptar la bendición del rey y ofrecerle un diezmo, Abrahán entra en una relación mediada y retributiva con lo divino¹⁴. El episodio lo recuerda, con su elaboración propia, la carta a los Hebreos.

Este Melquisedec, rey de Salén, sacerdote del Dios Altísimo, salió al encuentro de Abrahán cuando este regresaba de derrotar a los reyes, lo bendijo y recibió de Abrahán el diezmo del botín (Hb 7,1)

Siguiendo una vez más su propia iniciativa, el patriarca optó por la fuerza, si bien de manera puntual; aceptó un culto mediado por la monarquía - a la que

11 El mismo término en Éxodo para los servidores soldados de, faraón (cf Ex 9,24; 14,5).

12 En este episodio se nombra tres veces a la divinidad *‘el-‘ehyón* (cf. Gn 14,18.19.20). En su reacción ante lo dicho por Melquisedec, Abrahán repite este nombre (cf. v.22).

13 METTINGER, T.N.D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Córdoba 1994, 134.

14 Cabe recordar en la tradición profética el tema de los diezmos en la polémica entablada entre Dios y su pueblo por un culto lejano a la conversión de la vida (cf. Am 4,4; Mal 3,8).

además le ofrece dinero y se asoció, sin mayor reserva, al gobernante de un pueblo reconocido por su maldad (cf. 13.13). Siguiendo a todo este modo de proceder, acontece una nueva intervención divina:

Después de estos sucesos, el Señor dirigió a Abrón, en una visión, la siguiente palabra: No temas, Abrón, yo soy tu escudo, y tu pago será abundante (15.1)

En esta ocasión la modalidad empleada por Dios es la «visión». ¿Por qué Yhwh no se dirige al patriarca como hasta ahora, directamente con su palabra, sino a través de una visión? El término hebreo empleado aquí para *visión* (*mah¹⁷ āzeh*) es poco frecuente¹⁸. En las Escrituras se repite únicamente en dos ocasiones, asociado a dos profetas: Balaam y Ezequiel. En el primer caso, aparece en la introducción de los mensajes del profeta Balaán (cf. Nm 24.4.16):

Oráculo de Balaán, hijo de Beor,
oráculo del hombre de ojos perfectos,
oráculo del que escucha palabras de Dios,
[y conoce los planes del Altísimo,]¹⁹
que contempla visiones del Poderoso,
que cae y se le abren los ojos (Nm 24.3b-4; cf. vv.15-16)

Tal como lo recalca el texto, la disposición positiva del profeta viene resaltada por los términos y expresiones de percepción empleados: *ojos perfectos, el que escucha, conoce, contempla, se le abren los ojos*. Todo expresa una nítida comprensión de parte del vidente de lo que Dios le revela. El uso de *mah¹⁷ āzeh* en Ezequiel, por su parte, está asociado a una denuncia específica:

...contra los profetas insensatos que siguen sus inspiraciones sin haber visto nada [...] ¿No es cierto que tienen visiones falsas y pronuncian varicinas mentirosas (Ez 13.4.7)

Que Génesis emplee este término para la visión de Abraham pareciera subrayar la urgencia de que el patriarca logre una mejor comprensión y asimilación del proyecto al que Dios le llama. Abraham no termina de ver claro. No ve aún en el modo que Dios quiera que vea. De hecho, Yhwh lo exhorta repetidas veces, tantas como las que lo llama a caminar²⁰, a que afine siempre más su mirada:

15 De la misma raíz es más común *hāzānā*, «visión» (cf. 1Sm 3.1; 1Cr 13.15; 1s 1.3; Jr 14.14; Ez 7.26; Qs 12.11; etc.).

16 Entre corchetes lo añadido en el v.16., ausente en la formulación del v.4.

17 Cf. Gn 12.1; 13.17; 22.2

Sal (...) hacia la tierra que se hará ver (Gn 12,1)

Alza tus ojos y mira desde el lugar en donde estás hacia el norte. (13,14)

Mira al cielo y cuenta las estrellas si puedes contarlas (15,5)

La intervención de Dios acontece para que el patriarca no asocie ni desfigure su misión con la aparente seguridad y reconocimiento que pueda venirle bien de las formas de poder temporal que lo rodean, o bien del culto de impronta monárquica que se da. No es con ellos con quienes Abrahán ha de realizar alianza o componenda alguna, y menos llevado por el miedo. A este punto, Dios exhorta al patriarca a que supere sus temores: «No temas» (15,1b), lo que deja al descubierto la inseguridad del patriarca frente a la incertidumbre que le genera lo que Dios le ha prometido. En este sentido, Abrahán no tiene «temor de Dios», expresión que denota confianza en la palabra y proceder divinos. Paradójicamente, Abrahán si usa este concepto para referirse a la gente de Querar: *seguramente no existe temor de Dios (yirat 'elohim) en este lugar y me matarán por causa de mi mujer* (20,11). Piensa y habla desde el miedo, y por eso toma decisiones desacertadas que lo alejan de la verdad y lo llevan a exponer peligrosamente la vida de otros (cf. 12,11-13; 20,3-12). Lo que debiera entender el patriarca es que no ha de guiarse por criterios económicos, por la fuerza de las armas ni tampoco por sus propias conjeturas. Yhwh no es el dios de las riquezas ni el de la violencia. Abrahán, por lo tanto, no debe confundir su liderazgo con la opulencia y un proceder violento que ya ha demostrado exitoso. Su porvenir y su solidez están únicamente en la fidelidad a Dios, su auténtica defensa y su genuino proveedor¹⁴, su escudo y su paga (cf. 15,1).

En el contexto de la visión, Abrahán entabla diálogo con Dios por primera vez. Atrapado en sus temores, cautivo de sí mismo, cuestiona su futuro si no llega la descendencia prometida. A su inquietud Yhwh responde, como a Israel en Egipto, con una acción precisa: *«lo hizo salir»*¹⁵ (cf. Dt 4,20; Sl 105,43; 136,11). Dios quiere al patriarca consciente del proceso que quiere hacer con él para que su vida acontezca siendo verdaderamente libre y obediente a la palabra divina. De hecho, Dios se le presenta como aquel que ya ha realizado con él gestos liberadores (cf. Gn 15,7). El relato explicita, además, el para qué de hacerlo salir de su encierro: *para que mire [a lo alto] y cuente las estrellas!* (cf. 15,5). No es para

14 El Sl 127,3 canta que los hijos, fruto del vientre, son la paga que da el Señor. Otros textos donde Dios mismo es garante del salario. Is 40,10; 62,11; Jr 31,16.

15 De notar la frecuencia del verbo «salir» (יָצָא) en el contexto: dos veces en la conjugación gal, «salir» (cf. 15,4-14) y dos en la hifil, «hacer salir», para referirse a la acción de Dios (cf. 15,5-7).

verlas como un astrólogo que busca en ellas claves para la vida, sino como aquel que contemplándolas queda admirado por el Creador que las hizo. La exhortación recibida es, como comenta Bruna Costanturra²⁰, para salir de un encierro y hacer un sincero acto de fe:

Si trata di uscire dal chiuso di considerazione solipsistiche e scoraggianti per aprire la propria spaventata impotenza a un aiuto che viene dall'alto. Come Abramo, l'uomo nell'angoscia deve uscire dalla propria casa per guardare verso il cielo, a riconoscere nelle stelle la promessa di una impossibile fecondità (cfr. Gen 15,1-6). L'accoglienza del segno, l'abbandono dei propri timori e delle proprie insicurezze per fidarsi solo di Dio chiede un alto fondamentale di fiducia che non si fonda sul segno ma sulla stessa e sola parola di Dio.

Por lo que afirma el narrador, el patriarca da crédito a cuanto escucha y contempla: *Abrán creyó al Señor y se le contó como justicia* (Gén 15,6). Se trata de una adhesión más consciente al proyecto de Yhwh²¹, tal como en su momento lo hizo Israel antes de salir de Egipto (cf Ex 14,31). Sin embargo, el camino no concluye con este episodio. Abrahán no debe ceder a sus miedos ni permitir que su mirada se empañe. La situación recuerda las palabras de Moisés a su pueblo, cuando lo alerta de no desvirtuar el itinerario a seguir:

Tengan mucho cuidado no sea que se perviertan (...). No sea que levantando tus ojos al cielo y viendo el sol, la luna, las estrellas y todos los astros del firmamento te dejes seducir y te puestes ante ellas para darles culto, porque el Señor, tu Dios, se los asignó a todos los pueblos que hay bajo el cielo. En cambio, a ustedes los tomó el Señor y los sacó del horno de hierro de Egipto, para que fuesen el pueblo de su heredad, como lo son hoy (Dt 4,6a-19-20).

El modo tan intenso con el que Dios habla al patriarca en esta visión está fundado y legitimado por la credibilidad y reconocimiento que le merece el haber iniciado ya con Abrahán un camino de libertad en el momento de la primera llamada. Lo que ahora le recuerda:

*Yo soy el Señor que te saqué de ti de los caldeos,
para darte en posesión esta tierra* (Gén 15,7)

20 CROSTURA, B., *La vita minacciosa. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, AnBib 119, Roma 1997, 264. También en el Pentateuco otros líderes, e incluso el conjunto del pueblo (Dt 1,21), oirán oportunamente la misma llamada a superar los miedos. Isaac (Gén 26,24), Jacob (46,3), Moisés (Nm 21,34), Josué (Jos 8,1). Véase también: Jn 10,24; 41,10.13; Jc 46,28; etc. En el NT, cf. Mc 5,26; Lc 1,13.20; 5,10; 8,50; 12,32; Jn 12,15; Heb 13,9; 27,24; Ap 1,17.

21 Cf. JACOBI, en ALONSO SERRA, L., *Diccionario bíblico hebreo - Español*, Madrid 1994.

De manera semejante se expresa Dios con Moisés cuando interviene para fundamentar la legitimidad que tiene para pedirle a su pueblo que cumpla sus mandatos para que Israel conserve su libertad y sea feliz:

*Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto,
de la casa de la esclavitud (Ex 20,2; cf. Dt 5,6)*

De no haber sido por la intervención divina, el patriarca no hubiera tenido más porvenir que el de una vida sometida y despersonalizada, semejante a la de un esclavo dependiente en todo de su dueño, en este caso su propio padre. El hijo nunca habría llegado a ser sujeto y protagonista activo de su propia vida, en contra de lo establecido por Dios desde un principio (cf. 2,24). Sin embargo, Abraham no expresa particular conciencia de lo que supuso la vocación recibida desde un primer momento. Su interés está en obtener certezas de lo que Dios le promete. No termina de fiarse: *¿Señor Dios, cómo sabré que voy a poseerla [la tierra]? (15,8)*. Que el patriarca manifieste tanto interés por «saber», «conocer» (*yá'*), abre a la sospecha de que alberga deseos de poder y dominio. Ya en episodios precedentes, como se indicó, tomó decisiones (poder) que tuvieron repercusiones calamitosas. El argumento recuerda lo acontecido en el jardín con Adán y Eva, donde la cuestión del saber (árbol del conocimiento, cf. 2,9) sirvió para evidenciar la desconfianza de la pareja primigenia ante la palabra de Dios, actitud que los acabó atrapando en sus propios miedos (cf. 3,10). También Abraham experimentó un aterrador estado de incertidumbre y confusión, un vivir en la noche aún antes de que anocheciera:

Cuando iba a ponerse el sol, un sueño profundo invadió a Abrón y un terror intenso y oscuro cayó sobre él (v.12)

Es un momento dramático, su noche oscura, debatiéndose entre sus expectativas y la palabra que Dios le dirige. Sigue sin ver claro. El profeta Isaías emplea la imagen del sopor sobrevenido como una indisposición temporal para entender

*Porque el Señor derramó sobre ustedes
un espíritu de sopor que cierra sus ojos
y cubre con un velo sus cabezas (Is 29,10)*

En medio de la noche solo vislumbra un fuego humeante y una antorcha ardiendo (cf. Gn 15,17). La imagen, parte del ritual de un pacto²², no deja de evocar la ambientación de una teofanía (cf. Ex 19,18). En su noche el patriarca no tiene

22 Cf. Conferencia Episcopal Española, *Sagrada Biblia*, Madrid 2010, nota a Gn 15,11.

más luz que la de la palabra de Dios. Palabra que además se hace unilateralmente alianza con él y su descendencia (cf. Gn 15,18-20). „Se dejará iluminar y guiar por ella“.

V. Abrahán y Sara, llevados por su anhelo, buscaron precipitar la promesa. Se sirvieron de la esclava Agar y procedieron de la única manera que Sara imaginó posible: *Y Abrahán escuchó la voz de Sara* (16,2). Es decir, siguió – *obedece* (*shāma'*) – los criterios de su mujer. De igual manera había procedido antes Adán al secundar y compartir con Eva su misma avidez en el relato del paraíso (cf. 3,17). Al igual que aconteciera allí, se inicia también aquí un penoso deterioro de las relaciones familiares: Agar es usada y cambia en su trato con Sara: la esposa culpa al esposo; Abrahán se inhibe²³ y la esclava es maltratada de tal manera que termina huyendo (cf. vv. 4-6). Solo la intervención divina por medio de un ángel recompuso en parte la encrespada situación para evitar males mayores como hubiese sido la muerte de Agar y de su hijo en gestación (vv. 7-16). Sin embargo, en medio de tanto desacierto e injusticia, la esclava vive una radical e inesperada experiencia (v. 13)²⁴: que Dios la ve (*El-rá'ā*)²⁵, la asiste y la ampara. Abrahán tardará aún en tener una vivencia semejante, y cuando acontezca será también en relación a la vida de un hijo, el de la promesa (cf. 22,14).

El nacimiento de Isaac pudieron entenderlo Sara y Abrahán como la realización de la promesa, dándola como un hecho. Años más tarde, sin embargo, Yhwh vuelve a mostrarse²⁶ al patriarca en un episodio donde llama la atención los nuevos nombres que aparecen. En primer lugar para Dios mismo, que se presenta como: *aní el-shadday, Yo soy Dios todopoderoso* (17,1b), uno de los nombres más antiguos para Dios en las Escrituras²⁷. Es probable que este teónimo se relacione a un término babilonio para *montaña*, Dios vuelve a presentarse con él solo a Jacob (cf. 35,11). En general, en los textos patriarcales de Génesis, *el-shadday* aparece en bendiciones que Dios imparte o que se dan en su nombre, siempre relacionado a lo familiar²⁸. De hecho, esta intervención tiene una fuerte resonancia en la fami-

23. Diversos sus sentimientos en Gn 21,11-12.

24. Cf. Lc 10,21.

25. En este contexto, el sentido del verbo «ver» coincide con el ver de Dios a Israel en Egipto (cf. Ex 2,25). Es un ver que compromete activamente a aquel que ve con la causa de quien sufre opresión.

26. En tres ocasiones el relato de Abrahán emplea la misma forma del verbo «ver», en nítal, para expresar la aparición de Yhwh al patriarca: Gn 12,7; 17,1; 18,1.

27. Sobre este teónimo, cf. MEYER, *Rescuing a Deus*, 83-87. La traducción «todopoderoso» sigue a la LXX que traduce en ocasiones este nombre como *παντοκράτωρ* (cf. Jb 8,2; 15,25).

28. En Génesis aparece en boca de otros (cf. 28,3; 43,14; 48,3; 49,25). Estando la puse en boca de

lia, tanta que se modifican los nombres de Abrahán y Saray por los de *Abraham* (17,5) y *Sara* (v.15). Todo apunta a que se inicia una nueva etapa en la vida del patriarca y de los suyos: se entra en una profundización de la alianza (cf. v.2; 15,18). No en vano, Gn 17 emplea en trece ocasiones el término «alianza» (*berít*) para especificar más sus implicaciones. De ser aceptada, además, esta alianza exige un signo permanente en el cuerpo de todo varón. Si bien todo el capítulo tiene un aire cercano al de un rito cultural, el acento no está en el rito en sí, sino en lo que del rito se espera. Del patriarca, en concreto, que camine y *sea perfecto (tamim)*²⁹. Esto entraña precisamente una manera diversa de relacionarse con Dios respecto a cualquier otro culto, tema que adelanta lo que posteriormente vivirá con su hijo al presentarlo como víctima. Lo que corresponde realizar a Abrahán es similar a lo esperado del pueblo del éxodo:

Cuando entres en la tierra que va a darte el Señor, tu Dios, no aprendas a imitar las abominaciones de esas naciones; no haya entre los tuyos quien haga pasar a su hijo o su hija por el fuego; ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos ni nigromantes; porque el que practica eso es abominable para el Señor. (...) Sé íntegro (tamim) con el Señor, tu Dios (Dt 18,9-13).

La vocación de Abrahán y su relación con Yhwh no exige pues la mediación de un culto así entendido. La exigencia está en la integridad de la vida, que sea intachable (*tamim*). La reacción primera del patriarca a este pedido es un gesto de reconocimiento y sumisión: se postra (cf. Gn 17,3.7), pero el gesto en sí no atrae la atención de Yhwh. Más provechoso resultó el acercamiento que hizo y el diálogo audaz que mantuvo con Él (cf. 18,16-33).

VII. Como ya había pasado, Abrahán reincidió en su interés por tener buenas relaciones con ciertos monarcas. El nacimiento de Isaac probablemente lo hizo más conservador y deseoso de una vida más estable para él y los suyos. Tiene cien años y no da muestras de seguir caminando. El encuentro con Abimelec en Guerar deja al descubierto que la vida del patriarca aún no es tan intachable como debiera serlo. Algunas de sus intervenciones evidencian temores que aún conserva:

Dios al decirlo a Moisés que a los patriarcas se presentó con ese nombre y no con el de *Eloah* (cf. Ex 6,3).

29 Con el mismo atributo es presentado también Noé (Gn 6,9) el lenguaje sacrificial del Antiguo Testamento, en general emplea también para referirse al animal destinado al culto (cf. Ex 12,5; Lv 1,3.10; 4,3; Nm 6,14), que debe ser «sin defectos». Se dice de David (cf. 2Sm 22,24.26), también se usa para referirse a las obras de Dios (cf. 2Sm 22,31), de Job (cf. Jb 12,4).

oculta la verdad. *Abrahám dijo de su mujer Sara: «Es mi hermana»* (cf. 20,2)

tiene prejuicios: *Pensé: "seguramente no existe temor de Dios en este lugar" y me matarán por causa de mi mujer'* (v.11)

censura el plan de Dios para él: *me hizo vagar lejos de mi casa paterna* (v.13)

¿Teme acaso que el rey Abimélec vea en él un potencial usurpador? Como sea, Abrahán renuncia aparentemente a la promesa que Dios le ha hecho de heredar una tierra. Pacta y hace juramentos con un rey (cf. 21,27-31) que no desea otra cosa del patriarca sino que sea un pacífico inmigrante que reside en su territorio (cf. 21,23s.). El patriarca invoca el nombre de Dios (cf. 21,33; véase también 12,8; 13,4), pero como hiciera en su encuentro con Melquisedec y otros reyes (cf. 14,18-22), se dirige a *Yhwh 'el-ʿilām*, «Dios eterno» (21,33). A la luz de sus criterios, cabe pensar que la situación y el entorno le resultan seguros y cómodos. ¿pero se ajusta todo ello a lo que Dios espera de él? La continuación del relato con una nueva intervención de Dios, *pasado un largo tiempo* (v.34), evidencia que no.

El patriarca dejó de caminar para instalarse, de nuevo e indefinidamente, en un determinado lugar. La irrupción de Dios que lo llama con el nombre último que le ha dado, *Abraham* (22,1b; cf. 17,5), insiste, a pesar de todo, en dinamizar su vida. Es la hora de la prueba. Si bien el término *probar* (*nāḥ*) no fue empleado antes en el Génesis, su sentido, como observa André Wénin³⁰, puede entenderse a la luz de Gn 2,15-18. El mundo, al igual que el hijo, son dones de Dios. El don establece una relación entre el donante y quien lo recibe. Lo que a su vez ha de expresarse en el modo de acoger y custodiar el don recibido, garantizando que este mantenga la originalidad y diversidad que le es propia. En el caso de Abrahán, el don máspreciado y deseado que tiene es el de Isaac, concretización de la promesa de Dios y garantía de su mismo futuro. Siempre que Dios pone a prueba – atendiendo al tema en el ámbito del Pentateuco – busca consolidar una relación de confianza con él y con su modo de proceder, siempre al servicio de la vida y de la libertad de los suyos. En ningún caso se trata de atemorizar (cf. Ex 20,20). El tema acompaña el camino de Israel hacia la tierra de la promesa³¹. En sí, la prueba es una llamada a optar por la escucha atenta y obediente de la palabra de Dios:

30 WÉNIN, A., *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, La bible et le rouleau 8, Bruxelles 1999, 49-51.

31 Otros textos sobre la prueba (de Dios a Israel): Ex 16,4 (el maná en el desierto será dado cada día, y no habrá necesidad de acapararlo de un día para otro; cf. Dt 8,16), también el pueblo pone a Dios a prueba. En este caso se trata de una actitud rebelde (cf. Ex 17,7; Nm 14,22; Dt 6,16; Sl 78,18.41 56; 95,9; 106,14). Cabe la opción personal de no tentar a Dios (cf. Is 7,12).

Allí, el Señor dio leyes y mandatos al pueblo y lo puso a prueba diciéndoles: «Si obedecéis fielmente la voz del Señor mi Dios y obras la recta a sus ojos, escuchando sus mandatos y acatando todas sus leyes, no te afligiré con ninguna de las plagas con que afligí a Egipto, porque yo soy el Señor, el que te cura» (Ex 15,26)

Es la ocasión para que el corazón discierna y tome las decisiones oportunas para que pueda adherirse con toda conciencia a la causa de Dios (Dt 8,2). Junto a esto, la prueba no deja de ser una cuestión amorosa:

(...) Dios les pone a prueba para saber si ustedes aman a no al Señor, su Dios, con todo su corazón y con toda su alma (13,4)

La primera llamada que Abrahán recibió significó para él la inauguración de su libertad frente a la situación que vivía bajo la autoridad paterna. ¿Acaso no se trata ahora de que Abrahán crezca aún más en esa libertad? Al respecto, la afirmación de Pietro Bovati¹²: «El comando revela la libertad, o questa, a differenza di quanto avvenne con i primi progenitori, si modula come consenso alla parola del Signore». Tal como se ha venido viendo, la relación que Dios ha querido establecer con el patriarca buscó siempre consolidarlo en esa libertad. Lo dicho sobre el sentido de la prueba orienta a la comprensión de la que Dios presenta ahora a Abrahán. Como al inicio, nuevamente se le pide al patriarca una separación, en esta ocasión de Isaac, su propio hijo. El texto hebreo que expresa lo que Dios le pide es complejo y no deja de tener cierta ambigüedad (cf. Gn 22,22)¹³. A este punto cabe la pregunta, ¿es la vida del hijo el precio de un Abrahán más libre? Todo apunta a que se trata más bien de reorientar la vida de cada uno de ellos, tanto la del padre como la del hijo, lo que permitirá, a su vez, centrar y definir mejor la relación con Dios. Si al principio del relato de Gn 22 padre e hijo aparecen siempre juntos, al final ya no se habla del hijo, sino tan solo del padre y de sus servidores (cf. 22,19). Sin necesidad de matar a su hijo, el patriarca ha manifestado que Isaac es de Dios y no propiedad suya, aunque sea su padre. No se trata pues de afianzar una relación con Dios sobre la sangre de una víctima inmolada, sino más bien de entrar en la obediencia fiel y fecunda a su palabra, permitiendo que toda vida se erija desde ella.

Todas las naciones de la tierra se bendecirán con tu descendencia, porque has escuchado mi voz (v.18, cf. 26,5)

12. BOVATI, P. *Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza*. Bologna 2012, 41.

13. Para un estudio detallado de Gn 22.2 y del conjunto del relato, véase la obra citada de WENIG, *Isaac na l'epreuve d'Abraham*.

Tal como el ángel del Señor lo declara, es la disposición a la escucha y la configuración de la propia existencia con lo escuchado, lo que hace de la vida de Abraham un auténtico paradigma de fe y un testimonio vivo de bendición (cf. 12,2). Atrás quedaron sus veleidades con las riquezas, el culto, la violencia y los poderosos para acabar entendiendo el alcance de su llamada, su condición de hombre en camino: *Soy un emigrante* (cf. 23,4)³⁴. Deja así de verse como alguien errante y sin ningún destino, vagando sin rumbo abandonado de la mano de Dios, tal como él mismo llegó a presentarse explicando su propia vida: *Dios me hizo vagar*³⁵ *lejos de mi casa paterna* (cf. 20,13). Ahora, por el contrario, sabe que sus pasos, donde quiera que se encuentre, no dejan de estar bajo la compañía fiel de Dios, porque suya es toda la tierra (cf. Lv 25,23).

El patriarca aprende a caminar – y a dejar caminar – porque aprendió a escuchar. De no haberlo hecho, hubiera quedado atrapado en actitudes como las que más tarde encarnó el faraón contra los descendientes de la promesa, cerrado a la escucha de todo lo que estuviera fuera de sus criterios de poder y dominio (cf. Ex 7,16). Y es que la escucha ni se impone ni se hereda. Por eso, también el pueblo ha de aprender continuamente a relacionarse de manera obediente y amigable con su Dios, como Abraham (cf. Is 41,8)³⁶, porque en ello le va la vida (cf. Dt 28,62). Solo así fue posible que la existencia del patriarca se hiciera fecunda y canal al servicio de la vida:

*“Oye bien estas tres aces que se van ensanchando: ‘A’ – bra – ham! Es una misma letra, la primera del abecedario, una vocal abierta desde el principio... ¡quieta, quieta!... La primera aparece sola como una aspiración. Es la vida que ya quiere ponerse en marcha! En la segunda sílaba ya la acompañan otras dos letras que dan la idea de que algo se ha desgarrado ¡Brrr! ¡Son las abismas del Caos que ya se abren! Y en la tercera, entre esa hache y esa eme, la vocal de la vida se prolonga hasta el infinito. ‘Oye’ ¡Hnnnn!... El gran río del amor esparciendo sobre la tierra el linaje humano!... ¿Qué te parece?” (Rómulo Gallegos, *Pobre negro*, 1937)*

34. También Moisés tendrá la misma concepción expresada en el nombre que da a su hijo (cf. Ex 2,22) en los previos a recibir la llamada de Dios para convertirse en el guía de Israel para salir de Egipto.

35. Con el verbo *talá* se expresa en general el desplazarse sin rumbo, lo que puede hacer peligrar la vida. Se dice, entre otros, de Agar (cf. Gn 21,14) de José perdido en el desierto en busca de sus hermanos (cf. 37,15); de un animal extraviado (cf. Ex 23,4); del pueblo extraviado por sus líderes (cf. Is 3,12; 9,16); de los falsos profetas (cf. 23,13; Mq 3,5); de Israel (cf. Ez 14,11).

36. Cf. Is 41,8; Sl 2,23. Sobre la amistad de Abraham con Dios, HERNÁNDEZ, E., «Abraham, amigo de Dios», *Burguense* 30(1) (1989) 11-29.

TU FE TE HA SALVADO

P. Pedro Trigo S.J.

ABSTRACT:

To us Christians, the central importance of dealing with faith in Jesus is because he is our access not only to God, but also to our own mystery, as well as the others'. But Jesus is not here. Hence, the favored means is the Gospel, by studying it as disciples, it gives us a true access to Him, and the encounters therein described become paradigmatic of ours. Thus, by analyzing several evangelical scenes, we attempt to unravel their mystery. Next, we inquire into the cause for the authorities' refusal to believe, as well as the disciples' deficient faith, the role of the resurrection and the apparitions. We conclude with the current ways to get to Jesus.

KEYWORDS: *personal Encounter, Incarnation, Neediness, Trust, Trustitivity, Transparenc(y), Personal Openness, Self-relativization, Mercy.*

Agradezco que se me haya invitado a hablar sobre la fe en Jesús. Los cristianos somos compañeros de Jesús, y, por tanto, si nos definimos por él, Jesús, del que vivimos y hacia el que caminamos, es lo más propio que tenemos que dar, el tesoro que se nos ha dado para compartir. Pero es que, además, es un tesoro que no podemos acaparar, lo poseemos en la medida en que lo entregamos. Porque no lo podemos entregar objetualmente, como un saber. Sólo lo entregamos realmente

* **Pedro Trigo, SJ**, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. 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 numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RIAF, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo.. Correo electrónico trigodura@gmail.com

cuando lo compartimos en una relación de fe: una relación de sujeto a sujeto'. Entregamos a Jesús como una llama prende a otra llama. Al prenderla, la llama se incrementa. Por eso, les agradecen de corazón por esa confianza

Entendemos la fe bíblicamente como la relación que se da de sujeto a sujeto, una relación en la que priva la escucha de la autorrevelación del otro, sobre el juicio acerca del otro en base a los indicios que da de sí. Desde este punto de vista, Jesús es el mayor creyente. Ahora bien, lo es, si partimos de la imagen que nos dejaron de él en los evangelios los testigos que lo reconclaron y en los que las diversas Iglesias reconocieron su fe y que, por esa razón, reconocieron que en ese trabajo de recordar y compulsar testimonios estuvieron guiados por el mismo Espíritu de Jesús. En efecto, lo más básico y denso que aparece en ellos de la persona de Jesús es su relación con el Dios de Israel, al que llamaba con toda familiaridad Padre y ante el que se mantenía habitualmente con absoluta confianza y disponibilidad. Era tal la transparencia de esta relación que cuando realizaba los signos del Reino la gente daba gloria a Dios y no a él. Realmente que esa relación fontal no sólo lo caracterizaba sino que lo definía. Esa vida en sus manos y para su designio culminó en su pasión cuando, a gritos y con lágrimas, pidió que pasara ese cáliz, pero insistió, más aún, en que no se hiciera su voluntad sino la de su Padre. Y en la cruz murió remitido a su Padre, poniéndose en sus manos, de manera que él tuviera la última palabra de su vida. Así se consumó como Hijo. Murió, pues, en la fe: la fe en su Padre tuvo la última palabra en su vida y murió sin haberla escuchado. La respuesta de su Padre fue la resurrección.

Esa relación fue tan íntima y totalizadora que a lo largo de su vida se dio un trasvasamiento total, de manera que por Jesús habló y a través de él actuó Dios con absoluta transparencia. Por eso la fe en Jesús no es como la fe que se puede tener en cualquier ser humano, ni siquiera como la que se puede otorgar a una persona felaciente por su saber, su poder y su entrega sin recidencia al bien de los demás. Quienes se abrieron a la propuesta de Jesús, a sus palabras y acciones, a lo que Jesús irradiaba, al misterio de su persona, dieron su fe a Jesús de un modo ilimitado, se pusieron en sus manos, llegaron a entregarse a él, le ofrecieron sus personas, del mismo modo incondicionado con que un creyente se entrega a Dios. Pero no como si Jesús sustituyera a Dios sino sintiendo que, por el contrario, lo representaba, literalmente, lo hacía presente. Por eso la fe en Jesús se daba, en último lugar, a Dios.

1 Trigo, Relación de fe. En *Como relacionarnos humanizándonos*. Centro Gamilla, Caracas 2012, 11-27

Sin embargo, no todos ni muchos menos llegaron a este grado de fe. Unos no se abrieron en absoluto; no le prestaron atención profunda porque no quisieron ser afectados por él, en muchos casos porque intuían que tendrían que cambiar aspectos de su vida que no estaban dispuestos a modificar. Otros le cerraron positivamente su corazón porque la imagen que tenían de Dios no cuadraba con la que él hacía presente y no quisieron dejarla, o porque, como no era de la institución eclesiástica y como era del pueblo bajo y tenía a ese pueblo como su compañía habitual, no quisieron reconocerle autoridad, porque cuestionaba su estatus. Otros no llegaron más allá de la curiosidad, o se quedaron en la simpatía o llegaron hasta la admiración, sin querer profundizar más.

Toda fe orregala a un ser humano es, en definitiva, un misterio ya que llega al terreno de lo sagrado, en el sentido de lo último, de lo definitivo, de lo incondicionado. Por eso, la fe es, en todo caso, una opción, no el resultado necesario de una deducción; puede ser una opción razonable (como dice Pablo de sí: "sé de quién me he fiado, que tiene poder para custodiar mi depósito": 2Tim 1,12), pero no quita que sea siempre una apuesta y, por tanto, abierta a la comprobación definitiva. Al ser el resultado de una relación personal o el modo de llevar esa relación, requiere un proceso, que puede resultar largo y contrastado, y se mantiene también, en todo caso, como un proceso, abierto siempre a ulteriores comprobaciones.

También la fe en Jesús conoce este mismo proceso contrastado, porque nuestras expectativas de la epifanía de Dios no se corresponden con la humanidad de Jesús, que tiene la figura de uno de tantos. Y, no lo olvidemos, la fe en Jesús es fe en un ser humano, en cuya humanidad se transparenta la presencia de Dios. Es su humanidad la que la transparenta.

No, como se lo representa muchas veces, como si fuera una mezcla de Dios y ser humano y lo que nos interesa no es lo que tiene de humano sino lo que tiene de Dios. Así se lo ha representado la cristología fundamental que estaba vigente antes del concilio, que estaba totalmente centrada en lo que Jesús tenía de más que humano y, por tanto, daba por supuesto que no era lo humano lo que transparentaba al Hijo de Dios. Así también, el símbolo largo n cenocostantinopolitano, que, al explicar los misterios de la vida de Jesús, pasa por alto precisamente su vida porque no halla en ella el misterio.

Y, sin embargo, para el evangelio la Palabra se hizo precisamente carne. Es lo que dice helenísticamente Pablo a ese discípulo suyo que escribió la carta a los colosenses: "en él habita la plenitud de la divinidad corporalmente" (2,9). No puede decirse más provocativamente para un helenista, que suspira por dejar este

cuerpo para que el alma inmortal retorne a su patria. Y, sin embargo, el cristianismo afirma que Dios cabe completamente en la humanidad de Jesús, en lenguaje hebreo, en su cuerpo, que es el modo de aludir a su persona.

Así pues, sólo se puede entrar en el misterio de Jesús a través de su vida; eso, tanto para sus contemporáneos, como para los que hemos venido después. Así como muchos intelectuales son proclives a algún tipo de arrianismo, es decir, a considerar a Jesús como uno de los seres humanos que, de un modo u otro, han hecho presente a Dios (como uno de los Cristos, que es lo que dicen muchos hoy, cuando las grandes religiones se han hecho presentes unas a otras), así muchos en el pueblo y en la institución eclesiástica han tendido a algún tipo de apolinarismo, o sea, que se han representado a Jesús como Dios vestido con un cuerpo para poderse nos hacer visible y para poder padecer por nosotros. En el primer caso no se llega al misterio de Jesús porque no se profundiza suficientemente en su historia y en el segundo una falsa concepción del misterio impide tomar en serio su historia. Así pues, para nosotros como para sus contemporáneos que llegaron a creer en él, la única puerta para acceder conscientemente a Jesús de Nazaret es su historia, es decir, son los evangelios.

Claro está, que el primer acceso a Jesús, un acceso absoluto, independiente de la conciencia que se tenga, son los pobres. Atiendo a Jesús, si atiendo a los pobres; no atiendo a Jesús, si no atiendo a los pobres: lo sepa o no lo sepa (Mt 25,40.45). Pero el acceso consciente, es decir, discipular, que es el acceso de fe, se da mediante los evangelios. Es cierto que también puede accederse a Jesús mediante la comunidad cristiana, en las relaciones que se dan entre los condiscípulos (Mt 19,20) o en la Cena del Señor. Pero sólo a través de los evangelios podemos discernir si el contacto es con Jesús de Nazaret o con un Cristo, que no es más que proyección nuestra o del grupo al que pertenecemos. Por eso para discernir y cualificar nuestra fe en Jesús necesitamos la relación asidua con los evangelios.

Pero es que, además, ellos son paradigmáticos: las relaciones de fe en Jesús que se entablan en las diversas escenas de los evangelios o la falta de fe en Jesús en la relación con él, ilustran las diversas posibilidades que se nos ofrecen también hoy a nosotros.

Por eso, vamos a referirnos a ellas de un modo sistemático.

1. SUS PAISANOS NO CREEN EN ÉL (MC 6,1-6)²

Marcos cierra la breve crónica de su retorno a Nazaret, después de la salida para ser bautizado por Juan, manifestando que Jesús se extrañó de su falta de fe. Se sintió decepcionado, dolido, incluso, así lo subraya Mateo, escandalizado. Por eso no pudo hacer milagros, sólo curó a algunos débiles³.

Él quería a su gente: había convivido con ellos treinta años dándoles lo mejor de sí y recibiendo agradecido su convivialidad y las ayudas que le habían proporcionado. No se había ido porque el pueblo se le había quedado pequeño y quería ir a un ambiente más estimulante. Entonces ¿por qué había dejado su casa, su familia, su oficio y su pueblo?

Había sentido la llamada de su Padre en la proclamación del bautismo de penitencia por parte de Juan y había confesado los pecados en el río con todo el dolor del mundo porque había merido en su corazón a sus paisanos, a todo Israel y, en él, a todo el mundo. Por eso, como sentía a su Padre en el fondo de su corazón, le dolía tener en él como hermanos a quienes no vivían como deben hacerlo los que son su pueblo y pidió perdón, como hemos dicho, con todo el dolor del mundo. Al salir del río, sintió que el cielo se había abierto: su Padre había aceptado su confesión y había perdonado incondicionalmente a la humanidad. Por eso, Jesús, sintiendo que su Padre nos había aceptado a todos en su corazón, se dedicó a proclamar que ya había llegado el tiempo de la cercanía absoluta de Dios como Padre con entrañas de madre: el reinado de Dios. Y, por eso, pidió a todos que se convirtieran de sus caminos, fueran buenos o malos, a esta buena nueva, a esta nueva insuperable de que el Crucificado, que nos había entregado la tierra y luego su ley para que viviéramos en ella con sabiduría, había venido a hacernos hijos suyos en Jesús, su Hijo único y eterno.

2 Navarro, *Marcos*. EVD, Estella 2006, 209-217; Grilka, *El evangelio según san Marcos I*. Sígueme, Salamanca 1986, 262-273; Taylor, *Evangelio según san Marcos*. Cristiandad, Madrid 1979, 344-349; Marcus, *Marcus (I-9)*. Sígueme, Salamanca 2010, 431-440; Brown, *El Evangelio según san Lucas I*. Sígueme, Salamanca 1995, 303-310; Intammer, *El Evangelio según Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 422-449; Papola, *El camino abierto por Jesús, 2 Marcos*. DDB, Bilbao 2011, 80-86; Id., *oc. 3, Lucas*. PPC, Madrid 2012, 80-86; Grillo-Langner, *Comentario al Evangelio de Mateo*. EVD, Estella 2011, 371-373.

3 Estos son los que más le llaman la atención a Taylor, que comenta: "Este pasaje es uno de los más atrevidos de todos los evangelios porque refiere lo que Jesús no pudo hacer" (oc. 349). Grilka lo explica convincentemente: "Al afirmar que no puede hacer milagro alguno en su patria chica se pone en juego la relación entre milagro y fe (...) Donde se rechaza por completo el ofrecimiento de salvación que se contiene en el milagro, éste resulta completamente imposible" (oc. 270).

Ese misterio de condescendencia que había acontecido en el Jordán, lo fue historizando Jesús en cada encuentro con individuos, grupos o multitudes, encuentros, en su intención, siempre personalizados y personalizadores. Por eso, lo que pedía era, en definitiva, que nos amáramos con el mismo amor que se nos había entregado en Jesús.

Jesús sacramentalizaba lo que decía entregándose él mismo servicialmente a cada clase de personas: a los pobres, para que supieran que Dios estaba con ellos, que era suyo, que les daba su vida y que, por eso, podían levantarse de su postración y ponerse en camino como personas reconocidas; a los pecadores, para que no se siguieran creyendo dejados de la mano de Dios sino que se sintieran acogidos por él en la acogida gratuita que les dispensaba Jesús; a los misericordiosos, para que supieran que Dios los iba a tratar con toda misericordia; a los sufridos, que en esa situación de pecado no podían vivir de su justicia, para que tuvieran esperanza en que habitarían por fin la tierra donde habita la justicia; a los que se tenían por justos y despreciaban a los demás les hacía ver que la justicia que quería el Padre común era que recibieran como hermanos a los que ahora despreciaban; a los que ponían su confianza en el dinero los desengañaba diciéndoles que él no nos puede hacer humanos, que hicieran con él buenas obras, es decir, que ayudaran a los pobres, para que no se quedaran vacíos y su vida no fuera estéril.

Todo esto lo llevaba a cabo con la misma figura que sus paisanos habían visto toda la vida. Era el mismo Jesús, el hijo del carpintero, carpintero él mismo, hermano de sus familiares, que seguían viviendo con ellos. Ése era el que hablaba con autoridad en las sinagogas y hacía signos milagrosos de esta cercanía agraciadora de Dios.

Por eso cuando llegó, lo que ellos vieron fue a su vecino. Es cierto que nunca lo habían oído hablar en la sinagoga y que hablaba realmente con autoridad. Sus palabras ciertamente los sorprendían y admiraban. En este sentido era verdad lo que habían oído de él. Pero no hallaban cómo componer lo que acontecía ante ellos con lo que recordaban de Jesús. Y no se abrían a lo que entrañaba la novedad percibida. Acabaron ateniéndose a lo que creían saber de él en su convivencia de tantos años, y no dieron fe a lo que estaban viendo. Jesús era el que habían conocido, no éste que regresaba⁴.

4 "Mediante su oficio y su familia Jesús queda identificado de manera inconfundible para sus conciudadanos (...). El enraizamiento de Jesús en la familia del pueblo sirve aquí únicamente para que sus paisanos rechacen a Jesús y no acepten sus enseñanzas. Su escandalizarse significa lo mismo que su incredulidad" (Giménez, op. cit. 268, 269). "Lo aparentemente obvio y comprensible tiene aquí la preponderancia y no permite ninguna pregunta posterior. La salvadora de Jesús y

¿Por qué se negaron a dar crédito a lo que acontecía ante sus ojos? Sus paisanos no le creen porque es uno de ellos y no creen en ellos. Ésta es la triste verdad. Nacieron y viven en un pueblo que no sale en la Biblia hebrea, un pueblo del que sus vecinos piensan y dicen que no puede salir nada bueno. Y, aunque ellos dicen estar orgullosos de ser nazarenos, en realidad piensan, como sus vecinos, que de ellos no puede salir la salvación. Ellos dan para vivir esa vida, no para transformarla y redimirla. Si a ellos les tiene que salvar alguien más cualificado, ¿cómo uno de Nazaret va a ser el salvador de Israel?

Una relación absolutamente asimétrica con las autoridades y los que tienen alguna relevancia los ha llevado a minusvalorarse, incluso, a despreciarse a sí mismos. Por eso, a pesar de lo que oyen, no están dispuestos a creer en Jesús, que no es más que uno de ellos.

Ahí está, en esa misma lógica tan persistente, el trasfondo de la propensión que se ha mostrado irresistible a lo largo de todos los siglos cristianos, de revestir a Jesús con los atributos de la realeza y de la riqueza. ¿Qué pocos artistas han representado a Jesús con figura de pobre? De ahí, también, la propensión a comprender a Jesús como un Dios disfrazado de ser humano pobre, pero en realidad Dios, y no, ser humano ni menos pobre.

Como no pueden llegar a hacerse idea de la dignidad y, menos aún, de la calidad humana de los pobres, no pueden llegar a representarse a Jesús como un campesino pobre. Por eso, desechando la tradición evangélica y la tradición más auténtica de la Iglesia, se agarran hoy algunos a la palabra *tekne* para asentar que Jesús fue un constructor que tenía obreros a su cargo, que vestía elegantemente, que habría realizado trabajos en la construcción de Séforis y que frecuentaría el teatro.

No creo que tenga sentido refutar esta opinión sino referirse más bien a esa incapacidad de aceptar que Jesús pudo ser un pobre y, más aún, un pobre que no se promovió sino que se cualificó dentro de su ambiente y que transmitió la sabiduría de la vida que pudo atesorar como pobre y la capacidad de comprender la situación desde soportar su peso y la capacidad de transmitir dignidad y levantar de su postración y de ayudar eficazmente desde tanta carencia y humillación,

sus seguidores bien podrían ofrecer una buena razón para seguir indagando, pero esto no tiene lugar" (Grilli-Langner, oc. 272). "Marcos muestra que el poderoso Hijo de Dios que calma tormentas, expulsa demonios, supera enfermedades y resucita a los muertos queda finalmente vencido ante la truchera de la falta de fe en su ciudad natal" (Marcos, oc. 446, citando a Marshall). Lo mismo, Pagola, oc. 1.3.115.

soportadas y superadas desde dentro⁵, superadas desde la relación con su Padre, pero a su vez una relación que no precisa de ambientes exquisitos para desarrollarse sino que se consuma en la mayor plenitud posible, precisamente en esa situación de carencia, de privación injusta y de humillación.

Desde la perspectiva del orden establecido, no sólo asumida sino naturalizada, nada de esto tiene sentido. Naturalmente que desde esta perspectiva se captan y critican los abusos del sistema (aunque no pocas veces, ni eso), pero en el supuesto que sólo desde sus representantes más cualificados cabe salvación, siempre que no sean egoístas sino altruistas. Desde esta perspectiva la idea de un salvador desde abajo carece de plausibilidad. De ahí viene ese maquillaje necesario de la figura de Jesús para hacerla aceptable.

La apreciación, tan corriente, de que, bajo esa apariencia pobre, se encontraba el Hijo de Dios se debe a la incapacidad de fondo de reconocer la mayor grandeza humana posible, una grandeza realmente trascendente, la que caracteriza al Hijo único y eterno de Dios, en un ser humano pobre. Según esa versión de Jesús, su ser pobre no lo caracteriza, es únicamente la apariencia. Es como si se hubiera disfrazado de pobre, como si hubiera venido agachadito al mundo para no deslumbrarnos y para probar lo que había en nuestros corazones y poder así juzgarnos en su segunda venida, ésa sí ya gloriosa, en su apariencia verdadera. Frente a esa apreciación, hay que insistir en que, si bien es verdad que su ser pobre, su pertenencia al pueblo bajo (como dicen los de arriba), no lo definió, sí lo caracterizó. Y en ese sentido sí fue una persona perteneciente al mundo popular. En ese medio procesó y realizó lo que lo definió, que era su ser Hijo único y eterno de Dios y, consiguientemente, su ser Hermano de todos, desde la preferencia de los pobres. Es decir, que su modo de ser Hijo y hermano está concretado, coloreado y caracterizado de esa condición. Así como esa condición de pobre y de gente popular está concretada, personalizada y trascendida desde dentro por las dos coordenadas que lo definieron.

En este sentido hay que reconocer que, si bien era verdad que Jesús era vecino de Nazaret, no era un vecino más, porque nunca se definió por esa condición. Y aquí viene el fondo de la dificultad de creer en Jesús de Nazaret. No pudieron creer

5 En eso insiste Nazaret que asienta que Jesús fue desechado por ser un objeto manual que se mereció a intelectual sin cualificarse por los estudios. "Según sus compañeros Jesús es un *lebrón* y no un escriba e intelectual, que es como dicen que se va mostrando por ahí viajero incluso tierras paganas, sabido en palabras, narrador de parábolas, con dominio de los acertijos, que se levanta de madrugada para orar... Si es un obrero de toda la vida, y ahora de las de de intelectual, es que se trata de un impostor y mentiroso" (sc 212).

en él quienes vivían genéricamente, es decir, como vecinos⁶. No pudieron creer en él quienes se resignaron a esa condición de manera que ella los definiera y no que fuera el cauce para construir mediante sus acciones su humanidad cualitativa.

¿Y por qué la excelencia humana de Jesús de Nazaret, que en rigor era, como hemos asentado, infinita, no se traslucía con tanta imponentia que de hecho se impusiera? No se imponía porque era excelencia propiamente humana, pura calidad humana y no cualidades excepcionales; es decir, que Jesús no fue el más fuerte ni el más atrevido ni el más agudo ni el más erudito ni el más poderoso ni el más intachable y fanático en el cumplimiento de la ley (como decía de sí Pablo). Si hubiera sobresalido por alguna cualidad, sin duda, se habría hecho notar. Pero lo que tenía era la mayor calidad humana posible. ¿Y por qué ésta no se hace notar a cualquier observador? Porque no cabe de ella un conocimiento objetivo. El único conocimiento posible de la humanidad cualitativa es desde dentro: participando en alguna medida de ella, abriéndose a ella. Es decir, mediante una relación de fe.

Volvamos al caso concreto de la vida de Jesús en Nazaret. Sus paisanos no se fijaron en él porque él tampoco estaba pendiente de sí mismo. Él vivía transitivamente: desde su Padre y hacia la realidad. Por eso, lo que decía o hacía era tan adecuado que parecía surgir de la misma realidad, en vez de salir de él. Los implicados se fijaban en lo que se traía entre manos, no en Jesús. Él dirigía la atención de todos hacia la acción que se llevaba a cabo, hacia el que demandaba alguna atención o simplemente hacia la convivencialidad y, por supuesto, hacia su Padre. Pero en este caso, no como la persona tenida como religiosa que está constantemente tematizando a Dios o a su ley, sino como la alusión que cuadra en cada ocasión.

Lo típico de Jesús fue la transitividad (desde Dios y hacia los demás), no el afincarse en sí mismo hasta tratar de nacer de sí mismo y poner a los demás para sí. Su transparencia, como la dirección vital que lo unificaba, era lo que provocaba su invisibilidad.

6 "Sus paisanos han criticado sus pretensiones sobre la base de lo conocido y de las lógicas expectativas socioreligiosas. Pero un profeta en la tradición judía es justamente aquel que no responde a ellas. La vocación y misión profética no se heredan ni se transmiten por la vía de la familia, la raza... y casi ni por la enseñanza" (Navarro oc.215).

7 "La pregunta sobre el origen de sus palabras y sus gestos indica que para los paisanos nada precedía este futuro. Bien porque Jesús había sido un hombre normal, bien porque no han sabido leer los signos que iba empujando". "Quién se ha creído que es, como si no lo conociéramos de siempre" (Navarro, oc. 212,213).

Ahora bien, si decimos que esa no era una peculiaridad de Jesús, en el sentido de una particularidad suya sino precisamente lo que lo constituye en persona, hay que reconocer que cuesta mucho dar fe a una persona así, tan opuesta a la dirección dominante durante toda la historia del occidente, que ha promovido, por el contrario, a las grandes personalidades, que no se caracterizan precisamente por su transitoriedad y, por tanto, por su transparencia, sino por lo contrario: por estar llenas de sí y por salir de sí mismas para poner a lo demás para sí, aunque sea, en el mejor de los casos, con servicios relevantes.

Como se ve, la falta de fe de sus vecinos no es un dato anecdótico sino que revela dos raíces bien profundas de la dificultad de tener fe en Jesús: la primera es la dificultad de tener fe en un pobre y la dificultad particular de que los pobres crean en un pobre⁸; la segunda, la dificultad de ver lo cualitativamente humano, ya que sólo se lo puede captar desde dentro, desde la participación en ello o, por lo menos, desde el estar encaminado hacia ello. Esta dificultad se acrecienta porque desde el orden establecido se promueven las cualidades humanas por las que uno sobresale de los demás, pero no la calidad humana; se promociona el cultivo de la personalidad, no la constitución como persona por la salida servicial y gratuita de sí, en la que culmina la relación de fe.

2. LOS DISCÍPULOS SE DEJAN LLEVAR POR EL MIEDO PORQUE LES FALTA FE (MC 4,40)⁹

Jesús había estado todo el día en el lago hablando desde una barca a miles de personas que escuchaban en la orilla. Había quedado tan agotado del esfuerzo de hablarles a esa distancia que, al acabar, no se acercó a la orilla, como acostumbraba, para atender a cada uno, sino que les pidió que remaran hacia la otra orilla¹⁰. Le

8. Por eso decía proféticamente la misa salvadoreña de tiempos de Romero: "*Cuando el pobre crea en el pobre / se promueven cuatro libertades: Cuando el pobre crea en el pobre / comienza a renacer la fraternidad*".

9. Navarro, *oc.*, 166-173; Taylor, *oc.*, 311-Vi8; Gnulka, *oc.*, I, 224-231; Bowen, *oc.*, 592-602; Grillo-Langner, *oc.*, 221-224; Léon-Jauffret, *Estudios de Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1982, 147-175; Alegre, *Memorias sinóricas y espirituales para las iglesias con afinidad*, Trilva, Madrid 2003, 279-308; Pagola, *oc.*, 95-102.

10. Navarro, *oc.* 167 y Taylor *oc.* 314. En cambio Gnulka sostiene que "su sueño no es consecuencia de la actividad agotadora de la predicción ni está motivado por la nocturnidad que comienza, sino que es expresión de su soberanía y seguridad. En contraposición total con esta situación de Jesús aparece la excitación que padecen los discípulos que en su apuro desquician a Jesús" (*oc.* 227). Esa interpretación de su soberanía plantea un cierto óccetismo tardado⁹. Además

pusieron un cojín en la popa, se recostó en él y se quedó profundamente dormido. Estaba tan traspuesto que no se enteró de que, con el ímpetu del viento, el agua se estaba entrando en la barca y que los discípulos no se daban abasto para achicarla y la barca se estaba llenando de agua y estaban a punto de naufragar.

Los discípulos, poseídos por el pánico por el temor a naufragar en la tempestad, despiertan a Jesús, no para que no se ahogue sino para que los salve. Le dicen: "Maestro, ¿no te importa que nos hundamos?".

Analicemos esta plegaria que tiene la forma de un reclamo. El modo de encararse con Jesús que, no lo olvidemos, estaba profundamente dormido de puro agotamiento, presupone que los discípulos han interpretado el sueño de Jesús como falta de solidaridad con ellos. Como si Jesús no estuviera también a punto de perecer, como si el peligro fuera sólo para ellos y a Jesús, abstraído en sí, no le importara la suerte de sus discípulos¹¹. ¿Lo veían tan señor de sí y tan entrañado en Dios, que lo creían a salvo de cualquier eventualidad? ¿O es que estaban tan absorbidos por el peligro inminente de sus vidas que sólo pueden atender a ellas? En todo caso si piensan que Jesús, si prestara atención a la situación, si podría remediarla.

Jesús se despierta y, después de serenar la tempestad¹², se encara con ellos

me parece que no hace justicia a la narratividad del texto. Es cierto que Jesús confía completa y no en su Padre el sentimiento no es, pues, seguridad sino confianza) y éste es su horizonte de vida, pero no la causa próxima de que se quede dormido: para ello es causa suficiente el agotamiento.

- 11 Para Taylor la exclamación indica "indignación y temor". Los discípulos se ven ante las puertas de la muerte y lamentan que Jesús siga dormido sin preocuparse de su situación" (oc. 316). Para Navarro "se quejan de lo que ellos interpretan como indiferencia de Jesús" "Se trata de una demanda de atención, una demanda afectiva, más amplia que la petición de ayuda instrumental". Y ante la incongruencia de su falta de fe, comenta: "Los discípulos han visto el poder de Jesús sobre los demonios, es decir sobre el mal que se impone y vuelve impotentes a sus víctimas. Han visto su poder para curar. Esperan, en una determinada lógica, que Jesús haga algo. Pero lo interrumpen en nuestro maestro, irónicamente, sin que ellos se acrediten como discípulos" (168).

- 12 Léon Dufour piensa que a nivel de la historia sería más plausible pensar que Jesús no serenó los elementos sino que hubo la coincidencia de que el viento se calmara precisamente en ese momento (*Estudios de Evangelio*, oc. 146,165). Creo que esa lógica lleva a reducir los evangelios a relatos ejemplares. Pero entonces ¿qué tienen de ejemplar? Si se basan en una ilusión, sus enseñanzas morales carecen de fundamento. Creo que en este caso el meollo del problema está en considerar los milagros como transgresiones de las leyes de la naturaleza y no como el influjo en ella desde la comunión con ella al colocarse en el nivel de realidad de su condición e realidad. Desde esa perspectiva la palabra de Jesús es la misma Palabra creadora que hizo del caos cósmico. En ese sentido más Navarro: "El presente episodio desmitifica la divinidad de la naturaleza aunque mantiene su sobrehumana potencia de criatura bajo el poder de Dios que deja al descubierto la vulnerabilidad humana" "La palabra autorizada de Jesús parece dirigida,

diciéndoles: “¿Por qué son tan cobardes? ¿Es que no tienen fe?”¹³

Como se ve, para Jesús la fe es lo opuesto del miedo, es decir, de dejarse llevar por el miedo¹⁴. En efecto, si yo tengo un hermano riquísimo que me ofrece todo lo suyo como respaldo para mi vida, si tengo fe en él y acepto su ofrecimiento, ¿puedo tener miedo a quedarme arruinado? Así pues, si creo en alguien que es apoyo firme porque quiere y puede ayudarme, vivo confiado y no me asustan las eventualidades. Pues bien, si creo en Jesús y, a través de él, en Dios como el Padre materno que es la vida de mi vida, estando con él, nada me puede pasar que sea un mal irremediable. Para Jesús, como se ve en el pasaje que comentamos, ni siquiera la muerte lo es, porque aquél en quien me apoyo es el creador de la vida y el resucitador de los muertos. Como un signo de que es así, Jesús se encara con el viento, lo manda callar y sobreviene la calma¹⁵. Los discípulos, en el colmo de su estupor¹⁶, comentan: “¿Quién es éste que hasta el viento y el mar obedecen?”.

Hay que tener en cuenta que serenar la tempestad es el signo de que, estando con Jesús, no nos puede suceder ningún mal irremediable¹⁷. Por eso, este signo no

en efecto, a su trasfondo de potencia sobrehumana, pero bajo el poder de J^{ho}án” (oc. 171-172).

13. “El tono del reproche es duro. A lo largo del evangelio Jesús dirigirá a sus discípulos una serie de reproches, iniciada con el de 4,40, por su falta de fe o de comprensión; cf. 7,18-8,17; 21,32-9,19;16,114). Orpo, 8, 7-21;11,2;13,7” (Taylor oc. 317). “El reproche que se les dirige es duro. Les acusa de cobardía y de incredulidad” (Gnilka oc. 229).

14. Alexandre, *Paisaje para la fe. En Fijar los ojos en Jesús* PPC, Madrid 2012, 120-122. Gnilka afirma que “en Ap 21,8 los cobardes aparecen junto a los incrédulos (cf 2Tm 1,7; Jn 14,1)” (oc. 229). “El miedo les impide confiar en Jesús. Sólo ven el peligro. Dudan de Jesús. Le reprochan su indiferencia ¿por qué se desmiente? ¿ya no se preocupa de sus seguidores? (...) Dónde comienza el miedo termina la fe” (Pagola, oc. *Marcos* 96; cf 97-99).

15. “El presente episodio desmilita la divinidad de la naturaleza aunque mantiene su sobrecogedora potencia de creatura bajo el poder de Dios que deja al descubierto la vulnerabilidad humana” (Navarro oc. 171, cf 172). “En este pasaje Mateo no muestra a Jesús como un exorcista sino como el Señor de los elementos naturales, como el *Kyrie* (Señor) en el que se hace presente la acción de Dios y en quien las personas pueden confiar totalmente” (Carrillo-Langner oc. 224).

16. “La frase indica que los discípulos sintieron temor reverencial y que experimentaron el sentido de misterio”. (Taylor oc. 317). “La reacción que encaja con la epifanía de Dios, es un temor grande” (Gnilka oc. 229). Para Navarro, al liberarlos de la tempestad, libera su miedo primordial de esa máscara específica, para procesarlo, una vez identificado. Para eso requeriría la fe en Jesús, que no tienen; por eso el miedo es indicador de que Jesús se les va de las manos. “En el mundo del relato los discípulos son objeto por primera vez de la acción (paradójicamente) liberadora de Jesús. Ahora tienen experiencia personal de salvación. Parecería que sobre esta base aumentaría su conocimiento de él. Por el contrario, comienzan a darse cuenta de que no lo conocen, no lo entienden... no pueden controlarlo como se hace con lo familiar y cotidiano, con lo conocido y cercano” (su. 179).

17. “La postura equivocada consistió en que sólo pensaron en sí mismos y no estuvieron dispuestos

quiere decir, de ningún modo, que no nos va a suceder nada malo. Quiere decir que, de cualquier mal que nos sobrevenga, Dios sacará un bien mayor.

Sin embargo, los discípulos entendieron, que, como los había salvado de la tempestad, los salvaría de cualquier peligro. Por eso, al caer Jesús en manos de sus enemigos y morir sin signos, se quedaron completamente desorientados y su fe entró en una crisis total. Porque, si por una parte no podían dudar de que a través de Jesús había pasado Dios, por otra no podían entender que Dios lo hubiera abandonado en la hora de la verdad. Al entender la fe como seguridad objetiva y no como confianza en Jesús y, en definitiva, en Dios, no pudieron comprender que en la cruz el Espíritu del Padre lo estaba sosteniendo y que Jesús estaba culminando su entrega incondicional al Padre y que su Padre estaba sufriendo con él y esperándolo al otro lado de la muerte para resucitarlo.

Para quien tiene fe, la confianza triunfa de la inseguridad, sin que ésta desaparezca. Por eso la fe da paz, una paz que, como dice Jesús, el mundo no puede dar ni tampoco tiene poder para quitar.

Ahora bien, volviendo a la plegaria de los discípulos, nos preguntamos: esa oración angustiosa a Jesús ¿es signo de su fe en él o de que no tenían fe? La respuesta es que la invocación a Jesús es señal de que ni carecían de fe ni tenían fe en Jesús. Si no hubieran tenido fe en él, como pensaban que no podía remediar la situación, no lo habrían despertado. Tampoco lo habrían despertado, si hubieran tenido fe en él, ya que habrían confiado en que, estando con Jesús, no les iba a pasar nada irremediable. Lo despiertan porque tienen poca-fe. Lo ponemos con guiones porque la poca-fe, en griego, *oligopistós*, como se ve, es una sola palabra porque no es un término medio entre la fe y la no fe en una gradación cuantitativa. En el ejemplo resulta palpable que la "poca-fe" es otra cosa distinta que la fe y la carencia de fe. Ya volveremos sobre el tema¹⁸.

a ciertos el peligro juntamente con Jesús. La situación se repetirá cuando huyan ante la cruz" (Gnlikka de 228-229). "A los discípulos les falta confianza, no tienen valor para correr riesgos junto a Jesús" (Pagola, *oc. Marcus* 96).

18 Este tema de la poca fe es propio de la teología de Mateo. Leifur Eiríkur lo desarrolla convenientemente en *Estudios de Evangelio*, *oc.* 162-163.

3. LA FE COMO PROCESO: DE LA FE DE LOS AMIGOS, AL PERDÓN COMO SUPERACION DE LA RESIGNACIÓN A LA ENFERMEDAD Y DESEO DE SER CURADO (MC 2,1-12)¹⁹

La curación del paralítico revela la relación entre amistad y fe y entre pecado y falta de fe por resignación a lo que se toma como castigo. Se puede tener fe en Jesús porque es misericordia incondicional.

En la escena que comentamos Jesús estaba enseñando en una casa y había tanta gente que llegaban hasta el zaguán e, incluso, hasta la calle. En esto se presentan cuatro hombres llevando a un paralítico en una camilla. Como no les abrieron paso para llegar hasta Jesús, lo subieron a la azotea y quitaron lo que recubría la parte del centro hasta descolgar con sogas por el buquete al paralítico, que quedó frente a Jesús²⁰. “Viendo Jesús la fe de ellos²¹, le dijo al paralítico: ‘hijo, se te perdonan los pecados’²².”

Lo primero que queremos resaltar es que Jesús, en vez de distraerse con el hueco que se iba formando en el techo, con la nube de polvo que caería, con el alboroto que iba en aumento, y, sobre todo, en vez de molestarse porque le interrumpieran su plática, a él, que tenía palabras de vida eterna, en lo único en que

19 Savaris, *oc.*, 92-98; Burton, *oc.*, 345-358; Taylor, *oc.*, 211-220; Fitzmyer, *oc.*, 509-525; Bonnard, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976,194-206; Guillea, *oc.*, 111-120; Pagola, *oc.* Marcos, 58-64.

20 “La ausencia de la petición de curación es suplida por el transporte extraordinario del enfermo a través del techo de la casa en la que se encuentra Jesús. Esto sustituye con creces la petición. Jesús dirige la palabra al enfermo y señala (con reconocimiento) la fe ‘la gente’ (Guillea *oc.* 112).

21 “El suceso relatado en el v.18 es provocado por un grupo distinto del de los fariseos. Los hechos y los gestos de este grupo se interpretan, en el v. 20, por la palabra, densa de sentido, *pístis*, ‘fe’. Este grupo representa el movimiento, la vida, la confianza y la fe. Esta fe que se nos describe teóricamente, sino que se nos narra, por tanto es al mismo tiempo compromiso, acción, eficacia, comunidad y llamada. Por extraño que sea, ninguno de los evangelistas nos dice qué esta fe sea la del propio paralítico” (Bovon *oc.*, vol.I, 352). “Esta manera ofrece también a los suplicantes la oportunidad de desplegar una iniciativa extraordinaria, que en nuestro pasaje se llama ‘fe’, una iniciativa cuya finalidad es superar el obstáculo (cf. 5,34;10,52;Mt 15,28). Según esto, como ha puesto de relieve G. Teisser, la fe está vinculada a la ‘superación de fronteras’” (Marens *oc.* (Mc 1,8) 243).

22 “Dios no nos salva sin nosotros. Si Jesús pronuncia aquí la sentencia del perdón, es porque aquellos hombres, por su fe han respondido ya a Dios” (Jl 353-354).

se fijó fue en la fe de esos cuatro amigos²³. No, en la fe del paralítico, que no la tenía, sino en la de los amigos²⁴. ¡Qué capacidad de fijarse en la esencia y decidirse!

Verdaderamente que tener amigos así es el mayor tesoro. Amigos así son sacramentos de la gracia de Dios. Y en este caso son específicamente sacramentos de la gracia de Dios a través de su Hijo Jesús, ya que no sólo tuvieron misericordia con su amigo sino una fe inquebrantable en Jesús²⁵. La fe en él fue la que les hizo concebir esperanza. Pero también hay resaltar que sin el amor a toda prueba por su amigo, no se habría suscitado en ellos esa fe en Jesús.

La clave de la escena es la interacción entre amistad y fe: la amistad hizo que sus amigos no se resignaran a que la enfermedad postrara a su amigo; él se había resignado, pero los amigos llegaban una y otra vez hasta él para levantarle el ánimo. La amistad incluía, pues, una fe en él que él no tenía.

Al aparecer Jesús, esa fe en la humanidad de su amigo se repotenció, porque les pareció que Jesús podía hacer real lo que sin él parecía imposible. En Jesús se hacía presente el Dios amigo de la vida, el Dios que se empeña en salvar lo que se había perdido. Por eso no pararon hasta poner a su amigo con Jesús²⁶. Ellos tenían una fe inquebrantable en que él iba a hacer el resto y que su amigo lo iba a consentir porque el contacto con Jesús lo iba a reanimar²⁷.

23. Para Taylor esta fe "denota plena confianza en Jesús y en su poder salvador" (oc. 216f). Igual Grilka: "Aquí se percibe al menos uno de los componentes importantes de la exigencia de la fe. La autoentrega llega de confianza e incondicional al poder de Jesús" (oc. 116f). Y para Fitzmyer la fe "había querido decir la comunión profunda de que Jesús era capaz de hacer algo por el pobre desvalido, una especie de confianza en el poder que manifestaba Jesús" (oc. 519).

24. Quiero hacer notar que tanto Bonnard, como Grilka y Taylor, creen que también el paralítico tenía fe.

25. Alexandre, *Portales para la fe*. En *Fejos los ojos en Jesús*. PPC, Madrid 2012, 111-113.

26. "Los hombres ofrecen al enfermo la posibilidad de llegar hasta Jesús" (Grilka oc. 115). "Jesús ve la fe de estos hombres en el esfuerzo que hacen para llegar a él con su precuada carga [...] la fe es un poder: estos hombres hacen un esfuerzo concreto, cierto que este esfuerzo sólo tiene sentido porque Jesús lo ha hecho posible y urgente con su presencia. Sin embargo, aquí, como en otros lugares, la fe no es aceptación estricta; implica un movimiento de los hombres hacia aquél que se ha acercado antes a ellos" (Bonnard oc. 196). Marcus se refiere a que "la fe de los amigos suscita prisa en iniciar la curación del paralítico y el que ellos le elevan físicamente a la presencia de Jesús" (oc. 244).

27. "La manera de contar la escena indica que son los camilleros quienes la hacen real. Eso es lo que ve Jesús y lo que le impulsa a hablar y actuar. Sacamos la conclusión de que el centro de la acción no es la curación del paralítico, sino la fuerza de la fe. La palabra para referirse a ella, *potho*, indica una confianza plena, y el término *hofo* utilizado por Jesús para dirigirse al enfermo lo confirma" (Navarro, oc. 94).

Y, para sorpresa de todos y para asombro en primer lugar del propio paralítico, Jesús no lo cura sino que lo trata cariñosamente de hijo para darle confianza y ánimo y le perdona sus pecados. De buenas a primeras el paralítico sentiría: todos saben que me quedé paralizado y ahora se están enterando de que soy pecador. ¡Qué bochorno!²⁸. Pero enseguida se sobrepuso de esa vergüenza y sintió, con inmenso agradecimiento, que Jesús había dado en el clavo: él entendía su enfermedad como el castigo merecido de sus culpas y la vivía como una condena, por eso, al perdonarlo de parte de Dios, sintió que Jesús había soltado el nudo que lo ataba postrado a la camilla, y, al aceptar con fe agradecida el perdón otorgado tan graciosamente²⁹, sintió deseos de verse libre de su enfermedad porque ya había sido absuelto de su condena³⁰. Por eso, cuando Jesús le ordenó que tomara su camilla y se fuera a su casa, se levantó resueltamente y echó a andar con ella. Por supuesto que ahora todos le abrirían paso.

La fe de los amigos en Jesús y su amor por su amigo llegó hasta ponerlo con Jesús. Jesús suscitó su fe al darle confianza y él aceptó con fe el perdón y con él la orden de que se pusiera en pie.

Así pues, la fe para el ser humano comienza por la fe de otros en él, muchísimas veces, la de sus progenitores, en este caso la de los amigos. Sin amor no hay fe; pero la fe es la flor del amor. Y en este caso, la fe de los amigos se repotencia por la fe que ellos tienen en Jesús y la fe que tienen en que él suscitará la fe de su amigo, que ellos eran incapaces de suscitar. Para los amigos Jesús era el amigo por antonomasia: el perdón y la salud eran fruto de su simpatía y su misericordia. Su poder no era otro que el poder de su humanidad. Por eso, la fe en Jesús hace que triunfe siempre la humanidad.

Volvemos a repetir lo que dijimos a propósito de la tempestad calmada: no es que Jesús cancele la condición humana. De ningún modo. Lo que sucede es que él es el prototipo de humanidad, el molde en el que todos somos creados, y

28. "Jesús le hubió de perdón y de pecados cuando nada en la escena lo prepara. Parece, más bien, una falta de cortésia pues pone todavía más en evidencia al hombre" (Id.).

29. La postración del paralítico "remite a su propia responsabilidad". "Buena noticia es saber que los pecados están perdonados incluso en el caso de que no se pida perdón por ellos. Jesús, así, estaría anunciando un nuevo rostro de Dios" (Navarro de 95). Taylor subraya que aunque "Jesús no creía en modo alguno que el pecado fuese la única causa de la aflicción y de la calamidad (Cf. Jn 9,2; Lc 13,1-5), pero se daba perfecta cuenta de que lo mental, lo espiritual y lo físico están íntimamente unidos" (Ib. 216).

30. "Jesús socorre a este enfermo en su postración más profunda y le comunica el perdón de Dios. Así supera, sin duda, la misma expectativa de la fe. Anteponiendo la palabra de perdón al gesto de curación, concede la primacía a lo que es esencial" (Bouffard) (c. 197).

también aquél en vistas al cual hemos sido creados, el Alfa y la Omega. Por eso sólo él conoce hasta dónde llegan nuestras potencialidades y sólo él, su simpatía y su misericordia, es capaz de suscitarlas hasta el límite; y sólo él es capaz de anticipar lo que el Padre nos tiene reservado, cuando después de morir, después de que sea vencido el último enemigo que es la muerte, seamos recreados como cuerpos espirituales y Dios sea todo en todos.

4. LA FE COMO RELACIÓN MUTUA: LA MUJER TOCA EL MANTO DE JESÚS Y JESÚS LA PRESENTA EN SOCIEDAD COMO BENDECIDA POR DIOS (MC 5,25-34)³¹

El episodio que comentamos está contado como un milagro dentro de otro. Jairo ha pedido a Jesús que vaya a su casa porque su hija se está muriendo y, mientras van de camino, sucede la escena. Una mujer padecía flujos de sangre. Esa enfermedad la hacía impura con lo que se veía impedida de participar con sus vecinos en esos momentos tan significativos del culto³² y, por ese motivo, como dejada de la mano de Dios. La enfermedad lleva a retraerse, impide casarse y, por si fuera poco, la mujer, que había buscado afanosamente curarse, había gastado todo lo que tenía en médicos que le habían hecho sufrir mucho y la habían dejado peor. La pobre mujer se encontraba como muerta en vida³³: doliente, triste y sola. Estando así, oyó hablar de Jesús y concibió esperanza. Después de doce años de perder paulatinamente la esperanza en su curación y, por eso, la alegría de vivir y el tono vital y hasta la autoestima, además de la compañía de los demás, oír de Jesús y concebir esperanza fue un cambio de horizonte y de dirección vital, sumamente apreciables para ella. Como estaba tan retraída, para ella sí fue verdad, como para los que hemos venido después de que se fue Jesús, que la fe entra por el oído, como dice Pablo. Ella dio fe a lo que iba oyendo. La esperanza creció al verlo repetidas veces. Por fin sintió que Dios la había enviado para que la curara, y ese convencimiento la llenó de esperanza. Cuando se decidió a entrar en contacto con él, surgió la dificultad de cómo abordarlo porque siempre lo veía pasar rápido y rodeado de mucha gente, y, en esas condiciones, ¿cómo contarle su problema?

31. Bonnard, *oc.*, 248-249; Navarro, *oc.*, 186-196; Grulka, *oc.*, 247-251; Taylor, *oc.*, 332-338; Calduch Benages, *El perfume del Evangelio*, EVD, Estella, 2008, 15-31; Escóquer, *El poder de una mujer*, EVD, Estella 2003, Pagola *oc.* 103-110.

32. Sobre la legislación acerca de la pureza respecto de las mujeres israelitas, ver Calduch *oc.*, 26-27.

33. Esa expresión *mitzta* también Calilich para sintetizar el estado de la mujer, *oc.*, 28-29.

Estando en este impasse, vio a Jesús pasar con Jairo y muchísima gente. Sin pensarlo más, se abrió paso entre la gente diciéndose que, aunque tocara sólo la orla del manto, se sanaría. En efecto, cuando lo tocó sintió que la fuente de la hemorragia se había secado³⁴. Cerró los ojos y, de tanta alegría, sintió que estaba en el cielo. Pero enseguida la sacó de su éxtasis la voz de Jesús que se había parado y preguntaba quién lo había tocado³⁵. Pedro, extrañadísimo, le respondió que cómo preguntaba eso cuando todos iban tan apretados. Pero él siguió preguntando hasta que la mujer no tuvo más remedio que postrarse a sus pies, llena de temor y temblor, y contarle todo³⁶.

La primera pregunta que surge es si lo que ha hecho la mujer es una relación de fe o un acto de magia: tocar a un ser prodigioso para arrancarle su energía. Esta última interpretación parece avalada por el texto que dice que Jesús pregunta "consciente de que una fuerza había salido de él". ¿El evangelista presenta a Jesús como un ser fabuloso cargado de fuerzas energizantes, de un dinamismo vitalizador, con el que contagia a los que toca o a los que, conscientes de sus facultades, lo tocan? Puede parecer pintoresco, pero es el modo de expresar que Jesús es el hombre del Espíritu, no sólo en el sentido de que obedece al Espíritu de Dios por el que fue concebido, sino en el de que posee al Espíritu de Dios como suyo y de él brota esa fuerza de Dios. Pero esa fuerza que es Dios no es, por eso, un poder de este mundo. Es un poder personal entregado en una relación personal³⁷.

34. "Su deseo canalizado a través del tacto la ha curado y es su propio cuerpo el que le continúa la curación. Su cuerpo, fuente de autoconocimiento y de certeza, le dice la verdad. No se ha visto ni oído nada, pero en el interior de la mujer ha tenido lugar un gran cambio, un cambio hacia la vida, que estalla en gratitud hacia Jesús. Jesús le ha transmitido su energía vital y sanadora" (Caldwell, 10). 35.

Caldwell, analizando cómo reacciona el cuerpo de Jesús (sc 34-35), expresa que "la reacción de Jesús es también una reacción corporal, el cuerpo de Jesús entra en diálogo con el de la mujer. Ésta no recita un monólogo, sino que se comunica con Jesús a través de su cuerpo enfermo e impuro. En efecto, el mensaje de la mujer no se pierde, sino que llega a su destinatario. Jesús advierte que alguien le ha tocado. Alguien ha puesto en movimiento las energías de su cuerpo". "Entre el cuerpo de Jesús y el cuerpo de la hemorrajista se ha producido, por tanto, un encuentro personal, un encuentro de auténtica liberación".

36. Para Navarro, a diferencia de los discípulos y de los fariseos, "el miedo desentramado lo devuelve a sí mismo y a su responsabilidad personal" (loc. 193). Giriká lo interpreta como reacción ante la trascendencia: "Aquí nos encontramos con una fórmula de revelación. Temor y temblor son la reacción humana a la epifanía divina" (loc. 251). Caldwell coincide con esa apreciación: "La mujer, tocando su cuerpo ante Jesús, le reconoce como el Señor de la vida, como el Dios que ha establecido una nueva alianza con ella" (loc. 31).

37. Caldwell propone leer la escena como "un diálogo entre el cuerpo enfermo y la energía del amor que cura" (loc. 17).

Así pues, la mujer lo toca, no como quien toca un amuleto, sino como el grado mínimo de contacto personal, ya que no puede acceder a él de otro modo porque siempre va pasando y acompañado de mucha gente y ella no se atreve a airear su mal en público³⁸. El contacto, lleno de fe, logra la curación³⁹.

Hay que recalcar que el comienzo es el abrirse a lo que oye de Jesús y luego la iniciativa de tocarlo como el grado mínimo de relación personal. Esto indica que es una mujer resuelta, que mueve cielo y tierra para encontrar su curación, que, a pesar de su condición de impura, conserva la iniciativa personal y, más todavía la apertura a posibilidades inéditas. Esto último es decisivo, porque, si no, no se habría abierto a la presencia de Jesús. Claro que es Jesús el que abre el horizonte que parecía cerrado definitivamente; pero también en este caso es ella la que elabora lo que va oyendo de él: lo que, como María, su madre, le da vueltas en su corazón hasta llegar a creer en él y decidirse a entablar ese contacto salvador. Por eso Jesús le dirá que es su fe la que le ha salvado.

La segunda pregunta es, si ya la mujer esté curada ¿por qué lo hace pasar Jesús esa pena tan enorme de tener que contar delante de todos lo que había tenido oculto durante tantos años? ¿No parece cruel con la mujer sacarle los colores y precisamente en el instante en que ella está saboreando la alegría, venida del cielo, de la curación?

Así parece de buenas a primeras; pero, si seguimos haciéndonos cargo de la situación de la mujer, tendremos que convenir que, si Jesús no hubiera provocado esa confesión, cuando ella empiece a ir a la sinagoga, cuando empiece a salir de su encastillamiento y mezclarse con todos y ellos la pregunten por que ese cambio, qué le había pasado, ella ¿va a echar el cuento a cada uno? Y además ¿la van a creer? ¿No quedaría la sospecha de si aún subsiste el mal? Jesús, consciente de esa dificultad, lo que hizo al provocar la confesión, es que la gente se entere de un mal ya pasado, superado por la fuerza de Dios. Jesús, siempre tan atento a lo

38. Así Guitka: "Nos está permitido suponer que su intención de tocarlo sin que nadie se diera cuenta de ello estaría relacionada con su timidez para hablar públicamente de su enfermedad." (oc. 250). Callinich, en cambio, insiste que el problema no es la vergüenza de airear su mal, sino la ley de pureza; pero que, contraviniéndola, le toca porque su deseo de curarse es mayor que el temor a transgredir la norma sagrada (oc. 28-30). Navarro rebate convenientemente esa idea (oc. 188-189-191-196).

39. "La mujer accede en la certidumbre de experimentar la salvación a través de Jesús" (Guitka oc. 250). "No es el tacto en sí sino lo que el tacto expresa de su actitud personal. El relato permite percibir la diferencia entre confianza y manipulación mágica" (Navarro oc. 189; la autora dedica un largo y convincente apartado sobre la epistemología corporal, tanto de la mujer como de Jesús, en esta escena: 191-193).

concreto. Como en el caso del leproso a quien le dice que vaya a obtener la cédula del sacerdote, no vaya a ser que, movido por el entusiasmo, regrese a su familia y al entrar al pueblo lo apedreen, temiendo el contagio. Por eso mismo dice a Jairo y a su esposa que den de comer a su hija, porque, emocionados por su retorno a la vida, pueden empezar a hacerla cariño y recibir a los parientes que vengan a visitarla, sin darse cuenta de que, habiendo pasado enferma varios días sin comer, puede desfallecer de hambre.

Pero Jesús hizo mucho más: quiso que la mujer apareciera no sólo como sanada por él sino como coautora de su transformación personal. Por eso la despidió diciendo: "tu fe te ha salvado: vete en paz". Para la mujer, toda llena de agradecimiento a Dios y a Jesús, oír que era su fe la que la había salvado; que no era sólo destinataria de esa bendición de Dios sino también coautora, era tan exclusivo, que le daba más alegría que la propia curación⁴⁰. Y era cierto: Jesús había estimulado esa fe; pero era ella la que había respondido personalmente a la incitación a la fe esperanzada que provenía de la persona de Jesús⁴¹. La fe como un encuentro progresivo, como un proceso personalizador, que inicia Jesús y que, si es secundado por la persona, lleva a una transformación total. Esa es la enseñanza de la escena.

Lo que hizo Jesús fue presentarla en sociedad como bendecida por Dios y como una mujer que se ha abierto personalmente para que esa bendición fecunde su vida. Por eso, cuando Jesús siguió con Jairo hacia su casa, todos la felicitaban y propagarían la noticia. Ya ella no sólo estaba curada sino reintegrada a la sociedad con honra y parabienes de todos.

40 "¿De qué fe estaba hablando? Ella se sabía indigna y vacía, perdonará únicamente de una potencia reconocida y asumida, pero él le hablaba de una fuerza que la habitaba, a la que atribuyó su sanación. La que se sabía abandonada por todos y caminando hacia la muerte recibía el nombre de 'hija', como anuncio de un nuevo nacimiento que hacía de ella una mujer que comenzaba ahora vivir" (Alexandre, *Personas para la fe*. En: *Hijos los ojos en Jesús*, 194C, Madrid 2012, 118). Navarro enfatiza también en la trascendencia del apelativo hija referido a la nueva familia de los hijos e hijas de Dios que instauraba Jesús (ib. 194-195).

41 "El saludo de despedida de Jesús interpreta la adquisición de la mujer como fe. Esta fe, que se reconoce como plenamente válida, (...) fue la base por la que obtuvo la salvación y la salud. (...) ahora se pone claramente de manifiesto que ella no actuó confiando ciegamente en fuerzas mágicas, sino movida por la fe" (Gutts de, 251).

5. LA FE DEL CENTURIÓN EN JESÚS COMO DISPENSADOR PLENIPOTENCIARIO DEL PODER BENÉFICO DE DIOS (LC 7,1-10)⁴²

El centurión romano de Cafarnaúm, obviamente pagano, teniendo un criado muy enfermo y sabiendo la presencia de Jesús en la ciudad, le envía una embajada para instarle a que lo cure. Al ser informado de que Jesús se dirige hacia su casa, le encarga decir que no entre para que no se contamine; porque, además, cree que no hace falta su presencia para que cure a su criado, porque si él, aunque es subordinado, manda a los que tiene bajo su mando y le obedecen, cuánto más podrá mandar Jesús a la fiebre que salga del criado. Jesús se admira de su fe, que él ha suscitado. Analicemos la escena.

Es cierto que los romanos habían conquistado la tierra prometida desbancando a las legítimas autoridades, que mantenían fuerzas de ocupación para asegurar el control y que cobraban pesados tributos. Tenían la política de apoyarse en las élites locales para internalizar el control y, en general, mantenían el orden de cosas pactado: el derecho romano. Pero eran durísimos a la hora de reprimir cualquier alboroto que supusiera poner en entredicho su dominio. Por eso las fuerzas de ocupación eran vistas como lo que eran. Sobre todo, los nacionalistas religiosos las miraban con odio.

Sin embargo, las categorías sociales no determinan a las personas y, por eso, en concreto, podía haber ocupantes romanos que no se portaran como tales sino humanamente e, incluso, con simpatía hacia lo específico de ese pueblo, en ese caso, su religión. La muestra más palpable de que el centurión que comandaba la tropa en Cafarnaúm era una persona muy humana es que estaba muy preocupado por la enfermedad de un criado suyo y que sentía mucho verle sufrir tanto. Si se hubiera atenido a su papel, habría cambiado simplemente de criado. Pero ese centurión toma tan en serio la salud de su sirviente y está tan al tanto de lo que pasa en la región que, habiendo oído hablar de las dotes taumaturgicas de Jesús, se molesta en enviarle una delegación de israelitas notables para rogarle su curación.

La escena parece totalmente desproporcionada desde el punto de vista de los criterios establecidos. Sin embargo, los notables se toman a pecho el encargo por lo contentos que están de su desempeño. Las credenciales que le exponen a Jesús para que le conceda lo que le pide es que quiere al pueblo galileo hasta el punto de haberles construido una sinagoga.

42. Fitzmyer, *oc.*, 627-629; Brown, *oc.*, 469-501; Bonnard, *oc.*, 179-181; Luz, *Evangelio según san Mateo II*, Sigüeme, Salamanca, 2010, 31-38; Grilli-Larguer, *oc.*, 201-208; Pagola, *oc.*, *Luzar*, 117-124.

Es la única escena en la que se alegan méritos para que Jesús atienda una necesidad. Jesús es gratuito. No cura a alguien porque lo merezca sino porque lo necesita y siente compasión de él. Pero, al tratarse de un militar romano, tanto el propio militar como los notables sentían que debían alegar a su favor, ya que era evidente lo que estaba en contra. Sin embargo, no se trata de él sino de un criado que se supone que era de la zona.

Jesús accede y se dirige con ellos hacia su casa. Como es normal, alguien se ha adelantado a informarle que viene la comitiva. Pero el centurión lo despacha de nuevo a Jesús para rogarle que no se moleste en llegarle hasta él, porque él no es digno y además no es necesario.

El centurión es consciente de que la ley de pureza prohíbe a un judío entrar en casa de un pagano y quiere librar a Jesús de las molestias de la purificación subsiguiente. Jesús es un hombre de Dios y él un pagano incircunciso: no es digno⁴³. Además su oficio, las armas, añade una nueva indignidad.

Pero, además, no necesita ir porque así como él manda a sus subordinados y ellos lo obedecen puntualmente, así Jesús puede mandar a la fiebre y ella se alejará de su criado. Si su palabra basta, siendo él un jefe subordinado, cuánto más la de Jesús, que es enviado plenipotenciario de Dios⁴⁴. Basta con que diga una palabra y su criado quedará sano⁴⁵.

Jesús se queda genuinamente admirado⁴⁶, ciertamente de su humildad, siendo él, el representante del mayor poder de la tierra, pero, sobre todo, de su fe. Él piensa que Jesús tiene poder absoluto sobre la fiebre, porque lo tiene sobre todas las fuerzas que causan mal. Él piensa que Jesús tiene todo el poder de Dios, poder de vida y salvación. Basta con que quiera, con que diga una sola palabra,

43 "Yo no soy digno de que entres en mi casa". Quien pronuncia estas palabras desde el fondo de su ser se está acercando a Dios con verdad y dignidad" (Pagola, *op. cit.*, 118).

44 Tanto Fitzmyer (637) como Boyon (x. 497) insisten en la lógica de meros a más que prevalece el discurso del centurión.

45 "Este versículo destierra implícitamente un argumento a fortiori: si yo, que soy sólo un hombre sometido a un jefe (ánchregos), puedo hacerme obedecer con la mera autoridad de mi palabra, ¿cuánta más razón tú...? El centurión no explica por qué Jesús no es un hombre como él, si es más que un hombre. Describe en su interludio una autoridad, a la que se somete sin poder darle todavía un nombre" (Bonnard *op. cit.* 180-181); Giffa-Langner *op. cit.* 205.

46 "Es sorprendente la grandeza de Jesús, capaz de alentar la fe que encuentra en un centurión romano" (Pagola *op. cit.* 124).

Jesús se admira por dos razones: la primera por la magnitud y calidad de su fe⁴⁷. El centurión cree que el imperio de Jesús sobre todo es tan ilimitado que no es necesaria ni la presencia. Puede hacer lo que quiera. Pero no, como un mago de feria sino como participación absoluta del poder creador y regenerador de Dios. El poder de Jesús es para restaurar la creación, para liberarla y plenificarla, exclusivamente para el bien⁴⁸.

Pero la segunda razón, bien paradójica, para admirarse, es porque no ha encontrado fe tan grande en el pueblo de Dios. Porque esa fe tan consumada es la fe de un pagano⁴⁹. Un pagano puede conocer a Dios y a su enviado y confiar en ellos más que los miembros de su pueblo. Es bonito que eso no le escandaliza ni le extraña sino que le admira: se abre a ello positivamente, con simpatía, le parece muy bien haber encontrado en él esa fe⁵⁰.

Este encuentro es a la distancia, no sólo porque no se encuentran físicamente sino por la distancia social, política, religiosa y económica, que había entre ambos,

47. Bonnard encuentra distintas opiniones de por qué dejó Jesús que la fe del centurión era tan grande y luego emite su parecer: "¿Por qué es tan grande la fe del centurión *forasem?* ¿Por qué cree que Jesús puede curar a distancia (B. Weiss)? ¿Por el impulso de confianza no razonada de su voluntad hacia Jesús (Ad. Schlatter)? ¿Por la experiencia viviente del milagro (Klostermann)? ¿Por su comprensión del papel de la palabra en el ministerio de Jesús (Schneewind apoyada en Calvino: confía en la palabra sola y no pide ningún signo visible, como hacen los judíos)? Estas diversas interpretaciones no se excluyen: el centurión ha reconocido en Jesús una 'autoridad' a la que se abandona por completo. Creer significa para él dejar hablar y obrar a Cristo" (oc. 181). "Lo que suscita la admiración en Jesús, no es tanto la valoración de la palabra sobre el gesto, como la confianza fundamental que el hombre puso en él y en su palabra. El elemento cristológico es decisivo en la fe del centurión" (Bosch oc. 496).

48. "Sabe que Jesús no puede entrar en su casa y ha oído hablar de la autoridad de la palabra de Cristo (*legat*). Confía, pues, en Jesús, sabe por experiencia que la 'autoridad' consiste en vencer las resistencias y en hacer posible lo imposible. La experiencia del soldado se une aquí a la idea judía del poder milagroso y creador de la 'palabra'" (Bonnard oc. 181).

49. "El aspecto fundamental de la presentación de Lucas no es tanto el mérito del personaje —una confianza que los miembros pueden de relieve— sino más bien la 'fe' de un pagano" (Fitzmyer oc. 631).

50. "Una función pragmática del texto consiste en la defensa de la fe en Jesús como Mesías y de la convicción unida a ella de que, gracias a su fe, los paganos pertenecen a la comunidad mesiánica". "Un ejemplo de esta fe es la actitud del centurión: su confianza en la eficacia de una palabra de Jesús demuestra la firme certeza de su fe. Pero incluso esa gran fe puede crecer, en efecto, no se requiere una palabra poderosa de él, pues aquí no son los gestos ni las palabras las que producen algo, sino únicamente la fe. Esto es importante para los lectores —de ayer y de hoy— que no pueden oír ninguna palabra directa de Jesús: a ellos sólo les vale la fe. Y con esto además se les presenta la exigencia de desarrollar la firmeza de esa fe" (Grilli-Langner oc. 207, 208).

una distancia que parecía imposible de mediar. Parecería que dos personas así nunca se encontrarían. La mediación es el criado enfermo; aunque más profundamente, es la misericordia del centurión y la de Jesús. Pero también es la apertura mental del centurión: su simpatía hacia ese pueblo ocupado, su atención hacia lo que pasaba en él, que lo llevó a tener ese conocimiento interno tan profundo de Jesús, esa fe verdadera en él.

El encuentro se dio a través de sus palabras, tan concretas, en las que, a partir de su propia experiencia como centurión, le da a conocer a Jesús el concepto que tiene de él, de su poder absoluto. Jesús se admira de que esa persona, al parecer tan profana, esté tan al tanto de su persona y de su misión. Es un encuentro en profundidad que llena a Jesús de alegría.

Por eso, la curación no ocurre por una palabra poderosa de Jesús, como había pedido el romano, sino que tiene lugar por la fe del centurión: “que te suceda como has creído”. La palabra de Jesús refrenda la fe del centurión.⁵¹

En esta escena queremos destacar dos temas: el de la misericordia y el de la fe. El tema de fondo sería la relación entre ambos, su mutua imbricación.

Ante todo, habría que reconocer que el impulso primigenio que pone todo en movimiento no es la fe sino la misericordia. Sin misericordia no hay fe, porque no hay salida de sí ni acudir al que puede poner remedio. Si la fe no es creer en verdades que escapan a la razón sino creer en personas, en este caso en la persona de Jesucristo como portador de la misericordia de Dios, no se puede creer en Jesús si no se necesita y busca afanosamente la salud del criado enfermo, movido por la misericordia.

51. “El *versículo* conclusivo subraya una vez más el significado decisivo de la fe: es en razón de la fe del centurión como tiene lugar de inmediato la curación, en *aquella hora*. Distintamente de lo que esperaba el militar –y quizá también el lector–, Jesús no sana precisamente con una ‘palabra poderosa’, sino que más bien constata que es la fe del centurión la que ha obrado lo que el mismo solicitaba” (Grilli-Langner de 2016). “La expresión ‘como has creído’ (αὐτοῦ πιστεύουσι) no es comparativa. Jesús no concede un *miraculum* proporcionado a la fe, él *es* (αὐτός) es *eussōtē*; porque has creído, por el hecho de haber creído” (Bonnard de 181). “El centurión es hasta tal punto el personaje principal, que Lucas no ve la necesidad de referir ni siquiera la palabra de curación. Cuando Jesús alza finalmente la voz, no es ni para responder a los amigos del centurión ni para pronunciar la palabra de curación, sino para dirigirse a la gente que le acompaña y hablarle del verdadero héroe de la historia”: “Lucas evita adrede expresar la palabra de curación que todos esperan *talles que logs*, ‘pero de una palabra’, v.71, de forma que los lectores atribuyen al curación ante todo a la fe del centurión” (Rovan de 488, 498).

Si vivo tranquilo en lo mío, en el caso del centurión, en mi estatus, en mi poder, en mis relaciones, y, en otros casos, en mis posesiones o en mi integridad moral; si vivo autocentrado porque me basta para salir a flote en mi vida, si estoy satisfecho, o si, aun en el caso de que no lo esté, me atengo a mis posibilidades, no puedo tener fe, porque no tengo ninguna propensión a salir de mí y confiar en otra persona y menos aún, a ponerme en sus manos.

Si estoy autocentrado y veo que la relación con otro puede ser ventajosa para mí, trato de establecer una relación de mutua conveniencia. En esa relación cada quien busca su propio provecho, aunque pueda ser una relación muy querida y buscada, en la que la complacencia mutua alcanza cotas muy altas, incluso puede darse un descecho muy intenso (es lo que dice la canción venezolana: "cuando las gamas se juntan"); pero en ese tipo de relación está excluida la fe, que requiere salir de sí y ponerse en manos del otro.

La fe requiere el amor, que es lo único capaz de descentrar radicalmente, porque consiste en buscar el bien del otro por el otro mismo, no por mi propia perfección ni por congruencia con mi conciencia moral ni por mi satisfacción, sino porque afirmo incondicionalmente al otro. Aunque no basta el amor, ya que cuando el amor, lo entrega al otro, no contiene la confianza en él, porque a través de muchas experiencias negativas se lo ha dejado por imposible, no humaniza al que ama ni al que es amado de ese modo. Por eso, la fe es la flor del amor, ya que incluye la esperanza en su redención, a pesar de lo que sea.

Pues bien, en el caso del centurión, la misericordia con su criado estimula la fe en Jesús. Ha oído, sin duda, hablar de Jesús y tiene una opinión muy favorable de su persona como personificación de la misericordia de Dios. Pero esta creencia en el poder de su amor misericordioso sólo se convierte en fe, cuando la misericordia hacia su criado lo impele a salir de sí y buscar la misericordia de Jesús. Entonces es cuando cree en él y por eso envía una comisión de ilustres para rogarle que sane a su enfermo. Cuando le avisan que ya viene y él se da cuenta de que le está poniendo en el aprieto de entrar en la casa de un incircunciso y quedar impuro, es cuando la delicadeza con Jesús, otra manifestación de su amor, que busca el bien de Jesús y no afectarlo negativamente, hace que su fe se agudice hasta el máximo, que asombra a Jesús.

Le dice que no es necesario que entre en su casa porque, si él, que es un subordinado, da órdenes a sus soldados y a su criado y ellos le obedecen, Jesús, que es enviado plenipotenciario de Dios, con mayor razón puede dar órdenes a la fiebre y la fiebre le dejará a su criado. La explicación es un tanto pintoresca, pero

muy ajustada a su experiencia vital y da en el clavo de lo esencial: Jesús, como rostro humano de Dios, tiene un poder absoluto en orden a la vida, a su rehabilitación. El centurión descansa en ese poder, que es, no lo olvidemos, el poder de la misericordia de Dios. Su misericordia apela a la misericordia de Jesús, que es trasunto de la de Dios. La misericordia, que lleva al militar a salir de sí, lo capacita para tener fe en la misericordia de Dios, personificada en Jesús. La calidad de su misericordia, que desborda absolutamente los requerimientos de su estatus, le hace concebir una fe que desborda absolutamente las posibilidades humanas.

Así pues, al alabar Jesús su fe y ponerla por encima de la fe de los del pueblo de Dios, está reconociendo la calidad de su misericordia, que la ha suscitado, concretándola como fe, no en un poder desnuda sino en el poder dador de vida, recreador, humanizador.

Desgraciadamente no se suele tener en cuenta esta ligación entre fe y amor y más en concreto entre fe y amor misericordioso, y por eso, o bien se la considera como dar asentimiento a verdades o como apoyarse en la omnipotencia de un poder más allá del bien y del mal. No es esa la fe del centurión, que alaba Jesús.

6. LA FE QUE BUSCA ENTENDER LOGRA QUE JESÚS SE ABRA A POSIBILIDADES QUE NO HABÍA CONTEMPLADO (MT 15,21-31)⁵²

Jesús ha roto con las autoridades y sale de Palestina para procesar la nueva etapa que se abre y para que sus discípulos se hagan cargo de las dificultades crecientes que van a tener que afrontar. Por eso quiere pasar desapercibido. Sin embargo, una mujer lo reconoce y le suplica a grandes voces que saque el demonio que trae postrada a su hija. Se lo pide como Mesías de Israel: “¡Señor, Hijo de David, ten compasión de mí!”⁵³. Jesús no le hace caso. Los discípulos, para quitársela de encima, le piden a Jesús que atienda a su petición. Jesús les responde que sólo

52 Navarro, *oc.* 266-280; Gnlika, *oc.* 347-348; Pellegrini, *Mujeres sin nombre en los evangelios canónicos*. En Navarro y Perotti, *Los Evangelios/Narraciones e historia*. CVD. Estella 2011, 413-415; Luz, *oc.* 345-375; Bonnard, *oc.* 347-351; Gentili-Langner, 399-403; Caldwell-Henegas, *oc.* 35-51; Pagola, *Uc. I, Mujer*, PFC. Madrid 2011, 168-174.

53 “Mateo sólo destaca su fe. Toda su vida se resume en un grito que expresa lo profundo de su desgracia. Viene detrás de los discípulos ‘gimiendo’. No se detiene ante el silencio de Jesús ni ante el malestar de sus discípulos. La desgracia de su hija poseída ‘por un demonio muy malo’, se la convierte en su propio dolor: ‘Señor, ten compasión de mí’” (Pagola *oc.* Mateo, 169).

ha sido enviado a las ovejas descarriadas de Israel. Como la mujer insiste, Jesús le responde con una dureza que parece impropia de él: "No está bien quitarle el pan a los hijos para echárselo a los perritos". La mujer no se amilana por eso que suena a bofetada verbal y le responde: "Es verdad, Señor, pero también los perritos comen de las migajas que se caen de la mesa de sus dueños". Jesús, genuinamente admirado, le contesta: "Mujer, ¿qué fe tan grande tienes!"⁵⁴ Que se cumplan tus deseos". Y la hija quedó sana.

Como se ve, la negativa de Jesús obedece a que cree que su Padre no lo ha enviado a los paganos. Según el Tercer Isaías y otros documentos de la época del retorno del exilio de Babilonia, el plan de Dios era la salvación universal, pero ella tendría lugar a través del ministerio de Israel, por fin convertido⁵⁵. La dureza de Jesús refleja su desazón interior: él quiere curar a la hija; le duele íntimamente tener que decirle que no. Por eso, para cortar la tensión, le responde de tan mala manera.

Pero la mujer siriofenicia, movida por el amor a su hija y por la fe en Jesús⁵⁶, se abre tanto al razonar y los sentimientos de Jesús que es capaz de reinterpretar convincentemente sus palabras, para que él llegue a hacerse cargo de que los paganos también tienen derecho a su misericordia. Por eso, asíéndose de sus mismas palabras, que de buenas a primeras sonaban tan ofensivas, y aceptando su puesto absolutamente subalterno en la casa del Dios de Israel, le hace ver que algún derecho tiene, aunque sea el derecho a la liberalidad del amo, que, aunque en un lugar tan humilde, le permite estar dentro de la casa.

Como se echa de ver, que la fe busque entender, nada tiene que ver con que busque captar intelectualmente el misterio: no se trata de conocimiento objetivo. Por este camino no se llega muy lejos. El sentido genuino de esta expresión, como

54. "En el nivel de los hechos de la historia sus gestos y palabras manifiestan su actitud de fe en Jesús y su reconocimiento. A medida que avanza la historia y en relación opuesta a las dificultades, esta fe se hace y se manifiesta más resistente y firme" (Navarro oc. 279).

55. Por eso, según la recensión de Marcos, primero san a los hijos y luego le toca a los perritos. Navarro subraya el cambio, que la mujer le ayuda a operar a Jesús, de la precedencia temporal o la espacial; los niños en la mesa y los perritos debajo, pero comunicando ambos a la vez, porque la liberalidad de dueño de la casa da lugar para unos y otros (oc. 270-272).

56. Para Navarro, en cambio, "la condición culta de la mujer se confirma cuando en el diálogo con Jesús se advierte su manejo de la *ekphrasis*, un instrumento retórico propio de los sabios y maestros. Jesús lo utiliza con la frase sobre la moneda, los hijos y los perrillos. La mujer utiliza una *cheira* propia cuando le replica basándose en su segunda parte referida a los perrillos. Si Jesús se comporta como un sabio, la mujer, más, puesto que es su subiduría la que prevalece al final" (oc. 270; este discurso lo mantiene la autora hasta la p. 272).

interna a la relación de fe, es que el que escucha con fe trata de meterse en la lógica y en los sentimientos de quien habla, para hacerse cargo de lo que le quiere decir. Y así la mujer llega a captar certeramente que las palabras de Jesús no contienen ningún desprecio hacia su persona ni, menos aún, falta de misericordia. Llega a captar el conflicto interno entre su corazón, que le pide atender al reclamo de la madre, y su condición de Hijo, que tiene que atenerse en todo caso al designio del Padre. Por eso, haciendo justicia a ambos motivos, la mujer le hace ver que puede dar rienda suelta a su misericordia sin contravenir la voluntad de su Padre sino, por el contrario, cumpliéndola.

Jesús se admira de su fe, una fe tan perspicaz, que le hace superar la barrera de su lenguaje provocativo y que es capaz de interpretar certeramente su misión, tanto el contenido, que es la misericordia divina, expresada humanamente, como su radio de acción, sus destinatarios, que son, ante todo, los miembros necesitados del pueblo de Dios, pero, lateralmente, también los demás, es decir, los paganos. Y, alegre y agradecido por la iluminación recibida⁵⁷, hace lo que le pide.

Ahora bien, hay que reconocer que el motor de esa fe tan perspicaz es el amor por su hija. Sin ese amor a toda prueba, la mujer no habría soportado la descarga de Jesús. Habría reaccionado resentida o airada, como reacciona la gente que sólo

57 "Es entonces cuando Jesús se manifiesta en toda su humildad y grandeza: 'Mujer, ¿qué grande es tu fe' que se te cumpla lo que deseas'. La mujer tiene razón. De nada sirven otras explicaciones. Le primera es aliviar el sufrimiento. Su petición coincide con la voluntad de Dios". "Jesús, que parecía tan seguro de su propia misión, se deja enseñar y corregir por esta mujer pagana (...). Es verdad que su misión está en Israel, pero la compasión de Dios ha de llegar a cualquier persona que está sufriendo" (Pagola *loc. cit.*, 189, 190). "Toda la frase de Jesús parece indicar que entiende la lógica de la mujer, que le convence su planteamiento y, sobre todo, que le suministra nuevas claves sobre sí, sobre el alcance de sus mismos signos, discursos y actitud" (Navarro *loc. cit.*, 272). La autora se refiere concretamente al signo de la multiplicación de los panes y al discurso sobre lo puro y lo impuro. Ginella subraya por tres veces que en la discusión "Jesús es vencido por la mujer o por su fe". "En esta discusión Jesús es el vencido". "Siguiendo la imagen empleada por Jesús, la pagana vence a Jesús. Los pedruzcos debajo de la mesa reciben las migajas de los niños" (*loc. cit.*, 338, 341). Creemos más exacto decir que la mujer convence a Jesús, posibilitando que se abra a una posibilidad que no había contemplado. A pesar de que retiene la expresión, me parece contraria la conclusión de Calbuco: "Finalmente la silenciosa vence esta competición verbal, porque ha argumentado bien el discurso. Jesús acepta su 'palabra', *logos*, y hace lo que la mujer le había pedido: cura a la niña. La palabra de la sifronista, por tanto, se ha mostrado potente y eficaz: después de haberla escuchado, Jesús ha cambiado de idea. La salvación alcanza también a los gentiles". "Por un lado, y más aun afrontado el riesgo y la inseguridad que todo diálogo comporta: por otro, ambos se han mostrado abiertos en la relación del uno con el otro. Y al final el diálogo ha tenido éxito: la mujer ve a la hija curada y el mensaje de Jesús se hace universal" (*loc. cit.*, 30, 31).

se tiene en cuenta a sí misma. Pero para la mujer era de vida o muerte la liberación del demonio de su hija y por eso pasa por alto la ofensa y se mete en el razonar y la sensibilidad de Jesús. Es que, como dice san Pablo, la caridad "suporta todo". Como venimos insistiendo, la fe es la flor del amor.

Si analizamos el texto desde la humanidad de Jesús de Nazaret, en la que, como hemos venido insistiendo, manifiesta al Padre y en la que se manifiesta, consiguientemente, su condición de Hijo, ésta parece la interpretación congruente con el modo como lo presentan los evangelios: creciendo en sabiduría y en gracia, ante Dios y ante los seres humanos.

Pero si partimos de una perspectiva doctrinaria, la interpretación que hemos expuesto es completamente inadmisibile, porque ¿cómo un ser humano va a enseñar algo a Jesús y menos relativo a su misión, si él como Dios lo sabía todo desde el principio? Si es, en todo caso, inconcebible, mucho más lo es tratándose de una mujer, ya que las mujeres no estudiaban, y, mucho menos todavía, pagana, que no conoce al Dios verdadero.

Como se ve, estamos jugando con dos conceptos de fe: el concepto bíblico, que hemos venido trabajando, desde el que la fe es la relación de persona a persona, en la que cada una de ellas se atiene en último término a lo que la otra revela de sí, y el helenístico, que cultivaron los intelectuales eclesiásticos hasta visperas del concilio y que transmitieron en los catecismos con los que fue adoctrinado el resto del pueblo de Dios. En éste se contraponen la fe a la visión. Como Jesús tenía desde siempre la visión beatífica, no pudo tener fe; como nosotros no la tenemos, tenemos que caminar en la oscuridad de la fe. Aquí fe es creer en lo que no vemos. El punto de contacto entre ambos conceptos de fe está en que en la fe bíblica no podemos ver el misterio personal sino tan sólo los indicios que las personas dan de sí. Por eso siempre se mantiene la autorrevelación que es entrega personal; así también en las relaciones entre las personas divinas, tal como se nos han revelado en Jesucristo, que es la única vía de acceso que tenemos y que tendremos por toda la eternidad.

Así pues, este texto es sintomático para comprobar si nuestro Dios es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo o el de los filósofos y el de los teólogos cuando piensan sin base bíblica (*freologumenon*). Desde esta noción de Jesucristo, que en definitiva es Dios vestido de carne humana, como Jesús no puede aprender nada, no hablaba expresando sus sentimientos sino que le estaba probando a la mujer y, por eso, se admiró de que superara la prueba.

Como se ve, para tratar de la fe es completamente distinto operar desde una noción preconcebida de Dios, que se tiene como indiscutible, que partir de los evangelios como fuente de todos los conceptos sobre Dios y sobre Jesús y sobre el misterio humano. El problema es que todavía la institución eclesial no vive de los evangelios y como ellos no son la fuente de su doctrina, tampoco los ha entregado al pueblo. Por eso nosotros para desarrollar el tema propuesto de la fe en Jesús no hemos acudido a doctrinas sino a la contemplación de los pasajes del evangelio que tratan del tema, ya que ellos son, es decir, deben ser, la fuente de la doctrina y de la vida cristiana.

7. LA FE EN JESÚS SALVA A LA PECADORA Y LE DA LA PAZ (LC 7,36-50)⁵⁸

La mujer pecadora llega a Jesús en casa del maestro de la ley porque espera que Jesús la acuda y así la reivindique ante los intachables de la ciudad⁵⁹. Al abrazar sus pies y sentir su acogida, se siente tan contenta, tan dignificada y tan agradecida que le expresa todo su amor. Jesús la justifica ante ellos haciéndoles ver que ha amado mucho porque ha conocido que se le ha perdonado mucho, y la despide en paz porque su fe, suscitada por el mismo Jesús, la ha salvado.

Jesús había sido invitado a comer a casa de Simón el fariseo. Era una deferencia de parte de Simón. Pero, para que no pensarán sus correligionarios que simpatizaba demasiado con él, omitió los ritos de recepción del huésped a la vista de todos. Por eso el banquete transcurría fríamente, era meramente protocolar. Es cierto que lo animaba el deseo de rendirle una cortesía al maestro, pero el temor a pasar la medida inhibía cualquier gesto de auténtico aprecio.

⁵⁸ Fitzmyer, *oc.* 688-707; Hovón, *oc.* 542-568; Calduch-Benegas, *oc.* 53-72; Pagola, *oc.* 20-43; 133-140; Vandooye, *Acoger el amor de Dios*, ST, Santander 2012, 92-102.

⁵⁹ Para Pagola no es éste el caso. Esa mujer ha venido a agradecer el comportamiento de Jesús con gente como ella: "No sabe cómo agradecer el amor que muestra hacia quienes, como ella, viven marcados por el desprecio general" (*oc.* 140n. 137). Según Fitzmyer "se ha dicho con relativa frecuencia que la pecadora se presenta a Jesús como una penitente que busca en él el perdón de sus culpas, las muestras de amor por parte de la mujer serían las condiciones de su perdón [...] el pasaje significaría más bien que la mujer se presenta a Jesús después de haber experimentado el perdón de Dios y porque quiere manifestar con signos externos su amor y su gratitud" (*oc.* 11,694.cif.699,701,705). Estamos de acuerdo en anteponer el perdón a las manifestaciones de amor; pero, si el perdón no está unido a la acogida de Jesús, no se ve por qué invita a él a manifestar su agradecimiento a Dios.

Además y sobre todo, ellos cumplían la ley intachablemente. Sabían a qué atenerse respecto de Dios. No tenían ninguna pregunta trascendente que hacerle. No tenían nada que buscar porque en la Torá habían encontrado el camino de la vida. No tenían necesidad de llamar a su puerta, como tantos pecadores u necesitados. Ellos estaban dentro, como fieles cumplidores de la ley. Tenían a Jesús en su casa, a su disposición; pero no entablaron con él ninguna relación profunda porque no sintieron ni necesidad ni deseo de hacerlo. ¡Qué tristeza tan grande, perder una ocasión tan propicia!

Ese transcurrir vacío fue quebrado al hacer irrupción la mujer. Todos la conocían muy bien. Todos la habían despreciado en público, para dejar claro delante de sus vecinos que Dios odia al pecador y que sus fieles deben mostrar inequívocamente la misma repulsión. Se quedaron muy sorprendidos de que se hubiera atrevido a entrar a la casa⁶⁰. Les admiró más aún la resolución con la que se encaminó derechamente a Jesús y le tocó los pies, se los ungió con perfume, se los cubrió de besos y de lágrimas y se los enjugaba con sus cabellos. Pero lo que les llenó de estupor fue que Jesús se dejó hacer, es decir, que aceptó el homenaje de la mujer⁶¹. Juzgaron que no podía ser profeta alguien que acepta un homenaje de una persona indigna. Los que tenían dudas respecto de Jesús o incluso cierta simpatía hacia su persona se rindieron ante la evidencia de que quien no seguía la ley de la pureza, que exige apartarse de los pecadores, no podía ser un hombre de Dios⁶².

60 "Aparece en el huquele como una intrusa... ¡Afronta el riesgo del rechazo, la incompreensión, el desprecio, la condena!". "Libra su arriesgada hualia sólo con lo que tiene: con su humanidad y su ternura". "Quebranta las normas y de adentra en recintos estrechamente prohibidos para ella. Hace frente a las miradas acusadoras de los invitados, soporta el juicio intrínseco de Simón, la humillación del desprecio de todos. No intenta con palabras justificar su gesto altamente antiguo. Ella lo ha arriesgado todo" (Calduch oc.65).

61 "Calduch analiza las cuatro acciones de la mujer sobre los pies de Jesús: besar, limpiar con sus lágrimas, enjugar con sus cabellos y ungir con su perfume: oc.66-69) y explica que Jesús acepta, con toda naturalidad, ese contacto físico. "Jesús se deja tocar porque se deja amar. Las caricias de aquella mujer son la expresión corporal de un amor sincero y agnóstico" (oc.67).

62 "Simón sólo ve el contacto físico entre Jesús y la pecadora, y el inevitable contagio. Su óptica no da para más. Simón no contempla el llanto de la mujer; no le impresiona su situación personal, ¿hay en su vida aflicción, desconsuelo, desvalimiento, impotencia?, ¿accede a Jesús de antes?, ¿necesitaba ayuda?... Simón sólo ve hechos deseados y objetivos: la mujer ha tocado el cuerpo de su huésped y éste se ha dejado tocar. La mujer es pecadora, y, por tanto, impura. Y ahora todos están contagiados" (Calduch oc.70).

Jesús se dio cuenta de la situación y, aunque le entristecería profundamente esa falta tan radical de misericordia y de corazón, como no era un reaccionario, como buscaba siempre salvar a todos personalmente, es decir, a cada uno desde donde estaba, se dirigió a quien lo había invitado para hacerle caer en la cuenta de la entraña de ese acontecimiento tan conmovedoramente humano que estaban presenciando sin entender. Le habla de dos deudores a quienes el acreedor perdona, uno que le debía mucho y otro poco. Le pregunta que quién será el que más lo amará. Simón responde que el que le debía mucho⁶³. Jesús le dice que, si ha juzgado bien del caso, también puede entender lo que pasa.

Simón piensa que nada debe a Dios, más aún, piensa que tiene muchos méritos ante Dios y que, aunque, sin duda, tenga algún pecado, Dios tiene que premiarlo. Por eso, como ante Dios se cree más acreedor que deudor, no muestra agradecimiento. Sin embargo, la mujer tenía una necesidad de vida o muerte de ser acogida por Dios y al verse acogida por ese hombre de Dios⁶⁴, se siente acogida por el propio Dios, se siente reconocida por él. Le da tanta alegría que Jesús la acoge delante de todos los que la despreciaban públicamente, que, fuera de sí de tanto gozo, le demuestra todo su amor.

Eso es lo que está pasando. Por eso se dirige a la mujer y le perdona sus pecados. Más aún, le dice que es su fe la que la ha salvado. Que esa confianza que tuvo en él y en Dios le ha traído la salvación. Claro que es Jesús el que con su humanidad ha suscitado esa fe, pero la fe es lo más propio del ser humano, lo que lo humaniza. Ellos descansan en su justicia, en sí mismos, no en el amor gratuito de Papadios ni de su enviado Jesús⁶⁵.

Para valorar la escena es imprescindible hacerse cargo del escándalo de Simón y sus correligionarios. No hacerse cargo de él es mantener también una actitud farisaica respecto de los fariseos⁶⁶. Dios, no se puede dudar, quiere el bien; y el mal es realmente malo, hace mal: daña a las personas y a la sociedad. En esa sociedad integrada, la prostitución daña relaciones humanas primarias

63. Calduch analiza muy delicadamente la estrategia dialógica de Jesús, que busca sinceramente que su invitación llegue a comprender la actuación de la mujer (cc 71-73).

64. "Sus pecados te sirven para ir hasta Jesús y, tal vez, le sirven más que cualquier otra cosa" (Varilloy cc 93).

65. Jesús "ha leído en los dos corazones, en el del fariseo y en el de la pecadora. Ha entendido que el fariseo juzga y desprecia, que tiene un corazón cerrado; y que la mujer, en cambio, tiene un corazón abierto, un corazón que ya está lleno de amor y agradecido" (Varilloy cc 95).

66. Esta es lo que no comparto del análisis de Calduch: que Simón niega a la mujer su dignidad sin motivo y por eso concluye dando gracias a Dios por no ser fariseo (cc 76 y 77). Jesús supera una situación inhumana.

o es el plano inclinado para que disgustos o insatisfacciones no se procesen superadoramente sino que desembocuen en infidelidades. La prostituta ha roto la solidaridad social al irrespetar y prestarse al irrespeto. Esto no es una tontería. No da lo mismo cualquier cosa, y la permisividad y el indiferentismo hacia el mal acaban nivelando el bien y el mal. Y cuando unas personas y una sociedad se han colocado por encima del bien y del mal, han caído, se han degradado. Contra esto se levantan los fariseos poniendo las cosas en su lugar.

¿Dónde está entonces el problema? Está en confundir el pecado con el pecador o, más exactamente, en reducir a la persona a la condición de pecadora⁶⁷. Y, por tanto, al desconocer todo lo demás que hay en ella y, sobre todo, su carácter de persona, su dignidad personal, dada por Dios y por eso inamisible, imposibilitar cualquier relación con ella. El problema es obrar con ella de un modo reaccionario: irrespetarla como ella irrespecta a otros. Al irrespetarla, el que lo hace, también rue, se degrada, ya que hace lo mismo que ella⁶⁸. Ella es una hija de Dios extraviada. En esa caracterización lo absoluto es que es hija de Dios. En mi relación con ella tengo que tener en cuenta su extravío, pero para potenciar lo bueno que hay en ella, de manera que el extravío ocupe cada vez menos espacio hasta que pueda ser superado. Sin embargo, si la repudio por su condición de extraviada, la hundo más en su mal hasta hacerlo irremediable. Eso es lo que hacían los fariseos y eso es lo que no podía hacer Jesús. Ellos lo hacían porque no amaban a esa mujer y no la amaban porque no la veían como una hija de Dios, necesitada de ayuda. Por verla así, por amarla hasta tener fe en ella, actuó Jesús de ese modo⁶⁹.

Como se ve, en el pasaje se da un desencuentro y un encuentro. El cumplimiento de los preceptos y los ritos de la religión puede servir para no entregarse personalmente a Dios ni a nadie. Es decir, para no tener fe: relaciones personalizadoras. Por el contrario, el reconocimiento de la necesidad de ser reconocido

67. "El fariseo se enferra a la mujer en su situación de pecadora y no permite que salga de ella: es pecadora y punto" (Vanhove uc 94).

68. "Nahoye parte del avión que da lugar a la ley de pureza. "Para estar con Dios hay que separarse de los pecadores" Pero, comenta, "en realidad, al separarse de los pecadores, el fariseo se separa de Dios. Parece una paradoja, pero el evangelio nos revela que al separarnos de los pecadores con el rechazo de la misericordia, nos separamos de la misericordia de Dios y de Dios mismo" (uc 94).

69. "La mirada de Jesús es diferente. En aquí comportamiento que tanto escandaliza al "moralista" Simón, el sólo ve el amor y el agradecimiento grande de una mujer que se sabe querida y perdonada por Dios. Por eso se deja tocar y querer por ella. Le ofrece el perdón de Dios, le ayuda a descubrir dentro de sí misma una fe que la está salvando y le anima a vivir en paz" (Pagola uc. Lucas 135).

por Dios y por el Hijo de Dios, y la fe en que ellos pueden reconocer a la persona, a pesar de su condición de pecadora, puede ser la palanca que saque de sí y lleve a un encuentro definitivo.

En esta escena evangélica aparecen temas muy sorprendentes que invitan a cambios profundos. El primero es la posibilidad tristísima de ser intachable respecto de lo establecido en la religión (saber la doctrina, hacer las oraciones aconsejadas, cumplir los preceptos y recibir los sacramentos) y no tener una relación profunda con Dios ni con Jesús; es decir, no tener fe en ellos, que consiste en escuchar lo que ellos quieren de mí en cada momento y ponerlo por obra. Y lo más grave es que no se busca esa relación precisamente porque, al observar todo lo mandado, uno piensa que se ha ganado su puesto y que no tiene que pedirselo a nadie. La relación con prescripciones y no con personas vuelve a las personas autocentradas e individualistas. Así pues, la práctica de la religión puede dispensar de la fe. La religión es, pues, ambivalente.

El segundo tema es que la fe que salva es la fe en que Jesús la va a acoger, la confianza absoluta en su misericordia. Esa fe la salva porque, en efecto, Jesús la acoge y ella le entrega todo su amor. La fe se expresa ciertamente en la caridad. Pero antes se da la acogida de Jesús y la de su Padre materno y el agradecimiento de la mujer por esa acogida gratuita. Así pues, para Jesús la mujer no es solo receptora de la salvación, es decir, de la acogida de Dios en su acogida y del perdón de Dios en su perdón, sino autora de ella, porque la fe que ella tuvo en que Jesús la iba a acoger y en él Dios, es lo más personal de la mujer, aunque sea Jesús el que la haya suscitado.

El tercer tema, que surge de la comparación entre los dos primeros, es que la acogida de Jesús a la mujer es incondicional y gratuita. En la religión la acogida del pecador tiene lugar después que este se haya arrepentido de sus pecados, los haya confesado y haya prometido no pecar más. Es decir, se lo acoge cuando ha dejado de ser pecador⁷⁰. La mujer, sin embargo, se presenta ante Jesús, confiando en su acogida, tal como es, con su pecado a cuestas. A pesar de ser pecadora, confía en la misericordia de Jesús, trasunto, cree ella, de la de Dios. Y Jesús no la acoge y perdona porque se haya arrepentido. La acoge porque es misericordioso, como su Padre materno⁷¹. La mujer ama porque se siente acogida tal cual es. El

70 "La parábola de los dos deudores presenta las cosas en sentido contrario: es el perdón de la deuda lo que provoca el amor, un amor agradecido." (Vantroye, *oc* 99).

71 Los jorlins entendían la santidad de Dios como una separación de lo impuro. "En esta sociedad Jesús introduce una alternativa revolucionaria: 'Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo' (Lucas 6,36). El primer rasgo de Dios es la compasión, no la santidad. Quien

amor brota de la acogida. Es amor agradecido⁷²

Por eso puede decir Jesús que es su fe la que la ha salvado; su fe en la misericordia incondicional de Dios. Éste es el sentido de la fe que salva. No salva una mera confesión doctrinaria, por ejemplo, al kerigma: Jesús es el Señor, aunque se haga de corazón. Salva esa relación personalísima, la que nos convierte en personas, que consiste en creer en Jesús y a través de él en Dios, en confiar en su misericordia, en acercarse a ellos confiados, en ponerse en sus manos, confiando en su acogida.

Si realmente uno se ha puesto en sus manos, al ver su acogida, al experimentar que no tienen asco de nosotros ni nos desprecian ni nos apartan sino que nos acogen realmente como una madre llena de ternura, ¿cómo no vamos a estar agradecidos? ¿Cómo no los vamos a amar? ¿Cómo ese amor no nos va a dar fuerzas para superar nuestro pecado? Y más profundamente, ¿cómo esa acogida incondicional no nos va a dar una paz tan honda que nadie nos puede quitar?⁷³ La paz de estar en el corazón misericordioso de Jesús y en las manos siempre abiertas de Dios es la paz que vence al mundo. Éste es el sentido de la expresión: "la victoria vence al mundo es la fe".

Éso es el sentido de la fe que salva, ¿Por qué, no pocas veces, no es ésa la práctica eclesialística?

quiera acercarse a él no tiene que vivir "separándose" de los impuros sino amándolos con amor compasivo. Por eso Jesús inicia un estilo de vida nuevo, inspirado sólo en el respeto y el amor. Trae a sus leprosos, acoge a los pecadores como con publicanos y prostitutas. Su mesa está abierta a todos. Nadie queda excluido, porque nadie está excluido del corazón de Dios" (Pagola, *op. cit.* 138).

72 "El amor manifestado por la mujer es un amor agradecido por el perdón esperado y obtenido (...) Eso quiere decir que tenía plena confianza en ser perdonada al acercarse a Jesús; ha venido hasta el punto el Salvador que ciertamente la liberaría de sus pecados" (ibid).

73 "Nuestra historia empezó con una mujer pecadora pública que entra en la casa del fariseo llorando sin consuelo y concluye con una mujer perdonada que abandona el relato con un corazón esponjado y rebosante de paz" (Caldwell, *op. cit.* 77).

8. DE LA FE EN JESÚS, A CONVERTIRSE EN UNA PERSONA FEHACIENTE (JN 4,5-42)⁷⁴

Camino a Galilea, Jesús, cansado del camino, se sienta al mediodía junto al pozo de un pueblo de Samaria. Viene una mujer a sacar agua y Jesús le pide de beber. La mujer pasa de la extrañeza y la curiosidad de que ese judío le pida, exponiéndose al rechazo, al interés por el modo como él se relaciona y por lo que ofrece; de ahí es llevada a la petición de su don⁷⁵; seguidamente arriba al respeto por su figura; y, finalmente, a la entrega a su persona y al testimonio fehaciente; y sus paisanos pasan de creer a esa mujer trasfigurada, a conocer a Jesús.

También este encuentro es con una mujer no israelita, adoradora de Yahvéh, como los judíos, pero con un culto no legal, enemistados con ellos desde la separación del reino del norte, a la muerte de Salomón, que conllevó no adorar en Jerusalén sino en el monte Garizim, y mucho más cuando toda la gente importante fue deportada por los asirios y en su lugar trajeron a otros, obviamente no de las doce tribus. Para los judíos los samaritanos eran cismáticos y, en esa época en que tanta importancia tenía la ley de la pureza, impuros por haberse mezclado con paganos. Había entre ambos una gran hostilidad. Una muestra de ella en la vida de Jesús es que en otra ocasión, yendo hacia Jerusalén y buscando alojamiento en una aldea samaritana, no los quieren recibir porque iban a Jerusalén, se entiende que de peregrinación al templo (Lc 9,51-56). Sin embargo, los lazos no estaban entados del todo. Por ejemplo, en esa misma ocasión, se van a otra aldea donde sí los reciben. También en la parábola del buen samaritano, lo pone Jesús entrando con toda naturalidad a una posada del camino y siendo recibido como uno más en ella, aunque en este caso se trata de un samaritano rico y podíamos decir que el dinero abre todas las puertas.

Jesús iba de Judea a Galilea, no por el Jordán sino por el oeste, pasando por Samaria. Habían caminado mucho y estaba cansado, así que se sentó al lado del pozo de Jacob, mientras sus discípulos iban por comida a la ciudad.

74 Léon-Dufour, *Los nata del Evangelio de Juan I*, Siguerne, Salamanca 1997, 273-701; Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, 222-242, 247-248; Brown, *El Evangelio según san Juan I*, XII, Cristiandad, Madrid 1979, 368-386, 390-391; Barret, *El Evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 343-367; Tilburg, *Comentarios al Evangelio de Juan*, EVD, Estella 2005, 77-96; Pellegrini, *ix*, 415-418.

75 "En esta escena nos ha presentado Juan el drama de un alma que lucha por elevarse de las cosas del mundo a la fe en Jesús. No sólo la Samaritana, sino todo hombre ha de llegar a reconocer quién es el que habla cuando le habla Jesús, y tiene que pedir agua viva a Jesús" (Brown, *oc* 382).

En esto llega una mujer. Si esta mujer sacaba el agua a esta hora, era porque no quería encontrarse con nadie. La razón era su situación ilegal, más aún, desastrosa: había vivido con cinco hombres y ahora vivía con otro que tampoco era su marido. Las mujeres sentirían un profundo desprecio hacia ella. Y ella se sentiría muy mal. Sin embargo, igual que acudía al pozo a la hora de la siesta, también seguía probando a ver si algún día alguien calmaba su sed de amar. No se había resignado a la soledad, a la infelicidad.

Para la mujer era un contratiempo encontrarse con alguien y no tenía intención de entablar conversación. Esta la inicia Jesús con una petición muy objetiva: le pide agua⁷⁶. La mujer, acostumbrada a tantos desaires, se extraña de que un varón judío en la plenitud de la edad se exponga a su lógico rechazo. Y se lo cuela en cara como un reproche, teñido de un punto de extrañeza y de curiosidad. ¿Por qué me pides de beber, si sabes que te voy a decir que no? Ahora bien, el que le responda, aunque sea de ese modo, indica paradójicamente, que no rechaza el diálogo.

Jesús no se da por enterado de ese rechazo, o, por mejor decir, responde, no siguiendo el juego, reactivamente, sino desde sí mismo, y le dice que él le ha pedido lo que necesita y ella le puede dar; y se lo ha pedido porque, si ella le pidiera a él lo que él le puede dar, que es más valioso aún, porque es agua viva como don de Dios, él se la daría⁷⁷. El cree que ella puede proceder con él, como él está dispuesto a proceder con ella⁷⁸.

La mujer se admira de ese tono, que deja atrás estereotipos, que coloca el encuentro a un nivel en el que ella no es una samaritana más sino ella misma y el tampoco es uno de tantos judíos sino esa persona única que habla con ella entablando una respectividad positiva y, digamos, incondicionada⁷⁹. Por eso siente

76 "Al pedirle que le dé de beber, Jesús manifiesta que tiene sed, como un hombre ordinario, cuya primera preocupación es asegurarse la vida" (Léon Dufour, *op. cit.*, 279). "Por ser hombre, Jesús siente necesidad y es, así, solidario de la necesidad de todo hombre. Pide una muestra de solidaridad en el nivel humano más elemental, que une a los hombres por encima de las culturas y de las barreras políticas y religiosas" (Marcel Barraco, *op. cit.*, 240-251).

77 "Al expresar una petición, elimina la superioridad proverbial de los judíos respecto de los samaritanos. Él se presenta simplemente como un hombre, necesitado como todos; se pone en situación de dependencia y reconoce que ella puede ofrecerle algo indispensable. Al colocarse en el nivel de la necesidad corporal afirma la igualdad (...) suprime la discriminación y dignifica a la mujer. Le ha mostrado su confianza (...) Le ha pedido en favor, pero está dispuesto a corresponder con otro mayor que el suyo. Le propone superar la enemistad entablando una relación de buena voluntad mutua" (Id. 221).

78 "Jesús está libre de todo prejuicio; para él existe sólo la realidad interpersonal, manifestada en el dar y recibir" (Id. 231-232).

79 La mujer "piensa que el agua ha de extraerse con el esfuerzo humano. No conoce ni se imagina un don de Dios gratuito" (Id. 232).

respeto por quien se dirige a ella, a lo mejor de ella, y lo llama señor y le pregunta si es mayor que su padre Jacob, ya que le puede dar agua viva, no agua empozada.

Jesús le responde que quien bebe del pozo sólo sacia la sed momentáneamente, por lo que tiene que regresar siempre de nuevo. En cambio, el agua que él ofrece forma dentro de la persona un manantial que salta hasta la vida eterna⁸⁰. La mujer no entiende muy bien las palabras de Jesús; pero le parece sumamente descabido tener dentro de sí la posibilidad de saciarse y le pide de esa agua⁸¹.

Jesús, el sediento de agua, está aún más sediento de dar la salvación definitiva del Espíritu⁸². Pero, en vez de darle el agua que le ha ofrecido, le pide que llame a su marido y venga con él. Ella, desarmada, pero a la vez decidida a no perder esa altura del encuentro desde la verdad, le confiesa que no tiene marido⁸³. Jesús le reconoce su sinceridad, su capacidad de exponerse, la libertad con la que prefiere el encuentro verdadero al quedar bien con una persona que se le revela como estimable, porque le dice: has vivido con cinco hombres y aquel con el que vives tampoco es tu marido⁸⁴. Ella se queda impactada de la clarividencia de Jesús. No toma sus palabras como una acusación, sino como la capacidad del hombre de Dios de leer los corazones y las vidas.

Y por eso, en parte para desviar la atención de su situación y en parte por reconocerlo como profeta (ya no como un judío), le plantea la disputa histórica de dónde adorar a Yahvéh, si en el Garizin, de ascendencia patriarcal o en Jerusalén, en el templo salomónico. Jesús, en un principio reafirma la tesis de la legitimidad

80. Sobre el agua viva, Barret (p. 350-351): "El Espíritu es un manantial interno, no externo como el de Jacob. El hombre debe recibir vida en su raíz misma" (Mateos/Barret, op. 233).

81. "Con su promesa de vida, Jesús ha despertado el anhelo de la mujer (...). Ella, compensando con su pasado, quiere nacer de nuevo. Tiene fe en que eso es posible y lo espera de Jesús. Este empuja pudiendo agua y termina prometiéndola (...) Se han roto las barreras: la mujer samaritana le pide a él, judío" (id. 234).

82. "Jesús le pide ciertamente de beber a la samaritana y se vislumbra ahora que aquello de lo que tiene sed es de su sed, del deseo que ella ha de tener del agua viva, que solamente él puede darle" (Léon Dufour, op. 282).

83. "En 3.14-21 se dice que aquellos cuyas obras son malas no acuden a la luz, para que no sean puestas en claro sus obras. El diálogo de los vv. 16-18 constituye el momento crucial del juicio: ¿daré la espalda esta mujer a la luz? (...) vv. 19-20. La mujer se vuelve hacia la luz, aunque desearía desviar sus rayos hacia algo menos personal" (Brown, op. 381-382).

84. Mateos/Barret insisten en que Jesús no trata de dar una lección de moralidad a la mujer sino que, desde el trasfondo de la profecía de Oseas, se refiere al abandono del esposo Yahvéh, por parte de Samaria, que adora a cinco ídolos, y por tanto a la necesidad de que los deje (oc. 234-237). Brown objeta: "no estamos seguros de que semejante alegoría hubiera podido ser entendida en aquella época sin alguna explicación supletoria" (oc. 373).

de los judíos y, por tanto, de la ilegitimidad de los samaritanos; pero añade que ha llegado el tiempo en que Dios va a ser reconocido y adorado como Padre⁸⁵ y la adoración no va a consistir en ritos sino en dejarse llevar por el espíritu de hijos⁸⁶.

Ella, no convencida del todo, remite al tiempo del Mesías la clarificación y realización de esa adoración definitiva que propone Jesús. Jesús le declara que el Mesías que ella invoca es el mismo, el que habla con ella⁸⁷.

Es el momento en que llegan los discípulos, que, por supuesto, no entienden nada de lo que está pasando y se extrañan de que su Maestro hable con una mujer, porque piensan que un maestro que se respeta no habla de cosas serias con mujeres, porque ellas no son capaces de comprenderlas ni tienen solidez para vivir las.

La mujer deja el cántaro⁸⁸ y regresa a la ciudad. Allí va preguntando a todos que se ha encontrado con un hombre que le ha dicho todo lo que ha hecho. La que no quería hablar con nadie, la que vivía avergonzada y era despreciada, va proclamando que le han dicho lo que es su vergüenza. Lo proclama con tal prestancia, sus paisanos ven tal transformación en esa mujer, la ven tan dueña de sí, con una libertad tan liberada, con tal plenitud humana (tan saciada su sed⁸⁹),

85. Dios "adquiere ahora un nombre nuevo, el Padre, que establece entre Dios y el hombre un vínculo familiar y personal y cambia el carácter del culto, que pasa a ser también personal, en el marco de la relación hijo-Padre: [...] Esta paternidad directa, sin intermediarios, hará posible la unión de todos" (Marens-Barrem, *oc.* 238).

86. "Su relación con el hombre pasa por el Espíritu que permite la reciprocidad" (Léon Dufour, *oc.* 288). "Nótese que se trata de dar culto al Padre con Espíritu. Dios puede ser adorado como Padre únicamente por quienes poseen el Espíritu que los convierte en hijos de Dios (cf. Rm 8, 15-16)" (Brown, *oc.* 385).

87. Barret *oc.* 359-360.

88. Sobre este detalle comenta agudamente Pellegrini: "Al partir para su misión del anuncio, deja el cántaro, signo de que volverá, signo de que ya no le hace falta, signo también de que se lo ha dejado a Jesús, cumpliendo ahora con su petición de darle de beber. Las dos formas de sed (sed de ofrecer amor y sed de recibir amor) se apagan por fin en el encuentro, llegando a la misma fuente: el eterno amor de Dios por las mujeres y por los hombres" (*oc.* 418). Y Léon Dufour: "Al pedirle a Jesús que le diera el agua viva de la que él le había hablado, la mujer había indicado que, gracias a esa agua, no tendría ya sed ni sería necesario que viniera a sacar agua" (413). Después de que Jesús declaró que era el Mesías, la samaritana no responde nada [...] El cántaro abandonado dice, sin palabras, que la samaritana se fía en adelante solamente de la promesa de Jesús (cf. J. 3,31). Y Brown: "Este detalle puede ser un recurso de Juan para subrayar que aquel cántaro sería inútil por la clase de agua viva en que Jesús había interesado a la mujer" (*loc.* 376).

89. "El agua 'se consume' en vida eterna inmediatamente y, según la actualización joánica de la escatología, no se trata de una realidad posterior a la muerte, sino concedida al hombre de-a-que vive en la palabra del Revelador" (Léon Dufour *oc.* 284).

que están dispuestos a creerla en su indicación de si será el Mesías, y salen al encuentro de Jesús. Un encuentro realmente transformador⁹⁰. En verdad que Jesús es el salvador del mundo.

El mesianismo de Jesús no consiste, como esperaban tantos y entre ellos los discípulos, en liberar al pueblo de Dios de la dominación de los romanos y de los judíos colaboracionistas con la fuerza invencible y justa del Espíritu, sino en vivir esa libertad propia del Espíritu y entregarla: es la libertad inherente al amor, que llega hasta la verdad y hace verdaderos, que crea la vida y la recrea en su condición de humana, con esa calidad que vence a la muerte porque supera la sujeción a la necesidad, una libertad, sin embargo, que se ejerce desde la condición de seres de necesidades y así, desde esa debilidad, revela y ejerce esa fuerza. La que Jesús dio a la mujer, que no pudo ir a buscar a su marido porque no lo tenía. La que percibieron sus vecinos, llenos de admiración, cuando ella, colmada, quiso hacerlos partícipes de su alegría. La que la hizo tan creíble que acudieron donde Jesús.

Como se ve, de entrada, Jesús cree en la mujer y, por eso, se expone ante ella, tanto a su rechazo en la petición que le hace, como ofreciéndole, desarmado e incondicional, su propio don. La mujer se abre en fe a ese trato, tan heterogéneo al trato interesado y despectivo, sin fe, que ha vivido hasta ese momento. Por eso, la que se extraña de que Jesús le pidiera, acaba pidiéndole a él. Él propone entregar ese don, no a ella sola sino a toda su familia. Ella, aunque le mortifique intimamente tener que confesar a ese hombre tan estimable que no tiene marido, se lo dice porque, de todos modos, prefiere mantener ese tono de fe mutua en que va trascendiendo el encuentro. Jesús alaba su capacidad de verdad: su entereza. Y completa la información de la mujer. La mujer, ante la clarividencia de Jesús, llega a creer en él como un profeta y le propone el contencioso con los judíos relativo a cuál es el templo legítimo. Jesús le dice que ese contencioso está siendo

⁹⁰ "Según nuestro texto, es una y otra palabra (vs. 39,41) las que motivan a los samaritanos a creer (...) Distinguiendo los dos fundamentos sucesivos de la fe de los samaritanos ('por causa de la palabra de la mujer' y 'por causa de lo que ha dicho Jesús') el narrador sugiere un proceso (...) el paso de una fe motivada por signos a la fe que precede de la palabra de Jesús" (Léon Dufour, *op.* 312-313). Lo mismo dice Brower en la conclusión se funden o más escenas "se recuerda a la mujer, que tanta importancia tuvo en la primera escena, porque la gente del pueblo creyó por su palabra. Pero la consumación de la obra del Padre (v. 34), la cosecha de los samaritanos, habrá de tener mayor permanencia, pues aquellas gentes llegaron a creer en Jesús como salvador del mundo por la palabra de éste. Si nuestro relato del cap. 4, particularmente la primera escena, narra los pasos que ha de dar el alma para llegar a creer en Jesús, también recoge la historia del apostoliado" (oc. 390).

superado porque Dios, que es espíritu, no quiere que se le adore en un templo material sino en espíritu y verdad. Como se ve, Jesús tiene tanta fe en ella que le revela la llegada de los tiempos mesiánicos, cuando, al ser derramado el Espíritu sobre los adoradores en espíritu y en verdad, ya habrán sido superados los templos. Ella, que se siente superada por la revelación de Jesús, le remite al tiempo del Mesías. Entonces Jesús, culminando su autorrevelación, su relación de fe, le confiesa que él es el Mesías⁹¹.

Entonces, aprovechando la llegada de los discípulos, la mujer, que ha creído en Jesús, que se ha entregado a él, sale, llena de su Espíritu, a comunicar a sus paisanos la buena nueva de la presencia en el pozo de Jacob del que ha causado en ella ese encuentro transformador. Se lo dice del modo más asequible para ellos, aunque sea el más doloroso para ella: un hombre que me ha dicho todo lo que yo he hecho. Por eso, les añade, convidándolos a salir a encontrarse también con él: "¿Será el Mesías?". Ella sabe que si lo es; pero lo proclama de ese modo abierto para darles ocasión a ellos de que lo comprueben por sí mismos⁹². Por primera vez, en muchos años, quién sabe si por primera vez en su vida, ella ha tenido fe en ellos.

Sus paisanos se abren a la proclamación que la mujer hace de Jesús y lo hacen porque se abren a la evidencia de su transformación humanizadora. La ven, ciertamente, como una mujer nueva, como toda una señora: con señorío de sí, que es el mayor señorío. Les parece tan increíble esa transformación superadora, de la que no la creían capaz, que salen con gran interés a conocer a quien la provocó. La provocó con su relación de fe; pero, no lo olvidemos, una relación correspondida por ella. Un proceso ascendente de creer en un ser humano que entablaba con ella una respectividad positiva, a creer en alguien que se pretendía capaz de concederle la libertad interior respecto de las necesidades experimentadas, a creer en un profeta que leía su vida para rehabilitarla, a creer en el portador definitivo del Espíritu de Dios, que tenía el poder de comunicarlo.

La prueba de que su fe, suscitada por Jesús a través de ese proceso abierto, la había salvado, en el sentido de rehabilitado, humanizado y plenificado, fue que

91) "La mujer se confiesa dispuesta a aceptar al Mesías cuando llegue (...) Ante su apertura al futuro y su esperanza, Jesús se le revela: Soy yo, el que hablabas contigo" (Mateo Barreto, *oc.* 241).

92) "Su mensaje es modesto, lo propone en forma interrogativa, quiere que cada una, como ella, llegue a su conclusión personal. Sus palabras son una invitación que abre una esperanza (...) El comportamiento de la mujer es parecido al de los discípulos cuando encontraron a Jesús. Andrés va a buscar a su hermano Simón (141). Felipe a Natanael (145). Ella va al pueblo y anuncia" (142); Barreto, *oc.* 365-366.

no se ensimismó para gozar de ese estadio humano tan cualitativo, desconocido por ella hasta entonces, sino que se dirigió a los suyos, reconocidos, por fin, como tales, para comunicarles el secreto que había trasfigurado su vida y que se le comunicó felicitosamente, de modo que sus paisanos creyeron en ella.

Jesús se quedó tres días con ellos. Jesús entabló con ellos la misma relación, el mismo proceso de fe, que había tenido con la mujer, de tal manera que, al irse Jesús, le dijeron a ella: "Ya no creemos por lo que nos has contado, pues nosotros mismos lo hemos escuchado y sabemos que ése es realmente el salvador del mundo". Pasaron de creer a la mujer y creer en alguna medida en ella y en Jesús, a causa de la transformación tan positiva que observaron en ella y que ella atribuía a Jesús, a relacionarse en fe con el mismo Jesús, a abrirse a él. De este modo creyeron en él, no ya por la fe dada al testimonio, sino por la relación en fe con él.

En el lenguaje del cuarto evangelio, pasaron del creer al conocer, donde conocer no es dejar atrás la relación de fe, sino pasar de la fe dada al testimonio del testigo y en cierto modo al testigo, a la fe dada directamente a Jesús por la relación con él, pero, en todo caso, una relación de fe: de apertura al misterio de su persona que aparece en la autorrevelación que él hace de sí.

9. LA DIFICULTAD DE SUSCITAR LA FE Y LA FE SUPLETORIA DE JESÚS (MC 9,14-29)⁹³

Cuando Jesús, como respuesta a la proclamación mesiánica de Pedro, advierte a los discípulos que "el Hijo del Hombre va a ser entregado a manos de los hombres", ellos se quedan completamente desorientados porque, como le dice Pedro, si él tiene el Espíritu, que es el poder de Dios, no es posible que caiga en poder de los enemigos, porque tendrían que tener más poder que el mismo Dios. Jesús les replica que ese modo de concebir el poder, (que sigue siendo el de la mayoría de los cristianos) es propio de los seres humanos, no de Dios y les advierte que el que quiera seguirlo tiene que estar dispuesto a que lo crucifiquen. Él no les promete éxito sino fecundidad histórica. Ellos no aceptan la mentalidad de Jesús y él se siente solo y triste al comprobar que no es capaz de transmitir a los suyos la gloria de ese camino de entrega total.

93. Navarro, *op. cit.* 324-331; Grillo, *op. cit.* 49-60; Taylor, *op. cit.* 470-478; Luz, *op. cit.* 676-685; Bonnard, 384-390; Grillo-Languet, *op. cit.* 445-449; Lécro-Dulieu, *Évangiles de l'Évangile*, Cristiandad, Madrid 1982, 177-220.

Seis días después sube a una montaña con tres de ellos y Dios les da sus ojos para que vean a su Hijo como él lo ve, y ellos, en vez de reconocer la gloria de su camino, le proponen que deje el camino y que se queden allí. Como el Padre ve que tampoco quieren interpretar lo que están viendo, los cubre con la densidad de su presencia y les dice que Jesús es su Hijo, que lo escuchen. Pero ellos, mientras bajan, sólo atinan a decirle que si antes del fin no tiene que venir Elías a ponerlo todo en orden, matando, se entiende, como lo hizo en vida, a los opositores a la alianza. Jesús está por los suelos al ver que ni él ni su Padre han podido sacarlos de su proyecto de imponerse a la fuerza sobre los invasores romanos y los judíos colaboracionistas.

Cuando van llegando donde están los demás, ve que están discutiendo con uno, que se adelanta donde Jesús y le dice que se husque entre sus ayudantes porque los que tiene no sirven, porque les ha traído a su hijo para que le saquen el demonio y no han sido capaces. Para ese padre, como se ve, Jesús es un mago de feria que hace conjuros, que no ha sabido transmitir a sus discípulos.

Es la gota que rebosa el vaso. Jesús pierde los estribos y grita algo que nunca había dicho y no volverá a repetir: "¡Generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo tendré que estar con ustedes? ¿Hasta cuándo tendré que soportarlos?". Jesús, por un momento, pierde la fe en sus contemporáneos, empezando por sus discípulos⁹⁴. Su entrega incondicional a todos no ha sido aceptada porque ni siquiera ha sido comprendida. Jesús siente en ellos una resistencia cerril a su camino, a su propuesta, a su persona. Cada uno quiere que Jesús se elija a sí mismo como cada uno lo concibe. Jesús no puede más. Y saca afuera su decepción y su dolor⁹⁵. Pero el que lo exprese y no se lo guarde, indica que todavía no los ha dejado por imposibles⁹⁶: todavía no ha llegado el momento de no soportarlos más; nunca

94 "Le resultan insupportables à cause de sa falta de fe" (Cirilli-Langner ac 447).

95 "Las palabras de Jesús revelan, no mismo que 8,12, sus ideas sobre la gente entre la que se desarrolló su ministerio, y sobre todo su admiración por su falta de fe (cf. 6,6). Como Jesús espera su muerte (8,31, etc.), sus palabras son importantes para la situación en la que se halla. No es, pues, necesario afirmar que la sentencia es mitológica o de inspiración doctrinal, ni que describe la vida de aquél cuya verdadera patria es el mundo celestial. Por más que oscuros laxos le unen a esa generación, pero con sólo en espera de volver nuevamente a su mundo (cf. Lohmeyer, 187; Hühmann, 169; Dibelius, 278. Mucho más convincentes son las palabras de Lagrange, 229, que describe así el tono de las sentencias: "es el de un maestro cansado de desempeñar una función ingrata y dominado ya por el pensamiento de su próxima muerte" (Taylor ac 475).

96 Así lo ve Gnika, que, después de estos paralelos del AT, concluye: "La pregunta permite todavía un breve espacio de tiempo (Ap 6,10)" (p. 54).

llegará ese momento". Por eso, cambiando completamente de tono, pide que le traigan al niño porque se va a hacer cargo de él.

Al niño le da un tremendo ataque. Es el reto del demonio a su poder⁹⁷. Jesús no sigue la corriente al demonio y, para que el padre asuma el problema de su hijo, le pregunta que desde cuándo le pasa. El padre, transido de dolor, le da cuenta y acaba implorándole lleno de desespero: "Si puedes algo, ten piedad de nosotros y ayúdanos". Ya el padre ha asumido el problema de su hijo y se involucra en él: lo ve tan sin remedio humano que apeja a la misericordia de Jesús, si es que tiene poder contra un mal tan fuera de control⁹⁸.

El padre apela al poder de Jesús y Jesús lo remite al poder de la fe: "¿Cómo si puedes? Todo es posible al que cree". Entonces el padre comprende que Jesús nada tiene que ver con un poder desnudo, porque tampoco Dios tiene que ver con ese tipo de poder: que se trata de una relación interpersonal, que se trata de la fe en el poder creador y recreador del amor, de Dios amor, de Jesús, que hace presente ese amor y del que crea en ese amor y, más aún, del que se entrega a que acontezca por medio de él⁹⁹. El padre ha comprendido, por fin, de qué se trata¹⁰⁰.

97 "La primera queja de Jesús, ¿hasta cuándo estarán dñs ustedes?, alude al significado de su nombre 'Emmanuel', *Dios con nosotros* (1,23), pero los conocedores del Evangelio escuchan aquí también la promesa del Resucitado: *Yo estoy con ustedes todos los días hasta el fin del mundo* (28,20). En este pasaje, pues, Jesús no está amenazando con retirarse, porque él promete su presencia (...). Esta pregunta contiene a su vez para los presentes y para los lectores: la exigencia de que finalmente desarrollen su propia fe y la hagan actuar, en vez de estar siempre esperando todo de Jesús" (Gnilka-Langner n.º 447).

98 Así lo subraya Gnilka: *oc 34-36* y Navarro: *oc 326-327*.

99 "Las palabras del padre producen una viva impresión, hasta cierto punto sin naturales su duda en el poder de Jesús, su petición de compasión y de ayuda, y su identificación y tal vez la de su familia con el enfermo" (Taylor *oc 475-476*).

100 "El que cree supera toda limitación porque todo es posible para él. De esta manera se traslada al creyente la frase que habla de la omnipotencia de Dios (*cf. 10,27: 11,23*)" (Gnilka *oc 34-35*).

101 Gnilka, al hablar de la historia del inflicto de esta pericopa resume: "todas las generaciones fueron conscientes de que en el centro de la pericopa se encuentra la fe. Concretamente la fe que posibilita Jesús" (*loc 58*). Para Navarro también "el episodio se centra en la cuestión de la fe" (*loc 326*). Jesús propone que el verdadero desafío está "en la dificultad para creer" (*Id 327*). Y más específicamente, "Jesús invoca la fe con la práctica de la misericordia". "El exorcismo parece quedar en un segundo término ante el centro de la discusión, que es la presencia o la ausencia de la fe. Con ello no se quiere decir que el sufrimiento queda en un segundo término, sino que el narrador da preeminencia a las causas y a las posibilidades, de forma que indirectamente el lector entiende que hay sufrimientos que no deben de existir y que, de todas formas, si los hay, también existen posibilidades de liberación" (*Id 331*). "Si creyéramos la fe como algo similar al amor, entonces puede resultarnos evidente que también ella, al igual que el amor, puede desplegar fuerzas insospechadas y hacer posible lo aparentemente imposible".

Pero no logra tener tanta fe como para que su hijo se cure; por eso grita lleno de angustia con gran patetismo: "Creo, socorre mi poca fe"¹⁰². Ahora sí se da una relación de fe y, por eso, el padre apela, no ya a un poder desnudo que poseyera Jesús, sino a su fe para que supla lo que le falta a la suya¹⁰³. Entonces Jesús curó al muchacho.

El padre del epiléptico pasa de la no fe, ya que tiene a Jesús por alguien dotado de poderes con unos ayudantes que no dan la talla, a la "poca fe" que logra acarrear en sí cuando Jesús lo lleva a implicarse personalmente en el problema de su hijo. Al ver Jesús que el padre ha llegado hasta donde le ha sido posible, suple con su fe absoluta la que a él le falta.

Es como el caso de Pedro en la tempestad después de la multiplicación de los panes. Cuando ven a Jesús caminado sobre las aguas y gritan espantados, pensando ver a un fantasma, Jesús los conforta diciendo: "Ánimo, soy yo. No teman". Entonces Pedro le pide que le mande ir a su encuentro por el agua. Jesús le dice que vaya y, en efecto, Pedro, fiado de la palabra de Jesús, camina sin hundirse. Pero al sentir la fuerza del viento, le entra el miedo y comienza a hundirse y le pide auxilio al Señor. Él le agarró de la mano diciendo: "Poca fe, ¿Por qué dudaste?" (Mt 14,31). Como en el caso del padre que estamos considerando, como en el caso, que consideramos antes, de los discípulos en la tempestad cuando despiertan a Jesús para que los salve, todos ellos tienen algo de fe, ya que, si no la tuvieran, no invocarían a Jesús. Pero tampoco creen completamente en Jesús. Si Pedro hubiera creído, no se habría dejado llevar por el miedo. Si los discípulos hubieran creído, o no le habrían despertado o le habrían preguntado qué quería que hicieran; pero en todo caso se habrían sobrepuesto al miedo. En el caso del padre le habría dicho a Jesús que creía que Dios le había dado autoridad sobre el demonio que estaba destruyendo a su hijo y que él se atenia a lo que le dijera su corazón. Que fue lo que le dijo el leproso: "si quieres, puedes curarme". O le habría pedido con fe su curación, como lo hicieron otros.

(Griffi-Langner oc 449). Para nosotros la fe no es similar al amor sino que es la flor del amor.

102 "La exclamación 'ayuda mi incredulidad' es una petición de ayuda para una fe en los dones del nacimiento (...) No se trata de la incredulidad de G.6, sino de una fe a medias, que va acompañada de dudas y de temores y que precisa ayuda para salir a la luz" (Taylor oc 476).

103 "El diálogo en 2As crea, junto al dramatismo del acontecimiento de curación, otro clima, nuevo y superior: el de la lucha por la fe (...). Todo esto nos hace ver que Marcos fue consciente de la dinámica existente en el hombre entre su fe e incredulidad. Todo creyente tiene una parte de incredulidad y debería reconocer esto. Debería reconocer también que en el incrédulo está presente la fe salvadora. Sólo será posible el regalo de la curación en la renuncia a toda autoseguridad equivocada y en la unión incondicional a Jesús" (Griffi-Langner oc 571).

Así pues, a veces la persona está tan afectada por la situación adversa en que se encuentra, que no logra salir de sí hasta el punto en que la confianza en el otro, en este caso en Dios y en su enviado Jesús, logre sobrepasar a la percepción de la consistencia del obstáculo sentido. En eso consiste la "pocafé": tiene confianza, pero no superior a la minusvalía que le hace sentir el obstáculo. Ahora bien, cuando esa poca fe se pone confiadamente en manos de Jesús, la que vence no es ya la fe propia, sino la fe en Jesús. En ese caso Jesús no puede decir *tú fe te ha salvado*, pero la persona sí logra la salvación asido de la fe de Jesús.

Así pues, a veces la relación con Jesús, la oración, no es expresión de fe sino de poca fe. Sería mejor que llegáramos a una relación de fe y nunca debemos resignarnos a la poca fe ni desistir del empeño en llegar al don pleno de la fe. Pero, mientras tanto, nunca debemos dejar la oración. No por rutina ni pensando, como los romanos, que al hartar a los dioses con nuestros rezos interminables (*fatigare dei*, decían) ellos nos van a atender para que los dejemos en paz. Nuestra oración debe ser, en todo caso, una relación personal, una relación de fe en Dios a través de Jesús¹⁰⁴. Pero, si no podemos llegar a la relación plena de fe, que consiste en ponernos confiadamente en sus manos, al menos debemos confiar en la fe de Jesucristo y remitirnos confiadamente a ella. Que es lo que hicieron Pedro, los discípulos y el padre del epiléptico.

104 "Hay que considerar como intención de Marcos la sugerencia de que la fe del hombre tiene que enclavarse en Jesús, en su ayuda que viene de Dios, en su fe (cf. 11,12-14 20 22). No el padre, sino Jesús es el modelo de la fe. Sólo él puede pronunciar la frase de la omnipotencia del que crea. Sólo él puede prometer esa fe. Podemos considerar la resaca del padre como el punto culminante dramático de toda la narración. En el encuentro con Jesús vio con toda claridad su situación ante Dios. El acento se desplaza del hijo enfermo al padre. Mirando a su interior y reconociéndose a sí mismo lanza un grito. La exclamación pone de manifiesto su desamparo, que también él necesita la compasión de Jesús tan radicalmente como su hijo. A la luz de la palabra de Jesús reconoció que su propia fe no era aún fe que, por consiguiente, su incredulidad necesitaba ayuda. Y espera que Jesús le abra la fe auténtica. Porque el vano ahora que el encuentro con Jesús puede proporcionarle la libertad de esta fe" (Gnilka oc. 55).

10. CREER A JESÚS Y CREER EN JESÚS: LA FE QUE SANA Y LA FE QUE SALVA (LC 17,11-19)¹⁰⁵

Al entrar Jesús a un pueblo entre Judea y Samaria, diez leprosos le gritan a la distancia que tenga piedad de ellos¹⁰⁶. Jesús, por toda respuesta, les pide que vayan a presentarse al sacerdote para que, después de hacer lo prescrito, les dé la cédula de que están sanos y puedan reintegrarse, sin peligro de que los apedreen, a su familia y a su pueblo, a la sociedad¹⁰⁷. Como se ve, el diálogo queda reducido a lo mínimo indispensable, la relación es de una parquedad, que puede parecer frialdad y sonar casi a desapego. Pero los leprosos creen que Jesús habla en serio, creen en su palabra y se ponen en camino.

No es poca la fe que se requiere para que por esa simple indicación se dirijan al templo. Esa indicación se la hace también al leproso que se hincó de rodillas ante él; pero se la hace después de tocarlo y sanarlo con su contacto humano. Pero ponerse en camino en dirección al templo mientras sienten en sus carnes la enfermedad, requiere mucha fe. Ahí sí que la fe es literalmente creer lo que no se ve, o, como dice más exactamente la carta a los Hebreos, "la consistencia de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve" (11,1). Pero queda claro que creer nada tiene que ver aquí con contenidos doctrinales; es estrictamente, confiar en Jesús, confiar en su palabra cuando aún no ha producido su efecto¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Brown, *oc.* 111, 2004, 182-198; Fitzmyer, *oc.* 111, 791-806; Pagola, *oc.* 3 *Lucas*, 278-281; Aguirre-Camps, *La curación del ciego babilónico. En Los milagros de Jesús*, EVD, Estella, 2002, 209-246.

¹⁰⁶ "Los exegetas no han señalado suficientemente que este episodio recuerda por su totalidad la piedad de los Salmos. Como si fuera Dios mismo, a Jesús se le invoca y pide ayuda con confianza en una oración que no admite dudas: 'ten piedad de nosotros'" y con los salmos 40,5 y 50,3-4 y Is 73,2 (Brown *oc.* 190-191).

¹⁰⁷ "El mandato, en realidad, no es más que una expresión del poder efectivo de la palabra de Jesús, y esto es perfectamente lógico en un relato de milagro" (Fitzmyer *oc.* 794). Pero más en profundidad es expresión de su misericordia visceral: "Desde la distancia se oye un grito que le pide un gesto de compasión. Y la respuesta es inmediata: ningún gesto sólo un mandato que se presenta al sacerdote, como lo prescribe la ley" (Fitzmyer *oc.* 795).

¹⁰⁸ "La curación de los leprosos no es instantánea, pero el desarrollo narrativo supone en ellos una confianza en Jesús y una disponibilidad para seguir sus instrucciones (véase, por contraste, la reacción de Naamán en 2Re 5,10-12). Como fruto de esa disponibilidad sobreviene la curación, y precisamente a distancia (cf. 7,7-10)" (Fitzmyer *oc.* 802). "Confirmando así su confianza inicial, los san a creer en su curación desde ese momento y a presentarse a los sacerdotes. Al enviarlos antes de estar curados, Jesús prueba la fe en su poder (...) Jesús, según Lucas, poscía efectivamente ese poder de que los leprosos lo creían investido. Durante el camino hacia los sacerdotes (...) quedarán curados milagrosamente, dicho en términos bíblicos, 'fueron purificados'. Su fe los había curado" (Brown *oc.* 191).

Y, en efecto, de pronto se sienten curados. Se quedarían contentísimos; darían, sin dudar, gracias a Dios. Pero pasada la euforia inicial del grupo, el grupo se deshizo y cada quien tomó su camino. Tal vez fueron al templo. Pero ya habían dejado atrás la lepra y no querían mirar hacia ese pasado tan miserable y aporreado por nada del mundo. Por eso romperían, incluso, el vínculo de compañeros de infortunio. Cada quien pensaría sólo en cómo rehacer su vida.

Pero uno de los leprosos, que era samaritano, al ver que estaba curado¹⁰⁹, se quedó tan conmovido de que Dios, por medio de Jesús, se hubiera fijado en él y le hubiera hecho esa merced tan insignie, equivalente a resucitarlo, sacándolo de esa muerte en vida, que regresó a toda prisa donde estaba Jesús y se le echó a los pies agradecido¹¹⁰.

Jesús se dolió de que no hubieran regresado los otros nueve, más aún, siendo judíos; y luego, pidió al samaritano que se pusiera en pie porque su fe lo había salvado¹¹¹.

Aparecen en este episodio dos tipos o grados de fe, que, siendo ambos fe, son cualitativamente distintos, de manera que sólo el segundo puede llamarse fe, en el sentido estricto de la fe que ha venido a suscitar Jesús, una fe absolutamente absoluta. Los nueve leprosos judíos creen a su palabra, que, como hemos visto, no es poca cosa; es tan grande que logra la sanción de la lepra. Pero ese tipo de fe

109 "En esta narración concreto, el 'ver' no es puramente una reacción sensorial, sino el despertar de la fe, una apertura de los ojos hacia la trascendencia, a la acción salvífica de Dios. Y como resultado de esa apertura, el leproso frenó su camino, y en vez de presentarse ante el sacerdote, da la vuelta para presentarse a Jesús [...] La 'vuelta' implica una 'conversión', es decir, un reconocimiento de Jesús como su salvador" (Fitzmyer oc. 803).

110 "Al evangelista le interesa destacar la reacción de uno de ellos. Este hombre 've que está curado': comprende que acaba de recibir algo muy grande; su vida ha cambiado. Entonces, en vez de presentarse a los sacerdotes, 'se vuelve' hacia Jesús. Allí está su Salvador. 'Ya no camina como un leproso apartándose de la gente. Vuelve exultante. Según Lucas, hace dos cosas. En primer lugar 'alaba a Dios a grandes gritos'. Dios está en el origen de su salvación. Luego, se postra ante Jesús y 'le da gracias'. éste es el Profeta bendito por el que le ha llegado la compasión de Dios" (Pagola oc. 279). Refiriéndose específicamente al proceso de la fe: "La fe inicial imploraba ya a Jesús, la fe madura del samaritano se dirige de nuevo a él". La veneración que lo rodea "está señalada en el texto con precisión y amplitud: 'cuerpo como a tierra, a sus pies'" (Boven oc. 193).

111 "La línea decisiva del sentido del texto hay que buscarla en la conducta de uno que contrasta con la de los otros nueve [...]. El origen o la descendencia étnica no garantizan la salvación sino la fe. Al final este aspecto es acentuado por Jesús: 'Tu fe te ha salvado'. Con esto el narrador reafirma una palabra clave del párrafo precedente donde los apóstoles piden a Jesús: 'Refuerza nuestra fe'. Lucas 7,15-19 realiza la fe de un no-judío" (Dallmann-Mora, *Comentario al evangelio de Lucas*, EVD, Estella 2006, 397).

no es una fe estrictamente personal, ya que no creen propiamente en él sino que se limitan a creer en el poder de su palabra. El samaritano, en cambio, cree en él y, por eso, porque la relación, llena de misericordia, que Jesús ha tenido con él le importa más que su sanación, regresa a agradecerle¹¹². Por eso, ellos se sanan y él, además, se salva¹¹³.

El tema más visible de este pasaje es el del agradecimiento¹¹⁴; pero el tema de fondo, como su sustrato, el de la diferencia entre la fe como creer a una persona y fe como creer en una persona¹¹⁵.

Creer a una persona es creer que lo que dice es verdad porque sabe lo que dice y dice verdad (así es como creen los niños a sus maestros), o, más a fondo, porque su palabra es eficaz por la virtualidad o poder que posee esa persona (así se cree a un gobernante capaz y probo o a alguien que promete algo y puede y quiere cumplirlo). De ese modo creyeron los leprosos a Jesús: creyeron que su palabra tenía poder para sanarlos.

Creer en una persona es entablar con ella una relación personal, basados en lo que ella nos revela de sí misma. Esa relación personal puede ir ganando en confianza hasta llegar a entregarse personalmente a ella. Así creyó el leproso samaritano. No creyó simplemente que Jesús tenía un poder y lo quería ejercitar con él sino que era una persona que quería de corazón su bien, que lo quería tanto, que su amor tuvo poder para sanarlo. En este segundo caso el poder no es una cualidad excepcional de su naturaleza sino que brota de la única fuente de su amor, que es la fuente más personal, en el fondo, del amor fontal en que Dios consiste.

Por eso regresa; porque también él quiere corresponder personalmente a tanto amor. Para él el que se haya fijado en él, el que haya querido curarlo, es más precioso todavía que la propia salud, que ya es decir, en el caso del leproso, el discriminado absoluto. Precisamente por estar completamente discriminado, excluido,

112. "La alabanza a Dios toma cuerpo en la acción de gracias a Jesús, agente e intermediario de salvación, que es el que ha curado al leproso de su enfermedad. Solo en este pasaje en todo el Nuevo Testamento la "acción de gracias" se dirige a Jesús; normalmente el destinatario de la acción de gracias es simplemente Dios, o el Padre" (Fitzmyer oc 803-804).

113. Así lo inserta Pagola, oc 279,82.

114. En él insiste muy hermosamente Pagola, oc 280.

115. "La curación en sí misma no es una magnitud autónoma, sino que está subordinada a algo más significativo (15-18), a una nueva "declaración" de Jesús, en la que se establece un contraste entre agradecimiento e ingratitud, entre judío y samaritano, entre actuación por tentosa y visión de fe" (Fitzmyer oc 794). "El objetivo del relato es, en definitiva, el contraste entre agradecimiento e ingratitud (...) para, sobre todo, entre el hecho de la curación y su interpretación en fe" (Id 796).

ha podido captar en todo su valor esa discriminación positiva de Jesús hacia su persona, esa inclusión de su persona de leproso en su vida de enviado de Dios¹¹⁶.

Por eso, los otros quedan simplemente sanados, pero el samaritano queda salvado¹¹⁷. Jesús hace a los primeros el beneficio de su salud corporal, que era lo que le habían pedido, con todo lo que conllevaba de reintegración a la sociedad y, más específicamente, al pueblo de Dios, a su presencia en la sinagoga y el templo. Pero no hay un avance en humanidad cualitativa, más bien hay un retroceso por preferir el uso inmediato de su vitalidad recobrada a la relación personal con Jesús y con Dios¹¹⁸.

El samaritano queda dignificado por su respuesta personal al acto personal de Jesús. Jesús hace de él el mayor elogio: es tu fe la que te ha salvado. El es, sin duda, quien suscita esa fe; pero la fe es la respuesta proporcionada a la acción de Jesús; ambas se dan en el mismo plano.

Así pues, en este contexto queda claro que el agradecimiento no un acto de vasallaje ante un favor recibido sino la respuesta proporcionada a la acción del que da, ya que lo que da es una gracia, un don gratuito¹¹⁹. El agradecimiento es, literalmente, hacerse cargo de la gracia recibida y corresponder con la gracia de su presencia y acatamiento¹²⁰. Es un encuentro de libertades y dones: los del dador y

116 "La apertura a la trascendencia es lo que capacita al hombre para 'volver' ('convertirse'), dar gloria a Dios y agradecer al propio Jesús la demostración de su misericordia. En el versículo conclusivo (19), ese 'ver' del samaritano se relaciona directamente con la 'fe' y con la 'salvación'. Su grito inicial: 'ten compasión' (13b) se transforma en un acatamiento, en una vuelta que es conversión a Dios y a su intermediario salvífico: Jesús" (Fitzmyer oc 796).

117 "Firmemente la siguiente explicación de Heitz, que no acepta del todo: "Aunque las diez leprosos comparten la experiencia de una curación milagrosa, nueve de ellos no llegan a experimentar la 'salvación'. Lo importante, lo decisivo, no es el hecho de quedar curado, sino el 'ver' (15), el darse cuenta de que la curación es un hecho que supone una 'salvación' " (oc 797). "La segunda parte del relato (v. 15-19) va a mostrar que si esta fe los ha 'purificado', no ha sido suficiente para 'salvarlos'. En efecto, sólo el leproso samaritano sentirá que en su vida resuena la celebre fórmula de Jesús: 'tu fe te ha salvado' (19). El contraste es visual: diez habían solicitado y obtenido satisfacción, uno sólo de entre ellos reacciona positivamente" (Bowson oc 192).

118 "Su obediencia al mandato del monarca — 'presentarse a los sacerdotes' — les produjo la curación física, pero su falta de una reacción responsable — dar gloria a Dios, dar gracias a Jesús — les hizo perder la mayor oportunidad de su vida, la de alcanzar la 'salvación'" (Fitzmyer oc 804).

119 "La fe que lleva a la salvación presupone una actuación salvífica de Dios que se manifiesta en la actividad de Jesús, pero también supone, como componente esencial, una acción de gracias, como alabanza de la bondad de Dios, y una vuelta del ser humano para encontrarse con Jesús" (Fitzmyer oc 805).

120 "El leproso curado eleva sobre sus pasos. Pero este verbo, sinónimo a la alegría y a la alabanza, sugiere también una realidad espiritual: el leproso interioriza su curación, intensifica

los del que corresponde. En este sentido literal, que es también el sentido teológico, no hay agradecimiento que no sea libre y gratuito, aunque se dé como respuesta. No es, pues, una respuesta automática ni obligada: es un acto tan personal, libre y trascendente como lo fue el don.

La gratitud se expresa como vida de fe, que consiste no sólo en ponernos en las manos de Dios sino también en ser dignos de fe para los demás.

11. EL SALVADO POR LA FE SE CONVIERTE EN SEGUIDOR (MC 10,46-52)¹²¹

Jesús sale de Jericó hacia Jerusalén, escoltado por el gentío que no quiere dejarlo. Todos van contentos sintiéndose agraciados por la presencia de Jesús. Al sentir el alboroto, un ciego que estaba sentado al borde del camino, pregunta a los que vienen delante qué es lo que pasa. Ellos le responden orgullosos que es Jesús de Nazaret. Al oírlo, el ciego¹²², que había oído hablar de él, de su corazón misericordioso, y lo tenía como un enviado de Dios para reanimar a todos los que estaban postrados, sintió que era la ocasión de su vida, que Dios lo había puesto en su camino para que lo curara. Por eso se puso a gritar: "¡Jesús, hijo de David, ten misericordia de mí!"¹²³. Los de la comitiva, pensaron que esos gritos tan persistentes afeaban ese momento tan lucido y le decían que se callara la boca¹²⁴. Pero

va confianza universal, profundiza su fe y culmina su conversión" (Bosch oc. 193).

121 Navarro, oc. 341-391; Ginilka, oc. 125-131; Taylor, oc. 534-538; Bion, oc. 311-326; Pagola, oc. 2; Marcos, DFB, Bilbao 2011, 202-208; Fitzmyer, oc. 42-52; Bonnard, oc. 444-447; Grilli-Langner, oc. 519-523.

122 "El desplazamiento de la vista al oído (...) confirmar el cambio antropológico y teológico del órgano de la fe, más centrado en la escucha que en la vista. La escena, en efecto, va a destacar la actitud de fe del personaje". "La expresión *entendí acerca de él* evoca analépticamente el fatigoso viaje de los personajes con los que va a conectar esta historia, ya que los tres comparten la iniciativa individual de solicitar ayuda de Jesús después de que han escuchado hablar de él. Son el relato de la hemorroisa (5,21-34) y el de la mujer surotenizita (7,24-30), vinculados entre sí por la misma actitud de fe" (Navarro oc. 383). Sobre la comparación de los tres, ver Navarro oc. 387-389.

123 Sobre el sentido de esta invocación, ver Ginilka oc. 128; Navarro oc. 383-384; Fitzmyer oc. 49; Bonnard oc. 445-446.

124 Para Bonnard, que subraya la agitación mesiánica, "el Hijo de David debía sobre todo aplastar a los enemigos de Israel y aportar a su pueblo una perfección a imagen de la piedad farisea (cf. Mt 23,23). No extraña, pues, ver aquí a la gente protestar contra estos ciegos; no se puede imponer al Hijo de David 'que sube' a su ciudad" (oc. 446).

él, lejos de hacerles caso, gritaba más fuerte¹²⁵. Al fin Jesús lo oyó, se paró y pidió que se lo trajeran. Los que le insistían que se callara, al ver que lo llamaba Jesús, es decir, que ya formaba parte de lo que ellos consideraban como el espectáculo, lo ammaron diciéndole que lo llamaba el Maestro. Él, de la emoción, dejó el manto¹²⁶, pegó un salto y se dirigió hacia él. Cuando Jesús lo tuvo delante, le preguntó qué quería. Él le contestó que quería recobrar la vista. Jesús le respondió: “Ve, tu fe te ha salvado”¹²⁷. Al instante recobró la vista y lo seguía por el camino”.

El ciego se queda completamente fuera de sí de la emoción de tener a Jesús a su disposición. Que Jesús, ese hombre de Dios, le pregunte qué quería que hiciera por él, fue para él como si se lo preguntara Dios mismo. Se sintió tan dignificado de que le diera a él ese momento de su vida, de que se abriera a lo que él le iba a decir; le pareció tan increíble esa relación de fe de Jesús con él, es decir, que no

125 “En invitación a guardar silencio es, más bien, un impedimento en el camino de la fe, obstáculo que el ciego supera” (Gnilka oc. 127; ver también 128). Lo mismo Navarro, 384. Grillo-Languier destacan la falta de fe, la ceguera, de los que iban con Jesús que no comprenden sus entrañas de misericordia (oc. 520, 521, 522).

126 Para Navarro el manto le serviría para recoger las limosnas y como “está convencido de que Jesús le devolverá la vista, así que no necesita el manto. A esta luz la acción de arrojar el manto es un signo de su fe, no sólo un rasgo estético del narrador para dar mayor vivacidad a la escena” (oc. 386).

127 “Tenemos aquí una forma cambiada y específicamente cristiana de un relato de milagro al que, por la acentuación de la fe, podríamos denominar relato de fe” “En el relato se trata más bien de la fe de Bartimeo que del milagro que sucede en él (...) Desde el comienzo se corrigió el relato de manera que Bartimeo y su fe –no Jesús– ocuparon el lugar destacado, a pesar de que el nombre de Jesús aparece seis veces. Se narra la petición desde el punto de vista del mendigo” (Gnilka oc. 127). Es cierto lo del punto de vista, pero no estamos de acuerdo con la disyuntiva porque creemos que de lo que se trata es de la relación. Jesús es el que había suscitado la fe del mendigo y el que se pone a su disposición. Así pues, es una fe mutua. Para Navarro cuando el lector “espera una palabra de curación, encuentra el reconocimiento de la fe del hombre y la confirmación de su situación, desplazando la curación al plano estrictamente religioso. Jesús le despierta, pues ya todo está conseguido gracias a su fe. Mediante la expresión ¡vete! Jesús le indica que puede reincorporarse a su vida normal, que está capacitado para conectarse” (oc. 386). “Es de notar que Marcos no describe ninguna acción ni refiere ninguna palabra curativa de Jesús”. Sólo le dice: *vete, tu fe te ha salvado*. “La fe en cuestión es la misma que en 5,34, es decir, confianza en Dios y en el poder curativo de Jesús” (Taylör oc. 538). “A la pregunta de Jesús de qué quieren que les haga, ambos responden con una fórmula en voz pasiva, *que se abra misericordia sobre nosotros*, que remite a Dios como el que realiza la solicitud. Con ello, los ciegos están expresando, a la vez, su fe y su esperanza en Jesús y en su acción. Por eso él no tiene que preguntar por la fe y por la confianza de ambos, como ocurría en el otro caso de curación de los dos ciegos en 9,27-31” (Grillo-Languier oc. 521).

procediera como a él le parecía sino que le preguntara qué quería, para ponerse a su disposición¹²⁸, que sintió que ya su vida tenía sentido y rumbo cierto.

Si Jesús se había entregado a él y su acción en él había traído la luz a su existencia, no sólo la luz a sus ojos sino, sobre todo, a su corazón, él también quería entregarse a Jesús y caminar a su luz. Por eso, no usó los ojos para seguir su propio camino sino para seguir a Jesús¹²⁹. Lo siguió ciertamente por el camino hacia Jerusalén, pero lo siguió en el fondo por el camino, porque Jesús no tenía dónde reclinar la cabeza: lo siguió para vivir ya en camino. Él, que al quedarse ciego había tenido que vivir varado a la orilla de la vida, al recobrar la vista no busca establecerse por su cuenta, no busca una querencia, sino que se resuelve a vivir sin tener un lugar como referencia, porque en adelante su referencia era una persona viva y en camino¹³⁰. No necesita una querencia porque se ha entregado a quien se entregó a él, iluminando su vida. Caminando vive estable porque nunca se separará del camino, del Camino que es Jesús.

La respuesta del ciego a la fe de Jesús en él es la máxima expresión de la fe: vivir colgado de la palabra del Maestro, vivir en su seguimiento¹³¹. Por eso,

128 "Se presenta la reacción de Jesús como su respuesta. Con él se pone de manifiesto su inclinación personal al mendigo" (Griffa de 129). "Con la pregunta: ¿qué quieren que les haga?, él ofrece su ayuda: no se enfrenta ni 'sabe' ya anticipadamente qué es lo mejor para ellos. La conducta de Jesús constituye así mismo un ejemplo para los lectores de cómo deben tratar ellos con las personas que necesitan ayuda" (Griffa-Langner de 322). Bernard insiste en que, a diferencia de Marcos y Lucas, "en Mateo es más bien para destacar la autoridad de Jesús, que otorga el cumplimiento tan pronto como se ha expresado la petición". En Mateo, añade, el término *commissio* los discípulos "está destinado a ilustrar el servicio" (p. 28) que el Hijo de hombre ha venido a realizar" (oc. 44).

129 "No sólo ha logrado la visión corporal, sino que, mediante su fe, ha conseguido el acceso a Jesús, que es capaz de salvarlo. Marcos ha desarrollado más esta unión personal realizada en la fe. El que en otro tiempo fue ciego se convierte en seguidor de Jesús. Hay que dar todo su significado al término *akolouthiein*. Como seguidor, es discípulo. El camino que inicia al acompañando a Jesús, es el camino a la pasión" (Griffa de 129).

130 Navarra describe el proceso de transformación expresada en verbos de movimiento: "de una *tentatio*, posición inicial estática, pasiva, dependiente, en espera, pasa a *dar un salto*, que es ponerse de pie, disponerse activamente y salir, a orientarse, *andar hacia Jesús*, que es seguir la focalización de su vida, y *seguirle* (andando) en el camino, posición final de movimiento y actitud continuada, autónoma y relacional (seguir a Jesús en un grupo)". El recién incorporado no muestra miedo ni prejuicio. De este modo contrasta con el grupo de los doce, sus miedos, bloqueos y resistencia a entrar "en esa última fase de Jesús" (oc. 486). También para Fitzmyer "el ciego aparece aquí como contrapunto de los embolados discípulos" (oc. 46).

131 "Si el tema de la fe estaba presente en el relato antes de Marcos, el ciego sanado se convierte en discípulo ejemplar. Y lo es, no sólo por su fe inquebrantable, sino, ahora de manera especial, por su disposición de seguir a Jesús en su camino a Jerusalén" (Griffa de 138). "Aquí es

Jesús, al ponerlo en marcha, le había dicho: "tu fe te ha salvado". No sólo lo sanó, le devolvió la vista, sino que dio sentido y dirección, plenificó, su vida.

12. LOS POBRES ENTRAN EN JERUSALÉN EN UNA IMPOSIBLE MANIFESTACIÓN DE FE. LOS REPRESENTANTES DEL TEMPLO Y LA TORÁ NO RECIBEN A JESÚS PORQUE NO ES DEL APARATO (MC 11,1-11; MT 21,10-11; LC 19,41-44)¹⁵²

Jesús va entrando en Jerusalén escoltado por miles de peregrinos galileos que vienen a prepararse para celebrar la Pascua. Lo han avistado cuando se acercaba a la ciudad, han percibido que quería entrar en ella en forma, digamos, oficial y pública, como el enviado que es de Dios a su pueblo, y, por eso, lo acuerpan en son de reconocimiento y homenaje. Es una verdadera entrada triunfal, no, ciertamente como las que acostumbraban a escenificar los reyes y generales victoriosos. En ésta no hay lujo ni armas ni botín, pero les supera en adhesión espontánea, en reconocimiento sincero y desde el fondo del corazón y, sobre todo, en trascendencia¹⁵³.

Así lo resume Taylor: "No podemos eludir la tarea de reconstruir históricamente los hechos originales. Jesús debió darse cuenta de que crecía la tensión mesiánica de sus discípulos y de que había fracasado su instrucción sobre el Mesías paciente. Hasta las mismas piedras estaban impregnadas de expectación mesiánica (Lc 19,40). Jesús, pues, recurre a la acción profética, como hizo cuando alimentó a la multitud en el desierto y como hará después en la Última Cena. Antes había mandado ya a dos de sus discípulos que trajesen un pollino, para cumplir la profecía de Zacarías. Jesús, que no puede negar que es el Mesías prometido, quiere manifestar a sus discípulos y a la multitud qué clase de Mesías es: no es un Mesías guerrero, sino humilde, que cabalga en un pollino. La multitud se queda

[Dramáticamente diferente la referencia a que los que han sido curados siguen a Jesús por propia decisión: en efecto, en otros relatos de curación los sanados siempre se habían marchado" (Grilli-Langner, 321).

152. Grilli-Langner, *Comentario al Evangelio de Marcos*, EVD, Estella, 2011, 527-532; Navarro, 394-399; Grilli, 131-142; Taylor, 340-348; Fitzmyer, IV, 91-109; Brown, IV, 33-64; Bonnard, 450-453; Pagola, *Jesús*, PPC, Madrid 2007, 252-257.

153. Así lo subraya Fitzmyer, citando a Kummel: "Jesús, mediante una acción consciente, asoció su persona y su destino a esa profecía [la de Zacarías], mostrándonos así que deseaba ser un Mesías sin pompa exterior, pero precisamente en ese acto de humildad se reveló la connotación escatológica" (p. 96).

perpleja, pero comprende el significado de la acción de Jesús lo suficiente para darse cuenta de que no es el Mesías que ellos esperaban, por eso más tarde se volvieron contra él¹³⁴.

Estamos de acuerdo con que la entrada de Jesús en Jerusalén debe ser interpretada como una acción profética que manifestara ante todos y, en primer lugar, a las autoridades religiosas su tipo de mesianismo¹³⁵, que sus discípulos, por cierto, no habían aceptado; pero nos parece que la actitud que atribuye a la multitud, que es la que asomará en definitiva, según Marcos, no se corresponde con la historia porque en ese caso no se explica la manifestación espontánea de entusiasmo en la que coinciden todos los estudiosos¹³⁶.

Nos parece más convincente la evocación de Navarro: "el camino alfombrado de mantos y ramajes, gente en torno y grupos que van delante y detrás de Jesús entrando en la ciudad como una comitiva chocante. Se trata de una escena festiva, ritual y religiosa, pero impregnada de contenido político subversivo, pues enlazando con la tradición política judía más consistente (la davidica) la reinventa. Esa recreación es un desafío a las autoridades religiosas: el borriquito contrasta con los caballos, pero no deja de ser una montura. La preparación del camino tampoco deja de ser un homenaje y un reconocimiento. La gente sustituye al ejército que suele acompañar la toma de una ciudad. En los casos en que la toma de la ciudad se hace de forma pacífica, esta paz y el reconocimiento que la suele acompañar se lleva a cabo sobre la base de una rendición y sometimiento previos. La multitud que acompaña a Jesús lo hace de forma libre y espontánea pues nadie la obliga a reconocer su autoridad. La espontaneidad toma la forma de liturgia de alabanza dirigida a Dios, que tiene lugar en la calle y no en el templo. Esta liturgia improvisada subvierte el grito de los conquistadores"¹³⁷.

Como se puede apreciar, aquí subversión no tiene el contenido habitual de una sublevación armada para derrocar el orden establecido sino lo que significa literalmente la palabra: trastrocamiento de los códigos establecidos y, en este caso

134 Taylor *oc.* 542.

135 Dunn deja más abierta la escena y por eso habla de "un gesto de cierta significación, su puesta como otra parábola representada, con destino a los que tuvieran 'oídos para oír'. Que algunos – al menos de los discípulos – percibieran en ello ecos de Zac 9,9 tendrá la peca de sorprendente" (*Jesús reconstruido*, EVD, Estella 2009, 724-725).

136 Como ejemplo, valga la apreciación de Bultmann que cita, concordando, Fitzmyer: "la hazaña histerica de la escena por lo haber sido la entrada de Jesús en Jerusalén, en medio de una multitud de peregrinos exultantes y llenos de expectación" (oc. IV 95).

137 Oc. 398-399.

(como casi siempre), sacralizados. Y por eso, la reacción en contra fulgurante de sus personajes, que sienten amenazado no su poder institucional sino la legitimidad de su modo de detentarlo.

Pagola subraya este aspecto. "El gesto de Jesús era seguramente intencionado. Su entrada en Jerusalén montado en un asno decía más que muchas palabras. Jesús busca un reino de paz y justicia para todos, no un imperio constituido con violencia y opresión. Montado en su pequeño asno aparece ante aquellos peregrinos como profeta, portador de un orden nuevo y diferente, opuesto al que imponían los generales romanos, montados sobre sus caballos de guerra. Su humilde entrada en Jerusalén se convierte en sátira y burla de las entradas triunfales que organizaban los romanos para tomar posesión de las ciudades conquistadas. Más de uno vería en el gesto de Jesús una graciosa crítica al prefecto romano que, por esos mismos días, ha entrado en Jerusalén montado en su poderoso caballo, adornado con todos los símbolos de su poder imperial (...) Este acto público de Jesús anunciando un antirreino no violento habría bastado para decretar su ejecución"¹³⁸.

Estamos de acuerdo en el carácter objetivamente subversivo, pero no en que los romanos pudieran haberlo captado.

Los peregrinos galileos, que siempre habían entrado a la ciudad para que el templo los pusiera a valer. Traen ahora en medio de ellos a quien va a poner a valer al templo: traen al templo vivo de Dios. No lo conceptualizaban así, pero eso era lo que sentían, y sabían que su sentir era cierto por todo lo que habían visto y oído, por lo que habían convivido con él en su tierra. Jesús era para ellos, sin sombra de duda, la presencia viva de Dios¹³⁹. Por eso, dándole un sentido pleno, desconocido hasta entonces, al canto de los peregrinos, coreaban: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"¹⁴⁰.

138. Oc 357. También Moltermann subraya que "con esa excitación de pueblo su crucifixión por los romanos como 'rey de los judíos' hubiera sido incomprensible" (*El camino de Jesucristo*. Sígueme, Salamanca, 1993, 226). Kasper, más cauto, concede, sin embargo, que "sin duda en Jerusalén tuvieron lugar manifestaciones mesiánicas de sus partidarios (Mc 11,7 s. pero lo que sorprende no poco, dándose hasta algún alboroto popular" (*Jesús, el Cristo*. Sígueme, Salamanca, 1966, 144).

139. Pagola subraya la expectativa del Reino, que ligaron a la persona de Jesús, al que demostraban así su agradecimiento: "contagados por el clima festivo de la Pascua y enardecidos por la expectativa de la pronta llegada del reino de Dios, en la que tanto insistió Jesús, empiezan a aclamarlo (...) Expresan su fe en el reino de Dios y su agradecimiento a Jesús. No es una recepción solenne organizada para recibir a un personaje ilustre y poderoso. Es el homenaje espontáneo de los discípulos y seguidores que vienen con él" (oc. 256).

140. "Los discípulos están siempre presentes y son los únicos actores: se les designa como grupo

Ciertamente para Mateo, que cita a Zacarías, que se refiere a "tu rey que está llegando" y que hace gritar a los peregrinos "¡Hosana al Hijo de David!", Jesús entra a la ciudad como Mesías¹⁴¹. Lo mismo podemos decir de Lucas y Juan que coinciden en que aclaman a Jesús como rey¹⁴². Pero también Marcos, aunque más baidamente¹⁴³, lo habría interpretado así¹⁴⁴.

numerosa (*plethos*, "multitud") y se alegran por los milagros de Jesús, dando gracias a Dios y luego bendiciendo al héroe por medio de la Escritura, junto con la ayuda de una fórmula litúrgica (v. 37b-38). Los lectores se enteran entonces de la presencia de una "muchedumbre" (*ghlas*) y oyen una queja sin explicación, de algunos fariseos (v. 39). Jesús, de nuevo activo y elocuente, los reduce al silencio aprobando la alabanza, que parece a la vez inquisitiva y espontánea (v. 40)" (Bovon oc. 36). El autor no acaba de ver que la muchedumbre y la multitud son las mismas, son los que, al haber dado fe a lo que han visto y oído, dan gloria a Dios porque reconocen en Jesús su enviado. En ese sentido son discípulos, además de que siguen la trayectoria de Jesús y lo acompañan (oc. 43).

- 141 "La cita escriturística cumplida presenta a Jesús como el rey esperado, pero no concuerda con la descripción habitual de un monarca, pues es un rey manso, pacífico. Por un lado, Mateo señala con esto a sus lectores que de este Jesús no procede ningún peligro político: no es ningún anti-rey que vaya a disputar el poder al emperador romano o a su gobernador. Pero por otro, los opositores de Jesús le reprochan que quiere ser el *rey de los judíos de Israel* (27.11, 29.37, 42) con lo que a los lectores se les plantea esta pregunta: ¿Jesús es rey, ¿de qué tipo lo es?" (Grilli-Langner oc. 529). Bonnard oc. 452-453.

- 142 "Jesús entra en Jerusalén como 'el rey', como 'el que tiene que venir' en cumplimiento de la profecía de Malaquías: 'Mirad, yo envío un mensajero a prepararte el camino. De pronto entrará en el santuario el Señor a quien buscáis, el mensajero de la alianza que deseáis; miradlo entrar'" (Fitzmyer oc. 97); "No vacila el evangelista en conceder el título de *basileus*, 'rey', 'emperador', porque en su pensamiento — como en el del evangelista Juan — la realeza de Jesús no es de este mundo (lo que no significa que no tenga efectos sociales y políticos aquí abajo)" (Bovon oc. 43).

- 143 "La ausencia del título de rey no es fruto de la casualidad (cf. Lc. 19.38; Jn. 12.13). Éste se reserva para el relato de la pasión, en el que se describe la verdadera dignidad regia de Jesús" (Grilla, oc. 138-139). Taylor cita, considerándola muy acertada, la observación de Dobschütz: "El momento que Jesús eligió para entrar en Jerusalén era muy apto para declarar su dignidad mesiánica a quienes fuesen capaces y estuviesen dispuestos a entenderla, y para oírla a los demás" (oc. 54). También Navarro: "la gente, aunque se equivoque, parece entender pronto el sentido de su gesto. El narrador hace todo lo posible (...) para que el lectora en el nivel del discurso, y los discípulos en el nivel de la trama, entiendan el gesto acertadamente" "Las autoridades judías pueden entender el símbolo global subversivo de toda la estampa. Las autoridades romanas no entenderían casi nada de dicha acción" (oc. 397, 399).

- 144 Y según Grillá, con base histórica. Por eso, después de analizar uno por uno los signos mesiánicos presentes en la escena (oc. 132-139), concluye: "Como transfondo histórico de ese relato hay que suponer la entrada de Jesús en la metrópoli con sus discípulos y con un grupo de peregrinos a la fiesta. Estos últimos, llenos de júbilo, habrían relacionado tal entrada con la esperanza del reino de Dios que llega desde ahora" (Id. 140).

Esa entrada triunfal de los peregrinos galileos a Jerusalén vitoreando a Jesús era una imponente manifestación de fe. Naturalmente que no era aún, la fe postpascual de la Iglesia. Aclamaron a Jesús por los milagros que habían visto, que habían interpretado como signos de que era el hombre del Espíritu, por quien pasaba Dios sanando, salvando, dando esperanza. No era, ni podía serlo, la fe puesta a prueba en la pasión ¹⁴⁵.

Claro que algo podía haber también de contagio de masas, de percepción de un líder carismático, en el sentido sociológico, es decir, un ser con facultades especiales para interpretar el sentir de las masas, para identificarse con ellas y para que ellas se sientan intuitivamente representadas por él, identificadas con él: un líder que abstraiga de la realidad y apegue a sí. Es cierto que la relación con un personaje así es volátil y que el encanto puede convertirse en desapego o incluso condena. Pero Jesús no fue de ningún modo una persona de esas características: por el contrario, se empeñó en liberar las mentes y los corazones de manera que pudieran responder de manera adulta a la relación, que él propiciaba, con Dios y con los demás y, no menos, consigo mismos. Por eso no sería justo decir que Jesús tenía encantadas a las masas o que ellas erróneamente se habían relacionado con Jesús a ese nivel ilusorio y que, al verlo en poder de las autoridades, se habían desencantado y vuelto violentamente en su contra, aunque eso no quita que quienes no habían tenido un contacto más personal e inmediato con él sino que habían reaccionado por lo que se decía y por lo que habían captado en encuentros multitudinarios, no hubieran podido tener ese encantamiento y desencantamiento. Pero, a pesar de la tesis de Marcos, que sostiene que todos le fueron dejando solo, incluso, después de la resurrección, las mujeres que habían permanecido fieles¹⁴⁶, no creemos que pueda sostenerse a nivel histórico, ni por lo que toca a las masas (Lucas sostiene su fidelidad) ni a algún discípulo y algunas discipulas (así lo expone el cuarto evangelio y Mateo).

145. Bonnard, comentando a Mateo, se refiere a los dos planos de la interpretación: "Las citas precisas de Is 62,11; Zac 9,9 y Sal 118,25-26 nos recuerdan que este relato es algo más que un reportaje objetivo: en él queda expresada la fe total del cristianismo primitivo en el rey humilde y doliente". "La aclamación de la multitud, como vemos frecuentemente en Mateo, tiene un doble sentido: quizás no es más que una simple excitación mesiánica y, en este caso, la gente no dejaría de fijarse en la singularidad de este atípico regío; pero puede expresar también la fe del evangelista y de su Iglesia. En tal caso, la multitud salda al rey que entra en Jerusalén para realizar allí el servicio (20,28) del reino de la cruz" (loc. cit. 451-453).

146. Alegre, *La sifonea elemento a la paradoja del final de Marcos*, RLT 58 (2003)3: 24; 59 (2003)135-161.

Los peregrinos galileos reconocían en Jesús al enviado actual y vivo de Dios precisamente en la ciudad donde residían las instituciones que mediaban la presencia de Dios y que, de hecho, según sus personeros, hacían innecesaria la presencia de ningún emisario suyo. Dios estaba presente en los ritos del templo y en la ley ¿para qué necesitaban más? No sólo no lo necesitaban, sino que, si venía de fuera, podía oscurecer esa mediación objetiva, autenticada por la tradición y, por tanto, fuente segura de acceso a Dios. ¿Qué podía significar para la ciudad santa “Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea” (Mt 21,11), como proclamaban, orgullosos y desafiantes, los peregrinos a quienes les preguntaban por el motivo de esa algarada?

Por eso, las autoridades se hicieron a un lado para que pasara Jesús y los suyos. No se atrevieron a pedir explicaciones y, menos, a desautorizar, pero no lo recibieron. Por eso, Jesús se dirigió al templo, inspeccionó todo y se retiró con los peregrinos a pasar la noche fuera de la ciudad¹⁴⁷.

Jesús se quedó con una sensación agri dulce¹⁴⁸. Por una parte sentía contento de que esos sencillos, tenidos por los sabios y entendidos como insignificantes, a quienes el Padre había revelado el misterio del reinado que Jesús hacía presente, habían estado a la altura y habían dado testimonio en la ciudad santa de lo que habían visto y oído en Galilea. La fe de ese pueblo sencillo lo confortaba. Era el pueblo que él se había encontrado contra el suelo de tanta carga y desesperanzado, y a quien él había liberado la mente y puesto en pie y movilizado. Ahora esa su gente le retribuía dando la cara por él y, según Lucas (23,27.48) y verosíblemente, lo acompañaría hasta el Calvario, de donde regresó dándose golpes de pecho de dolor, rabia y protesta, como siguen haciendo los semitas, y no de arrepentimiento, como hacemos los occidentales. Jesús no estaba solo, su misión había sido fecunda¹⁴⁹.

147 “Cuando comienza a anochecer, Jesús, acompañado de los suyos, se retira de la hostia Jerusalén y se dirige a Betania” (Griffiths oc. 139). “Igual que al principio del viaje, los samaritanos ‘se plegan a recibirlo’ en sus aldeas (Lc 9,52-53), ahora los fariseos rechazan su entrada en Jerusalén” (Filzmyer oc. 98).

148 Griffith-Langner opone la actitud de la ciudad que se sobresalta y la de la multitud que ve en Jesús al profeta de Galilea (oc. 94).

149 “Por eso no estamos de acuerdo con Bevan cuando, comentando precisamente a Lucas, afirma: “Como el de la Transfiguración, la narración levanta un velo. A las puertas de la humillación, descubre la realidad paradójica de Jesús. Ni los fariseos, ni la discreta muchedumbre, ni los discípulos guardarán durante la Pasión el recuerdo de esta dignidad y entrevista, un recuerdo capaz de movilizarlos. Jesús estará solo en el momento de morir. Pero su exultación pascual continuará el valor profético y simbólico de su camino real hacia la ciudad santa” (oc. 43).

Pero los representantes legítimos de la religión revelada no habían creído en él. Los personeros de las instituciones tenidas como los cauces oficiales de la voluntad de Dios, no lo habían recibido. Y ellos, y no el pueblo llano, eran los que decidían.

Por eso lloró ante Jerusalén, que no lo había recibido¹⁵⁰. Como había anunciado la legión desarmada de ángeles en su nacimiento, él venía a traer la paz de Dios como alternativa a la *pax romana*, impuesta por las legiones¹⁵¹. La paz perpetua que nos concedía Dios consistía en la entrega de su Hijo para, mediante él, echar para siempre la suerte con la humanidad. Al ligar su suerte a la de la humanidad, la suerte de la humanidad era la misma de Dios: el amor como fuente de vida filial y fraterna. Ésa era la salvación de Dios, la que ofrecía a todos y, en primer lugar, al pueblo de Dios, representado por las instituciones santas de la Ley y el Templo y sus personeros. Era una paz total e incondicional, pero también era el ofrecimiento definitivo. No habría otro. Pero ellos no habían conocido esa paz porque no se habían querido abrir a su enviado. Y no se habían abierto porque se habían absolutizado a sí mismos al absolutizar las instituciones que representaban. Por eso lloró Jesús¹⁵².

Al absolutizar los ritos del templo y el cumplimiento de la ley, la relación personal en que consiste la relación de fe, había sido sustituida por la práctica de las mediaciones ritualizadas. Pero este desplazamiento estaba oculto a sus ojos porque se seguían recitando las plegarias que expresaban esa relación. No se caía en cuenta de que la recitación no era ya el vehículo de esa relación personal absoluta por la que el creyente se pone realmente en manos de su Dios, sino que se había reducido a la condición de un componente del rito o de la ley, que había que observar. Muchos lo observarían con buena voluntad, pero sin que la primacía la tuviera ya la relación actual, viva y abierta con el Dios siempre trascendente.

150 "La soberanía regia de David, que llega con Jesús, tendría como destinataria a la ciudad. Pero se presenta a Jerusalén como la ciudad que viene encamistada contra él. Parece que la salvación que se le tributa a Jesús en las afueras de la ciudad no tuvo eco alguna en el interior de esta. Así se indica que la ciudad le pertenece, pero ésta se resiste. Y se anuncia el destino que ella le prepara" (Gimlikov [4]). Navarro especifica más: "La ciudad trae a la memoria a los dirigentes religiosos que actúan a Jesús y le ponen en tentas sobre su autoridad. En cambio queda vinculada a las controversias entre Jesús y los líderes judíos. El lector está preparado para asistir a nuevas controversias. La reiteración de los anuncios le induce a sospechar que las consecuencias pueden ser fatales. De este modo la mención de Jerusalén tiene un carácter profético" (n.º 395).

151 "Puesto que el relato de la entrada en 1,8-11 estaba marcado ya mesiánicamente, era natural añadirle el tema del Príncipe de la paz que cabalga sobre un pollino" (Gimlikov 133).

152 Wright, *El desafío de Jesús*, DDB, Bilbao 2002, 66.

Dicho de otra manera, el rito había perdido su carácter simbólico para convertirse en una ceremonia cosificada. El nivel simbólico se alcanza cuando el rito es la celebración de la vida, es decir cuando la presupone, cuando antes del rito se realiza el vivir constantemente como hijo de Dios y por consiguiente como hermano de los demás hijos de Dios, y cuando la ley queda desbordada por el deseo sincero de hacer en cada momento lo que agrada al Padre. En eso consiste la relación de fe, que es el alma de las expresiones religiosas y que las desborda completamente. Por eso cuando se absolutizan los cauces de la religión se oscurece la relación de fe.

Por eso, Jesús, que si mantenía esa relación de fe, es decir, personal, incluso con los personeros, se dolió de su ceguera y lloró por Jerusalén.

En América Latina, antes del concilio, vivía el catolicismo la culminación del proyecto pastoral de restauración de la cristiandad, un proyecto sacral, cuyos sujetos eran los personeros de la institución eclesiástica y cuyas manifestaciones más visibles eran el cumplimiento masivo de los ritos de pasaje (bautismo, primera comunión, matrimonio y exequias), la asistencia a la misa dominical, la celebración religiosa de las fiestas sociales y la celebración social de las fiestas religiosas, y multitud de eventos que ocupaban gran parte del tiempo libre y del espacio público. Sin embargo, había un divorcio profundo entre la religión y la vida personal y social. En efecto, siendo la única región cristiana, éramos y seguimos siendo la región con más desigualdad social del planeta.

En el postconcilio, desde Medellín, la Iglesia Latinoamericana buscó realizar el cristianismo en la vida. Los pueblos creyentes y oprimidos, apoyándose en su fe y con la alianza de la institución eclesiástica y de profesionales comprometidos, se movilizaron para conseguir sus derechos y lo que Medellín llamó el desarrollo integral, un desarrollo humano.

Como no se había visto desde el imperio romano, la respuesta del orden establecido, que se decía cristiano, fue de una brutalidad inaudita: asesinaron a seis obispos, a cientos de curas y monjas y a muchos miles de cristianos comprometidos, sobre todo, populares.

Por eso, desde hace más de una década, aunque se sigue proclamando lo mismo, de hecho la mayoría de la institución eclesiástica ha vuelto a proponer persistentemente un cristianismo de grupos cerrados, de prácticas y ritos. Ha sustituido la encarnación kenótica, que es el camino insustituible de Jesús, por la invocación religiosa, sobre todo, litúrgica, del nombre de Jesús; ha abandonado la

solidaridad de salvar al mundo desde dentro del mundo y desde abajo, desde los pobres, por la propuesta de salvarse del mundo, entrando en el ámbito eclesialístico organizado

¿No tenemos que llorar hoy también por Jerusalén? ¿Y no son hoy también pobres quienes siguen dando la cara por Jesús de Nazaret, por su camino, en medio de la ciudad, de la dirección dominante en ella, que no quiere conocer la paz que él le trae, porque, como denunciara Medellín, sigue siendo una institucionalidad violenta, que genera violencia?

Entre nosotros ¿quienes mantienen hoy la fe y la proclaman con su vida? Cuando decimos a Jesús en la Cena del Señor “no mires nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia” ¿en quiénes estamos pensando? En un juicio de hecho y no sólo en teoría ¿no son, sobre todo, los pobres con espíritu los que constituyen el corazón de la Iglesia, los que mantienen e irradian la fe, los que conocen la paz del Señor y, por eso, la propagan a quienes se ponen en su onda?

13. EL CIEGO DE NACIMIENTO CURADO POR JESÚS, SE CONVIERTE EN TESTIGO FIEHACIENTE (JN 9,1-38)¹⁵³

Al pasar Jesús y sus discípulos ven a un ciego de nacimiento, conocido de todos porque se solía sentar delante de la puerta Hermosa del templo para pedir limosna. Para los discípulos sólo es objeto de curiosidad: “¿Quién pecó para que naciera ciego? ¿Él o sus padres?” Para ellos era obvio que si era ciego era porque Dios lo había castigado. El problema para ellos era quién mereció ese castigo. Como se ve, la noción de Dios que subyace es el Dios retributor: premia a los buenos y castiga a los malos. Como no es fácil ver la causa, es decir, el estado interno de la persona, se deduce por el efecto. Si a uno todo le sale bien, se deduce que es bueno; si le sale mal, es que ha hecho mal. Para Jesús, en cambio, dejarse llevar por esa lógica es profanar el nombre de Dios. Para él Dios sólo hace bien: por eso, no ha intervenido en su ceguera; pero va a intervenir para que vea: al darle vida se va a manifestar su gloria¹⁵⁴.

Por eso, hace barro con la saliva y se lo aplica a los ojos del ciego, pidiéndole

[53] Marcos-Barreto, *oc.* 411-456; León-Dutoit, *oc.* II, 258-260; Barret, *oc.* 534-555; Brown, *oc.* 612-628; Tilborg, *oc.* 184-193; Castro, *Evangelio de Juan*, Comillas, Madrid, 2001.

[54] León Dutoit, *oc.* vol. II, 263-266; Marcos-Barreto *oc.* 473-486. “El ciego, presentado como tema de debate teológico, se convierte en objeto de la misericordia divina y lugar de revelación” (Barret *oc.* 541).

que vaya a lavarse a la alberca de Siloé, que, dice significativamente el evangelista, quiere decir enviado¹⁵⁵. El ciego, que, como tal, tiene afinado el oído, ya que tiene que ejercitarlo en vez de la vista, y ha oído la conversa, se abre, agradecido y guzoso, a la mentalidad de Jesús: cree en sus palabras y por eso deja que le ponga el emplasto y va resuelto a lavarse a Siloé.¹⁵⁶ El hombre no sólo ha creído las palabras de Jesús sino que ha creído en él como un hombre con la mentalidad de Dios y enviado por él para revelarlo haciendo el bien, precisamente en su misma persona¹⁵⁷.

Al lavarse los ojos, lleno de fe, comienza a ver¹⁵⁸. Tenía que ser algo indescriptible comparar la idea que se había hecho de las cosas con el mundo como las veía. Caminaría sin trastabillar y mirando todo con grandísima atención. Los que lo veían viendo, se quedaron tan asombrados que discutían si era el mismo o alguien que se le parecía. Él insistía que era el mismo. Entonces, llenos de genuino interés, le preguntaban cómo había comenzado a ver. Él les contaba lo que había hecho con el Jesús. Como obviamente no se trataba de una curación técnica sino de un signo, que ellos interpretaban como de Dios¹⁵⁹, lo llevaron ante los dirigentes religiosos. Ellos le volvieron a preguntar cómo había comenzado a ver. Entonces se produjo una discusión entre ellos porque unos aseguraban que, si hacía eso, es que era de Dios; pero otros argüían que, si profanaba el sábadó, no podía venir de él. Por eso, le pidieron su parecer al ciego. Él contestó resueltamente que era profeta. Como no querían sacar esa conclusión, llamaron a sus padres, que certificaron que era su hijo y que nació ciego, pero en lo tocante a la curación les

155 "Relacionado con el acto por el que Dios formó al hombre según el Génesis, el gesto de Jesús significaría la conclusión de la creación primera, con vistas al ser perfecto que es el hombre creyente" (Léon Dufour, *op. cit.* 266). Lo mismo Mateos-Barreto *op. cit.* 436-437.

156 "El ciego del relato, aunque mendigo, no formula ninguna súplica. No puede pedir lo que él ignora. No va a recuperar un bien que poseyera antes y que después perdió sino que va a nacer a una nueva existencia" (Léon Dufour, *op. cit.* 265). Lo mismo, Mateos-Barreto, que, sin embargo, añade: "No pretende, sin embargo, sacrificar su libertad; va a ponerle ante los ojos el proyecto de Dios sobre el hombre. La decisión de obtener la vista quedará en sus manos; él tendrá que ir por propia iniciativa a bañarse a la piscina" (*op. cit.* 436).

157 "Las obras de Dios (9,34) hacen al hombre. Ha visto la luz, no a través de una enseñanza, sino a través de la acción" (Mateos-Barreto *op. cit.* 438).

158 "La obediencia del ciego es completa; y así lo es también su curación" (Burriel *op. cit.* 342). Castro *op. cit.* 215.

159 "Según el estilo joánico, el signo es constatado debidamente por algunos actores extraños al acontecimiento. Esto ocupa el lugar que tenía la admiración con que se coronaban las relatos de milagro sinfónicos, y no por azar, los signos de Jesús apelan a una opción que compromete ante el misterio que ha significado el prodigio" (Id. 268).

remitieron a él porque tuvieron miedo a comprometerse¹⁶⁰. Ellos, le conminan a que dé gloria a Dios es decir, a que reconozca que, puesto que a ellos les consta que Jesús es pecador, lo que ha hecho con él no puede ser sino un mal. Él se niega a prejuzgar al que lo curó y se atiene a su experiencia con él que le certifica que ha hecho un bien con él. luego no puede ser malo¹⁶¹. Entonces, metidos en ese callejón sin salida, volvieron a pedir que los repitiera cómo lo había curado. Él, ya en tono desafiante, les preguntó si ese interés se debía a que también ellos querían hacerse sus discípulos. Ellos arguyeron que eran discípulos de Moisés porque a él constaba que le había hablado Dios, en cambio Jesús no se sabía de dónde venía. ¡Él les echó en cara su incapacidad de discernir, porque, si hace bien, como le consta a él personalmente, no puede venir sino de Dios. Ellos, que no pueden oponer ninguna razón al argumento del ciego, lo descalifican por su ceguera nativa¹⁶². Pero, aun en su lógica, falla el argumento, porque si era pecador por no ver y ahora ve, es que Dios ha intervenido en su vida¹⁶³. Por eso, al verse vencidos, lo expulsan por recalcitrante¹⁶⁴. El hombre va al templo a dar gracias a Dios y allí lo encuentra Jesús, que le pide que crea en el Hijo del Hombre¹⁶⁵. El ciego, que

160. "La unión entre la mayoría de edad y el dar razón de sí mismo une las autoridades muestra una clara diferencia con los padres, que tienen miedo a expresarse. La mayoría de edad significa, por tanto, la capacidad de hablar con libertad, basada en la propia experiencia *don nupia de vie*, incluyendo la seguridad del hombre hecho, que no teme expresarse por la propia sabiduría y libertad que le ha comunicado el Espíritu" (Mateos/Barreto oc. 447).

161. Para los dirigentes "Dios no puede actuar contra el precepto en beneficio del hombre: ese bien del hombre es un mal, una ofensa a Dios. Ahora le piden al ciego curado que lo reconozca él mismo. Quieren imponerle su idea de Dios, el juicio que ellos formulan, como más válido que su propia experiencia. El hombre tendría que admitir que habría sido mejor seguir ciego, porque la vista de que ahora goza es contraria a la voluntad de Dios. Defienden su postura negando la evidencia. Son los enemigos de la luz; con la "mentira" (cf. 8,44) intentan extinguirla (1,51)" (Mateos/Barreto oc. 448).

162. "¿Y tú quieres enseñarnos a nosotros?" Burlonamente se dice, no obstante, la verdad: el hombre ha llegado a ser un maestro" (Tilborg oc. 191).

163. En el inicio, dice Tilborg, el ciego "representa la parte de Jesús, o quizás mejor aún: él representa a Jesús mismo (casaca el autor, en 9,9, ha aludido incluso al nombre divino de Jesús)" (oc. 189).

164. "Con la realización del signo, el proceso que mentaban contra Jesús en los capítulos 5 al 8 se desplaza al enfermo recién curado: las gentes se dividen sobre él poniendo en duda su identidad; los fariseos niegan lo que él atestigua, primero sobre el milagro y luego sobre su autor; termina injuriándole y echándole de la sinagoga. Personificado en este hombre que ve, el signo realizado por Jesús suscita la misma hostilidad que la palabra de revelación" (Léon Dufour, oc. 256).

165. "Se trata de la fe, una palabra que se repite tres veces: como pregunta, como promesa y como declaración. La pregunta de Jesús es para el hombre una orden, tal como había sido al comienzo de la historia. Es la primera y la única vez que Jesús exige la fe en él mismo" (Tilborg oc.191-192).

lo ha reconocido por la voz, le dice que le diga quién es para creer en él, porque como él cree en Jesús, también creerá en el que él le diga. Jesús le dice que es él mismo y el hombre confiesa su fe¹⁶⁶.

El problema de fondo de este pasaje, que dramatiza vividamente el proceso vivido por la comunidad del discípulo amado, que ha sido expulsada de la sinagoga por confesar a Jesús, es si vivo y actúo desde la ideología, que conduce a profesión de doctrinas y a la práctica de ritos y conductas, o desde la experiencia, que lleva a la relación de fe y de ahí a actuar como un verdadero sujeto, consciente y con libertad liberada, actitud que lleva al testimonio. Los maestros de la ley y los fariseos viven desde una voluntad de Dios absolutamente objetivada, desde una ley hipostasiada. Dios actuó en el pasado y el fruto de esa actuación es la institucionalidad religiosa vigente. Desde ese horizonte establecido todo está prefijado. Lo único que se necesita es voluntad para actuarlo.

Ese horizonte sacraliza la desigualdad: el que tiene desventajas, por ejemplo, porque nació ciego, es porque Dios lo ha castigado: nació en pecado. Consiguientemente, el que tiene salud y bienes es porque Dios lo ha bendecido. El que está arriba ve convalidado su estatus por Dios y el que está abajo también debe aceptar que Dios quiere que viva así¹⁶⁷.

Jesús no comparte este modo de razonar, esta lógica. Para él su Padre materno es el Dios de la vida y quiere el bien de todos. Él no ha intervenido en las desgracias. Él quiere intervenir para superarlas. Es lo que hace Jesús como Hijo suyo.

También hay maestros de la ley que se dejan impresionar por esta capacidad que tiene Jesús de poner vida y se inclinan a pensar que viene de Dios, que obra por su Espíritu. Pero, en definitiva, se impone el criterio de que no puede venir de

166. Brown especifica muy bien el proceso que se da en el ciego al ir respondiendo a las preguntas que le hacen a propósito del acontecimiento de su curación. Dice que al narrador "lo que más le interesa son las preguntas que se van a formular. A cada una de ellas responde el hombre que estuvo ciego con afirmaciones que revelan un conocimiento cada vez más profundo de Jesús. Cuando le preguntan los vecinos, todo lo que es capaz de responder el hombre es que su bienhechor es 'ese hombre que se llama Jesús' (v.11). Bajo la presión del primer interrogatorio de los fariseos, de tono más acuciante, el hombre llega a confesar que Jesús es un profeta (v.17). En el interrogatorio final de los fariseos se convierte en ardiente defensor de Jesús: lo que éste ha hecho demuestra que viene de Dios (v.33). Luego, en el momento culminante de la respuesta al mismo Jesús, el hombre reconoce a éste como el Hijo del Hombre (v.37) (oc. 622).

167. "El Dios de ellos no se interesa por el hombre que sufre o está inutilizado; para él, lo insalvable, el valor supremo es la Ley (cf. 5,10,22-23 Lects.). La Ley impersonal, como un muro, oculta el amor de Dios y le impide manifestarse" (Mateos-Barreto oc. 445).

Dios porque, al curar en sabbado, no guarda el descanso sabbático y, en definitiva, porque no es de ellos, que son los del partido de Dios.

El ciego creyó en Jesús. Por eso fue a bañarse a la piscina de Siloé como él lo mandó y recubrió la vista. Para él lo que hizo Jesús con él no fue un acto puntual sino una relación personal salvadora, recreadora, que lo comprometía con él.

En la discusión con los dirigentes, ambos se mueven a niveles distintos: ellos, en el de la legislación establecida desde antiguo, tomada como la expresión cabal de la voluntad de Dios. Él, en el de su experiencia salvadora, una experiencia actual de Dios a través de Jesús, una experiencia, pues, que acredita a Jesús como enviado último de Dios, del Dios liberador¹⁶⁸.

El problema para los dirigentes es que la religión del pueblo de Israel es una religión histórica, basada, no en la sacralización de las fuerzas de la naturaleza, como eran las religiones de su entorno, sino en acontecimientos históricos de salvación. Por eso cuando los dirigentes invocan a Moisés como referente autorizado, él les rearguye que si en Moisés actuó Dios liberando ¿por qué no lo reconocen en Jesús, que hace lo mismo?

Es que para ellos Moisés, más que el caudillo liberador de la esclavitud y conductor a través del desierto a la tierra prometida, es aquel al que le habló Dios, es decir, el legislador, una legislación absoluta, que manifiesta el señorío absoluto de Dios, y no, como aparece en el Éxodo y el Deuteronomio, la ley que Dios les da para custodiar la libertad adquirida. Como ellos no pueden responderle con argumentos¹⁶⁹, responden sancionándolo, excluyéndolo de la comunidad, por proclamarse discípulo de Jesús.

Entonces Jesús lo encuentra y le pregunta si cree en el Hijo del Hombre. Él le responde que cree en el que él le diga que crea, porque en definitiva cree en él. Jesús le dice que el Hijo del Hombre es él y el ciego lo reverencia como tal. ¿Qué quería decir Hijo del Hombre? Es, tal como aparece en la profecía de Daniel (cap. 7), la alternativa de Dios frente a los imperios que, como han sometido por

168 "El resultado de la acción de Jesús y de la aceptación por parte del ciego tiene como efectos la visión (...) Equivale a un don de sabiduría que le permitirá distinguir los verdaderos valores de los falsos (cf. 9,13ss). Le ha sido comunicada no por una doctrina, sino por una percepción vital de lo que es el hombre. Él sabe ahora, en su mismo, qué significa serlo. Esta experiencia orientará en adelante su actuación" (Mateos-Barreto n.º 438).

169 "El ex-ciego es un iluminado, es otro Cristo, él se sabrá defender. Efectivamente, va a confundir a los maestros judíos, haciéndoles ver el misterio de ese hombre, que por todo cuanto ha hecho con él, tiene que venir de Dios. Es su enviado" (Castro 217-218).

la fuerza a los pueblos, se han portado como fieras y no como verdaderos seres humanos. El Hijo del Hombre es el Hombre que venía de Dios para reunir en su nombre. Su único atributo es su humanidad. La simpatía y la compasión, la responsabilidad respecto de sus hermanos. El ciego ha experimentado la fecundidad de su humanidad y por eso sabe lo que hace cuando lo reconoce, cuando lleno de fe en él, se carga, se pone en sus manos¹⁷⁰.

Cuando afirmamos, pues, que el ciego se basa en su experiencia, queremos insistir en que nos referimos a la experiencia de la fe y por tanto a la primacía de la dialéctica simbólica del nido sobre la de la vista, aunque, de buenas a primeras, ésta parezca llevar la voz cantante en la escena. En efecto, antes de ver y para ver el ciego comienza dejando que Jesús le ponga barro en los ojos y obedeciendo a su mandato de ir a lavarse a la piscina de Siloé. Después se afina en esa experiencia y le saca todo el jugo posible convirtiéndose en un seguidor de ese hombre que venía, sin duda, de Dios y hacía su voluntad porque, si no, habría sido imposible que le hubiera dado la vista. El proceso es completado cuando Jesús lo vuelve a encontrar y le pide que crea en el Hijo del Hombre. El ciego, dispuesto a obedecer a quien ha reconocido por la voz, le pregunta quién es para creer en él y Jesús le responde que es el que está viendo, el que habla con él. Así pues, Jesús se propone para el ciego, en definitiva, como su interlocutor. El que había sido curado de su ceguera vuelve a dejarse llevar por su palabra y lo adora como el Hombre venido de Dios como luz de vida. El camino de la fe llega hasta la visión, hasta la mística¹⁷¹.

La pregunta obvia es si me muevo al nivel de la ideología, y entiendo la fe como profesión de verdades, o al de la experiencia, y vivo la fe como entrega personal al que se ha presentado en mi vida como digno de ella¹⁷². Si soy un es-

170. "El acontecimiento que se narra tiene en sí mismo un alcance simbólico: el hombre curado de su ceguera representa al creyente iluminado por la fe". "Es por tanto un personaje del vi desde el principio hasta el fin, obedeciendo primero a la orden de dirigirse a Siloé con los ojos cubiertos de barro, luego a través de las pruebas que sufre, finalmente ante el misterio que se le manifiesta. La actividad de Jesús y la del antiguo ciego se conjugan entonces dentro del itinerario que se presenta al lector: el texto muestra la eficacia soberana de la luz, pero también además el compromiso por parte del hombre" (Léon Dufour, *op. cit.* 260 y 261).

171. Barret subraya que para los sinópticos la visión del Hijo del Hombre está ligada a la hora de la consumación de la humanidad. "En cambio, en el evangelio según Juan, aunque permanece el contexto escatológico, se puede ver al Hijo del hombre por la fe, y sólo por la fe (cf. 6,26), tanto ahora como en el futuro, en la tierra y en el cielo. De hecho, ver a Jesús es ver al propio Dios (14,9)" (Barret *op. cit.* 551).

172. Barret insiste en que los dirigentes se presentan como los que parecen saberlo todo y desde su código preestablecido e inmutable no paran de hacer afirmaciones contundentes sobre la persona de Jesús; en cambio, el ciego, por su parte, que no sabe nada, excepto experimentar su ex-

pecialista de Dios y de Jesús, porque sabe todo lo tocante a la religión cristiana, u un experto, un iniciado en el misterio de sus personas por haber aceptado su relación y haber correspondido. ¿En qué dirección voy? ¿Fe doctrinaria o fe como relación humanizadora?

14. EL EXPERTO EN TORTURA CONFIESA A JESÚS POR EL MODO COMO LA HA VIVIDO, UNA EXPERIENCIA LÍMITE, ABSOLUTAMENTE PARADÓJICA (MC 15,39)¹⁷³

El último testimonio que vamos a dar es el más sorprendente de todos. La cruz fue para los enemigos de Jesús la comprobación, que los llenó de alivio y satisfacción, de que no venía de Dios y para los discípulos se constituyó en un escándalo insuperable. Los teólogos hablan interminablemente de la *kénosis*, del vaciamiento, de Jesús. Y, sin embargo, hubo una persona que fue capaz de ver cómo moría Jesús en la cruz y creer por el modo como murió¹⁷⁴. No vio, pues, vaciamiento sino consumación¹⁷⁵.

El centurión, que ha visto morir a muchos crucificados, digamos, que es experto en cómo los seres humanos viven esa tortura o, más precisamente, en cómo la tortura no sólo mata sino deshumaniza a los torturados, al comandar el ajusticiamiento de Jesús¹⁷⁶, es capaz de pasar de la rutina inicial a la curiosidad.

perencia salvadora de la persona de Jesús que para él basta para acreditarlo como venido de Dios (oc. 553). Lo mismo, Castro (oc. 222).

173 Navarro (oc. 566-568), Gnilka (oc. 380-383), Taylor (oc. 723-724), Bonnard (oc. 407), Brown (oc. IV, 561-562), Gritti-Largier (oc. 729-732), Fitzmyer (oc. IV, 508-511, 518-519).

174 "A diferencia de los jerarcas judíos, que exigen una señal para poder creer (32b), el centurión al pie de la cruz desemboca en la fe" (Gnilka (oc. 380)).

175 "Lo que ve el centurión y con él la fe, en la muerte de Jesús en la cruz, no es la consumación en el sentido de la marcha de su alma a Dios, sino que el ver es la fuerza de la fe que reconoce en el Crucificado al Salvador" (Gnilka (oc. 381)). Estamos de acuerdo en que la consumación en sentido absoluto se dará en la resurrección. Pero afirmamos que en la cruz se da la consumación de su existencia terrena, que es la existencia del Hijo de Dios. Si eso no fuera así, ¿qué ve el centurión, que ve la fe, en el Crucificado? ¿Por qué ve en el Crucificado al Salvador? Así lo ve también el autor que en el resumen afirma: "Jesús rechaza la bebida narcotizante (23) y acepta hasta el final, en obediencia voluntaria, su padecimiento. Allí reside precisamente su ejemplaridad" (Ic. 282).

176 Taylor comienza afirmando algo que puede parecer trivial, pero que es la condición de posibilidad de todo lo que diremos: "Se describe con exactitud la posición del centurión junto a la cruz: el centurión está delante de Jesús (...) Al estar cumpliendo su deber, estaba frente a las cruces, y nada se le pasó por alto" (oc. 723). "Lo paradójico es que nadie mejor que él puede decir lo

El punto de partida se supone que es la rutina ya que, si una persona no es sádica y, más, si tiene alguna sensibilidad humana, sólo puede comandar una acción tan barbara como ésta poniéndose entre paréntesis, actuando de un modo meramente profesional, con la mayor frialdad posible, asegurándose de que todo trascorra por los cauces normales y que termine pronto.

Pasa de la rutina a la curiosidad, porque empieza a notar que el guión no sigue los pasos consabidos. En efecto, lo que la experiencia le ha enseñado al centurión es que la tortura de la cruz se vive de tres formas o de la combinación de algunas de ellas: el terror que transmiten los torturadores puede reducir al torturado a un ser poseído por el pánico, de manera que todo lo demás se vuelve en él residual. La brutalidad infringida puede ser respondida por el torturado con rabia y así la rabia puede poseer al torturado de manera que viva la tortura maldiciendo a sus torturadores, prometiéndoles la venganza o el castigo de Dios o puede rebelarse también contra Dios y maldecirlo, así como maldice a sus torturadores. O la agresión puede aniquilarlo de tal modo que él mismo se eche a morir, inhibiendo cualquier reacción y esperando y deseando que llegue la muerte. Esto es lo que, según su experiencia, viven los crucificados. Pero en este caso observa que no ocurre nada de eso. Por eso lo invade el asombro.

Al seguir observando, ya con creciente interés, ve que Jesús vive la tortura, no reactivamente, ya que cualquiera de las posibilidades consabidas son reacciones, digamos, instintivas, sino que la vive con señorío de sí. Percibe que sufre intensamente y que reacciona ante el dolor físico. Percibe, más aún, que soporta dolores más íntimos aún que los de la tortura, percibe en él una especie de desolación de fondo, pero pareciera que los dolores, lejos de deshumanizarlo, lo estimulan a que saque fuerzas de flaqueza, lo llevan a aguilatar su humanidad. Por eso, cuando expira concluye que vivir ese trance como lo vivió ese hombre, que morir así, tan humanamente¹⁷⁷, es superior a las posibilidades de un crucificado. Y confiesa que ese hombre era hijo de Dios¹⁷⁸. En esa situación tan extrema, que casi determina

que dice ni con mayor habilidad (...). Y Navarro: "Esta visión del centurión [en la consigna] es testigo de primera mano, situado delante de él. Lo que ve es la muerte (*expirare*) de Jesús. El verbo, de nuevo, condensa la percepción y la experiencia del centurión, pero también indica que la consigna que tiene lugar enseña es obra de ese Espíritu que sale de Jesús" (oc 561).

177 Para Böhm el centurión vio "la calidad de este ser humano" (oc 561).

178 Para Taylor la declaración del centurión "puede ser un reconocimiento espontáneo de la divinidad de una persona de extraordinaria grandeza...". Pero Marcos exagera el significado de las palabras del centurión, al considerar otras palabras finales de su evangelio como un paralelo de la expresión *non theon* del principio, es decir, como confesión de la divinidad de Jesús en sentido plenamente cristiano" y cita a Lohmeyer que observa que "en el evangelio de Marcos

la deshumanización, la vio sufrir la tortura con una libertad tan soberana, lo vio morir de un modo tan humano, tan humano, como sólo un hijo de Dios podía morir. Su profesión de fe fue que Jesús excedía a los demás seres humanos en humanidad. En eso vio el centurión su trascendencia!¹⁷⁹.

En lo primero en que queremos reparar es en lo escandaloso que tenía que sonar a la comunidad de Marcos que, siendo un evangelio programático, es decir, que está escrito para mostrar, para probar, que Jesús es el Hijo de Dios, como dice su primer versículo ("comienza el evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios"), el único ser humano que lo proclama Hijo de Dios en vida sea el que comandó el pelotón de la tortura en la que murió!¹⁸⁰. En todo caso, eso es tan paradójico

la declaración de centurión supera a la de Pedro y afirma que al sumo sacerdote le parecís una blasfemia. El evangelista, por tanto, la considera de importancia grandísima." Y concluye diciendo: "La narración de la crucifixión alcanza su culmen en la declaración del centurión" (ca. 724). Para Navarro esta confesión tiene dos niveles: "La confesión tiene su punto de ambigüedad al referirse al título dado a Jesús, pues el término *hijo*, va sin artículo. El dato encierra profundidad de sentido. Por un lado es coherente con la condición de pagano y también de romano, capaz de identificar a un personaje en sus propias categorías, como héroe o un hijo de dios o de dioses. A la par, cierra el nuevo relato formando inclusión con la confesión del centurión en 1,1, confirmando y dando testimonio, desde fuera, como extranjero y verdugo, de la condición divina de aquel ejecutado. Y en tercer lugar puede verse un correlato de la palabra de Dios en el bautismo: (...) La palabra de Dios sobre su identidad está en paralelo con la palabra de identificación del centurión. Esto último puede entenderse si se ha leído lo evangelio transcurrido entre ambos momentos" (ca. 561).

- 179 Así lo dice, de muy rudo, Navarro: "La pregunta abierta de Jesús sobre Dios y sobre sí mismo, devuelta a la historia por el centurión, es una pregunta sobre el individuo, su sentido, su identidad, su autonomía, su valor. La pregunta cristológica se ha vuelto una pregunta teológica y ésta, a su vez, se ha convertido, de nuevo, en una pregunta antropológica (...) Esa pregunta sobre Dios, la pregunta de la fe, remite la valor de la libertad y de la dignidad individual" (ca. 561). La dignidad que el centurión supo ver en ese hombre luchado mortalmente y acabado salvamente en la tortura.

- 180 La confesión "se refiere a la vida y muerte de Jesús, altura ya concluida fuese hombre *ver...* y constituye una especie de resumen al final del evangelio. Contiene una significación a su totalidad. Sólo a partir de la muerte de Jesús en la cruz se puede comenzar a comprender quién era éste, la revelación del Hijo de Dios, que se llevó a cabo en sus milagros y en acciones poderosas (cf. J.11:57) desde su cumplimiento necesario y su punto culminante en la cruz. Puesto que a la vista de la cruz no hay espacio para interpretaciones equivocadas, se puede proclamar públicamente la dignidad del Hijo de Dios propia de Jesús" (Griffen de 380). Estamos de acuerdo en lo que se dice, pero no en que no se advierta el carácter paradójico e incluso revolucionario, y por eso la dificultad de que el evangelista y su comunidad hayan podido darle su palabra para que confiese su fe precisamente al centurión que comandó su ajusticiamiento y que continuaban comandando los que ajusticiaban a los miembros de su comunidad.

que raya en el sarcasmo¹⁸¹. Pero es que además la comunidad en la que nació ese evangelio era una comunidad perseguida por los romanos, una comunidad con mártires, y, por tanto que tenía experiencia muy cercana y dolorosa de torturas y torturadores. De lo terrible de ese trance y de cómo, incluso, era proclive para que los testigos flaquearan y apostataran. Para ellos los torturadores eran lo más cercano a agentes de Satanás. En estas condiciones ¿no tenía que resultar revulsivo, casi inasimilable, que el único que lo haya proclamado hijo de Dios en vida haya sido el centurión que comandaba el piquete que lo ajustició?

Cuesta mirar de frente a la escena porque, si la tortura viola, en todo caso, los derechos humanos más elementales, si, en todo caso, es inhumana, si deshumaniza, por tanto, a los que la mandan y la ejecutan, no es fácil comprender ni aceptar que un torturador, y no un torturador cualquiera sino el que torturó a Jesús, lo haya confesado como hijo de Dios.

Podemos alegar que como él no lo condenó a muerte ni lo torturó, podía mantener una cierta distancia, una cierta imparcialidad, una cierta indiferencia. Podía argüir que él sólo obedecía órdenes y que no tenía por qué averiguar la justicia o injusticia de la causa. Eso alegan a lo largo de la historia muchos policías y militares; eso alegaron, por ejemplo, en el juicio de Nuremberg y en los regímenes latinoamericanos de la Seguridad Nacional. Pero a todos se les arguyó que uno no puede abdicar en ningún caso su responsabilidad personal, porque nadie puede definirse por su profesión sino por su condición de persona, con las relaciones (para nosotros de hijo de Dios y de hermano de todos, incluso de los enemigos) que la constituyen.

Pero, para que no nos lavemos las manos, hay que poner en claro que el caso de los torturadores no es un caso excepcional sino el caso extremo de una actitud muy difusa, indispensable para que se mantenga el sistema. En este totalitarismo de mercado, que es la figura actual del occidente globalizado, muchísimos funcionarios actúan con la misma irresponsabilidad, alegando que ellos no pueden prever ni tomar en cuenta las consecuencias laterales de sus actos, que ellos lo

181 "El centurión da testimonio, profundamente crítico y parolójico, de la verdad (verdad realmente) de la declaración del narrador: y confirma visiblemente la palabra que en el bautismo Dios dirigió a Jesús sin testigos, y en la transfiguración ante los tres discípulos elegidos. El centurión inaugura algo que no se deduce de lo precedente, pero que tiene que ver con todo ello. Como testigo, se convierte, también, en portavoz de Dios y se encuentra en lugar de los discípulos, donde tenían que haber estado ellos, diciéndoles lo que a ellos correspondía. El argumento de acción ha terminado con la muerte de Jesús y el de revelación también ha terminado con el testimonio del centurión" (Navarro de 562).

único que buscan es hacer desaparecer el déficit del Estado y que la flexibilización del mercado de trabajo o el desmonte de los servicios sociales son medidas que conducen a ello.

Por eso, si miramos bien la situación del centurión, que hemos caracterizado como la de un funcionario, en este caso de carrera, que dice limitarse a recibir órdenes, tenemos insistir que no es excepcional; tal vez sea minoritaria, pero es estructural y absolutamente indispensable para la marcha de este sistema fetichista. Ahora bien, como estamos en un sistema democrático ¿quién puede eximirse de responsabilidad?

Por eso, si miramos bien, el caso del centurión es absolutamente ejemplar: una persona del estatus y precisamente encargada de ejercer la violencia legal frente a los que perturban el sistema, que, lejos de dejarse moldear por su oficio y perder así todo rastro de sensibilidad humana, conserva la capacidad de ir más allá de su función y, por eso, puede salir de sí y colocarse perceptivamente frente a la realidad y llegar a ver al ser humano detrás del condenado o, mejor, sobresaliendo por encima de esa condición absolutamente descalificada. Es capaz de reaccionar humanamente frente a ese desechado por el orden establecido, que él precisamente representa; es capaz de sentir admiración por él y no desprecio ni ahorrecimiento; es capaz de abrirse de tal modo ante esa persona, es capaz de inhibir hasta tal punto su papel respecto de él, que da lugar a que se manifieste su misterio personal, y, por eso, tiene el coraje, la libertad, realmente inaudita, de confesar que es un ser sagrado y de considerarlo del mundo de lo divino, precisamente por su desmedida humanidad.

Esta confesión de fe es imprescindible en el evangelio de nuestro Señor Jesucristo. Ante todo porque Jesús murió pidiendo perdón por los que lo asesinaban, y esta confesión es el fruto más eximio de la fecundidad de ese perdón: también, porque Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva; y, finalmente, porque son necesarios funcionarios como el centurión que lleguen a confesar a Jesús, lo que implica desmarcarse de su estatus y, al confesar la justicia del reo (Lc 23,47), proclamar la injusticia del orden que representan¹⁸². Por eso,

182. No hay que creer que éste es el sentido que le da Lucas, aunque acaba concediendo que lo incluye: "Hay dos traducciones e interpretaciones posibles de este adjetivo: una sitúa la justicia de Jesús en la tradición bíblica de la santidad, de la integridad moral, de la autenticidad religiosa, de la pertenencia al pueblo de Dios en el marco de la alianza. Según esta traducción de 'justo' Jesús representaría al 'justo saliente' de los Salmos y del Deuteronomio. La otra prefiere mantenerse en el marco profano del proceso de Jesús. Al declarar a Jesús *ánimos*, el centurión no hace nada más que afirmar la inocencia del acusado. Continuando las afirmaciones reiteradas de

tiene pleno sentido concluir estas escenas evangélicas sobre la fe en Jesús con la confesión de fe del centurión.

Quedan dos consideraciones, que estimamos muy pertinentes: la primera es que si el que comandaba el pelotón que lo ajustició fue capaz de confesar su fe en Jesús, abriéndose a la gracia del Crucificado, nadie puede considerarse indigno del don de la fe, nadie puede verse desahuciado, todos tenemos oportunidad.

La segunda es una cuestión inquietante. ¿por qué en el evangelio de Marcos el centurión fue el único que confesó el misterio de su identidad? Esta pregunta no tiene una respuesta cabal: sólo Dios sabe qué pasó en cada caso; él sólo conoce el juego de su gracia y las libertades humanas. Pero, como la pregunta es legítima, más aún, como encierra una enseñanza para nosotros, es preciso buscar congruencias que expliquen, al menos hasta cierto punto, lo que parece una anomalía.

Consideraremos sólo dos casos que nos parecen los más representativos: el de las autoridades y el de los discípulos. Las autoridades, ya hemos tocado el punto, no se abrieron porque han absolutizado las mediaciones que representan y de ese modo se ha absolutizado a sí mismos y, por tanto, han relativizado la relación con Dios, que es el absoluto que el templo o la Ley intentan mediar: han relativizado, pues, a las personas, tanto a Dios, como a los creyentes y a los demás seres humanos. Si, para ellos, lo absoluto son mediaciones objetivadas, no pueden reconocer al mediador personal, que es Jesús. Si ya todo está estatuido, no pueden reconocer la manifestación actual de Dios.

Plato, el centurión sostiene que Jesús era 'inocente' y que, por consiguiente, fue la víctima de un 'error judicial' (c. 1). Prefiero el sentido bíblico de 'justo', porque concuerda con el contexto inmediato: el centurión no puede alabar a Dios por la inocencia del crucificado; lo hace a la vista de la justicia de Jesús. Además, el tema de la justicia se corresponde con las intenciones teológicas de Lucas, tal como se expresan en estos mismos capítulos de la pasión (por ejemplo 22,27.51.61 y 23,28-31.34a.41.43). El sentido de 'justo' incluye además el de 'inocente' (roc 561-562). Fitzmyer está de acuerdo con el primer sentido bíblico y con la inclusión secundaria del otro. "Lo que realmente 'glorifica a Dios' es la declaración de la inocencia de Jesús por parte del capitán, que reconoce el sentido que tiene en el plan de Dios la muerte de un inocente. Eso es lo que Lucas quiere dejar bien claro cuando escribe su relato evangélico" (roc 511). Pero además dice cautelosamente que "el comentario del capitán podría proceder de una tradición realmente histórica que le habría llegado a Lucas" (roc 508). Por esa razón: "En labios del capitán histórico, el término *dikaíos* tendría que significar 'inocente', en lugar de 'justo' (...) Pero, si se pasa al estadio III, se podría preguntarse si el evangelista no estará insinuando algo más, ya que en la obra de Lucas se llama algunas veces a Jesús 'el Justo' (cf. Hch 3,14-7.52; 22,14)" (roc 519).

El caso de los discípulos, sobre todo los apóstoles, es más complejo. Coinciden con las autoridades en que tienen su versión sobre la manifestación definitiva de Dios y no están dispuestos a pasarse a la que Jesús propone. No lo creen a él, no creen en su proyecto. Por eso, cuando les previene que iba a caer en manos de las autoridades, Pedro le replica que no le va a suceder eso porque Dios no lo puede permitir. Hasta el fin (en la representación de Lucas, hasta el día de la Ascensión), siguen aguardando la restauración de la soberanía de Israel. Y, sin embargo, ni Jesús los echa ni ellos se van. Jesús no los echa porque él ha venido sólo a salvar y tiene una paciencia infinita. Pero ellos, ¿por qué no se van, como se fueron muchos otros cuando les dijo que él no iba a ser el que trajera la salvación sino que él en persona era la salvación? (cf. Jn 6,25-66). Ellos no lo sabrían decir, pero el caso es que todas las desavenencias, toda la incomodidad que crea en ellos incesantemente la palabra de Jesús, no los impulsa a alejarse de él. Se mantienen con él porque, aunque no lo puedan verbalizar así, de hecho, para ellos, Jesús es más que el Mesías, absolutamente más. Por eso, aunque no están de acuerdo en torno al mesianismo, si perciben que su persona es la vida de su vida y que por eso sería una locura separarse de él. Su permanencia mostrenca, sin motivos verbalizables, es la prueba más fehaciente de la hondura de su fe. Pero es una fe, que al carecer de mediaciones, porque en ellas estriba el desacuerdo, no puede confesarse, y cuando, como en el caso de Pedro, intenta la confesión, cae en el equivoco y por eso Jesús les impone silencio.

Ambos grupos tienen pretensiones propias sobre la salvación, en el caso de las autoridades, y sobre la salvación y sobre Jesús, en el caso de los discípulos; y ninguno de los dos grupos está dispuesto a relativizarlas para abrirse a las de Jesús, más aún, a abandonarlas, para pasarse a las que él propone y de las que es personalmente portador.

En cambio, el centurión, como romano, vive completamente ajeno a la religión judía; aunque, como en el caso de ellos, también tiene su ideología, que es el carácter benéfico del imperialismo romano, una ideología que lo llevaba a suponer que, en principio, un condenado por las autoridades romanas era culpable y merecía la condena. Lo que lo diferenció de ambos grupos es que se abrió a lo que daba de sí el acontecimiento concreto de la crucifixión de Jesús. El contraste con todo lo que él había visto hasta entonces en ese trance, despierta su curiosidad y luego su admiración y finalmente el sobrecogimiento, reacciones, ambas, propias del que se abre a la teofanía. El centurión dio lugar a la experiencia, y le dio lugar tan plenamente que desmintió, en este caso, a la ideología subyacente.

La confesión es el fruto de entregarse con apertura total a la experiencia, es decir, recalquémoslo, a la relación de fe¹⁸³.

La pregunta para los que nos confesamos cristianos es ¿nos seguiremos escandalizado de la cruz de Jesús? ¿La veremos sólo como abajamiento, como vaciamiento, como *kénosis*?¹⁸⁴ ¿No seremos capaces de ver, como vio el centurión, que en ella culminó su misión y su humanización? Ante la confesión de fe del centurión ¿no seremos capaces de ver la fecundidad de la cruz?

15. FE Y FALTA DE FE EN LOS DISCÍPULOS. LAS APARICIONES COMO ENCUENTROS DE FE PARA LA MISIÓN¹⁸⁵

Puede parecer extraño que no hayamos puesto a los discípulos como modelos de la fe en Jesús de Nazaret, cuando ellos están a la base de los evangelios, cuando la fe de los cristianos brota de su testimonio. Tendríamos que decir, sin embargo, que el que queden mal tantas veces es una prueba de que su testimonio es fiable: si su centro fueran ellos y no Jesús, habrían reinterpretado los hechos para quedar bien.

Acabamos de referirnos a su adhesión absoluta a Jesús, que coexiste con su falta de adhesión a su propuesta. También nos hemos referido a su falta de fe que les hace dejarse llevar por el miedo.

Marcos es el que más subraya esta incapacidad de comprender de los apóstoles. El episodio más chocante es cuando, yendo en barca por el lago después de

183. Para Gunkel Marcos divide en dos grupos a quienes presenciaron la crucifixión: el de los no creyentes y el de los creyentes. "En el lado de los creyentes se encuentra el centurión, que es desahogado por la muerte de Jesús y se convierte en violento. Las mujeres demuestran con el ejemplo su confesión. De ellas se dice que siguieron a Jesús y le siguieron por el camino del dolor (...) La muerte de Jesús en la cruz desemboca en la confesión que pronunciará un gentil. Con ella se ha dado a entender o se presupone que este evangelio, que es el de Jesucristo, el Hijo de Dios, tiene que ser llevado a los gentiles. No se puede escuchar el mensaje de la cruz sin comprometerse" (p. 383).

184. Es muy aguda la observación de Navarra: "Si tenemos razón al mostrar la importancia del giro final de Jesús, sobre el trasfondo orante del SI 22, que desplaza las preguntas hacia Dios, ¿cómo es que en el lugar que debía ocupar la respuesta de Dios encuentra el lector la respuesta de un centurión romano? No deja de ser profunda y teológicamente irónica. La respuesta de Dios no vendrá fuera de la historia ni de los personajes y acontecimientos históricos, sino de dentro. La respuesta del centurión, así, reintroduce a Dios y a su Hijo en la historia" (p. 562-563).

185. Trigo, *La cruz en la vida de Jesús*. ITER 31-36 (2005)274-290 (con bibliografía).

la segunda multiplicación de los panes y tras una discusión con los fariseos que le pedían insistentemente una señal del cielo, es decir, una demostración desnuda de poder, porque estaban ciegos para comprender las que realizaba, que hacían presente el amor misericordioso de Dios, estando rumiando Jesús la ceguera de esos hombres intachables, les previene a sus discípulos que anden con cuidado con su levadura, es decir, con su ideología. Ellos comentan entre sí que es una indirecta porque se han olvidado de traer panes. Jesús se queda desconcertado por ese despiste tan absoluto. Él les previene en contra de la mentalidad de los fariseos pues veía que para ellos seguía teniendo prestigio, ya que cuando denuncia que la ley de pureza no es expresión de la voluntad de Dios sino que la sustituye, apartando a la gente de cumplirla, ellos le observan en privado que los fariseos se han escandalizado porque no se atreven a decir que también ellos lo están. Pero ellos están tan alejados de las preocupaciones de su Maestro, que creen que lo que le preocupa es el pan y eso después de que los multiplicó por dos veces. Por eso les recrimina: "¿Es que no acaban de comprender? ¿Tienen la mente embolada? (...) ¿Todavía no entienden?" (Mc 8.17.21).

Y es cierto que no entienden. Por eso, la reconvencción de Pedro a Jesús cuando, después de haberlo confesado Mesías, les anuncia que va a caer en manos de las autoridades. Por eso apartaban a las mamás que llevaban a sus hijos para que Jesús los bendijera: les parecía que andar bendiciendo a unos niños era impropio de la apostura firme y hasta con un deje de fiereza, que debe mostrar el ungido por el Espíritu para liberar a la nación de los ocupantes romanos. Por eso se la pasan discutiendo entre ellos quién es el mayor y, por eso mismo, los hijos de Zebedeo le piden los primeros puestos cuando asuma el reino y el mundo. Por eso están dispuestos a pasar trabajos con tal de llegar a esos puestos encumbrados. Por eso se quedan completamente desorientados cuando les dice que es muy difícil que se salven los ricos. Por eso cuando regresan de la misión, de lo que están satisfechos es de que los demonios los obedecen, es decir, de que tenían esa fuerza, pero muestran su extrañeza de que los entendidos en Biblia, porque asisten siempre a la sinagoga y cumplen la Torá, no les hayan querido abrir sus casas, mientras que les han abierto los corazones la gente insignificante que está un tanto al margen de las cosas de la religión. Por eso, les insiste que tienen que dejar sus pretensiones y hacerse como niños; pero ellos persisten en su actitud. Incluso cuando en la última cena les está manifestando la pena que siente porque uno de ellos lo va a traicionar, enseguida ellos se olvidan del asunto y se ponen a discutir cuál es el más grande. Por eso, según Lucas, ante la persistente cerrazón, que culmina cuando ante una ironía para encajear lo apretada que va a llegar a

ser su situación cuando él ya no esté, le muestran dos espadas, para hacerle ver que están preparados para todo, él acaba bruscamente las confidencias de esa noche diciendo: "Basta ya" (Lc 22.38.51); expresión que repetirá en el Huerto, después de que Pedro haya usado la espada. Es terrible que el evangelio de Lucas, que coloca a los discípulos a una luz más favorable, ponga en labios de Jesús esa expresión como índice de que para Jesús, ante la cerrazón de los suyos, no tenía sentido seguir hablando. Ese es el modo como concluye lo que él había querido que fuera su testamento antes de su pasión.

Como se ve, todo esto trasluce un desencuentro tenaz, que hace ver la soledad creciente de Jesús cuando estaba en medio de los suyos. Y que hace ver el fracaso de Jesús que, a pesar de su perspicacia y su infinita paciencia, no consiguió que se abrieran a su propuesta.

Pero, complementariamente, esa distancia infranqueable, pone más al descubierto la prestancia enorme de Jesús, la calidad de su persona y la profundidad de su irradiación y atracción, ya que, como hemos insistido, los apóstoles no se van, no pueden ni quieren irse. Con Jesús se sienten constantemente desubicados, perplejos, retados; pero también se sienten acogidos de una manera absoluta, gratuita y, por tanto, acogidos tal como son. Se sienten llevados a dar lo mejor de sí. Y, sobre todo, sienten que el incomprensible Jesús es una referencia indispensable para sus vidas y sus personas. Saben que no pueden vivir sin la humanidad que brota de él¹⁸⁶.

Sin que sean capaces de verbalizarlo así, experimentan que con Jesús viven ya la vida eterna. La viven, aun en medio de todos los desencuentros, porque esa vida transcurre a un nivel infinitamente más hondo, al nivel que instaura su aceptación absoluta: la fe de Jesús en ellos, trasunto de la de Dios. Por eso también ellos responden con fe; no, fe en sus palabras, pero sí, en la absoluta de su persona.

Esa fe se quebrará cuando al arrestar al Maestro, lo dejen solo, en manos de sus enemigos. Pero, ni aun entonces desaparecerá su fe. Por eso, cuando ya había pasado todo, cuando su Maestro aparecía ante todos, y en primer lugar ante ellos, como un Mesías fracasado, ellos, a pesar de su miedo, se vuelven a reunir. Es que, aunque su Maestro sea ya un difunto y, por tanto, no puedan tener ya más relaciones con él, ellos, incomprensiblemente, se siguen considerando los suyos. Más aún, al repasar una y otra vez su vida, le van dando la razón a Jesús: imperceptiblemente se van pasando a su perspectiva, van haciendo caso a su mensaje.

186. Sobre la comprensión de los apóstoles, la fe de Jesús en ellos y su adhesión a pesar de todo, ver Alzola y de, *op.cit.* 135-137.

Están absolutamente convencidos de que por él había pasado el Dios de Israel, trayendo la salvación. Pero entonces chocaban con la evidencia de su derrota. Ellos no habían estado, como las mujeres, en el Calvario; ellos no habían podido abrirse, como el centurión, a lo que su muerte había tenido de consumación. Para ellos era sólo derrota y, como le había dicho Pedro a Jesús cuando les anunció su muerte, seguían pensando que Dios no podía permitirlo. Por eso estaban perplejos: seguros de que su vida había sido la del enviado definitivo de Dios y absolutamente escandalizados de su muerte.

Estando pasmados entre ambas evidencias que se anulaban mutuamente, llegó la noticia de las mujeres, que habían ido al sepulcro y lo habían encontrado abierto y lo habían visto vacío y aseguraban que un ángel les había dicho que había resucitado.

Ellos no es que no creían, como los saduceos, en la resurrección de los muertos sino que no se lo habían planteado porque no entraba en su horizonte. Era una de las cosas en las que se había estrellado la proclama de Jesús. Ahora, que les era proclamado por las mujeres, referido al Crucificado, no sabían qué pensar. No podían decir si o no porque no podían pensarlo.

En esto, el propio Jesús se les dejó ver lleno de la gloria de Dios. Al verlo con sus llagas, al ver que era, sin duda, el Crucificado, pero vivo y transformado, penetrado por la gloria de Dios, se llenaron de alegría. Ya estaba resuelto el impasse: la cruz había sido la culminación de la misión y la consumación de la persona de Jesús. Dios no lo había salvado de morir sino de la muerte, del seno de la muerte, ya que, si lo hubiera salvado de morir, no lo habría salvado sino que le habría dado una tregua. o, si le hubiera arrebatado del mundo a su seno, lo habría salvado de los seres humanos, de ellos, y ni Jesús ni su Padre querían a Jesús solo, sino como Primogénito de los hermanos. La resurrección era la última palabra de Dios sobre Jesús y sobre su misión: en él, el Primogénito, toda la humanidad y toda la creación estaban ya en la comunidad divina; en Jesús había comenzado el reino de Dios que acabaría cuando, vencida ya la muerte, Jesús entregue el reino al Padre y Dios sea todo en todos.

Las apariciones fueron encuentros de fe. Jesús, recreado por Dios en su seno, con su misma gloria, con su mismo peso, con su misma densidad de ser, no puede ser visto por ojos mortales con una relación de sujeto a objeto, primero, porque Jesús no es ya un ser de este mundo y no está, por tanto, en el horizonte de lo visible, y, segundo, porque quien fuera capaz de verlo desde sí mismo tendría que tener su mismo grado de ser. Por eso Jesús se les dejó ver, es decir, los capacitó

para que lo vieran. La fe de Jesús en ellos, esa relación gratuita que había tenido siempre con ellos, ahora, en su nuevo estadio de humanidad gloriosa, capacitó a los discípulos para que se abrieran a él y él se les mostrara a su fe.

Como se ve, hablar de un encuentro de fe no es hablar de algo meramente interno, en el sentido de que sucede sólo dentro del propio individuo, es, por el contrario, referirse a la relación propiamente interpersonal, ya que la relación de fe es la relación estrictamente interpersonal: relacionarse desde la autorrevelación del otro. Entre seres de este mundo, que habitamos en el mismo horizonte, coexisten la relación de sujeto a objeto y la relación de persona a persona, y la pregunta es cuál prevalece. En el caso de las apariciones de Jesús resucitado, ya no se da la primera posibilidad, porque Jesús está en Dios y no es ya un ser de este mundo; por eso, sólo cabe con él la relación de fe.

Para el tema que nos ocupa, hay que tener en cuenta que las apariciones no son algo secundario respecto de la resurrección: un modo de informar de ella a sus amigos. Por el contrario, ellas forman parte de la resurrección. En efecto, la muerte de Jesús es, como vimos, la consumación de su relación de fe, tanto con su Padre como con nosotros. Como nos lleva en su corazón y no quiere ser salvado de nosotros, su Padre no puede arrebatarlo de este mundo y llevárselo a su seno. Como no puede hacer nada, Jesús tiene que morir sin ver la actuación salvadora de su Padre, sin signos; tiene que morir remitido, lleno de fe, a su actuación después de la muerte. Jesús muere, pues, consumando su fe en su Padre y en nosotros. Muere como nuestro Hermano. Si su Padre resucita a nuestro Hermano, la aparición a los que se han quedado huérfanos, sin el Hermano mayor que era la vida de su vida, es un aspecto esencial de su resurrección. Si no tiene ningún hermano, el Padre no ha resucitado al Hermano. Las apariciones son la constitución definitiva de esa fraternidad en Cristo. Por eso una aspecto fundamental de ellas es el envío del Espíritu de hijos, que nos constituye en hijos en el Hijo y hermanos en el Hermano universal. Así los capacita para expandir esa fraternidad universal.

16. DICHOSOS LOS QUE CREEN SIN HABER VISTO (JN 20,29)¹⁸⁷

Tomás no estaba reunido cuando Jesús se apareció a sus compañeros. Ellos le daban testimonio de que lo habían visto resucitado. Pero él no los creía. Se

¹⁸⁷ Mateos-Barrett, *oc.* 873-882; Léon-Dufour, *oc.* IV, 199-206, 215; Brown, *oc.* XIII-XXI, 363-370; Bartelme, 875-876; Casaro, *Evangelio de Juan*, DDB, Bilbao 2008, 359-360; Tilburg, *oc.* 416-422.

había quedado tan impactado por la conciencia de que Jesús había muerto como crucificado, que les aseguró que no creerla hasta que no viera las llagas de la tortura y no metiera el dedo por el agujero de los clavos y la mano por la hendidura del lanzazo en el costado. A la semana se apareció de nuevo Jesús, les dio la paz y dirigiéndose a Tomás le dijo que hiciera lo que había dicho para asegurarse de que Dios lo había resucitado¹⁸⁸. Pero él, echándose a sus pies, confesó: "Señor mío y Dios mío. Jesús le dijo: 'has creído porque me has visto. Dichosas las que, sin ver, creen'"¹⁸⁹.

Si, como hemos visto en la vida de Jesús, tanto en sus paisanos, como en los jefes, como en los mismos discípulos, como en el dignatario rico, cuesta tanto creer en él viendo lo que Jesús decía y hacía, ¿cómo podremos creer sin verlo?

Es posible creer a las personas sin ver ni conocer aquello de lo que tratan. Eso es lo que hacemos normalmente: lo que conocemos por nuestra propia experiencia es muchísimo menos que aquello a lo que damos crédito por lo que nos dice gente que consideramos fehaciente. Casi todo lo sabemos de este modo: por la fe que damos a otros, a través de libros, de la televisión, de internet, de lo que nos cuentan de viva voz. Sin creer a otros no podríamos vivir. A unos creemos más, a otros menos, a unos les creemos una cosa, a otros otra, damos más crédito o retiramos nuestra confianza, pero siempre, en un grado variable, creemos.

Ahora bien, eso es creer a las personas, pero ¿se puede creer en ellas sin una experiencia íntima a través de la cual se haya comprobado que son fehacientes? ¿Puede creer un hijo en su mamá, sin esa experiencia diaria en la que experimenta su amor constante? ¿Puede creer un varón en una mujer hasta el punto de hacerla su esposa, sin ese contacto íntimo prolongado? ¿Pueden unas personas llegar a hacerse amigos del alma de manera que se entreguen mutuamente, sin experimentar cada uno que la amistad es sólida, que el amigo es confiable?

¿Cómo puede decir el Resucitado: dichosos quienes creen si haber visto? ¿No es eso creer a ciegos? ¿Es eso humano? ¿Es, siquiera, posible?

188 "Se subraya un solo aspecto: la persona que los discípulos han visto (es realmente Jesús que ha colgado en la cruz) (...) Sólo la identidad de Jesús es lo que está en juego aquí" (Tilborg oc. 417). Castro oc. 369.

189 Para Tilborg es muy probable que esta frase "en primer lugar, como de relación con el discípulo amado (...) 'vio la tumba vacía y creyó' como un modelo para los creyentes posteriores" (oc. 420). "Al consignar estas palabras de Jesús, Juan quiere decir que también los sucesores de los discípulos pueden acceder a la fe como ellos, y que esa fe los coloca al mismo nivel de bendición que a los testigos oculares o incluso a nivel más alto" (Barret oc. 875).

Creer en el sentido fuerte que lo dice Jesús, creer en él como el enviado último y absoluto de Dios, como nuestro salvador, como la vida de nuestra vida, no es posible sólo porque alguien nos hable de él, aunque nos hable muy bonito. Y si alguien cree de ese modo es que está encantado y, por tanto, de algún modo enajenado, y de esa manera no se puede creer ya que no sería una entrega consciente y libre sino bajo el influjo de esa sugestión, que tiene algo de ilusoria, al menos en el sentido de que no contiene la realidad a la que hace referencia sino sólo una referencia fascinante; eso, en el caso de que todo lo que diga sobre la persona sea verdad.

La referencia a Jesús, que nos hace una persona, puede ser un impulso para ponernos en contacto con él, pero no sustituye al contacto. Por ejemplo, cuando Andrés se encontró con su hermano Simón después de haber estado con Jesús, estaba tan contento, que dio testimonio de él; pero no pretendió que se convenciera por sus palabras. Por eso le añadió: "ven y lo verás". Lo mismo, la samaritana a sus vecinos: ellos la creen por la transformación que ven en ella, pero, tras la experiencia de Jesús, creen que él es el salvador del mundo. Pero, si ahora no puede decirse eso porque Jesús no está aquí, si está en el seno del Padre ¿cómo vamos a tener el contacto personal indispensable para entregarnos en fe a él?

Para aclararnos del proceso que conduce a la fe después de la resurrección y cuando ya no se dan las apariciones iniciales que desalaron el proceso¹⁹¹, vamos a poner el caso de los apóstoles cuando empiezan a proclamar a Jesús en Jerusalén o cuando Pedro y Juan dan testimonio de Jesús ante el sanedrín. Mientras vivía Jesús, todos los habían visto alrededor de Jesús como comparsas, pero infatuados por su cercanía a Jesús, creyéndose con una densidad humana que no tenían. Estaban ilusionados, encantados, y, como vimos, Jesús no fue capaz de sacarlos de su engaño, porque esa vida en la intimidad del Mesías, les resultaba muy emocionante. Pero cuando apresaron a Jesús, se esfumó su prestancia. Pedro, que seguía pensando que la tenía, tuvo que sufrir en carne propia la decepción de haberlo negado cuando llegó la hora de la verdad. Así pues, los de Jerusalén y en particular los jefes, sabían de la poca consistencia de los discípulos.

191. Harnet, después de haber destacado que los que venimos después no estamos en un rango inferior a los primeros, complementa diciendo que tampoco es verdad que los primeros apóstoles carecieron de una importancia capital y única; porque, de hecho, las futuras generaciones llegaron a la fe por la palabra de esos testigos (17,20) es decir, en la palabra apostólica es donde las generaciones futuras encuentran a Jesús resucitado y acceden a la fe" (406-4076). Lo mismo, extensamente, Brown en 1367-1369.

Y de pronto los ven hablar con la misma prestancia del Maestro. Era un cambio tan cualitativo, los dejó tan admirados, que cuando dijeron que se debía a que habían visto a Jesús, resucitado por Dios, no les pudieron pruebas, porque suficiente prueba era una transformación tan positiva. En mismo sucedió a los sanedritas: cuando los oyeron hablar, se quedaron tan admirados, que los hicieron salir y se pusieron a cavilar qué iban a hacer con esos hombres que eran idiotas, es decir atentos a su vida particular, e iletrados, y, sin embargo, les hablaban de tú a tú, razonable y fehacientemente, como si tuviesen incorporado a su Maestro.

¿Qué significan estas escenas? Que los que se convierten en Jerusalén lo hacen no sólo ni principalmente por el testimonio verbal de los apóstoles sino por percibir en ellos el Espíritu de su maestro. Y por la misma razón no los castigan los sanedritas. Ahora bien, pueden percibirlo porque también actúa en ellos.

Eso significa que el testimonio cristiano sólo es fehaciente cuando lo da alguien con el mismo Espíritu de Jesús, con el Espíritu de Jesús resucitado, y cuando la persona que escucha se abre al mismo Espíritu. Por eso Jesús reprocha a Tomás por no creer en el testimonio de sus compañeros, un testimonio dado con el mismo Espíritu del Resucitado. Aunque finalmente Tomás va más allá de lo que ve: él es el que hace la confesión de fe con la que culmina el evangelio y que lo recapitula¹⁹¹.

Es cierto que, como habla dicho Jesús, creemos sin ver; pero no, sin la experiencia de su Espíritu. Hay, pues, una discontinuidad: nosotros no vemos al Resucitado, mejor dicho, el Resucitado no se deja ver; ya no hay apariciones. Eso es lo que quiere destacar esa bienaventuranza que Jesús proclama para nosotros. Pero hay también una continuidad de fondo: el Espíritu entregado, que forma parte de la Pascua, que no es, pues, una consecuencia de la resurrección sino que forma parte de ella¹⁹². O, si se prefiere, la Pascua, que es un acontecimiento unitario, tiene

191. Brown, que estudia detalladamente la fórmula *Señor mío y Dios mío*, anota que "Ésta es, por su propia guisa, la suprema atención cristológica del cuarto evangelio" "No es de extrañar que la profesión de Tomás sea la última que dice un discípulo en el cuarto evangelio". Nada más profunda había dicho de Jesús" (oc. 1363-1366). "En segunda instancia Tomás responde también en el plano de la fe. En su respuesta a la invitación de Jesús, de sentirlo y tocarlo, Tomás va mucho más allá de lo que es visible. Proclama la última confesión del libro: 'Mi Señor y mi Dios'" (Tilborg oc. 417). Unos subraya la acción del Espíritu: "La confesión de la divinidad de Jesús no puede surgir ni siquiera de esa contemplación. Es en don del paréntesis que describe la identidad más íntima y honda de Jesús en el corazón de los discípulos" (oc. 360).

192. "Este segundo tipo de fe no descarta el supnio la aparición de Jesús resucitado, pues la utilización de lo visible es consecuencia inevitable de que la Palabra se haya hecho carne. Mientras Jesús permaneció entre los hombres había que llegar a la fe a través de lo visible. Ahora, al final

tres lenguajes que enfatizan tres aspectos conectados: la resurrección, que alude a la recreación de Jesús por parte del Padre con su misma gloria; la exaltación, que indica la subida para sentarse a su diestra, es decir, su condición de Señor de cielos y tierra; y el envío del Espíritu para proseguir su misión de hacer de este mundo, que asesina a los enviados de Dios, el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.

Se da, pues, fe al testimonio, si el testigo está movido por el mismo Espíritu de Jesús y si el que escucha se abre a la acción del Espíritu. La fe en Jesús no se propaga en base a operativos propagandísticos o a la compulsión de fanáticos o fundamentalistas o entusiastas. De ese modo se provocan adhesiones a un grupo y a su referente mítico: pero no fe, que es un encuentro de libertades, de libertades libertadas y que, por tanto, sólo puede acontecer ante el testimonio razonable de un testigo vivo de Jesús, es decir, animado por su mismo Espíritu, un Espíritu, hemos venido insistiendo desde el comienzo, que no se impone por su insistencia machacona ni, en el extremo opuesto, por cualidades eximias, sino por su calidad humana, trasciende por su humanidad consumada.

LOS SACRAMENTOS DE JESÚS

Hemos asentado que la posibilidad actual de fe está ligada a la proclamación de Jesús que llevan a cabo testigos imbuidos de su mismo Espíritu. Esta posibilidad se concreta cuando el que escucha, escucha con fe, fe posibilitada, no sólo por el Espíritu que impulsa a los testigos sino por secundar los oyentes al movimiento del Espíritu, que también alienta en ellos.

Esto es lo básico; pero además, complementariamente, existen hoy presencias simbólicas de Jesús, que demandan nuestra fe y a las que podemos y debemos dar fe. Vamos a explicar esta posibilidad abierta para los que no convivimos con él mientras anduvo en nuestra tierra.

Actualmente no vemos a Jesús porque, como dijo el ángel a las mujeres, "no está aquí". Vive, resucitado, en la comunidad divina. Pero si existen sacramentos de su presencia. Los sacramentos son presencia real en la ausencia real: como no está en su persona, está realmente en el sacramento. En eso consiste esa presencia que hemos calificado de simbólica. Por tanto, además de la presencia del Espíritu

del evangelio en la multitud se hace posible y necesaria. Es la era del Espíritu o de la presencia invisible de Jesús (14,17) y ha pasado el tiempo de los siglos y las apariciones... lo uno lleva a lo otro" (Brown de 1366)

en los testigos, si nos podemos relacionar en fe realmente con él, presente en sus sacramentos.

Los sacramentos de Jesús (no hablamos de los de la Iglesia) son cuatro y están orgánicamente **imbricados**. El primero tiene un carácter absoluto y atemático, es decir, que es independiente de la conciencia que se tenga sobre él. Jesús es servido o dejado de servir en los pobres. Y de servido o no servido en ellos depende la suerte eterna. Al ser atemático no implica fe explícita, aunque la relación de servicio si tiene que implicar la fe en aquellos a quienes se sirve: si, de hecho, se sirve en ellos a Jesucristo, se los tiene que servir como a personas y no como a clientes en el sentido romano: necesitados a los que se da para hacerlos dependientes. (O sea, que, al ser un sacramento atemático, la fe, necesaria en todo caso, se ejerce aquí con los mismos pobres, lo que implica que la atención ha de ser personalizadora, lo que no equivale a cálida, ya que el tono cálido puede ser una táctica para enfielcular más a fondo, que entraña una enorme falta de respeto, aunque el implicado no lo note y esté, por el contrario, entusiasmado, como también puede estarlo, al menos hasta cierto punto, el entusiasmador.

El segundo sacramento alude a las relaciones que constituyen al pueblo de Dios en cuerpo de Cristo: él está en medio de los discípulos misioneros; no en medio como un lugar, ya hemos dicho que no está aquí, sino en lo que los media. Está entre los convocados enviados. Así pues, si entre ellos no hay relaciones constituyentes porque están en el mismo lugar, pero cada quien anda buscando lo suyo, no se hace presente Jesús, ya que son las relaciones las que lo hacen presente. Pero no cualquier relación: sólo las que construyen la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Por eso quedan excluidas las relaciones no mutuas, las relaciones verticales, las fundamentalistas, ya que en todas ellas el vínculo no es la fraternidad: como también las corporativas, porque la fraternidad es de carne y sangre, ya que es cerrada, no, la de las hijas e hijos de Dios.

En este segundo sacramento también entran todas las relaciones sociales que contribuyen a hacer de este mundo el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios porque también son ellas relaciones en el nombre de Jesús, que no se restringe a su nombre propio sino a la causa del remado (que es la acogida de Dios, que en Jesús se acerca como Padre de todos y nos hace a todos sus hijos y, por tanto, hermanos entre nosotros) como único camino hacia el Reino.

En este sacramento la fe en Jesús se ejercita como fe en los demás desde el Espíritu de Jesús. Si uno quiere salirse con la suya o sólo busca lo que le interesa, no hace presente a Jesús en las relaciones con los hermanos.

El tercer sacramento es la presencia real de Jesús como Maestro, cuando los discípulos abiertos a los pobres y convocados como condiscípulos fraternos, escuchan la Palabra, sobre todo, los evangelios, como discípulos, más aún, como condiscípulos, es decir, no tratando de que los evangelios convaliden sus propias tesis y opciones vitales sino abriéndose a lo que nos quiera decir el Maestro en ellos, para dirigir por ellos la vida. Es lo que hemos tratado de hacer a lo largo de esta presentación, que, por eso, está abierta a lo que se nos pueda argüir que es cosecha propia y no escucha obediente a la Palabra que es el Señor Jesús.

Este sacramento es el tesoro escondido de muchas comunidades cristianas populares, en Nuestra América, en las que nunca falta gente no popular solidaria con ellos, y también de las comunidades cristianas de solidarios.

Ahora bien, la perspectiva discipular exige un método: como los evangelios son de otra época y de otra cultura, es preciso gastar no poco tiempo en trasladarse a ellos para ver qué quieren decir. No se puede comenzar por qué me dicen a mí, qué me ha llamado la atención. Con este método uno se dice a sí mismo lo que quiere oír con el espejo de la lectura. Hay que hacer el esfuerzo, en el que insiste Ignacio en sus Ejercicios Espirituales, de hacerse presente a la escena y para lograrlo no se puede proyectar sobre ella nuestro horizonte, nuestra mentalidad, nuestras valoraciones. Hay que hacerse cargo de lo que sucedía en aquel tiempo y en aquel lugar. En eso consiste la fe: en abrirse, en escuchar, en no querer proyectarnos sino en dar lugar. Ésa es la actitud de fe, la actitud discipular, imprescindible para contemplar los evangelios y toda la Biblia, que, para nosotros, ha de ser contemplada desde ellos.

El cuarto sacramento es la culminación de los otros tres, pero lo es porque los contiene; en caso contrario, ni siquiera es sacramento. Es la Cena del Señor: Jesús se hace realmente presente en el pan y en el vino cuando la comunidad que se lleva mutuamente y está estructuralmente abierta a los pobres y ha escuchado discipularmente la Palabra, acepta alimentarse del cuerpo del Señor (de su persona) y de su sangre (de su vida), para que, viviendo de ella, haga lo mismo, es decir, para que sea capaz y quiera hacer lo mismo que el Señor: dar a otros esa vida y esa persona que ha recibido, como único modo de permanecer en él.

Como decimos después de hacer memoria de él, después de repetir su invitación: "éste es el sacramento de nuestra fe". Dar fe es aceptar que, viviendo del Señor, que se nos entrega realmente, vamos a ser capaces de hacer lo mismo: proseguir su historia hasta que venga.

Con esto creemos haber presentado el panorama de lo que significa la fe en Jesús de Nazaret, según los santos evangelios, que, como dice el concilio, son la fuente de la proclamación y de la vida cristiana: "es menester que toda la predicación eclesial, así como la religión cristiana misma, se nutra y rija por la Sagrada Escritura" (*Dei Verbum* 21). Nuestro mayor deseo es que la presentación haya contenido algo del mismo Espíritu del propio Jesús, con el que se escribieron.

Desde la narratividad evangélica la fe en Jesús se da en personas necesitadas, bien personalmente, bien en una persona querida cuya situación no pueden resolver ellas mismas: En el caso del paralítico, el cariño hacia su amigo les lleva hasta Jesús como el que puede llegar hasta donde ellos no llegan. En el de la mujer con flujo de sangre, la fe en Jesús la saca de su muerte en vida. En el de Jairo, saca a su hija de las garras de la muerte. En el caso del centurión es el dolor por el sufrimiento de su criado el que lo lleva hasta Jesús. En el de la sirfeneira es el cariño hacia su hija y el sufrimiento de verla poseída por el demonio la que no sólo la lleva hasta Jesús sino hasta reinterpretar sus palabras, de buenas a primeras tan ofensivas, de manera que él llegue a captar que tiene sentido en los planes de su Padre que la cure. En el caso de la pecadora pública es la necesidad de ser acogida por el hombre de Dios y acabar así con tanto desprecio, la que lo lleva al desafío de llegarse hasta él en casa de los que más la despreciaban en el pueblo. En el caso de la samaritana es el propio Jesús el que se llega hasta esta mujer, sedienta de amor y aprecio, para con su fe estimular la suya en un diálogo ascendente de fe en el que Jesús llega hasta la máxima revelación de sí y la mujer hasta hacerse un testigo fehaciente de Jesús. En el caso del padre del niño poseído por un espíritu es también el propio Jesús el que mediante un diálogo de fe logra que el padre asuma el problema de su hijo y confíe en que la fe de Jesús supla lo que falta a la suya. En el caso del leproso samaritano es su posición doblemente excéntrica respecto de Jesús, ya que es leproso y samaritano la que posibilita que pase de la fe a Jesús a la fe en él. El ciego que estaba al borde del camino se queda tan contento de la atención personal que le dispensa Jesús en medio de tanta gente que, curado, lo sigue personalmente. El ciego de nacimiento, asumiendo de la experiencia de Jesús que le da el dejar que le ponga el emplasto en los ojos y obedecer sus indicaciones de lavarse en Siloé, es capaz de dar testimonio de él ante los jefes judíos con tal clarividencia que al quedarse sin argumentos no tuvieron más remedio que echarlo.

TU FE TE HA SALVADO

Sus paisanos no creen en él (Mc 6,1-6)

2. Los discípulos se dejan llevar por el miedo porque **les falta fe** (Mc 40)
3. La fe como proceso: de la fe de los amigos, al perdón como superación de la resignación a la enfermedad y deseo de ser curado (Mc 2,1-12)
4. La fe como relación mutua: la mujer toca el manto de Jesús y Jesús la presenta en sociedad como bendecida por dios (Mc 5,25-34)
5. La fe del centurión en Jesús como dispensador plenipotenciario del poder benéfico de dios (Lc 7,1-10)
6. La fe que busca entender logra que Jesús se abra a posibilidades que no había contemplado (Mt 15,21-31)
7. La fe en Jesús salva a la pecadora y le da la paz (Lc 7,36-50)
8. De la fe en Jesús, a convertirse en una persona feaciente (Lc 4,5-42)
9. La dificultad de suscitar la fe y la fe supletoria de Jesús (Lc 9,14-29)
10. Creer a Jesús y creer en Jesús: la fe que sana y la fe que salva (Jc 17,11-19)
11. El salvado por la fe, se convierte en seguidor (Mc 10,46-52)
12. Los representantes del templo y la Torá no reciben a Jesús porque no es del aparato (Mc 11,1-11; Mt 21,10-11; Lc 19,41-44)
13. El ciego de nacimiento curado por Jesús, se convierte en testigo feaciente
14. El experto en tortura confiesa a Jesús por el modo como la ha vivido, una experiencia límite, absolutamente paradójica
15. Fe y falta de fe en los discípulos. Las apariciones como encuentros de fe para la misión
16. Dichosos los que creen sin haber visto (Jn 20,29)

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudiar a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fundamento 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 lleva 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 5 pm). Dirección: 3ª avenida con 8ª transversal. - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cedite@ucab.edu.ve.

LA FE DE JESÚS DE NAZARET

P. Eduardo Frades, CMF*

ABSTRACT: *This paper's purpose is to show Jesus' faith to ours towards Him. The first part addresses Jesus' faith, inherited, received, incepted with conviction by Jesus since his childhood until the end of his life; without any distraction, because it is necessary to affirm that Jesus was born, lived and died as Jew. The basis for this part are Jesus' references to items or words of the Hebrew Bible. However, Jesus gives great novelty and brings faith in God to its human fullness. The second part will address that living, grown and purified faith by Jesus until his death. Here, the most important foundation will be Jesus' prayer, not only in praise and thanksgiving but in pleas and complaints, because praying is not only the language of faith but its support and most delicate manifestation. This part will be wider, because it addresses what is more novel and enriching about Jesus' faith. It has two sections: the first one related with the faith in the proximity of the Kingdom of God, whose kingship is already acting in Jesus, and whose realization seems imminent to him; the latter says something about Jesus' faith in his Father and our Father, benevolent and benefactor of all, which is also the faith in the absent God, who is not almighty in front of the evil of men, whose freedom respects.*

KEYWORDS: *Faith, inherited faith, Hebrew Bible, Living Faith, Prayer, Kingdom and Kingship of God, God as Father, God always greater*

* El P. Eduardo Frades Caspar, CMF, es 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 U.C.A.R. 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 claritanos 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 hasta el 2011. Correo electrónico: efrades@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

Hasta no hace muchas décadas no se podía hablar de la fe de Jesús, porque los teólogos sabían que, por la "unión hipostática", gozaba de la "visión beatífica" constantemente, incluso en la cruz. Menos mal que la Iglesia seguía proclamando los Evangelios; y en ellos, incluso en el de Juan, resulta que no se habla para nada de tal "visión beatífica". Más bien se está suponiendo en Jesús, aun sin nombrarla, una actitud de fe; tan normal como la de sus padres, la nuestra o la de cualquier hombre. Si se niega esa fe, "es que no se considera evidente que Jesús sea totalmente hombre ni que su relación personal con Dios sea enteramente humana"¹. La Carta a los Hebreos dice que Jesús es el "iniciador y consumador de la fe" (Hbr 12,2)². De nuestra fe, ciertamente, pero no de la fe humana o religiosa sin más. Porque "la fe, antes de ser asumida personalmente, es recibida de una tradición, compartida en comunidad, vivida en una religión que es la "institución de creer"³.

Por eso se debe afirmar que "el Jesús terreno no inicia la fe como actitud humana fundamental del ser humano"⁴, ya que, por ser humano, comparte eso con todos los hombres, pues se trata de un fenómeno antropológico. Gran parte de todo aprendizaje se realiza creyendo. Sobre todo si es cierto que "el ser humano está ligado/tejido por una red de premisas epistemológicas y ontológicas que – independientemente de su verdad o falsedad últimas – se convierten parcialmente en autovalidantes para él"⁵. La fe religiosa es también eso, al menos desde la ladera humana, como explicó muy bien uno de nuestros grandes teólogos⁶. Está dicho en la frase lucana sobre Jesús, que "crecía en sabiduría" como lo hacía en estatura y fuerzas (Lu 1,40-52). "Jesús tampoco inició la fe como gesto de confianza en las personas. Compartió con los demás seres humanos esa dimensión tan profundamente humana de la fe, la dimensión personal" ya que se trata de "la forma más humana de comunicación entre las personas. Decir "yo creo en

1. Mouglé, Joseph.- *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*. Volumen II, Desclée de Bruwer, Bilbao, 1995, p. 203, nota 9.

2. Ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς ἀπιστεῖας, i.e., el que inicia y culmina nuestra fe.

3. Mouglé, Joseph.-*op. cit.*, p. 20.

4. Martínez, Feliciano.- *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología o soteriología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, p. 668.

5. Bateson, Gregory.- *Para una nueva ecología de la mente*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972. Ver la cita en La p. 344.

6. Segurillo, Juan Luis.- *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Cristiandad, Madrid, 1985. Tomo I, titulada "Fe e iconología".

o" significa "yo confío en ti". Esta actitud es el supuesto de toda comunicación verdaderamente humana". Sin esta actitud de fe, se trata a las personas como objetos, no se les tiene fe/confianza ni se las hace dignas de lograr algún día esa fe/confianza⁷.

Es claro que su fe inicial no podía ser la fe "cristiana", por meras razones históricas; pero la fe que desembocó en ella, antes se desplegó en la fe del judío Jesús, que la mamó de muy buenos pechos desde su infancia (Lc 11,27s). "Ni siquiera podemos decir que Jesús fue el iniciador de la fe propiamente religiosa" como indica la Carta a los Hebreos, al presentar la "nube de testigos" que precedieron y en cuya cadena se insertó. Ni comenzó todo con Abraham, pues mucho antes están un Henoc o un Noé, según la misma carta. Los orígenes de la fe humana y religiosa se confunden con la historia misma de la humanidad. Es de esta fe sobre todo religiosa de Jesús de la que voy a tratar. Claro que nuestro conocimiento de Jesús es más o menos hipotético, por ser un hombre entre los hombres, por tener de él sólo unas fuentes escritas, ciertamente muy unilaterales, que no libran para nada del relativismo de la historia y de la distancia o extrañeza histórica que nos debe causar su figura⁸.

Más allá de los criterios tradicionales de semejanza, coherencia y testimonio múltiple está el de la plausibilidad histórica que se puede formular así: "lo que puede tener un contexto vital plausible como un fenómeno individual en el contexto judío y puede explicar plausiblemente el impacto histórico de Jesús en la cristiandad primitiva"⁹. Hoy día, gracias al avance de todos los métodos histórico-críticos, se presta mayor atención a ese contexto y a ese impacto histórico. Jesús no aparece en la historia con ninguna separación absoluta, sino entrelazado en la historia del judaísmo coetáneo. En el asunto de su fe, no cabe la menor duda razonable de que fue la misma fe de sus padres, en el sentido concretísimo de María y José, aunque no sepamos casi nada de ello en forma directa. Es bien probable su procedencia judía, e incluso davídica. Aunque vivieran en Nazaret, conocían y creían en sus

7 Martínez. *Heilismo*, o.c., p. 66x-670.

8 Trigo, Pedro. *Como relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*. Centro Gutalla, Catacas, 2012. Ver pp. 11-27.

9 Sobre esta problemática, puede verse Theissen, Gerd - *Historical skepticism and the criteria of Jesus research: my attempt to keep over Lohmeyer's ugly wild duck*. Ya en 1996, revisado luego hasta 2009 y 2011 en el *Handbuch for the study of the historical Jesus. Volume 1: How to study the historical Jesus*, pp. 349-387.

10 Theissen, G. o.c., p. 354 "that which can be given a plausible *Sitz im Leben* as an individual phenomenon in its Jewish context, and can plausibly explain the historical impact of Jesus on early Christianity"

sagradas tradiciones y participaban de sus expectativas. Todo esto responde al criterio señalado de la plausibilidad histórica. El dato evangélico de que nunca visitó en su ministerio galileo las ciudades helenistas de su propia patria, como Sôforis o Tiberiades, indica el cuidado de atenerse a la pureza de fe y costumbres aprendida en la casa paterna y mantenida por la mayoría del campesinado galileo, al que se dirigió primordialmente.

Aunque Jesús es siempre el mismo, no es la misma, sin embargo, la conciencia y la vivencia que de él tiene la Iglesia bajo la acción del Espíritu a lo largo de la historia. Hoy, en América Latina, con la irrupción de los pobres, y recogiendo toda la búsqueda y los logros de los estudios bíblicos de los últimos tiempos, el Espíritu está haciendo surgir, en medio de la experiencia espiritual de esta hora del Continente, un nuevo rostro de Jesús. Si cambia la imagen de Jesús cambia también la concepción que la Iglesia tiene de su misión, de la evangelización y del seguimiento. ¿Cuáles serían los rasgos más novedosos de este rostro nuevo de Jesús que emerge en esta hora espiritual de América Latina?¹¹ Eso depende, desde luego de nuestras preguntas, pero sobre todo de los resultados cada vez más ricos y complejos de toda la investigación histórica, arqueológica, antropológica y sociológica de los últimos decenios.

Los cristianos creemos que Dios se ha revelado en la historia y, privilegiadamente, en la historia de Jesús de Nazaret. Las mejores cristologías reconocen hoy que el estudio del Jesús histórico les es indispensable y afecta a la comprensión de Jesús y a la fe del cristiano, pues no es mero estudio histórico. Hoy conocemos a Jesús mejor que nunca en siglos pasados. Estamos más cerca que nunca del Jesús histórico, o mejor, del Jesús judío del siglo I ubicado en su contexto y podemos captar mejor sus palabras y prácticas. "Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo. Por práctica entendemos el conjunto de actividades de Jesús para operar sobre la realidad social y transformarla en la dirección precisa del Reino de Dios. Histórico es, entonces y en primer lugar, lo que desencadena historia"¹². Nos hemos hecho conscientes de que la historia de Jesús forma parte de la encarnación de Dios. Sus palabras, sus prácticas, sus gestos, ... todos los rasgos del Jesús histórico son para nosotros pistas de revelación de Dios, y pistas para el seguimiento de Jesús. Por eso mismo se ha podido escribir que

11 Cfr. Vigil, José María - *Seguir a Jesús hoy en América Latina*. En la obra colectiva *Taller de espiritualidad latinoamericana en AL*. Bogotá, 1987, 150-157. Subraya rasgos de Jesús muy importantes para nuestra actualidad, pero aquí nos centramos en la historia.

12 Sobrino, Jon - *Jesús, rostro liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, p. 77.

"la fe de Jesús no es entonces otra cosa que la historia de su fe"¹³; y que de esa fe de Jesús se trata en Mc 9,23 y aún 11,22s. además de Hbr 12,2 (sobre Jesús como *αρχηγός και τελειούτης* de nuestra fe)¹⁴ muy por encima de la poca fe (*ὀλιγοπιστία*) de los discípulos, de ayer y de hoy. Más aún, Jesús tuvo una fe indefectible, sin posibilidad alguna de fallo ni pecado (Hbr 4,15).

El autor judío Ben Chorim, gran admirador de la figura de Jesús, al que llama "Bruder Jesu", escribió ya hace años que lo que nos separa a cristianos y judíos no es la fe de Jesús, sino la fe en Jesús. Aquella puede ser común a ambas confesiones; más aún, debe serlo. En cambio, la fe en Jesús como Cristo es peculiar de los cristianos. Aquí sólo nos vamos a ocupar de la fe de Jesús, por lo que podemos estar de acuerdo. De la fe en Jesús se ocupará la siguiente ponencia. Otro autor judío, Robert Aron¹⁵, señala otra diferencia más importante, y nada contradictoria, entre la fe judía y la fe cristiana: está en el sentido del Amén: para los judíos es firmeza, certeza, seguridad, realidad; para nosotros, cristianos, es apuesta, esperanza, futuro pleno por venir, o, si queremos liturgizarlo: "adventus", como el Dios y el Reino que están viniendo, pero siempre parcialmente, dentro de la ambigüedad de la historia. Sobre el tema de la oración de Jesús volveremos, porque la oración es la "puesta en práctica y realización efectiva de la fe", pues no se trata tanto de hablarle a Dios, cuanto de escucharlo "ser oyente de su Palabra"¹⁶.

Tal vez no sea del todo exacta esa contraposición, pero me ayuda a formular mi plan de presentación de la fe de Jesús. Una primera parte tratará de su fe heredada, recibida y aceptada con convicción desde niño. La otra, se ocupará de la fe vivida, acrecentada y acrisolada por el propio Jesús hasta su muerte. Será la parte más amplia, y sólo al final apuntaré a la fe que nos dejó, junto con su paz y su Espíritu. Está muy bien la formulación de Hebreos sobre Jesús como "iniciador" y "consumador" de nuestra fe; pero no es de nuestra fe de lo que vamos a tratar, sino de la fe de Jesús mismo. Lo cierto es que se puede afirmar con toda la plausibilidad histórica que "hasta donde podemos penetrar sin prejuicios ideológicos u otros "es correcto afirmar que Jesús nació, vivió y murió como judío" ". Lo mismo

13. Sobrino, Jan.- *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, p. 206.

14. Sobrino añade incluso Rm 2,21 y Ga 2,26 y 2,22, que generalmente vienen traducidas y explicadas como fe en Jesucristo, y no fe de Jesucristo.

15. Aron, Robert - *¿Cómo creaba Jesús de Niño*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988, de 258 páginas, dentro de la colección Biblioteca Catecumenal.

16. Velasco, Martín. *Modesta apología de la oración de petición*. Ver *Selecciones de Teología*, vol. 51 (2012), n. 202, pp. 103-111. Las citas en las pp. 103, 106 y 107.

17. Cazzon, Benito.- *Jesús el judío*. En *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Verbo Divino,

afirma Ben Churim. Klausner, Flusser, Vermes y otros autores judíos y también muchos cristianos que se han acercado a su figura. Sin embargo, Jesús aporta gran novedad en la fe en Dios, como veremos. Esta segunda parte, por tanto, será la más amplia y la subdividiremos en la fe en el Dios del Reino, cuyo Reinado ya está actuando en Jesús y cuya plenitud le parece inminente; y la fe en su Padre y Padre nuestro, benevolente y benefactor de todos, que también es fe en el Dios ausente y no todopoderoso ante la maldad del hombre, cuya libertad respeta.

1. LA FE HEREDADA, RECIBIDA Y APROPIADA POR JESÚS DE NAZARET

Uno teólogo bíblico puede hablar del "Dios israelita", en cierta forma distinto del "Dios judío" y del "Dios cristiano", subrayando lo que hay de común, la "raíz compartida" por creyentes judíos o cristianos¹⁸. Se trata del Dios creador, padre, educador, salvador y liberador. Jesús no lo ve apenas en la identidad judía como Dios de la Ley, la alianza y pueblo; y menos aún, como Dios de Sión (nunca llamada así por Jesús ni el NT) o Dios del rey, pues rechazó todo mesianismo político. Más que Dios de sacerdotes, para Jesús fue Dios de profetas, sabios y sufrientes, y más aún Dios salvador del Amor apasionado (Os. Cant. Is 62, etc), de la justicia de los pobres y de la paz universal. Cree descubrir esas "raíces comunes" en muchos textos, como por ejemplo el *Magnificat*, muy inspirado en el Cántico de Ana (Lc 1,46-55), el Mandato doble del amor, que cita el *Shema* (Dt 6,4s y Lv 19,18 en Mc 12,28-34pp); y en la misma oración del Padre Nuestro, tan cercana al *Kaddish* judío con el tema del Reino de Dios, el pan compartido y el perdón mutuo necesario (Mt 6,9-13/Lc 11,2-4). Es tal vez lo más fundamental, pero no deja de haber otras referencias a las Escrituras hebreas, sobre todo a la Torá en varios pasos que las fuentes más antiguas atribuyen a Jesús.

Aunque no sean históricos, los evangelios de infancia canónicos nos presentan a José y María como muy buenos judíos creyentes y practicantes, abiertos a la novedad de Dios en sus propias vidas. Según los evangelios, había una sinagoga en Nazaret, con lo cual es seguro que había un rollo de la Torá. De los profetas, no podemos siquiera suponer que había una copia en la modesta sinagoga de Nazaret. Tal vez sólo de Isaías, si la escena de Lc 4 guarda algún recuerdo

Estrella (Navarra), 1991, p. 146. [Ser 316 pp. Incia en 125]

18. Píkaia, Xabier.- *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*. Verbo Divino, Estrella (Navarra), 1996, pp. 13ss y 337-354.

histórico, más allá de ser creación suya¹⁹; y tal vez otro de Salmos, o al menos se recitaban varios de memoria. No nos consta si había algún letrado en Nazaret o al menos en Seforis, donde ciertamente habitaban también judíos²⁰. Con todo, se puede suponer que Jesús frecuentó esa ciudad en su juventud al lado de su padre, por razones de trabajo, ya que era artesano como José, y en Nazaret poco podían ejercer apenas ese oficio²¹. Si además aprendió algo de griego elemental, no es improbable; aunque su cultura estaba en el mundo judío, de habla aramea; aunque aprendiese a leer hebreo en la misma sinagoga, cosa bien probable si había algún maestro para los niños nazarenos²².

Sus padres, como fieles judíos conocían sus Escrituras, proclamadas cada sábado en la sinagoga, y rezaban dos veces al día el *Shema*, junto con otras oraciones y tal vez varios salmos, que podían saber de memoria. "Jesús debe la forja de su alma humana a sus padres, a su aldea, a la Torá y a la sinagoga. Para conocer esa alma hay que conocer el alma de María y José, la ordenación litúrgica de la sinagoga de Nazaret, las corrientes de espiritualidad, la orientación homilética y la legislación social, la situación política y religiosa del momento en que nace"²³. Este autor llega hasta el punto de decir que Jesús "es la expresión más perfecta del alma judía creyente"²⁴. Más aún, afirma que Jesús "vivió su relación con Dios en la fe, es decir, en la forma concreta que históricamente el pueblo elegido se había avocado a una alianza con Dios, surgida de una iniciativa suya de amor, que exigía una respuesta de fidelidad, concretada en el cumplimiento de la ley, en la alabanza cívica, en la pureza ética"²⁵. Está bien, pero no sabemos demasiados detalles, y en materia histórica no basta la fantasía, sino atenderse a los datos controlables.

19 De hecho, la exégesis actual, piensa que sería el único libro profético que poseía la comunidad miteana de Antioquía. No suponer que entonces era normal tener una Biblia entera como la es hoy, dado su enorme costo.

20 González Echegaray, Joaquín, *Jerús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999, con 228 pp. Ver la p. XXX.

21 Tal vez más tarde, al trasladar Herodes la capital a Tiberíades, Jesús se fue a Cafarnaúm, para seguir ejerciendo allí su oficio profesional. Aunque vivía en casa de pescadores, él mismo no era pescador sino de hombres.

22 González Echegaray, Joaquín, *ibid.*, p. XXX.

23 González de Cardedal, Olegario, *Origenes - Crisología*, Madrid 2001, p. 436.

24 González de Cardedal, Olegario, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid, 1978. Citado en p. 670.

25 González de Cardedal, Olegario, *Jesús de Nazaret*, p. 438.

1.1 La fe heredada que se refleja en los dichos de la Quelle

En el documento más antiguo que tenemos sobre Jesús, que se suele denominar la Quelle, o fuente común a Mt y Lc, se nos narran tres escenas que solíamos titular "tentaciones": y en efecto lo son. Pero no sólo nos indican que Jesús, como cualquier hombre, fue tentado, sino que se trata de las tentaciones sobre su condición de "Hijo de Dios", que es un equivalente a Mesías; y sobre el camino o los modos de efectuar su servicio a Dios o a su Causa, el Reino. La primera, sobre multiplicar el pan, casi no es rechazada por Jesús. Sólo dice que "no sólo de pan vive el hombre", citando Dt 8,3. Efectivamente, Jesús va a "multiplicar el pan" para la gente, y va a decir a los discípulos, "denles ustedes de comer", además de invitar a la gente a compartir lo poco que tenga cada uno. Por lo demás, si la gente busca tener los "mangos bajitos", advertirá que no han entendido nada de sus "señales" (Jn 6,26). La otra tentación versa sobre el modo de dominar a los hombres desde el poder. Jesús rechaza ese camino como satánico, citando Dt 6,13; pues el hombre, según Jesús, no se somete absolutamente más que a Dios; no adorará jamás ningún poder, ni el que se pretenda más benéfico para los hombres³⁶. Por fin, frente al portentoso como prueba de Dios o como modo de doblegar la mente humana a aceptarlo, Jesús pone fin a la tentación, citando Dt 6,16: "no tentarás al Señor tu Dios". Es el hombre el que debe hacer la voluntad de Dios, no Dios la suya, por muy razonablemente buena que le parezca al hombre.

Seguramente se trata de una creación eclesial postpascual, pero se basa en la comprensión mayor que ahora tienen de la persona y misión de Jesús. Por tanto, también del Dios en el que creía y de los caminos de su Reino efectivo en la tierra. Por otro lado, es bien probable históricamente que muchos pensaron en Jesús como un Mesías poderoso, capaz de liberar del imperio de Roma, con los medios de todo imperio o toda lucha antiumperialista (Jn 6,15 y Mc 11pp). Más aún, Jesús, más allá de multiplicar el pan, va a curar a bastantes personas de distintas enfermedades, y liberar de malos espíritus a otras muchas. Sólo para sí mismo no hace ningún "milagro" (o mejor: obra poderosa), ni para sacar ningún beneficio. Será un curandero popular y hasta, diríamos hoy, un psicólogo o psiquiatra sanador de tantos males psíquicos, mentales, espirituales como han agobiado y agobian hoy día a tantas personas. Pero nunca para sacar provecho, ni para demostrar nada: sólo como "signos" del Reino que anunciaba. Por eso no manipula o tienta

36. Tal vez nadie como F. Dostoyevsky, en *Los hermanos Karamazov* alcanzó a expresar tan literariamente este mensaje de las tentaciones. Ver el famoso episodio del capítulo V de la II Parte. Gran Inquisidor de Sevilla.

a Dios, no prueba lo divino con sus obras poderosas, sino que supone que eso lo hacen otros también (Q 11,19p); y rechazó en raíz dar ninguna "señal del cielo" a los fariseos que se la pedían (Mc 8,11s; en Q 11,29 se apunta a la señal de Jonás; pero sobre ella volveremos)

Las reiteradas alusiones al "Hijo del hombre" en boca exclusivamente de Jesús apuntan al uso peculiar suyo de esa figura: tanto si se refiere al mero ser humano, como en Ez, como si apunta a la escatológica figura de Dn 7. Hay varias referencias a los profetas en general²⁷, y la gente tiene a Jesús por un profeta²⁸; pero las citas claras de alguno de ellos son escasas en la Q; pues las alusiones de Q 7,22 a pasajes de Isaías (en griego) y a Mal 3,1 en 7,27 suenan mucho a reflexión eclesial. Conviene subrayar bien que las frases de Jesús sobre su destino, similar al de los profetas, apuntan todas a los sufrimientos y aún la muerte que les sobrevinieron a ellos y espera para sí mismo. Así aparece ya en la última bienaventuranza (6,23) y en la denuncia contra los antepasados asesinos de profetas, y los que luego perseguirán a los discípulos (11,47 y 49). Pero se refiere más directamente a sí mismo en su réplica al zorro Herodes y su lamento sobre Jerusalén (13,31-33 y 34-35). Este último es de la Q, y el otro, aunque esté solo en Lucas, tiene mucha probabilidad histórica.

Ante la escasa presencia de citas proféticas en labios de Jesús resulta interesante saber que conocía sin duda ese librito extraordinario de Jonás, con esa teología tan avanzada, en broma muy seria, sobre la misericordia universal de Dios (Q 11,29-32). Una prueba indirecta de esto es la divergencia en la interpretación de sus dichos sobre Jonás en Lc 7,29-32 y Mt 12,38-42 y aún 16,4. Resulta muy difícil saber qué quiso decir exactamente Jesús al compararse con Jonás como señal para Ninive; pero es claro que el Dios de Jonás tiene rasgos que apuntan hacia el Padre de Jesús, en sus entrañas de misericordia con los pecadores. Lo de la conversión de todos los ninivitas es un cuento chino, que forma parte de la broma del librito; y no digamos lo de estar tres días vivo en el vientre del cetáceo y ser luego vomitado a tierra²⁹.

Nos gustaría que fuera histórica la cita de Os 6,6 que Mateo le pone en la boca a Jesús: "Misericordia quiero y no sacrificio", intercalada entre al dicho de tono sapiencial: "no necesitan médico los sanos, sino los que están mal" y su aplicación concreta por Jesús a su comer con publicanos y pecadores con aquello

27 Q 6,23; 7,26; 10,24; 11,47,49; 13,33 y 34

28 No en la Q; pero sí en Mc 6,4-15; 8,28,29; 11,22; 14,63 y paralelos

29 Ballenas no hay en el mediterráneo; pero la enorme carga simbólica del relato, fue muy bien aprovechada por la iconografía de las catacumbas

de "no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mt 9,12s); pero en el paralelo de Mc 2,17 no aparece, ni Lc 5,31s tampoco la trae. Mateo 12,7 la vuelve a citar, a propósito de la condena farisea a los discípulos por las espigas arrancadas en sábado; pero nuevamente falta esa cita en los pasajes paralelos de Mc 2,27s o Lc 6,4s. Sin embargo, Mateo ha visto muy bien que, más allá de conocer y citar esa frase de Oseas, Jesús la practicó en más de una ocasión, al anteponer efectivamente la misericordia para con el hombre necesitado o marginado a la interpretación farisea de las normas de pureza y de lo permitido o prohibido en sábado. Más aún, según Lc 15,1-12, contó varias parábolas para justificar esa conducta suya, como manifestación concreta de la misericordia de su Dios Padre para con los marginados y pecadores. Puede ser Lucas el autor de esta ubicación de las parábolas, pero ha captado también perfectamente esa praxis de la misericordia de Jesús, como reflejo de la de Dios su Padre, que acoge al hijo pecador apenas se acerca a él.

Aunque no es prueba suficiente el mero silencio, conviene anotar que Jesús apenas habló de Abrahán y patriarcas, fuera de Q 13,28 para ensanchar la mesa de Abrahán, y Mc 12,26 para hablar del Dios de vivos. Menos aún habló de Moisés (o su supuesta ley del divorcio), sino para criticarlo (Mt 10,2-5) para no mencionar a Aarón ni Levi, que nunca cita. Ni tampoco de David, fuera de Mc 12,35-37, si es histórico; y sólo un par de veces de Salomón, para decir que él era mucho más sabio, o que las lunas se visten mejor (Q 11,31; 12,27); aunque visite el Templo, nunca habla de Sión. Por más que guste ver a Jesús en continuidad con toda la Biblia Hebrea (BH), personalmente fue muy selectivo con sus personajes, sus relatos y sus metáforas sobre Dios. Habló mucho más del Dios creador y conservador del mundo, providencia constante sobre la naturaleza, animales y hombres, que del Dios del éxodo de Egipto o del retorno de Babilonia, con todo el peso que tienen en el Pentateuco y la Historia Deuteronomista junto a la relectura de los Profetas hecha con este espíritu. Parece que nunca habló del Reino eterno de David, a pesar de las expectativas de sus propios discípulos y la gente que lo seguía; e incluso el judeo-cristianismo primitivo (Lc 1-2; Mt 1-2). Mucho menos se refirió a la elección de Sión y su Templo, aunque fuera Casa de oración a su Padre (Mc 11,15-19; Jn 2,15-22 y 4,20-24); más bien habló de la destrucción de ambos (Mc 13,1ss).

1.2 La fe apropiada que se muestra en el evangelio de Marcos

Es muy probable que, desde niño, Jesús fuera aprendiendo esas "historias sagradas"³⁰ y esas oraciones, incluso antes de visitar la sinagoga local. En el evangelio de Marcos tenemos algunos datos de esto. Entre las historias que Jesús conoce está sin duda el relato de la creación, como se ve por su apelación al mismo frente a la posibilidad de divorcio, avalada por el mismo Moisés (Dt 24,1). La cita o alusión al Génesis (1,27; 2,24 y 5,2) bien pudo ser hasta textual. También apela a su *Shema* diario cuando le preguntan por el mandamiento principal (Dt 6,4-5 en Mc 12,29-31); e incluso parece que añadió por su cuenta, o ya lo había escuchado como añadidura, el paso de Lv 19,18 sobre el amor al prójimo, si bien él amplía sin límites ese concepto de prójimo. Por supuesto, conoce los mandamientos, como le señala al joven rico (Ex 20,12-16/Dt 5,16-20 en Mc 10,19p) y a los hipócritas fariseos que le oponen preceptos humanos (Mc 7,10). Si no sabía de memoria la norma de Moisés sobre la ley del levirato (Dt 25,5a que los saduceos le recuerdan en Mc 12,19), apela contra su argucia, remitiéndose a un episodio del Ex 3,6.15 (Mc 12,26-27). No cita el libro de Daniel o los Macabeos para afirmar su fe en la resurrección, sino que apela al relato de Moisés en su primer encuentro con Dios; pero da una interpretación soberana de dicho texto: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob "no es Dios de muertos sino Dios de vivos".

Fueran los que fuesen sus conocimientos sobre profetas, no es extraño que aluda a ellos, y especialmente a su destino de fracaso ante el pueblo en 6,4 (ante el propio rechazo que recibe en Nazaret de su pueblo y familia). En una de sus parábolas más directas contra la dirigencia religiosa judía, el rechazo de los profetas está bien subrayado; pero no se atreven a prenderlo, precisamente porque el pueblo tiene a Jesús por profeta (12,1-32). Lo mismo piensa Herodes Antipas y la gente en general (4,15; 8,28). Sólo una vez dice Marcos que citó al profeta Isaías (29,13) para criticar las normas humanas que enseñan los fariseos, para saltarse hipócritamente las leyes divinas del Decálogo (Mc 7,6). En la sesión judicial judía (o tal vez extrajudicial, preparatoria para la acusación ante Pilato) hay quienes lo abofetean, estando con el rostro cubierto, y se hurlan pidiendo que profetice o adivine quién ha sido (Mc 14,65). Ya vimos que en los dichos de la Q, el destino martirial de los profetas es una constante.

30) Durante siglos, la Biblia no se podía leer, y menos por niños. De modo que lo que se enseñaba eran esos malos resúmenes que se llamaban "Historia Sagrada", donde se narraban los episodios fundamentales del AT y NT.

Esta fe en Dios, no sólo creador, sino mantenedor de toda vida, la experimenta en la misma naturaleza, pájaros y flores, gorriones y cuervos, soles y lluvias repartidas con absoluta liberalidad a todos siempre. La fe en el Dios que da vida a los muertos le lleva a acercarse al supuesto cadáver de la hija de Jairo e invitar a esa fe a sus padres (Mc 5,40-54); e incluso a morir confiado en los brazos del Padre; tal como indica Lc 23,46 al citar el Sal 31,6; pero incluso Mc 15,34 recitando el Sal 22 que no deja de ser un salmo de confianza. Cuántos más salmos sabía Jesús de memoria, no es posible saberlo, pero bien pudieran ser un buen número de ellos, como el 103 o el 136, por citar algunos; además del Sal 2 y el 118, que le ponen también en los evangelios en momentos muy especiales (bautismo por Juan, transfiguración y entrada triunfal en Jerusalén Mc 1,12: 9,7 y 11,9pp). El Jesús de Marcos sólo cita el Salmo 110,1, para cuestionar el título de hijo de David dado al Mesías; pero tal vez sea reflexión pospascual (Mc 12,35-37).

Un último texto profético que conviene mencionar es el que aparece al final de la lección dada por Jesús, después de satanizar a Pedro que rechaza el camino de la cruz, a los dos hijos del Zebedeo y el resto. Como todos buscan los primeros puestos, Jesús dice que eso es de los poderosos de este mundo, pero "entre ustedes no ha de ser así" sino que el que quiera ser grande se debe hacer el servidor de todos, "pues el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate por muchos" (Mc 10,45)". La frase vuelve a aparecer en la fórmula eucarística de la "sangre de la alianza, que es derramada por los muchos" (Mc 14,24). Los paralelos respetan a su fuente Marcos en ambos casos; e incluso Lucas (22,19-27) casi unifica ambas escenas, acercándose así a lo que Juan presenta, en lugar de la cena, como el gesto profundo de Jesús, lavando los pies a sus discípulos (Jn 13,1-16).

Que esa frase apunta a Is 53, 5 es muy probable; pero, por eso mismo, cabe sospechar que se trata más de relectura eclesial que de un dicho histórico de Jesús. De hecho la primera referencia cristiana conocida a esos textos isaianos se debió al diácono Felipe, para aclararle al cuneco de Candace "de quién dice esto el profeta, ¿de sí mismo o de otro?" (Hch 8,26-35). Pero eso mismo nos lleva más bien a cómo leyó la pasión de Jesús la primera comunidad cristiana de Jerusalén, especialmente en su rama helenista, a la que pertenecía Felipe, lo mismo que Esteban, el protomártir. El relato lucano comenta: "partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús". No está muy distante

31 El texto hebreo dice: "todos nosotros" (1s53,6) y "muchos/múltiples" (53,11a), pero su sentido más profundo es "por todos", especialmente los pecadores. Así decimos en la fórmula eucarística, al menos desde el Vaticano II.

de lo que afirma Lucas que había hecho antes el Resucitado al aparecerse a los discípulos (Lc 24,25-27 y 44-47). Incluso en el episodio bien oscuro de las espadas, Lucas atribuye a Jesús la cita de Is 53,12 "y fue contado entre los malhechores" (Lc 22,37); pero suena muy extraño.

También aquí habrá que reconocer que en ninguna víctima de la injusticia y desprecio de los otros se ha dado la condición de suprema inocencia, justicia y paciencia tan suprema como en Jesús de Nazaret, sobre todo en su pasión. El poeta isaiano podría estar pensando en Jeremías u otro personaje; pero como el sentido de la poesía es abierto, el referente puede ser múltiple, y el NT vio ahí como Siervo inocente por antonomasia a Jesús de Nazaret. Pero esto es ya fe en Jesús más bien. Pero la interpretación de su destino mortal con más visos de provenir del Jesús histórico es la apuntada en los pasajes de la Quelle, que la asemejan al destino de (todos) los antiguos profetas, como vimos. Ambas lecturas no son contradictorias; pero esta supone un conocimiento bien preciso del libro de Isaías que no es fácil atribuir a Jesús. Por lo demás, el NT mismo aplica el paso isaiano también a Pablo y a los cristianos³².

Hemos subrayado la fe tradicional, recibida de sus padres por Jesús, tal como se muestra en las fuentes más antiguas. Pero conviene notar la gran libertad que se tomó también con respecto a su familia. De José no habla nunca, aunque, como me gusta inferir, qué buena imagen debió guardar de él, cuando el título preferido que usaba para hablar de Dios, y sobre todo para rezarle, era Padre. Con su madre sin duda se llevaría muy bien, a pesar del episodio extraño de Lc 2, 41-52, ya que, al fin se ofrece a lo que se espera de un hijo adolescente. Sin embargo, aunque no nos conste, Jesús debió abandonar a su madre un tiempo antes de encontrarse con el Bautista, tal vez, por buscar trabajo en la nueva capital de Herodes en construcción que se llamó Tiberiades. Para ello se instalaría en Cafarnaúm, como consta en los evangelios; y por eso más tarde tendrá discípulos y discípulas de los pueblos vecinos al lago de Genesaret: Betsaida, Cafarnaúm, Magdala³³. Marcos 3,20.31-35 nos narra un cierto rechazo de parte de sus familiares, que lo creen "fuera de sí"; y una distancia por parte de Jesús, incluso de su madre y hermanos, si no anteponen

32 Se refieren claramente a Jesús en Mt 8,17 y en Lc 22,37; pero se trata de reflexión de los evangelistas y no de dichos de Jesús.

33 Andrés y Pedro van de Betsaida como Pe (o) Dr (Lc 1,44) y vive en Cafarnaúm o alrededores como también los dos hijos de Zebedeo (Mc 1,16-20.28s). Levi/Mateo debió tener su casa de impuestos allí mismo y acaso Santiago el de Alfeo (Mc 2,13s). María era de Magdala o Tiberíades, y allí o en Tiberiades vivía Juana, la mujer de Cusa administrador de Herodes y tal vez Susana y otras (Lc 8,2s).

el cumplimiento de la voluntad del Padre (cfr. Lc 11,27s y Jn 7,5). A los discípulos les pedirá dejar a su familia (Lc 9,59-62 y 14,26) para entrar a formar parte de la nueva familia, sin otro padre que Dios (Mc 10,28-30; Mt 23,8-9).

2. LA FE VIVIDA, ACRECIDA Y ACRISOLADA POR JESÚS DE NAZARET

Con seguridad Jesús conoce ciertas cosas, sobre todo de la Torá, como hemos visto, y algo de los Profetas y los Salmos. Pero más cierto es aún que "no sabe de letras" (Jn 7,15) y que no le interesaba ante todo andar interpretando ni explicando la Escritura como a los maestros de la Ley, sino que se ocupaba de cosas más vitales y concretas: de las angustias y las necesidades de los hombres enfermos, pobres, marginados, "poseídos", "pecadores", mujeres y niños. A diferencia de las de los rabinos, sus parábolas no "tienen como objeto 'abrir la Escritura', sino para explicar ese Reino de Dios que él va predicando, donde surge el perdón, la conversión, el acercamiento a los marginados". Si cita la BH es porque "hay en ella unos mandamientos que él ha radicalizado y superado; hay también normas que él ha abolido... hay unas oraciones que él ha rezado... un texto cuya exégesis no ha absorbido su vida. También frente a la Escritura Jesús es un hombre libre, bastante más que sus seguidores"³⁴. Con razón este autor se apoya en Hbr 1,1s; e incluso señala que no es tan seguro que Jesús viera la BH como Escritura sacra, cerrada, inmutable, ni que sintiera que toda ella se cumplía en él. "La sospecha es que aquí pudiera haberse dado un proceso de "escolarización" de Jesús, paralelo al "domesticación" de su mensaje"³⁵.

Esto no lo hicieron los primeros discípulos, más ignorantes que Jesús de los saberes rabínicos (Hch 4,13); pero pronto hubo cristianos entre los judíos helenistas; y Esteban o Felipe ya no son hombres incultos, sino muy buenos predicadores. Para cuando se escriben los evangelios, la Iglesia tiene escribas o rabinos cristianos entre sus filas, como pudo ser Mateo (13,52). Aun así, no dejan de presentar rasgos de un Jesús muy libre frente a las leyes y sobre todo frente a las prácticas judías, fariseas o no. Así, su interpretación del reposo sabático choca con las prohibiciones

34. Pérez Fernández, Miguel.- *La herencia de la Biblia Hebrea III. El caso paradigmático del evangelio de Marcos*, en la obra colectiva *Orígenes del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1988, pp. 117 y 118.

35. *Ibidem*, p. 101. Un ejemplo de esta "domesticación" de Jesús puede ser poner en el manto las filacterias (Mt 23,5) propias de la observancia farisea (normada literalmente Ex 13,9.16; Dt 6,8; 11,18) como hace Mt 9,20 y Lc 8,44 frente a Mc 5,27.

establecidas por ellos, y Jesús vuelve a darle el profundo sentido liberador de Ex 20,8-11 o Dt 5,12-15. Más aún, le gustaba provocarlos, curando precisamente en sábado (Mc 3,1-6; y acaso Jn 9,1-41 y Lc 13,10-17 y 14,1-6). Seguramente guardaba las normas de pureza, pero también se siente libre ante ellas (Mc 7,1-13; aunque acaso 7,14-23 sea ya una reflexión postpascual (Hch 10-11)). Por eso la exégesis crítica sospecha con fundamento que la mayoría de las citas textuales de la BH, incluso puestas en boca de Jesús, son de las comunidades cristianas posteriores. Jesús conoce historias de la Biblia Hebrea, pero ni tiene un ejemplar a la mano, ni lo sabe manejar como los maestros rabinos.

Con todo, Jesús hace interpretaciones de la BH en contra de las dadas por los escribas fariseos o saduceos. Ya aludimos a su repulsa del divorcio, a pesar de Dt 24,1, apelando al Gn 1,27 y 2,24; o a su demostración de fe en la resurrección, apelando al Dios de Abraham, Isaac o Jacob de Ex 3,6, que es un "Dios de vivos". Por supuesto, aunque fuera creación lucana como relato esa famosa parábola del buen samaritano, Jesús amplió el concepto de prójimo de Lv 19,18 a todo ser humano, especialmente a toda víctima herida que encontremos, o mejor, que nos hagamos próximos de ella. Por tanto, Jesús no rompe con la BH, como entendió Marción y muchos con él; sino que la lleva a una plenitud como ningún otro intérprete judío antes o después. Por eso, la reflexión cristiana vio la continuidad con la BH como algo esencial a la nueva fe, y sólo subrayó, no la ruptura o discontinuidad, sino una plenitud o superación que arranca, no ya con las palabras u obras de Jesús, sino con el gesto gratuito e increíble de la Encarnación. Si todavía en Mc, la cosa parece empezar con el Bautista (Mc 1,1ss; e incluso Pedro en Hch 2,22ss, y sobre todo 10,37ss), para Mt 1-2 y Lc 1-2 queda claro que todo comenzó mucho antes, y Jn 1,1ss se atreverá a remontarse hasta Dios y su Palabra inicial³⁶.

Los filósofos y teólogos ilustrados no fueron capaces de captar lo "religioso" que fue Jesús: por eso lo convirtieron en un moralista o un teólogo liberal como ellos. En cambio, hoy día escribe un buen cristólogo que Jesús "era un hombre preocupado ante todo por Dios y afanado por poner a sus oyentes a la escucha de la palabra de Dios, que él recibía seguramente de la revelación hecha a Israel, aunque la recibía igualmente de su relación personal con Dios"³⁷. Es cierto que algunos lo

36. Liekele Barrera, *Jubón: Las conjeturas o ARCAI del NT y de la biografía de Jesús*, en la obra colectiva *Rememorando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2008, pp. 407 y 413s. Piensa que, antes incluso, el origen del NT se puso en la pasión y Pascua, como apuntarían los sermones iniciales de Pedro, y todo Pablo, que no sabe ni parece querer saber apenas del Jesús de la historia (2Co 5,16).

37. Monégil, Joseph.- *El hombre que tenía de Dios: Jesús en la historia del dogma cristiano*

confundieron con un Mesías político, y que Roma le vio como un rebelde. Esto se debe a que Jesús habló ante todo y sobre todo del Reino de Dios; y que dijo que era un Reino a favor de los pobres y marginados, los sufridos y las víctimas. Aun hoy se considera el recuerdo de Jesús como un "recuerdo peligroso" (J. H. Metz) para los opresores, y liberador para los oprimidos, y este rasgo forma parte, hoy como ayer, de su personaje histórico, que sigue influyendo en nuestro presente.

Pero además, Jesús, como todo buen judío y de una manera peculiar, pasaba mucho rato en oración (Mc 2,35; 6,46; 14,32-42; 15,34; Jn 6,15). Lucas es quien más señala esta práctica de Jesús, ya desde el bautismo (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28s; 10,21s; 11,1; 22,41y 23,34.46). En algunos casos recitaba salmos y otras oraciones tradicionales, sin duda; pero sobre todo hablaba con Dios y trataba de escucharlo para obedecerlo. La oración es el alimento de la fe de toda hombre, y Jesús fue un hombre de fe profunda y firme. Como escribió Kierkegaard "la fe es la madre de la oración; pero hay momentos en los que las hijas tienen que alimentar a las madres"³⁸. Por eso, la oración tiene prevalencia sobre la teología, si ha de ser teología bíblica o cristiana; como dice J. H. Metz que "la teología debía ser, antes que nada, lenguaje oracional reflexivo"; y la razón es que "en la fe, expresada en la oración, Dios se da al hombre"³⁹; y esto vale para toda auténtica oración. Su oración, como la de todo orante auténtico, "consiste en reforzar la acción de Dios sobre el universo, y no... en influir en el sentido de las necesidades humanas. No pide intervenciones milagrosas al margen de las leyes naturales. E bastan los milagro permanentes de la vida y del universo"⁴⁰.

Al interior de esta fe personal, vivida por Jesús a lo largo de su peripecia humana, nos atrevemos a entrar, gracias sobre todo a lo que se nos dice de su oración. Me fijaré especialmente en la más famosa de todas: la que llamamos "Padrenuestro" (Mt 6,9-10 = Lc 11,2-3); y que Jesús enseñó a sus discípulos y

Volumen I. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 40.

38 Velasco, Martín, *Modesta apología de la oración de petición*. Ver *Selecciones de Teología*, vol. 51 (2002), n. 202. La cita de Kierkegaard en la p. 107.

39 Estoy enormemente de acuerdo con el autor, sobre todo cuando dice que "si se toma la teología como fuente de criterio para validar la oración, se corre el peligro de convertir el marco de pensamiento en el que ésta se mueve en condición de posibilidad para que exista" (p. 108). Este empuje fenomenológico de la religión acepta lo útil de las críticas de Torrey Queiringer, pero reafirma la decisiva importancia de la oración, incluida la de petición. Concluye diciendo que, si se ora con fe y en nombre de Jesús, se continúa a "una mejor tierra de oración, como el medio por excelencia de ser mejores creyentes" (p. 111).

40 Aron, Roberto: *Así rezaba Jesús de Nazoré*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, de 258 páginas, dentro de la colección Biblioteca Canecumenal. La cita en la p. 54.

seguimos rezando (¡o sólo recitando!) en la liturgia y la vida personal. Luego nos centraremos en otra preciosa oración, que suele calificarse de logion joánico (Mt 11,25-26 / Lc 10,21-22), por parecer arrancada del evangelio de Juan. La primera es oración de petición; pero ya veremos qué es lo que pide. La segunda es una acción de gracias y también una alabanza al Padre, porque ha revelado estas cosas a los pequeños. La primera nos servirá de guía para captar algo del misterio del Reino de Dios, al que dedicaremos la primera sección; la segunda, para acercarnos al misterio mayor del Dios de Jesús, su Padre y nuestro, su Dios y el nuestro. Finalmente, trataremos de oír las últimas oraciones de Jesús ante su muerte inminente: en Getsemaní y en la misma cruz del Gólgota. Hasta ahí llegó su vida, su fe, y su testimonio del Dios Padre en quien creyó y esperó hasta el final.

Si es verdad que "la fe de Jesús no es entonces otra cosa que la historia de su fe"⁴¹, pues como todo lo humano, su fe fue procesual, nos conviene tratar de captar ese proceso en los datos evangélicos. Además de la fe subjetiva n su inquebrantable confianza en Dios, su Padre, Jesús se preocupó de realizar su Reinado efectivo en la vida. La realización de este Reino es la obsesión de su vida; pero es ante todo el Reinado de Dios, y tiene que tratar de conocer y hacer conocer su voluntad en todo momento y circunstancia. Para eso le sirven sus largos tiempos de oración, cuyo contenido se nos escapa, pero del que tenemos algunos vislumbres, en los que nos centraremos. Porque ciertamente "Dios es aquel a quien Jesús responde y corresponde en fe". Y de la fe realizada de Jesús se desprende, en definitiva, quien es Dios para Jesús⁴². Para conocer entonces la fe de Jesús nos vamos a centrar sobre todo en lo que cree del Reino de Dios y, más al fondo, de su relación con Dios su Padre, expresada con la mayor riqueza en las pocas oraciones que se nos han conservado. Estas dos realidades serán objeto de los apartados que siguen.

2.1. La fe de Jesús en el Reino de Dios según lo Quelle y Marcos

El Reino o Reinado de Dios es el tema central del mensaje de Jesús y casi diríamos la obsesión de su vida⁴³. Sale en Mt unas 50 veces, en Mc 14, en Lc casi

41 Sobrino, Jm., *Jesús, cristó liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 206.

42 Sobrino, Jm., *Jesús, cristó liberador*, p. 207.

43 Datos estadísticos más exactos pueden verse en Vidal, Serén - *Jesús el Galileo*. Sal Terrae, Santander, 2006, pp. 116-118. Serén x 14 en Mc; x 10/11 en Q, x30x en SStt, de x 47, x17 en S1c de x 35. Total x 96 en Sinópticos. En el resto del NT x 22, incluyendo Jn 3,3 5, de la tradición haurismal.

40, en Jn 5, lo que es un amplio testimonio; pero no todos los textos son de Jesús, ni siquiera todos los de la o de Mc. En la *Quelle* se usa unas 10 veces, y apenas nos transmite dos parábolas referidas al Reino, donde lo compara con lo que pasa con el grano de mostaza y la levadura (13,18-20); pero abundan los textos sobre el tema. Desde la primera Bienaventuranza, la de los pobres, de los cuales es el Reino (6,20), junto con los afligidos, enfermos, marginados y perseguidos. Su cercanía actual era el mensaje central de Jesús y sus discípulos enviados; y se mostraba en las curaciones y exorcismos (10,9; 11,20). Pero se trata de señales modestas, que pueden llevar a escándalo a quienes esperan un Reino maravilloso. Jesús invita a buscar primero y ante todo el Reino, sin preocuparse por comida y vestido, pues todo eso se dará por añadidura (12,31). A los escribas los acusa de cerrar el Reino de Dios a otros, y no entrar ellos tampoco (11,52); y todos los judíos les advierte que en la mesa del Reino se van a sentar con Abraham gentes venidas de los cuatro puntos cardinales, mientras ellos quedarán fuera (13,28s).

En Marcos el Reino que está cerca comienza por ser la Buena Nueva en la que creer, con un cambio radical de mentalidad (1,14s). Pero el Reino es un misterio asequible sólo a los discípulos, mientras que a la gente se les explica sólo en parábolas, como las de la semilla o la mostaza (4,11 y 30). Es ante todo de los pequeños o los que se hacen "como niños"; mientras que resulta muy difícil que entren los ricos en él (10,14s; 10,23-25); pero más vale quedarse ciego o manco que no entrar en el Reino (9,47). Quien capta que lo esencial de la Ley es el amor a Dios y al prójimo, como el misericordioso José de Arimatea, no anda lejos del Reino (12,34-35,43). Mientras Jesús no volverá a beber vino hasta que lo beba nuevo en el Reino de Dios, algunos no morirán hasta verlo venir con poder (14,25; 9,1). Su mensaje del Reino de Dios suscitaba esperanzas en muchos, pero destruía falsas ideas y seguridades de otros. Tanto Pedro como los hijos del Zebedeo y todos los demás esperan ocupar puestos importantes en ese Reino, cuando Jesús por fin triunfe; pero Jesús rechaza todo mesianismo de poder político, y contrapone su actitud de servicio a todos como el camino a seguir (Mc 8,31-33; 10,35-45).

Como se ve, hay referencias del Reino al presente y al futuro, sin que Jesús piense que hay contradicción: lo definitivo y escatológico del Reino se hace ya realidad presente en todas las acciones sanadoras y liberadoras de Jesús y los suyos. Por eso también puede hablar de algo que está cerca, y donde se puede entrar o no, según las condiciones del sujeto. Es patente que los destinatarios primeros y necesarios son los pobres (Q 6,20; y por contraste 6,24 y Mc 10,23-25); y con ellos todos los pequeños, los que sufren y son despreciados (Mc 10,41s; Q 6,21 u Mt 25,31-36). Por ser "de Dios" es celeste y futuro, transcendente, escatológico:

pero por eso mismo está también en la tierra y en la historia, especialmente en las palabras y obras de Jesús, así como en la acogida en la fe y práctica de sus discípulos. Pues pertenecer al Reino es ponerse en seguimiento de Jesús. Se trata de practicar las exigencias éticas de Jesús, que son normas del Reino que rigen ya en la vida del discípulo; pero no es mera cuestión ética, sino cristológica y, al fin teológica⁴⁴. Se ha escrito que no se puede concebir el Reino sin una vida de discipulado, "porque el hecho de pertenecer al Reino es algo que transfigura toda la vida: no sólo se renueva la relación con Dios, sino también la relación con los hombres"⁴⁵.

Un estudioso de los rasgos judíos de Jesús, piensa que una de las novedades o subrayados más importante de la fe vivida y proclamada por Jesús es la espera del Reino de Dios, que fomentó y mantuvo, tal vez sin contraponer su aspecto futuro y trascendente o eterno con la presencia en cierto sentido en su propia actuación, como signos anticipatorios. Quizás esperó su pronta venida definitiva en vida, como testimonia la esperanza de Pablo y otros textos del NT⁴⁶. Como asegura "la mayoría de ellos [los dichos sobre el Reino] lo sitúan allá arriba, en el cielo, donde la gente entrará después de la muerte, y en el futuro, cuando Dios traiga el Reino a la tierra"⁴⁷. Esa dimensión escatológica futura, eterna, no es la única, pues Jesús pensaba también que el Reino estaba en algún sentido presente ya en su vida y que su venida en plenitud era inminente.

Este "error" nos muestra un rasgo fuerte de su plena humanidad, de su húsqueda en fe de la voluntad del Padre y la realización de su Reino que busca su expresión "a través del tanteo, la prueba, la crisis y aún el "error" (en cuanto tematización intelectualmente equivocada de lo que en la experiencia y decisión es correcta y fiel apertura a la voluntad salvadora de Dios, como pudo ser el caso en su apreciación de la inminencia temporal de la parusía)⁴⁸. Y este autor cita en su apoyo a Rahner, que escribió: "que en este 'error' habría compartido simplemente

44. Mariñelaz, Feliciano: *Creer en Jesús vivo. Fe en cristiano. Cristología y seguimiento*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005. Comienza la III parte sobre la propuesta de Jesús a la vida cristiana con la *Buena Noticia de Jesús o el Reino de Dios y su Justicia* (pp. 515-576) antes de tratar el seguimiento, la fe, el amor, la esperanza y la celebración de la vida.

45. Jeremías, Joaquín: *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. I. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 239.

46. Sanders, E. P.: *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, pp. 201-204, citando a 1Te4,15-17, Mt 16,27s y 24s y aún Jn 21,21-23, 1Co 15,24-28.

47. Sanders, E. P.: *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, p. 188.

48. Torres Quenruga, Andrés: *Repetir la Cristología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 188.

nuestra suerte, pues "erran" así es para el hombre histórico y por tanto para Jesús mejor que saberlo siempre todo"⁴⁹. Sin embargo, más allá del error temporal, está la fe-confianza en que el Reino ya está presente en los signos que realiza, en los gestos de solidaridad con los marginados, de acogida y perdón a los pecadores y paganos; y que esto se ampliará por obra de sus discípulos y seguidores en la historia.

La enseñanza de Jesús estaba, sin embargo, mucho más en su vida, en las prácticas que hacía, que no en las meras palabras. Por decirlo resumidamente, cuando él habla de la prueba mayor de amor no apunta al que dice las frases más hiperbólicas, o lo formula con los versos más bellos, por más que estas sean bien importantes. Recordemos las hermosas frases proféticas, que resumen mejor que muchas otras lo que Dios nos ha querido decir siempre a lo largo de la historia: "Con amor eterno te amé" de Jeremías 31,3; o "Con amor eterno te he compadecido... Los montes se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado" de Isaías 54.8.10; o la frase clave del Salmo más breve y enjundioso del Salterio, "porque es fuerte su amor hacia nosotros, la fidelidad del Señor dura por siempre" que otro Salmo modula en 26 acordes (Sal 117,2 y Sal 136). Se trata pues de obras que son amores, especialmente de toda su vida entregada por nosotros, como atestigua todo el NT. Desde la frase que Juan atribuye a Jesús: "nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15.13); pasando por su propia aseveración de "habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (Jn 13.1), y la confesión reiterada de la iglesia en frases como "en esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por nosotros" (1Jn 3.16); o bien "el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Ga 2,20) y más si se da la vida, "siendo nosotros todavía pecadores" (Rm 5.8).

Jesús habló todo el tiempo del Reino de Dios, dando por supuesto que el pueblo entiende de lo que habla; pero a la vez, explicándolo sobre todo por medio de sus parábolas. Los milagros u obras poderosas, tanto las curaciones como los exorcismos son también signos de la presencia del Reino. Por eso exigen la fe de sus beneficiarios y sobre todo muestran la fe de Jesús en la presencia del mismo en su actividad sanadora y exorcista (Q 7.18-23 y Q 11.14-22). Pero más importante que esa fe de los beneficiarios es la compasión del propio Jesús y, en definitiva, su fe; pues la de la gente y los discípulos es poca o pequeña⁵⁰, la de Jesús es inmensa y por eso puede exclamar: "Todo es posible para el que cree" (Mc 9.14-29. Cfr aún

49 Rahnert, Karin: *Curso fundamental sobre la fe*. Herder, Barcelona, 1984, p. 295

50 Mateo es el que más subraya la poca fe (insuficiencia) de los discípulos: Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8 y 17,20. Marcos acentúa su incompreensión, 4,13; 6,52; 7,18; 8.17.21...

11,20-25 y Q 17,6). En esas liberaciones que realiza se manifiesta la intervención amorosa, misericordiosa y salvífica de Dios: ese es su Reino presente.

A la vez que hablaba del Reino presente en su actividad, Jesús apuntaba a la plenitud de ese Reinado en el futuro, aunque cercano y casi inminente. No hay contradicción entre ambas cosas, pues se trata de la acción salvífica de Dios y de la fe, más certeza que mera confianza de Jesús en esa "resolución de Dios" para proceder a la salvación definitiva. "Jesús no sólo anunciaba la revelación futura y definitiva del Reinado de Dios, sino que ese Reinado futuro de Dios se hizo ya experimentable y presente en él, en su acción y su palabra. En esto estriba también la cercanía de ese Reinado. La certeza de la cercanía de ese Reinado se funda en que, siendo una cosa futura, siendo el Futuro, se ha hecho ya presente"⁵¹. Queda por aclarar el problema de si la expectativa inminente de su llegada se debe al propio Jesús, o es influjo postpascual, debido a que la apocalíptica entró bien pronto en la iglesia cristiana (Mc 13). Jesús terreno convoca a sus discípulos sobre todo a la fe en el Dios del Reino, que se hace presente en su persona: porque en fin de cuentas, "toda la actividad de Jesús consiste en ser el portador de la ayuda de Dios, el mediador de la salvación"⁵². La fe pascual reforzará esa fe de que en Jesús ha tenido lugar la revelación definitiva de Dios y su Reino, y la salvación definitiva de la humanidad; pero esto es ya nuestra fe en Jesús, no la fe del Jesús histórico sin más.

Por eso también en los resúmenes de la predicación primitiva se insiste más en las obras que en las palabras de este Maestro de vida según la Sabiduría. Lo importante es que "pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos" y Le entiende que su evangelio habla antes de lo que Jesús hizo que de lo que enseñó (Hch 1,1 y 10,38). Gracias a los evangelios conocemos casi todo lo que sabemos de la práctica de Jesús. Por eso no se equivocaba San Jerónimo al decir que "ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo". Y todo lo que hay en la Biblia de interpretación creyente de su persona y obra es también luz para comprender sus palabras y sus obras, el misterio de amor que se nos reveló de modo decisivo en su entera existencia y que sigue vivo en medio de nosotros. Con la práctica mostraba que su ética del Reino era viable en este mundo y esta historia, al menos para el grupo de discípulos y seguidores. Por eso experimenta él mismo y anuncia a sus discípulos las dificultades y persecuciones por parte de la propia familia y más aún por la

51. Gnilka, Joachim - *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Herder, Barcelona, 1995. La formulación se la atribuye Gnilka a H. Merklem. Cfr p. 189.

52. Schillebeeckx, Eduard. *Jesús. Historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid, 1981. Cfr pp. 177-181; in cita esta en La p. 178.

sociedad y sus diversos liderazgos; puesto que está proponiendo y viviendo unos valores **alternativos**, que invierten y hasta subvierten el orden social dominante. Constituyen una "sociedad de contraste", un espejo deseado o rechazado por el resto de la sociedad⁵³.

En realidad el sentido fundamental del Reino de Dios es el mismo de la esperanza israelita: "El Reino de Dios era el acontecimiento liberador esperado, el acontecimiento único y definitivo con el que Dios iba a transformar la historia del pueblo de Israel y, por su medio, la de todos los pueblos de la tierra"⁵⁴. Por tanto no es sólo espiritual o sapiencial, ético, **sin** nada temporal escatológico: ni tampoco sólo político o temporal, según la versión "apocalíptica o milenarista". Pues en Israel eran similares escatológico y apocalíptico en considerar no el fin del mundo, sino la transformación histórica de este mundo. No se excluyen ni la dimensión espiritual (de Dios) ni la histórica, social y creacional. Por eso es algo "nuevo" que "viene" o "está cerca" con Jesús. La relación del tema del Reino con el de Dios como Padre no está explícita en los labios de Jesús. Para muchos Jesús puso el acento en el Reino presente y vio en sí mismo la irrupción anticipada; pero "como desbordamiento de gracia a partir de su percepción de Dios como Abba"⁵⁵. Por lo menos en el Padrenuestro asoció Padre a su soberanía, de modo que "el Reino escatológico de Dios es precisamente el Reino del Padre y la fuerza salvífica de su amor y de su bondad"⁵⁶. Dicho de otra manera, "el primer rasgo distintivo del proyecto del Abba –el Reino de Dios– consiste en ser esperanza para los pobres y exigencia de liberación. Su situación es la contradicción radical con el Dios Padre de Jesús". Por eso nos enseña a invocarlo como Padre y "a pedir que en la historia marcada por el dolor y el pecado se manifieste su paternidad, es decir, que venga su Reino"⁵⁷. Pero sin duda en su oración al Padre, la personal y la que enseñó a los discípulos, se apunta a la relación esencial entre ambos temas.

Efectivamente, es en la oración del **Padrenuestro** donde Jesús expresa mejor la esencia del Reino de Dios. Su primera petición al Padre es que sea santificado su Nombre y que venga su Reino (C 11,2). Se suele entender que el sujeto de estos verbos es Dios mismo; y es seguramente muy cierto; pero también y especialmente

53 Muchos autores dicen esas frases u otras semejantes. Sanders habla de inversión de valores (o.c., página 219) y Theissen Mura de grupos marginales o alternativos (o.c., página 455).

54 Vidal, Senén - *Jesús el Galileo*. Sal. Verme, Santander, 2006, pp. 116-118.

55 El tema lo ha tratado con gran profundidad H. Schürmann hace años, pero sigue en discusión entre exegetas y teólogos. Volveremos sobre ello.

56 Schlosser, Jacques, o.c., p. 270 citando a W. Schrage en la nota 12.

57 Aguirre, Palacios - *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987, pp. 59-60. (En Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, o. 72).

Jesús está pensando en sí mismo y en todos los orantes de su plegaria. El hombre debe santificar el Nombre de Dios y hacer que venga su Reino con su vida y sus obras; así lo expresa la oración, tal vez conocida ya por Jesús, que se llama *Qaddish*: "Engrandecido y santificado sea su gran Nombre en el mundo que Él creó según su voluntad. Y que haga reinar su Realeza en vuestra vida y en vuestros días y en la vida de toda la casa de Israel, pronto y próximamente"⁵⁸. Como buen judío pone la respuesta humana al proyecto de Dios también en primer plano, que es la vida y la historia del pueblo de Dios. No se trata del cielo ni de la vida eterna en primer lugar, aunque no los excluya tampoco. Por eso, aunque no sea de Jesús sino de la Iglesia que lo reza o del mismo evangelista, Mateo interpreta muy bien la idea al añadir: "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo"⁵⁹ (6,8). Ante la Buena Nueva del Reino cercano, el hombre debe sin duda creer y alegrarse en Dios; pero también debe cambiar la mente y con ella las prácticas vitales en una radical conversión (Mc 1,14). Por eso incluye el pan necesario compartido⁶⁰.

Porque la Buena Nueva del Reino de Dios es ante todo tal para los pobres, que son sus destinatarios predilectos. Como dice la primera Bienaventuranza: "Felices vosotros, los pobres, porque de vuestro es el Reino de Dios" (Q 6,20). El mismo mensaje está en las frases isaianas, tales como 52, 7 y más aún 61,1: "a los pobres se anuncia la Buena Nueva" (Q 7,22 que Lucas pone ya en boca de Jesús desde su primer sermón en Nazaret (4,18). Todos los demás signos de cercanía del Reino en las curaciones y exorcismos se resumen en esa Buena Nueva fundamental del Reino para los pobres y necesitados, para "los nadies"⁶¹ de la vida. Esos pobres son los heridos al borde del camino, de los que debemos hacernos próximos; y son los hambrientos, sedientos, desnudos o sin techo, enfermos y presos en los que Jesús mismo nos sale al paso, aunque no lo reconozcamos, o no queramos reconocerlo (Lc 10,11ss y Mt 25,25ss). No se puede escamotear que el Reino y los pobres forman unidad, por expresa voluntad de Dios; y según toda la enseñanza y obras de Jesús. [Así puede ser que el pan "artimonion" signifique precisamente

58. Pueden verse las frases iniciales del *Qaddish* en Arap, p. 96 o bien en los comentarios de Luz, I, p. 480 y Firsiroti, III, p. 312 respectivamente.

59. Ciertamente el tema de la Voluntad de Dios o la Justicia mayor de: Reino es un tema predilecto de Mt; pero cfr también Mc 3,35 y 14,36.

60. La mesa compartida, especialmente con publicanos y pecadores, con gran escándalo de los fariseos que se creen justos, es una práctica reiterada de Jesús, como propuesta de sociedad alternativa al legalismo fariseo. Ver el libro de Aguirre, Rafael, *La mesa compartida* o mi artículo *La práctica de la misericordia*, en revista ITER 29 (2002) 123-154.

61. Eduardo Galeano: *El libro de los abrazos*. Siglo XXI, Madrid, p. 59.

el "pan necesario" o "pan del mañana", el pan del que carecen o andan siempre escasos los pobres, preocupados por el alimento diario⁶²; ese "pan que en los siglos nunca fue repartido"⁶³ y debe serlo donde quiera que se dé lugar al Reino.

La práctica de Jesús es la de quien "actuando entre los estratos ínfimos de la población, acogiendo sus esperanzas y animándolas desde la confianza en Dios y en su Reinado que postula desde abajo una igualdad sin fisuras ni privilegios"⁶⁴. No en vano se definió como "manso y humilde"⁶⁵, "amigo de publicanos y pecadores" (Q 7,34 // Mt 11,19 y aún 21,12); pero también fue el que exigió dejar casa, familia y bienes y seguirlo en radicalidad itinerante como el mismo había hecho, en su empeño por "pescar hombres" para el Reino del Padre. El contexto de Jesús no era sólo de orden religioso-cultural, sino "una expectación religiosa que incluía, desde la confianza en la intervención de Dios, todo el realismo de la liberación nacional y, sobre todo, el de una redención social de las capas desfavorecidas..." y por eso el Reino de Dios "implicaba una subversión radical de todas las relaciones religiosas y sociales", una "inversión de valores" con misericordia para con la fragilidad humana pero con exigencias radicales en los que le queran seguir de veras.

A pesar de todos los rasgos esencialmente judíos de la oración del Padre-nuestro, no deja de estar presente algo muy peculiar de Jesús. También en estas dos peticiones hay unos acentos propios, empezando por la omisión de todo lo referido expresa o exclusivamente a Israel, tanto a su pasado histórico, como su situación política contemporánea⁶⁶. Como escribe Luz: "La ausencia de dimensiones nacionales, históricas y políticas en la oración, está en consonancia con un rasgo de la predicación de Jesús, cuyo centro fue el Reino de Dios y no la historia de salvación de Israel"⁶⁷. No sólo no hay referencias, sino que podemos estar seguros de que se quieren excluir, porque Jesús ha rechazado y rechaza siempre

62 U. Luz, o.c. p. 485 habla aquí del "agobio social del que vive con la preocupación del alimento para el día siguiente".

63 Frase del famoso *Canto a la Libertad* de J.A. Labordeta.

64 Torres Quevedo, Andrés.- *Reinventar la Cristología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 332.

65 Las Casas emplea esos adjetivos para calificar la condición de los pobres indios taínos que él conoció en Antillas, y que "generoso o apologeticamente" extendió a todos los aborígenes americanos. Ver especialmente su *Apologética Historia ispanica*.

66 En el *Quiéren*, como vimos, se habla de casa de Israel, y de vosotros (=judíos), y los zelotas buscaban traer el Reino con la fuerza de las armas, sicariato o guerra contra Roma, antes y más aún después de Jesús.

67 U. Luz, o.c. p. 491, explicando que el Padrenuestro lleva la marca de Jesús.

el poder, la fuerza, la violencia como camino humano de realizar el Reino de Dios. De entrar en alguna parte, se aludiría a ello en eso de “no nos dejes caer en la tentación y libranos del mal”. Eso quedó claro desde las tentaciones (Q 4,1-13) o desde la dura descalificación hecha a Pedro y luego a los hijos de Zebedeo y a todos los discípulos, presentes y futuros (Mc 8,33 y 10,35-45). Pero sobre todo hay diferencia en la invocación de Dios como Padre, de la que nos vamos a ocupar a renglón seguido.

2.2 *La fe de Jesús en Dios como su Padre misericordioso*

La fe religiosa nueva y absolutamente singular que Jesús inicia y consume, para dar lugar a la fe cristiana o fe en él, se basa en primer lugar en que inicia “una singular forma de fe y confianza en Dios como Padre, como Abba”⁶⁸. Gnlika ve en el logion de Q 17,6 que “la fe del hombre es el poder de Dios, por cuanto deja que Dios entre en acción”, como se muestra en los milagros que apuntan al Reino de Dios, por la fe de los ayudados, sino la fe de Jesús, que “al estar abierto para Dios de manera singularísima, demostró una fe singularísima”⁶⁹. Pero conviene notar que “no se puede demostrar que el Jesús histórico distinguiese entre la paternidad divina que a él le correspondía –que sería única y excepcional– y la de las demás personas”⁷⁰. Esa distinción es clara en Jn (muy expresamente en 20,17) y en el resto del NT, pero no en él.

Dios como Padre de Jesús (Abhá, Padre, mi Padre) y como Padre de los hombres (nuestro, vuestro, tu Padre) salen en Mt 23+21; en Mc 3+1; en Lc 5+9; en Jn 11+3. *Abba* solo en Mc 14,36, además de Ga 4,6 y Rm 8,15. Ya con esta estadística aparece claramente la profunda reflexión teológica llevada a cabo por Juan y su escuela (pues las cartas joánicas sale aún 18 veces); pero también en la comunidad lucana y mateana⁷¹. La Q habla apenas dos veces, referido a Jesús

68. Martínez, F., o.c., p. 678. Remite a Dupont, Gnlika 164. Sobreto 17ss, etc.

69. Gnlika, J., o.c., p. 164 y cita a Ehling, G.

70. Aguirre, Rafael y otros. *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?* Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, pp. 146 y 147.

71. Datos estadísticos, según el minucioso estudio de Schlusser, Jacques. *El Dios de Jesús. Estudio exegético*. Sigüeme Salamanca, 1993, p. 211. Solo serían logia del Jesús histórico unos pocos: Mc 11,25 (pues 14,36 es tal vez recreación eclesial); Q 10,21, 11,2; 11,13; además de 6,36 y 12,30 con “vuestro Padre”. De tantos usos de Padre sólo en Mt apenas 23,9; ningún “mi Padre” sería histórica. De lo peculiar de Lc estaría 12,32 y acaso 23,34. Parece bastante minimalista; pero nos sirve de pauta.

en el famoso "logion joánico" (Lc 10, 21-22 // Mt 11,25-27); y dos veces más en 11,2.13 // Mt 6,9; 7,11). Con el posesivo plural se refiere a los discípulos en 6,35.36 y 12,6.7. 30 // Mt 5,45.48; 10,29 y 6.32. Junto al título, se podrían añadir todos los rasgos de confianza absoluta en la Bondad de Dios para con toda la creación y especialmente de su Misericordia con los seres humanos, especialmente con los pobres y pequeños, enfermos y marginados, aunque sean pecadores: pero sería tratar demasiados pasajes.

El evangelio de Marcos sólo lo usa tres veces referido a Jesús (8,38 y 14,36 con *Abba* como su traducción) y un par de ellas a los discípulos (11,25 y 13,32 usado absolutamente). En Jn abunda el lenguaje personal de Jesús; pero en 20,17 se añade la referencia, separada, a María Magdalena y los otros discípulos⁷². También en el Evangelio de Tomás los temas del Reino de Dios y de Dios como Padre están muy presentes⁷³: Pero es el único que habla del "Reino del Padre"⁷⁴, cosa que apenas aparece en los evangelios sinópticos. La única que podría ser palabra auténtica de Jesús es esa en la que se niega al Hijo el conocimiento del día y la hora, reservados al Padre (13,32); pero para muchos exégetas se trata de un discurso escatológico cristiano, puesto en sus labios. Ha servido y sirve para marcar la distancia entre la humanidad de Jesús y la deidad del Padre, lo mismo que otro famoso dicho del Jesús histórico, en respuesta al joven rico que le llama bueno: "Nadie es Bueno sino sólo Dios" (10,18pp). Apuntaría a eso que Sobrino dice sobre el dejar a Dios ser Dios, o dejar que el Padre se muestre como misterio mayor e inabarcable incluso por Jesús.

También la tradición de la Quelle es parca en el empleo de Padre en labios de Jesús. Generalmente se trata de un título referido a los discípulos (6,35.36 y 12,6.7.30). Lo mismo vale para la oración del Padrenuestro y en la exhortación a orar insistentemente que le sigue (11,2 y 11,13). El posesivo "vuestro" se refiere sin duda a los discípulos, pero también a todos los oyentes de Jesús, e incluso a todos los seres humanos, dado el contexto general y más aún en la versión mateana (Mt 5,45.48; 6,9 y 7,11). Schlöser piensa que los textos obligan a decir que "Jesús pone el acento en la paternidad de Dios para con los que creen y le siguen, para

72 En Jn 8,41-42 Jesús dice que no es Dios el padre de los judíos, sino el Diabolo, asesino desde el principio.

73 Ya hace años, en 1964, el gran exégeta H. Schürmann escribió sobre lo que llama el mayor problema hermenéutico de la predicación de Jesús: porque se trataría de la tensa relación entre las afirmaciones escatológicas y las teológicas.

74 Ver los números 57,76,96,97,98-99 y 113. La única frase indirecta sobre el Reino del Padre estaría en el Padrenuestro y en Mt 23,34, al hablar del Padre y del Reino preparado por él desde la creación del mundo para los benditos.

con los discípulos" "y no para todos; pero no es tan evidente excluir al referencial universal al Jesús histórico".

En el famoso dicho sobre la peculiar relación entre el Padre y el Hijo de 10,21-22 se trata exclusivamente de Jesús; tanto que se ha pretendido ver un "logion juánico", oído como un meteorito en los sinópticos. Pero un gran exégeta actual del evangelio mateo, muy bien informado, afirma que "la mayoría de los autores adivinan con razón, sobre todo por el contenido, un producto comunitario: Jesús apenas habló del "Hijo", tampoco del conocimiento mutuo y exclusivo del Padre y del Hijo". El autor es protestante; pero las confesiones protestantes clásicas tienen la misma fe cristológica que nosotros. Y sabe de sobra que, desde los SS. Padres se ha leído cristológicamente e incluso trinitariamente⁷⁵. Luz cree que esa lectura trinitaria del texto, que es de la comunidad pospascual, acentúa muy bien el aspecto teológico y soteriológico del conjunto mateo, aunque amplíe el original de Q; pues "hay que llegar a comprender que no es posible conocer a Dios sin Jesús. Mateo quiere mostrar que Jesús es "Emmanuel", Dios con nosotros. Entonces si no planteamos la cuestión de Dios en Jesús, perdemos a Dios y, en consecuencia, perdemos la experiencia de Dios para los hombres que el texto transmite"⁷⁶.

El exégeta católico Fitzmyer no dice otra cosa en el fondo, al comentar Lc 10,21-22. Le une esos versículos con 10,23-24, pero en la Q, como en Mt, estaban separados (Mt 11,25-27 y 13,16s). Por eso cabe leerlos e interpretarlos aparte. Jesús, lleno de alegría, estalla en himno de alabanza a Dios (similar a otros de Qumran 1QH 7,26s) reconociéndolo como Padre: pronto va a enseñar a llamarlo así en la oración del PN. Hay diferencias entre los vv 21 y 22, pero aun así "la distinción entre Padre e Hijo, explícita en el v 22, ya está implícita en el v 21" y supone que las dos frases revelatorias "formaban, en su origen, una verdadera unidad"⁷⁷.

75 Schlusser, Jacques.-o.c., p. 181. En favor de esa lectura disecular estarían Jeremías, Pesch, Lüthik, Herz, Färber, y otros.

76 En favor de esa lectura universalista en varios pasajes al menos, estarían no sólo Murchel y Conzelmann, sino también Schürmann, Aguirre y muchos otros.

77 Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo*. Mt 8-17 Vol. III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 271. En nota 15 comenta que pocos autores discrepan, y cita a Jeremías, Murchel y Maerrens, un protestante conservador y dos católicos.

78 Además se dio la lectura antivettestamentaria del teólogo Marción y la más común sobre el subordinacionismo del Hijo al Padre de los arrianos.

79 Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo*. Mt 8-17 Vol. III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 290. Lo cito ampliamente, porque estoy casi plenamente de acuerdo. Sólo quitaría eso de "perdemos a Dios": porque a Dios no lo pierde nadie, aunque desconozca a Jesús.

80 Fitzmyer, Joseph A.- *El evangelio según Lucas*. III (8,22-19,14) Cristiandad, Madrid, 1987, p.246.

Recuerda el estilo de Jn, sobre todo 10,15 y 17,2, pero no se trata de misticismo helenístico, sino más bien judío o judeohelenista acaso.

El trasfondo cultural e incluso religioso se da en Qumrán y más en Sab 2,17s y 4,13-15, donde se insiste en la elección, el conocimiento escatológico, la íntima relación entre el Padre y el Hijo y la incomprensión de la gente. "Jesús se define a sí mismo, en términos absolutos, como "el Hijo" (tres veces en un único versículo, además de Mc 13,32). "La reformulación de Lc concentra la atención del lector en la "naturalidad" del Padre y del Hijo (quién es el Padre...). El sentido de esta reformulación no consiste exclusivamente en presentar a Dios como Padre, sino, sobre todo, en dar especial relieve a la relación de Jesús con Dios, precisamente en cuanto Hijo"⁸¹. Ese trasfondo cultural y el pertenecer al nivel III de Lc, suscita la cuestión de la autenticidad. Jesús llama al Padre Señor de cielo y tierra, y lo alaba por manifestarse a los venidos o por el núcleo de la revelación sobre el conocimiento del Padre que tiene el Hijo, o quién es el Hijo y el Padre. "Pero no se debe entender esa relación en un sentido puramente ontológico: es, más bien, una convergencia de afecto y de beneplácito hacia el que presta su receptividad a la proclamación del mensaje"⁸².

Son los discípulos los que han visto la irrupción en la historia humana de la gran actuación salvífica de Dios, que esperaban ver reyes y profetas. "Estos dichos afirman que entre Jesús y el Padre se da una relación de carácter único e intransferible, su condición de "Hijo", y sólo así, en virtud de esta relación mutua -paternidad/filiación- el Hijo es capaz de revelar"⁸³. Por eso dudan van Harnack, Bultmann, Dibelius, Norden y tantos otros de su historicidad. Se trata más bien de una formulación de la comunidad postpascual, aunque Fitzmyer es propenso a considerar como auténtica la sustancia de los enunciados, como una cristología implícita, que expresa la actuación de Jesús en su ministerio. Cree que no hay base para negar toda conexión con el Jesús histórico. Debió haber algo en esta línea, "para que surgiera tan pronto -al poco tiempo de su muerte- la convicción generalizada de que él era "el Hijo" de Dios"⁸⁴.

No me parece buena formulación decir: "El Dios de Israel adquiere en él [Jesús] una identidad nueva, puesto que ésta no se define ya por su vinculación al pueblo y al pasado de Israel, sino esencialmente por su relación con Jesús, y por una relación de paternidad" en el futuro de la historia de Jesús, pero sí me

81 Fitzmyer, Joseph A.- *loc.*, p. 248

82 Fitzmyer, Joseph A.- *loc.*, p. 251

83 Fitzmyer, Joseph A.- *loc.*, p. 252

84 Fitzmyer, Joseph A.- *o.c.*, p. 254

parece aceptable que "Jesús se juega la vida y no tiene otra esperanza de vida que no sea Dios mismo. Compromete su propia existencia como prueba de que Dios es tal como él lo anuncia"⁸⁵ Esto ayuda a comprender la fe de Jesús en todo su ministerio hasta la cruz "como un contrato que se establece entre ambos, como un intercambio existencial que se realiza del uno al otro". Pero Dios se entrega también a él: "Cuenta con Jesús tanto como Jesús cuenta con él". Por eso "Si Jesús desfallece en su combate, su Dios no será nunca nuestro Dios, no será revelado en nuestra historia, no hará camino con nosotros"; y también que "por haber ligado su suerte a la de Jesús, Dios ha tomado en él una identidad nueva y se manifiesta en adelante con el nombre de Padre, Padre de Jesús y Padre de todos aquellos que invocan ante él la fe de Jesús"⁸⁶.

Me parece correcta la frase siguiente: "Él inicia y consuma una fe religiosa nueva y absolutamente singular", que a continuación explica: "Jesús como iniciador de una singular forma de fe y confianza en Dios como Padre, como Abba. Esta confianza se funda en el nuevo rostro de Dios que se le ha revelado y que él nos ha revelado". Pero no es ningún "salto"; pues la idea de Dios como Padre, no sólo está en otras religiones, hasta demasiado; sino incluso en la BH, desde el profeta Oseas (11,1) por lo menos; y luego se la ponen en boca al Dios de Moisés (Ex 4, 22s) en relación con la maranza de los primogénitos egipcios! Aparece también como fe cantada por los judíos en Dt 32,6 o Is 63,16 y 64,7 si no ya en 49,14s. Ciertamente que el sentido es metafórico y colectivo, que se refiere al pueblo entero, como "hijo adoptivo" o "pueblo elegido" y cualquier otra formulación que queramos hacer; pero tampoco Jesús se está saltando eso en su "nuevo rostro de Dios" como Padre. Incluso en el evangelio más "teológico", Jesús replica a los que le acusan de blasfemo por "hacerse [hijo de] Dios" remitiéndose al Salmo 82,6 que canta: "Yo he dicho: dioses sois" (Jn 10,33s); y en su discurso de despedida, recuerda que "el Padre es mayor que yo" (Jn 14,28).

Aunque las retroproyecciones sobre la conciencia de Jesús como Hijo de Dios, y por consiguiente de Dios como su Padre, tanto en los evangelios de infancia de Mt y Lc como en el prólogo de Juan sobre su preexistencia, son evidentemente postpascuales, algunos suponen que fue en el momento del Bautismo cuando Jesús, experimentó sólo él esa realidad inefable que luego explicaría de algún modo a los discípulos. Esto aparece bien subrayado en Marcos, para quien ese duro episodio

85 Méhigi, Joseph. *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*. Volumen 1). Desclée de Brouwer. Bilbao, 1995, p. 207.

86 Yo mismo/aín que no es sólo Padre de los creyentes, sino de todos los hombres, buenos y malos, como afirma la Q y M.

histórico inicial queda explicado por la voz del cielo que lo nombra Hijo amado (1,11), pero como algo reservado sólo a Jesús. Luego, al comienzo de la segunda parte es revelado misteriosamente a los tres discípulos predilectos, con la prohibición de contarlo (9,7). Sin embargo, esto no es obvio, pues hay demasiada teología eclesial en esa lectura de Jesús a través del Salmo 2,7: 1s 42, 1 y tal vez Gn 22,1ss. Más bien parece el intento más antiguo que conocemos de retrotraer al comienzo del ministerio público esa conciencia de sí y de su misión específica de revelador del Padre. En los otros dos sinópticos no hay duda sobre la reflexión eclesial que domina esos dos capítulos que solemos llamar evangelios de infancia.

En Mateo la primera referencia a Dios como Padre de Jesús está ya en el episodio de la huida a Egipto, donde ve cumplida la frase de Os 11,1: "De Egipto llamé a mi hijo". Es claro que "originalmente, el pasaje de Oseas se refería al éxodo de Israel de Egipto, pero Mateo ve que la relación filial del pueblo de Dios se resume ahora en Jesús, quien revive en su propia vida la historia de ese pueblo"⁸⁷. Esto sólo lo puede decir Dios (16,16s), por medio del profeta, no mostrarse con genealogías, como ser hijo de David y de Abraham. Le sirve para expresar que la preparación del ministerio de Jesús fue la historia de Israel, evocando a la vez a Moisés y al éxodo; y así "el relato de infancia es el lugar de encuentro del AT y el Evangelio"⁸⁸. Pero lo que más subraya Mateo, desde 1,23 hasta 28, 20, es la presencia del Emmanuel, del Dios con nosotros en Jesús.

Por otra parte, el título de Padre aplicado a Dios es muy frecuente; pero en más de la mitad de los casos se refiere a los discípulos o a todos los hombres. Esto llega a su mejor expresión en el Sermón del Monte, donde lo emplea 17 veces, con 8 a cada lado del empleo céntrico en la oración del Padrenuestro (6,9)⁸⁹. Todavía otras cuatro veces en 10,20,29; 13,43 y 18,14. Pero junto a esto, tiene numerosos textos en que Jesús habla de su Padre de forma personal⁹⁰, además de los tomados de la Q y de Mc. Se trata sin duda de teología comunitaria, muy unida a la confianza en el Padre y a la obediencia filial que tanto Jesús como los discípulos deben tener. Por eso, para la fe del Jesús histórico no nos son de utilidad; como tampoco la declaración de Hijo, más presente en Mc⁹¹ que en la Q. Creo que se

87 Brown, Raymond F - *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 218.

88 Brown, Raymond E - *El nacimiento...*, p. 235.

89 Mt 5,16.45.48; 6,1.4.6.6.8 + 6,9 - 6,14 [5.18.18.26.32; 7,11.21]

90 Mt 7,21; 10,32.23; 11.25.26.27.12.50; 15,13; 16,17.27; 18,10.19.35; 20,21; 24,36; 25.34 y 25,19 (que refiere sin duda a 1,23 Emmanuel y 2,23 mi Hijo (Os 11,1))

91 Mc 1,1; 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 12,6.35.37; 14,61; 15,39

debe admitir como cierto que Jesús nunca se declaró Dios ni Hijo de Dios en el sentido de la confesión cristiana posterior a la Pascua⁹².

En Lucas el empleo es más moderado, pero también refleja ya la fe cristológica, más que al Jesús de la historia. Por eso, no sólo es Hijo desde su encarnación por la virtud del Espíritu de Dios, sino que pronto él mismo tomaría conciencia de ello, según expresa el relato de Lc 2,46-49. Como se ha subrayado muy bien "Jesús aparece en el relato por primera vez como intérprete de sí mismo". Dentro de las convenciones religiosas y familiares, Jesús que tiene sólo 12 años y se queda sin avisar, da lugar a una quiebra de esas convenciones. La reacción y pregunta de María son naturales, pero la de Jesús parece "orgullosa e impertinente"; por eso "María tendrá que replantearse una vez más los supuestos en su itinerario hacia el descubrimiento"⁹³. Los padres de Jesús y los lectores ya sabemos que es Hijo de Dios; lo sorprendente es que Jesús "habla maravillosamente de sí mismo"⁹⁴, no como mero chico precuz, y eso culmina en la frase de 2,49. En el contexto se subraya paternidad de José y obediencia debida del hijo, para contraste con el Padre celestial y la obediencia de Jesús al mismo. Si bien el ángel Gabriel ya anunció la identidad de Jesús, "ahora es el mismo Jesús el que revela que su identidad como Hijo y exige determinado modo de actuar que quizá parezca extraño... Pero la forma de su réplica indica que captar esa coherencia es lo que garantiza la interpretación correcta, la que se espera que compartan los padres y los lectores"⁹⁵.

Por lo demás, no se trata de "la casa de mi Padre" o el templo, pues el *dei*⁹⁶ se refiere globalmente a los planes de Dios. Además Jesús se vuelve a Nazaret y la cuestión del lugar no es lo decisivo. Por su ambigüedad, es mejor entender "en las casas de mi Padre". Obrar consecuentemente siempre en obediencia de Hijo de Dios al Padre. Es cristología típica lucana, que tiene a Jesús por intérprete de sí mismo, sin importar las citas del AT, como pasará en 4,16-30 y 24,13-49⁹⁷. Sin ángel ni Espíritu Santo que revelen, es él quien toma la iniciativa, actúa con libre

92 En ese caso, el evangelio de Juan, donde Jesús habla del Padre más de cien veces y de sí mismo como el Hijo enviado, sería el más histórico de todos, contra el sentir de casi toda la exégesis seria.

93 Coleridge, Mark, *Nuevo Lectura de la Infancia de Jesús. La narrativa como cronología en Lucas 1-2*, Ediciones El Almodio, Córdoba, 2009, p. 193.

94 Coleridge, Mark, o.c., p. 205.

95 Coleridge, Mark, o.c., p. 207.

96 Fórmula peculiar de Lc. x 18-24, frente a Mc x6, Mt x6; Jn x10; Ph x16. Resto x9; Apc x8. Se refiere a la proclamación del Reino de Dios y a su participación en el destino de los profetas en Jerusalén, y no sólo al misterio pascual. Cf. o.c., p. 211, n.46.

97 Aletti, XX - *El arte de contar a Jesús Cristo*, Sigüeme, Salamanca, 2002, pp. 39-61 y 117-124.

independencia. Su conocimiento de la voluntad de Dios no es fruto de revelación celeste ni de su inteligencia humana, "sino de unas peculiares relaciones con Dios que Jesús proclama en el v.49", como las de padre e hijo. Ahora entra Dios en la narrativa, pero por medio de Jesús, como si Dios dependiera de él. "A partir de ahora, para interpretar correctamente los signos de la acción de Dios, tanto los personajes como los lectores tendrán que escuchar a Jesús" como dirá expresamente la voz celeste en 9,35. "Su obediencia a la voluntad de Dios puede que implique trascender la autoridad de sus padres, pero esto no significa rechazarla en absoluto", ni tampoco la de Moisés o la imperial antes⁹⁸. Coinciden teología y epistemología para generar la cristología típica de Lc. Nace un protagonista y un lector peculiares en Lc, y tanto Dios como el narrador se vuelven más discretos que nunca, cediendo la palabra a Jesús.

Conviene anotar que "la poesía aprovecha la ambivalencia del lenguaje para explorar nuevas profundidades y crear sugerencias. El lenguaje de Jesús sobre Dios no pretende formular conceptos ni, menos aún, dogmas. Es un lenguaje poético, todo metáfora y sugerencia. Su propósito no es definir la realidad, sino proyectar luz para enriquecer nuestras perspectivas de ella"⁹⁹. Por lo demás, nos conviene recordar la falsificación que hacemos sobre la imagen que Jesús supone cuando llama a Dios Padre, si ponemos nuestras modernas ideas sobre la paternidad, bien distintas de las de su época y su contexto. Es etnocentrismo interpretar las relaciones paterno-filiales nuestras con las de entonces. "Estamos en una cultura profundamente patriarcal, en la que esta relación tiene tres características: obediencia y fidelidad; imitación, confianza" que son los rasgos de la relación de Jesús con Dios¹⁰⁰. No se contraponen para nada al respeto y la reverencia al padre, y menos al aplicarlo a Dios, que no deja de ser para Jesús "Señor del cielo y de la tierra" (Q 10,21).

Aunque algunos pretenden que en la Quelle había alguna alusión de este tipo al Bautismo, la verdad es que lo único seguro es el relato de la triple tentación. Ahí el título de Hijo de Dios es una sugerencia diabólica que Jesús debe discernir o incluso rechazar, como hará con el mesianismo de Pedro (Mc 8,33) o la idea de Reino de poder dominador de los otros (Mc 10,35-45). En cambio, en Mc 1,11 (y aún 9,7) se puede referir a una experiencia de Dios que tuvo Jesús y luego les

⁹⁸ Coleridge, Mark, o.c., p. 213 y 214.

⁹⁹ Aguirre, Rafael - *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1987, pp. 59-60. O en Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 74.

¹⁰⁰ Aguirre, Rafael y otros. - *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?* Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, p. 155.

contó, pues debió tener experiencias religiosas místicas, y tal vez eso dice Lc 10.18 en que ve a Satanás caer del cielo como un rayo. En cambio, es prudente afirmar que "no se puede demostrar que el Jesús histórico distinguiese entre la paternidad divina que a él le correspondía —que sería única y excepcional— y la de las demás personas"¹⁰¹. Eso es claro en Jn y en el resto del NT; pero no el Jesús histórico. Va a ser a lo largo de su actividad que Jesús, en continuo diálogo de oración con su Padre Dios, va a ir logrando esa autoconciencia de su singular relación con Dios y de su consiguiente autoridad.

Como la misión y la fe de Jesús están relacionados con el tema del Reino de Dios y de un Dios-Padre, junto con una praxis profética como defensa del verdadero Dios, que es Dios de vida y libertad, al que Jesús corresponde en fe, me gusta recordar la acertada visión de Jon Sobrino: "Dios es lo sumamente bueno, Padre, el amor que está en el origen de todo, garante del sentido de su vida y en el que puede descansar"; pero ese Padre no le deja descansar. "Dios se le ha manifestado como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios. Dios sigue siendo misterio, sigue siendo Dios, no hombre, y por eso mayor y distinto de todas las ideas y expectativas de los hombres"¹⁰². Por eso se le hace tentación, enigma, misterio ilógico y hasta escándalo en la pasión. En realidad, hasta la última tentación, en la hora de la verdad de encarar su muerte, estará aprendiendo a conocer ese Padre suyo que no deja de ser su Dios.

2.3 La última prueba de la fe de Jesús en Dios su Padre

Creer en Dios parece aceptable mientras la vida nos sonríe; pero la fe debe mantenerse en los momentos en que aparece no sólo la limitación y finitud de lo real, sino también la culpa y la maldad humanas. Esta experiencia humana también la tuvo que hacer Jesús, que estuvo "también él envuelto en flaqueza" y que "aprendió sufriendo a obedecer" (Hbr 5,2 y 5,8). Nunca como en presencia de su muerte inminente, sin duda antes de tiempo, violenta e injusta como pocas, sintió Jesús la angustia humana y tuvo que apurar el cáliz hasta las heces. Pero también ahí se nos mostró, tal vez más plena que nunca, su fe en Dios. Nos vamos a centrar

101 Aguirre, Rafael y otros, *op. cit.*, p. 146 y 147. Y cita a Sobrino que dice que "Dios se le ha manifestado a Jesús como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios", puesto que Dios sigue siendo misterio eternamente como decía Rahner.

102 Sobrino, Jon: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1991. Ver las pp. 203-210. Las citas en la p. 207.

en dos episodios, y más concretamente en las dos oraciones que en ellos hace a su Padre Dios: la oración en el huerto de Getsemaní, y las que dijo o pudo decir en el Gólgota, clavado en la cruz. Si la primera es original, las segundas están tomadas de serenos Salmos bíblicos. Conviene recordar que la relación paternofilial suponía que el padre tenía que educar a su hijo con disciplina y el hijo debe soportar el castigo (Prov 3,11s y Hbr 12,7-12).

2.3.1 La oración de Jesús en el huerto de Getsemaní

Es un episodio espinoso como el bautismo. Se trata de un momento especialmente histórico y con testigos presenciales, aunque muy aturridos y angustiados también ellos. No cabe lectura literal, pero es seguro que Jesús clamó a Dios al afrontar la muerte (Hbr 5,7) y eso es más importante que si fueron una o tres veces, y cómo lo sabe el autor, con testigos dormidos. La pasión tiene gran base histórica, pero los evangelios no son biografías. Tenían tradiciones con datos históricos, pero les interesaba su valor teológico, que leían desde su mentalidad judía. Que la narración sea antigua o premarcana no dice que sea ya historia. Se trata más bien siempre de historia interpretada; y aprenderemos más de la reflexión que ya hicieron los evangelistas. “Los relatos de la pasión evangélicos presentan puntos de vista teológicos sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús”¹⁰³. Hay teología o cristología, de cada uno de los evangelistas, no como entendió Jesús su muerte, “¿Le dio valor salvífico o la entendió como de profeta mártir? ¿Era paso esencial para la venida del Reino de Dios en algún momento? Eso supone la fórmula “murió por nosotros” (1s 53,5); pero cada evangelio tiene su teología, aunque la de Marcos y Lucas es similar en este caso.

Mt 14,34-36 pone oración en estilo indirecto y directo: “Rogaba que, si era posible, pasase de él la hora. Decía. “Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa. Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú”. “Muy probablemente, dirigirse a Dios en arameo como *Abba* era una práctica histórica y memorable (por lo inusitada) de Jesús, quien refleja así ser consciente de lo que había recibido de Dios” Ga 4,6. Rm 8,15, pero no que se crea el fingimiento, ni que sea histórica la frase de Mt.

¿Cómo va a ser histórica si los testigos estaban lejos y dormitando? Pero eso es más simbólico que real: le dejaron solo y ellos no querían afrontar el *appropinqu*

¹⁰³ Brown, Raymond E.: *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro*, Tomo I, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, p. 66.

final. Ciertamente Jesús no habló en arameo y griego a la vez, sino que es transliteración cristiana, tanto en Mc 14, 36 como en 15,34 (y en el *marana tha* y *eryen*, Kopy de 1Co 16, 22 o Apu 22,20). Jesús quiere hacer la voluntad de Dios, como dice el Padrenuestro; lo que pide es que esa copa ojalá no entre en esa voluntad. Por eso Brown escribe: "Recapitulando, postulo que los primeros cristianos tenían la tradición de que, antes de morir, Jesús rogó a Dios en oposición a su destino... Relacionaban la plegaria con la hora y la copa, imágenes que, en la tradición de sus dichos, él había usado para describir su destino según el plan de Dios"¹⁰⁴ y desarrollaron eso a la luz de Sal 116 o 45.

Otros no se cuestionan cómo oyeron los discípulos la oración, estando lejos y casi dormidos; pero es un dato histórico duro esa tristeza y ese tipo de oración: pues experimenta desconcierto y angustia extremos, "me muero de tristeza" (Sal 42, 6.13/43,5) ante ese "mal trago" que le toca afrontar¹⁰⁵. En ese trance ora solo, en trato íntimo y personal con el Padre (como ya en 1,35; 6,46 y 9,29); y cabe entrar, con todo respeto, en la hondura que refleja el texto de Marcos especialmente. Ahora "Jesús experimenta la gran tentación. ¿vale la pena dar la vida como un criminal por un pueblo que lo rechaza? ¿Ha sido acertado renunciar al poder y respetar la libertad de opción del pueblo?" con unos discípulos obtusos e insolidarios! Comenta aún el autor: "Perseguido por las autoridades, que se aprestan a darle muerte, hace el balance de su labor. La realidad histórica se desploma ante él"¹⁰⁶. Fracaso ante su misión universal, ante Israel y ante los Doce. Más aún "la idea de Dios, el amor salvador, parece abocada al fracaso" y parece restar sólo la idea de los hombres: la del poder dominador, el anti-amor"¹⁰⁷. Porque es un hecho que la gente respeta el poder y le da su adhesión; quiere seguridad aún a costa de su libertad"¹⁰⁸.

La realidad invalida todo idealismo. Abandonado por los suyos y hasta por Dios, que no lo libra de la muerte. Fracaso de Dios, impotente y objeto de burla; pero "de hecho, el cristianismo posterior ha vuelto a hacer de Dios una figura de poder"¹⁰⁹ (Todopoderoso! de la liturgia. Castigador eternamente enojado! de la piedad popular) Por eso se burlarán del Mesías crucificado (15,29a.31a.32b). El

¹⁰⁴ Brown, Raymond, o.c., I p. 292

¹⁰⁵ Mateos, Juan-Camacho, Fernando- *El Evangelio de Marcos*. Vol. III. Ediciones el A. mendim - Fundación Épsikon, Córdoba, 2008, p. 525

¹⁰⁶ Cfr o.c., p. 529

¹⁰⁷ Cfr o.c., p. 525

¹⁰⁸ Vuelvo a sugerir la lectura de Dostoevsky, citada en la nota 26

¹⁰⁹ Cfr o.c., p. 532, nota 1170

judío no ora ni de rodillas, sino de pie (11,25). La hora es la de la pasión, no la de la gloria escatológica, como en Juan; pues no es el fin de los tiempos, sino la hora marcada por Dios para la pasión. La voluntad de Jesús es clara: no quiere afrontar "la hora", las consecuencias últimas del mensaje predicado, y el abandono real de Dios. Pero "su petición no es categórica, sino condicionada: si es posible. No está seguro de que lo que pide sea factible. Duda que su deseo sea compatible con el plan divino y no pretende imponer su voluntad a Dios". Dice que Abba "corresponde a las palabras que oyó en el hantismo: "Tu eres mi Hijo, el amado" (1,11; cfr 9,7). Toda la turbación "no ha apagado su experiencia profunda: sabe que todo el plan del Padre significa amor al Hijo"¹¹⁰. "En esta oscuridad interior, Jesús corrige el "si es posible" de antes; ahora pide, prácticamente exige al Padre que, por su amor, lo exonere de la prueba; aparta de mi este trago"¹¹¹. Piensa que Dios puede encontrar otro camino.

El "todo es posible" en Mc 9,27 y 10,28 es la fe del hombre para cumplir designios de Dios. La idea de que Dios puede cambiar la historia es más griega y romana que judía; aunque la Biblia no considera irreverente pedir a Dios que cambie el juicio (Ex 32,12-14; 2Re 20,1-6; 2Sa 15,25s en notas 1185s). Por eso Jesús se corrige pronto: "No eso que yo quiero, sino eso que tú quieres". La tentación es separar el amor de Dios del amor a los hombres, que conlleva el respeto a su libertad; recurrir a su poder supone neutralizar el amor, frustrando el plan de Dios sobre el hombre. Por eso comenta que ese pedir a Dios que lo dispense de la muerte "es como una mancha sombría sobre el fondo luminoso del NT y de los evangelios en particular. Lejos de la seguridad de los anuncios de la pasión y resurrección... pide el cambio del plan de Dios en base a las infinitas posibilidades de la potencia divina"¹¹². Pero el Padre no responde. Hay una pausa trágica. El Padre no puede querer el mal, y menos el de su Hijo, pero el mal es inevitable. Duda que la libertad del hombre puede elegirlo.

La voluntad de Dios no es imponer nada a los hombres, sino respetar su libertad, incluso si es mala. Jesús se sobrepone al sufrimiento y la tentación y acepta el designio del Padre, fiándose más de él que de sí mismo. "Resplandece la fuerza de la fe pura, de la adhesión incondicional a Dios por encima de todo sentimiento propio o situación-límite" y añade en nota: "En el momento en que Jesús se muestra más "humano" es cuando manifiesta al mismo tiempo su filia-

110 Cfr mc., p. 534

111 Cfr mc., p. 535 y notas 1184-86

112 Cfr mc., p. 535 nota 1184. Lo cita como una idea de Légasse, Simon.- *L'Evangile de Marc*, Paris, 1997, vol. 2, p. 882

ción divina"¹² nos dice J. Mateus y comenta: "La escena de Getsemaní efectúa un cambio inesperado y prácticamente increíble en la idea de Dios, concebido en todas las tradiciones religiosas como infinito e irresistible poder. La muerte de Jesús va a revelar "la debilidad" de Dios... Dios no puede actuar imponiendo a los hombres su voluntad, pues no tiene más poder que el del amor... Su amor, convencido del valor del ser humano, lo lleva a una actitud de infinita paciencia"¹³. No es por sus propias fuerzas, pues Jesús no es un fanático dispuesto al acto heroico que lo cubre de gloria, sino que ora a Dios. Ni un iluso que cree que el Reino de Dios no va a encontrar resistencia; ni idealiza al hombre, pues sabe que el despliegue del Reino será proceso largo y costoso. Jesús aprende o profundiza en que "el poder esencial de Dios es el poder de renunciar al poder"¹⁴ como violencia, ya que el ser de Dios no es adquisitivo o apropiador sino oblativo y autodonante.

2.3.2 La oración de Jesús en la cruz: sus últimas palabras a Dios Padre

En la hora de nona, las 3 de la tarde, la hora del sacrificio vespertino en el Templo, Jesús exclama una dolorida pregunta, por la ruina de Israel como consecuencia del fracaso de su misión (por eso cita en arameo: el camino no se preparó, sino que se rechazó al Mesías). Sigue la confesión del centurión, apertura de los paganos al evangelio, incluso a la fe en Jesús como Hijo de Dios (y no los soberanos imperiales). Se usa aramen en episodio de la hija de Jairo, con paso de la muerte a la vida, como aquí (5,41). Si en Getsemaní se dirigía a Dios como Abba, apelando a su íntima relación con él como Hijo, aquí le invoca con la fórmula común de tantos hombres sufrientes, que se han sentido abandonados de Dios, a pesar de ser justos pacientes. Aquí Jesús ya no pide nada, sólo formula una pregunta que delata extrañeza: no es por qué sino para qué, con qué fin me has abandonado. "Aquella aceptación no suprimió su dolor ni su angustia, que vuelven a aflorar en este grito desde la cruz"¹⁵ con la queja proverbial, repetida tantas veces antes por otros, del justo paciente, que muestra a la vez su adhesión incondicional a Dios (repetido y "mío").

El Sal 22 expresa la incompreensión de ese abandono de Dios, que le afecta ahora a Jesús extremadamente¹⁶. Fracasa el plan de Dios, por esa libertad del

113. Aprovecho para recordar aquí la hermosa frase de Leonardo Boff sobre Jesús: "Así de humano sólo pudo ser Dios mismo".

114. Cfr. Mateos-Camacho, o.c., v. I, p. 537, y ahí mismo la nota 1191.

115. La idea sería de Lee-Polard según Brown, La muerte..., vol. I, p. 69, n.36.

116. Cfr. o.c., p. 112.

117. Lo normal en los salmos de súplica es afirmar que Dios escucha y no abandona a los que lo

hombre que no es una marioneta programada. Pero sólo desde la libertad puede el hombre ser responsable y aportar algo propio, amar de veras y secundar el plan de Dios, en vez de seguir su egotismo, codicia, ambición de poder o riquezas, etc. Dios lucha contra eso, pero desde dentro del hombre, siempre que se abra a su Espíritu. "Históricamente, la revelación del amor de Dios se realiza plenamente en Jesús, el hombre dispuesto a entregarse hasta el fin por el bien de todos sus semejantes. Dios le comunica su vida (Hijo), lo potencia con su Espíritu-Amor y le encarga difundirlo en la humanidad (1,8)"¹¹⁸ Así revela el amor de Dios hasta el fin ("los amó hasta el extremo", como dice Jn 13,1). No vale decir que Jesús recitó todo el Salmo, que acaba en alabanza por la liberación obtenida; tampoco que lo dice por horror ante el pecado humano; y menos aún, que Jesús experimentó total alienación del Dios que había llamado Abba en Getsemaní, pues no tienen nada que ver con una separación espiritual entre él y Dios.

Se trata de un Dios incomprensible, incapaz de ayudar, por no coartar la libertad del hombre con imposiciones, amenazas o castigos. Prefiere dejarse humillar, hacerse vulnerable, hasta dudar de su existencia. "Pero sólo un amor como el suyo... es capaz de vencer el mal y derrotar la muerte. El cambio en la idea de Dios que se revela en la pasión de Jesús es de tal magnitud que pocos pueden aceptarlo y muchos lo considerarán blasfemo"¹¹⁹. Lo que se halla en juego en la muerte de Jesús es la divinidad de su Dios y Padre: comprender a Dios en el Crucificado abandonado por él, exige "una revolución en el concepto de Dios" (Moltmann)¹²⁰; porque nunca se había concebido un Dios que no se identificase con el poder, y con un poder supremo y absoluto.

"Si Dios irrumpiera en la historia para cambiar el rumbo de los acontecimientos, inutilizaría la libertad de los hombres, haría un mundo mecánico, de marionetas"; pero sólo libre puede el hombre crecer, y la gloria de Dios es que su creatura crezca al máximo. El abuso de esa libertad ha hecho numerosísimas víctimas; y Jesús es solidario con todas ellas, las resume y hace voz potente y se hace voz de los que no tuvieron voz, perseguidos sin razón (1,26 y 5,7 aquí v. 34 y 37). Pero la palabra última no es la muerte sino la Vida, y a ese Dios de Vida se

buscan (9,11, 16,10; 37,23,28,32, 94,14 y passim). Iniciando este salmo en boca de Jesús, "los cristianos de Jerusalén responden claramente a la cuestión de la identidad de Jesús: él es el Justo que sufre" (L'au-sant, p.717, n. 1618).

118 Mateos, Juan-Camacho, Fernando.- *El Evangelio de Marcos*. Vol. III, Ediciones el Almerindio + Fundación Éssilon, Córdoba, 2006, p. 714.

119 Cf. a.u.c., p. 716 y nota 1615s.

120 Cf. a.u.c., p. 717, nota 1617.

entrega Jesús con total confianza (sobre todo en Lc 23,46 con el Sal 31,6: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" y expirar). La injusticia no es definitiva, y Dios no abandona al justo nunca, ni lo olvida jamás¹²¹. "El éxito o fracaso no pueden ser calibrados solamente con los ojos de este mundo". Es una oración de confianza en Dios, no un grito desesperado y supone la espera de salvación, que se expresa en los tres anuncios de la pasión (8,22; 9,31; 10,34) y la transfiguración.

En los relatos de la Pasión se utilizan los Salmos del inocente injustamente perseguido, pero no en Lc. Las características de estos salmos son gritos desde la angustia mortal, esperando liberación y a la vez agradeciéndola¹²². Sólo recurren a Dios, porque se trata de su capacidad de ser justo y liberador, pero también porque sólo en Dios ponen su confianza como último refugio¹²³. Pero ese justo nunca pide a Dios por sus enemigos, ni ofrece su vida en rescate por ellos para obtener su perdón. Por eso Mc/Mt acaban con el grito del Sal 22. Si Jesús tomó esa decisión de morir y era Dios, ¿por qué se queja? decía Celsus, y Porfirio: "no son palabras dignas de un Hijo de Dios, ni siquiera de un sabio" (como Sócrates). Hoy nos fascina porque aquí queda patente la humanidad de Jesús: se estremece ante el sufrimiento, quiere evitar la muerte. Es un combate con Dios que "excluye cualquier dogma sobre la necesidad de su muerte y sobre el sentido soteriológico de lo mismo"¹²⁴. Velar y orar para no caer en la tentación remite a Mt 6,13 y espiritualidad cristiana. El hágase tu voluntad es frase de Mt 6,10.

Lucas quita todo angustiante a Getsemani y a la expiración, e incluso Jesús alaba a los discípulos por permanecer con él en su pasión (22,28-30). Quita rasgos negativos, cura y perdona como en su vida, los judíos son en gran parte respetuosos o llorosos como las mujeres. Anticipa a Esteban o se retroyecta éste a Jesús. Por eso se entiende como una "muerte cristiana: morir perdonando a otros y en paz consigo mismo"¹²⁵ como Jesús y Esteban; y muere como profeta y mártir (Eliás Lc 13,33s;12,49ss; 6,23). Además omite el Sal 22 y pone una intercesión de perdón (23,34) y no siente al Padre ausente, sino cercano (23,46). Incluso para acoger ya al ladrón arrepentido (23,43). Utiliza, pues, salmos de confianza como el 31,6, porque espera el socorro divino y manifiesta "una certeza que nada po-

121 No me resiste a citar la hermosísima frase de Las Casas, sobre un Dios que "del más olvidado y del más olvidado tiene la memoria muy reciente y muy viva". Carta al Consejo de Indias de 1531. Cfr. O.C., t. 13, p. 67.

122 Es algo similar a lo que expresan los exvotos populares o la frase PGR – Por Gracia Recibida.

123 Aletti, Jean-Noël: *El arte de cantar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Sigüeme, Salamanca, 1992, pp. 135-139.

124 Luz, Ulrich, o.c. vol. IV, p. 199. La frase textual es de Paul Wernle.

125 Brown, Raymond, o.c., p. 74.

drá quebrantar: Dios está a su lado y sigue siendo el Padre amoroso"¹²⁶. Jesús es proclamado justo por el centurión y al fin por las mujeres y todo el público, que se golpea el pecho declarándose culpable (23,48). La confesión de la inocencia de Jesús va unida al reconocimiento de la propia responsabilidad. Para Lc, Jesús es el único que se refiere a las Escrituras, sólo una vez (22,37 que cita Is 53,12. Sólo el Resucitado recurre a toda la Escritura (24). Pero se cumple efectivamente que ese justo, costado entre los malhechores, acaba siendo reconocido como justo/ inocente por el propio juez que lo condena, el prefecto romano Pilato e incluso por Herodes!¹²⁷

Aunque a lo largo del relato de la Pasión de Marcos "Dios no ha estado visiblemente activo, ahora que Jesús está apurando hasta las heces la copa que le ha dado el Padre empieza a verse la intervención divina"¹²⁸. Sólo en Mt 27,25 "todo el pueblo [judío]" aceptó responsabilidad ante Pilato por la sentencia que condenaba a Jesús. El grito de Jesús no niega para nada su divinidad, puesto que el centurión lo confiesa Hijo de Dios ahí mismo. Lo que Jesús cuestiona es el silencio de Dios. "Con ello se tiene la impresión de que tales palabras surgieron realmente del corazón de Jesús, a diferencia de las conservadas en un idioma extranjero (el griego). Ahora que afronta el momento de la muerte, Jesús es presentado por Marcos recurriendo a su lengua materna"¹²⁹.

No es Marcos quien pone en labios de Jesús la frase del Sal 22, porque está en arameo y debe provenir de los judenocristianos palestinos. Eso no garantiza aún su verdad histórica, pues esos cristianos pudieron ver cumplido en Jesús el salmo y por eso se lo atribuyeron, como hará Lc por su parte con el Sal 31,6. No sirve "edulcorar" la frase, imaginando que Jesús recitó el salmo entero. Por lo demás, el Sal 22 está aludido en otros pasos del relato marciano (15,24 y 15,32). El "por qué" no es una demanda de explicación, sino que expresa la queja de aquel que, aun permaneciendo fiel a su Dios, deplora la ausencia y le reprocha su inacción. Es como una prolongación de la oración de Getsemani. Pero "mediante esta invocación y la misma angustia que la inspira, cumple Jesús, también aquí, el programa mesiánico definido en el salmo": pero, a la vez, esa queja del salmista

126 Alenti, Jean-Noël, o.c., p. 137

127 Por su parte Juan tiene más bien un "relato de la ascensión del Hijo del Hombre en victorioso regreso al Padre" Cf Brown, Raymond o.c., p. 76, n. 43

128 Brown, Raymond L.: *La muerte del Marías. Desde Getsemani hasta el Sepulcro*. Tomos II Verbo Divino, Estella (Navarra), 2006, p. 1228

129 Brown, Raymond, o.c., II p. 1240-1241. En n. 42 cita a Léon-Dufour que comenta que Jesús no llegó a la muerte con todas las respuestas derivadas de la visión beatífica, sino con un "¿por qué?" (tremendo, doloroso, permanente en todas las víctimas inocentes)

no le deja sumergido en el abandono; pues "en estas oraciones, el que se lamenta de verse abandonado de Dios ve manifestarse en el futuro su salvación"¹²⁰. Esto es seguro al nivel de Mr y Mt y de la tradición aramea previa; pues conocen ya la resurrección, y hasta los anuncios de la misma por Jesús (Mc 8,31; 9,31, 10,34 pp)

Algunos rechazan sentido literal del Sal 22,1 porque "No pueden atribuirle tal angustia cara a la muerte. Pero si se acepta literalmente la angustia de aquel momento inicial, cuando todavía podía Jesús llamar a Dios "Abba, Padre"; también hay que admitir en su sentido literal este grito de protesta por el abandono, escapado de un Jesús con un sentimiento tal de soledad y desamparo que, incapaz ya de utilizar la palabra "Padre", se expresa como el más humilde de tus siervos"¹²¹, como el orante del Sal 22 en hebreo¹²². En el análisis histórico Brown propone entender lo acontecido de tres formas: 1) Silencio; 2) Grito sólo como en Mc 15,37; 3) Palabras básicas: "*Eli Eli*" con Sal 22,1; 63,2; 118,28 y 140,7 n Is 44,17, que entendieron como "*Eliya la*" = Ven, Elías! Eso supone que Jesús sabía leer y conocía las Escrituras en hebreo. Pero se objeta que decir que Jesús usó el hebreo no tiene base textual y "complica las cosas de manera singular, tanto desde el punto de vista narrativo como cristológico"¹²³, dado que mal se explica el paso de esa frase a una cita del Sal 22,2; por eso Mt lo cambió por el hebreo y l.e. prefirió omitirlo y cambiar por el Sal 31,6. 'Aquí se aplican muy bien estas palabras: "Prácticamente era preciso redescubrir a Dios como si aún no se lo conociera"¹²⁴. La angustia humana ante la muerte es un drama bien conocido, sobre todo en la tragedia griega, pero "en el caso de Jesús el drama de la fatalidad hace sitio al drama de la libertad, y su actitud frente a la muerte plantea a todo ser el problema de la relación con la muerte como acceso a la verdad y a la libertad"¹²⁵.

Antes de terminar este apartado, conviene recordar que, al menos desde Freud estamos obligados a someter a crítica esa imagen de "papá-Dios" que, en buena parte, es falsa por ser neurótica e infantilizante¹²⁶. Se han escrito reflexiones

120 Légaše, Simon: *El Proceso de Jesús. (II) La Pasión en los Cuatro Evangelios*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1996, pp. 108 y 109

121 Brown, Raymond, o.c., II p. 1246.

122 Brown, Raymond, o.c., II p. 1286s. Son notables las diferencias del texto, comparando TM, LXX, Mc, Mt, EvPe, C.Bezac

123 Légaše, Simon: *El Proceso de Jesús. (I) La Historia*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 154, n. 56

124 Moingt, Joseph, o.c., p. 47

125 Moingt, Joseph, o.c., p. 49 Aletri, Jean-Noël - El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas. Sígueme, Salamanca, 1992.

126 Para este punto recomiendo, como lectura mínima, Mikel de Viana, *Los dioses de carne*, vol

profundas desde la psicología y la hermenéutica, para responder a las sospechas y sobre todo para corregir los fallos reales que ahí anidan¹³⁷; pero se ha dicho muy bien que “en realidad, cada página del Evangelio testimonia contra una interpretación neurótica e infantilizante de la confianza en el Padre. Es suficiente contemplar la vida de Jesús... La experiencia de Dios con Abbá nuclea su persona y su misión”¹³⁸. Fue una experiencia histórica y se realizó de forma normal, desde niño “ocupado en las cosas del Padre” (Lc 2,46-52) hasta la cruz, donde el “principio de realidad” se le impuso en toda su crudeza. Jesús “no tiene la misma experiencia de Dios cuando dice al principio de su vida, lleno de entusiasmo, “llega el Reino de Dios”, que cuando, al final, en la oscuridad de Gethsemani, exclama “Abbá, Padre, tú lo puedes todo; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieres tú”¹³⁹. Su ilimitada confianza en el Padre no le ahorró la prueba mayor, y “aprendió sufriendo a obedecer” (Hbr 5,8).

Por su muerte, su vida desaparece en Dios y se difunde de Dios a nosotros. Murió como Hijo de Dios y así “revela y realiza la verdad de toda su vida propia, puesto que Jesús no nos da de la parte de Dios sino la que él le había entregado desde siempre”. Dios no puede obligar a los hombres a que le amen, pues “el amor no impone ninguna ley ni se devuelve como una deuda: eso es lo que constituye su valor y su placer: el amor se ofrece desarmado, y en eso consiste su único poder sobre el otro” (Mc 1,11p). Jesús recibe su filiación como una tarea a cumplir, que consiste en revelar la paternidad de Dios con respecto a él y respecto a todos los hombres; y que debe “dejarse traspasar por este amor para hacerlo aparecer como el don de un amor sin retorno, que abdica de cualquier otro poder que no sea el de solicitar y suscitar el amor de los hombres exponiéndose, desarmado, a su libertad”¹⁴⁰.

La identidad más profunda de Jesús se realiza en la relación confiada con Dios, a quien él llama Abbá. Esa es su fe, junto con su amor y su esperanza; y en esa vida humana de Jesús se revela la divinidad de Dios, y por ello, se revela y realiza también la humanidad del hombre. Según el mensaje y la praxis de Jesús,

Padre de Jesús, en la rev. spa ITR 19 (1999) 81-98.

137 Ver las obras de J. M. Poier, *En el nombre del Padre*, 1976; A. Vergote, *Psicología religiosa*, 1969; Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*.

138 Torres Queiruga, Andrés.- *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Sal Terrac. Santander, 1986, p. 104.

139 Aguirre, Rafael y otros.- *¿Quién se sabe de Jesús de Nazaret?*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, p. 156.

140 Meilinger, Joseph.- *El hombre que vivió de Dios. Jesús en la historia del desarrollo cristiano*, Volumen I. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, pp. 240, 242, 243, 244 y 245.

Dios comienza a hacer presente su Reinado, que terminará con la llegada plena de la vida, de la justicia y de la libertad. Y el Reino de Dios es la felicidad del hombre, de todos los hombre y mujeres, especialmente de los pobres. Jesús contagió su fe a los discípulos: la despertó en ellos. El testigo y modelo de la fe se convierte en el fundamento de la fe. Y en su contenido, "La fe que Jesús despierta en nosotros es al mismo tiempo fe en él y fe en su divinidad"⁴¹ "Con su vida, su palabra y su testimonio hace presente a Dios mismo; lo hace creíble y amable. Gracias al rostro de Dios que Jesús revela y realiza a muchos hombres y mujeres les entran ganas de creer en Dios, de abrirse a su designio de amor, de poner en Dios el fundamento de su vivir y la esperanza de su morir"⁴². De esta fe en Jesús se ocupará la siguiente ponencia del P. Pedro Trigo.

41. A'heri Kolak, *Jesus before Christianity*, London 1982, p.169.

42. Fernández, Bonifacio, *Neguir a Jesús el creyente*, Aón inédita 2013.

UNA NUBE DE TESTIGOS. LA HISTORIA DISCERNIDA DESDE LA FE (HEB 11,1-40)¹

P. Juan Pablo Perón SDB*

ABSTRACT:

The study presented here is a deepening literary and theological level of an important text that touches on faith. The combination of the structure of the text of "Hebrews" we have chosen has a central core formed by a historical exposition of doctrine (Cf. 11,1-40) surrounded by a parenthetical exhortation coming context designed to strengthen the flagging faith of Christians of the Jewish community of the late 1st a. C. (Cf. 10,19-20 and 12,1-13). The situation of the community is marked by a deep inner spiritual crisis of confidence and

1. Con ocasión de la apertura del Año de la fe (12.10.2012-24.11.2013) el Papa Benedicto XVI escribió la Carta Apostólica "Porta Fidei", haciéndola coincidir con los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II. En ella el papa hace un apremio llamado a la renovación de la Iglesia, afirmando que esta pasa a través de la fe de los creyentes. El Papa hace una afirmación importante: "la fe sólo crece y se fortalece creyendo". Benedicto XVI asimismo invitó a "intensificar la reflexión sobre la fe para ayudar a todos los creyentes en Cristo a que su adhesión al Evangelio sea más consciente y vigorosa". El Papa añadió además en su Carta que: *"Durante este tiempo, tendremos la oportunidad de testificar" que "unirá y completa nuestra fe" (cf. Heb 12,2) va el que encuentra todo cumplimiento todo afán y todo anhelo del corazón humano"*. Como respuesta a este deseo del Papa el ITER ha realizado, en la Facultad de Teología de la UCAB, la Semana Teológica de este año dedicada a la fe (12-14.03.2013). Mi aporte es fruto de una ponencia sobre el tema: Una nube de testigos: *La Historia discernida desde la fe* que profundiza el texto de Heb 11,1-40 y su contexto.

- * El P. Juan Pablo Perón es sacerdote salesiano, licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB) 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 en Pregrado y en Postgrado. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluida el rectorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB. Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de Mc, que lleva por título el lema de Mc 1,17: "Vengan detrás de mí y los haré pescadores de hombre". Volvió a ser reelegido para el cargo de Rector a su regreso de Roma en 1999 y una tercera vez en 2003. *La alegría de Dios llamada por Jesús a través de algunas parábolas evangélicas* (2010). Correo electrónico: peronjp@gmail.com

perseverance, tiredness and inconsistency. The community feels threatened by the risk of apostasy to the temptations that hinder an authentic life of faith. The author invites the recipients to be strong given the evidence and conflicts that come from the external environment hostile to the community. This internal and external situation is an obstacle to the loyalty and perseverance of Christians. The author invites them to overcome the negative values that have made their way as discouragement, loss of faith and hope, the abandonment of emergency assembly, the danger of the sin of apostasy. In response, the author proposes a line of spiritual work to overcome these drawbacks. The first line is a dynamic faith characterized by the faith of the Old Covenant ancestors among them two prominent figures: Abraham and Moses. Christians need is faith to energize their life to attain salvation. The second line is a steadfast hope that becomes freedom, openness, endurance, firmness, perseverance. This will help heal the wounds that have occurred along the way. The third line is a charity active in the fraternity is manifested through the good works that Christians are suffering as a result of persecution. The author describes the situation of the community using the metaphor of the stage in which the Christians compared to competing athletes running and fighting, must demonstrate their effort to keep the faith and are surrounded by a cloud of witnesses who encourage them. These viewers are those who have completed their race and their struggle in the Old Covenant. Through timely correction God educates community members to overcome difficulties, to be strong as a father corrects and educates their children.

KEYWORDS: *Suffering, pedagogy of God, faith, hope, charity, communion, obedience, perseverance, honesty, struggle, courage, sin, apostasy, correction, punishment, condemnation, believing, running, fighting, abandoning, deserting.*

1. INTRODUCCIÓN GENERAL²

A. "Hebreos" en el Contexto del N. T.

"Hebreos" se distingue, tanto de los escritos atribuidos directa o indirectamente a Pablo, bien sea como autor de hecho o como autor aludido, como de los escritos apostólicos atribuidos a Juan, Pedro, Santiago y Judas.

El género literario de este escrito es enigmático. Se le ha llamado tradicionalmente "Carta", pero debería calificarse más bien como una "Homilía", que quiere alentar a los oyentes o lectores a mantener y profundizar su compromiso de fe.

"Hebreos" sobresale entre todos los escritos del N. T. por la riqueza del vocabulario, su refinada prosa, la arquitectura de su estructura, su desarrollada

2 Agradezco al Prof. Bruno Munera por la revisión minuciosa de este trabajo, sus correcciones y sugerencias.

cristología, el particular uso del A. T., y también por sus afirmaciones chocantes: la primera, que los apóstatas de su fe no tienen posibilidad de perdón, y la segunda que la alianza sináutica es obsoleta.³ El vocabulario de "Hebreos" tiene 140 palabras que no se encuentran en ninguna otra parte de la Biblia, pero son conocidas por la literatura helenística.

Entre las características fundamentales de la predicación cristiana primitiva está la de unir dos géneros literarios interrelacionándolos mutuamente: la exposición doctrinal o histórica y la exhortación pastoral. En "Hebreos" la parénesis o exhortación pastoral penetra en el kénigma cristiano y se alterna con los enunciados histórico-doctrinales.⁴ Ambos géneros literarios, bien estructurados, constituyen el tejido de fondo de toda la Homilía.⁵

"Hebreos" fue escrito para llamar la atención de los destinatarios que no habían madurado en la fe (cf. 5,12) y ni siquiera eran constantes en la asistencia a las reuniones comunitarias (cf. 10,25). Parece que les faltaba la fortaleza y la resistencia en los momentos difíciles.⁶ El escrito está dirigido a judeocristianos cuya conversión se sitúa al principio de la Iglesia (cf. Heb 1-5) pero que posteriormente al parecer sufrieron la gran persecución que estalló a raíz de la muerte de Esteban (cf. Heb 8,1).

Antes de escribir su "palabra de exhortación", τὸν λόγον τῆς παρακλήσεως (cf. 13,22), el Autor se había familiarizado largamente con las Escrituras de Israel: conocía las prácticas exegéticas del judaísmo helenístico y los procedimientos estilísticos de las homilias sinagógicas y había reflexionado pacientemente sobre la dimensión sacerdotal de Cristo y las relaciones de continuidad y discontinuidad entre la antigua y la nueva alianza. Todos estos conocimientos son puestos en evidencia por el Escrito. El tiempo de composición de "Hebreos" sugiere que la comunidad cristiana a la que está dirigido el escrito, se encuentra entre la segunda y tercera generación, ha perdido el entusiasmo del comienzo y se caracteriza por una laxitud general. Asimismo, el nombre de ἡμιπέρων (cf. Heb 13,24), dado a los dirigentes de la comunidad, es un término usado en documentos cristianos de fines del siglo I° y comienzo del II°. La misma cristología avanzada indica que el Autor necesitó su tiempo para madurar su Homilía. La fecha tope de su escritura puede ubicarse

3 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1054.

4 Cf. LEVORATTL, *Hebreos*, p. 222.

5 El paso de la sección histórico-doctrinal a la sección paréntesis (cf. 10,18/19,19) se da a través de la partícula *καὶ* (10,19), y de la sección histórico-doctrinal a la sección paréntesis (11,40/12,1) se da a través de la partícula *καὶ*.

6 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos*, pp. 466-473.

7 Cf. LEVORATTL, *Hebreos*, p. 224.

entre los años 95-97 sobre la base de la cita implícita de "Hebreos" que se lee en I^a Clemente 32,2-6, documento que habría sido escrito alrededor de esos años.⁸

B. Estructura literaria de Hebreos.⁹

I. Introducción (1,1-4)

I^a El nombre superior al de los ángeles
sección histórico/doctrinal (1,5-2,18)

II^a A. Jesús Sumo Sacerdote fiel/digno
sección *parenética* (3,1-4,14)

B. Jesús Sumo Sacerdote misericordioso
sección histórico/doctrinal (4,15-5,10)

III^a A. Exhortación inicial –
sección *parenética* (5,11-6,20)

B. Jesús Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec
sección histórico/doctrinal (7,1-28)

C. Jesús Sumo Sacerdote perfecto, consumado, consagrado –
sección histórico/doctrinal (8,1-9,28)

D. Jesús Sumo Sacerdote causa de salvación eterna
sección histórico/doctrinal (10,1-18)

E. Exhortación final – sección *parenética* (10,19-39)

IV^a A. La fe de los antiguos –
sección histórico/doctrinal (11,1-40)

B. La constancia necesaria –
sección *parenética* (12,1-13)

V^a Caminos rectos – sección *parenética* (12,14-13,19)

2. Conclusión (13,20-25)

C. Estructura literaria de Heb 10,19-12,13.

I. Sección *parenética* (10,19-39)

• Introducción (10,19-25)

• Dios es un Juez severo de los apóstatas (10,26-31)

• El recuerdo de la perseverancia y el premio de esa virtud
(10,32-39)

⁸ Cf. NARDONI, Hebreos, p. 1048.

⁹ Cf. VANHOYE, *Hebreos*, p. 59.

2. *Sección histórica/doctrinal:*

Una nube de testigos de la fe (11,1-40)

Introducción

I° Descripción de la fe (11,1-2), la Creación (11,3), primeros ejemplos de fe de la historia bíblica *Abel, Henoc, Noé* (11,4-7)

II° Abraham: *exilio y tierra prometida, don de la descendencia, muerte y búsqueda de la patria, sacrificio y recuperación de la descendencia, muerte y bendiciones de los patriarcas* (11,8-22)

III° Moisés: *los padres de Moisés, solidaridad de Moisés con el pueblo oprimido, enfrentamiento con el Faraón, celebración de la Pascua y salvación de los primogénitos, paso del Mar Rojo y conquista de la Tierra Prometida* (11,23-31)

IV° La fe de los jueces, reyes, profetas y mártires (11,32-38)

Conclusión: *Dios prepara algo mejor para nosotros* (11,39-40)

3. *Sección parénética* (12,1-13)

• Introducción

• Cristo es el modelo del camino a seguir (12,1-5)

• Dios es un Padre educador (12,4-13)

D. *Estructura interna del texto de Heb 11,1-40.*¹⁰

Introducción

I° Descripción de la fe, la Creación y los primeros ejemplos de fe de la Historia Bíblica

A. *Descripción de la fe* (11,1-2):

B. *La creación* (11,3).

C. *Primeros ejemplos de fe de la Historia Bíblica* (11,4-7):

• *Abel* (11,4)

• *Henoc* (11,5-6)

• *Noé* (11,7)

II° La fe de Abraham y de los otros Patriarcas

Introducción

10 C. NARDONI, *Hebreos*, pp 1077-1084

- A. *Exilio y la tierra de la promesa* (11,6-10);
- B. *Don de la descendencia* (11,11-12);
- C. *Muerte y búsqueda de la patria* (11,13-16);
- D. *Sacrificio y recuperación de la descendencia* (11,17-19);
- E. *Los otros Patriarcas* (11,20-22):
 - Isaac (11,21);
 - Jacob (11,21);
 - José (11,22).

III^a La fe de Moisés y del pueblo

Introducción

- A. *Los padres de Moisés* (11,23);
- B. *Moisés se solidariza con el pueblo oprimido* (11,24-26);
- C. *Moisés enfrenta la cólera del Faraón* (11,27);
- D. *Celebración de la Pascua y salvación de los primogénitos* (11,28);
- E. *El pueblo atraviesa el mar rojo y conquista la tierra prometida* (11,29-31):
 - *El cruce del Mar Rojo* (11,29);
 - *La conquista de Jericó* (11,30);
 - *La salvación de Rahab y su familia* (11,31).

IV^a La fe de los jueces, los reyes, los profetas y los mártires

Introducción

- A. *La fe de los jueces y de los reyes* (11,32-34);
- B. *La fe de los profetas y de los mártires* (11,35-38);

Conclusión. *La promesa de una patria mejor: el cielo* (11,39-40)

2. ANÁLISIS DEL CONTEXTO PARENÉTICO QUE PRECEDE EL TEXTO (HEB 10,19-39)

Introducción

Con Heb 10,18 termina la *sección doctrinal central* (7,1-10,18) y comienza la *sección parenética* (10,19-39).¹¹ Dividiremos el contexto en tres partes (10,19-25.26-31.32-39):¹². En el texto que analizamos, notamos la relación dialéctica

11 Cf. VANHOYE, *Hébreux*, p. 173.

12 Cf. HÖBNER H., *Teología A: Ebrei*, p. 79

entre el *indicativo* (cf. 10,19-21) y el *imperativo* (10,22-24), entre los *elocutivos representativos* y los *elocutivos directivos*, elementos presentes en el Kérigma del N. 1.¹³ La *parenexis* habla al corazón, y aún cuando el contenido de la *exhortación* obligue incondicionalmente, ella trata de suscitar una respuesta afectiva y una adhesión gozosa e incluso racional. De ahí que la *exhortación* aparezca siempre fundamentada en un motivo teológico, que establece un nexo necesario entre el *indicativo*, *elocutivo representativo*, y el *imperativo*, *elocutivo directivo*. El obrar humano en efecto necesita tener un sentido y perseguir una finalidad. Requiere una motivación y un impulso que mueva a la decisión. En la *parenexis cristiana*, el motivo que impulsa la toma de decisión, y que al mismo tiempo la hace posible, está vinculado, directa o indirectamente expresado, en el enunciado histórico-doctrinal con este hecho fundamental: hay un amor que nos precede, pues en la obra de la salvación Dios tiene siempre la iniciativa.¹⁴

1. *Exhortaciones y reproches a los componentes de la comunidad* (10,19-25)

Los tres primeros versículos que analizamos son una recapitulación de la sección histórico-doctrinal que el Autor acaba de exponer (cf. 10,1-18) y constituyen una argumentación a manera de tres *prótervis* (vv. 19,20,21) con las que se anticipan las premisas para fundamentar cuatro importantes *exhortaciones* a los cristianos a modo de cuatro *apíkthesis*, que señalan el camino que debe recorrer la comunidad (vv. 22,23,24, 25).¹⁵

v. 19. Ἐχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρησιάν
εἰς τὴν εἰσοδὸν τοῦ ὁρίου
ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ

v. 20. ἵνα κοίνισεν ἡμῖν ὕδὸν κρίσεως
καταπτύσματος
τοῦτ' ἵσταν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.

v. 21. καὶ ἔχοντες) ἱερεῖα μέγαν
ἐπὶ τῶν αἰώνων τοῦ θεοῦ.

v. 19. Herederos. Tenemos libertad
para entrar en el Santuario
llevando la sangre de Jesús

v. 20. y tenemos un acceso nuevo
y viviente que él nos ha abierto
recientemente a través de la
cortina que es su carne,

v. 21. y además un Gran Sacerdote
al frente de la familia de Dios.

13 Cf. SEARLE J. R., *Per una Teologia della Att. Rhetorica*, SBISÁ M. (a cura di), *Gli atti liturgici* = READ 7 (Milano 1978), pp. 168-198; LEVORATTI, *Hebrews*, p. 215.

14 Cf. LEVORATTI, *Hebrews*, p. 219.

15 Cf. PORTER, *Agnes*, p. 333; NICOLAÏ, *Hebrews* p. 124.

- v. 22. προσερχώμεθα
μετὰ ἀληθινῆς καρδίας
ἐν πληροφάνῃ πίστιος
ῥηρηνταίμενοι τὰς καρδίας
(ἐκ) τοῦ συνειδήσεως πονηρίας καὶ
ἀλλοιωμένοι τὸ σώμα ὕδατι καὶ ὀφθαλμῷ
- v. 23. κρατέχομεν τὴν ἐλπίδα
τῆς ἐλπίδος ἀκλίνη.
πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελούμενος
- v. 24. καὶ κατευοόωμεν ἑαυτοὺς
εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης
καὶ καλῶν ἔργων,
- v. 25. μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυν-
αγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔσθ' ἰσχυρὸν
ἄλλοι παρακαλοῦντες
καὶ τρυφῶντες μὴ ὅσον βλέπετε
ἐρχομένους τὴν ἡμέραν.

- v. 22. acerquémonos, pues,
con corazón sincero
y plenitud de fe,
purificándonos en lo íntimo de toda
conciencia de mal y lavados
por fuera con un agua pura
- v. 23. aferrémonos a la esperanza
inamovible que prometimos,
pues fiel es quien hizo la promesa,
- v. 24. y prestemos atención
unos a otros para acicate
del mismo amor y del bien obrar
- v. 25. sin faltar a nuestra
reunión como algunos suelen,
en cambio animándonos,
aquellos más viendo
que se acerca aquel día.

A partir del v. 19 ἔχοντες οὖν ἀδελφοί, παρηγοίαν εἰς τὴν εἰσοδὸν τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ (*Hermanas, tenemos libertad para entrar en el Santuario llevando la sangre de Jesús*) el Autor exhorta a sus lectores, recordándoles que *tienen libertad* para entrar en el Santuario llevando, no lo sangre de cualquier animal, sino la misma sangre de Cristo (τὸ αἷμα Ἰησοῦ).

Analizemos los términos fundamentales que aparecen en el texto:

Los destinatarios son llamados ἀδελφοί (cf. 3,1.12), palabra que expresa el afecto del Autor y subraya la comunidad de origen, de fe y de comunión que lo une a ellos.¹⁶ ἔχοντες οὖν παρηγοίαν es consecuencia de todo lo anteriormente expuesto. El término παρηγοία aparece cuatro veces en “Hebreos” (cf. 3,6; 4,16; 10,19.35); y significa *libertad de acceso* a Dios, *potestad de entrar* en el santuario (εἰς τὴν εἰσοδὸν τῶν ἁγίων) otorgada a los cristianos por la sangre de Jesús.¹⁷ Ya no queda ningún obstáculo que impida la acción: la παρηγοία es un derecho que acaba con incertidumbres y dudas y ofrece la certeza de entrar en el Santuario gracias a la sangre de Jesús.¹⁸ El sustantivo εἰσοδος, que aparece sólo aquí en “Hebreos”¹⁹ indica el *acceso*, la *entrada* del Santuario.²⁰ Los cristianos no solamente conocen este camino, sino que lo recorren con confianza, sin dudar, con toda libertad.

16 Cf. NICOLAÏ, *Hebreos* p. 124.

17 Cf. SCHILLER, *Παρηγοία* = GLNT IX, pp. 923-.

18 Cf. SPICQ, *Παρηγοία*, NLT II = GLNT 4* p. 340.

19 Cf. MÖRCHENTHAUER, *Εἰσοδος*, p. 92.

20 Cf. MICHAËLIS, *Εἰσοδος* = GLNT VII p. 361.

Estos elementos caracterizan la *αἰσθησις* como una certeza y seguridad llena de alegría.²¹ El soporte de la confianza está en esa sangre de Jesús (ἐν τῷ αἵματι ἡἰουῦ), que es la sangre de su humanidad.²²

• Con el v. 20 v. ²³ ἐπεκρίναμεν ἡμῖν ὁδὸν ἀπὸκατατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ κατασπόμετος τοῦ ἱεροῦ τῆς σαρπὸς αἰουῦ (y *hacemos un camino nuevo y viviente que él nos ha abierto recientemente a través de la cortina que es su carne*) el Autor nos habla de la libertad de entrar en el Santuario a través de un acceso nuevo y viviente que es la misma persona de Cristo.²⁴

Analicemos los términos más importantes del texto:

La expresión ὁδὸς ἀπὸκατατον καὶ ζῶσα indica un camino nuevo y vivo. El adjetivo ἀπὸκατατον, *hópav* en el N. T.²⁵ que etimológicamente significa *recién sacrificado*, *recién abierto*²⁶ es un camino que conduce a la vida (ὁδὸς ζῶσα), un camino diferente del que conducía al santuario.²⁷ El mismo Jesús es el pionero que ha transitado primero por este camino y lo ha consagrado (ἐπεκρίναμεν). El verbo compuesto ἐκ κρινεῖν, que se encuentra dos veces sólo en “Hebreos” (cf. 9,18; 10,20), se refiere a la inauguración y consagración de este nuevo camino para entrar en el Santuario celeste, abierto a través de la muerte sacrificial de Jesús.²⁸ Este camino que Jesús ha nuevamente abierto y que él mismo ha recorrido primero, es el camino por el cual ahora los cristianos pueden llegar hasta Dios.²⁹

La intención del Autor es poner en evidencia el contraste entre la imposibilidad veterotestamentaria de acceder a Dios, cuya presencia se ubicaba en el *Sancta Sanctorum* del Templo, puesto que la entrada que conducía a ese lugar, estaba clausurada por la cortina interna (διὰ τοῦ κατασπόμετος) que lo ocultaba a la vista del pueblo.³⁰ Ahora, por el contrario, el camino que lleva directamente

21 Cf. ZERWICK, *Analysis*, p. 311.

22 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 125.

23 La interpretación del relativo αἰουῦ que es difícil, puesto que puede tener dos soluciones: a) ser atribuido por el sustantivo que precede (ἐκρίναμεν) y entonces significa a) *vivo* o b) *entrar en la consumación del sustantivo que sigue (ὁδὸς)* y entonces significa *camino nuevo*. Cf. ZERWICK, *Grammatica* n. 20, p. 8 es de la segunda opinión.

24 Cf. VANHOYE, *Structure*, p. 173.

25 Cf. MÖRGENTHAUER, *Statistik*, p. 137.

26 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 125.

27 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 171; BALZ, ὁπόμετος = DENT II, p. 1210.

28 Cf. BALZ, ἑπεκρίναμεν = DENT I, p. 1142; SPICQ, ἑπεκρίναμεν NEF I = GLNT 4, p. 496.

29 Cf. BEHM, ἑπεκρίναμεν = GLNT IV, pp. 1361-1362.

30 El sustantivo κατασπόμετος se encuentra tres veces en “Hebreos” (cf. 6,19; 9,3; 10,20). El Autor se refiere a la cortina interior el κατασπόμετος (cf. Mc 15,38; Mt 27,51), que ocultaba el *Sancta Sanctorum*. Cf. SCHNEIDER, *Kurtischanne* = GLNT V, pp. 253-256.

a Dios pasa a través del cuerpo sacrificado de Jesús.³¹ La construcción τοῦτ' ἔστιν οἷς σπλάγχθ' αὐτοῦ aclara que en la precedente expresión (διὰ τοῦ καταρτήματος), el διὰ constituía una *preposición local* a través de la cual solamente el Sumo Sacerdote entraba en el *Sancta Sanctorum* para ofrecer la sangre de animales.³² Según el Autor, ese διὰ se entiende como una *preposición instrumental* que introduce a Jesús, nuevo Sumo Sacerdote, que a través de su propia carne entra en el Santuario celestial para presentar allí su sangre derramada.³³

Con el v. 21 καὶ ἔστηκεν ἵπστ' ἡμῶν "p'p'v" ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ (y [tenemos] además un Gran Sacerdote al frente de la familia de Dios), se define a Jesús como *Gran Sacerdote* (ἱερεὺς μέγας). El verbo que rige el complemento objeto (ἱερεὺς μέγας) es el del v. 19: ἔστηκεν.

Analicemos el término fundamental del texto: ἱερεὺς μέγας. En el contexto en que se encuentra sugiere el poder de intercesión que tiene Jesús para conseguir las ayudas que necesitan los cristianos.³⁴ Refiriéndose a Cristo se dice que él es el Sacerdote perfecto según el orden de Melquisedec (cf. 5,6.10; 6,20; 7,1.11.15.17). Únicamente sobre el trasfondo del sacerdocio levítico imperfecto (cf. 7.14.20.23; 8.4) los enunciados de "Hebreos" acerca del *Sumo Sacerdote* adquieren su especial fuerza y significado cristológico.³⁵ El que nos recibe no es un sacerdote cualquiera, sino el Sumo Sacerdote, que intercede por nosotros en el Santuario.³⁶ Aquí del ἱερεὺς se recuerdan solamente la función particular que ejerce el día de la Expiación en cuanto ἁγιαῖερος. A través de un camino asegurado hacia el cielo, construido por el cuerpo de Cristo, los cristianos encuentran un seguro intercesor ante Dios, un ἱερεὺς μέγας que será por Él escuchado.³⁷

La expresión ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ describe todo lo que pertenece a Dios, pues el sustantivo οἶκος tenía inicialmente un sentido más amplio que οἶκος. Este marco se amplía aún más cuando οἶκος designa, por ejemplo, a una "familia extensa" o incluso a un pueblo. Del significado de *familia* se deriva

31 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 171; IDEM, *Συγῆ*; NILN II = GLNT 4*, p. 518.

32 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 125.

33 Cf. OFIUS, *Konotmptm* = DENT I, p. 224n; BLASS, *Grammatica* = Gl NT V, p. 296, nota 8.

34 Según MORGENTHAUER, *Stasis*, p. 106, el N. T. emplea 51 veces el término ἱερεὺς (Mc02. Mc03. Lc05. Jn01. Hch03. Heb14. Ap03).

35 Esta descripción referida a Jesús es única en todo el Nuevo Testamento.

36 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 171.

37 Cf. SAND, *αρεος* = DENT I p. 1934.

38 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 126.

39 Cf. SCHRENK G., *ἱερεὺς* = Gl NT IV p. 891, nota 54.

el de descendencia/linaje, es decir, la totalidad de los que deben su origen a un antepasado común (οἶκος Ἀβελὶ, οἶκος Ἰσραὴλ, οἶκος Ἰακώβ, οἶκος Ἰησοῦ). En este caso el concepto de οἶκος τοῦ θεοῦ abarca no solamente la casa, sino también la familia, el pueblo de Dios que hace vida en ella.⁴⁰

Luego de ver las tres *protosis* expresadas con las afirmaciones de los vv. 19.20.21, analizamos las *apódosis* de los vv. 22.23.24.25, que invitan a caminar por la vía abierta por Cristo. Estas *apódosis* están expresadas por tres verbos en presente subjuntivo y un participio presente, precedido por μή, con sentido imperativo, que constituyen cuatro exhortaciones ubicadas en forma secuencial: *ἡκολούθειτε... κατέχητε... κατονομάτε... μὴ ἐκπεριλείποντες*.

• Con el v. 22 *προσερχόμεθα μετὰ ὁληθῆνης καρδίας ἐν ἀληθοφροσύνῃ* *κιντρεῖς* *ῥεοντίζοντες* *τῆς καρδίας*⁴¹ *ὅπως* *ἀναστήσεται* *κωνίαν* *καὶ λαμπρίσμεναι τὸ σπῆμα* *ὅσοι* *καθαρῶ* *ἀκατακρίτους*, pues, *con sinceridad y plenitud de fe purificados en lo íntimo de toda conciencia de mal y lavados por fuera con una agua pura*) la exhortación se hace más incisiva.

El presente subjuntivo *προσερχόμεθα* constituye la primera *exhortación* dirigida a los cristianos de la comunidad a iniciar el camino que lleva a formar parte de la familia de Dios (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ).⁴² El verbo compuesto *apom* *epexerota* en 4.16; 7.25; 10.1.22; 11.6; 12.18.22 tiene un valor cultural.⁴³

Para lograr este propósito el Autor propone tres condiciones:

a) Una *sinceridad y rectitud del corazón* (ὁληθῆνη καρδία), que asocia la plenitud de la fe al *verdadero corazón* que conduce a la sinceridad y fidelidad, y significa recta intención y firme resolución en la entrega de sí mismo a Dios y la voluntad de buscarlo con perseverancia.⁴⁴ El adjetivo *ἀληθινός* es utilizado a menudo por el Autor como sinónimo de *ἀληθής*, que significa *sincero*.⁴⁵ El texto se refiere a Is 38,3 *Μνήσθητι κύριε, ὡς ἐκορευόην ἐνώπιόν σου μετὰ ἀληθείας ἐν καρδίᾳ ἀληθινῇ* (Señor, acuérdate que he procedido en tu presencia con corazón sincero

40 Cf. BALZ, *Antes*; DENT II pp 501.505.507.

41 La construcción del acusativo (τῆς καρδίας) con un participio perfecto pasivo (κατέχοντες) es un caso especial. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p 229.3

42 La construcción *ρεοντίζοντες* *καὶ ἀναστήσεται* *κωνίαν* indica separación, ruptura. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNT 3, p 283.1.

43 Cf. PORTER, *Antes*, p 33.

44 Cf. SCHNEIDER, *προσερχομαι* = GLNT III, p 962; PAZ ZKILL, *προσερχομαι* = DENT II, p 1169.

45 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p 172; IDEM, *Antes*; NLN II = GLNT 4*, p 393.

46 Cf. BULTMANN, *ἀληθινός* = GLNT I p 668.

e íntegro).⁴⁷

b) Una fe sin *hesitación ni duda*, una fe *inquebrantable y completa* (πληροφορία πίστειος) que sea activa, se apoye en una total certeza y desemboque en la fidelidad.⁴⁸ Sin la fe, llevada hasta sus últimas consecuencias, es decir, a su plenitud, no será posible tener el corazón fiel.⁴⁹ Se trata de una plenitud, propia de la fe que ofrece una certeza absoluta que no conoce dudas.⁵⁰ Quedando así purificados, los cristianos pueden estar delante de Dios con plena confianza.⁵¹

c) Una *pureza interior* que procede del bautismo recibido como el baño en agua (πύα (καλουσμένοι τὸ πύμα ὑδὸν καθάρω). El verbo purificar aparece cuatro veces en "Hebreos", tres de ellas refiriéndose al aspecto cultural de personas u objetos purificados con sangre o agua lustral⁵² (cf. 9,13; 19,21) y una vez para citar el efecto expiatorio definitivo de la muerte sacrificial de Cristo, que sobrepasa y suspende todos los actos de purificación y expiación de la Antigua Alianza (cf. 10,22). En este último caso, que pertenece a la *purenesis*, se utiliza este verbo en un sentido figurado para expresar el efecto salvífico, que la muerte de Cristo tiene para los creyentes cuyos corazones, por la aspersión de su sangre, están purificados (ῥεπαντισμένοι τὰς καρτίαις) de mala conciencia, de mala intención (λόγῳ συνειδήσεως πονηρίας).⁵³ La idea de la aspersión con la sangre de Cristo pertenece a la teología bautismal e interpreta el acto del bautismo, en el cual el bautizando participa de la fuerza de la sangre de Cristo, que es fuerza expiadora, purificadora y fundadora de la Nueva Alianza.⁵⁴ El sustantivo συνείδησις,⁵⁵ que significa *conciencia*, es citado cinco veces en "Hebreos" (cf. 8,9,14; 10,2,22; 13,18) y es acompañado en algunos casos por atributos fijos como καλῇ (cf. 13,18) o πονηρῇ (cf. 10,22), en otros se encuentra solo (cf. 8,9,14; 10,2). En todos ellos se atribuye a la conciencia un papel central, pues el término refleja una fuerte vinculación con la moral.⁵⁶ Los participios perfectos pasivos ῥεπαντισμένοι

47 Cf. BEHM J., καρδία = GLNT V, p. 213.

48 Cf. HÜBNER, πληροφορεται = DENT II, p. 992; SPICQ, ἡ πληροφορία, p. 132.

49 Cf. NICOLAÛ, ἡ πληροφορία, p. 127.

50 Cf. SPICQ, πληροφορία, NLN II = GL STS 4*, p. 398.

51 Cf. DELJUNG, πληροφορία = GLNT X, pp. 711-712.

52 Cf. Lev. 4,6,17; 16,14s, 18s; 19,11s, 17ss.

53 Cf. BALZ, πονηρία = DENT II, p. 1299s.

54 Cf. HÜBNER, πονηρία = GLNT XI, p. 965s.

55 El término aparece 30 veces en el NT (Heb: 2; 10: 2; 10: 3). Cf. MORGENTHAUER, *Stavros*, p. 145.

56 Cf. LÜDEMANN, συνείδησις = DENT II, p. 1583s. SPICQ, συνείδησις: NLN II = GLNT 4*, p. 617.

y *κατεχόμενοι* indican que esta purificación ha sido totalmente realizada, es permanente e implica un agente divino implícito.⁵⁷

• Con el v. 23 *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ*, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμενος (*aferrémosnos a la esperanza inamovible que profesamos, pues fiel es quien hizo la promesa*), el Autor recuerda con esta segunda apódosis que con el bautismo los cristianos hacen una profesión solenne de fe (*κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος*) en la que resalta un elemento fundamental: *la vida eterna*.

El presente subjuntivo *κατέχωμεν* constituye la segunda exhortación dirigida a los cristianos de la comunidad a *mantener* la confianza y la esperanza de la confesión.⁵⁸ El verbo compuesto *κατ-εχω* tiene un valor intensivo, que significa *mantener firmes, conservar íntegros* los valores de las enseñanzas recibidas.⁵⁹

El sustantivo *ὁμολογία* está precedido por el exhortativo *κατέχωμεν* con el que el Autor invita a *mantener firme* (*ἀκλινῇ*) la confesión de la *esperanza* (*ὁμολογία τῆς ἐλπίδος*), pues estando esta bien fundada en la promesa de Dios, tiene que ser conservada *sin titubens*.⁶⁰ La predicación de la fe se orientaba siempre más hacia la predicación de la esperanza, mientras la profesión de su credo se volvía una *ὁμολογία τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ*.⁶¹

En los momentos de persecución era necesario que esta esperanza fuera *firme* y se mantuviera *sin vacilaciones*, antes bien actuara con *firmeza y perseverancia* (*ἀκλινῇ*), pues ella descansa en la fidelidad de Dios que cumple siempre lo que promete (*πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελλόμενος*). Hacemos notar en la construcción *πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελλόμενος* la ausencia de *ἐστιν* como caso excepcional.⁶² De acuerdo con las convicciones del A. T. el Autor habla con énfasis de la fidelidad de Dios.⁶³ El verbo compuesto *ἐπ-αγγελλέσθαι* en su forma media tiene el sentido de *prometer, hacer una promesa*. Como *ἐπαγγέλλων* es un término que falta en "I[er]eb[us]", en su lugar tiene el mismo significado el sustantivo *ἐπαγγελία*.⁶⁴ Por eso Dios es presentado como *ὁ ἐπαγγελλόμενος* (cf. 6.13; 10.23; 11.11), *aquel que se revela a sí mismo* en la palabra de la promesa, por la cual la comunidad es orientada hacia lo escatológico. Las promesas del A. T. se han cumplido en Cristo, pero no todavía en los creyentes, pues hay un *ya* y un *no todavía*.⁶⁵

57 Cf. PORTER, *Aspect*, p. 398; SPIR Q, *Hebraica*, p. 172.

58 Cf. TRILLING, *κατ-εχω* = DENT I, p. 2264.

59 Cf. HANSE, *κατέχω* = GLNT III, p. 1356.

60 Cf. SPICQ, *ἀκλινῆς* NLN I = GLNTS 4, p. 106.

61 Cf. SPICQ, *ἐλπίς* NLN I = GLNTS 4, pp. 554-555, 556.

62 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 195.

63 Cf. BARTH, *Πιστός* DENT II, pp. 961-962.

64 Cf. Heb 4.1; 6.12-15.17; 7.6; 8.6; 9.15; 10.36; 11.9 bts. 13.17.33.39.

65 Cf. SCHENKWIND-FRIEDRICH, *ἐπαγγελία* = GLNT III, pp. 681s; SAND, *ἐπαγγελλόμενος*

• Con el v. 24 καὶ κατανοοῦμεν ἀλλήλους εἰς παραζημιῶν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, *es prestemos atención unos a otros para acuciar del mutuo amor y del bien obrar*) que constituye la tercera *apódosis*, el Autor los exhorta a través del presente subjuntivo a vivir una fe que se concretice en la actividad, una fe viva, llena de esperanza y de amor.⁶⁶ Luego de hablar de la fe (v. 22) y de la esperanza (v. 23), ahora se habla de la caridad (v. 24).

Según el Autor, cada cristiano forma parte de un solo cuerpo, que es la Iglesia (κατανοοῦμεν ἀλλήλους) para darle calor a nuestra *caridad* y practicar todas las virtudes y las obras buenas (εἰς παραζημιῶν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων).⁶⁷ El verbo compuesto κατα-νοεῖν, acompañado del reflexivo ἀλλήλους, significa *prestar atención unos a otros*⁶⁸ y exige una consideración atenta de los demás. La expresión recuerda a los lectores y a los oyentes los deberes a los que están sujetos por ser cristianos (κατανοοῦμεν ἀλλήλους εἰς παραζημιῶν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων). Con ella se les recuerda el deber de la mutua atención fraterna que tiene como finalidad la constatación moral de la condición cristiana.⁶⁹ Es importante teológicamente el empleo de ἀλλήλων para designar principalmente la conducta de los cristianos en la comunidad, conducta que deben observar en sus relaciones mutuas, acentuándose la reciprocidad y culminando todo en el mandamiento del amor.⁷⁰ La expresión παραζημιῶς ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων se halla también en Heb 15,39, entendida allí en sentido *negativo* de conflicto. En nuestro texto el término se entiende en el *buen sentido* (*estimulación al amor y a las buenas obras*). Este sentido de paroxismo, que constituye el grado más alto de la fiebre, le viene del verbo compuesto παρ-εξενεῖν (*incitar, estimular*) que tiene la misma raíz.⁷¹ En la reflexión “Hebreos” utiliza este término para dar una particular fuerza a su *exhortación*, a fin de que el amor sea *activo y concreto* y se manifieste con las buenas obras que abarcan todas las virtudes.⁷²

• Con el v. 25 μὴ ἑραταιαίποντες τὴν ἰκισυνουργίην ἐμῆτιν· κατέως ἦδες ποῖν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσούτω μάλλιν ὥσθ βλέπετε ἑργαζοῦσθαι τὴν ἡμέραν (*no faltar a nuestra reunión, como algunos suelen, sino animados, en cuerpo, y mucho más viendo que se acerca aquel día*), el Autor con una prohibición llama la atención a los miembros de la Comunidad acerca de una costumbre lamentable, según la cual algunos no participaban ya a la Asamblea de la Comunidad (μὴ ἑραταιαίποντες

= DENT II, pp 146d-146s.

66 Cf. PORTER, *Αγάπη: κατανοοῦμεν*, p. 133.

67 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp 172-173.

68 Cf. BALZ, *Κατανοοῖν* = DENT I, p. 224f.

69 Cf. BEHM, *Κατανοοῖν* = DENT VII, pp 110f-110g.

70 Cf. KRÄMER, *Ἀλλήλων* = DENT I, pp 187-188.

71 Cf. BALZ, *Παραζημιῶν* = DENT II, p. 797; NICOLAU, *Hebreos* p. 128.

72 Cf. SEESMANN, *Παραξενεύω/ παραζημιῶν* = DENT IX, pp 82d-84d; NICOLAU, *Hebreos*, p. 128.

τὴν ἐκκλησίαν). Una manifestación de la caridad tiene que notarse en no abandonar la *reunión comunitaria*⁷³ que puede ser una reunión de culto o las diferentes reuniones con fines religiosos.⁷⁴ La amonestación está fundamentada con términos contrapuestos, *μὴ ἐγκαταλείποντες* . ἀλλὰ παρακαλοῦντες que indican una corrección que hay que efectuar y un camino que hay que tomar.

El verbo compuesto *ἐν κατὰ-λείπειν*, presente dos veces en "Hebreos" (cf. 10,25; 13,5), ambas situadas en secciones parénéticas, indica *abandonar, desertar* y expresa la voluntad de *no participar, de dejar de congregarse*.⁷⁵ En tiempo de persecución algunos cristianos no tenían la valentía de asistir a la Asamblea de la Comunidad por temor a identificarse como tales ante los judíos y los paganos y ser perseguidos por ellos. Estos cristianos tenían miedo de manifestar la propia fe, por temor a represalias y dejaban que la Comunidad corriera riesgos y peligros, sin brindarle apoyo numérico, económico o de valentía.⁷⁶ En el texto el Autor denuncia esta costumbre de algunos (*ἱκανοποιῶντες*) de desertar de la Asamblea de la Comunidad (*ἐγκαταλείποντες τὴν ἐκκλησίαν*)⁷⁷ y exhorta a los lectores a no hacerlo de cara a una perspectiva escatológica (*ποσοῦτο μάλλον ἢν ἐν ἡμῶν ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν*). El sustantivo *ἐκκλησία* es un término religioso-litúrgico que no se refiere a una reunión cualquiera, sino una reunión cultual, con una frecuencia fija, de cristianos en un lugar determinado, sobre todo en casas no identificadas.⁷⁸

El participio presente activo *παρακαλοῦντες*, que se deriva del verbo compuesto *παρὰ καλεῖν*, presente cuatro veces en "Hebreos" (cf. 3,13; 10, 25; 13,19,22), pone en evidencia el sentimiento que deben tener estos cristianos de no dejar la manifestación de la propia fe, sino animarse mutuamente en la participación a las asambleas comunitarias, por la salvación presente y futura que Dios ofrece.⁷⁹ Tal vez el Autor se refiere a la *Cena del Señor*, que se celebraba periódicamente. Pero el motivo más importante que impulsa a los destinatarios a ser vigilantes es escatológico, pues el acercamiento del día del *Hijo del hombre* se está realizando. La comunidad vive ante la espera de este acercamiento (*ποσοῦτο μάλλον ἢν ἐν ἡμῶν ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν*). Aquel día será el día del juicio y de la retribución. El verbo *ἐγγίζω* habla del regreso escatológico de Cristo. Las señales de este regreso que hay que leer entre líneas pueden ser las *persecuciones* de parte de los judíos o los movimientos políticos que se iban fortaleciendo y que

73 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 128.

74 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 128.

75 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 173. BALZ, *ἐγκαταλείπειν* = DENT I p. 1143.

76 Cf. SPICQ, *Εἰσπορεύονται* = GLNTS 4, p. 463.

77 Cf. SPICQ, *Εκκλησία* = GLNTS 4, p. 631.

78 Cf. SPICQ, *Εκκλησία* = GLNTS 4, p. 632.

79 Cf. SCHMITZ, *Παρακαλοῦντες* = GLNT IX, pp. 607-607.

preparaban la caída de Jerusalén. Por este motivo los miembros de la Comunidad tienen que estar alerta⁸⁰.

11. La apostasía, un peligro que amenaza la vida comunitaria (10,26-31)

El texto que vamos a examinar es una seria advertencia, con el apoyo de pasajes bíblicos, en contra de la *apostasía*. El Autor arguye, según Dt 17,6, que si la pena capital se aplicaba a los que rechazaban la Antigua Alianza, con mucha más razón la condenación escatológica se aplicará a los que rechacen la Nueva Alianza, despreciando el Sacrificio de Cristo y repudiando al mismo Hijo de Dios⁸¹.

v. 26. Ἐκουσίως γὰρ ἡμεγαλυνόντων
ἡμῶν, μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν
ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας,
οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν
ἀπολείπεται θυσία.

v. 27. φοβερὴ δὲ τις ἐκδικητὴ κρίσις
καὶ πυρὶς ζήλος ἐστίειν
μὲλλοντος τοῦς ἐναντιοῦντος.

v. 28. ὥστε ἤσας τις νύμην Μωυσέως
χωρὶς ἐλεημοσύνης ἐπὶ δυσὶν
τριτὴν μαρτυρίαν ἔκοθυσται.

v. 29. πόσῳ δοκεῖτε χεῖρονος
ἀξιωθήσεται πτωρία, ὁ
τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας
καὶ τὴ τιμὴν τῆς διαθήκης κοινὸν
ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιασθή, καὶ
τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυψήριος.

v. 30. οἶδμεν γὰρ τὸν ριζύντα
ἐμὸν ἐκδίκησις,
ἐγὼ ὁ ἀντιποδίσκτης,
καὶ πόλιν
κρινεῖ κτήριος τὸν λαόν σου.

v. 31. φοβερὸν τὸ ἐκστηλῆν
εἰς χεῖρας τοῦ ζῆντος.

v. 26. Porque si nos obstinamos en
el pecado, después de haber recibido
el conocimiento de la verdad,
ya no quedán sacrificios
por los pecados,

v. 27. queda sólo la espera pavorosa
de un juicio y el furor de un fuego
dispuesto para devorar a los enemigos.

v. 28. Al que viola la Ley de Moisés
lo ejecutan sin compasión,
hasándose en dos o tres testigos.

v. 29. cuanto peor castigo pensáis que
merecerá uno que ha pisoteado al Hijo de
Dios, que ha tuzgado impura la
sangre de la alianza que lo había
consagrado, y ha ultrajado el Espíritu
de la gracia.

v. 30. Sabemos muy bien quien dijo
"mío es el devanite,
yo daré a cada cual su merecido"
y también:

"El Señor juzgará a su pueblo."

v. 31. Es espantoso caer
en las manos del Dios vivo.

⁸⁰ En el v. 26 Ἐκουσίως γὰρ ἡμεγαλυνόντων ἡμῶν, μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία (*Porque si, después de haber*

80 O. SPICQ, *Hebreos*, p 174.

81 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p 1073.

recibido el conocimiento de la verdad, nos abstenernos en el pecado, ya no quedan sin efectos por los pecados) el acento es puesto con fuerza en la culpabilidad de los pecados plenamente voluntarios, conscientes y deliberados.

El adverbio ἐκρηλαίως que se encuentra una sola vez en "Hebreos"⁸² y que significa *deliberadamente*, puesto al comienzo de la afirmación y seguido por el participio presente del verbo ἀμαρτάνειν indica que los culpables son reincidentes y obstinados y no están dispuestos a arrepentirse. La construcción con el genitivo absoluto ἀμαρτανόωντων ἡμῶν en tiempo presente indica que no se trata de un pecado aislado, sino de un estado permanente de pecado.⁸³ Es interesante notar que aquí el Autor habla en primera persona plural, incluyéndose a sí mismo en la comunidad que ha tenido apóstatas en su seno. Y afirma con dolor que para quienes se desligan de Cristo no cuenta siquiera su mismo sacrificio.⁸⁴ Estos cristianos han podido conocer la verdad y de hecho la han conocido, pero le han dado la espalda: por eso en su pecado de deserción y apostasía hay una particular voluntariedad y malicia.⁸⁵

La construcción μετὰ τὸ λυπεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας se compone de un infinitivo aoristo sustantivado precedido por una preposición μετὰ que rega el acusativo.⁸⁶ La ἐπίγνωσις no es un conocimiento profundo, sino preciso, bien determinado, fundado en la revelación, en el evangelio, entendido como una realidad. Con el bautismo el cristiano recibe de Dios el conocimiento de esta verdad. Es un conocimiento que se opone a las desviaciones heréticas.⁸⁷ La expresión ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας se refiere a la profesión de fe inmutable que reconoce a Jesús como Señor y Verdad. El Autor habla del pecado de aquellos cristianos que, después de haber llegado al conocimiento de la verdad, han renegado definitivamente su compromiso bautismal.⁸⁸ La expresión οὐκ ἔστιν ἵκερ ἀποπενίον (τοιαῦτα, en ómnis se dirige a los apóstatas, puesto que Dios no tiene previsto nada para su perdón.⁸⁹ El verbo compuesto ἵκερ-ἀποπενίον, que está presente tres veces en "Hebreos" y que pertenece a las *secciones paráneticas* (cf. 4,6.9; 10,26), en su forma pasiva y en presente afirma que ningún sacrificio (ἵκερ) puede lograr el perdón de la *apostasía*, pues si alguno, conociendo esta

82 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p.93.

83 Cf. ZERWICK, *Analysis*, p.511.

84 Cf. FIEDLER, *εμαρτανειν* = DENT 1, pp.203-204.

85 Cf. NICOLAU, *Heb. 6,9*, p.129.

86 Cf. BLASS, *Grammatica* u = GLNTS 3, pp.488-489.

87 Cf. SPIKQ, *ἐπίγνωσις* NLN I = GLNTS 4, pp.124-125.

88 Cf. SPIKQ, *Hebreos*, p.175. NICOLAU, *Hebreos*, p.129.

89 Cf. SPIKQ, *ἀποπενίον* NLN I = GLNTS 4, p.227.

verdad, vuelve a pecar, para él ya no queda ningún sacrificio que pueda obrar la expiación de su pecado.⁹¹ Este pecado, agravado por tales condiciones de resistencia, de hecho no será perdonado, mientras estas permanezcan.⁹²

• El v. 27 φοβερὸν δὲ τὴν ἐκδοχὴν κρίσεως καὶ πυρὸς ζήλου ἐπὶθεῖν μέλλοντος τοῖς ὑπερνεντίους (queda sólo la espera pavorosa de un juicio y el furor de un fuego dispuesto para devorar a los enemigos) afirma que lo que queda es algo terrible para los apóstatas: los espera la perspectiva pavorosa de un juicio (φοβερὸν δὲ τὴν ἐκδοχὴν κρίσεως) y el furor de un fuego dispuesto a devorar a los enemigos (καὶ πυρὸς ζήλος ἐπὶθεῖν μέλλοντος τοῖς ὑπερνεντίους).

La construcción φοβερὸν δὲ τὴν ἐκδοχὴν κρίσεως pone en evidencia, con el adjetivo φοβερὸν colocado al inicio, una perspectiva terrible (φοβερὸν τὴν ἐκδοχὴν) que aguarda a los apóstatas, que se resisten a Dios, puesta que recaen en una vida que, desde el punto de vista cristiano, se convierte en una angustia total a causa del juicio que la aguarda de una manera inminente, y del que no pueden escapar.⁹³ El adjetivo φοβερὸς se encuentra solamente en “Hebreos” en secciones parenéticas (cf. 10,27.31; 12,21). El sustantivo ἐκδοχή, *hupoc* en el N. T., se deriva del verbo compuesto ἐκ-δεχσθαι que significa *esperar, aguardar* y describe la espera escatológica de la comunidad.⁹⁴ La amenaza del castigo será todavía más terrible que su espera: un furor de fuego devorará al final a los rebeldes.⁹⁵ La construcción πυρὸς ζήλου ἐπὶθεῖν μέλλοντος τοῖς ὑπερνεντίους habla del celo de Dios, que es juez. El Autor cita implícitamente la versión de los LXX de Is 26,11: ζήλος λήψεται λαὸν ἀποιδεόντων [αὐτὸν] celo devorará al pueblo rebelde) que habla de la furia del fuego que consume al pueblo enemigo. La construcción πυρὸς ζήλου se refiere exclusivamente a πυρὸς e indica el ardor destructivo del fuego.⁹⁶ Los *apostatus* son llamados ὑπερνεντίοι, un adjetivo sustantivado que significa *enemigos declarados* de Dios, y se encuentra solamente aquí en “Hebreos”.

• Con los vv. 28-29 ἀνεθήσας τὴν νόμον Μωυσέως χωρὶς οἰκτιρῶν ἐκὼς διπλὴν τριπλὴν μάρτυσιν ἀπαθήσκειν 29. κύριον δακείτε χεῖρονας ἀξιοθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ παρακτεθήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διασώσεως κοινὸν ἡγησάμενος ἐν ᾧ ἠγάπησεν καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς χάριτος ἐνομβρίσας (Al que viola la Ley de Moisés lo ejecutará sin

91 Cf. THYEN, *οὐκ ἐστιν* = DENT I, p. 1924.

92 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 130.

93 Cf. BALZ, φοβερὸς = DENT II, pp. 1975-1976; RISSI, κρίνω = DENT I, p. 2413.

94 Cf. GLASSWELL, ἐκδοχὴ/ἐκδοχή = DENT I, pp. 1239-1244; ÜRLINDMANN, ἐκδοχῶν = GLNT II, p. 883.

95 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 130.

96 Cf. STUMPF, ζήλος = GLNT III, pp. 1499-1500.

compasión basándose en dos o tres testigos; 29 „cuánto peor castigo pensáis que merecerá uno que ha pisoteado al Hijo de Dios y ha juzgado impura la sangre de la alianza que lo había consagrado, y que ha ultrajado al Espíritu de la gracia?”, el Autor esgrime un argumento *a fortiori*, hablando de la apostasía.

• En el v. 28 el argumento es planteado con una *prótesis* (ἀθετησας τις νόμον Μωυσεως) y una *apódosis* expresada en forma de indicativo (χαρις οὐκ ἐπιμύων ἐν δυνάμει τιμῆς νόμου ἐκτρέφεται).

El verbo ἀθετεῖν significa convertir algo que era considerado válido de νόμος una ley, un pacto, un juramento, una promesa, en inválido con una ἀ privativa: ἀθετοῦ, o sea suprimirlo o negarle el asentimiento.⁹⁶ Según la Ley Judía, toda acusación de pecado que atentara contra la validez de la Ley de Moisés y mereciera la muerte (ἀθετήσας τις νόμον Μωυσεως) como la idolatría (cf. Dt 17,2-7), el homicidio (cf. Nm 35,30), la blasfemia (cf. Lev 24,10-16), tenía que ser probada por dos o tres testigos: ἐν δυνάμει τριῶν μαρτύρων (cf. Dt 19,15)⁹⁷, pues según el derecho penal judío el testimonio de un solo acusador no era considerado válido.⁹⁸ Una vez comprobado el pecado por dos testigos, el culpable era castigado sin misericordia con la muerte (χαρις οὐκ ἐπιμύων ἀποτρέφεται⁹⁹), porque esta culpa era considerada una ofensa gravísima a los derechos de Dios.¹⁰⁰

• El v. 29a abre la intervención con una *apódosis* (τίσος δοκεῖτε χεῖρονος ἀξιοθήμετοι τιμωρίας), seguida en el v. 29b,c,d por tres *prótesis* presentadas con participios (ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὴν αἷμα τῆς διαθήκης καθὼν ἡγησάμενος ἐν ᾧ ἡρώδης καὶ τὴν πνεῦμα τῆς χάριτος ἐσυβρίσας).

• En el v. 29a mediante una frase interrogativa retórica (τίσος δοκεῖτε χεῖρονος ἀξιοθήμετοι τιμωρίας), el Autor introduce a través de una *apódosis* una dura afirmación: el castigo (τιμωρία) del apóstata será más severo (χεῖρονος) que el castigo del pecador. El futuro pasivo ἀξιοθήμετοι del verbo ἀξιώνω, en calidad

96 Cf. LIMBECK, ἀθετεῖν = DENT I, p. 104.

97 Cf. BLASS, *Grammatica*, = GLNTS 3, p. 303, nota 3; SPICQ, *Hebrews*, p. 175.

98 Cf. SPICQ, μαρτυρῶν NTJN II = GLNTS 4, p. 118, nota 12.

99 Cf. RILTMANN, καταπατῶν = GLNT VIII, p. 456; BALZ, καταπατῶν = DENT II, pp. 514-515.

100 PORTIER, *Apoc.*, p. 69 hace notar que el presente ἀποτρέφεται tiene un sentido iterativo: todas las veces que alguien en el pueblo cometa un pecado contra Dios, tantas veces habrá una condena a muerte y una ejecución.

101 Cf. MAURER, αἵματι = GLNT XIII, p. 1243; BIEDER, θανατός / ἀπονήθηκα = DENT I, p. 1827; STRATMANN, μαρτύρ = GLNT VI, p. 1315.

102 El genitivo χεῖρονος τιμωρίας que depende de ἀξιοθήμετοι se denomina genitivo de posesión, pues indica el valor que le tiene. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNT 3, p. 248, nota 3.

de *pasivo divino*, tiene el valor de una *declaración solemne*, de una *amenaza* de parte de Dios¹⁰³.

En el v. 29b el Autor plantea tres *protasis* que constituyen las premisas de la afirmación anterior y describen el pecado del *apóstata*. Las tres participios uoristo (κατακατηγνῆσας... ἡγησάμενος ἐν ὀφθαλμοῖς), ofrecen una constatación general, pues presentan los hechos en su totalidad, sin tomar en cuenta los detalles de cómo ocurrieron.¹⁰⁴

1) ὁ ὅτις οὐκ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ κατακατηγνῆσας. El verbo compuesto κατα-κατεν en el N. T. se encuentra cuatro veces, dos en Mt y dos Lc, con sentido físico de *pisotear* (cf. Mt 5,13. 7,6; 1c 8,5; 12,1) y una vez con sentido figurado en “Hebreos” (cf. 10,29). Entendida en este último sentido la expresión indica que el apóstata *despreció* al Hijo de Dios *pisoteándolo con sus propios pies*.¹⁰⁵ La expresión habla del pecado voluntario de *apostasía*. Renegar del Hijo de Dios, abandonarlo después que se le ha seguido, es como pisotearlo y despreciarlo. El contraste entre pisotear, que no se admite con ninguna persona, y el Hijo de Dios, a quien se pisotea con el desprecio, acentúa la gravedad del pecado. “El Autor habla con horror del caso de quien ha pisoteado, renegado y despreciado al Hijo de Dios. A quien lo ha hecho le aguarda el más severo y tremendo castigo.”¹⁰⁶

2) καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος ἐν ἡσυχίᾳ.¹⁰⁷ El verbo ἡγήσα se encuentra 6 veces en “Hebreos” con dos significados diversos: a) *conducir, dirigir* (cf. 13,7.17.24) y b) *suponer, considerar como* (cf. 10,29; 11,11.26).¹⁰⁸ Aquí se trata del segundo significado. El objeto del verbo está constituido por la expresión τὸ αἷμα τῆς διαθήκης colocada por el Autor al comienzo del texto para darle la máxima importancia. El término διαθήκη se encuentra 17 veces en “Hebreos” (cf. 7,22; 8,6.8.9.bis.10; 9,4 bis.15.bis.16. 17.20; 10,16.29; 12,24; 13,20), pero la expresión τὸ αἷμα τῆς διαθήκης se encuentra solamente dos veces en “Hebreos” (cf. 9,20; 10,29) y retoma el texto de Ex 24,8 en el que se recuerda el rito de la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel celebrado por Moisés: λαλῶν δὲ Μωϋσῆς πρὸς τὸν λαόν κατασκέδασεν τὸ λαὸν καὶ εἶπεν ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς

103 Cf. ZERWICK, *Analysis*, pp 511-512; FUERSTER, αἷμα = GLNT I, p 1018.

104 Cf. FANNINO, *Aspett.*, pp 415-416.

105 Cf. ZERWICK, *Analysis* p 512; BALZ, κατακατεν = DENT I, p 2244.

106 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p 131.

107 Cf. SEISEMANN, κατεκατεν = GLNT IX, p 1104.

108 El texto continúa en inciso, pues el verbo finito ἐν ὀφθαλμοῖς se coloca en una construcción ya elaborada Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3 pp 565-566.

109 Cf. ZURELI, *Lexicon* p 564; SCHRAMM, ἡγήσα = DENT I, p 1767.

δι' οὗτο κίρτος πρὸς ἡμᾶς (Μωϋσὲς tomó el resto de la sangre y vació con ella al pueblo, diciendo: Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros). Este término se desarrolla en conexión con las tradiciones de la *Cena del Señor* recogidas en Heb 9,15 (ἀποθήκης καὶνῆς μερίτης).¹¹⁰

El adjetivo κοινός tiene igualmente dos significados: a) *común, ordinario* o b) *impuro, inmundado*. Los dos significados pueden ser aplicados a nuestro texto, pues el apóstata profesa el desprecio más injurioso y flagrante en contra de la sangre del Hijo de Dios, que ha sellado la Nueva Alianza, porque él la considera *común, ordinaria, de un hombre cualquiera*¹¹¹ o *impura, de un hombre maldito* porque *murió colgado de un madero*.¹¹² Su especial depravación consiste en “*tener por ordinaria o impura la sangre de la alianza*”.¹¹³

El texto que sigue a la segunda *prótasis* (ἐν ᾗ ὑπόσθη) constituye una afirmación solemne. El verbo ἀγιαζέιν es común en “Hebreos” (cf. 2,11, 9,13; 10,10-14,29; 13,12), pero su forma pasiva ἀγιαζέσθαι (cf. 10,10,14,29) tiene sentido de un pasivo divino, pues presenta a Dios como sujeto implícito, que ha consagrado y santificado al apóstata, por medio de la sangre de Cristo.¹¹⁴ Una recaída en el pecado equivale a la aniquilación de la obra salvífica de Cristo y acarreará el castigo divino.¹¹⁵

3) καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίζον. El verbo ὑβρίζειν al igual que su compuesto εν-υβρίζειν significa *insultar, ultrajar, maltratar*.¹¹⁶ El verbo compuesto es *hupar* en el N. T.¹¹⁷ El pecado de *apostasía*, que comete quien reniega de Cristo, es mucho más grave que el quebrantamiento de la misma Ley de Moisés porque, además de pisotear al Hijo de Dios y tener por impura la sangre de la Alianza, ultraja al mismo Espíritu de la gracia recibido en el bautismo. La *apostasía* es una grave rebelión y un ultraje al Espíritu Santo.¹¹⁸ El apóstata no corresponde a este amor del Espíritu para con él; por consiguiente, su extrema ingratitud provoca la ira divina.¹¹⁹

110 Cf. HEGERMANN, ἀποθήκη = DENT I, pp. 908-909.

111 Cf. HAUCK, κοινός = GLNT V, p. 690; UTERGASSMAIR, κοινός = DENT I, p. 2359.

112 Cf. FERWICK, *Analosis*, p. 512; SPICQ, *Hebreos*, p. 173. IDEM, ὑβρίζω: NLN = GLNT5 4, p. 85, nota 10.

113 Cf. HEGERMANN, ἀποθήκη = DENT I, p. 909.

114 Cf. PROCKSCH, ἀγιαζέω = GLNT I, pp. 301-302.

115 Cf. BALZ, ὑβρίζω = DENT I, p. 59.

116 Cf. LÜDEMANN, ὑβρίζω = ἐνυβρίζω: DENT II, pp. 1818s.

117 Cf. MORGENTHAUER, ὑμνιστά, p. 96; BERTRAM, ἐνυβρίζω: GLNT XIV, p. 36.

118 Cf. BERTRAM, ἐνυβρίζω: GLNT XIV p. 36, nota 82.

119 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 132.

* Con el v. 30 οἶδμεν γὰρ τὸν εἰπόντα Ἐμοὶ ἐκδίκησις ἐγὼ ἀνταποδώσω καὶ πάλιν: Κριεὶ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ (Sabeimus muy bien quién dijo: *"ante el desquite, yo daré a cada cual su merecido"*) y también: *"El Señor juzgará a su pueblo"*) el Autor cita dos textos veterotestamentarios (cf. Dt 32,35,36);

a. El primer texto ἐμοὶ ἐκδίκησις ἐγὼ ἀνταποδώσω retoma el *Cántico de Moisés* antes de su muerte (Dt 32,35): ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω (en el día del desquite daré a su merecido) en el que se presenta la intervención de Dios a favor de Israel en su calidad de *Juez de todos los pueblos*.¹²⁰ Dios mismo amenaza el tremendo castigo del exterminio en contra de los paganos que se oponen a Israel.¹²¹ El Autor subraya que el Señor, que es infinitamente justo e infinitamente fiel, mantiene su alianza y castigará a los que la desprecian.¹²² El término ἐκδίκησις aparece una sola vez en "Hebreos"¹²³ y significa: *castigo, retribución, venganza*. Es una prerrogativa que corresponde únicamente a Dios.¹²⁴ El verbo compuesto ἀντὶ ἀπο-δίδωμι, presente una sola vez en "Hebreos"¹²⁵ es atribuido a Dios con su forma de futuro y constituye un *elocutivo comisivo* que encierra una terrible amenaza.¹²⁶ El verbo adquiere mediante el prefijo ἐντὶ el carácter de lo que es el juicio definitivo e irrevocable de Dios que paga con creces.¹²⁷ Según Dt 32,35 Dios aparece como el único remunerador y vengador.¹²⁸

b. El segundo texto κριεὶ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ (el Señor juzgará a su pueblo) se refiere a Dt 32,36: ὅτι κριεὶ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ (porque el Señor juzgará a su pueblo) en el que se afirma que Dios, movido por su amor de Padre, tendrá la última palabra en el juicio y castigará con misericordia a Israel.¹²⁹

El verbo κρίνω es empleado por el Autor para describir el *juicio escatológico* de Dios sobre el pueblo.¹³⁰ El término λαὸς αὐτοῦ se halla bajo la reserva escatológica, pues en lo que respecta a la idea de λαός en el N.T. el cristianismo sigue estando vinculado permanentemente al judaísmo, y este a la Iglesia en el único λαὸς θεοῦ. En esto se demuestra la continuidad de la indivisible Historia

120 Cf. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 199.

121 Cf. PENNA, *Deuteronomy*, p. 260s.

122 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 132.

123 Cf. MORGENTHAUER, *Stasis*, p. 92.

124 Cf. GOLDSTEIN, ἐκδίκησις = DENT I, p. 243. SCHRECK, ἐκδίκησις = GLNT III, p. 314.

125 Cf. MORGENTHAUER, *Stasis*, p. 161.

126 Cf. SEARLE, *Acts*, pp. 63-79.

127 Cf. SAND, ἀνταποδίδωμι = DENT I, pp. 320-321.

128 Cf. BÜCHSEL, ἀνταποδίδωμι = GLNT II, pp. 1179-1180.

129 Cf. BUIS, *Deuteronomy*, p. 428; PENNA, *Deuteronomy*, pp. 260-261.

130 Cf. RISSI, κρίνω = DENT I, p. 241.

de la Salvación dirigida por el único Dios.¹³¹ Con estas palabras el Autor invita al auditorio a fijarse en el carácter de Dios que habla por la Escritura. Es el Dios viviente que por Cristo salva a los fieles y castiga a los rebeldes.¹³²

* El v. 31 φοβερὸν τὸ ἐμπροσθὶν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος (*es espantoso caer en las manos del Dios vivo*) constituye una exclamación repentina que es como un grito de terror y de alarma, que sirve de inclusión con φοβερὰ del v. 27. La expresión τὸ ἐμπροσθὶν εἰς χεῖρας se entiende aquí como *caer en poder de alguien*.¹³³ La perspectiva de un juicio divino debería causar una terrible angustia en los apóstatas. El Autor de "Hebreos" alerta a sus lectores que no tomen a la ligera este juicio.¹³⁴ La expresión τὸ ἐμπροσθὶν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος está regida por el adjetivo φοβερὸν (*terrore*) y constituida por el infinitivo aoristo que actúa a manera de un sustantivo que significa *es espantoso caer en manos del Dios viviente*.¹³⁵ La expresión θεὸς ζῶν contrasta el Dios de la vida a las expresiones y actitudes blasfemas con las que el apóstata se expresó de Él. Este Dios, aunque parezca callar ahora, mientras el pecador declara su apostasía, es un Dios "viviente", que aguarda pacientemente hasta que llega su hora.¹³⁶ Esta expresión puede tener diferentes acepciones: a. Dios con rapidez y fuerza ejecuta el castigo en contra del apóstata; b. Dios se acuerda de todas las faltas de los apóstatas y las castigará todas el día de su ira; c. El Juicio que Dios ejercerá será totalmente opuesto a su misma bondad y misericordia. La rigurosidad y la intransigencia de la justicia divina son sin comparación más fuertes que la culpabilidad del pecador. El misterio que envuelve el castigo lo hace todavía más espantoso.¹³⁷ Este texto subraya con mucha fuerza el carácter horrendo de la condenación escatológica a manos del Dios viviente.¹³⁸

III. Exhortación a la resistencia (10.32-39)¹³⁹

En esta tercera parte del Texto el Autor de "Hebreos" exhorta mediante *elocutivos directivos* a sus lectores a recubrar ánimo, recordando con *elocutivos*

131 Cf. FRANKEMÖLLE, λαός = DENT II, pp. 28-29.

132 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1077.

133 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 290, nota 4.

134 Cf. BÜCHSEL, κριμα = GLNT V, p. 1070.

135 Cf. BALZ, εμπροσθ = DENT I, p. 1562.

136 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 132.

137 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp. 176-177.

138 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1077.

139 VANHOYE, *Hébreux*, p. 179-181 divide este texto en dos partes (10.32-35 36-39).

representativos el valor demostrado en los primeros tiempos de su conversión, pues nada es tan eficaz para reanimar la confianza y el fervor como el recuerdo de un logro o de una victoria precedente. Habiendo sufrido lo mucho, no deben desfallecer ahora ante lo poco que les queda. Estas palabras de aliento se completan con el recuerdo de la magnífica recompensa prometida y que no tardará en llegar a los que permanecen fieles. Los cristianos fueron rechazados por la sociedad, expuestos públicamente al deshonor y al escarnio, sufrieron encarcelamiento y confiscación de bienes, aunque hasta el momento no tuvieron que derramar su sangre.

El Autor destaca que los miembros de la comunidad soportaron estas vejaciones y el deshonor con paciencia y fidelidad, y compartieron el sufrimiento de los que experimentaron una suerte semejante. La sociedad, que “*Hebreos*” describe, está dominada por el culto del poder temporal y el afán de riquezas, que comportan despojos de bienes ajenos, explotación y esclavitud. El Autor *exhorta* a los destinatarios a no dejarse engeñecer por el brillo halagador del poder y las riquezas y alienta a rechazar los principios que son incompatibles con la fe, un rechazo que, si se hace manifiesto, trae consigo persecución y sufrimiento.¹⁴⁰

v. 32 Ἀναμνησθεσέθε δὲ τὰς πρόπριν
ἡμέρας, ἐν αἷς προσσθέντες πολλὴν
ἀθλήσιν ὑπεμείνετε πάθημάτων,

v. 33 τοῦτο μὲν ἀντιδισμῶς τε
καὶ θλίψεων θεωριζόμενοι,
πολλοὶ δὲ κοινωνοὶ τῶν αὐτῶς
ἀνιστρεφόμενον γενηθέντες,

v. 34 καὶ γὰρ τοῖς δεσμίωις συνεκοι-
νήσατε καὶ τὴν ἀρπαγὴν
πάν ὑπαρχόντων ὑμῶν
μετὰ χαρῆς προσεδέξασθε,
γινώσκοντες ὅτι οὗτοι ἀγαθοὶς
κρείττους ὑπαιστίν καὶ μένουσιν.

v. 35 μὴ ἐποβάλλετε οὖν τὴν πενητήσιον
ἡμῶν. ἥτις ἔχει
μεγάλην μισθολογίαν.

v. 32. Recordad aquellos días primeros,
cuando recién iluminados, sostuvisteis un
recio y penoso combate,

v. 33. unas veces gran expuestos
públicamente a escarnio y vejaciones,
otras veces os hacíais solidarios
de los que así eran tratados

v. 34. De hecho, compartisteis el
sufrimiento de los encarcelados,
y aceptasteis con alegría
que os confiscaran los bienes
sabiendo que teníais
un patrimonio mejor y estable

v. 35. Conque no renunciéis a vuestra
valentía, a la que está reservada
una gran recompensa

[40] Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1078.

- v. 36. ὁμομενῆς γὰρ ἔχετε χρῆσιν, ἵνα τὸ
τέλειμα τοῦ θεοῦ πιστήσωτε
κηρύσσας τὴν ἐπιγγελίαν,
v. 37. Ἐπὶ γὰρ μικρὸν ὅσον,
ὁ ἐρχόμενος ἔξει
καὶ τὴν χρονίαν,
v. 38. ὁ δὲ δικαίος μου ἐκ πίστεως
ζήσεται, καὶ ἐὰν ὠστραδίζῃται,
οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῇ.
v. 39. ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμέν ὠστραδίζαι,
εἰς ἀπόλειπον, ἀλλὰ πιστεῖας
εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

- v. 36. Es decir, os hace falta constan-
cia para realizar el designio de Dios
y alcanzar así la promesa,
v. 37. porque ya "falta poco, muy
poco, para que llegue el que viene
y no se retrasará;
v. 38. mi justo vive de su fidelidad,
en cambio, si se coha atrás,
dejará de agradarme."
v. 39. Y nosotros no somos de los que
se echan atrás y perecen, sino hom-
bres fieles que consuevan la vida.

• Con el v. 32 *ἀναμνησέσθε δὲ τοὺς πρότερον ἡμέρας ἐν αἷς πεπισμένους* πολλὴν ὁδὸν ὑμμεῖνοιτε ποθημάτων (*Recordad aquellos días primeros, cuando recién iluminados, os hallabais en recia y penoso combate*) el Autor relaciona el *elocutivo directivo* ἀναμνησέσθε con los *elocutivos directivos* de los vv. 22-23-24 (*προσπαράμεθα... κατέχουμεν... κατανοούμεν*) realizando una dura inclusión que le permite hacer una *nueva exhortación* a los miembros de la comunidad.

El imperativo ἀναμνησέσθε que forma parte del verbo compuesto ἀναμνησέσθεσθαι, que se encuentra una sola vez en "Hebreos"¹⁴¹ y está colocado al comienzo del texto, es una fuerte exhortación a recordar y retomar el ánimo de esos primeros días (αἱ πρότερον¹⁴² ἡμέραι) que siguieron a su conversión. Frente a la situación recientemente descrita, en la que algunos cristianos no participaban habitualmente a las reuniones de la comunidad y, o por egoísmo, o por orgullo, o por el miedo de manifestar la propia fe en tiempo de persecución, temían sobremanera las represalias de las autoridades paganas, no les preocupaba que la comunidad corriera riesgos o peligros, y no la apoyaban con su aporte numérico o con su valentía.¹⁴³ Ese recuerdo de los primeros tiempos es fundamental para los miembros de la Comunidad y tiene un profundo significado *parenético*.¹⁴⁴ La referencia a esos días (αἱ πρότερον ἡμέραι) evoca una situación anterior al estado actual, cuando, recién iluminados (κατασθέντες) por la luz del bautismo, como por la doctrina recibida y la gracia de la fe, los hermanos han enfrentado con paciencia y constancia un duro y doloroso combate (πολλὴν ὁδὸν ὑμμεῖνοιτε

[41] Cf. MORGENTHAUER, *Synopsis*, p. 73.

[42] Según BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pág. 130, nota 1 tenemos aquí un comparativo adjectivado del adverbio πρότερος.

[43] Cf. SPOCK, *επιστρέφεται*: NLTN 1 = GLNTS 4, p. 463.

[44] Cf. PAISCH, *αναμνησέσθαι* = DENT 1, p. 234.

παθημάτων).¹⁴⁵ El verbo *φωτίζω* aparece dos veces en "Hebreos" (cf. 6,4; 10,32) en secciones parenéticas, en calidad de pasivo divino, referido a los cristianos a quienes la palabra ilumina. La invitación a recordar los días pasados parece aludir al bautismo como comienzo de la existencia cristiana y al tiempo inicial vivido en el fervor y el cumplimiento de todos los compromisos éticos. ¹⁴⁶ La luz, recibida en el bautismo, sigue iluminando e indica el camino que hay que seguir.¹⁴⁷

El sustantivo *ἀθλοισις* es *lucha* en el N.T.¹⁴⁸ y se emplea en sentido figurado para describir la *lucha* que suponen los padecimientos sufridos. ¹⁴⁹ El sustantivo deriva del verbo *ἀθλέω* que significa *sostener una lucha*, de ahí la derivación de *atletas* (cf. v. 33; ἀθληζόμενοι), rodeados de gente que en el circo o en la calle asiste a la tortura y al sacrificio de los mártires.¹⁵⁰ La expresión *πολλὰν ἀθλήσιν ὑπέμεινεν* describe el aguante de esos cristianos que en las pruebas y dificultades se mantuvieron firmes como luchadores llenos de valor.¹⁵¹ El verbo compuesto *υπέμεινεν*, está presente cuatro veces en "Hebreos", y forma parte de secciones parenéticas (cf. 10,32; 12,2-3,7); significa *mantenerse firme, aguantar, ser perseverante*. El texto habla de la fidelidad de los cristianos en las pruebas, en medio de tribulaciones y dificultades de una comunidad perseguida.¹⁵² Esa perseverancia y paciencia certifican que no todos los miembros de la comunidad habían perdido la fe propia de los discípulos.¹⁵³ El sustantivo *πάθημα*, presente tres veces en "Hebreos" (cf. 2,9.10; 10,32), significa *sufrimiento, padecimiento*. Casi siempre es tomado en plural *πάθηματα* y designa las tribulaciones y los sufrimientos a los que los cristianos están expuestos por la persecución.¹⁵⁴

• El v. 33 *τοῦτο μὲν ὀνειδισμῶς τε καὶ εὐχριστῶν σκετρεζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὐκ ὄντων ἀνιστρεφόμενοι γεννηθέντες*, (unas veces eran *espectadores públicamente a escarnio y vejaciones*, otras veces *as hacéis solidarios de los que así eran tratados*) recuenta detalladamente las situaciones difíciles por las que pasaron los miembros

145. Cf. ZERWICK, *Analysis*, p. 512; SPICQ, *Hebreos*, p. 177; HALICK, *εὐχριστῶν* = GLNT VII, p. 63.

146. Cf. WINTER, *φωτίζω* = DENT II pp. 2030-.

147. Cf. CONZILMANN, *φωτίζω* = GLNT XV, p. 484.

148. Cf. MORGENTHAUER, *Stoicism*, p. 68.

149. Cf. BALZ, *ἀθλοισις* = DENT I, p. 106.

150. Cf. STAUFFER, *πάθημα* = GLNT I, p. 450.

151. Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 133.

152. Cf. RADL, *υπέμεινεν* = DENT II p. 1895.

153. Cf. SPICQ, *υπέμεινεν*, NLTN II = GLNTS 4^a, pp. 702-703.

154. Cf. MICHAELIS, *πάθημα*; GLNT IX, pp. 1064.1075; KREMER, *πάθημα* = DENT II, pp. 670-671.

de la comunidad cristiana. Estas situaciones son descritas con la fórmula bipartita *τοὺτο πὲν ἡ τούτο δε*.¹⁵⁵

a. La primera situación (*τοὺτο πὲν ἀνείλεται τε καὶ ὀλίγων θανάτους*) describe dos aspectos negativos. El primero se refiere a los *escarnios recibidos* (*ἀνείλεται*) que comprenden injurias y ultrajes asociados al sarcasmo y a las burlas sufridas por los cristianos, que encuentran un ejemplo en el *justo perseguido* a causa de su fidelidad a Dios (cf. Is 37,3; 51,7; Jer 15,15). El acento del término *ἀνείλεται* no está puesto en el sufrimiento de las víctimas, sino en la *humillación*, ya que semejante suplicio era reservado a los esclavos y a los criminales, pues así eran tratados ellos.¹⁵⁶ En vista de esto los judenocristianos son invitados a renunciar al culto mosaico, su legislación y la observancia de sus leyes y asumir la fe cristiana.¹⁵⁷ El segundo se refiere a las *aflicciones y tribulaciones* (*ὀλίγων*) que van desde la *persecución* a todo tipo de sufrimiento, como la *pobreza*, el *encadenamiento*, los *ultrajes*, la *flagelación* y las *torninas*.¹⁵⁸ Estos padecimientos podían enfriar el fervor cristiano pero, sobrellevados con fortaleza (*ἀπογοστή*), los aseguraban la entrada en la vida eterna. Juntando estos dos aspectos (*ἀνείλεται καὶ ὀλίγων*) el Autor recuerda a sus lectores que ellos por su fe han vivido tiempos difíciles y han sido expuestos a injurias e intimidaciones.¹⁵⁹ El participio *ὀνειδίζοντες*.¹⁶⁰ *ἀπάρ* en el V. T.¹⁶¹ subraya la situación de aquellos cristianos que eran expuestos a las burlas, al desprecio público, al ludibrio de la gente y a las opresiones.¹⁶²

b. La segunda situación (*τοὺτο δε καὶ οὐκ ἔστιν ὀνειδίσειν*) revela la caridad que los cristianos manifestaron entre sí, siendo solidarios con los hermanos perseguidos, aunque esto les trajera como consecuencia correr graves riesgos, pues los parientes o los amigos que demostraran compasión hacia las víctimas, eran condenados al suplicio de la cruz.¹⁶³ El término *καὶ οὐκ ἔστιν* significa *compañeros por compasión*, *amigos*¹⁶⁴ y va unido a *ἀνείλεται*, que

155 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 368-369 *καὶ δε*.

156 Cf. SPICQ, *ἀνείλεται*: NLN I = GLNTS 4, p 860.

157 Cf. SPICQ, *ἀνείλεται*: NLN I = GLNTS 4, p 261.

158 Cf. SCHLIER, *ὀλίγων* = GLNT IV, p 538; KREMER, *ὀλίγων* = DENT I, p 1889.

159 Cf. SCHNEIDER, *ἀνείλεται* = GLNT VII, p 679.

160 Cf. BALZ, *ὀνειδίσειν* = DENT I, p 1839; KITTEL, *ὀνειδίσειν* = GLNT IV, pp 258-259.

161 Cf. MORGENTHAUER, *ἀπάρ*, p 104.

162 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 170s, nota 5.

163 Cf. SPICQ, *Hébreu*, pp 178-179; DEEM, *ὀνειδίσειν*, NLN I = GLNTS 4, p 164; NICOLAÛ, *Hébreu*, p 134.

164 Cf. ZERWICK, *ἀπάρ*, p 512; HAINZ, *καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάρ* = DENT I, p 230.

es un participio aoristu pasivo con valor deponente que expresa una actitud de compasión y amor de los miembros de la comunidad hacia los hermanos que sufrían. En la comunidad cristiana el Autor distingue y al mismo tiempo acomuna a los que han padecido directamente la persecución y los que indirectamente han sido sus compañeros (κοινωνοί por haber participado y socorrido a los que han sufrido).¹⁶⁵ La expresión τῶν αὐτῶν ἀποκρίσεων indica a los miembros de la comunidad que pasaban por esas calamidades y vivían en esas situaciones.¹⁶⁶ El verbo compuesto ἀνα-σπερειν, que significa *vivir, conducirse*, aparece dos veces en "Hebreos", ambas en secciones parenéticas (cf. 10,33; 13,18) y en ambas ocasiones se habla de luchas dolorosas que formaban parte esencial de la vida de la comunidad cristiana.¹⁶⁷

* El v. 34 καὶ γὰρ τῶν δεσφύων¹⁶⁸ συμπροσέστητε καὶ τὴν ἀρχαὴν τῶν ὑπορχόντων ἱμῶν μετὰ χαρᾶς, κρυπτοῦντες ἔχιν ἐαυτοὺς¹⁶⁹ κρυπτοῦντα ὑποχρῖν καὶ πρῶτον (De hecho, compartisteis el sufrimiento de los encarcelados, y aceptasteis con alegría que os confiscaran los bienes sabiendo que teníais un patrimonio mejor y estable) presenta en la primera parte del texto el hecho de que algunos miembros de la comunidad fueron encarcelados, pero los hermanos manifestaron compasión hacia ellos τοῖς δεσφύων συμπροσέστητε visitándolos en la cárcel y brindándoles el apoyo necesario.

La introducción del versículo (καὶ γὰρ) presenta el motivo por el cual los cristianos de la comunidad han sobrellevado muchos padecimientos. El verbo συμπροσέστητε manifiesta un valor activo, según el cual los hermanos de la comunidad, llenos de compasión, socorrieron concretamente las necesidades de los judeocristianos encarcelados.¹⁷⁰ La συμπρόοτις, que significa *compartir los mismos sentimientos*, es propia de los miembros de un solo cuerpo que se sienten en profunda comunión unos con otros.¹⁷¹ Este verbo compuesto συν-πρόειν,

165 Cf. HAUCK, κοινωνοί = GLNT V, p. 726.

166 Cf. ZERWICK, *Amor*, p. 512, BAUMGARTEN ἀνασπερειν = DENT I, p. 277.

167 Cf. HERTZMAN, ἀνασπερειν = GLNT XI, p. 135.

168 Tienen δεσφύων la mayor parte de códices: A, D*, H, 3150, 6, 33, 81, 424c, 1573, 1739, 1912, 2127, muchas versiones como it., vg., syr., cop., Arm., geo y algunos Padres. Tienen δεσφύων, sin la κ, parece por un error de transcripción: [46, 9, 105, 104, 250]. Creemos que la versión más apropiada sea δεσφύων. Cf. METZGER, *Commentary*, p. 670.

169 Tienen εαυτοὺς P13, P46, κ., A, H, P, 6, 33, 81, 365, 424, 436, 1739, 1912, 1962, 2127, algunos leccionarios y versiones lit. vg., arm). Tienen εαυτοὺς, alterando la υ por la ι: D, 104, 256, 263, 459, 1175, 1241, 1319, 1453, 1852. Creemos que la versión original es εαυτοὺς también por el sentido de la construcción. Cf. METZGER, *Commentary*, p. 670.

170 Cf. SPICQ, συμπροσέστητε: NI NE = GLNTS 4*, p. 605, BAI, /, συμπροσέστητε = DENT II pp. 153b.

171 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 134.

presente dos veces en "Hebreos" (cf. 4.15; 10.34) significa *compadeceirse, tener compasión de, compartir el sufrimiento con*,rige el dativo de la persona (τοῖς ἑσποίοις). La participación a la suerte de los hermanos de comunidad encarcelados (cf. 10.33) exige mucho más que un simple recuerdo y se manifiesta a través de palabras y hechos concretos.¹⁷² El término ἑσποιοί,¹⁷³ que significa *presos, encarcelados*, aparece dos veces en las secciones parénticas de "Hebreos" (cf. 10.34; 13.3).

La segunda parte del versículo retoma el texto anterior (cf. v. 33) afirmando que los cristianos, que se habían expuesto a ayudar a los encarcelados, experimentaron la confiscación de sus bienes (ἀπαρτίη τῶν ὑποζώντων). El sustantivo ἀπαρτίη designa el *despojo* de los bienes materiales de los miembros de la comunidad por parte de las autoridades, que los confiscaban contra todo derecho y razón.¹⁷⁴ El término τὰ ὑπόζωντα indica las posesiones personales, los bienes inmuebles, el patrimonio familiar.¹⁷⁵ Sin embargo, ellos han aceptado estos despojos con alegría (μετὰ χαρᾶς χροῦσθε) por el convencidos que entraban en posesión de una fortuna mejor y permanente (ἐνδοξωτέρῃ ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα ὑποζῆν καὶ μένουσαν).¹⁷⁶ El verbo compuesto πρὸς ἄρεσθαι aparece dos veces en "Hebreos" (cf. 10.34; 11.35) con el significado de *aceptar y estar de acuerdo*. El verbo πρὸςκαί puede regir también el acusativo y el infinitivo πρὸςκαὶ ἔχειν ἑαυτοῖς; en lugar de οἷα y el indicativo, manteniendo siempre la identidad del sujeto ἡμεῖς.¹⁷⁷ El sustantivo ὑμῶνς significa *bienes, propiedades*¹⁷⁸ y es acompañado por un adjetivo y un participio que lo especifican: κρείττονα y μένουσα. El primero, comparativo de ἀπαιός, significa *mejor* y el segundo, participio presente de μένειν, significa *permanente, que no se pierde*. Con estas palabras el Autor exhorta a los destinatarios de la *Humilia* a la perseverancia y les recuerda que algunos de ellos, por prestar ayuda a los encarcelados, sufrieron junto con ellos y *aceptaron con gozo la pérdida de sus bienes*.¹⁷⁹

172 Cf. MICHAELIS, ἀμετῶν = GLNT IX, pp. 1080-1081.

173 Cf. STAU DINGER, ἑσποιοί = DENT I, pp. 872-873.

174 Cf. TRILLING, ἑσποιοί = DENT I, pp. 472-473; NICOLAU, *Hebraica*, p. 134.

175 Cf. ZERWICK, *Analisis*, p. 512.

176 Cf. SPIRQ, *Hebraica*, p. 179; NICOLAU, *Hebraica*, p. 134.

177 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 481-482, nota 3; IDEM, *Grammatica* = GLNTS 2, pp. 492-493, nota 3.

178 Cf. DALZ, ὑμῶνς = DENT II, pp. 1867-1868.

179 Cf. PALZKILL, χροῦσθε = DENT II, p. 1164; GRUNDMANN, πρὸςδραμαί = GLNT II, pp. 885-886.

* Con el v. 35 μή αποβέλητε σύν την παρησίαν υμών, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθοδοσίαν (Cantate ad remanentes a vestra valentia a la que está reservada una gran recompensa) el Autor exhorta a los destinatarios a *no ser cobardes* ante la persecución (μή αποβέλητε σύν την παρησίαν υμών).

El verbo compuesto απο-βάλλειν, que se encuentra una sola vez en "Hebreos",¹⁸⁰ significa *arrojar, botar*. La construcción μή αποβέλητε es un *elativo directivo* con el cual el Autor exhorta a los cristianos a conservar el patrimonio de la fe adquirido, a no botar la fortuna recibida en herencia y a continuar siendo valientes.¹⁸¹ Así como en las competencias, los atletas se esfuerzan por cuidar sus cuerpos con el fin de conseguir la victoria, así el Autor anima a los cristianos a ser valientes para conseguir el premio final.¹⁸² El sustantivo παρησία, que significa aquí *certeza, valentía*, es la virtud que identifica al cristiano en tiempo de prueba. Ante ella no hay ningún obstáculo que lo detenga. La παρησία es un derecho de la persona, que acaba con todas sus dudas y vacilaciones y justifica el arrojío que debe manifestar.¹⁸³ Esta παρησία que deben tener los destinatarios de la *Homilía*, tiene derecho a un salario grande, que Dios otorgará con justicia (ἥτις ἔχει μεγάλην μισθοδοσίαν). El presente ἔχει describe la seguridad que deben tener los cristianos de la recompensa que van a recibir. Si han perdido sus bienes temporales, no deben perder el tesoro inmensamente superior que les queda: la fe, la esperanza, la confianza.¹⁸⁴ El sustantivo μισθοδοσία está presente tres veces solamente en "Hebreos" (cf. 2,2; 10,35; 11,26). El primer texto indica negativamente la *paga* por las transgresiones; los otros dos indican positivamente la *recompensa, o retribución* por la valentía demostrada.¹⁸⁵ Con la expresión ἥτις ἔχει μεγάλην μισθοδοσίαν el Autor de "Hebreos" exhorta a los lectores a que no se desanimen, no obstante las persecuciones, y no pierdan la confianza en Dios, don de la fe, pues sólo a ellos se les promete una *grande recompensa*. Esta μισθοδοσία tiene una clara perspectiva escatológica y constituye una fuerte motivación en la lucha moral de la vida diaria.¹⁸⁶

* El v. 36 ἰχυρομένης γὰρ ἔχετε χάριον, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσσησθε τὴν ἰαχυρίαν (Et decet, ut habeat fida constantia patri redditor et deservat)

180 Cf. MURQUENTHALER, *Synkritik*, p. 76.

181 Cf. BALZ, αποβάλλω = DENT I, p. 375.

182 Cf. SPICQ, αποβέλητε = NIV = GLNTS 4*, p. 282, nota 9.

183 Cf. SPICQ, παρησία = NIV = GLNTS 4*, p. 340.

184 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 133.

185 Cf. BALZ, μισθοδοσία = DENT II, p. 298.

186 Cf. PREISKER, μισθοδοσία = GLNT VII, pp. 369-372.

de Dios y alcanzar así la promesa) retoma el tema de la *constancia* en la persecución que ya señaló el v. 32.

El texto es un llamado a un *ulterior* esfuerzo de parte de los cristianos. Si en el pasado ha habido fidelidad, las pruebas actuales exigen que esta se fortalezca. La ὑπομονή por sí misma indica *paciencia, aguantar, perseverancia y constancia*. El Autor hace notar la *absoluta necesidad* que tienen de esta virtud los miembros de la comunidad en las pruebas de la fe (ὑπομονὴς ἥτις ἔχετε χάριν) pues les permite obtener lo que Dios les ha prometido.¹⁸⁷ Los destinatarios de “Hebreos”, que habían resistido valientemente ante la adversidad de graves persecuciones, deben manifestar ahora la misma firmeza para merecer el cumplimiento de las promesas divinas.¹⁸⁸ Este aguantar significa permanecer firmes debajo de la carga y soportar todo lo que comporta, tanto en la intensidad del peso, como en la duración del tiempo, pues todo forma parte de la virtud de la fortaleza.¹⁸⁹

La constancia da prueba de la obediencia a la voluntad de Dios (ἵνα τὸ ἀκλῆστα τοῦ θεοῦ ποιήσωμεν) que determina la relación entre el esfuerzo y la recompensa. La expresión ἵνα... ποιήσωμεν hace referencia al fin por el cual se actúa, que consiste en el cumplimiento de la voluntad de Dios, que en consideración a la situación de persecución, se concretiza en *tener aguantando, ser fieles*.¹⁹⁰ La *paciencia* es necesaria todavía para recoger los frutos de la promesa (κοιμήσασθε τὴν ἐπαγγελίαν).¹⁹¹ En su forma media el verbo κοιμᾶσθαι significa *alcanzar, obtener, lograr*. La expresión κοιμᾶσθαι τὴν ἐπαγγελίαν significa *alcanzar las bienaventuranzas por Dios*.¹⁹² Ἐπιμετῶμεν ἐπαγγέλιον es un término ausente en “Hebreos”, el Autor asume en su lugar el sustantivo ἐπαγγέλιον, que está presente tres veces en la *Homilía* (cf. 10,36; 11,13.39), y adquiere el mismo significado de “Buena Noticia” que se revela a sí misma en el cumplimiento de la promesa, por la que la comunidad se orienta hacia el futuro, hacia lo escatológico.¹⁹³ Este cumplimiento de la voluntad de Dios es la condición para alcanzar esta promesa. La voluntad de Dios es clara y exige fidelidad, y la fidelidad se prueba perseverando en medio de las dificultades.¹⁹⁴

* El v. 37 ἐτι γὰρ μικρὸν ὄσον ὕσων, ἡ ἀρχόμενος ἤξει καὶ οὐ χρονίσει (porque

187 Cf. ZERWICK, *Analyses*, p.512; SPICQ, υπομονή: NLTJ1 = GLNTS 44, p.701, nota 25; RADL., υπομονή = DENT II, p.1899.

188 Cf. HAUCK, υπομενω = GLNT VII, p.65.

189 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p.135.

190 Cf. SCHREINK, δαλμα = Gl NT IV, p.300.

191 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp.179-180.

192 Cf. BALZ, κοιμῶ = DENT I, p.2172.

193 Cf. SCHNEIEWIND - FRIEDRICH, ἐπαγγέλιον = Gl NT III, p.681s; SAND, ἐπαγγέλιον = DENT I, p.1465.

194 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p.135.

ya “*falla poco, muy poco, para que llegue el que viene, y no se retrasará*”) nos ayuda a entender que una razón para resistir es que la prueba no durará mucho tiempo, pues el Señor está cerca. El Autor cita el profeta Habacuc 2,3 según la versión de los LXX: *διότι ἐν ἡμέραις εἰς καιρὸν καὶ ἀντιέλθῃ τις πύλας καὶ οὐκ εἰς κενόν ἔσται ὑπομένη ὑπόμεινον αὐτόν. οὐ ἐρχόμενης ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίῃ* (*la visión tiene un plazo, jadedo hacia la meta no fallará, aunque tarde, espérala, que sea de llegar sin retraso*), y predice que el Mesías no tardará en llegar.¹⁹⁵ La expresión *μικρὸν ὕσον ὄσον* (*falla poco, muy poco*) constituye un ejemplo de reduplicación con la cual el Autor enfatiza el término *poco*.¹⁹⁶ Esta cita de Habacuc pone en evidencia la fuerza de la fe que sostiene la perseverancia en la espera de la recompensa prometida. El que ha de venir *ὁ ἐρχόμενος* es Cristo como lo describen los evangelios (cf Mt 11,3; 23,39; Lc 7,19; 19,38; Jn 1,15.27). Pero si en ellos se esperaba su primera venida como Mesías, el Autor de “Hebreos” sugiere aquí su última venida en la Parusia como juez.¹⁹⁷ La expresión *οὐ χρονίσει* que significa *no tardará, no demorará su llegada* es un futuro *átien*¹⁹⁸ del verbo *χρονίζειν*, que deriva del sustantivo *χρόνος* y está presente sólo una vez en “Hebreos”.¹⁹⁹ Este verbo está fuertemente vinculado con el contexto escatológico y exige que los miembros de la comunidad estén dispuestos para esta espera.²⁰⁰

* El v. 38 *ὁ δὲ δικαίος μου ἐκ πίστεως*²⁰¹ *ζήσεται, καὶ τὸν ὑποσπείληται, οὐκ κίβησέ* ἡ ψυχὴ μου ἐν βίῳ) (*mi justo vive de su fidelidad, en cambio, si se echa atrás, dejará de agradarme*) recoge la segunda citación de Hab 2,4 según la Versión de los LXX, pero invirtiendo los términos.

a. En primer lugar el Autor cita Hab 2,4b: *ὁ δὲ δικαίος μου ἐκ πίστεως ζήσεται* (*el justo vivirá de la fe*).²⁰² La versión de los LXX presenta una variante con respecto a nuestro texto: *ὁ δὲ δικαίος ἐκ πίστεως μου ζήσεται*. Los LXX hablan

195 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 180.

196 Cf. BJ ASS, *Grammatica* = GLNTS 1, pp. 603-604.

197 Cf. SCHNEIDER, *ερχομαι* = GL NT III, pp. 923-924; SPICQ, *Hebrews*, p. 180; NICOLAU, *Hebrews* p. 136.

198 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 133, m. 40.5.

199 Cf. MORGENTHAUER, *Stathnik*, p. 136.

200 Cf. DELLING, *κρῶσις* = GLNT XV, p. 1° 22; HUBNER, *χρονίζω* = BENT II, pp. 2146-2147.

201 Tenen *δικαίος* *μου* *ἐκ πίστεως*: P4b, κ., A, 117, 35, 1739, algunos códices de la it, vg, cop, arm, Clemente, Teodóctus, *tenen* *δικαίος ἐκ πίστεως μου* (cf. Hab 2,4 / LXX). D*, it, so, Eusebio, Basilio, *tenen* *δικαίος ἐκ πίστεως*: P13, P2, I, Ψ 41 50, 6, B1, 104, 236, 291, 365, 424, 436, 459, 1375, 1241, 1319, 2573, 1852, 1881, 1912, 1962, 2127, B12, JK, L, P1, algunos leccionarios, algunos códices de la it, vg, sr, cop, etiop, ges, *tenen*, Cirilojano, Ambrosio, Teniendo en cuenta los códices más representativos, asumimos la primera versión.

202 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 180.

de πίστις μου (*fidelidad de Dios*). Aún haciendo notar esta diferencia consideramos que el sentido de la expresión no varía. Por eso asumimos la versión del Autor de "Hebreos": *mi justo vive de su fidelidad*. El término δικαιοσύνη indica una persona que cree y vive la vida en conformidad con la voluntad de Dios.²⁰³ El futuro ζήσεται es un *elocutivo comisivo*, una *promesa solemne* hecha por Dios a aquellos que viven según su voluntad. El verbo utilizado por el Autor de "Hebreos", es empleado en la forma media solo en el futuro en la versión de los LXX, por lo cual el profeta Habacuc afirmaría que *la fe es la justicia de la que el hombre de Dios debe revestirse*.²⁰⁴

b. En segundo lugar nuestro Autor cita Hab 2,4a sin correcciones según la versión de los LXX: καὶ ἔτιν ὑποστειλήται· οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ (‘*el justo*’) *se echa para atrás, mi espíritu no se complace en él*). La expresión *echarse para atrás*, que deriva de la forma media del futuro del verbo compuesto υποστellaín, único en "Hebreos",²⁰⁵ significa *no creer*. Nos encontramos así frente a una premisa que se refiere al justo, que constituye una *prótasis* (ἐάν υποστειλήται) precedida por un καὶ adversativo que se traduce con *pero*; si el cristiano cede cobardemente y disimula su condición cristiana durante la persecución, *mi alma no se complace en él*.²⁰⁶ La segunda parte del texto οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου, que constituye la *apódosis*, tiene como sujeto a Dios y afirma explícitamente que el justo que deja de creer será castigado.²⁰⁷ Esta inversión de los términos en la citación del profeta parece responder a una finalidad oratoria que consiste en poner de relieve la virtud de la fidelidad.²⁰⁸ En este caso el hombre que pone obstáculos al plan divino de salvación perecerá, no porque Dios lo quiera, sino porque él mismo *quiere perecer*. Con esta citación de Habacuc el Autor explica la incondicional voluntad salvífica divina la cual, sin embargo, no excluyendo la libertad humana, está condicionada a la misma.²⁰⁹

• El v. 39 ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμέν ὑποστολής εἰς ἀπώλειαν· ἀλλὰ πιστεύομεν εἰς

203 Cf. SCHIRINK, δικαιοσύνη = GLNT II, p. 1236.

204 Cf. ZERWICK, ζακ, *Chabucum* p. 228, p. 226. SPICQ, δικαιοσύνη, NINT I = GLNT S 4, p. 376, nota 27.

205 Υποστellaín es una forma media que significa *retroceder/echarse para atrás/fallar*. Cf. BALZ, υποστellaín = DINT II, p. 1902. RENOUSSIERE, υποστellaín = GLNT XII, p. 1038.

206 Cf. MORGENTHAUER, *Hebreos*, p. 152.

207 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 136.

208 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 136; SCHIRINK, εὐδοκεῖν = GLNT III, p. 1115.

209 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 136.

210 Cf. LEGASSE, εὐδοκεῖν = DINT I, p. 1654.

περιπατήσιν φυγῆς) (*Y nosotros no somos de los que se echan atrás y perecen, sino hombres fieles que conservan la vida*) explica el v. 38, completa la exhortación y cierra el contexto (cf. 10.19-39).

El Autor de "Hebreos", valiéndose de la citación de Heb 2.4u.b, contrapone en el v. 38 dos categorías de personas: *los que se echan para atrás* y *los que se mantienen fieles*. El mismo y sus lectores se consideran de la segunda categoría (ὡς ἀλλὰ εἰς περιπατήσιν φυγῆς). La anticipación del pronombre ἡμεῖς con el que el escritor se incluye a sí mismo, seguido de εἰς con sentido adversativo, es un llamado de atención y al mismo tiempo un estímulo para los destinatarios de la *Homilía*. El Autor plantea la aplicación final de la exhortación con una fuerte contraposición τοὺς ἐσμέν υἱοὶ ἠσυχίας... ἀλλὰ (ἐσμέν μὲν) πιστεύει ante la descripción hecha anteriormente de los que se ocultan cobardemente en la lucha y disimulan su condición cristiana. Al mismo tiempo él afirma que *nosotros no somos de aquellos que se echan para atrás para la perdición* τοὺς ἐσμέν ἠσυχίας.²¹¹ pues no hay nada más contrario a la fe que el *alejamiento de Dios* y la *inconstancia* (ἠσυχίας).²¹² Una situación semejante lleva seguramente a la *perdición eterna* (ἀπόλλεται). El sustantivo, introducido por εἰς, muestra un sentido marcadamente duro acerca de la *perdición definitiva* del hombre, buscada por él mismo.²¹³

A esta deserción de *apostasia* se contrapone la fe obstinada y la confianza en Dios (ἀλλὰ (ἐσμέν υἱοὶ) πίστεως).²¹⁴ La fe es la que nos salvará. Esta fe obstinada asegura la salvación, la *ganancia de la propia alma* (περιπατήσιν φυγῆς).²¹⁵ El término περιπατήσιν introducido por εἰς significa en el lenguaje corriente *conservación física* de la vida y en el lenguaje figurado del texto significa *conservar fin de la vida espiritual, salvación espiritual de la persona*. Esta es la

211 El texto presenta la construcción de un genitivo de origen o pertenencia con un nombre τοὺς ἐσμέν ἠσυχίας que contiene implícitamente el término υἱοὶ y se traduce como, *nosotros no somos de aquellos (hijos) de los que se echan para atrás*. Cf. BL ASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 161-162, nota 8.

212 Cf. RENGSTORF, ἠσυχία = GLNT XI, pp 1630-1631; SPICQ, περιπατήσιν; NLT NT II = GLNT S4*, p. 379.

213 Cf. KRITZER, ἀπόλλυμι = ἀπόλλαι = DENT I, p. 418; OEPKE, ἀπόλλαι = GLNT I, p. 1661.

214 Aquí también el texto presenta la construcción de un genitivo de origen o pertenencia con un nombre ἡμεῖς (ἐσμέν) πίστεως que contiene implícitamente el término υἱοὶ y se traduce como, *nosotros somos (hijos) de de echados para atrás*. Cf. BL ASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 161-162, nota 8.

215 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 181; NICOLAI, *Hebrews*, p. 137.

fe que salva.²⁰ El *texto doctrinal* que analizaremos sucesivamente (11.1-40) nos ofrecerá la posibilidad de entender este *planteamiento parenético* y discernir la Historia desde la fe.

3. ANÁLISIS DE LA EXPOSICIÓN HISTÓRICO-DOCTRINAL DEL TEXTO (HEB. 11,1-40)

1. *Introducción*

El Autor desarrolla el tema de la fe introducido en 10,38 con la cita de Hab 2,4: “*El justo vivirá de la fe*” y lo va presentando a lo largo de la Historia. En la reflexión doctrinal el Autor usa el esquema literario del *catálogo* de ejemplos de personas virtuosas, aplicado a la fe de héroes y mártires de la historia bíblica. La exaltación de la fe tiene dos objetivos. Por un lado sirve para exhibir la riqueza de la misma fe que encuentra su última perfección en Jesús, y por otro tiene un valor persuasivo, pues sirve para estimular la perseverancia de la comunidad destinataria de “Hebreos”. El elogio de la “*fe de los mayores*” tiene un núcleo central formado por dos conjuntos paralelos de siete ejemplos cada uno, comenzando con la fórmula “*por la fe*” e indicando el factor de las gestas de los héroes. El primer conjunto de nueve héroes se encuentra alrededor de *Abraham* (11,8-22), el segundo tiene como centro a *Moisés* (11,23-30).

Llama la atención que en este elogio, utilizado para exhortar a la perseverancia en la fe de los destinatarios, no se mencione a Cristo. Sin embargo hay una tipología implícita que anticipa veladamente la trayectoria de Cristo y que se puede notar en el itinerario de estos héroes quienes, por motivos de fe y obediencia, pasaron por el deshonor y el sufrimiento y luego fueron aprobados y recompensados por Dios.

Al hacer la descripción histórica de la fe de los antepasados, “Hebreos” ofrece cierta semejanza con el elogio de los mayores, propio del modelo de la catequesis sinagoga, presente en algunos fragmentos bíblicos recientes del A. T.²¹ El Autor pudo haberse inspirado en estas reseñas históricas, pero lo distintivo de esta *Humilia* es que se concreta el elogio basándolo en la virtud de la fe.²² Heb. 11.1-40 es un texto homogéneo que se cierra estrictamente alrededor del

20 Cf. HALZ, *νεπιστάμενος* – DEPT II, pág. 897; SPICQ, *ἀπιστοῦντος*; NIENH – GLENT 5:47 pp. 579, 581.

21 Cf. Ecles 34-45; Sab 10. FABRIS, *Hebreos*, p. 291.

22 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1079.

tema de la fe fuerte y perseverante conectada con los contextos *parenéticos* que lo preceden y que lo siguen. El Autor evoca el ejemplo estimulante de algunos triunfos de la fe en el A. T. Es un llamado para que los creyentes del N. T. no sean menos fuertes, ni menos pacientes que sus antepasados.

Con este *catálogo* el Autor responde a la situación de los cristianos miembros de la comunidad quienes, desanimados y cansados por la situación en que vivían, se preguntaban: *¿Cuánto tiempo durará todavía la fe?* La respuesta que da "Hebreos" es clara: *La fe está orientada hacia el futuro, ella se apega solamente a lo invisible.*²¹⁹

La descripción doctrinal-histórica que se hace es solemne y rítmica, proponiendo, sobre todo, ejemplos de los antiguos que consiguieron el objeto de su esperanza, precisamente por su fe. El Autor habla de la virtud de la fe y su motivación eficaz en muchos personajes que no han sido especialmente alabados en algunas páginas del A. T. Este es el punto de vista que adopta el Autor, que comunica originalidad y fuerza a su argumentación a base de ejemplos.²²⁰ "Hebreos" hace una comparación entre la incredulidad de los padres del desierto (cf. 3,16) y la *nube de testigos* que en el capítulo 11 se le contrapone. Ellos han dejado un testimonio imperecedero de su fe, que los actuales cristianos deben seguir.²²¹ Para la división de Heb 11 nos remitimos al inicio del estudio.

II. Descripción de la fe. La creación y los primeros ejemplos de la historia sagrada (11,1-7)

El Autor primero hace la descripción de la fe (vv 1-2), luego propone el marco histórico de la misma en la creación (v. 3) y finalmente refiere los primeros ejemplos de la fe presentando la *línea teológica inicial de la misma*: el sacrificio de Abel (v. 4), el rapto de Henoc (vv. 5-6) y la obediencia de Noé (v. 7).²²²

A. Descripción de la fe (11,1-2)

11.1. Ἔστιν ὁ τῆς
ἐμπροσθεν ὁμιλοῦντος
παραχρηστὴς ἔλεγχος οὐ βλεπομένων

v. 2 ἐν ταύτῃ παρ' ἐμπροσθηθέντων
οὐ πρῶτον

11.1 La fe es *antepa* de las cosas que se esperan, y *prueba* de las realidades que no se ven

v. 2. Por ella declaró Dios su aprobación a los antiguos

219 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 181.

220 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 127.

221 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, pp. 206-207.

222 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, pp. 209-210.

• El v. 1 "Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένα²²³ ὑπόστανσι, ²²⁴ προκρίστων ἔλεγχος οὐ βλέπομένων" (*La fe es anticipo de las cosas que se esperan y prueba de las realidades que no se ven*) constituye una descripción de la fe en relación con la esperanza. Nos parece ante todo que el texto no ofrece una definición de la esencia de la fe, pues no señala ni todo el objeto material de la misma, ni precisa cuál es el objeto formal, que consiste en la autoridad de Dios revelador. Se trata, creemos, de una descripción por uno de los efectos que produce la fe: *dar al ánimo la convicción de que es verdadero lo que se espera*.²²⁵ Dividimos esta descripción en dos partes.

a. La primera parte (cf. v. 1a) habla del objeto de la fe: "Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένα ὑπόστανσι" (*La fe es anticipo de las cosas que se esperan*). El sustantivo que describe la πίστις en esta primera parte es la ὑπόστασις. La acepción más aceptada de este término es la de *substancia, esencia, realidad, garantía, lo que está debajo, lo que sirve de base y fundamento* a las cosas que esperamos y que no vemos. Esta descripción constituye el núcleo de la interpretación de la patrística griega y de la eclesiástica.²²⁶ La fe así descrita es una *garantía* de que existen las cosas que esperamos, por ella las conocemos y estamos seguros de que existen.²²⁷

b. La segunda parte (cf. v. 1b) es otra descripción del objeto de la fe (ἔστιν δὲ πίστις) προκρίστων ἔλεγχος οὐ βλέπομένων).

El primer término es ἔλεγχος que traducimos como *prueba, argumento* de las realidades que no se ven (προκρίστων οὐ βλέπομένων) y constituyen el mundo espiritual inaccesible a nuestras percepciones sensibles (cf. I Cor 2,9). Puesto que lo que interesa al Autor es el mantenimiento de la fidelidad perseverante en un tiempo de prueba, el sustantivo ἔλεγχος debería considerarse como lo opuesto a la actitud de *retroceso y embotamiento*. La firmeza y estabilidad se encuentran

223 Según BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 500, nota 2: el participio ἐλπίζομενος es utilizado como un sustantivo en el artículo.

224 También ὑπόστασις προκρίστων: P46, π, 4, D2, P, 0150-6, 33, 81, 104, 256, 263, 365, 424, 436, 459, 1175, 1241, 1319, 1573, 1739, 1852, 1881, 1912, 1962, 2127. Biz [K, L, P], varios leccionarios, it, vg, sir, arp, per, slav, Clemente, Orígenes, Eusebio, Cirilo Jerus., Apolinario, Didimo, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno, Ambrosio, Agustín; tienen προκρίστων ὑπόστανσι: P1A, it, Orígenes, Serapio, Dms, Isidoro. La cantidad y antigüedad de los códices citados hacen ver que la primera versión es la más acertada.

225 La construcción οὐ βλέπομενος es equivalente a οὐ βλέπομεν (invisible). Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 516, n° 426.

226 Cf. NICOLAU, *Hebreas*, p. 137.

227 Cf. BARTH, *πιστις* = DENT II p. 958; KÜSTER, *υπόστανσις* = GLNT XIV, p. 739; NICOLAU, *Hebreas*, pp. 137-138; HOLLANDER, *υπόστανσις* = DENT II, pp. 1901-1902; MIGNON I.E., *Hebreas II.C. Bithica* 75 (1993) pp. 534-542.

228 Cf. NICOLAU, *Hebreas*, p. 138.

únicamente en el mundo invisible, que es el objeto de la esperanza, y que constituye la única realidad en la que se afianza la fe. Por eso el Autor describe la fe como “el fundamento de las realidades que se esperan” y “la prueba de las cosas que no se pueden ver”.²²⁹

El segundo término está formado por *χορηγία*, *hópar* en el N. T.,²³⁰ que, tomado en singular, significa *casa, asunin*.²³¹

El tercer término comprende la expresión *οὐ βλεπόμενα*, típica del lenguaje escatológico de “Hebreos”, en la que la descripción del contenido de la fe se identifica con la esperanza.²³² El verbo *βλέπω* aquí se refiere a la percepción de acontecimientos y procesos del mundo invisible.²³³

Las dos partes complementarias que hemos analizado forman una descripción bipartita del objeto de la fe. Los dones invisibles de la promesa constituyen una realidad sólida para la misma. Esto asienta la base para la fiel perseverancia a la que nos anima la exhortación del contexto que precede (cf. 10,19-39) y para lo que se aduce como material ilustrativo el catálogo de testigos que vamos a ver más adelante.²³⁴

• El v. 2 *ἐν τούτῳ γὰρ ἐπεπρόσβηται οἱ προβήταρ* (Pues por ella Dios declaró su aprobación a los antiguos) constituye la transición entre la descripción de algunos elementos fundamentales de la fe y su expresión concreta actuada por los antepasados. El texto, que se abre con la construcción *ἐν τούτῳ γὰρ*,²³⁵ intenta complementar la descripción de la fe del v. 1 con el testimonio de los *Testigos de la fe* que conformaron el camino de la Primera Alianza. El sustantivo *οἱ προβήταρ* es un título honorífico dado por el Autor, que presenta los *Padres de la fe* de la comunidad, quienes tienen autoridad sobre ella, pues han sido testigos del Invisible mediante sus vidas y sus palabras.²³⁶ Por su parte el mismo Dios, que ha dado testimonio en su favor y ha manifestado su aprobación, es la garantía de que su fe ha sido objetivamente fundada. *Ἐπεπρόσβηται* es un aoristo pasivo que se refiere a *οἱ προβήταρ* y que los presenta como quienes han completado ya su testimonio. El verbo *προσβήταρ* hace del testimonio una *honra* para los antiguos y un *compromiso* para los judeocristianos de la comunidad. Al mismo

229 Cf. PORSCH, *εσπς* – DENT I, p. 136b.

230 Cf. MORGENTHAUER, *Sinaitik*, p. 94.

231 Cf. SCHNEIDER, *παρεκ* = DENT II, pp. 1105-1106; MAUREL, *παρεκ* = GLNT XI, p. 361.

232 Cf. MULLER, *βλεπω* = DENT I, p. 66b; SPICQ, *αὐτοῦ*, NLNT I = GLNTS 4, p. 106.

233 Cf. MICHAELIS, *εἰς* = GLNT VIII, p. 99b.

234 Cf. BARTH, *εἰς* = DENT II, pp. 937-939.

235 *ἐν* no tiene aquí sentido local, sino causal (a través de, a causa de). Cf. ZERWICK, *Analytic*, p. 313.

236 Cf. ROHDE, *προβήταρ* = DENT II, p. 1121.

tiempo la aprobación divina, presente en la forma verbal del pasivo, se traduce en bendiciones, promesas y elogios consignados en la Escritura. El testimonio de fe se puede explicar solo en virtud del auxilio divino. El texto es una invitación a seguir las huellas de estos antepasados que son modelos para los cristianos mencionados en "Hebreos".²⁹⁷

Luego de la descripción del *objeto de la fe* (cf. 11,1-2) el Autor comienza una larga *anáfora* a través de la cual por 18 veces propone ejemplos-testigos de la πίστις (cf. 11,3.4.5.7.8.9.11.17.20.21.22.23.24.27. 28.29.30.31) y concluye con una aclaratoria final (cf. 11,39-40).²⁹⁸ Para esos testigos los bienes de la promesa fueron una realidad fiable a la que se mantuvieron aferrados. En este capítulo el Autor hace notar que la πίστις no tiene siempre el mismo significado, sino que a menudo se traduce sencillamente con *confianza* en la promesa de Dios (cf. 11,7.11.20.21.22. 23.24.27.29), otras veces con *aceptación* obediente de la Palabra de Dios (cf. 11,8.17.28), *fe en la existencia de Dios* (cf. 11,3.6) o simplemente permanece sin precisar.²⁹⁹

B. La Creación (11,3)

Antes de comenzar la enumeración de estos ejemplos de la fe, el Autor quiere poner un marco histórico en el que se ha acreditado la fe de estos testigos. Este marco está constituido por el mundo ordenado por Dios.³⁰⁰

v. 3. Πίστιν νοοῦμεν
κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας
ῥήματι θεοῦ,
εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινόμενων
τὸ βλεπόμενον γεγονέναι

v. 3. Por la fe sabemos
que el mundo fue ordenado
por la palabra de Dios,
haciendo que de lo invisible
surgiera lo visible

* El v. 3 Πίστιν νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινόμενων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι (Por la fe sabemos que el mundo fue ordenado por la palabra de Dios, haciendo que de lo invisible surgiera lo visible) describe como la creación del mundo, objeto de la primera revelación divina, plantea el género de pruebas que la fe ofrece al espíritu. Es una demostración de la presencia del Invisible que se descubre en todo lo que se ve.

a. El primer objeto de la fe es *Dios creador*, por cuya palabra creemos que fueron creadas todas las cosas (νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ).

297 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 183.

298 Cf. BLASS, *Grammatica* - GLNTS 3, pp. 601-602, n.º 1.

299 Cf. BARTH, *κρίσις* = DENT II, pp. 954-959.

300 Cf. NICOLAÛ, *Hebrews*, p. 139.

La realidad de lo que es invisible (Dios) no es accesible ni a los sentidos, ni al raciocinio del hombre, tan solo a las capacidades cognitivas de la fe. Comprender y saber con certeza que la voluntad creadora de Dios es el fundamento de todas las cosas es el núcleo del pensar partiendo desde la fe. Por eso describimos la fe como aquella *intima convicción* de que la realidad invisible es la única y verdadera deseable. Para el Autor de "Hebreos" esta realidad es salvífica y el conocimiento de Dios Creador se basa en la fe que tenemos de un Dios que se revela en la Historia de la Salvación.²⁴¹ El verbo *voeiv* rige el acusativo y el infinitivo (*kompriōōn tois aiōnes*), es un término de estricto contenido intelectual, propio de la fe,²⁴² la cual, entendida como una demostración de lo invisible, es una facultad que lo percibe desde lo visible.²⁴³ El verbo compuesto *katapriōōn*, presente tres veces en "Hebreos" (cf. 10,5; 11,3; 13,21) evoca la distribución de los actos de la creación según la narración de Gn. 1-2.²⁴⁴ El primer significado de *katapriōōn* es el de *poner en orden algo desorganizado, organizar algo* para que pueda servir.²⁴⁵ El perfecto pasivo *kompriōōn*, en calidad de *pasivo divino*, indica un efecto continuado de Dios sobre el mundo.²⁴⁶ El sustantivo *aiōnes*, no obstante estar en plural tiene el significado singular de *mundo* (*aiōn*).²⁴⁷ Los *aiōnes* constituyen la totalidad de las cosas creadas a través de todos los tiempos.²⁴⁸ Según el texto, Dios creó los *aiōnes* por medio de su Palabra. El plural, en primer lugar, por su contenido puede designar las consecuencias del mundo, particularmente las consecuencias de este mundo y del venidero, y por tanto el término conserva aquí un significado histórico.²⁴⁹ En segundo lugar el plural supone la idea de una multiplicidad de *aiōnes*, que podemos llamar *épocas* o *intervalos de tiempo* o *extensiones espaciales*, cuya sucesión infinita constituye indefinidamente la eternidad.²⁵⁰

b. El segundo objeto de la fe está constituido por lo invisible que se manifiesta en las cosas visibles (*eiς τὸ μὴ ἑκασθενέον τὸ φανόμενον παρόντων*). La negación *μὴ* se refiere probablemente al participio *παρόντων*, como aparece

241 Cf. BEHM, *voeiv* = GLNT VII, pp 1037-1038.

242 Cf. NICOLAI, *Hebreos*, p. 139.

243 Cf. SPICQ, *verbo* = GLNTS 4, p. 294.

244 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 123.

245 Cf. DELLING, *katapriōōn* = GLNT I, pp 1265-1266.

246 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 422-423, nota 5. PORTER, *Aspect*, p. 254.

247 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 422-423, nota 5.

248 Cf. NICOLAI, *Hebreos*, p. 139.

249 Cf. HOLZ, *aiōn* = DENT I, p. 137.

250 Cf. SASSE, *aiōn* = GLNT I, pp 537-542-550.

traducido en la Vulgata: *ut ex invisibilibus visibilia fierent* (cf. Heb 11,3)²⁵¹. La construcción εἰς τὸ μὴ ἐκ οὐρανίων forma parte de la concepción antitética que establece el texto, según la cual τὸ φανόμενον denota lo visible terreno en contraposición al invisible.²⁵² La construcción además presenta el acusativo y el infinitivo τὸ βλέπόμενον γινώσκειν en donde γινώσκειν es el infinitivo perfecto de γινώσκειν que significa *llegar a ver, originarse*.²⁵³ El verbo φαίειν es empleado aquí en un contexto filosófico y gnoseológico. En el sentido de una “*creatio ex nihilo*”, la Palabra creadora de Dios, lo invisible, se considera como la razón que dio origen al mundo visible (τὸ βλέπόμενον). Por la fe conocemos que los mundos fueron creados por la Palabra de Dios, de modo que creemos que lo visible no fue hecho por lo que es perceptible por los sentidos (φανόμενον). Con ello se rechaza una concepción materialista de la creación, derivada de una cosmogonía evolucionista, y se proclama una fe teocéntrica y, con ello, la existencia de la teleología del cosmos, el cual tiene un orden establecido por Dios.²⁵⁴ El verbo βλέπειν es muy apropiado cuando se trata de la percepción de fenómenos, como la constatación de la certeza religiosa que se refiere al mundo invisible.²⁵⁵ Es típico de la escatología de “Hebreos”, tal como se muestra en la *antitesis* entre lo visible y lo invisible, que es esperado, pero no es visible.²⁵⁶ Implícitamente el Autor afirma que el universo visible resultó de algo que no es visible, es decir de la Palabra de Dios, antes mencionada.²⁵⁷

C. *Primeros ejemplos de fe de la Historia Sagrada (11.4-7)*

v 4. Πίστει ἐλάττωσεν ὁσέτιον Ἀβὲλ
κατὰ κρίν προσηνέον τῷ θεῷ,
διὰ ἧς ἐμάρτυρήθη εἶναι δίκαιος,
μάρτυρουτος ἐπὶ τοῖς δώροις
εὐκατὰ τῷ θεῷ καὶ διὰ αὐτῆς
ἐκτιμώμενον (τι λαλεῖ

v 4. Por la fe ofreció Abel un
sacrificio a Dios superior al de Caín
y por ella recibió testimonio de su
rectitud, pues Dios mismo aprobó sus
ofrendas; por su fe estando muerto
habla todavía.

251 Cf. Biblia Sacra Vulgata II, p. 1833; BLASS, *Grammatica* – GLNTS 3, pp. 524-525, nota 4, PORTER, *Aspects*, p. 366.

252 Cf. BULTMANN-I CHRMANN, φαίειν, GLNT XIV, p. 836.

253 Cf. ZERWICK, *Αυτή τα*, p. 511.

254 Cf. MÜLLER, φαίειν = DENT II, p. 1917; NICOLAU, *Hebrews*, p. 140.

255 Cf. MICHAELIS, ορατούμενον = GLNT VIII, p. 966.

256 Cf. MILLER, βλέπειν = DENT I, p. 668.

257 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 140.

v 5. Πίστει Ἡνώχ μετέτεθη
τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον,
καὶ οὐχ ᾔδεισκειτο ὅτι μετέθεικον
αὐτὸν ὁ θεός, πρὶν γὰρ τῆς
μεταθέσεως μαρτυρήσῃ
εὐαρεστησέναι τῷ θεῷ.

v 6. χωρὶς δὲ πίστεως ὀδυνάσκει
εὐαρεστησέναι πιστεύουσι γὰρ εἶ
τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι
ἐστὶν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν
μισθωσύνης γινέσθαι.

v 7. Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε
περὶ τῶν μετέπειτα βλεπομένων,
εὐλοβηθεὶς κατεσκεύασεν
κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου
συνῆ, διὰ ἧς κατέκρινεν τὸν
κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν
δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.

v 5. Por la fe fue arrebatado Henoc
sin que viera la muerte
Desapareció porque Dios lo arrebató.
Se declara que ya antes de ser
arrebatado agradaba a Dios.

v 6. Pues sin fe es imposible agradarle;
quien se acerca a Dios debe creer
que existe y que recompensará
a quienes lo buscan.

v 7. Por la fe Noé recibió la revelación
divina de lo que aún no se vela.
Angustiado preparó un arca
para salvarse con su familia.
Con ella condenó el mundo
y con la fe adquirió derecho
a la salvación.

▪ El v. 4 Πίστει εὐλοβήσας θεοῦ Ἄβελ κατὰ Κáιν προσήνεγκεν τῷ θεῷ. «διὰ ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δικαίος μαρτυρούμενος ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ καὶ διὰ αὐτῆς ἀποδείξαι ὅτι καλεῖται (Por la fe ofreció Abel un sacrificio a Dios, superior al de Caín y por ella recibió testimonio de su rectitud, pues Dios mismo aprueba sus obras por su fe estando muerto habla todavía) nos habla de un personaje celebrado en la literatura judía, que murió víctima de la envidia. La tradición, tanto judía como cristiana, ha buscado el motivo por el cual los sacrificios de los primeros nacidos de su grey, ofrecidos por Abel, han sido una ofrenda mejor que la de los productos de la tierra ofrecidos por Caín (cf. Gn 4,3-4).

Nuestro Autor afirma que no han sido las cosas ofrecidas a Dios, sino la fe de Abel (πίστις Ἄβελ), su espíritu religioso y la calidad de su disposición interior, los que han hecho que su sacrificio fuera más agradable a Dios que el de Caín. La expresión εὐλοβήσας θεοῦ Ἄβελ κατὰ Κáιν προσήνεγκεν establece una comparación (εὐλοβήσας... κατὰ Κáιν) en la cual el segundo término se expresa con la perífrasis κατὰ + acusativo.²⁵⁸ Como primer testigo de la virtud fundamental de la fe y la esperanza, Abel ofreció un sacrificio orientado hacia el nuevo εὖν (προσέηνεγκεν τῷ θεῷ).²⁵⁹ Los sacrificios terrenos, ofrecidos con sinceridad (πίστις)

258. Quien vio sólo solamente PLJ y Clemente de Alejandría (Isenou *m. 1300: A, D, K, P 19, 81, 614-1759; Bz, it. v.g. var. cop. METZGER, *Commentary*, p. 471).

259. Cf. GLASS, *Grammar* = GL NTS 3, p. 253, nota 3; NICOLAÛ *Hebrews*, p. 141.

260. Cf. SCHRENK, προσέηνεγκεν = DENT 1, p. 1212.

en el culto terreno, son superiores a los demás sacrificios.²⁶¹ El ofrecimiento completo de sí mismo a Dios constituye el nuevo sentido del sacrificio que plantea el Autor de "Hebreos".²⁶²

Al mismo tiempo Dios manifiesta su aprobación justificando al creyente. La expresión *ἐπαρρησίην ἰδοὺ δίκαιος* señala el testimonio que recibió Abel. Este testimonio es descrito explícitamente con el aoristo pasivo *ἐπαρρησέν*, como un testimonio de él dado por Dios.²⁶³ El epíteto *δίκαιος* que recibe Abel es el de quien posee una perfecta rectitud y cumple la voluntad de Dios.²⁶⁴ En otras palabras Dios declara que Abel es justo.²⁶⁵ Como ya vimos en el v. 2, el verbo *παρρησιάζει* hace del testimonio divino una honra para los antiguos y un compromiso para los cristianos de la comunidad. Al mismo tiempo esta aprobación divina, presente en la forma verbal del pasivo (*ἐπαρρησέν*), se traduce en bendiciones, promesas y elogios consignados en la Escritura. El testimonio aquí se puede explicar solo en virtud del auxilio divino.²⁶⁶

En la expresión *διὰ ἧς παρρησιεύσας ἐπὶ τοῖς δώροις αἰτέσθαι τοῦ ἁγίου* la preposición *διὰ* + genitivo describe la fe como una causa instrumental: *por medio de la fe*.²⁶⁷ La preposición *ἐπὶ* cuando rige el dativo (*ἐπὶ τοῖς δώροις*) indica la base o el fundamento sobre el cual se cimienta la acción (*αἰτέσθαι*).²⁶⁸ El término *δῶρα* aparece solamente en plural en "Hebreos" (cf. 5,1; 8,3.4; 9,9; 11,4) y en nuestro texto significan el sacrificio de Abel.²⁶⁹ Este sacrificio, aceptable a Dios (cf. Gén. 4,4), fue un "testimonio" (*παρρησιεύσας*) de que él era justo (*αἰτέσθαι δίκαιος*).²⁷⁰

Por último, *aún estando muerto*, Abel nos sigue hablando todavía por medio de su fe (*διὲς αὐτῆς ἀποθανών ἐν ζῳῇ*). El participio aoristo *ἀποθανών* recibe del contexto el sentido apropiado. En nuestro caso el Autor nos dice que Abel *aún estando muerto nos habla*.²⁷¹ Podemos entender esta expresión de tres

261 Cf. TIJEN, *δωρεῖν* = DENT I, p. 1924. El Autor cita al respecto la tradición judía: "Él Santo alabado sea, habla a Israel: *Hijos míos, no aceptes de vosotros ningún holocausto, ningún sacrificio por los pecados, ningún sacrificio por la culpa y ninguna oblación, a menos que me agradezcas por medio de la oración*, la expiación y la sinceridad del corazón" (PsR 192b).

262 Cf. BEHM, *μαρ* = GLNT IV, p. 641.

263 Cf. BEUTLER, *παρρησιεύω* = DENT II, p. 170.

264 Cf. SPICQ, *δίκαιος*, NENT = GLNT 5.4, p. 334.

265 Cf. STRATHMANN, *παρρησιεύω* = GLNT VI, p. 1337.

266 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 481, nota 3; IDEM, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 491.

267 Cf. ZERWICK, *Grammatica*, p. 38, n.º 83.

268 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 305, nota 1.

269 Cf. SCHEIDER, *δῶρον* = DENT I, p. 1.10.

270 Cf. BEUTLER, *παρρησιεύω* = DENT II, 170.

271 Cf. ZERWICK, *Grammatica*, p. 38 n.º 196.

maneras: a) La *fe* y la *sangre* de Abel son un ejemplo elocuente para todas las generaciones, pues nos hablan a través de la Escritura; b) La *fe* y la *sangre* de Abel pueden indicarnos que la *fe* puede tener relación con el momento final de la vida, porque Dios no abandona a los que confían en él; c) Esa *sangre* del primer mártir constituye una intercesión constante delante de Dios.²⁷² Al final el Autor nos dice que uno, con su inocencia, su *fe* y sus sacrificios religiosos inspirados por la *fe* ἰδοὺ ἤς . διὰ αὐτῆς) puede sobrevivir a la muerte y seguir hablando.²⁷³

• El v. 5 Πίστις Ἐνὸς ἡμετέστη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐκ ἠύρισκτο διὰ μαρτύριον αὐτῶν ὁ θεὸς, ἡγὼ γὰρ τῆς μετετέστης μεμερτύρηται εὐαρεσθημένη τῷ θεῷ (Por la *fe* fue arrebatado Henoc sin que viera la muerte. Desapareció porque lo arrebató Dios. Se declara que ya antes de ser arrebatado agradaba a Dios) presenta a Henoc, padre de Matusalem, que ha sido muy celebrado en la literatura judía y cristiana. La Escritura dice dos veces que *camino con Dios* (cf. Gén 5,22-24). Aunque el personaje sigue envuelto por la leyenda, sin embargo se le ha tratado de despojar de la misma. Creemos que la bondad divina, otorgada al patriarca, consistió en la *elevación hacia él* (cf. Gén 5,24). Esto puede significar que Dios le ha otorgado la seguridad de una *resurrección futura*.²⁷⁴

La primera parte del texto nos dice que Henoc gracias a la *fe* (πίστις) fue *arrebatado por Dios* (μετέστη) de modo que no vio la muerte (τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον) y no podía ser encontrada (καὶ οὐκ ἠύρισκτο) porque Dios lo había arrebatado (ἰδοὺ μετέστη αὐτὸν ὁ θεός). El uso de los tiempos verbales en el texto es claro: el hecho puntual del arrebatamiento de Henoc es descrito con el aoristo pasivo (μετέστη), pero el perfecto μετέστηκεν es empleado por el Autor para contar el hecho cumplido del arrebatamiento de parte de Dios, cuyos efectos perduran.²⁷⁵ Con la construcción del infinitivo aoristo en caso genitivo (τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον) notamos que el verbo es tratado como si fuera un sustantivo, con el cual se aclaró que Dios le impidió experimentar la muerte.²⁷⁶ La expresión καὶ οὐκ ἠύρισκτο con el imperfecto indica literalmente que no fue encontrado, pero concretamente significa que *desapareció* porque Dios lo arrebató (ἰδοὺ μετέστηκεν αὐτὸν ὁ θεός).²⁷⁷

272. Otros opinan, que la *sangre* de Abel, que era de un hombre justo pero que clamaba pidiendo la justicia vengadora de Dios, no pudo traer la redención. Cf. BIEDER, θάνατος = DENT I p 1827.

273. Cf. SPICQ, *Hebrews* pp 182-184; NICOLAU, *Hebrews* p 141.

274. Cf. SPICQ, *Hebrews*, pp 184-185.

275. Cf. PORTER, *Aspect*, p 264; BALZ, μεμερτύρηται = DENT II, p 261; MAURER, μεμερτύρηται = GLNT XIII, p 1251.

276. Cf. ZERWICK, *Analysis*, p 513; BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p 488, nota 7.

277. Cf. ZERWICK, *Analysis* p 513; NICOLAU, *Hebrews*, p 142.

En la segunda parte del texto, antes del *arrehatamiento* (πρὸ γὰρ τῆς μετάνοιας),²⁷⁸ se declara (μεμαρτύρηται) que Henoc agradó a Dios (ἀγαπησθήναι τῷ θεῷ).²⁷⁹ La construcción πρὸ τῆς μετάνοιας se puede traducir como *a cambio de*, e indica que esta es una manera de conocer que por haber sido ser arrehatado Henoc agradó a Dios.²⁸⁰ El perfecto pasivo, *fue declarado* (μεμαρτύρηται) presupone como sujeto implícito a Dios,²⁸¹ y es seguido por el infinitivo perfecto pasivo (ἀγαπησθήναι) que indica el estado definitivo en el que se encuentra Henoc. El verbo compuesto τι ὀφείλεις²⁸² en calidad de infinitivo perfecto pasivo significa *agradar a, tener una conducta que agrada*, y es *kápan* en el N. T.²⁸³

* El v. 6 χωρίς θεπίστεως ἀδύνατον εὐαρεσθῆναι αὐτῷτιν γὰρ δεῖ τὸν προεργάζομενον τῷ θεῷ δεῖν καὶ ταῖς ἐκζητοῦν αὐτὸν μετανοοῦντες γινώσκειν (*Pues sin fe es imposible agradarle, quien se acerca a Dios debe creer que Él existe y que recompensa a quienes lo buscan*) describe la necesidad absoluta de la fe para la salvación. El texto es la aplicación del versículo anterior. Esta verdad, que se refiere a Henoc, tiene el valor de una afirmación universal (cf. Heb 10,38).

Por un lado sin la fe no podemos ser objeto de la benevolencia divina. La construcción χωρίς θεπίστεως se refiere a una condición absoluta:²⁸⁴ *si no se tiene la fe es imposible agradar a Dios*.²⁸⁵ El Autor afirma implícitamente que Henoc tenía fe y por ella agradó a Dios. El verbo compuesto τι ὀφείλεις, con voz pasiva e infinitivo aoristo significa *agradar a, tener una conducta que agrada a alguien* (cf. v. 5). El verbo en infinitivo es precedido por el adjetivo ἀδύνατος, que significa *incapaz, impotente*, regido por δεῖν implícito y describe una *imposibilidad absoluta* que no admite excepción: sin la fe el hombre es incapaz de agradar a Dios.²⁸⁶

Por otro lado la fe, que resume el conjunto de las relaciones con Dios, permite acercarse a Él (cf. Heb 10,22) y entrar en posesión de los bienes divinos que Él ofrece. Esta fe tiene por lo menos dos objetos:

278 Cf. BALZ, *μετάνοιας* = DENT II, p. 244; MAURER, *μετάνοια* = GLNT XIII, p. 1261.

279 Cf. STRATHMAN, *μαρτυρέω* = GLNT VI, p. 1337.

280 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 142.

281 Cf. SPICQ, *Hébreux*, pp. 184-185.

282 Cf. BAUFÉ, *Septuaginta*, Gn 5,24 según la Versión de los LXX dace: κατεμαρτυρήσαντο θεῷ τὴν θείαν καὶ νόον ἠκούσαντες, οὗτις ἀρετὴν ἔμελλον αὐτοῖς.

283 Cf. MORGENTHAUFR, *Statistik*, p. 101; BALZ, *εὐαρεσθῆναι* = DENT I, p. 1651; FOERSTER, *εὐαρεσθῆναι* = GLNT I, pp. 1218-1219.

284 Cf. DE AQUINO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 5, pp. 24-25.

285 Cf. SPICQ, ἀδύνατος, NLNT = GLNTS 4, pp. 81-82; BAUER, χωρίς = DENT II, p. 2163.

286 Cf. GRUNDMANN, ἀδύνατος = GLNT II, p. 1475; FRIEDRICH, ἀδύνατος = DENT I, p. 106; NICOLAU, *Hebrews*, p. 142.

1) En primer lugar creer en la existencia de un *Dios personal invisible* por su propia naturaleza (πιστεύουσιν ὅτι θεὸς τὸν προσερχόμενον²⁸⁷ τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν: *quien quiere acercarse a Dios debe creer que existe*). El deseo de acercarse a Dios exige como condición previa llegar a creer en su existencia.²⁸⁸ En este acercamiento se expresa un uso cultural a través del verbo compuesto προσ-ερχέσθαι,²⁸⁹ verbo bastante común en “Hebreos” (cf. 4,16; 7,25; 10,1,22; 11,6; 12,18,22), pues el cristiano se acerca a Dios a través de la fe.²⁹⁰

El verbo θεῖ, presente impersonal, implica un decreto divino que determina la lógica de los acontecimientos²⁹¹ y designa una *necesidad absoluta* de creer, para el que se acerca a Dios.²⁹²

2) En segundo lugar su providencia remuneradora es el fundamento de la esperanza: καὶ τοῖς ἐζητοῦσιν αὐτὸν μισθωσάμενος ἔσται (que recompensa a los que lo buscan)²⁹³. El verbo compuesto ἐκ-ζητεῖν describe la actitud de los devotos que buscan a Dios y se esfuerzan por obtener su gracia.²⁹⁴ El término μισθωσάμενος es ἥπαρ en el N. T.²⁹⁵ y aquí es atribuido a Dios en cuanto es el *justo remunerador para los que lo buscan*.²⁹⁶

Luego de haber presentado los dos primeros ejemplos implícitos de la fe de la Historia Sagrada, el Autor comienza la enumeración de ejemplos más patentes de fe. El primero es Noé. Se ve claro aquí que la fe es *creer* a la Palabra de Dios y *aceptar* lo que ella nos comunica por su misma autoridad.²⁹⁷

• El v. 7 ἡνίκα χρηματισθεὶς Νῶε περί τῶν μηδέπω ἀπορρέοντων εὐεργεσιῶν κατασκεύασεν ἑαυτὸν εἰς σπηρίον τοῦ οἴκου αὐτοῦ διὰ ἧς κτερίσκειν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἔκριντο κληρονόμοι (Por la fe Noé recibió el oráculo de lo que aún no se veía. Angustiado preparó un arca para salvarse con su familia. Con ella condenó la sinrazón del mundo y con la fe adquirió derecho a la solución) describe mejor la fe de Noé que la de sus predecesores.

287 Este participio presente προσερχόμενος encierra un sentido *personal comativo* que requiere un esfuerzo para lograr algo. Cf. FANNINK, *Aspect*, p. 413, MATEOS, *Aspect*, p. 111, n°362.

288 Según MATEOS, *Aspect*, pp. 60-61, n° 149 el aoristo nuestro indica un acto que introduce a un estado.

289 Cf. PALZKILL, προσερχομαι = DENT II, p. 1169.

290 Cf. SCHNEIDER, προσερχομαι = GLNT III, p. 962.

291 Cf. POPKES, θεῖ = DENT I, p. 841.

292 Cf. BARTH, πιστεύς = DENT II, pp. 958-959.

293 Cf. Sab. 10,17.

294 Cf. GREEN, ἐκζητεῖν = GLNT III, p. 1535-1536.

295 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 121.

296 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 143, BALZ, μισθωσάμενος = DENT II, p. 298.

297 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 144.

La primera parte del texto afirma que *por la fe* Noé recibió la revelación divina de lo que aún no se veía. Esta fe se apoyó en una revelación expresa de parte de Dios. El verbo $\chiρηματιζέσθαι$ en voz pasiva, aparece 2 veces en "Hebreos" (cf. Heb 8,5; 11,7). Para la construcción del arca Noé, instruido sobre aquello que todavía no era visible, preparó ese instrumento de su salvación con religioso temor.²⁹⁸ Se trataba de construir el arca, sin saber por qué, pues no había ningún presentimiento que hiciera pensar en un diluvio total. Sin embargo, Noé prestó fe a la palabra de Dios, manifestando un ejemplo de "una fe que afirma las realidades que no se ven", sobre todo porque el patriarca otorgó una fe profundamente religiosa a este oráculo. En la expresión $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\nu\ \mu\eta\delta\epsilon\upsilon\alpha\tau\omicron\upsilon\ \beta\lambda\alpha\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\nu$ (concerniente a acontecimientos que todavía no se veían) el participio presente $\beta\lambda\alpha\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\nu$ indica algo acabado, pero no visible (cf. 11,1.31).²⁹⁹ La utilización de $\beta\lambda\epsilon\pi\omega$ es muy apropiada, puesto que se trata de la percepción de acontecimientos y procesos del mundo de los fenómenos empíricos que reflejan la certeza religiosa que se refiere al mundo invisible.³⁰⁰

En una palabra, la obediencia de Noé fue activa y exacta, puesto que se puso a la obra construyendo el Arca, animado por la fe ($\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma\kappa\epsilon\upsilon\alpha\iota\sigma\alpha\iota\epsilon\nu\ \kappa\iota\beta\epsilon\tau\omega\nu$). El verbo compuesto $\epsilon\upsilon\text{-}\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, *hacer* en todo el N. T.,³⁰¹ significa *ser temeroso de Dios* y el participio aoristo $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\eta\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ se aplica a Noé quien, movido por el temor de Dios, realizó la construcción del arca siguiendo las instrucciones divinas y, de esta manera, demostró que tenía fe.³⁰² El verbo compuesto $\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma\kappa\epsilon\upsilon\alpha\iota\sigma\alpha\iota$ (*construir*) en aoristo expresa el largo tiempo empleado para acabar el trabajo.³⁰³ El sentido de duración aparece aquí sugerido por elementos externos al mismo verbo que especifican el mismo carácter del aspecto verbal.³⁰⁴ En la expresión $\epsilon\iota\varsigma\ \sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$ la preposición $\epsilon\iota\varsigma$ – acus. no necesariamente indica el logro de algo, sino el movimiento hacia donde se dirige la acción.³⁰⁵ El sustantivo $\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$ es entendido aquí como *liberación de la muerte física*,³⁰⁶ pues se limita

298 Cf. REICK, $\chiρηματιζομαι$ = GLNT XV, pp 814-815.

299 Cf. BALZ, $\mu\eta\delta\epsilon\upsilon\omega$ = DENT II, p 273.

300 Cf. PORTER, *Aspect*, pp 366-367; MULLER, $\beta\lambda\epsilon\pi\omega$ = DENT I, p 668.

301 Cf. MICHAELIS, $\sigma\upsilon\mu\omega\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon\omega$ = GLNT VIII, p 966.

302 Cf. MORGENTHAUER, *Interpret*, p 102.

303 Cf. BALZ, $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\eta\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ = DENT I, p 1665; BULTMANN, $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ = GLNT III, p 1147.

304 Cf. FANNING, *Aspect*, pp 152-153, 264.

305 Cf. FANNING, *Aspect*, pp 88-89.

306 Cf. ZERWICK, *Greek Lex*, p 97 d' 70.

307 Cf. FORSTER, $\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$ = GLNT XIII, p 531; SPICQ, $\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$ = GLNT II = GLNTS 4^a, p 633, nota 26.

solamente al mundo histórico de aquel entonces.³⁰⁸ El término *οἶκος* tiene aquí un concepto amplio, pues indica la familia por completo con sus propiedades.³⁰⁹ Mediante la fe (*διὰ ἧς*)³¹⁰ Noé *denunció y condenó moralmente* (*κατέκρινεν*) a sus contemporáneos incrédulos y burlones (*αὐτὸν κότευεν*). El verbo *compuesto* *κατέκρινεν* se halla presente sólo una vez aquí en "Hebreos".³¹¹ El Autor subraya la recompensa de esa fe, pues Noé salva su familia porque posee la justicia que se obtiene mediante la fe (*καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐρέετο κληρονόμος*). De ahí que reciba el epíteto de *justo, heredero de la justicia* (*κληρονόμος*) que se le atribuye (cf. Gen 6,9; 7,1).³¹² La construcción *κατὰ πίστιν*³¹³ presenta a Noé como *hombre de fe*, describiendo la fe como algo suyo.³¹⁴

El sustantivo *δικαιοσύνη* deja entender que la justicia concedida como herencia a Noé estuvo determinada por la fe, casi como si hubiese de parte de Dios una recompensa por la actitud del patriarca.³¹⁵ El Autor combina un *indicativo ético* procedente de la historia griega y helenística con una "justicia" veterotestamentaria, basada en el juicio de Dios sobre el justo (cf. 11,4) que corresponde a Noé, como cosa prometida a causa de su fe.³¹⁶ Así Noé es el primero en ser llamado *heredero de la justicia* (*κληρονόμος*) en la Escritura.³¹⁷ El término está presente tres veces en "Hebreos" (cf. 1,2; 6,17; 11,7). De este modo Noé se hizo *heredero de la justicia* según la fe (*κατὰ πίστιν*) en contraposición a una justicia meramente legal. La fe de Noé fue aquí principio y causa de su justicia.³¹⁸

III. La fe de Abraham y de los Patriarcas (11,8 – 22)

Introducción

Luego de la descripción de la fe (11,1-2), de la presentación de la Creación (v. 3) y de los primeros ejemplos de la Historia sagrada (11,4-7) comienza un conjunto de siete ejemplos de fe, cuatro de los cuales elogian extensamente la figura de Abraham y los tres restantes son alabanzas escuetas de sus continuadores.

308 Cf. SCHELKLE, *σῶτηρας* = DENT II, pp 1662-1663.

309 Cf. WEIGANDT, *οἶκος* = DENT II, pp 505-506; MICHEL, *οἶκος* = GL NT VIII, pp 366-368.

310 *Διὰ* + genit. indica la causa instrumental = *por medio de ella*.

311 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 110.

312 Cf. SPIRO, *Hébreux*, pp 185-186. El Autor traduce *κληρονόμος* *heredero de la justicia* simplemente por "uno".

313 *Κατὰ* = *αὐτός* indica posesión, propiedad = *miendo hombre de fe*.

314 Cf. ZERWICK, *Graecitas*, p 44, n° 138.

315 Cf. SPIRO, *δικαιοσύνη*, NLT I = GLNT S4 p 385.

316 Cf. KERTELGIE, *δικαιοσύνη* = DENT I, pp 997-998. SCHRENK, *δικαιοσύνη* = GLNT II p 1257-1258.

317 Cf. FOERSTER, *κληρονόμος* = GLNT V, p 661.

318 Cf. NICOLAÏ, *Hébreux*, p 144.

Cada ejemplo es introducido por la fórmula "por la fe" (πίστει). El conjunto tiene su temática, la fe que mueve a la obediencia y a la constancia en vista de una realización futura y recibe su fuerza de las promesas de Dios que hace maravillas. Los cuatro ejemplos que describen la gesta de Abrahán, se mueven en forma ascendente y culminan en la prueba del sacrificio de Isaac (11,8-10; 11,1-12; 11,13-16; 11,17-19). Los otros tres ejemplos, que recogemos en un solo texto, describen resumidamente la fe de los otros patriarcas: Isaac, Jacob y José (11,20,21,22).³¹⁹

A. El exilio y la tierra prometida (11,8-10)

v 8. Πίστει καλούμενος Ἀβραάμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον ὃν ἡμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστόμενος ποῦ ἔρχεται. v 9. Πίστει παρέμεινεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἄλλοτριον, ἐν σκηναῖς κατοικήσας, μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τῶν παρὰ τὴν νόμον τῆς ἐπαγγελίας τῆς αἰσῆς. v 10. ἐξέμελλετο γὰρ τὴν τοῦς ἡμελλόντας ἔχουσαν πόλιν, τῆς τοῦ αὐτοῦ καὶ οἰκοδομοῦ τοῦ θεοῦ.	v 8. Por la fe obedeció Abrahán al llamamiento de salir para la tierra que iba a recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba. v 9. Por la fe habitó en la tierra prometida como un extranjero, viviendo en tiendas con Isaac y Jacob, herederos de la misma promesa. v 10. pues esperaba la ciudad que tiene cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios.

El Autor presenta a Abrahán, padre de los creyentes quien, por ser insigne en la fe, merece que se le dedique una detenida consideración, para ponderar su fe y la de su mujer Sara.³²⁰

• Con el v. 8 Πίστει καλούμενος Ἀβραάμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον ὃν ἡμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστόμενος ποῦ ἔρχεται (Por la fe obedeció Abrahán al llamamiento de salir para la tierra que iba a recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba) el Autor nos describe el primer elemento fundamental de la fe de Abrahám: una fe obediente ante la orden de dejar su tierra.³²¹

Entre los numerosos testigos que nos presenta el Autor de la *Homilía*,

³¹⁹ Cf. NARDONI, *Hebrews*, pp. 1080-1082.

³²⁰ Cf. NICOLAÛ, *Hebrews*, p. 144.

³²¹ Cf. Gén. 12,1-3: "Sal de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré; y yo haré de ti una gran nación; te bendeciré y engrandeceré tu nombre; seráis pues una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldicearé a los que te maldigan, y en ti serán benditos todos los pueblos de la tierra."

sobresale, como modelo en la fe, Abrahán quien, al ser llamado, obedeció únicamente a la palabra de la promesa divina.³²² El participio presente καλοῦμενος implica un sujeto que ordena, otro sujeto que escucha y cumple la orden, y subraya el sincronismo perfecto del acto interior de obedecer inmediatamente a la orden recibida. De esa manera Abrahán, en cuanto nuestro modelo, al ser llamado, respondió obedeciendo y por eso recibió el apelativo de καλοῦμενος.³²³ El participio presente καλοῦμενος, unido al aoristo que le sigue ὑπήκουσεν indica simultaneidad. Abrahán responde con prontitud y sin dilaciones a la orden de Dios (cf. Gén 12.4-5).³²⁴ La construcción del aoristo y el infinitivo ὑπήκουσεν ἰσχυθῆναι hace ver que la palabra de Dios resonaba todavía en sus oídos y ya Abrahán a la edad de 75 años, se ponía en camino para dejar su patria Ur, donde el nivel de la civilización material e intelectual era uno de los más elevados de la antigüedad. La construcción demuestra que el infinitivo aoristo ἔξελεσθαι es considerado un complemento del verbo principal ὑπήκουσεν.³²⁵ Al comienzo de esta sección que trata de Abrahán, el Autor de "Hebrews" afirma que el patriarca, al ser llamado por Dios, obedeció en la fe (ὑπήκουσεν πίστει) y se puso en camino. El verbo compuesto ὑπο-ακούω que significa *obedecer*, está presente dos veces en "Hebrews" (cf. 5.9; 11.8). La fe de Abrahán es desenta como *obediencia*.³²⁶ El neos entre καλῶμενος y ὑπήκουσεν expresa algo más que un simple consentimiento a una llamada, pues subraya la prontitud de la respuesta del patriarca, inspirada por la fe, a la voluntad divina.³²⁷

La construcción εἰς τόπον ὃν ἡμελλεν³²⁸ λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν describe el itinerario que emprendió Abrahán hacia la tierra que le había sido prometida (cf. v. 7). El imperfecto ἡμελλεν señala la continuidad de la promesa. Casi siempre el verbo μέλλειν está unido a un infinitivo presente.³²⁹ En este caso el verbo λαμβάνειν, que significa recibir, adquiere el significado del imperfecto del verbo que lo rige y se traduce con: *que iba a recibir*.³³⁰ La expresión εἰς κληρονομίαν tiene un

322 Cf. ECKERT, *νόημα* = DENT I, p. 2177.

323 Cf. SCHMIDT, *ἐπέλα* = GLNT IV, p. 3458; SPICQ, *καλέω* NLNT I = GLNT 5.4, p. 519.

324 Cf. MATEOS, *Aspecto*, p. 91, n.º 278; NICOLAU, *Hebrews*, p. 144.

325 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNT 3, pp. 471-475, para JE. KITTEL, *καλοῦμαι καλῶμαι* = GLNT I, p. 603.

326 Cf. SCHNEIDER, *ὑποκούω* = DENT II, p. 1868.

327 Cf. SPICQ, *ὑποκούω* NLNT I = GLNT 5.4, p. 519; NICOLAU, *Hebrews*, p. 144.

328 El aumento del aoristo en lugar de ε, es η como sucede en Lc 7.2, 9.36, 10.3, 19.4 y Heb 12.6; 16.27; 27.23. Cf. RADL, *μέλλω* = DENT II, p. 211.

329 Cf. RADL, *μέλλω* = DENT II, p. 212.

330 Cf. ZERWICK, *Analysis*, p. 534.

sentido escatológico: lo que no se puede lograr con el antiguo pacto es asequible únicamente mediante la mediación sacrificial del nuevo.³³¹ Abrahán tenía que dejar Ur de Caldea, donde estaba la civilización más antigua, y los bienes seguros que en ella tenía, por una realidad totalmente desconocida.³³² Esta obediencia es mucho más meritoria, puesto que el patriarca se encaminó hacia lo desconocido (καὶ ἔζηθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται). A la llamada de Dios corresponde la obediencia inmediata de Abrahán (καὶ ἔζηθεν). El verbo compuesto ἐξ-ερχεσθαι se da cinco veces en "Hebreos", de las cuales tres hablan de la salida de Abrahán de su tierra (cf. 7,5; 11,8.bis).³³³ No se puede imaginar una vida más exclusivamente dependiente de la voluntad de Dios. Ella será posteriormente el modelo de todos los peregrinos sobre esta tierra.³³⁴ La construcción καὶ ἔζηθεν se concentra en el hecho de la salida e indica la prontitud de la respuesta de Abrahán en dejarlo absolutamente todo: su vida sedentaria, las propiedades, el núcleo familiar, las amistades e iniciar una vida itinerante de migración.³³⁵ La salida de Abrahán de su tierra, el desprendimiento de su *clan*, de sus raíces, es entendida por el Autor de "Hebreos" como un acto de fe obediente (πίστη).³³⁶ El verbo ἐπιστάμενος se refiere a un conocimiento que se obtiene por la experiencia y que se opone a la fe. Con la negación μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται el Autor interpreta como un acto de fe la marcha de Abraham hacia un rumbo desconocido.³³⁷ Es mérito de su obediencia; pero es también mérito y prueba de su fe, pues con ella creyó firmemente a la Palabra de Dios.³³⁸

• El v. 9 Πίστη παρέστηεν εἰς τὴν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἄλλοτριον, ἐν σκηναίς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς (*Por la fe habitó en la tierra prometida como un extranjero, viviendo en tiendas con Isaac y Jacob herederos de la misma promesa*) nos presenta a Canaán como la tierra prometida por el Señor a su pueblo ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας).³³⁹

331 Cf. FRIEDRICH, *εὐαγγελισμός*: DENT I, pp. 2347-2348.

332 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, pp. 144-145.

333 Cf. MOULTON-GELLEN, *Concordance*, p. 345.

334 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 186.

335 Cf. SCHENK, *εἰς ἔρχεται* = DENT I, p. 1428.

336 Cf. SCHNEIDER, *εἰς ἔρχεται* = GLNT III, p. 951.

337 Cf. BOUWMANN, *ἐπιστάμενος* = DENT I, p. 1531.

338 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 145.

339 Cf. Gén. 12.4-20: "Abrahán a los 75 años de edad, salió de Harán, con Sarai, su mujer, y Lot, su sobrino, y las personas que en Harán habían tomado, y partieron caminando a la tierra de Canaán, llegando al país cananeo" (v. 5). "Y se apartó, y Yakov a Abraham y le dijo: A la descendencia daré esta tierra" (v. 7). "Desplegó su tienda al oriente de Bet-El" (v. 8) y de γὰρ ἐκείνη ἐξοίκατο τὸν τόπον καὶ ἐκέρχθη εἰς Αἴγυπτον, ὡς ἐλάλει τῷ κυρίῳ (v. 9-20), volvió de Egipto

Habiendo llegado Abrahán a esa tierra, que le pertenecería en propiedad como don de Dios, se consideró a sí mismo como extranjero (ἀλλότριος) en la tierra de la promesa (εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας).³⁴⁰ que resultaba para él como una tierra ajena (γῆ ὡς ἰδιωτική).³⁴¹ El adjetivo ἀλλότριος, que aquí se aplica a γῆ, indica que Abrahán consideró siempre esa tierra como *tierra ajena, tierra que pertenecía a otro*.³⁴² En efecto él no había recibido definitivamente lo que le había sido prometido. Por eso toda su vida, hasta la muerte, fue un ejemplo para los destinatarios de la *Homilía*.³⁴³ El verbo compuesto παρ-οικεῖν, que significa *habitar de paso, vivir al margen de*, está presente una vez en “Hebreos”³⁴⁴ y está tomado del lenguaje de los LXX para designar *extranjeros residentes* en Israel sin tener derecho a ciudadanía (cf. 2 Rc 4,3), o *israelitas residentes* en el extranjero igualmente sin el mismo derecho (cf. Ex 6,4).³⁴⁵ El aoristo παρέμειπεν no indica un momento puntual de la residencia de Abrahán, sino tiene un sentido de *permanencia prolongada* que le viene de un aspecto externo al mismo.³⁴⁶ En la construcción παρέμειπεν εἰς γῆν la preposición εἰς tiene un sentido local que indica que Abrahán *habitó siempre de paso en la tierra de la promesa*.³⁴⁷ conociendo la dificultad de una residencia fija.³⁴⁸

El Autor continúa afirmando que Abrahán vivió siempre como nómada bajo tiendas (ἐν σκηναῖς κατοικήσας). La construcción con el participio κατοικήσας representa una sucesión narrativa que señala el comienzo de un estado y la permanencia o continuidad en el mismo.³⁴⁹ El verbo compuesto κατα-οικεῖν que significa *vivir, habitar*, está presente sólo aquí en “Hebreos”.³⁵⁰ Esta vida itinerante y precaria, separada de los demás habitantes del país, voluntariamente aceptada por espíritu de fe, fue compartida por Isaac y Jacob (μετὰ Ἰσαακ καὶ Ἰακώβ τῶν συνεληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς) *coherederos* de la misma

hacia el Negueb, y desde allí hasta Ben-Ei, el lugar donde se había asentado por primera vez.

340 Cf. SAND, ἐπαγγελία = DENT I, pp 146-1466.

341 Cf. Gn 23,4; 26,3.

342 Cf. BÜCHSEL, ἀλλότριος = GLNT I, pp 709-710.

343 Cf. FOERSTER, κατοικοῦμαι/κλήρονεμαι = GLNT V, p 662.

344 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 130.

345 Cf. BALZ, κατοικεῖν = DENT II, p 793; SCHMIDT, παροικεῖν = GLNT IX, pp 821-822; NICOLAÛ, *Hebraeus*, p 145.

346 Cf. FANNING, *Aspect*, pp 88-89; MATEOS, *Aspect*, p 61, n° 151.

347 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 277-278, n° 205, nota 4; ZERWICK, *Grammatica*, p 33, n° 49.

348 Cf. SCHNIEWIND / FRIEDRICH, ἐπαγγέλλομαι/ἐπαγγελία = GLNT III pp 691-692.

349 Cf. MATEOS, *Aspect*, p 36, n° 71.

350 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 112.

promesa, que quedó sin cumplirse.³⁵¹ El Autor para indicar que la misma promesa hecha a Abrahán, se repitió a Isaac y Jacob, utiliza la expresión con dos artículos της ἐπαγγελίας της αὐτῆς. Los grandes patriarcas, Isaac, Jacob y José (cf. 11,20-22), son coherederos (συμπληρονόμοι) con Abrahán de una promesa que no acababa de cumplirse.³⁵²

* El v. 10 ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοῖς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἥς περὶ τῆς καὶ θεμετουρῆς ὁ θεὸς ἔπαιε *esperaba la ciudad con cimientos, cuya cimentación y construcción es Dios*) ofrece el motivo de esa paciente esperanza de Abrahán, inspirada en la fe. La razón de mirarse como extranjero en esta tierra que, con todo, era la que le había sido prometida, era su espíritu de fe. Porque esta tierra era símbolo de la otra tierra de promisión, la celeste.³⁵³ Si Abrahán rehusó tomar posesión de Canaán fue porque aguardaba entrar (ἐξεδέχετο) en la ciudad sólidamente cimentada (ἡ τοῖς θεμελίους³⁵⁴ ἔχουσα πόλιν, símbolo de la ciudad celeste.³⁵⁵ El participio presente ἔχουσα señala la permanente solidez de la ciudad celeste. Con el verbo compuesto ἐκδεσθαι, presente dos veces en “Hebreos” (cf. 10,13; 11,10), que significa *esperar, aguardar*, el Autor describe la espera de Abrahán acerca del futuro dentro de la enumeración de ejemplos de fe en el A. T., y se relaciona con la concepción escatológica de la ciudad celestial.³⁵⁶ El imperfecto ἐξεδέχετο expresa el largo camino de espera por el que pasó el patriarca. En vista de que un día él habría de ser miembro de la ciudad celeste, Abrahán vivió en la tierra que le había sido prometida como peregrino itinerante.³⁵⁷ El sustantivo θεμέλιοι designa los sólidos cimientos sobre los que se asienta la ciudad celeste, en oposición a las tiendas en que moraban y a los cimientos leves de ciudades fácilmente conquistadas.³⁵⁸ Los dos artículos colocados para dar realce a los cimientos de la ciudad celeste (τὴν τοῖς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν) la describen

351 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 187; SAND, ἐπαγγελία = DENT I, pp. 1464-1465.

352 Cf. FORSTER, κληρονυμοκληρονομία – GLNT V, p. 662; LATKE, θεμετουρῆς = DENT I, p. 891.

353 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 145.

354 Este sustantivo sufre una flexión morfológica en el plural: puede tener οἱ θεμέλιοι como το θεμέλια. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 108, n° 49; SCHMIDT, θεμέλιος = GLNT IV, p. 315.

355 Cf. BALZ, παρούσῃ = DENT II, p. 794.

356 Cf. GRUNDMANN, ἐκδεχομαι = GLNT II, p. 881; GLASSWELL, ἐκδεχομαι = DENT I, p. 1239.

357 Cf. SCHMIDT, παρούσῃ = GLNT IX, p. 822.

358 Cf. PRITZKE, θεμέλιον = DENT I, p. 1848; NICOLAU, *Hebreos*, p. 145.

como totalmente diferente a toda otra construcción terrenal.³⁵⁹ Esta ciudad que permanece sólidamente firme tiene a Dios como su *arquitecto* y *constructor* (ἡς τεχνίτης καὶ δημιουργός ὁ θεός). El sustantivo τεχνίτης (*arquitecto*) está presente sólo aquí en “Hebreos”³⁶⁰ y se refiere a Dios, mientras que el sustantivo δημιουργός (*constructor, artesano*) es *hápax* en todo el N. T.³⁶¹ Ambos sustantivos atribuyen a Dios la *construcción* y la *organización* de la ciudad celestial. Concebida por el mismo Dios en sus planes como arquitecto y levantada por Él en sus muros, como constructor, era la ciudad permanente. Por eso esa ciudad sólo era conocida por la fe, sólo era deseada y esperada como objetode la fe.³⁶²

B. El don de la descendencia (11,11-12)

v. 11. Πίστει, καὶ ἐν τῇ Σάρρα στείρα, θύναται εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν, καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πύκτον ἤρπαστο τὸν ἐπαρχυλίσμενον,

v. 11. Por la fe, y no obstante ser la misma Sara estéril, el (Abrahán) recibió la fuerza para la generación, aunque le había pasado la edad, porque juzgó digno de crédito al que se lo prometió,

v. 12. Ἐξ οὗ καὶ ἀπὸ ἐνὸς ἐγεννήθησαν, καὶ ταῦτα ἐνεκρασμένον, κατέβη τὰ ἀστρά τοῦ οὐρανοῦ τῇ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἢ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος.

v. 12. así de uno solo, aun siendo ya apagado, nacieron hijos como los astros del cielo, y como la arena incontable u orilla del mar

A la fe de Abrahán se asocia la fe de su mujer Sara. No obstante las dificultades que presenta el texto, entendemos que Dios bendijo a Abrahán y le dio vigor para que, a pesar de la edad avanzada, pudiera superar la esterilidad de su esposa Sara y con ella dar origen a una descendencia, que sería tan numerosa como las estrellas del cielo y como la arena incontable de la orilla del mar (cf. Gn 22,17).³⁶³

• El v. 11 Πίστει – καὶ αὐτὴ Σάρρα στείρα – θύναται³⁶⁴ εἰς καταβολὴν σπέρματος

359 Cf. SPICQ, *κολλητριμωκοις*; NI NT II = GLNTS 4*, p. 402, nota 2.

360 Cf. MORGENTHAUER, *Synkritik*, p. 148.

361 Cf. MORGENTHAUER, *Synkritik*, p. 67.

362 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 45.

363 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1081.

364 Τίθεν Πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα στείρα θύναται: P46, D*, 9^o, gen. slav., itellm: Πίστει, καὶ ἐν τῇ Σάρρα ἡ στείρα δύναται: D1, 6, 81, 424c, 1241, 1739, 1881, 1962 (omissa ἢ π: τιθεν: Πίστει Σάρρα ἡ στείρα καὶ οὕτῃ δύναται: 0150; τιθεν: Πίστει καὶ ἐν τῇ Σάρρα στείρα οὕτω δύναται: P45, 134, 246, 267, 365, 436, 459, 1319, 1571, 1912, 2127, arm, eth, clemen, 1647c; καὶ ἐν τῇ

ἐλπίεν – καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας, – ὅτεϊ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγελούμενον” (Por la fe, no obstante ser la misma Sara estéril, él [Abrahán] recibió la fuerza para la generación aunque le había pasado la edad – porque juzgó digno de fe al que se lo prometió).³⁶⁵

El texto que asumimos, sin muchos retoques,³⁶⁶ nos dice que la concepción de Isaac habría sido imposible, dada la esterilidad de Sara (καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας) y la edad avanzada de ambos (καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας), si no hubieran tenido fe. El sustantivo στείρα describe una mujer estéril que no puede concebir o dar a luz hijos.³⁶⁷ La construcción καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας, con la preposición παρὰ + acusativo seguido de un genitivo (ἡλικίας), describen un tiempo determinado de la vida y se refiere al poder de procrear, que Abrahán y Sara recibieron de Dios, en virtud de la fe, fuera del tiempo propicio para engendrar, dada la edad de ambos (καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας).³⁶⁸ La misma Sara se quedó embarazada, siendo estéril y pasada la edad apta para ser fecundada (cf. Gn 18,10-15).³⁶⁹ Se nota aquí la idealización que el Autor de “Hebreos” hace de la fe de la matriarca, pues conocemos su reacción de escepticismo ante el anuncio de su maternidad.³⁷⁰

Στείρα δὲ ὀνομαζ. P13, x. A, D2, 33, 424*, 1175, 1852, 2230. Byz., [K, L], Lect. Chrysostomus, Agustín, Teodoro, Juan Damasceno. Teniendo en cuenta que la construcción, desde el v. 8 presenta a Abrahán como sujeto de toda la tradición, la atribución de la esterilidad a Sara es solamente circunstancial y no se refiere a Abrahán. Cf. METZGER, Commentary, pp 672-673.

365 Según PORTER, Aspect p 205 sería injusto separar el aspecto verbal de los dos nombres εὐαγγεῖον y πιστὸν. Ambos presentan una misma concordancia temporal.

366 La expresión ἀναστρεφὲν εἰς κούρεον ἀντὶ τῆς ἐλπίος normalmente es empleada en la procreación masculina y no en la concepción de la mujer. Algunos exégetas piensan que el texto καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας es una glosa antigua que fue colocada en el texto original. Asumiendo la dificultad lexical y no queriendo corregir el texto, la mayor parte del Comité de estudio consideró las palabras καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας como clausula circumscriptiva hebrea, que permite a Αβραάμ presente en el v. 8, la posibilidad de ser el mismo sujeto de ἐλπίεν. Otra posible solución puede ser construir las palabras καὶ παρὰ κούρον ἡλικίας como un dativo de compañía. De esta manera el texto corre: [Por la fe] [Abrahán] también, junto con Sara, recibió la fuerza para procrear. Un segundo problema se refiere a otro texto, que no se encuentra en una cantidad considerable de manuscritos importantes (cf. nota 354). Sin embargo, admitiendo que la palabra pudo haber sido añadida por un copista antiguo (cf. nota 353), la mayor parte del Comité de estudio la consideró como más probablemente quitada por un copista. Se consideró también que ἡ (cf. nota 354) y οὐδὲ (cf. nota 353) son añadidos secundarios. Cf. METZGER, Commentary, pp 672-673.

367 Cf. HOLLIS, κούρεον, DENT I, pp 2214-2215.

368 Cf. BALZ, στείρα, DENT II, pp 1490-1491.

369 Cf. BAUMGARTEN, κούρον, DENT I, p 2147; DELLING, κούρον, GLNT IV, p 1562.

370 Cf. SCHRAMM, ἡλικία, DENT I, p 1779; SCHNEIDER, ἡλικία, GLNT IV, p 104.

371 Cf. Gn 18,9-15 describe a Sara que al oír el anuncio se alegró el anuncio del ángel con dudas. Sara consideró la imposibilidad fisiológica que había para ella de engendrar y la edad avanzada de Abrahán y de ella misma y se rio de la afirmación. Al ser reprendida por esta risa de parte del

La expresión, aplicada a Abrahán, quien recibió la fuerza para la generación (*δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν*), describe normalmente el acto sexual del hombre. Esta misma expresión es discutida, como ya vimos anteriormente, desde el punto de vista de la crítica textual y de la exégesis. Como tecnicismo la expresión *καταβολὴ σπέρματος* designa exclusivamente la función sexual masculina. Por eso el sujeto de la acción verbal no puede ser Sara sino que, como lo exige el contexto (cf. v. 8), es únicamente Abrahán.¹⁷² Parece algo inadecuado que “Hebreos” lo aplique a una mujer, a quien los antiguos consideraban sólo como una “*receptora pasiva*” para la generación.¹⁷³ El uso más bien *receptivo* de *κατάβατον* se aplica aquí a una expresión fija (*δύναμιν ἔλαβεν*) que aparece atribuida a Abrahán, sin un especial énfasis redaccional.¹⁷⁴ El Autor nos dice que Abrahán en su paternidad, no obstante su ancianidad,¹⁷⁵ por la fe en la promesa de Dios, tuvo la fuerza de generar. También Sara para su maternidad recibió el poder que renovó sus funciones maternias desaparecidas con la esterilidad y la vejez.¹⁷⁶ En la conclusión del versículo el Autor explica que todo dependió de la fidelidad de Dios (*ἐπεὶ πιστὸν ἦν ἵσταντο τὸν ἐπαγγελόμενον*). La conjunción *ἐπεὶ* en esta frase enunciativa, tiene sentido puramente causal: *porque, pues, puesto que*.¹⁷⁷ El sustantivo *ἦν ἵσταντο* es referido a Abrahán¹⁷⁸ y reviste el sentido de *creer, considerar como* y es seguido por la construcción *πιστὸν ἦν ἵσταντο τὸν ἐπαγγελόμενον*,¹⁷⁹ *fiel, fiable, digno de fiar*¹⁸⁰ es aquel que lo prometió.¹⁸¹

ángel, quien añadió: “¿Acaso existe una cara extraordinaria para Yidón?”). Sara sobrecolada de temor, negó que se hubiera reído.

172 Cf. HOFIUS, *καταβολή* – DENT I, pp 2214-2215; HALICK, *καταβολή* = GLNT V, pp 232-233.

173 Por este motivo WESTCOTT-HORT conjeturaron, en lugar del nominativo, que tiene dificultades en la explicación *τενέουσι* *Σαρρα* *ἔλαβεν*, el dativo *τενέουσι* *Σαρρα*, proponiendo a Abrahán como sujeto que hizo concebir a Sara. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p 263, n° 194, nota 4.

174 Cf. KRETZER, *καταβολή* = DENT II, p 7.

175 Gé: 17.9-14, 22-26 nos dice que ante la insistencia de Dios, Abrahán, no obstante la edad avanzada, acepta la promesa y el pacto de Dios.

176 Cf. SPICQ, *Hébreus*, pp 187-188; HALICK, *καταβολή* = GLNT V, pp 232-233.

177 Cf. BORSH, *ἐπεὶ* = DENT I, p 1476.

178 BULTMANN por lo contrario opina que se refiere a Sara. Cf. BULTMANN *πιστὸν* = GLNT X, pp 423-424.

179 El verbo *ἐπαγγέλλομαι* no obstante su construcción media tiene significado activo *prometer*. Cf. BALZ, *ἐπαγγέλλομαι* – DENT I, p 1467.

180 Cf. BARTH, *πιστός* – DENT II, pp 961-962.

181 Cf. ZERWICK, *Ασθήκη*, p 514.

* El v. 12 *καὶ ὡς ἑνὸς ἐγεννήθησαν*, – καὶ τοῦτοι νεκροῦμένοι – καὶ ὡς πρὸς τοὺς ἀστροὺς τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἢ ἡ πᾶσις τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος (*así de uno solo – aún siendo ya muertos – nacieron hijos como las astros del cielo y como la arena incontable a orilla del mar*) subraya la grandeza del milagro de la generación.

Este texto, que explica el versículo anterior, comienza con la conjunción *καὶ*, muy común en la *Homilía*, que describe como Dios realizó su obra milagrosa, premiando la fe de Abrahán y Sara.³⁸² La construcción *ὡς ἑνὸς* con la preposición *ἀπὸ* + genitivo indica el origen: *de uno solo*.³⁸³ De un único padre de familia *καὶ ὡς ἑνὸς* ha surgido (*ἐγεννήθησαν*) una descendencia innumerable como los astros del cielo, y como la arena incontable a orilla del mar (*καὶ ὡς πρὸς τοὺς ἀστροὺς τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἢ ἡ πᾶσις τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος*).³⁸⁴ El verbo *γεννῶν*, en sentido de *engendrar* se encuentra cuatro veces en “Hebreos”, dos que retoman el Salmo 7,2 y se refieren al Mesías (cf. 1,5; 5,5), una que se refiere a Abrahán (cf. 11,12) y otra a Moisés (cf. 11,23).

Lo que más sorprende, según el Autor, es que Abrahán, que era radicalmente incapacitado de transmitir la vida, estando ya muerto para la reproducción (*καὶ τοῦτοι νεκροῦμένοι*), pudo dar origen a una descendencia numerosa (*καὶ ὡς ἑνὸς ἐγεννήθησαν*). La conjunción *καὶ* en la construcción tiene un sentido explicativo.³⁸⁵ El verbo *νεκροῦν*, en voz pasiva (*ser agotado, estar muerto*), referido a Abrahán, no aparece sino una vez en “Hebreos”. Sólo Dios ha podido donarle esa fuerza generativa en contradicción con las leyes de la naturaleza.³⁸⁶

C. Muerte y búsqueda de la Patria (11.13-16)

v. 13. Κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσποκίμενοι, καὶ δοκῶντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοι εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

v. 13. En la fe murieron todos estos sin alcanzar las promesas, ni más viéndolas y saludándolas de lejos y reconociéndose a sí mismos como extranjeros y peregrinos en la tierra.

382 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 146.

383 Cf. ZERWICK, *Analysis*, p. 20, n.º 90.

384 Cf. Gn 15,5: “Mira el cielo y, si puedes, cuenta las estrellas. Así será tu descendencia”; 22,17: “Multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena de la playa”. Dt 1,10-11: “El Señor, nuestro Dios, os ha multiplicado y hoy sois más numerosos que las estrellas del cielo”.

385 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 532-533, n.º 442, nota 18.

386 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 388.

v. 14. οἱ γὰρ πορεύεσθαι ἀρρῶντες ἐμφορῶν-
ζουσιν ἵνα ἀρεθίσαι ἐπιζητοῦσιν

v. 15. καὶ εἰ μὴν ἐκείνης ἐμνημόνεον
ἐφ' ἧς ἐξέβησαν.

v. 16. νῦν δὲ κρείττονος ἀρρῶνται,
ταύτῃ ἐστὶν ἐπιθυμία.
διὸ οὐκ ἐπαυχίονται αὐτοὺς ὁ θεὸς
θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν
ἡτοιμάσεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν

v. 14. Los que hablaban así confesaban
que buscaban una patria.

v. 15. Pues, si hubiesen aludado
la patria que habían dejado,

hubiesen estado a tiempo para volver,
v. 16. Suspiraban por tanto por una mejor,
es decir, por la celeste
Por eso Dios no se averguenza de ellos
ni tiene reparo en ser llamado su Dios:
pues les había preparado una ciudad.

Este texto, a manera de interludio, contiene algunas reflexiones del Autor acerca de la fe de los patriarcas. Aunque Dios probó su fe difiriendo el cumplimiento de sus promesas, ellos no desesperaron y no decayeron en su fe.³⁸⁷

• El v. 13 Κατὰ πίστιν ἀπέθνηκον οὗτοι πάντες μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτάς ἰδόντες καὶ ὑποσιτίζεσθαι καὶ ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοι εἰσιν ἐν τῇ γῇ (En la fe murieron todos estos sin alcanzar las promesas, cada más viéndolas y saludándolas de lejos y reconociéndose a sí mismos como extranjeros y peregrinos en la tierra) describe la muerte de los Patriarcas.

El texto recalca que todos estos patriarcas *murieron en la fe* (κατὰ πίστιν ἀπέθνηκον οὗτοι πάντες) sin haber logrado ver cumplirse las promesas (μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας). El aoristo ἡπάγγελλον, que deriva del verbo compuesto παρ- ἡπάγγελλον, presente cuatro veces en Heb 11 (cf. 11,4,13, 21,27), tiene un aspecto complejo y su función es la de describir la muerte de todos ellos.³⁸⁸ El participio aoristo λαβόντες, precedido por μὴ, significa *sin alcanzar, sin lograr las promesas*.³⁸⁹ El sustantivo ἐπαγγελία en plural significa promesas y el artículo que lo precede especifica *las promesas que Dios les había hecho*. El Autor afirma que sólo las vieron de lejos y las saludaron (ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτάς ἰδόντες καὶ ὑποσιτίζεσθαι). El adverbio de lugar πόρρωθεν significa *de lejos* y responde a la pregunta: ¿desde qué lugar las saludaron?³⁹⁰ El verbo ἡπάγγεσθαι en su forma media, presente tres veces en "Hebreos" (cf. 11,13; 13,24.bis), significa *saludar*.³⁹¹ La fe ofrecía a los Patriarcas el argumento para ver las cosas que no se veían y esto lo hacían con tanta seguridad que hasta las saludaban de lejos con gozo.³⁹²

387 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 147.

388 Cf. FANNING, *Argument*, pp. 258-259; MATTEOS, *Aspetti*, pp. 92-93, n.º 287.

389 Cf. BALZ, *κατὰ* = DENT I, p. 2372.

390 Cf. BALZ, *πόρρωθεν* = DENT II p. 1094, HILASS, *Grammatica* = GLINTS 3, pp. 160-167 nota 3.

391 Cf. TRUMMER, *ὑποσιτίζεσθαι* = DENT I, pp. 521-531.

392 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 147.

De esa manera los Patriarcas *reconocióramos* que *eran extranjeros* (ὁμολογῶντες ὅτι ξένοι εἰσιν) y no tenían ningún derecho a tener una ciudad propia, pues se consideraban *itinerantes* (καὶ πορείουνοι εἶναι) porque habitaban fuera de su domicilio acostumbrado y transitaban por entre los residentes de Canaán sin estar asimilados a ellos. El verbo ὁμολογῶν tiene en el texto el sentido de *reconocer, declarar expresamente*.³⁹³ El término ξένοι, que significa *extranjeros*, se encuentra junto al sinónimo πορείουνοι, que significa *transitantes, itinerantes*.³⁹⁴ Por este motivo, para evitar repeticiones, traducimos el término *extranjeros* por *huéspedes*, entendiéndose aquí siempre en el sentido de “*huéspedes extranjeros*”.³⁹⁵ El Autor presenta a los Patriarcas como *huéspedes extranjeros* en la tierra de Canaán (πορείουνοι εἰσιν ἐν τῇ γῇ), descripción que contrasta con la patria celeste, más grande que la tierra donada (cf. v. 16).³⁹⁶

• El v. 14 οὐ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἠμπαρίζουσιν ἐν πατρίδι ἐπιζητοῦσιν (Esa que hablaban así conferaban que buscaban una patria) afirma que los patriarcas, considerándose aquí abajo extranjeros e itinerantes declaraban al mismo tiempo que ellos se consideraban lejos de su patria. Su fe era el motivo de su búsqueda. El verbo compuesto ἐμ-παρίζω, que aparece dos veces en “Hebreos” (cf. 9,24; 11,14), generalmente significa *mostrar*, pero el Autor lo emplea aquí con el sentido de *confesar*, refiriéndolo a los creyentes del A. T.³⁹⁷

El verbo compuesto ἐμ-ζητεῖν, que aparece dos veces en “Hebreos” (cf. 11,13; 13,14) significa *ponerse en la búsqueda, buscar con insistencia*, expresa en el corazón de los Patriarcas el deseo de un bien verdadero, y los incitaba a entrar en el cielo. La fe de los judíos piadosos del A. T. aparece como una búsqueda y una aspiración a la patria celeste.³⁹⁸ El término πατρίς, *laḥar* en “Hebreos”,³⁹⁹ describe la *patria*, el *país* en donde tuvo origen la raza y la familia, donde uno se siente en casa. En consecuencia, los Patriarcas consideraban la *patria celeste* como el único lugar de permanencia estable, la verdadera patria que podía responder a sus aspiraciones.⁴⁰⁰

393 Cf. HUFILUS, ομολογῶν = DENT II, p. 334.

394 Cf. Gén 17,8. A Abraham Yahweh le prometió darle la tierra de su peregrinación (cf. LXXI, “la tierra en que habita como transiente”); Gén 23,4. Abraham se devolvió adveneduro y peregrino en la tierra de Canaán; Gén 28,34: bane, al invocar la bendición divina sobre Jacob, había rogado que Dios le concediera a él y a su descendencia “la tierra de su peregrinación.”

395 Cf. FRIEDRICH, ξένος = DENT II, p. 459; SPICQ, ξένος: NLT = GJ NLS 4^a, p. 228, nota 4.

396 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp. 188-189.

397 Cf. SAND, ἐμπαρίζω = DENT I, p. 1368.

398 Cf. GREEVEN, ἐπιζητεῖν = GLNT III, pp. 1535-1536.

399 Cf. MORGENTHAU ER, *Stavros*, p. 130.

400 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 189.

• El v. 15 καὶ ἐὶ μὴν ἐκεῖνης ἐμνημόνευον ὡς ἦς ἐξέβησαν, οὐκ ἔχον ἂν καιρὸν ἀνακλῆσαι ἴπαις. *si hubiesen añorado la patria que habían dejado, hubiesen estado a tiempo para volver*) nos aclara que esta aspiración de los Patriarcas de ir hacia la patria celeste era tan fuerte, que ellos nunca habían aprovechado las ocasiones para regresar al país de donde habían venido.⁴⁰¹ La construcción καὶ ἐὶ μὴν ἐκεῖνης ἐμνημόνευον propone una *protasis*, que describe con el imperfecto ἐμνημόνευον que rige el genitivo (ἐκεῖνης).⁴⁰² una condición irreal, pues como nunca *añoraron* la patria terrestre de la que habían salido (ὡς ἦς ἐξέβησαν), nunca quisieron regresar a ella.⁴⁰³ La preposición ἐξ + genitivo (ἐκ τῆς) ha absorbido a su vez la preposición ἐκ que ya está presente en el verbo compuesto ἐκ-βῆσαν, *húpar* en el N. T.⁴⁰⁴ Con la construcción οὐκ ἔχον ἂν καιρὸν ἀνακλῆσαι (*cuán teniendo la posibilidad de hacerlo posteriormente*).⁴⁰⁵ se expresa que no han regresado sobre sus pasos. El verbo compuesto ἀνα-καλῆσαι está presente una sola vez en “Hebrews”⁴⁰⁶ y significa *regresar, volver*. Los Patriarcas no solamente han dejado su patria de origen una vez para siempre, sin esperanza de regreso, sino que se han completamente olvidado de ella, puesto que su pensamiento y su corazón estaban fijos en la patria celeste. En esto se opusieron a la generación del éxodo (cf. 3.7-19).⁴⁰⁷

• El v. 16 οὖν δὲ κριτικῶς ὑπέμνηται, τοῦτ' ἔστιν εὐκαιρίῃ διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται τοῦτο, ὃ θεὸς θεὸς ἀποκατεσκεύαζεν αὐτοῖς ἡτοιμάσεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν. (*Suspiraban por tanto por una patria mejor, es decir, por la celeste. Por eso Dios no se avergüenza de ellos ni tiene reparo en ser llamado su Dios, pues les había preparado una ciudad*) describe el objeto deseado de la fe de los Patriarcas y la respuesta de Dios a su búsqueda.

Pero ahora ellos, en vez de acordarse de la patria terrena de la cual habían salido, obedientes al mandato divino, tuvieron definitivamente sus deseos fijos en otra patria mejor.⁴⁰⁸ Ellos aspiraban con toda su alma a la posesión del cielo, al punto de sacrificar aquí su bienestar humano (οὖν δὲ κριτικῶς ὑπέμνηται, τοῦτ' ἔστιν

401 Cf. SPICQ, *μνημόνευον*: NLNT = GLNTS 4^a, p. 169.

402 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 246, n° 175.

403 Cf. ZERWICK, *Conditio irrealis*: *Grammatica*, pp. 107-108, n° 316. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 435-436, n° 260, nota 1; L. HVESTAD, *μνημόνευον* = DENT II pp. 308-310, MICHEL, *μνημόνευον* = GLNT Vb, pp. 320-321.

404 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 281-282 n° 209, nota 202. Este verbo es *húpar* en el N. T.: Cf. MORGENTHAU-ER, *Statistik*, p. 92.

405 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 435-436, n° 260, nota 5.

406 Cf. MORGENTHAU-ER, *Statistik*, p. 72.

407 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 189.

408 Cf. NICCOLAU, *Hebrews*, p. 148.

ἐμπροσθεν). El verbo ἐπιπύσσει, que aparece una sola vez en "Hebreos"⁴⁰⁹ tiene en su forma media el significado de *tender hacia, aspirar a*, rige el genitivo y se aplica a los patriarcas que aspiraban a la patria celeste.⁴¹⁰ Esta tensión se caracterizaba como una voluntad consciente que se mueve desde una consideración desinteresada de la realidad. Esta realidad está constituida por la ἐπαγγελία (cf. 11,9.13).⁴¹¹ El adjetivo comparativo κρείττωνος, que se refiere a πατρίς, designa la calidad superior de la otra patria.⁴¹²

De esa manera Dios, no obstante su trascendencia, los admitió en su intimidad. Por un lado él no se avergonzó nunca de esos hombres que vivieron únicamente para él (θεὸς οὐκ ἐπαισχύνετο αὐτοὺς ὁ θεός). El verbo compuesto ἐπι-αἰσχυνέσθαι, que está presente sólo dos veces en "Hebreos" (cf. 2,11; 11,16) y se refiere siempre a personas, en su forma media significa *avergonzarse*,⁴¹³ pudiendo tener como sujeto a Dios.⁴¹⁴ Aceptando su homenaje y su culto. Él no se avergonzó de dejarse llamar por ellos "su Dios" (θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν).⁴¹⁵ El infinitivo medio del verbo compuesto ἐπικαλεῖσθαι, que aparece una sola vez en "Hebreos"⁴¹⁶ y depende como complemento del verbo ἐπαισχύνεσθαι.⁴¹⁷ significa *dejarse llamar, dejarse invocar*.⁴¹⁸ En sentido teológico el verbo ἐπικαλεῖσθαι expresa el acto de confesión de fe mediante el cual Dios es aclamado con el nombre de "Señor" y Él acepta este nombre.⁴¹⁹ Esta es una garantía de inmortalidad, pues Dios preparó ya una ciudad que iba a recibir a esos peregrinos para que descansaran (ἡτοιμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν).⁴²⁰ El verbo ἐτοιμαῖν, que está presente una sola vez en "Hebreos",⁴²¹ significa *preparar, tener listo*.⁴²² El Autor quiere mostrar que la consecución de la ciudad celestial es fruto de la acción salvífica de Cristo.⁴²³

409 MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 126.

410 Cf. SPECQ, *εργός*: NLNT = GLNTS 4*, pp. 264-265, nota 4; BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 243, n° 171, nota 1.

411 Cf. HEIDLAND, *εμπροσθεν* = GLNT VIII, pp. 1257-1258.

412 Cf. BALZ H., *κρείττων* = DENT I, p. 240.

413 Cf. HORSTMANN, *επιαἰσχύνεσθαι* = DENT I, p. 175.

414 Cf. BULTMANN, *αὐτῶν αὐτῶν* = GLNT I, pp. 507-508.

415 Cf. *Dios de Abraham* (Gén 26,24); *Dios de Isaac y de Jacob* (Ex 3,6, 32,13).

416 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 96.

417 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 471, n° 392, nota 3.

418 Cf. SPECQ, *ἐπικαλεῖσθαι*: NLNT = GLNT 4, p. 613. Cf. Ex 3,4-5.

419 Cf. KIRSCHLÄGER, *ἐπικαλεῖσθαι* = DENT I, p. 1508. SCHMIDT, *ἐπικαλεῖσθαι* = GLNT IV, p. 1487.

420 Cf. SPECQ, *ἡτοιμα*, pp. 184-190.

421 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 101.

422 Cf. GRUNDMANN, *ἐτοιμαῖν* = GLNT III, p. 1015.

423 Cf. HUTTER, *ποιεῖν* = DENT II, p. 844.

D. El sacrificio y la recuperación de la descendencia (11,17-19)

v. 17. Πιστεὶ προσενήνοχεν Ἀβραάμ τὸν Ἰσαάκ πειραζόμενος, καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὃ τὸς ἐπαγγελίας ἀμφιβεβήμενος.

v. 18. πρὸς ὃν ἐλάληθ' ὅτι Ἐν Ἰσαάκ κληθήσεται σοι σπέρμα.

v. 19. λογισάμενος ὅτι καὶ ἐν νεκρίῳ ἔσται ζῶντος ὡς θεός· ὅθεν καὶ τὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.

v. 17. Por la fe, Abrahán, puesto a prueba, ofreció a Isaac y era su hijo único (amado) lo que ofrecía, el depositario de las promesas, v. 18. después que Dios le había dicho.

"En Isaac continuará tu descendencia",

v. 19. Considerando que Dios tenía poder incluso para levantar de la muerte; así, aun expuniéndolo a la muerte, lo recobró.

La fe de Abrahán, su creencia en la fidelidad de la palabra de Dios, se manifestó de una manera especial en el sacrificio de su hijo Isaac. El Autor de "Hebreos" pondera cada uno de los rasgos que acreditan esta fe y obediencia.⁴²⁴

• Los vv 17 Πιστεὶ προσενήνοχεν Ἀβραάμ τὸν Ἰσαάκ πειραζόμενος, καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὃ τὸς ἐπαγγελίας ἀμφιβεβήμενος, 18. πρὸς ὃν ἐλάληθ' ὅτι Ἐν Ἰσαάκ κληθήσεται σοι σπέρμα (v. 17 Por la fe, Abraham, puesto a prueba, ofreció a Isaac y era su hijo único (amado) lo que ofrecía, el depositario de la promesa, v. 18 después que le había sido dicho: "En Isaac continuará tu descendencia") presentan la más dura de las pruebas de la fe de Abrahán: la orden de sacrificar a Isaac (Gn 22,1-18).

• El v. 17 aclara que para Abrahán se trataba de sacrificar con sus propias manos a su hijo Isaac. Obedecer ¿no sería poner a Dios en contradicción consigo mismo? Sin embargo, por su fe, Abrahán estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo. Este es el sentido del perfecto προσενήνοχεν,⁴²⁵ que deriva del verbo compuesto προσ-έφερεν, muy común en "Hebreos".⁴²⁶ Solamente la fe podía resolver unas paradojas tan trágicas.⁴²⁷ El participio presente pasivo παραβέβημενος pone en evidencia la prueba a la que fue sometido el patriarca.⁴²⁸ Esta fue una prueba de

424 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 148.

425 Cf. PORTER, *Aspect*, p. 235.

426 Cf. MÖRGENTHAUER, *Statistik*, p. 137.

427 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 190.

428 Cf. PORTER, *Aspect*, p. 264; SPICQ, *κατεπα* N. INT = GLNTS 4*, p. 305, nota 24; SEESEMAN, *κατεπα* = GLNT IX, p. 1415.

fe, de amor y de obediencia a la palabra de Dios.⁴²⁹ La relación entre el perfecto $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\nu\iota\upsilon\omicron\upsilon\chi\epsilon\nu$ y el presente $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ hace resaltar la acción pasada que describe una ofrenda definitiva e irrevocable que dio origen al estado presente de ser puesto a prueba.⁴³⁰ El perfecto $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\nu\iota\upsilon\omicron\upsilon\chi\epsilon\nu$, precedido por $\alpha\iota\tau\epsilon\iota$, presenta a Abraham como modelo de fe para la comunidad creyente e indica que el patriarca ya había ejecutado en su corazón el sacrificio, sin duda aceptado afectivamente y psicológicamente, mientras que el imperfecto $\rho\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\pi\epsilon\nu$ evoca la progresiva disposición a la realización de la oferta, que iba a llevar a cabo sin titubeos, mientras él se disponía a hacer los preparativos para el sacrificio.⁴³¹ Esta prueba tiene para los destinatarios de "Hebreos" un valor ejemplar, puesto en evidencia con el uso del perfecto $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\nu\iota\upsilon\omicron\upsilon\chi\epsilon\nu$, que indica el valor permanente del ejemplo (cf. 11,17a).⁴³² mientras que el imperfecto de conato $\rho\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\pi\epsilon\nu$ indica que Abraham estaba dispuesto a ofrecer a su hijo único (cf. 11,17b), arriesgando el cumplimiento de la promesa de la descendencia.⁴³³ El imperfecto $\rho\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\pi\epsilon\nu$, en relación con el perfecto $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\nu\iota\upsilon\omicron\upsilon\chi\epsilon\nu$, indica que la acción de Abraham, decidida desde un comienzo, es presentada como incompleta por una interrupción imprevista por parte de Dios.⁴³⁴ El Autor resalta los rasgos dramáticos de la obediencia de Abraham, que revelan su fe heroica (cf. Gén 22,2-19).⁴³⁵

Él iba a sacrificar ($\rho\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\pi\epsilon\nu$) a su *hijo único* ($\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$), a aquel hijo a través del cual había aceptado la realización de las promesas de una descendencia numerosa ($\acute{\omicron}\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\psi\omicron\delta\epsilon\zeta\acute{o}\nu\epsilon\nu\omicron\varsigma$).⁴³⁶ El sustantivo $\mu\omicron\upsilon\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ está presente solamente aquí en "Hebreos" y se refiere a Isaac,⁴³⁷ quien era considerado el *hijo único*, engendrado por Sara, fruto del cumplimiento de las promesas (cf. 11,9.bis.13.17.33.39), aunque Abraham hubiera tenido otros hijos: Ismael de Agar (cf. Gn 16,3-4, 17,22-25), Zimrán, Yoxán, Medán, Madián, Yisbac y Suj de Qeturá (cf. Gn 25,1-2).⁴³⁸ El verbo compuesto $\omicron\nu\alpha\text{-}\delta\epsilon\zeta\omicron\sigma\acute{o}\mu\alpha\iota$, que aparece

429 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 148.

430 Cf. MATEOS, *Aspect*, pp. 121-122, n° 381.6.

431 Cf. SPICQ, $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\pi\epsilon\nu$ = GLNTS 4, p. 158, nota 4; IDEM, $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\nu$ = GLNTS 4*, p. 161, nota 12 y p. 365, nota 24; NICOLAU, *Hebrews*, p. 148.

432 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 422, n° 342, nota 2.

433 Cf. SCHENK, $\rho\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\pi\epsilon\nu$ = DENT II, p. 1212; WEISS, $\rho\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\pi\epsilon\nu$ = GLNT XIV, p. 1005.

434 Cf. FANNING, *Aspect*, pp. 152-250; BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 407, n° 326, nota 1.

435 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 148.

436 Cf. FITZMYER, $\mu\omicron\upsilon\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ = DENT II, pp. 322-323.

437 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 121; MCHISEL, $\mu\omicron\upsilon\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ = GLNT VII, p. 471.

438 Por este motivo la Traducción de los LXX prefiere traducir el término $\mu\omicron\upsilon\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ con $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\eta\tau\omicron\varsigma$ (cf. Gén 22,2.12.16), Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 149.

sólo en “Hebreos”,⁴³⁹ significa *recibir* y señala a Abrahán como destinatario de la promesa divina.⁴⁴⁰

• El v. 18 explica el futuro envuelto por la promesa de ese hijo que iba a ser sacrificado: πρὸς ὃν ἐπαλήθευ ὅτι. *En Isaac κληθήσεται σου σπέρμα (después que le habia sido dicho: “En Isaac continuará tu descendencia”).*

La construcción πρὸς ὃν se refiere a Isaac, del cual se habla en el v. 17. El verbo κληθήσεται en aoristo pasivo, constituye un *pasivo divino* que tiene a Dios como sujeto implícito de la promesa.⁴⁴¹ El verbo κείν en infinitivo futuro pasivo encierra en calidad de pasivo divino, además de la *bandición*, también la *promesa divina* de la continuidad de la descendencia de Abrahán (πρὸς σπέρμα), pues Dios aseguró al patriarca que la descendencia de Isaac sería considerada como su propia descendencia.⁴⁴² El texto recuerda la valentía de la fe de Abrahán, que con el sacrificio de Isaac arriesgó el cumplimiento de la promesa de tener una descendencia.⁴⁴³

• Con el v. 19 λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἔχειν δύνατος ὁ θεός ὄντων αἰὶν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκυμίσσεται (*Considerando que Dios tenía poder incluso para levantar de la muerte; así, aun exponiéndolo a la muerte lo resucitó*) el Autor afirma que Abrahán consintió en sacrificar a su hijo. Esto significa que él tuvo fe en el poder que Dios tiene de realizar cualquier resurrección (λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἔχειν δύνατος ὁ θεός). El participio aoristo de λογισάμενος se refiere a Abrahán y aquí tiene la misma fuerza que πιστεύειν. Por consiguiente “Hebreos” afirma que el patriarca *creyó* que Dios también tenía el poder para hacer resucitar a alguien de entre los muertos.⁴⁴⁴ La construcción καὶ ἐκ νεκρῶν ἔχειν depende de δύνατος εἶναι y se aplica sólo a Dios.⁴⁴⁵ Abrahán recuperó a su hijo con la intervención divina del ángel, que impidió que él ejecutara su sacrificio (cf. Gn 22,9-12). Una vez más la fe obtiene el triunfo sobre la muerte. Pero este hecho encierra un significado más profundo, pues es la *prefiguración* de un futuro oculto (ὄντων αἰὶν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκυμίσσεται). El razonamiento del Autor es

439 Cf. MORUENTHALER, *Statistik*, p. 72.

440 Cf. BALZ, *οναδεχεται* = DENT I, p. 237.

441 Cf. Gn 21,12: “En Isaac será reputado (continuará) la descendencia”.

442 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 149.

443 Cf. KELLERMANN, *σπέρμα* = DENT II, p. 146.

444 Cf. BARTSCH, *λογίζομαι* = DENT I, pp. 64-66. HEIDLAND, *λογίζομαι* = GLNT VI pp. 799-799.

445 Cf. ZIMJEWSKI, *δύνατος* = DENT I, pp. 1069-1070; OAPKE, *εἶναι* = GLNT III, pp. 22-23.

introducido por el adverbio ὁθεν, común en "Hebreos" (cf. 2,17; 3,1; 7,25; 8,3; 9,18; 11,19), las veces que el Autor quiere dar una explicación.⁴⁴⁶ El término περιβολή, que generalmente significa *comparación, semejanza didáctica*, constituye aquí una *acción figurativa* que indica un acercamiento a la muerte y a la resurrección de Jesús. Es como si Isaac, el *hijo único (hijo amado)*, sacrificado y salvado milagrosamente de la muerte, hubiese resucitado.⁴⁴⁷ La devolución de Isaac con vida es *tipo y figura* de la muerte y resurrección del Salvador.⁴⁴⁸ La devolución de Isaac a Abraham constituye una *parábola viviente* que significa la futura resurrección de los muertos.⁴⁴⁹ El aoristo ἐκρίκατο derivado de κριζειν y que aparece cuatro veces en "Hebreos" (10,36; 11,13.19.39), en su voz media significa *obtener, recuperar* (cf. v. 13) e indica que Abraham recuperó de la muerte a su hijo Isaac (ἐκτόν).⁴⁵⁰

E. Muertes y bendiciones de los otros patriarcas (11,20-22)

v. 20. Πίστει καὶ περὶ μελλόντων
εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ
καὶ τὸν Ἰσοῦ.

v. 20. Por la fe bendijo Isaac la
descendencia de Jacob y de Isaac.

v. 21. Πίστει Ἰακώβ ἀποθνήσκων
ἐκείστων τῶν υἱῶν Ἰωσήφ
εὐλόγησεν, καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ
τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ.

v. 21. Por la fe Jacob, estando a
punto de morir, bendijo a cada uno
de los hijos de José, y se postuló
apoyándose en el puño de su bastón.

v. 22. Πίστει Ἰωσήφ τελευτῶν
περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ
ἐνημερώνουσεν καὶ περὶ τῶν
ὁστίων αὐτοῦ ἐνετίλειτο.

v. 22. Por la fe José
estando para morir mencionó el
éxodo de los hijos de Israel y dio
disposiciones acerca de sus restos.

En la bendición de Isaac a Jacob y a Esau (cf. Gén 27) aflora todo el dramatismo de la intriga por parte de Rebeca, la madre, y con la mentira por parte de Jacob se puede reconocer la fe con la que Isaac se somete a los designios de Yahvé, quien quiere que la Bendición sea transmitida a Jacob en contra de los derechos del primogénito Esau.⁴⁵¹ En la bendición de Jacob a los hijos de José, resalta también la voluntad de Dios. Finalmente en la bendición de José se preanuncia la liberación de Israel.

446 Cf. BALZ, *op. cit.* = DENT II, p. 478.

447 Cf. LE DÉAUT, *Nuit*, pp. 131-163.206-207.259-260.

448 Cf. SPICQ, *Hébreux*, pp. 190-191. HAUFÉ, *περιβολή* = DENT II, p. 713.

449 Cf. HAUCK, *περιβολή* = GLNT IX, p. 539.

450 Cf. NICOLAÛ, *Hébreux*, p. 149.

451 Cf. NICOLAÛ, *Hébreux*, p. 149.

• El v. 20 Πίστει καὶ περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ καὶ τὸν Ἠσάυ (Por la fe bendijo Isaac la descendencia de Jacob y de Esau) presenta a Isaac como testigo de la fe pues, más allá del engaño de Jacob, su hijo menor que quería conseguir la bendición, él logró discernir la incomprensible voluntad divina. Él lo bendijo (καὶ περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ), transmitiéndole también la herencia de las promesas, relacionadas con los privilegios de la primogenitura (cf. Gn 27,27-29). Es la fe en la Providencia que compromete el futuro. La expresión περὶ μελλόντων es una construcción en la que el participio absoluto es una combinación mixta entre un sustantivo y un adjetivo, dando como resultado un adjetivo sustantivado que significa la *descendencia*.⁴⁵² La bendición (εὐλόγησεν) de Isaac sobre Jacob tenía un sentido solemne, y estaba cargada de los contenidos que los patriarcas le atribuían (cf. 6,14; 7,1,6-7; 11,20,21).⁴⁵³ Isaac a su vez, al dar la bendición, por la fe se acomodó a los designios divinos con vista a lo que iba a suceder (περὶ μελλόντων).⁴⁵⁴

• El v. 21 Πίστει Ἰακώβ ἀπονήσκειν ἔκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσήφ εὐλόγησεν, καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ριζῆς αὐτοῦ (Por la fe Jacob estando para morir bendijo a cada uno de los hijos de José, y se postuló arrojándose en el pecho de su bastón) describe el turno de Jacob, que en su lecho de muerte bendice a los dos hijos de José: Manasés y Efraim. El orden humano de los dos todavía es conservado, sin embargo es el más joven (Efraim), contra toda expectativa, quien recibe la primera y más eficaz bendición (cf. Gn 48,10-20). El verbo compuesto ἀπο-νήσκειν, que está presente cuatro veces en "Heb 11" (cf. 11,4,13,21,27) significa *estar a punto de morir*, se distingue del simple νήσκειν que significa *morir*.⁴⁵⁵ El participio ἀπονήσκειν tiene una función *predicativa* pues se refiere a Jacob y *progressiva* porque el patriarca se iba muriendo.⁴⁵⁶ Con el aoristo εὐλόγησεν el Autor retoma la bendición del v. 20. Jacob puso su mano derecha sobre Efraim, el menor, y su mano izquierda sobre Manasés, el mayor, y los bendijo (cf. Gén 48,15-16).

La segunda parte del texto dice καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ράβδου αὐτοῦ. El verbo compuesto προσ-κύνησεν aparece dos veces en "Hebreos" (cf. 1,6; 11,21). La *prostración* se realiza ante la majestad divina que está delante del

452 Cf. FORTER, *Aspects*, p. 368; RADL, μέλλω = DENT II pp. 212-213.

453 Cf. PATSCH, εὐλόγω = DENT I, p. 1667; BEYER, εὐλόγω = GLNT III, p. 1170.

454 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 150.

455 Cf. FORTER, *Aspects*, p. 69; MATEOS, *Aspects*, p. 91, n.º 279.

456 Cf. FANNING, *Aspects*, pp. 409-410-412; BLASS, *Grammatica* = GLNTS A, pp. 348-349, n.º 270, nota 3,6.

adorador.⁴⁵⁷ El verbo $\alpha\mu\kappa\alpha\upsilon\sigma\iota\nu$ describe un hecho cronológicamente anterior (cf. Gn 47,31) a la situación que plantea el Autor de "Hebreos". Según la Traducción de los LXX Jacob adoró a Dios inclinándose y rezando, apoyado sobre el extremo $\tau\acute{\epsilon}\nu\iota\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\mu\upsilon\upsilon$ de su bordón de peregrino (cf. Gn 32,11), como signo de que él profesaba la fe en la ciudad futura.⁴⁵⁸ El bastón que usaba Jacob, ya anciano y a punto de morir, era símbolo de la autoridad. Después de su última oración a Dios el patriarca se apoyó sobre su bastón, gesto que el Autor de "Hebreos" ha interpretado como un signo de particular humildad delante de Dios.⁴⁵⁹

• El v. 22 describe la fe de José: $\text{πιστὴν Ἰωσήφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐνημμένον· οὐ καὶ περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐνετείλατο}$ (Por la fe José, cuando por morir mencionó el éxodo de los hijos de Israel y dio disposiciones acerca de sus restos [huesos]).

La primera parte del texto habla de la fe del patriarca ($\text{πιστὴν Ἰωσήφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐνημμένον}$). Esta fe dio una tal certeza que Israel sería liberado de la esclavitud de Egipto – un siglo y medio después que él expresó su última voluntad de ser sepultado en Canaán. Humanamente hablando, un deseo semejante del plenipotenciario del Faraón era inexplicable; pero la fe de José, que veía el futuro, consideraba un bien supremo la pertenencia al pueblo elegido, que regresaría a la tierra prometida. El participio presente τελευτῶν , que se deriva del verbo τελευτᾷν , único en "Hebreos",⁴⁶⁰ precisa que José se encontraba a punto de morir (cf. Gn 50,24).⁴⁶¹ El verbo ἐνημμένον significa *hablar de*, pues aquí se excluye todo recuerdo, ya que José habla de un acontecimiento futuro.⁴⁶² La construcción καὶ τῆς ἐξόδου depende del verbo ἐνημμένον que ordinariamente rige el genitivo u excepcionalmente περὶ + genitivo (cf. v. 15).⁴⁶³ El sustantivo ἐξόδος está presente sólo aquí en "Hebreos" y significa *salida de la vida*. En nuestro texto el sustantivo se convirtió en *término técnico* que, según la versión de los LXX significa *salida de Egipto*.⁴⁶⁴ Según el Autor de "Hebreos" José previó la salida de Egipto de los hijos de Israel y la recibió con fe.⁴⁶⁵ Efectivamente, embalsamado y colocado en un sarcófago,

457 Cf. GREEN, $\alpha\mu\kappa\alpha\upsilon\sigma\iota\omega$ = GLNT XI, pp 398-399.

458 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p 191. BALZ, $\alpha\kappa\rho\iota\nu$ = DENT I, p 165. NICOLAU, *Hebreos*, p 130.

459 Cf. SCHNEIDER, $\rho\alpha\beta\delta\acute{o}\varsigma$ = GLNT XI, pp 930-931.

460 Cf. MÖRGENTHAUER, *Stausatz*, p 148.

461 Cf. BALZ, $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\omega$ = DENT II, p 1717.

462 Cf. TIVESTAD, $\epsilon\eta\eta\mu\epsilon\upsilon\omega$ = DENT II, p 310.

463 Cf. JASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p 246.

464 Cf. PEPPERMILLER, $\epsilon\chi\omicron\delta\omicron\varsigma$ = DENT II, pp 1441-1442.

465 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p 151.

según la costumbre egipcia de conservar a los muertos (cf. Gn 50,26), el cuerpo momificado de José fue luego sepultado en Siquém (cf. Ex 13,19; Jos 24,32).⁴⁶⁶ La promesa de la herencia se realizó para aquel que aún peregrinaba después de la muerte (περὶ τῶν ὁσίων εὐνοῦ ἐνταλάτοι.⁴⁶⁷ El verbo compuesto εν-τελλομαι, está presente dos veces en "Hebreos" (9,20; 11,22) y significa *ordenar, mandar*. En nuestro caso José dio una orden de que sus restos fueran sepultados en la tierra de Canaán.⁴⁶⁸ El término *ostia* tiene que ver con los restos momificados del patriarca (cf. Gn 50,23-24)⁴⁶⁹ que fueron trasladados efectivamente por Moisés a la tierra prometida (cf. Ex 13,16) y sepultados más tarde por Josué en Siquém, en el campo que Jacob había comprado a los hijos de Henoc, padre de Siquém, y que en adelante sería propiedad de Benjamin y Manassés (cf. Jos 24,32).⁴⁷⁰

III. La fe de Moisés y del pueblo (11,23-31)

Introducción

Este es el segundo conjunto de siete ejemplos de fe, de los cuales cuatro se desarrollan alrededor de la persona de Moisés y los otros tres elogian, en forma escueta, la fe de los continuadores de las gestas mosaicas. Cada ejemplo, como en los anteriores, es introducido por la fórmula "por la fe" (τιστεν). Este conjunto es paralelo al anterior, que trataba la fe de Abrahán y los Patriarcas. Este conjunto también tiene su temática: la fe da la fuerza para resistir a la oposición, da la valentía que desecha temores y lleva a una milagrosa victoria. Estos conceptos de fortaleza y valentía son característicos de la ética helenista. El Autor los adopta y los conecta con la fe. Los cuatro ejemplos que describen las gestas de Moisés, se mueven en forma ascendente y culminan en la descripción de la celebración de la Pascua (cf. 11,23; 11,24-26; 11,27; 11,28). Los otros tres ejemplos, que agrupamos igualmente en un solo texto, describen el paso del Mar Rojo, la destrucción de Jericó y la salvación de Rahab y su familia (cf. 11,29.30.31).⁴⁷¹

466 Cf. SPICQ, *μνησκαμοι*: NLTNT = GLNTS 4*, p. 169, nota 61.

467 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp. 191-192.

468 Cf. KRATZ, *εντελλομαι* – DENT I, p. 1402; SCHREINER, *εντελλομαι* – GLNT III, p. 581.

469 Cf. BALZ, *οστειον* – DENT II, p. 613.

470 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 151.

471 Cf. NARDONI, *Hebreos*, pp. 1082-1083.

A. Los padres de Moisés (11,23)

v. 23 Πίστις Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τριμήνουν ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ, διότι εἶδον ὄψαιον τὸ παιδίον, καὶ οὐκ ἐβουβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως.

v. 23. Por la fe Moisés, recién nacido fue escondido por sus padres, viendo que el niño era hermoso, y sin temer al decreto del rey.

El Autor comienza hablando de la fe de los padres de Moisés, el jefe del pueblo de Israel, del cual ponderará los ejemplos de fe. Los destinatarios de "Hebreos" estimaban sobremanera al caudillo de su pueblo. Su fe es presentada como un para todos los Israelitas.⁴⁷²

• El v. 23 Πίστις Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τριμήνουν ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ, διότι εἶδον ὄψαιον τὸ παιδίον, καὶ οὐκ ἐβουβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως⁴⁷³ (Por la fe Moisés, recién nacido, fue escondido por sus padres viendo que el niño era hermoso, y sin temer al decreto del rey) nos refiere que si Moisés pudo sobrevivir a su nacimiento, fue por la fe de sus padres⁴⁷⁴ que lo escondieron (Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τριμήνουν ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ)⁴⁷⁵.

El participio pasivo γεννηθεὶς, que significa *recién nacido*, deriva del verbo γεννᾶν, que se encuentra cuatro veces en "Hebreos", dos referidas al Mesías en al Salmo 2,7 y dos atribuidas respectivamente, una a Abrahán (cf. 11,12) y otra a Moisés (cf. 11,23). La construcción del aoristo pasivo ἐκρύβη seguido del adverbio τριμήνουν significa que el niño fue mantenido oculto por sus padres durante tres meses (cf. Ex 2,2)⁴⁷⁶. El aoristu pasivo ἐκρύβη, que deriva del verbo κρύπτειν, indica una acción que se extendió por un tiempo limitado.⁴⁷⁷ Este hecho se debió a que sus padres quedaron impresionados (διότι εἶδον) por el aspecto

472 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 151.

473 Τίθεν βασιλεὺς P46, κ. A, D2, I, 9, 175, 4150, 6, 33, 81, 104, 256, 263, 365, 424, 436, 459, 724, 13, 19, 1573, 1739, 1852, 1881, 1912, 1962, 2127, 2200. B12 [K, L, P], Text. lat. vg. sir. cop. arm. eth. gon. slav. Juan Crisostomo, Irenaeo βλαύεις Πίστις πατρὶς, γεννηθεὶς Μωϋσῆς ἀνέλεν τον ἀρχαίων κατανοῶν την μεγαλειότητα των ἀδελφῶν αὐτοῦ. D*, k. vg. Esta última añadidura que viene de la tradición occidental (cuya expresión es el código D) añade un resumen de todo el versículo anterior. Por este motivo y porque es atestigüada por pocos códices no se toma en cuenta. Cf. METZGER, *Commentary*, pp. 673-674.

474 Estos eran Amrón, que vivió 127 años, y Jocabel. Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 151.

475 Cf. Ex 1,16.

476 Cf. RITZ, κρυπτο = DENT I, p. 2432.

477 Cf. FANNING, *Aspects* pp. 257-258.

gracioso y cariñoso del niño (ἰδοῦν τὸ παιδίον),⁴⁷⁹ que encerraba una señal de la bendición divina sobre él, signo de una vocación eminente.⁴⁸⁰ El adjetivo ἀσπείρος se encuentra una sola vez en "Hebreos".⁴⁸¹ Fue por el espíritu de fe-confianza en la Providencia que sus padres⁴⁸² lo tenían escondido y custodiado no obstante la orden del Faraón de hacer morir a los varones hebreos recién nacidos, pues se expusieron al riesgo que comportaba su desobediencia (καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ ἀνταγρεῖν τῷ βασιλεῦσι. El sustantivo διατόρῃς, *hópar* en el N. T.,⁴⁸³ significa *orden, mandato*).⁴⁸⁴ Con esta fe y esta confianza en Dios sus padres no vacilaron en arrostrar las iras del Faraón. Su fe fue el comienzo de la liberación de Israel.⁴⁸⁵

B. Moisés se solidariza con el pueblo oprimido (11,24-26)

v. 24 Πιστεὶ Μωϋσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραὼ,

v. 25. μᾶλλον ἐλαττωμένος συγκολληθεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ὠμωρτίαν ἐκυλισσόμεν.

v. 26. μείζονα πλεῖστον ἠγησάμενος τῶν Αἰγύπτου ἐπισουρῶν τὸν ἀνετίδιστον τοῦ Χριστοῦ ἡπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μετάνομοποίησιν.

v. 24. Por la fe Moisés ya crecido rehusó ser llamado hijo de la hija del Faraón.

v. 25. prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios al goce efímero del pecado,

v. 26. considerando mayor riqueza el oprobio del Mesías que los tesoros de Egipto: pues miraba a la recompensa.

El Autor presenta la opción de Moisés quien, por su fe, rehusó ser llamado hijo de la hija del Faraón y por consiguiente formar parte de la familia real, prefiriendo solidarizarse con su pueblo oprimido, al tener su mirada fija en la recompensa de Dios.

* El v. 24 Πιστεὶ Μωϋσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραὼ (Por la fe Moisés, habiendo llegado a la edad adulta, rehusó ser llamado hijo de

478 Cf. Ex 2,2.

479 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p 192.

480 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 80; SPICQ, *paratase*: NLNT 1 = GLNTS 4, p 256.

481 Ex 2,2-5 atribuye a su madre solamente este hecho de esconder y salvar al niño, ayudada por la hermana de este, pero Filón y Josefo lo atribuyen a sus otros padres. Cf. NICOLAI, *Hebreos*, p 151.

482 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 88.

483 Cf. BALZ, *διδασκαλία* = DENT 1, p 946.

484 Cf. NICOLAI, *Hebreos*, p 152.

la hija del Faraón) narra que Moisés, recogido por la hija del Faraón, fue adoptado por ella como hijo (cf. Ex 2,5-10).

Una vez llegado a la edad adulta (μέγας γένεσθαι) Moisés hubiera podido reclamar para sí todos los honores y las ventajas de esa situación real y valerse de ese título oficial. Sin embargo, *rechazó* (ἠρνήσατο *ser llamado hijo de una hija del Faraón*). El infinitivo pasivo λησθῆναι (*ser llamado*) es considerado un complemento del aoristo ἠρνήσατο.⁴⁸⁵ El verbo ἀρνούμαι, que se encuentra una sola vez en “Hebreos”,⁴⁸⁶ significa *rechazar, rechazar* y expresa la firme voluntad de Moisés de no querer formar parte de la familia del Faraón.⁴⁸⁷ *Ser llamado* equivale a *tener la condición* de hijo. Este rechazo es atribuido a Moisés por el Autor de “Hebreos” como un *acto de fe*.

▪ El v. 25 μᾶλλον ἐλόμηνυς συγκαταχεῖσθαι τῷ λαῷ αὐτοῦ θεοῦ ἢ προσκοιῶν ἔχειν ἱμαρτίαις ἀπολαύειν (*preferiendo ser maltratado con el pueblo de Dios antes que hacerse cómplice con el pecado*) nos informa que, lo que movió a Moisés al rechazo fue el hecho de que se llenó de compasión por la miseria de sus hermanos (cf. Ex 2,10) y asumió como dirigidos a su persona los malos tratos a los que el pueblo elegido estaba sometido (μᾶλλον ἐλόμηνυς συγκαταχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, rechazando las ventajas que había disfrutado hasta entonces estando en la corte del Faraón. La construcción μᾶλλον ἐλόμηνυς . . . ἢ indica la *opción preferencial* que hizo Moisés, movido por la fe, entre compartir el maltrato del pueblo y disfrutar de los gozos pasajeros del pecado.⁴⁸⁸ El participio aoristo segundo ἐλόμηνυς es tomado del verbo ἐλέγχω, presente una sola vez en “Hebreos”.⁴⁸⁹ y que se traduce con *elegir, escoger*. En la construcción ἐλόμηνυς συγκαταχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ el verbo compuesto συγκαταχεῖσθαι, *hacerse* en toda la Biblia,⁴⁹⁰ significa *asistir ser maltratado junto con el pueblo de Dios, antes que hacerse cómplice con el pecado de apoyar la represión* (ἢ προσκοιῶν ἔχειν ἱμαρτίαις ἀπολαύειν). El adjetivo προσκοιῶν, en sentido de *transitorio, efímero*,⁴⁹¹ es usado aquí por el Autor con una finalidad ético-normativa, para afirmar que Moisés rechazó la vida aristocrática en la familia del Faraón y el disfrute pasajero (ἀπολαύσεις) del pecado

485 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 471, n.º 392, nota 2, pp. 520-521, nota 4.

486 Cf. MORGENTHAUER, *Synsist.*, p. 78.

487 Cf. SCHILLER, ἀρνούμαι = GLNT I, pp. 1249-1250; SPICQ, ἀρνέομαι = GLNT I = GLNTS 4, pp. 243-244.

488 Cf. SCHILLER, ἐλέγχω = GLNT I, p. 485; NICOLAÏ, *Hebreos*, p. 152.

489 Cf. MORGENTHAUER, *Synsist.*, p. 69.

490 Cf. MORGENTHAUER, *Synsist.*, p. 143.

491 Cf. DEL LING, προσκοιῶν = GLNT IV, pp. 1387-1388.

de omnivencia con la represión que el pueblo sufría (cf. Ex 2,11-12)⁴⁹². Esta decisión de Moisés sólo se entiende y se hace comprensible a la luz de su espíritu de fe. Por eso él rehusó la vida cortesana y prefirió vivir con el pueblo.⁴⁹³

* El v. 26 *μεῖζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμόν τοῦ Χριστοῦ* *ὑπεβλέπε* *ἥτοι εἰς τὴν μισοαποδοσίαν* (*consideraba mayor riqueza la humillación del Mesías que los tesoros de Egipto; pues tenía la mirada puesta en la recompensa celestial*) define explícitamente el motivo de la escogencia de Moisés, contraria a toda sabiduría humana, pero movida por la fe.

La expresión *μεῖζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμόν τοῦ Χριστοῦ* se refiere al pueblo de Dios (cf. v. 25) consagrado a Yahve. El participio aoristo pasivo *ἡγησάμενος*⁴⁹⁴ proviene del verbo *ἡγείσθαι*, que significa *ser creído, ser considerado*, tiene como sujeto a Moisés y encierra un aspecto ingresivo que describe un estado subsiguiente.⁴⁹⁵ El sustantivo *πλοῦτος* es considerado por el Autor de género masculino y, al igual que el sustantivo neutro *τὸ πλοῦτος*, significa *riqueza*. El término *ὀνειδισμός* aparece tres veces en “Hebreos” (cf. 10,33; 11,26; 13,13) presentando siempre una situación de sufrimiento, desprecio o humillación a causa de una persecución.⁴⁹⁶ El texto habla de la humillante esclavitud de Israel pero, puesto que el pueblo había sido *elegido* únicamente para dar origen al Mesías y preparar la realización de la salvación, se puede comprender que por la fe Moisés *considerara* un tesoro incomparable sufrir por la causa del Mesías (τοῦ Χριστοῦ). En este texto se ve que los enunciados mesiánicos están asociados principalmente con la muerte de Jesús y reciben de ella toda su significación.⁴⁹⁷ Por eso el Autor afirma que Moisés llegó a ser un testigo de la fe, compartiendo los malos tratos que sufría su pueblo, porque él consideraba que *la humillación del Mesías era mayor riqueza que los tesoros de Egipto*.⁴⁹⁸ El Autor de “Hebreos” une el sufrimiento del pueblo de Israel, al que Moisés con un acto de fe se sumó, con la futura pasión del Mesías, en base al principio de que todos los sufrimientos están misteriosamente unidos entre sí

492 Cf. BALZ, *προσκαιρος* = DENT II, p. 1192; DELLING, *προσκαιρος* = GLNT IV, pp. 1387-1388; SPICQ, *ἀπολαύσεις* NLNT I = GLNT S 4, p. 225.

493 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 152.

494 Las participios *μεγας γενομενος* IV 241... *μολονταμενος* IV 253... *μειζοναπλοτον ηγησασμενος* IV 264 tienen como sujeto el mismo Moisés. Cf. BÜCHSELI, *ηγεωμαι*, GLNT IV, p. 9.

495 Cf. MATTEOS, *Aspecto*, p. 61, n.º 149.

496 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 125; SPICQ, *ονειδισμος* NLNT I = GLNTS 4, p. 860.

497 Cf. HAHN, *Χριστος* DENT II, p. 2138.

498 Cf. MERKLEIN, *πλοτης, πλοτης* DENT II, p. 1020; HAUCK – KASCH, *κατος* GLNT X, pp. 763-764; SPICQ, *ονειδίζω* NLNT II = GLNT S 47, p. 361.

y acontecen de acuerdo con un plan divino. Se completó así la decisión de Moisés de preferir la humillación del pueblo de Dios al gozo pecaminoso de los tesoros egipcios.⁴⁹⁹

La frase conclusiva de este texto explica la toma de posición de Moisés, que tenía la mirada fija en la recompensa (*ἀποβλέπων γὰρ εἰς τὴν ἀποδοχὴν*). El verbo compuesto *ἀποβλέπειν* es *hupar* en todo el N. T.⁵⁰⁰ y su sentido es *considerar atentamente, tener la mirada puesta en*. El que tiene fe, en efecto, *considera atentamente*, o en modo exclusivo, la recompensa.⁵⁰¹ El término *μισοκατοχία* se halla tres veces sólo en “Hebreos” (cf. 2,2; 10,35; 11,26), con el significado de *recompensa* o *retribución*.⁵⁰²

C. Moisés enfrenta la ira del Faraón (11,27)

v. 27. Πίστει κατέλειπεν Αἴγυπτον,
μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως
τὸν γὰρ ἄορατον
ὡς ὄραν ἐκατέρησεν.

v. 27. Por la fe abandonó Egipto,
sin temer la ira del rey;
fue temar
como si viera al Invisible.

* El v. 27 Πίστει κατέλειπεν Αἴγυπτον, μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως τὸν γὰρ ἄορατον ὡς ὄραν ἐκατέρησεν (*Por la fe abandonó Egipto, sin temer la ira del rey fue temar como si viera al Invisible*) afirma que Moisés no tuvo en cuenta las reacciones de ira del Faraón y se marchó de Egipto a la edad de 80 años (cf. Dt 34,7; Nm 14,33) a la cabeza de todos los israelitas (κατέλειπεν Αἴγυπτον, μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως). El verbo compuesto *κατα-λείπειν*, que se encuentra dos veces en “Hebreos” (cf. 4,1; 11,27), tiene sentido de *abandonar, renunciar*. En nuestro texto significa *abandonar Egipto*. El participio conjunto *μὴ φοβηθεὶς* indica la *manera* como Moisés ejecutó la acción, la *causa* que la precedió y la *consecuencia* que la siguió.⁵⁰³ La fe de Moisés hizo posible que actuara sin temor durante el transcurso de los hechos.⁵⁰⁴ El término *θυμός*, que aparece una sola vez en la *Homilía*,⁵⁰⁵ indica el *furor* del Faraón ante la imposibilidad de acabar con las plagas que precedieron la salida del pueblo y tuvieron a Dios como protagonista y a Moisés como intermediario.⁵⁰⁶

499 Cf. SCHNEIDER, *αναδόχου*, GLNT VIII, p. 679-680.

500 Cf. MÖRGENTHALER, *Statistik*, p. 76.

501 Cf. SPICQ, *αποβλέπειν*, NLTNT I = GLNTS 4, p. 218.

502 Cf. BALZ, *μισοκατοχία*; DENT II, p. 208; FREISKER, *μισοκατοχία*, GLNT VII, pp. 370-371.

503 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 507, ff. 418, nota 6.

504 Cf. BALZ, *φοβηθεὶς*; DENT II, p. 1975.

505 Cf. MÖRGENTHALER, *Statistik*, p. 106.

506 Cf. Ex 6,28-11,10.

Una vez más se señala la fuente de un coraje sobrehumano: la mirada de fe de Moisés, purificada por los 40 años transcurridos en las montañas y el desierto de Madián y sobre todo por la aparición de Dios en la zarza ardiente en el Horeb (cf. Ex 3,1), *era tan lúcida que él veía al Invisible* y tenía de alguna manera la evidencia de Él (τὸν ὁρατὸν ὡς ὁπῶν⁵⁰⁷ ἐκαστρέψεν). El sustantivo ὁρατός se refiere a Dios, el *Invisible*, el *Trascendente*.⁵⁰⁸ Según la costumbre del judaísmo helenístico, Dios es llamado el *Invisible*, para distanciarse de la concepción pagana acerca de la presencia visible de los dioses en las imágenes del culto.⁵⁰⁹ Moisés hablaba con Dios cara a cara como un hombre con su amigo (cf. Ex 33,11; Nm 12, 8). La expresión ὡς ὁπῶν habla únicamente de un *acercamiento* a Él, pues la fe es precisamente adherir a Uno que no se ve.⁵¹⁰ El verbo ὁπῶν acentúa la certeza inquebrantable y perseverante de Moisés. La construcción ὡς ὁπῶν τὸν ὁρατὸν pone en evidencia la forma como la partícula ὡς se construye con el participio ὁπῶν que rige el acusativo.⁵¹¹ El aoristo puntual ἐκαστρέψεν *se mantuvo firme*, resume el coraje y la obstinación de Moisés, adquiridos en los 40 años de vida en el desierto.⁵¹² El verbo ἐκαστρέφω es hápet en todo el N. T.⁵¹³ El fundamento de su perseverancia, que tiene como presupuesto la fe, es indicado por la expresión τὸν ὁρατὸν ὡς ὁπῶν.⁵¹⁴ La fe que hace posible la perseverancia, se apropia del *Invisible* y lo percibe como alguien visible, real y presente.⁵¹⁵ La construcción completa τὸν ὁρατὸν ὡς ὁπῶν ἐκαστρέψεν puede tener dos interpretaciones: a) en sentido absoluto: él (Moisés) se mantuvo firme como si estuviera viendo al *Invisible*; b) referida al participio ὁπῶν: él (Moisés) consideraba al *Invisible* como alguien que habla firmemente ante sus ojos.⁵¹⁶ El Autor de “Hebreos” afirma que triunfó la fe en Dios y, por la fe en su Palabra, Moisés abandonó Egipto.⁵¹⁷

507 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 160, nota 62 observa que ὁπῶν a excepción de algunos tiempos presente e imperfecto normalmente es sustituido por verbos similares como ἵστημι o δεσπεύω, pero si permanece el verbo ὁπῶν es porque el Autor usa un lenguaje muy retórico.

508 El α privativa delante del sustantivo ὁρατός (visible) describe a Dios como *Invisible*.

509 Cf. REMER, *ανατομα ὁπῶν* = DENT II, p. 588.

510 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp. 193-194.

511 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 516, n.º 425, nota 5.

512 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp. 193-194.

513 Cf. MORGENTHAUER, *Stictos*, p. 109.

514 Invisible es Dios que habló a Moisés desde la zarza (cf. Ex 3,1-6) y cuyos efectos le comunicaron firmeza y fortaleza para acometer la empresa de salvar al pueblo (cf. Ex 3,7-12,42). Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 155.

515 Cf. GRUNDMANN, *καστρέφω* = ULNT V, pp. 223-224.

516 Cf. BALZ, *καστρέφω* = DENT I, p. 2705.

517 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 153.

D. Moisés celebra la Pascua en Egipto y logra la salvación de los primogénitos (11,28)

υ 28 Πίστει πεποιήκεν τὸ πάσχα
καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος,
ἵνα μὴ ὁ ἀποκτείνων
τὰ πρωτότοκα θύῃ αὐτῶν.

υ. 28. Por la fe celebró la Pascua
y unto la sangre para que el
exterminador no tocara
a los primogénitos de ellos.

• El υ. 28 Πίστει πεποιήκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος ἵνα μὴ ὁ ἀποκτείνων τὰ πρωτότοκα θύῃ αὐτῶν (*Por la fe celebró la Pascua y unto la sangre para que el exterminador no tocara a los primogénitos de ellos*) describe la primera celebración de la Pascua (cf. Ex 12,48; Nm 9,2), el sacrificio del cordero y la aspersión de su sangre sobre el dintel y las jambas de las puertas de las casas de los israelitas, haciendo un acto de fe en las palabras de Yahvé que había prescrito ese rito.

El sujeto de la acción sigue siendo Moisés πεποιήκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος. El perfecto πεποιήκεν es empleado aquí en lugar del aoristo ἐποίησεν, aunque la acción ha ocurrido en un momento determinado en el pasado,⁵¹⁸ puesto que el Autor enfatiza su influjo permanente en la celebración cristiana⁵¹⁹ y la condición del objeto celebrado y aceptado por Dios.⁵²⁰ El empleo del perfecto en este texto, al igual que en 11,17, pone en evidencia que estos son los textos más importantes sobre los que el Autor quiere llamar la atención acerca de la fe de *Abraham* y de *Moisés*.⁵²¹ La construcción καὶ τὴν πρόσχυσιν es una lectura del Éxodo, según la versión de los LXX y en sentido absoluto significa la *celebración nocturna* de la Pascua con una cena especial, con la que "Hebreos" pone en evidencia la fe de Moisés.⁵²²

La construcción πεποιήκεν τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος describe la acción de la aspersión del dintel y las jambas de las puertas de las casas de los israelitas con la sangre del cordero pascual, recién sacrificado, hecho que constituía un acto de fe.⁵²³ Esto prefiguraba la liberación del pecado gracias a la eficacia de la sangre del cordero, que impedía la entrada del *ángel exterminador* (ὁ ἀποκτείνων) en las casas.⁵²⁴ La construcción ἵνα μὴ ὁ ἀποκτείνων τὰ πρωτότοκα θύῃ αὐτῶν es

518 Cf. FANNING, *Aspects*, p.110.

519 Cf. BLASS, *Grammatica* – GLNTS 3, p.422, cf. 342,2; FANNING, *Aspects*, p. 305.

520 Cf. FANNING, *Aspects*, pp.295-296; SPICQ, *ανάδοχοι*, NLNT I = GLNTS 4, p.158.

521 Cf. PORTER, *Aspects*, p.264.

522 Cf. PATSCH, *πασχα* – DENI 11, pp.819-821; BRAUN, *ναφαι* – GLNT X, pp.1185-1186.

523 Cf. SCHNEIDER, *ἀποκτείνων* – GLNT VIII, pp.473-474.

524 Cf. Ex 12,7-13-14,22-24; 1 Cr 23,12; Sir 48,21.

una proposición final que depende de la principal *πεποιήκειν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυμιν τοῦ αἵματος*. Mediante *ὥστε* con el subjuntivo aoristo segundo del verbo *αἰγρεύειν* el Autor afirma que el motivo de la acción inducida por Moisés era *para que el ángel exterminador no golpease a los primogénitos de ellos*.⁵²⁵ El sustantivo *ἀποσπείρων* es *hápax* en el N. T.⁵²⁶ El sustantivo *πρωτότοκος*, que significa *primogénito* se encuentra tres veces en “Hebreos”: una se refiere al Hijo de Dios (cf. 1,6), una es tomada en sentido figurado (cf. 12,23) y una significa *primogénito biológico* de personas y animales (cf. 11,28).⁵²⁷ Una vez más la fe salva de la muerte.⁵²⁸ El Autor de “Hebreos” nos dice que para celebrar esta Pascua como rito de liberación, era necesario creer en la Palabra de Dios que lo había mandado. Moisés lo hizo por la fe. Pero el objeto de la fe no se limitaba a esa primera liberación de la esclavitud de Egipto. Aquel cordero pascual y aquel rito que los judíos debían celebrar todos los años y explicar a los hijos (cf. Ex 12,24-27) resulta ser el Cordero sin mancha que sería inmolado con el tiempo para la liberación de todos. El objeto de la fe de Moisés iba más allá de lo que a primera vista podría parecer.⁵²⁹

E. *El pueblo atraviesa el Mar Rojo y conquista la tierra prometida*
(11,29-31)

v. 29. Πίστει διέβησαν τὴν Ἑρυθρίαν
κάλυψαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς
ἢς πεῖρον λαβόντες
οἱ Αἰγύπτιοι κατακίβησαν.

v. 30. Πίστει τὰ τεῖχη Ἱεριχὸς ἔπεσαν
κυκλωθέντες ἑπὶ ἑπτὰ ἡμέρας

v. 31. Πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη
οὐ συνεπορεύετο τοῖς
ἀπειθήσασιν.
δεξιμένη τὴν κατασκοπίαν
μετὰ εἰρήνης

v. 29. Por la fe atravesaron el Mar Rojo
como por tierra firme,
y al intentar lo mismo
los Egipcios se ahogaron.

v. 30. Por la fe se derribaron las
murallas de Jericó después de haber
sido rodeadas por siete días.

v. 31. Por la fe **Rahab**, la prostituta,
no pereció con los rebeldes,
por haber acogido amistosamente
a los espías

• El v. 29 Πίστει διέβησαν τὴν Ἑρυθρίαν κάλυψαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς ἢς πεῖρον λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατακίβησαν (Por la fe atravesaron el Mar Rojo como por tierra seca, y al intentar lo mismo los Egipcios se ahogaron) nos dice que los

525 Cf. MICHAEL IS, *πρωτοτυπος* a GLNT XI, pp. 674-680.

526 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 125.

527 Cf. SPICQ, *πρωτοτυπος*; NLTNT II = GLNT S. 4^a, p. 492.

528 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 194.

529 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 134.

Israelitas, en vista de que tenían fe en la palabra de Dios y en su poder milagroso, siguieron a su Mediador y no dudaron en atravesar el Mar Rojo como si fuera tierra seca (Μέντοι διέβησαν τὴν Ἐρυθρίαν διόλουσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς). La victoria de la fe aparece clara en Moisés y en el pueblo con ocasión de la hazaña épica del paso del Mar Rojo (cf. Ex 14). Su confianza no fue traicionada, y ellos pudieron atravesar el Mar Rojo como un camino seguro y derecho a pie enjuto (cf. Ex 14,29). El verbo compuesto δια βαιναι, que se encuentra una sola vez en “Hebreos”;⁵³⁰ significa *cruciar, atravesar*. La construcción con διὰ hace que el verbo βαιναι pase de intransitivo a transitivo (διέβησαν τὴν Ἐρυθρίαν διόλουσαν) mientras que el segundo διὰ rige el genitivo (διὰ ξηρᾶς γῆς).⁵³¹ Es interesante notar como hasta aquí el sujeto del que hablaba el Autor de “Hebreos”, era solamente Moisés, mientras que ahora es todo el pueblo.⁵³² La fe de Moisés y la del pueblo salvaron tanto a uno como a otros.⁵³³

El tono de la descripción de la travesía es triunfal, sobre todo cuando la el ejército egipcio que intentaba hacer la misma experiencia se ahogó ἡς κεῖται ὑπὸ τοῖς, οἱ Αἰγύπτιοι καταπόνησαν). La construcción παρὲν ὑπὸντες indica *intentar, hacer la experiencia* de atravesar el Mar Rojo y expresa simultaneidad con la acción anterior.⁵³⁴ Los egipcios cayeron en la tentación de la tierra seca que pensaban atravesar para alcanzar a los Israelitas.⁵³⁵ El verbo compuesto κατα πνεῖν en su forma activa significa *tragar*, pero en su forma pasiva de aoristo καταπόνησαν describe la frustración del intento de los egipcios de querer atravesar el Mar Rojo pues *fueron tragados por las aguas*.⁵³⁶ El hecho es recordado muchas veces en la Biblia,⁵³⁷ en la que se afirma que ese mar que ha sido para los que creyeron la puerta de la salvación, pues lo han atravesado a pie enjuto, para otros, que quisieron atravesarlo sin fe, fue la puerta de la muerte.⁵³⁸ La descripción es grandiosa y este triunfo de la fe fue cantado por Moisés y el pueblo de Israel luego de haber pasado por el mar (cf. Ex 15,4-10).⁵³⁹

530 Cf. MORGENTHAUER, *Synonik*, p. 83.

531 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 221, n.º 150, nota 1.

532 Cf. MATEOS, *Aspecto*, pp. 35-36, n.º 314.

533 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 154.

534 Cf. SPIRQ, *triple NINT II* = Cf. NTS 4*, p. 361.

535 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 155.

536 Cf. ZERWICK, *Analisis*, p. 516.

537 Cf. Jos 2,10; 24,6. Sal 106,7-10. El 22: 17b,11-15.

538 Cf. SPIRQ, *Hebreos*, p. 194. GÖPPELT, *victoria* = GLNT X, p. 294.

539 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 155.

• El v. 30 Πότερ τὰ τεῖχη ἱερὺχὸς ἔπεσιν κοκλῶντο ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας (*Por la fe se derribaron las murallas de Jericó después de haber sido rodeadas por siete días*) describe de una manera sorprendente el triunfo de la fe en la toma de Jericó, una ciudad fuertemente defendida y amurallada.⁵⁴⁰

El sustantivo masculino τεῖχος que significa muro, pasa a ser neutro en plural y significa *murallas*. El verbo κίπταν referido a τὰ τεῖχη significa *derribarse*.⁵⁴¹ El participio aoristo pasivo κοκλῶντο, deriva del verbo κοκλᾶν, que se encuentra una sola vez en “Hebreos”⁵⁴² y tiene como sujeto τὰ τεῖχη ἱερὺχό, que fueron rodeadas durante siete días por los israelitas. Yahvé había prescrito la táctica a emplear y los israelitas ejecutaron esa orden con toda confianza y sin tomar ninguna otra medida militar.⁵⁴³ Aquí se ve que por la fe de Josué y del pueblo, que creyeron en la Palabra de Dios, lo que parecía imposible, logró realizarse.⁵⁴⁴

• En el v. 31 Ἰήσται ῥαβὰβ⁵⁴⁵ ἡ πόρνη οὐ συνουσία τοῖς ἀπειθήσοσιν, ὁ ξεσμένη τοῖς κατασκόποις μετὰ εἰρήνης (*Por la fe Rahab, la prostituta, no pereció junto con los rebeldes, por haber acogido amistosamente [en su casa] a los espías*) se habla de Rahab, la única mujer, juntamente con Sara nombrada en la lista de los héroes de la fe, que siendo una pecadora pública (ἡ πόρνη) fue salvada. El término πόρνη está relacionado con el verbo πέρνημι, que significa *comprar, vender*. Aplicando este sentido a una mujer, significa *la mujer que se vende, que es comprada*, es decir, la *prostituta*.⁵⁴⁶ Lo que ciertamente mejora la fama de Rahab es la fe que demostró. De hecho ella tuvo la suerte de *no perecer junto* con los *desobedientes* (οἱ συνουσίατο τοῖς ἀπειθήσοσιν), término que caracteriza a los habitantes de Jericó.⁵⁴⁷ El verbo compuesto συν-απολλύσθαι, que significa *perecer con*, es

540 Jos 6,2-5: “Adira, te dijo Dios a Josué, he entregado en tus manos a Jericó y su rey y hombres de guerra. Rodead la ciudad todos los combatientes, dando una vuelta en torno a ella, así haréis durante seis días. Siete sacerdotes llevarán delante del arco siete trompetas de cuernos de carneiro, y al séptimo día daréis vuelta a la ciudad siete veces, mientras los sacerdotes toquen las trompetas. Y ocurrirá que al séptimo el cuerno del carnero, cuando oigáis el sonido de la trompeta, todo el pueblo proclamará en un gran alarido y se vendrán abajo las murallas de la ciudad, y el pueblo exultará cada uno por el sitio enfrente a su.”

541 Cf. SPICQ, *Novum NINT II* = GLNTS 4*, p. 386, nota 13.

542 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 115.

543 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 195.

544 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 155.

545 Hay una diferencia en la descripción de nombre de Rahab: Mt 1, 25 en Progn., (Rahab) mientras que nuestro texto tiene Ραββ.

546 Cf. FETZER, πόρνη = DENT II, p. 1091.

547 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 195.

hápax en el N. T.⁵⁴⁸ Los elogios, que se hacen de Rahab, son merecidos, pues ella creía en el Dios verdadero (cf. Jos 2,11) y en la Providencia (cf. Jos 2,8-9). Con su fe intrigante y astuta, ofreció hospitalidad a los exploradores israelitas y les garantizó seguridad (δεξιότητι τοῖς κατοικοῦσι μετὰ εἰρήνης), aún exponiéndose a las peores represalias de los dirigentes de Jericó.⁵⁴⁹ El verbo δέχοντο significa *recibir, brindar acogida*.⁵⁵⁰ El sustantivo κατοικοῦσι que significa *espía*, es *hápax* en el N. T.⁵⁵¹ y deriva del verbo compuesto κατο-οικονεῖν que significa *espíar con malas intenciones*.⁵⁵² Habiendo colaborado con el designio divino, Rahab salvó su vida pues Josué le perdonó junto con su familia (cf. Jos 6,22-25), a diferencia de los habitantes de Jericó, que rehusaron dejarse persuadir.⁵⁵³

La comparación de las temáticas de los dos grandes conjuntos paralelos, el de Abraham y los patriarcas (11,8-22) y el de Moisés y el pueblo (11,23-31), que constituyen el núcleo central de esta sección histórico-doctrinal, ofrece una lección que no hay que pasar por alto. La primera resalta la *fe obediente* de Abraham y la segunda la *fe valiente* de Moisés. El paralelismo de las dos temáticas da a entender que la obediencia elogiada y el valor celebrado significan fidelidad y confianza. La auténtica obediencia a Dios crea un gran sentido de dignidad y genera fortaleza y valentía para testimoniar los valores del mundo invisible.⁵⁵⁴

IV. La fe de los jueces, los reyes, los profetas y los mártires de Israel (11,32-35)

Introducción

El Autor de "Hebreos" concluye el elogio de la fe de los antepasados con una larga serie de ejemplos cortos, pero bien destacados, algunos con nombres, otros anónimos. En esta sección la expresión anafórica *motet* (*por la fe*) desaparece. En su lugar el Autor emplea la expresión *διὰ τῆς πίστεως* (*mediante la fe*), pero con una función distinta, enmarcando en forma de inclusión todo el conjunto (cf. 11,33,39). Lo que aparece en esta sección, que constituye la cuarta parte del texto que estamos analizando, está formado por descripciones generales con las que "Hebreos" plantea el argumento de la fe presente en la

548 Cf. MORGENTHAUER, *Syntrif.*, p. 145.

549 Cf. FUCHS, κατοικοῦσι = GLNT XII, p. 578.

550 Cf. PETZKE, δεχόμεναι = DINT I, p. 884.

551 Cf. MORGENTHAUER, *Syntrif.*, p. 111.

552 Cf. ZERWICK, *Analys.*, p. 516.

553 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p. 185.

554 Cf. NARDONE, *Hébreux*, p. 1081.

vida y en las gestas de numerosos personajes a lo largo de la Historia de Israel. Dividimos esta parte en dos secciones. En la primera (11,32-34) agrupamos las *hazañas políticas y militares* que liberaron al pueblo de las amenazas mortales en tiempo de los Jueces y al principio de la monarquía. En la segunda (11,35-38) recogemos hechos que se inspiran en la vida de los profetas y en la historia de la revuelta macabea durante la dominación griega y tratan de la persecución, de la muerte y de la resurrección. Esta impresionante acumulación de ejemplos tiene por objetivo animar a los destinatarios de “Hebreos” a la perseverancia en la fe.⁵⁵⁵

A. Hazañas políticas y militares de jueces y reyes (11,32-34)

La serie de hechos comienza con la celebración de acciones maravillosas, entre las que están el desestronamiento de tiranos y el establecimiento de la justicia. Estos ejemplos fueron guiados por la fe en las promesas, aunque sus héroes no las lograron en su tiempo, pues Dios les tenía reservada una promesa mejor.⁵⁵⁶

- v. 32. καὶ τί ἔτι λέγω
ἐπλείπει με γὰρ ἀπαιτούμενον
ὁ χρόνος περὶ Γεδεὼν, Βαρνάκ,
Σαμουὴλ, Ἰεφθά, Δαυὶδ τε καὶ
Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν.
v. 33. οἱ δὲ διὰ πίστος
κατήγωνίσαντο βελόνας,
εἰργάσαντο δικαιοσύνην,
ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν,
ἐφράξαν στόματ' ἰσόντων.
v. 34. ἐσβίβισαν θύοντων πυρὸς
ἐφυγον στόματ' ἀσπίδος,
ἐδυναμώθησαν ὑπὸ ἀσθενείας,
ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμοις,
παρεμβολαὶς ἐκκλιναν ἄλλωστρον.

- v. 32. ¿Qué más queréis que diga?
Porque me faltaría tiempo,
si me alargara con Gedeón, Barac,
Sansón, Jethé,
David, Samuel y los Profetas.
v. 33. Ellos con su fe
subyugaron reinos,
administraron justicia,
consiguieron promesas,
cegaron las bocas de los leones.
v. 34. apagarán la violencia del fuego,
escaparon del filo de la espada,
se repusieron de enfermedades,
fueron valientes en la guerra y
pusieron en fuga ejércitos extranjeros

• Con el v. 32 καὶ τί ἔτι λέγω ἐπλείπει με γὰρ ἀπαιτούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεὼν, Βαρνάκ, Σαμουὴλ, Ἰεφθά, Δαυὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν (*¿Qué más queréis que diga? Porque me faltaría tiempo, si me alargara con Gedeón, Barac, Sansón, Jethé, David, Samuel y los Profetas*) el Autor nos presenta una fórmula de transición clásica: *¿para que seguir hablando?* (καὶ τί ἔτι λέγω). El verbum λέγειν está en presente, en el modo conjuntivo deliberativo.⁵⁵⁷

555 Cf. NARDONI, *Hebraeos*, pp. 1081-1082.

556 Cf. NARDONI, *Hebraeos*, p. 1082.

557 Cf. ZERWICK, *América*, p. 516.

La expresión ἐπιλείπει με ὁ χρόνος διηγούμενος α χρίστος tiene como sujeción el tiempo. Esta construcción que presenta un orden elegante en la distribución de los términos, revela un tono claramente oratorio.⁵⁵⁸ El verbo compuesto ἐπι-λείπει es hápax en el N. 1.⁵⁵⁹ El participio διηγούμενος deriva del verbo compuesto δι-ηγούμεν que se encuentra una sola vez en la *Homilia*⁵⁶⁰ y significa *relatar, contar*. El presente διηγούμενος indica que el Autor tiene el firme propósito de seguir presentando a los lectores los héroes de la fe del pasado; pero por la falta de tiempo (ἐπιλείπει με ὁ χρόνος), se ve obligado a elaborar un *compendio* de la Historia de la Salvación, mencionando *cuatro jueces* que guiaron a Israel en las guerras por la conquista y el establecimiento del pueblo en la Tierra Prometida en contra de los pueblos indígenas que entonces habitaban en el País. Ellos son Gedeón (cf. Jue 6-8), Barak (cf. Jue 4-5), Samuél (cf. Jue 12-16), Iesé (cf. Jue 11-12) que guiaron respectivamente a las victorias de Israel sobre los Madianitas, los Cananeos, los Filisteos y los Amonitas. Sigue la presentación del rey más famoso: David (cf. 1 Sam 16,1 – 2 Re 2,11) y del juez/profeta más destacado: Samuel (cf. 1 Sam 1,1-25,1), que representan los respectivos fundadores de la Monarquía y del Profetismo.⁵⁶¹

En la narración de esta historia es interesante notar el acoplamiento de los personajes que siguieron en el tiempo, pero que en el texto tienen un orden invertido:

1) Gedeón (cf. Jue 6-8)	–	2) Barak (cf. Jue 4-5).
3) Sansón (cf. Jue 12-16)	–	4) Iesé (cf. Jue 11-12).
5) David (cf. 1 Sam 16,1 – 2 Re 2,11)	–	6) Samuel (cf. 1 Sam 1,1-25,1)

• El v. 33a-c οἱ δὲ διὰ τῶν τριῶν καταγωνίσαντο βιηθῆσαις ἐργάσμενοι δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελίῶν (*Ellen con se subyugaron trias, administraron justicia, corrigieron promesas*) presenta tres elementos fundamentales de la Historia de Israel:

a. En primer lugar se mencionan *los triunfos militares* (οἱ καταγωνίσαντο βιηθῆσαις) que marcaron la conquista de la Tierra Prometida, de los que hablan los vv 32-33 y aluden a los sucesos de Barak sobre los Cananeos (cf. Jue 4-5), de Gedeón sobre los Madianitas (cf. Jue 6-8), de Iesé sobre los Amonitas (cf. Jue 11-12), de Sansón sobre los Filisteos (cf. Jue 12-16) y de David, quien triunfó sobre

558 Cf. H. ASS, *Conjonctives* = GLNTS 3, p 578, n° 2, nota 3. NICO LAU, *Hebrew*, p 157.

559 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 99.

560 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 85.

561 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p 195.

todos los pueblos a los que movió guerra. El verbo compuesto κατ-ἐναντιόμααι es *hápax* en el N. T.⁵⁶² El verbo ἐναντιόμααι es intransitivo, pero con la preposición κατ se vuelve transitivo.⁵⁶³ Con este verbo, que significa *vencer, derrotar*, se abre solennemente la presentación de los ejemplos que describen las acciones de fe de jueces y reyes que marcan la historia de Israel.⁵⁶⁴

b. Luego se describe el *ejercicio de la justicia* ἐκδικάσασθαι en el que resaltan las funciones de gobierno de los jueces, en particular de Samuel (cf. I Sam 8,9; 12,3s.23), y de los reyes, sobre todo de David. El aoristo ἐκδικάσας, que presenta un aumento temporal (αί),⁵⁶⁵ deriva del verbo ἐκδικάζω, que significa *ejercer, ejecutar*, y es *hápax* en "Hebreos".⁵⁶⁶ El sustantivo δικαιοσύνη no expresa aquí el concepto ético que normalmente tiene, sino el concepto jurídico, puesto que se refiere al poder de juzgar y ejercer la justicia que tenían jueces y reyes.⁵⁶⁷ Este texto pone en evidencia con claridad las gestas de justicia de jueces y reyes que gobernaron Israel animados por su fe extraordinaria.⁵⁶⁸

c. Finalmente se recuerdan los *beneficios que ha conseguido el pueblo* mediante las promesas especiales que Dios le había hecho ἐκτέλεσεν ἐπαγγελίας.⁵⁶⁹ El aoristo ἐκτέλεσεν deriva del verbo compuesto ἐκ-τελέω que significa *ver hecho partícipe, conseguir, obtener* y está presente dos veces en "Hebreos" (cf. 6,15; 11,33). Este verbo, debido a la preposición ἐν, rige el genitivo.⁵⁷⁰ El sustantivo ἐπαγγελία significa *promesa* que indica un reconocimiento con alabanzas pero, por consideración hacia los que creen en Cristo, se demora en su cumplimiento.⁵⁷¹ Los tres aoristos que aparecen en el texto καταπνίξαντο... ἐκδικάσαντο... ἐκτέλεσεν describen en su conjunto un aspecto complejo en el que destacan acciones puntuales, pero repetidas, de la Historia del Pueblo de Israel.⁵⁷²

562 Cf. MORGENTHAU ER, *Statistics* p. 110.

563 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 221, n.º 150, nota 1.

564 Cf. BALZ, κατ-ἐναντιόμααι, DENT I, pp. 2218-2219.

565 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 126-127, n.º 63, nota 6.

566 Cf. MORGENTHAU ER, *Statistics*, p. 100; HELIGENTHAL, ἀπαγγελία, - DENT I, p. 1567.

567 Cf. SCHRENK, δικαιοσύνη = GLNTS 3, p. 1253.

568 Cf. KERTELGE, δικαιοσύνη = DENT I, p. 1998.

569 Cf. Jos 21,43; Jue 4,6-7,14, 15-17, 6,14,36-40; 2 Re 7,4-16.

570 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 241, n.º 171, nota 4.

571 Cf. SAND, ἐπαγγελία = DENT I, pp. 1164-1165.

572 Cf. MATEOS, *Aspectos*, pp. 114-115, n.º 369.

* Los vv. 33d-34 ἔσβεσαν στίγματα λεόντων, 34. ἔσβεσαν δύναμιν πυρός, ἔσβην στίγματα μαχητῆς ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, περιεβολὴς ἔκλιναν ἀλλοτρίων (*cerraron las hocas de los leones, 34 apagaron la violencia del fuego, escaparon del filo de la espada, se recuperaron de enfermedades, fueron valientes en la guerra y pusieron en fuga ejércitos extranjeros*) enumeran los milagros de orden personal, físico y social:

Con el v. 33d el Autor habla del *dominio sobre los animales salvajes* (ἔσβεσαν στίγματα λεόντων) obrado por Sansón (cf. Jue 14,5-7). David (cf. 1 Sam 17,34-36), Benaias (cf. 2 Sam 23,20), Daniel (cf. Dan 6,23; 1 Mac 2,60). El verbo σβάνειν, único en "Hebreos",⁵⁷¹ significa *tapar, cerrar*.⁵⁷²

Con el v. 34a sigue la descripción de la *inmunidad en medio del fuego* (ἔσβεσαν δύναμιν πυρός), que evoca a los tres jóvenes en el horno ardiente (cf. Dan 3,49-50; 1 Mac 2,59).⁵⁷³ El verbo σβεσίνων, que aparece una sola vez en "Hebreos",⁵⁷⁴ significa *apagar, quitar fuerza al fuego*.

Luego con el v. 34b se cita la *salvación del filo de la espada* (ἔσβην στίγματα μαχητῆς) manejada por los tiranos y los enemigos de Israel, como en el caso de: Moisés (cf. Ex 18,4), David (cf. 1 Sam 18,11, 19,10; Sal 144,10), los profetas (cf. 1 Re 19,1), Jeremías (cf. Jer 26) y el pueblo escogido en tiempo del rey Asuero (cf. Est 3,6-7). El verbo σβίβην, que se da una sola vez en "Hebreos",⁵⁷⁵ ordinariamente es seguido por ἀπὸ – genitivo, aunque excepcionalmente, como en el texto, puede regir el acusativo (στίγματα).⁵⁷⁶ El sustantivo στίγμα en sentido figurado se emplea también al hablar del filo de la espada que corta todo.⁵⁷⁷

Con el v. 34d el texto sigue describiendo la *curación milagrosa* del rey Lizequias (ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας).⁵⁷⁸ El verbo δυνάμωσθαι, tiene únicamente la forma pasiva y es *hapax* en "Hebreos".⁵⁷⁹ El sentido del verbo es *recuperar las fuerzas* luego de una enfermedad.⁵⁸⁰ Allí donde estos héroes eran considerados débiles, el texto afirma que fueron fortalecidos.⁵⁸¹

571 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 154.

572 Cf. BALZ, *σβάνειν* = DENT II, p. 1991.

573 Cf. SPICQ, σβεσίνων = LNT I = GLNTS 4* p. 124, nota 3. LANG, σβεσίνων = GLNT XI, p. 1439.

574 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 149.

575 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 153.

576 Cf. BLASS, *Grammatica*, = GLNTS 3, p. 120, n.º 149, nota 2.

577 Cf. RADL, στίγμα = DENT II pp. 1512-1513.

578 Cf. BALZ 38,1 8; 2 Re 20,1-10.

579 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 99.

580 Cf. GRUNDMANN, *δυναμώσθαι* = GLNT II, p. 1478.

581 Cf. BALZ, δυνάμωσι = DENT I, p. 1168.

Finalmente con el v. 34e el Autor concluye su descripción presentando el *aumento prodigioso de la energía física* (ἐγενήθησαν ισχυροὶ ἐν πολέμῳ) como en el caso de Sansón ante los Filisteos (cf. Jue 13,7; 15,9; 16,28-30) y la *adquisición de un valor intrépido en el campo de batalla* como en el caso de David ante Goliat (cf. 1Sam 17), que lograron vencer, ellos solos, a los ejércitos enemigos (παρωβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων).⁵⁸⁴ El aoristo deponente ἐγενήθησαν deriva de γίνασθαι y significa *llegar a ser, volverse*.⁵⁸⁵ La construcción ισχυροὶ ἐν πολέμῳ significa *fuertes físicamente en la guerra, vencedores de los enemigos*.⁵⁸⁶ La construcción παρωβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων significa que pusieron en fuga los ejércitos de los pueblos enemigos dispuestos para la batalla.⁵⁸⁷ El verbo κλίνειν, que se da una sola vez en "Hebreos", significa *hacer caer, poner en fuga*.

Los seis aoristos presentes en el texto que analizamos (ῥάριζαν... ἔσβασαν... ἔφυγον... ἐδυναμώθησαν... ἐγενήθησαν... ἔκλιναν) describen un aspecto complejo en el que destacan acciones iteradas o distributivas que enumeran los milagros y proezas de orden personal, físico y social de la Historia de Israel en un fantástico cuadro general.⁵⁸⁸

B. Los profetas y los mártires de la dominación griega (11,35-38)

v. 35. Ἐλαβον γυναῖκες ἐξ ἀνοστήσεως τῆς νεκρῆς αἰτίων
ἄλλοι δὲ ἐτιμωρίστησαν,
ὅτι προσδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν
ἵνα κριττοὺς ἀνοστήσεως τυγχάνω.

v. 36. Ἄλλοι ἐμπειρῶν καὶ μοστιγῶν
παύσαν ἔλαβον.
ἔτι δὲ δεσμῶν καὶ φυλακῆς

v. 37. Ἐλιθέστησαν, ἐκρίστησαν.
ἐν φόβῳ μοχθηρῆς ἀπέθανον.
περιζῶν ἐν μηλεαῖς ἐν αἰχμαῖς
δέρμασιν, ποταφόμενοι.
ὀλιβόρμητοι, κακωχούμενοι,

35. Hubo mujeres que resucitaron
con la resurrección a sus difuntos.
A otros, en cambio, los mataron a golpes,
pues no aceptaban el rescate, queriendo
obtener una resurrección mejor.

v. 36. Otros experimentaron
burlas y azotes,
e incluso cadenas y cárceles

v. 37. Fueron apedreados, asenados,
murieron a filo de espada,
anduvieron cráneos cubiertos de pieles
de ovejas o de cabras, pasando necesidad,
apuros y malos tratos.

584 Cf. SIMCO, *Hébreux*, p. 196.

585 Cf. ZERWICK, *Analyza*, p. 516; HACKENBERG, *γινωσκ* = DENT I, p. 746.

586 Cf. PAULSEN, *ισχυρος* = DENT I, p. 2062.

587 Cf. BAL Z., *παρωβολή* = DENT II, pp. 780-781, BÜCHSEL, *αλλοτρίος* = CLINT I, pp. 86-710.

588 Cf. MATHEOS, *Αγιωτο*, pp. 114-115, n.º 369; FANNING, *A tract*, pp. 183,259.

v. 38. – ὧν αὐκὴν ἄξιός ὁ κόσμος –
ἐπὶ ἐρημίαις κλονώμενοι
καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις
καὶ ταῖς ἀκρίαις τῆς γῆς

v. 38. de ellos el mundo no era digno
– andaban por despoblado
por montes, por cuevas
y oquedades del suelo.

• El v. 35a ἐλάβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν (*hubo mujeres que recuperaron con la resurrección a sus difuntos*) recuerda los milagros de Elías y el de Eliseo a la vida de Sarepta (cf. 1 Re 17,7-24) y a la Sunamita (cf. 2 Re 4,33-37), quienes recuperaron sus niños por la resurrección. El verbo λαμβάνειν tiene el significado receptivo de *recibir devuelto, recuperar*.⁵⁸⁹ El sustantivo ἀνάστασις se encuentra tres veces en “Hebreos” (cf. 6,2; 11,35.bis).

• Con el v. 35b ἄλλοι δὲ ἐτυμνωσθήσαν. οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττενος ἀναστάσεως τύχωσιν (*otros en cambio, fueron martirizados con el tiempo, pues no aceptaron el rescate queriendo obtener una resurrección mejor*) el Autor describe el suplicio de algunos mártires del A. T., comparándolo con el de los mártires de su tiempo. El aoristo pasivo ἐτυμνωσθήσαν deriva del verbo τυμνωίζεσθαι, *tympnaō* en el N. T.,⁵⁹⁰ que significa *martirizar*⁵⁹¹ y dice relación con el sustantivo τύμνωμα, que consistía en un instrumento de tortura semejante a una rueda a la cual eran amarrados los condenados (cf. 2 Mac 6,19.23-29).⁵⁹² El verbo compuesto προσ-δεχόμεν, aparece dos veces en “Hebreos” (cf. 10,34; 11,35) y significa *aceptar, acoger*.⁵⁹³ La construcción οὐ προσδεξάμενοι es una formulación clásica en la que la utilización de οὐ – participio aoristo es equivalente a una *proposición asercutiva*, con la que se afirma ser cierto lo que refiere.⁵⁹⁴ El sustantivo ἀπολύτρωσις es empleado aquí de acuerdo con el uso lingüístico griego en general y significa *liberación, libertad*.⁵⁹⁵ La construcción οὐ προσδεξάμενοι εἰς ἀπολύτρωσιν indica que los mártires antiguos *no aceptaban la libertad* bajo condición de abjurar de su fe (cf. 2 Mac 6,22-30 en el caso del anciano Eleazar, y 2 Mac 7,1-42 en el caso de los siete hermanos), puesto que con el martirio confiaban obtener una resurrección mejor (ἵνα κρείττενος ἀναστάσεως τύχωσιν).⁵⁹⁶

589 Cf. KRETZGER, λαμβάνω = DENT II, pp 6-7.

590 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, 150.

591 Cf. BALZ, τυμνωίζω = DENT II, p. 1198.

592 Cf. ZERWICK, *Asiatika*, p. 516.

593 Cf. GRUNDMANN, προσδεχόμεν = GL NT II, pp 885-886.

594 Cf. BLASS, *Grammatik* a pp 421-422, n.º 430, nota 5.

595 Cf. KERTH, GÖ, ἀπολύτρωσις = DENT II, p. 214; HÜCHSEL, ἀπολύτρωσις = GL NT VI, p. 956.

596 Cf. SPICQ, ἀπολύτρωσις: NLNT II = GLNTS 4^a, p. 89; BALZ, KIL, προσδεχόμεν = DENT II, pp 1104-1105.

El Autor afirma que la futura resurrección de los muertos, esperada por los mártires de la Antigua Alianza y presentada ante sus los lectores como una meta digna de aspiración, difiere de las incidencias de resurrecciones de muertos obradas por los profetas Elías y Eliseo: ἔλαβον γὰρ οὐκ ἐκ ἀναντήτου τοὺς νεκροὺς πάλιν (cf. 11,35a) porque es una resurrección mejor, pues obtiene la salvación: ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχουν (cf. 11,35b).⁵⁹⁷ La fe de estos hombres ha podido triunfar sobre la muerte.⁵⁹⁸ El verbo τυγχάνειν, que aparece dos veces en “Hebreos” (cf. 8,6; 11,35), significa *obtener, alcanzar* y rige el genitivo del objeto que, en este caso, se refiere a la *salvación*.⁵⁹⁹ En el texto aparece un principio de fe según el cual el hombre por si solo no está en capacidad de lograr la salvación, sino que esta le es ofrecida por Dios.⁶⁰⁰

• El v. 36 ἔτεροι δὲ ἐμπατριῶν καὶ μισθίων πατρὸς ἑλθοῦν, ἐν δὲ δεσμῶν καὶ βασάνης (Otros experimentaron burlas y azotes, e incluso cadenas y cárceles) presenta en primer lugar los ultrajes y las torturas infligidas a los hombres de Dios en odio a su fe. Con el transcurrir de la presentación de los *testigos de la fe* el Autor va añadiendo nuevos ejemplos cada vez más crudos.

En primer lugar la expresión κείραν λαμβάνειν, única en “Hebreos”,⁶⁰¹ significa *experimentar, hacer experiencia de*.⁶⁰² El sustantivo ἐμπατριός, *hápax* en el N. T.,⁶⁰³ significa *burla, escarnio* y el sustantivo αἰσίνη, que se da una sola vez en “Hebreos”,⁶⁰⁴ significa *azote*. La construcción ἐμπατριῶν πατρὸς ἑλθοῦν plantea la experiencia dolorosa de los mártires que padecieron *burlas y escarnios* como los sacerdotes de Jerusalén molados por Nicanor (cf. 1 Mac 7,33-38).⁶⁰⁵ La construcción de καὶ μισθίων πατρὸς ἑλθοῦν plantea la otra experiencia dolorosa de los *azotes* que sufrieron los amigos de Judas Macabeo, llevados ante Báquides (cf. 1 Mac 9,26).⁶⁰⁶

En segundo lugar con el adverbio *todavía* (ἔτι) el Autor añade otros mártires, que tuvieron que *haber experiencia de cadenas y encarcelamiento*

597 Cf. KREMER, ἀναστάσις = DENT I, p. 268

598 Cf. NICOLAU, *Hebrews*, p. 160.

599 Cf. HAUFE, τυγχάνειν = DENT II, pp. 1796-1797

600 Cf. BAUFREITEND, τυγχάνειν = GLNT XII, p. 1434.

601 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 130.

602 Cf. SPICQ, κείρω, NLNT II = GLNTS 4*, p. 361, nota 12; BALZ, κείρω = DENT II, p. 860-862; SEESEMAN, κείρω = GLNT IX, p. 1428

603 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 95.

604 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 119.

605 Cf. BALZ, εμπαιγμός = DENT I, p. 1759.

606 Cf. SPICQ, μισθίον, NLNT = GLNTS 4*, p. 121, nota 9; SCHNEIDER, μισθίον = GLNT VI, p. 1403; NICOLAU, *Hebrews*, p. 161..

(ἐτεροὶ δὲ πείριον ἔλαβον, ἐτὶ δὲ δεσμῶν καὶ φυλάκης). El sustantivo δεσμός, único en "Hebreos",⁶⁰⁷ significa *cadena*, y φυλάξι, también única en "Hebreos",⁶⁰⁸ significa *cárcel*. Entre los que sufrieron cadenas y cárcel, se cuentan *Asiqueas*, abofeteado por el rey Sedecias y puesto en la cárcel (cf. 1 Re 22.24-27), *Janani*, encarcelado por el rey Asá (cf. 2 Cro 16.10) y *Jeremías*, golpeado, encarcelado y bajado en una cisterna con barro en tiempo del rey Sedecias (cf. Jer 20.2; 37.15; 38.6).⁶⁰⁹

• El v. 37 ἐλαθώσθησαν, ἐπρίσθησαν.⁶¹⁰ Ἐν φόνῳ μεχοίρης ἀνέβησαν, περιήλθον ἐν μηλαταις, ἐν αἰρείῳις δεσμοῖσιν, ὑπεραρούμενοι, θυβόμενοι, κοκουρούμενοι (*Entra en el feroz matadero, en las corrientes de la espada, anduvieron arrojados, cubiertos de pedras de ovejas o de cubras, pasando necesidad, aguias y osos (truxit)*) describe diversos géneros de padecimientos y muertes crueles. El Autor presenta aquí sólo a las víctimas, sin analizar los ejemplos de martirio sufrido por los testigos de la fe en el transcurso de la Historia.

La narración comienza con el aoristo pasivo ἐλαθώσθησαν del verbo λαθάνω, único en "Hebreos",⁶¹¹ que significa *apedrear*,⁶¹² con el que se menciona al profeta *Zacarías* apedreado en el atrio del templo (cf. 2 Cro 24.20-21). Con otro aoristo pasivo ἐπρίσθησαν, del verbo κρίνω, *hacer* en el N. T.,⁶¹³ que significa *aseverar*, se habla del suplicio de la sierra, aplicado un tiempo por David a los enemigos vencidos según la versión de los LXX (cf. 2 Sam 12.31; 1 Cro 20.3) y que habría sido empleado nuevamente por el rey Manasés en contra del profeta *Isaías*, según nos refiere la narración apócrifa del *Martirio de Isaías* (cf. *Mart. Is.* 5.1.11).⁶¹⁴

607 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 86.

608 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 996.

609 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 297; NICOLAU, *Hebreos*, p. 161.

610 Tiene solamente ἐπρίσθησαν P46, 1241, 1422, 1592, 17364, syr, cop, eth, Orígenes, Irsébio, Didimo, Nilo, Cesario, tienen sólo ἐπιπρίσθησαν: U130, vg, Clemente, Hierón, ἐπιπρίσθησαν, ἐπρίσθησαν P13, A, Be, 1175, 6, 114, 256, 263, 365, 424, 436, 459, 1319, 1573, 1739, 1852, 1881, 1912, 1962, 2127, 2200, B12 [K], Lect. II, vg, syr, cop, arm, geo, slav, Orígenes, Acacio, Juan Crisóstomo, Ambrosio, tienen ἐπιπρίσθησαν, ἐπιπρίσθησαν: Ψ, 147, 603, 1439, tienen ἐπιπρίσθησαν, ἐπρίσθησαν: K, L, P, 408, 33, 61, syr, cop, Jerónimo, tienen ἐπιπρίσθησαν, ἐπιπρίσθησαν: D*, 1593 y el 1617 tiene ἐπρίσθησαν, ἐπρίσθησαν. Parece que el original es ἐπρίσθησαν que significa *aseverados*, mientras que ἐπιπρίσθησαν, que significa *tenidos*, no parece tener sentido en el texto. Cf. MEZGER, *Commentary* pp. 674-675.

611 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 17.

612 Cf. MICHAELIS, *Lexikon* = GLNT VI, p. 724.

613 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 135.

614 Cf. SPICQ, *Épistolaires* = NLNT I = GLNTS 4, p. 430, nota 6. BALZ, *επρίνω* = DENT II, p. 1134.

Con la construcción ἐν ψήνῳ μαχαίρης ἀπέθανον se quiere describir a los testigos de la fe *mueren a filo de espada* (cf. Ex 17,13; Dt 20,13). El sustantivo ψήνῳ, único en "Hebreos",⁶¹⁵ significa *arestado*. El Autor nos refiere que estos testigos de la fe fueron asesinados a filo de espada (ἐν ψήνῳ μαχαίρης).⁶¹⁶

Con la descripción final se nos presentan esquemáticamente las vidas de algunos *servidores de Dios* que *deambulaban errantes, cubiertos de pieles de oveja o de cabra*, pasando necesidad, apuros y malos tratos (περιηλθόν ἐν μὴλωταῖς ἐν αἰγείοις δέρματιν, καταρπύμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, como es el caso de Matalías y sus hijos Macabeus en la guerra contra la dominación griega (cf. 1 Mac 2,28).⁶¹⁷

El verbo compuesto ἀπὸ-ἐρχεσθαι se encuentra una sola vez en "Hebreos"⁶¹⁸ y significa *deambular sin rumbo fijo*.⁶¹⁹ El sustantivo δέρμα, único en el N. T.,⁶²⁰ significa *piel*, el sustantivo μὴλωτή, único también en el N. T.,⁶²¹ significa *piel de oveja* y el sustantivo αἶγριν, único en el N. T.,⁶²² significa *piel de cabra*. Con esta descripción el Autor presenta a Elías (cf. 1 Re 19,13.19; 2 Re 2,8.13-14), quien andaba errante envuelto en su rústica vestimenta, criticando el lujo de la corte y pasando privaciones.⁶²³ El Autor termina el análisis con tres participios pasivos que son como pinceladas que describen esos mártires: καταρπύμενοι, participio presente de καταρπύσθαι que significa *carentes de todo*.⁶²⁴ θλιβόμενοι, participio presente de θλίβσθαι, único en "Hebreos",⁶²⁵ que significa *atribulados*⁶²⁶ y κακουχούμενοι, participio presente κακουχέσθαι, presente dos veces en "Hebreos" (cf. 11,37; 13,3), que significa *maltratados*.⁶²⁷

• El v. 38 – ὧν οὐκ ἦν ἕως ἡ σήμερον – ἐπὶ ἐρημίαις κλισούμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαιαῖς καὶ ταῖς ἀνέξιν τῆς γῆς (= *de ellos el mundo no era digno – andaban por despoblado, por montes, por cuevas y ugredades del suelo*) describe a esos hombres rechazados y considerados indignos de vivir.

615 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 154.

616 Cf. HALZ, ψήνῳ = DENT II, p 1958; BLASS, *Grammatica* = GLINT 3 p 264, nota 4.

617 Cf. SPICQ, *Hebrews*, pp 197-198.

618 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 131.

619 Cf. SCHNEIDER, καταρπύμενοι = GLINT III, p 958.

620 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 86.

621 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 120.

622 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 69.

623 Cf. HALZ, μὴλωτή = DENT II, p 374.

624 Cf. BALZ, καταρπύμενοι = DENT II, p 1907.

625 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 105.

626 Cf. KREMER, θλιβόμενοι = DENT I, p 1889.

627 Cf. BALZ, κακουχούμενοι = DENT I p 2161.

En contraste con la imagen de estos pobres hombres, maltratados, que transcurrían su vida sumergidos en pobreza y tribulación, que el Autor de "Hebreos" con rasgos vigorosos y concisos ha puesto a la vista, brota en él un grito espontáneo de aprecio, que corta la descripción de sus males y proclama el sentimiento de la alta dignidad de estos seres despreciados, de los cuales el mundo no era digno (ὅν ἡμεῖς ἵπὸν ἰνὲν ἀξίους ὁ κόσμος).⁶²⁸ El comienzo del texto con el relativo ὅν da mucha importancia a estos *testigos de la fe*. El adjetivo ὁλως, que se aplica a ὁ κόσμος, tomado aquí en sentido antropológico, la humanidad, significa *digno* y da cuenta del ostracismo con el que fueron tratados esos mártires. En la segunda parte del texto se afirma que estos *anduvieron vagando por lugares desérticos*, entre *las montañas* (cf. 1 Mac 2,28-30; 2 Mac 5,27; 10,6), *escondidos en las grutas y las cuevas de la tierra* (cf. 2 Mac 6,11; 10,6) como si fuesen animales salvajes⁶²⁹ (ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὕπνου καὶ σπουδαίου καὶ ταῖς ὥραις τῆς γῆς).⁶³⁰ El verbo πλανᾶσθαι en su forma medio-pasiva, según la versión de LXX, tiene el sentido de *deambular errante, andar vagando*.⁶³¹ La idea de la renuncia a un lugar fijo por amor a Dios y la decisión por una vida itinerante fue muy practicada en toda la tradición veterotestamentaria y del judaísmo.⁶³² Precisamente por esta condición errante, los antiguos anhelaban el *verdadero reposo, la patria definitiva*. La humanidad no era merecedora de ellos, pues la superaban en dignidad.⁶³³

V. Conclusión. Dios preparó algo mejor para nosotros (11,39-40)

- v. 39. καὶ οὗτοι πάντες
μαρτυρήσαντες διὰ τῆς πίστεως
οὐκ ἔκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν,
v. 40 τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρείττον τι
προβλεπομένων,
ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελευτήσωσιν

- v. 39. Pero de todos estos
que por la fe fueron aprobados por Dios
ninguno alcanzó la promesa,
v. 40. pues Dios preparó algo mejor para
nosotros, y no quiso, sin nosotros,
llevarlos a la meta.

• El v. 39 καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρήσαντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἔκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν (*Pero todos estos que por la fe fueron aprobados por Dios, no alcanzaron la promesa*) constituye la conclusión de todo el capítulo.

628 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 162.

629 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 198.

630 Cf. 1 Mac 2,31; 2 Mac 5,27; 6,11; 10,6.

631 Cf. BOCHTER, *πλανᾶω* = *DEINT* II, p. 467.

632 Cf. BRAUN, *κλῆσθαι* = *Gr NT X*, p. 524.

633 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 162.

La construcción καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως hace notar que, aunque todos estos, que hemos analizado, son modelos y ejemplares de la fe por el testimonio que han dado, sin embargo no alcanzaron la promesa (οὐκ ἐκοίμηντο τὴν ἐπαγγελίαν).⁶³⁴ El participio aoristo pasivo μαρτυρηθέντες deriva del verbo μαρτυρεῖν e indica que habiendo sido aprobados por Dios, Él garantizó la verdad de esta afirmación. Por este motivo, basándose en la Palabra de Dios, se los considera santos.⁶³⁵

El verbo κοίμωμαι, común en "Hebreus" (cf. 10,36; 11,13.19.39), en su voz media del aoristo, precedido por la negación οὐκ, significa *no alcanzar, no obtener*.⁶³⁶ La construcción οὐκ ἐκοίμηντο tiene un aspecto complexivo y su función es agrupar a todos los testigos del A. T. y afirmar que ninguno de ellos alcanzó la salvación.⁶³⁷ El término ἐπαγγελία significa *promesa* y el artículo ἡ, que lo precede, especifica que es la *promesa de salvación* que Dios había hecho a todos. Notamos una diferencia entre este texto que habla de ἐπαγγελία, y 11,13 que habla de ἐπαγγελία. Mientras en 11,13 el Autor se refiere a las promesas individuales hechas a los antiguos, aquí se recogen todas las promesas en una, haciéndola la *única promesa de Dios*. De esta manera todo el A. T. está marcado por esta *promesa* que se cumpliría sólo después en el N. T. Dios difirió el premio de la fe de los antiguos, aún después de manifestar su satisfacción por ella, pues muchos no llegaron a la tierra prometida ni vieron todo lo que creían y esperaban.⁶³⁸

• El v. 40 τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἐπαγγελίαν ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελευτήσωμεν (pues Dios ha previsto algo mejor para nosotros, y no quito, sin nosotros, llevarnos a la meta) da una respuesta final a las preguntas anteriores que se habían planteado.

El plan providente de Dios, expresado elegantemente por el Autor con un *genitivo absoluto*, es ordenado en función de los cristianos, a quienes Él ha reservado una condición más aventajada con respecto a la de los israelitas (κατὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἐπαγγελίαν ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελευτήσωμεν). El participio προβλεψάμενος deriva del verbo compuesto προ-βλεπεσθαι, *prever* en el N.T.,⁶³⁹ y es empleado en su voz media del aoristo en lugar del verbo προ-ορασκεῖν, aunque solamente sirve

634 Cf. BEUTLER, μαρτυρεῖν = DENT II, pp 170-172; NICOLAÛ, *Hebreus*, p 162.

635 Cf. STRATHMANN, μαρτυρεῖν/μαρτυρεῖσθαι = GLNT VI, p 1337.

636 Cf. BALZ, κοίμωμαι = DENT I, p 2572.

637 Cf. FANNING, *Aspett*, pp 258-259; MATEOS, *Aspett*, pp 92-93, n° 287.

638 Cf. NICOLAÛ, *Hebreus*, p 162.

639 Cf. MORGENTHAUER, *Stasis*, p 135.

como sinónimo para darle vida al estilo de la narración.⁶⁴⁰ La construcción $\kappa\epsilon\iota\tau\acute{o}\nu$ $\tau\iota$ significa *algo mejor*. $\kappa\pi\epsilon\iota\tau\acute{o}\nu$, comparativo de $\delta\upsilon\alpha\theta\acute{o}\varsigma$, es un término clave en "Hebreos" (cf. 1.4; 7.7.22; 8.6; 11.40).⁶⁴¹ Este *algo mejor* que Dios ha preparado para nosotros es la Nueva Alianza, nueva y definitiva, dentro de la cual deberán salvarse y llegar a su reposo los santos del A.T. y del N.T. El $\kappa\pi\epsilon\iota\tau\acute{o}\nu$ $\tau\iota$ es la realización de la promesa,⁶⁴² que pone de relieve la relación de continuidad y discontinuidad que existe entre lo antiguo y lo nuevo, o más precisamente, la *semejanza*, la *diferencia* y la *superioridad* de lo nuevo con respecto a lo antiguo.⁶⁴³

Con la muerte de Cristo los cristianos tenemos acceso directo al santuario celeste (cf. Heb 8-9; 12.22-24) y entramos inmediatamente en él. Los israelitas siguen esperando, mientras los cristianos poseemos ya esta capacidad. Ellos no llegaron a la perfección, ofrecida únicamente con la acción salvífica de Cristo ($\tau\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \mu\eta\ \chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\sigma\iota\nu$).⁶⁴⁴ El conjuntivo aoristo positivo del verbo $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\sigma\iota\nu$, muy común en "Hebreos",⁶⁴⁵ indica que la perfección ha sido lograda.⁶⁴⁶ Al mesianismo de la Antigua Alianza le sigue la escatología de la Nueva, que se va realizando.⁶⁴⁷ La $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ se realiza simultáneamente para todos, para los del A.T. como para los del N.T.⁶⁴⁸ El capítulo 11 de "Hebreos", que comenzó con la descripción de la fe (cf. 11.1-2), siguió con la creación (cf. 11.3) que dio inicio a la historia de la esperanza y de la fe (cf. 11.4-38), concluye con el recuerdo de la $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ o *consumación final* de la humanidad (cf. 11.40).⁶⁴⁹

El *elogio de los antepasados* que el Autor presentó, provoca que el lector moderno medite en la Historia de la salvación y lo alienta a seguir luchando porque también se encuentra en una sociedad que está dominada por valores materiales endiosados, como son la ambición por el poder, el culto del dinero y la adoración del placer. La lista de los héroes antiguos invita además al lector moderno a agregar nombres de su propia elección, como el Autor ya lo indicó (cf. 6.12), incluyendo héroes cristianos que han afrontado el sufrimiento por el testimonio

640 Cf. BLASS, *Grammatica*, p. 398-399, π 316, nota 2; MUTHAELIS, *opac* - GN IV VIII, p. 964.

641 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, p. 196.

642 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 163.

643 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, p. 196.

644 Cf. DELLING, $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ = Gn. NT XIII, p. 1047.

645 Cf. Heb 2.10, 2.9; 7.19.28; 9.9; 10.14, 11.40; 12.23.

646 Cf. ZERWICK, *Analysis*, p. 517.

647 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 199.

648 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 163.

649 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 199.

de su fe, por la dedicación a la causa de la justicia a favor de los rechazados y oprimidos, y han alimentado la visión de una sociedad que reconozca la dignidad de todos los seres humanos como hijos de Dios y hermanos de Cristo.⁶⁵⁰ La fe de los padres, que al comienzo del capítulo 11 había sido descrita en forma abstracta, fue trazando poco a poco un *itinerario ejemplar de héroes* del A. T. y adquiriendo un perfil cada vez más concreto que se manifestó como una fuerza capaz de afrontar confiadamente y de superar todos los obstáculos, incluso el martirio.⁶⁵¹

Este *elogio* muestra que antes de la Nueva Alianza existieron personas virtuosas que agradaron a Dios. Es cierto que según el Autor de "Hebreos", estas no lograron la perfección, es decir, la entrada en el descanso celeste, hasta tanto Cristo no les abriera el camino, pero aun así ellos en vida gozaron del favor divino. No fueron simplemente personas de buena voluntad como las que existen en todas las religiones. Participaron de la gracia en virtud de la promesa en la cual creyeron. La presencia de la gracia antes de la Nueva Alianza ayuda a corregir una interpretación totalmente negativa de la imagen sombría aplicada al período de la Antigua Alianza, aunque esta presencia no era en virtud de la Ley, sino de la promesa que trascendía las metas temporales y terrenales y ayudaba a dirigir la mirada hacia la ciudad celeste. De esa promesa los fieles de la Antigua Alianza recibían la luz y la energía para seguir su itinerario de obediencia. La gracia no venía de la Antigua Alianza, sino que era un anticipo de la Nueva.⁶⁵²

4. ANÁLISIS DEL CONTEXTO PARENÉTICO QUE SIGUE EL TEXTO (HEB 12,1-13)

Introducción

Esta sección vuelve a retomar el tema *parenético* de la *perseverancia en la fe* que hemos visto en 10,19-39 e implícitamente continúa el tema doctrinal presentado en 11,1-40. Si en la Antigua Alianza los creyentes han luchado, sufrido, esperado, el Autor afirma que ahora nos toca a nosotros combatir con la misma energía. La *intención parenética* del texto queda formulada expresamente desde su comienzo, pues establece una vinculación entre el pasado descrito por la parte narrativa, y el presente interpretado por la parte exhortativa. De aquí se desprende que el *discurso parenético* es esencialmente un discurso valorativo,

650 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1187.

651 Cf. LIVORATTI, *Hebreos*, p. 220.

652 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1082.

porque atribuye un valor positivo a algunas acciones y se lo niega a otras.⁶⁵³ Esta sección abarca una *exhortación* apremiante hecha a los cristianos de la comunidad de “Hebreos” a ser constantes y a perseverar en la resistencia activa en el camino de la fe. Consta de dos temas: uno referido al ejercicio de la *constancia* (Heb 12,1-3), y otro a la aceptación de la *coronación* de Dios (Heb 12,4-13).⁶⁵⁴

1. *La metáfora de la carrera: Jesús es el modelo que precede y anima* (12,1-3)

La sección retoma el ejemplo de los antiguos (cf. 10,19-39) y se refiere a ellos como si fueran *una nube que circunda a los lectores y oyentes de males* alentándolos a mantener la fe en medio de las vejaciones y sufrimientos por parte de la sociedad y del ambiente. Apoyado en el motivo alentador de la presencia espiritual de los antiguos, el Autor exhorta a sus oyentes y lectores a correr el maratón de la fe. Esta *exhortación* introduce una metáfora, basada en la competición atlética, en la que los participantes se someten a un entrenamiento duro y extreman todos sus esfuerzos para ganar el premio. La metáfora juega un papel importante en esta sección. Los participantes en la competición son cristianos invitados a correr la carrera en el ámbito de la vida cristiana. Los espectadores son aquellos *testigos de la fe* que ya han corrido la carrera y han llegado a la meta. En este texto el Autor personifica el pecado, identificándolo con la apostasía.⁶⁵⁵

12.1. Τοντρεφόν και ήμείς
τονούτων έχοντας περιστάμενον ήμιν
νέφος περιστήρων,
όγκον άπο έβλεπον πάντα
και την εύπερίστατον όμωρτίαν,
δε ύπομονής ηρώχημεν
τόν προαχόμενον ήμιν ήρώτην.

v. 2. όμορρότερος εις τόν της πίστειας
άρχιγγόν και τελειωτήν ήησούν,
ής άντι της περιουσίας τούτῳ χερῶς
υπέμεινεν άσπαράγην
οίσχυντης καταφρονήσεως
έν δεξιῳ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ
κατέθισεν

12.1. En consecuencia,
rodeados como estamos
por tal nube de testigos de la fe,
sacudámonos todo lastre
y el pecado que se nos pega,
corramos con constancia en la
competición que se nos presenta
v. 2. hijos los ojos en el pionero
y consumador de la fe, Jesús,
el cual por la dicha que le esperaba
sobrellevó la cruz
menespreciando su ignominia,
y está sentado a la derecha del
trono de Dios.

653 Cf. LEVORATTI, *Hebrew*, p. 220.

654 Cf. RUILO, *Hebrew*, p. 636.

655 Cf. NARDONI, *Hebrew*, p. 1083.

v. 3. ἀναλογίζασθε γάρ τὸν τοιαύτην
ὑποκειμένη καὶ τοὺς ἁμαρτωλοῦν
εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίζιν,
ἵνα μὴ κόμησιν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν
ἐκλυόμενοι

v. 3. Meditad, pues, en el que
soponía tanta oposición
de parte de los pecadores,
y no os canséis
ni perdiáis el ánimo.

▪ El v. 1. Τοιαυτὴν καὶ ἡμεῖς, τοιοῦτον ἔχοντες, περιειμένον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄντων ἐπιτελέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, δι' ἡλικυμηνῆς τρέχοντες τὸν προκειμένον ἡμῖν ὁρμήν (En consecuencia, rodeados como estamos por tal nube de testigos de la fe, sacudidos por todo lo que se nos exige, corramos con constancia en la competencia que se nos propone) presenta dos términos muy destacados: ὑπομνή (constancia) y ἀγών (lucha, competencia).

El texto inicia con la conjunción conclusiva τοιαυτὴν, que se encuentra una sola vez en "Hebreos".⁶⁵⁶ y con la que el Autor retoma el discurso paréntico de la exhortación,⁶⁵⁷ presente en 10,19-39, y se dispone a sacar las consecuencias de lo enunciado anteriormente en la sección histórico-doctrinal de 11,1-40. El planteamiento καὶ ἡμεῖς introduce la exhortación en la que el Autor se incluye a sí mismo (cf. 12,1-13). En la construcción ἔχοντες περιειμένον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, el pronombre correlativo τοιοῦτον, que significa semejante, es enfático, da elegancia al discurso y dice referencia a todos los testigos de la fe nombrados anteriormente en el cap. 11.⁶⁵⁸ El participio presente περιειμένας, que depende del verbo compuesto περὶ κινῆσαι, aparece dos veces en "Hebreos" (cf. 5,2; 12,1) y significa rodear, estar alrededor, indica la presencia de los testigos ubicados alrededor de los miembros de la comunidad que están por competir. Ellos los acompañan y animan.

El Autor habla, en sentido metafórico, de una carrera en el estadio en donde la población de los testigos es tan grande que se puede comparar a una nube (νέφος μαρτύρων) que rodea a los atletas que compiten para verlos de cerca y

656. Τίποτε εὐπερίστατον: P13, α A, D, T, 0150, 6, 33, 81, 104, 256, 263, 265, 424, 436, 459, 1741, 1319, 1573, 1852, 1881, 1912, 1962, 2127, 2200, Byz (K, L, P), Lect. al. vg. syr. cop. arm. geo. slav. Clemente, Juan Crisóstomo, Severinos, Cirilo; τίποτε εὐπερίστατον: P 46, 1739, it. Agustín. Por la gran tradición se toma como texto original εὐπερίστατον. Cf. METZGER, *Commentary*, p. 675.

657. Cf. MORGENTHAUER, *Synagoge*, p. 149.

658. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 168, n.º 187, nota 2; IDEM, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 549-550, n.º 451, nota 3.

659. Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp. 123-123, n.º 64, nota 9; IDEM, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 578, n.º 473, nota 3.

mejor.⁶⁶⁰ El sustantivo neutro *vēqos* es *hapax* en el N. T.⁶⁶¹ La construcción *vēqos poptipov* representa la presencia del pueblo ante el cual los atletas se ven obligados a competir con todas sus fuerzas.⁶⁶² Mientras más grande es el número de testigos, su credibilidad es mayor, su fuerza persuasiva es más fuerte y la validez de su testimonio es más contundente.⁶⁶³ Doble razón de testimonio en esos expectadores, que concierne en otro tiempo y ahora contemplan a los competidores. Dan testimonio de su fe y quieren presenciar la lucha de los que van a competir y correr hacia la meta.⁶⁶⁴ Los espectadores son los héroes del A. T. que dan testimonio del poder invencible de la fe y de una perseverancia que ha sido coronada. Esos veteranos, que ya han triunfado en muchas batallas, estimulan a los jóvenes atletas recientemente comprometidos.⁶⁶⁵

Siguiendo la misma metáfora, la segunda parte del texto (*ὄγκον ἀποθέμενοι νέκτα* *οἱ τῆς εὐσεβείας ἀποφύγοντες*) presenta a los atletas que esmeran su entrenamiento y eliminan todo lo que perjudica su inspiración y el libre movimiento de los miembros de su cuerpo. El participio aoristo medio *ἀποθέμενοι* del verbo compuesto *ἀπο-τίθημι*, único caso en "Hebreos",⁶⁶⁶ tiene el sentido figurado de *quitarse algo de encima, despojarse de algo*. El término *ὄγκος* significa fisiológicamente *gordura, obesidad* y es *hapax* en toda la Biblia.⁶⁶⁷ La metáfora deportiva (*ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα*) describe por un lado la *excesiva física tradicional* de los atletas que corren desnudos (*γυμνοί*), dejando de un lado todo el peso que les impide los movimientos, y por el otro logrando el *aligeramiento espiritual* que se impone a las personas que practican la virtud.⁶⁶⁸ La vida cristiana es comparada aquí con una *carrera de resistencia*, para enfrentar la cual el creyente, como cualquier buen atleta, tiene que *aligerarse de carga o peso* (*ὄγκον ἀποθέμενοι νέκτα*) que impediría su *velocidad* y la *rapidez de los movimientos* y afectarían su resistencia, como también de todas aquellas *trabas* que provocarían su caída (*οἱ τῆς εὐσεβείας ἀποφύγοντες*).⁶⁶⁹ El adjetivo *εὐσεβέστατος* es *hapax* en el

660 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 164.

661 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 123.

662 Cf. SPICQ, *μαρτυρ.*, NLNT II = GLNTS 4*, p. 118, nota 33.

663 Cf. SPICQ, *μαρτυρ.*, NLNT II = GLNTS 4*, pp. 117-118.

664 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, pp. 163-164.

665 Cf. SPICQ, *Hebreos*, pp. 199-200.

666 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 77.

667 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 124.

668 Cf. SPICQ, *ὄγκος*, NLNT II = GLNTS 4*, pp. 236-237.

669 Cf. SPICQ, *εὐσεβέστατος*, NLNT I = GLNTS 4, p. 702.

N. T.⁶⁷⁰ y tiene el significado de *seductor*.⁶⁷¹ Aplicándolo a *émporia*, el Autor afirma que la *seducción del pecado* puede ser el peso que va adormeciendo la fe de los miembros de la comunidad. Por eso invita a *desprenderse* de todo lastre pecaminoso, como puede ser la *concupiscencia*, la *ira*, la *soberbia*, la *pereza* y correr libres, como hacen los atletas en el estadio.⁶⁷²

La tercera parte del texto concluye afirmando que los atletas deben ser *perseverantes* en la carrera (δὲ ὁμοθυμῆς τρέχουσιν τὸν προκειμένον ἥμιν ἀγῶνα), pues no se trata de una competición de velocidad, sino de resistencia.⁶⁷³ El sustantivo ὁμοθυμῆ, regido por la preposición διό, que indica el modo como hay que actuar, precede al subjuntivo presente τρέχουσιν y constituye una *exhortación* a los destinatarios de la *Homilía*, en la que se incluye el mismo Autor, a fin de que en su vida *tengan como praxis correr con constancia la carrera que se les propone*.⁶⁷⁴ La ὁμοθυμῆ en una carrera recuerda la *resistencia* que hay que tener, hasta lograr la victoria.⁶⁷⁵ La presencia de este sustantivo en las *secciones parenéticas* (cf. 10,36; 12,1) incita al oyente y al lector a la *perseverancia*. En este tipo de carreras ganan el *veritamen*, que está programado, solamente quienes huyan con constancia τὸν προκειμένον ἥμιν ἀγῶνα.⁶⁷⁶ El participio presente del verbo compuesto ἀπο-κατασιν, que se encuentra tres veces en “Hebreos” (cf. 6,18; 12,1,2) y en *secciones parenéticas*, significa *estar delante*, *estar a la vista*, *preceder*. Estas *exhortaciones* ofrecen argumentos válidos a los lectores para que los que corren lleguen al final de la carrera, compitiendo con todas sus energías físicas y espirituales y practicando cualquier renuncia.⁶⁷⁷

* El v. 2 ἀρραπente εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειοτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἐντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χάριτος υπέκυεν σκαραμυαῖς καὶ σκωρνηταῖς, ὥς δεξιὰ τοῦ ὁρόνου τοῦ θεοῦ κεκρίθηκεν (ffiat iac ius in el pñmo y consumador de la fe, Jesús, el cual por la dicha que le esperaba, sobrevivió la cruz, despreciando la ignominia y está sentado a la derecha del trono de Dios) indica que la carrera va a comenzar y que los atletas deben estar concentrados detrás de Jesús quien guía la competición

670 Cf. MÖRGENSHAUER, *Statistik*, p. 102.

671 Cf. GLASS, *Grammatica*, p. 181, n.º 117, nota 1.

672 Cf. FIEDLER, *συμπερι* = DENT I, p. 284; NICOLAU, *Hebr. us.*, p. 164.

673 Cf. BAUBERKEIND, *τρέχω* = GLNT XIII, p. 14,31.

674 Cf. FANNING, *Aspect*, pp. 332-334; SPICQ, *υποκειμεν* NTENT II = GLNT IS 4^a, p. 702, nota 27, *KADL*, *υποκειμεν* = DENT II, p. 1899.

675 Cf. HAUCK, *υποκειμεν* = GLNT V II, pp. 63.

676 Cf. BALZ, *προκειμεν* = DENT II, p. 1547.

677 Cf. PORTER, *Aspect*, p. 333; STAUFFER, *αγων* = GLNT I, p. 368-369.

En la primera parte del texto el Autor anima a los miembros de la comunidad que van a competir a tener fija la mirada en la meta y soñar con la victoria (*ἀπορῶντες εἰς τὴν τῆς πίστεως ἀρχὴν καὶ τελειωτὴν* [αἰτησίαν]). El verbo compuesto *ἀπορῶν* se encuentra solamente una vez en “Hebreos”⁶⁷⁸ y significa *fijar los ojos en, mirar atentamente hacia*. El participio presente *ἀπορῶντες* indica la continuidad y la concentración de la mirada de los cristianos, que tiene que ser puesta en Jesús, como en un modelo, en un guía o en un jefe. El Autor de “Hebreos” invita a los miembros de la comunidad a que, dejando de mirar lo que distrae al comienzo de la carrera, *fijen atentamente su mirada en la meta final*. El secreto de su resistencia y perseverancia está incluido en esta mirada exclusiva.

En el texto el Autor describe a Jesús con dos títulos mesiánicos. El primero es el de *Conductor* (*ἀρχηγός*). Jesús no solamente el *iniciador* de nuestra fe, sino también el *conductor* (*ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός*), el que dirige a sus discípulos por el camino de la fe y los conduce hacia la victoria.⁶⁷⁹ El sustantivo *ἀρχηγός* aparece dos veces en “Hebreos” (cf. 2,10; 12,2) exclusivamente como *título cristológico* del Señor exaltado. La construcción *τῆς πίστεως ἀρχηγός* significa que Jesús es *iniciador y conductor de la fe* de los cristianos.⁶⁸⁰ El segundo es el de *Consumador* (*τελειωτής*), que hará posible la conclusión de la carrera de la fe de los atletas hasta llegar a la meta final, la recompensa celeste.⁶⁸¹ El sustantivo *τελειωτής* es *hápax* en la Biblia.⁶⁸² Mientras en Heb 11 con él se pone en evidencia la multiiforme demostración de la *metá* que se llevó a cabo en la *nube de testigos de la fe* antes de Cristo, en nuestro texto Jesús aparece como aquel en el cual la nube se manifiesta en su aspecto tipológico (*ἀρχηγός*) y teleológico (*τελειωτής*). Jesús le ha dado un fundamento perfecto con su obra de Sumo Sacerdote.⁶⁸³ El mismo, que concluyó la carrera de su pasión luchando con paciencia y aguante y obteniendo al final el premio de la resurrección, es el modelo de todos. El es el promotor y consumidor de nuestra fe, el que abre el camino, el que guía y lleva a la meta la comunidad de mártires-testigos de la fe, siendo él el mártir-testigo primero y perfecto.⁶⁸⁴

678. Cf. MORGENTHAUER, *Sheshbik*, p. 81.

679. Cf. BALZ, *πραξις* = DENT II p. 1147.

680. Cf. DELLING, *αρχηγός* = GL NT I, pp. 1297-1298.

681. Cf. SPICQ, *διουσίς*; NLNT = GLNTS 4 p. 374, nota 22.

682. Cf. MORGENTHAUER, *Sheshbik*, p. 148.

683. Cf. DELLING, *τελειωτής* = GL NT XII, pp. 1054-1056.

684. Cf. RUBIO, *Hebreos*, pp. 636-637.

El texto que sigue, inicia con el pronombre relativo ὃς, que se refiere a Jesús el cual, *ante la dicha que lo esperaba, sobrellevó la cruz, menospreciando su ignominia* (ὃς ἐν τῇ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρῇ ὑπέμεινεν στυγερὸν αἰσχρίον καταπονήσας). Con la construcción ἐν τῇ προκειμένης αὐτῷ χαρῇ el Autor afirma que Jesús, ante el gozo de la exaltación que Dios le hizo ver en perspectiva,⁶⁸⁵ asumió con firmeza la cruz (ὑπέμεινεν στυγερὸν). El verbo compuesto ὑπο-μεινεν, que aparece cuatro veces en "Hebreos" (cf. 10,32; 12,2-3.7), todas ellas ubicadas en secciones *parenéticas*, significa *aceptar sobre sí, cargar con*, y el sustantivo στυγερὸν, que está presente una sola vez en la *Homilia*,⁶⁸⁶ revela el camino que Jesús asumió *con constancia, paciencia* (ὁμοιοῦν) en obediencia al Padre.⁶⁸⁷ La expresión ὑπέμεινεν στυγερὸν describe la fortaleza que tuvo Jesús al sostener con firmeza una muerte ignominiosa, posponiendo el gozo que le esperaba y teniendo en poca cuenta la humillación de la cruz.⁶⁸⁸ Al ser condenado como blasfemo y crucificado como un esclavo, su Pasión ha sido vista como la *ignominia* suprema (αἰσχρία).⁶⁸⁹ Por eso el Autor exhorta a los cristianos de la comunidad a considerar atentamente el hecho de que Jesús sobrellevó la Cruz *despreciando su ignominia* (αἰσχρίον καταπονήσας).⁶⁹⁰ El verbo compuesto υπο-μεινεν significa *menospreciar*⁶⁹¹ y aparece solamente aquí en "Hebreos".⁶⁹² aplicado a Jesús. En el texto el énfasis no está puesto en el sufrimiento, sino en la *humillación* de la cruz, ese suplicio vergonzoso reservado a los esclavos y a los criminales.⁶⁹³

La última parte del texto ἐν δεξιᾷ τοῦ ἐπὶ πάντων τοῦ θεοῦ καίοντος describe con el perfecto de καίειν el estado definitivo al que Jesús ha llegado luego de su Pasión y Muerte, *se sentó para siempre a la derecha del trono de Dios*.⁶⁹⁴ La importancia de esta afirmación está ubicada en el punto final, el estado definitivo de Cristo, quien está sentado para siempre a la derecha de Dios.⁶⁹⁵ El lugar ἐν δεξιᾷ,

685 Cf. BÜCHSEL, προκειμένη = GLNT V, p. 338.

686 Cf. MORGENTHAUER, *Stavrik*, p. 142.

687 La traducción de αὐτῷ por *en lugar de* altera el curso del pensamiento.

688 Cf. HALICK, υπομεινω = GLNT II, pp. 63-64.

689 Cf. SPICQ, αἰσχρία, NLNT II = GLNTS 4^a, p. 261; HALZ, καταπονήσας = DENT I, pp. 2258-2259.

690 Cf. BLUFMANN, αἰσχρία = GLNT I, p. 512; SPICQ, καταπονήσας = NLNT II = GLNTS 4^a, p. 383.

691 El verbo καταπονήσας que expresa un sentimiento afectivo, rige el genitivo. Cf. BLASS, *Grammatica*, pp. 246-247, n.º 176, nota 3.

692 Cf. MORGENTHAUER, *Stavrik*, p. 111.

693 Cf. SPICQ, καταπονήσας, NLNT I = GLNTS 4^a, p. 860.

694 Cf. SPICQ, *Hebrews*, pp. 280-281; MATEOS, *Aspecto*, p. 95, c.º 300; FANNING, *Aspect*, p. 119.

695 Cf. FANNING, *Aspect*, pp. 160-295; BLASS, *Grammatica*, p. 422, n.º 342, nota 2.

como sitio de honor y de gloria, significa por un lado el cumplimiento definitivo de la mesianidad, y por el otro expresa el reconocimiento definitivo como Cristo que Dios le hizo a Jesús.⁶⁹⁶

• Con el *ὁ ἀντιλογίσαντε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν*⁶⁹⁷ *ἀντιλογίσαν*, *ὥστε μὴ κόμητε τοῖς πονηρίαις ἰσχυρὰ ἐκλυόμενοι* (*Meditatio, puer, est ei que supportio tanta oppositio de parte de los peccadores, y no os canséis ni perdáis el ánimo*) el Autor invita a los cristianos a reflexionar sobre la Pasión, analizando la tortura y la muerte sufrida por Cristo.

La primera parte del texto (*ὁ ἀντιλογίσαντε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίσαν*) es una exhortación a considerar las pruebas de Cristo, comparándolas con las propias. Sólo así estas adquieren un valor perfectivo. El imperativo aunisto medio *ἀντιλογισάσθε* que forma parte del verbo compuesto *οὐα λογιζοσθε* que es *λογίζε* en el h. 1.⁶⁹⁸ y significa *pensar, considerar muy bien, meditar*.⁶⁹⁹ El participio perfecto *ὑπομενηκότα*, precedido por el artículo *τὸν*, tiene un valor retrospectivo por cuanto dice referencia a la historia pasada.⁷⁰⁰ El verbo compuesto *οὐα-μενην* aparece cuatro veces en “Hebreos” en contextos exhortativos (cf. 10,32; 12,2.3.7) y significa *aceptar sobre sí*.⁷⁰¹ Jesús es la persona de quien se afirma que *supportio, accepto sobre sí τοιαύτην ἀντιλογίαν*.⁷⁰² La construcción *τοιαύτην ἀντιλογίαν ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* significa *una tan grande oposición por parte de los pecadores*. El sustantivo *ἁμαρτωλοὶ* califica como pecadores a las personas que se opusieron a Cristo.⁷⁰³ La construcción *εἰς ἑαυτὸν* habla de la *contradicción*, del *rechazo*, que se produjo en contra de Jesús, quien lo suportó.⁷⁰⁴ No se trata solamente de los judíos en general, ni de los jefes del

696 Cf. SCHRÖGER, *καταζω* = DENT II, p. 2116.

697 *Tienen εἰς ἑαυτοὺς*: A. P. 6150, 104, 261, 459, 1241, 1319 y 895 *tiene πεποιτὸν*, it. vg; *tienen εἰς αὐτοὺς*: D2, Y*, 6, 165, 424, 436, 1175, 1739, 1852, 1881, 1912, 1962, 2200. Byz [K, L]. Lect. slav, Juañ Crisóstomo *tienen εἰς ἑαυτοὺς*: κ^a, D^a, 256, 1573, 1652, 2127, *tienen αὐτοὺς*, it. vg, cop. syr. Pseudo Dionisio *tienen εἰς αὐτοὺς*: P 12, 846, κ 2, 46, 148, 33, 81, 1739⁷. Teodoretos *tienen εἰς αὐτοὺς*: it. cth: *imitem* / 590, *cop. arm. geo*. No obstante que las evidencias externas proponen *εἰς αὐτοὺς*, se prefiere la versión *εἰς ἑαυτοὺς*. El plural *εἰς πεποιτοὺς* parece el más útil caso, sin embargo resulta el más difícil. Cf. METZGER, *Commentary*, p. 675.

698 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 72.

699 Cf. BALZ, *αντιλογισμεν*, DENT I, p. 250.

700 Cf. MATEOS, *Aspecto*, p. 83, n° 250.

701 Cf. RADL, *υπομενω* = DENT II, pp. 1894-1895.

702 Cf. BALZ, *αντιλογισα* = DENT I, p. 378.

703 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLINTS 3, pp. 301-302, n° 232, nota 4.

704 Cf. NICOLAÛ, *Hebreus*, p. 168.

Sanedrín en particular, sino de cuantos se hicieron responsables de la muerte de Jesús.⁷⁰

En la segunda parte del texto (ὅτι μὴ κόμηται τοῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλαόμενοι el Autor exhorta a los lectores a no dejarse vencer por las persecuciones que limitan las energías espirituales, al igual que la enfermedad disminuye la energía del cuerpo. El verbo *κόμηναι* está presente una sola vez en "Hebreos"⁷¹ y refleja la sensación de la *disminución de fuerzas, de cansancio y agotamiento*.⁷² El adjetivo *ἐκλαόμενοι* es participio presente pasivo del verbo compuesto *εκ-λαοῦμαι* que aparece dos veces en "Hebreos", ambas en contexto exhortativo (cf. 12,3.5), y describe el *cansancio* de los atletas que corren en el estadio y luchan en el circo.⁷³ Es el *cansancio* fruto del *desaliento* y la falta de un esfuerzo perseverante.⁷⁴ Esta actitud de *debilitamiento* es propia de los atletas *desanimados* psicológicamente y *agobiados* moralmente, que se dejan caer y se dan por vencidos.⁷⁵ Con el subjuntivo aoristo *μὴ κόμηται* el Autor exhorta a los cristianos a no perder los ánimos (τοῖς ψυχαῖς ὑμῶν) ante las adversidades y las persecuciones.⁷⁶ El dativo *τοῖς ψυχαῖς ὑμῶν* depende del verbo *κόμηναι*, presente una sola vez en "Hebreos".⁷⁷ Los cristianos no tienen que dejarse caer para relajar sus miembros fatigados en la carrera, cuando falta poco para llegar a la meta.⁷⁸

El propósito de esta exposición sobre Jesús, atleta, pionero y consumidor de la fe, es alentar a la comunidad de los judeocristianos a ser valientes y perseverar en su peregrinar en medio de una sociedad hostil.

II. La metáfora de la disciplina paterna: Dios es un Padre que corrige y educa (12,4-13)

A continuación el Autor pasa a considerar el sentido del sufrimiento que la comunidad de los judeocristianos ha padecido y sigue padeciendo. La conexión con el pasaje anterior se hace con el tema del entrenamiento. Lo característico de esta reflexión sobre el sufrimiento es su enfoque. El Autor no ubica el sufrimiento en un contexto de falla moral, en la cual el dolor es considerado como un castigo

705 Cf. SPIROU, *Hebrews*, p. 201.

706 Cf. MORGENTHAUER, *Stethatē*, p. 109.

707 Cf. BALZ, *καμνω* = DENT 1, p. 2190.

708 Cf. SPICQ, *ἐκλαομαι* NLNT 1 = GLNTS 4, p. 527, nota 7.

709 Cf. NICOLAÛ, *Hebrews*, p. 168.

710 Cf. SPICQ, *Hebrews*, p. 201.

711 Cf. SPICQ, *καμνω* NLNT 1 = GLNTS 4, pp. 829-830.

712 Cf. BALZ, *καμνω*, DENT 1, p. 2190.

713 Cf. NICOLAÛ, *Hebrews*, p. 168.

por los pecados cometidos. Según "Hebreos" el sufrimiento del pueblo judío no fue un castigo por sus pecados, sino un entrenamiento en la virtud con sentido formativo y educativo. El mismo concepto es empleado por el Autor con respecto a Cristo y los cristianos. Refiriéndose a Cristo el Autor afirma que "sufriendo aprendió a obedecer" (cf. 5,8). Este concepto de *aprender* mediante el sufrimiento era muy conocido en el mundo griego. "Hebreos" aplica además el concepto formativo y educativo al sufrimiento de los cristianos. Para ello se vale de Prov 3,11-12 en que claramente se dice que el sufrimiento es parte de la disciplina educativa que el padre usa para formar a sus hijos legítimos.⁷¹⁴

En esta perspectiva que considera el sufrimiento como entrenamiento, y la oposición y hostilidad que la comunidad experimenta, sirven para que los cristianos superen diferencias, unan fuerzas morales y espirituales, tomen conciencia de su dignidad y solidaridad cristianas y ofrezcan un testimonio de entereza, valor y fortaleza digno de la fe de los mayores.⁷¹⁵ Los frutos producidos por las pruebas a las que ellos son sometidos permiten reconocer los beneficios que estas les han producido.⁷¹⁶

v. 4 Οὐπω μέχρις αἱμάτων ὄντι-
κατέστητε πρὸς τὴν ἀμαρτίαν
ἀνταρριζούμενοι

v. 5. καὶ ἐκώλησθε
ὥς παρὰ πατέρα ὡς υἱοὶ
ὡς υἱοὶ διαλέγεται· γὰρ μὴ
ὡς υἱοὶ παιδείας κυρίου μηδὲ
ἐκλύουσιν ὅταν αὐτοῦ ἐλεγχόμενοι

v. 6 ὅτι γὰρ ὁ κύριος κύριος κατε-
μαρτυρεῖται ὅτι πάντα υἱοὶ
ὅτι παροῦσται.

v. 7 εἰς παιδείαν ἵσταμένετε
ὡς υἱοὶ ἡμῶν προσφέρεται ὁ θεός
τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ

v. 8. εἰ δὲ χωρὶς ὅταν παιδείας
ἡς μέταξι γίνονται πάντες
ὅτι υἱοὶ καὶ υἱοὶ υἱοὶ ὅτι

v. 4 Aún no habéis resistido hasta la
sangre en vuestra lucha con el pecado

v. 5. además habéis echado en el olvido
la recomendación que os dirige
como a hijos: "Hijo mío, no tengas
en poco la corrección del Señor ni te
desanimas cuando te reprende;

v. 6. porque el Señor disciplina al que
ama y castiga a todo hijo
que reconoce por suyo"

v. 7. Someteos a la disciplina.
"Dios os trata como a hijos"; ¿Qué
hijo hay a quien un padre no castiga?

v. 8. Si os eximen de la corrección,
de la cual todos son merecedores,
será que sois bastardos y no hijos

714 Cf. NARDONI, *Hebreos*, pp. 1082-1083.

715 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p. 1083.

716 Cf. SPICQ, *εγκοινωνία* N.T. I = GLNTS-4, p. 462, nota 5.

v. 9. εἶτα πῶς μὲν τῆς σοφίας ἡμῶν
πατέρες εἰχμεν καὶ δεινότες
καὶ ἐντρέπουσθαι [οἰκιστοὺς] τῷ
πολύ [δὲ] μάλλον ὑπερηγήσαμεν
ἐπὶ πατρὶ τῶν πνευματικῶν
καὶ ζήσομεν.

v. 10. οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγους ἡμέρας
κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευον,
ὃ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον
εἰς τὸ μεταλαβεῖν
τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ.

v. 11. ποσὴ δὲ προδεῖν πρὶς μὲν τὸ
παρὸν εὐδοκεῖ χαρῶς εἶναι
ἀλλὰ λύπης
ὑστερον δὲ καρπὸν εἰρηναῖον
τοῖς ἐν αὐτῇ πενηντασμένους
αποδόσωσιν ἡ καὶ αἰσώσης.

v. 12. ἀπὸ τῶς παρεμβάσης χεῖρας
καὶ τὰ παραλελυμένα κονάρια
ἐνσυνώσατε.

v. 13. καὶ τροχίως ὁρθῶς κυεῖτε
τοῖς ποσὶν ὑμῶν.
ἵνα μὴ τί χεῖρων ἐκτραπῇ.
ισότη δὲ μάλλον.

v. 9. Más aún, tuvimos por educadores
a nuestros padres naturales
y los respetábamos;
(No nos sujetaremos con mayor razón
al Padre de los espíritus
para tener vida?

v. 10. Pues aquellos solían corregirnos
y educarnos por muy poco tiempo,
como mejor les parecía; Dios en
cambio [nos corrige y educa]
según nuestra utilidad para que
participemos de su santidad.

v. 11. Toda corrección en el momento
de recibirla no produce alegría
sino tristeza,
pero después a los que se han dejado
guiar por ella los resarce con el fruto
irapacible de la justicia.

v. 12. Por eso **fortaleced** las manos
debiles y robusteced las todillias
que flaquean.

v. 13. **haced sendas rectas** a vuestros
pies, para que lo que está cajo
no se disloque, sino que se cure.

*El v. 4 Οὕτω μέχρις αἵματος ἀντηκρίσθητε πρὸς τὴν ἀμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι
(*Así no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha con el pecado*) describe el
esfuerzo extremo de la *carrera de la fe* comparada con la *lucha en el estadio*.
El verbo compuesto ἀντ-+κατ-+ιστημι, que es *hápax* en todo el N. T.⁷¹⁷ significa
resistir, ofrecer resistencia.⁷¹⁸ Normalmente rige el dativo de la persona u objeto.
raras veces se encuentra con πρὸς + acusativo como en nuestro caso ὁ ἀμαρτίαν
πρὸς τὴν ἀμαρτίαν. En los combates de los luchadores en el circo, los golpes
recibidos por manos armadas de cueros y plomo producían abundante pérdida de
sangre en el cuerpo y hasta podían provocar la muerte. De la misma manera la
vida cristiana es una vida expuesta al peligro y al sufrimiento en su resistencia al
pecado, especialmente al pecado de apostasía.

717 Cf. MORGENTHAUER, *Statist.*, p. 74.

718 Cf. BALZ, *antixristhōtēn* – DENT 1, p. 326.

Hasta el momento los cristianos destinatarios de la *Homilia* habían sufrido solamente el encarcelamiento, la pérdida de sus bienes, los ultrajes, los oprubios y las ignominias. Pero como confesores de la fe todavía no habían experimentado el martirio, ni habían dado la prueba suprema del derramamiento de la sangre *μέχρις αἵματος*.⁷¹⁹ El verbo compuesto *αὐτὸ αγωνίζονται* es *hápax* en todo el N. T.⁷²⁰ y describe la lucha física que llevan a cabo los atletas en el circo y simbólicamente la que deben llevar los cristianos en contra del pecado *εἰς τὴν ἀμαρτίαν ἀνταγωνίζονται*. El participio presente *ἀνταγωνιζόμενοι* significa la continua lucha contra el pecado que los cristianos deben llevar a cabo.⁷²¹ En el futuro pueden tener que luchar; por este motivo deben estar preparados.⁷²²

El v. 5 *καὶ ἐκλήλησθε τῆς παρακλήσεως ἧς ὑμῖν ὡς υἱοῖς διατέταται*: *Υἱέ μου, μὴ ἀλγίσῃαι παιδείας κυρίου, μηδὲ ὀκλήου ὅτι πατρὸς ἐλεγχόμενος* (*father is habéis echado en el olvido la recomendación que [Dios] os dirige como a hijos: "Hijo mío, no tengas en poco la corrección del Señor, ni te desanimes cuando te reprende"*) presenta a los atletas, quienes después de haber corrido en el estadio y después de tocar la meta se deliecen para respirar hondo y descansar sus miembros cansados, en lugar de alargar las manos para recibir la corona que el juez les ofrece.

La primera parte del texto *καὶ ἐκλήλησθε τῆς παρακλήσεως ἧς ὑμῖν ὡς υἱοῖς διατέταται* plantea una reprensión atenuada con un cuestionamiento: *Ἐβέβησθε ἐν τῷ ὀλίγῳ τῆς παρακλήσεως*.⁷²³ La *παράκλησις* es el *consuelo*, el *aliento*, que dona el Señor a los cristianos que sufren persecución y son considerados por Él como hijos *ὡς υἱοῖς*.⁷²⁴ El sustantivo *παράκλησις*, que aparece tres veces en "Hebreos", todas ellas ubicadas en *secciones paternísticas* (cf. 6,8; 12,5; 13,22), indica el

719 Afirmando que los cristianos no han resistido todavía a hasta derramar la sangre, el Autor utiliza en primer lugar la *metáfora deportiva* en la que dos luchadores se enfrentaban dándose golpes, a menudo mortales, pero no se excluye tampoco una *alusión jurídica*, puesto que los cristianos perseguidos no han tenido todavía la posibilidad de dar el supremo testimonio de la sangre. Cf. SPICQ, *οὐκ ἀποκρίθηκα*: NLTNT 1 – GLNTS 3, pp. 180-181.

720 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 74.

721 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 168.

722 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 201-202.

723 Cf. ZERWICK, *Αποκρίσις*, p. 518.

724 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 92.

725 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 246, 1^a 135, nota 4; BALZ, *εὐλαβήσονται* = DENT I, p. 1268.

726 Cf. THOMAS, *παράκλησις* = DENT II, p. 748.

consuelo que viene por la salvación presente y futura ofrecida por Dios.⁷²⁷ El presente διαλέγομαι que deriva del verbo compuesto δια-λέγομαι, en el texto se refiere a Dios,⁷²⁸ aparece una sola vez en la *Homilia*⁷²⁹ y significa *habitar*.⁷³⁰ En un tono de suave reproche “Hebreos” advierte a sus lectores que han olvidado la exhortación que Dios les dirige como a hijos. Con esto el Autor introduce el tema de la παιδεία.⁷³¹

En la segunda parte del texto el Autor ofrece un nuevo motivo de aliento presentando el sentido providencial del sufrimiento como testimonio del amor paterno de Dios: *hay que aceptar toda corrección severa para poder recoger frutos salvos y abundantes*. El texto citado es de Prov 3,11, según la versión de los LXX: Υἱέ μου μὴ διαγῶμαι παιδείας κυρίου, μήτε ἐκείνην ὀνειδίου ἐλεγχόμενος (‘‘Hijo mío, no tengas en poca que el Señor te corrija, ni te desanimes cuando te reprende’’). El discípulo, a quien el maestro dirige su enseñanza, es llamado Υἱέ μου.⁷³² Con la primera parte de la citación (Prov 3,11a) “Hebreos” invita al lector a no menospreciar y no tomar a la ligera la corrección del Señor μη διαγῶμαι παιδείας κυρίου.⁷³³ El verbo διαγῶμαι, ἥπαρ en el N. 1.^a significa *tomar a la ligera, menospreciar* y rige el genitivo del objeto (παιδείας).⁷³⁴ El sustantivo παιδεία aparece cuatro veces exclusivamente en esta sección exhortativa (cf. 12,5.7.8.11). El Autor considera la παιδεία como la *disciplina* y la *corrección ejercida por el padre de familia*, el cual no tenía que ahorrar al hijo ni la vara, ni el fuste, pues la antigüedad no concebía la educación sin la férula, en vista de que los vicios de la naturaleza se corrigen sólo cortándolos desde temprana edad. “Hebreos” presenta la pedagogía de Dios con esta metáfora de la *corrección paterna* en relación con sus hijos.⁷³⁵ La παιδεία es la tarea del maestro con su alumno y del padre con su hijo; una tarea que incluye enseñanza y instrucción sin excluir corrección y castigo.⁷³⁶

727 Cf. SCHMITZ, *καριακάλεω* = GLNT IX, pp 666-667.

728 Cf. SCHRENK, διαλέγομαι = GLNT II, p 986.

729 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 87.

730 Cf. BALZ, διαλέγομαι = DENT I, pp 927-928.

731 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, p 224.

732 Los LXX omiten μου, que subraya todavía más los lazos afectivos del alumno con el maestro Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p 169.

733 Cf. BALZ, διαγῶμαι = DENT II, p 323.

734 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p 125.

735 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, pp 246-247, n. 176, vers 3.

736 Cf. SYCQ, *Hebreos*, p 293.

737 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, p 224.

Con la segunda parte de la citación (cf. Prov 3,11b) el Autor exhorta al lector a no desanimarse cuando es reprendido (μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐνταχήμενος). La expresión *μηδὲ ἐκλύου* es un *elocutivo directivo* formado por el imperativo presente medio del verbo compuesto *εκ-λυομαι*, que se traduce en una exhortación a no abatirse ante las pruebas que Dios le pone, pues la providencial educación dada por medio de la corrección es para su bien.⁷³⁸ El verbo *ἐκλύεσθαι*, que significa *consarse, desanimarse o abatirse* espiritualmente, aparece solamente dos veces en esta sección exhortativa 12 (cf. 12,3,5).⁷³⁹ El participio presente pasivo *ἐνταχήμενος* deriva del verbo *ἐτάχην*, que aparece una sola vez en “Hebreos”⁷⁴⁰ y significa *reprender, castigar*.⁷⁴¹ La corrección de los niños judíos solía hacerse también con la vara y con el castigo corporal. Ningún buen padre debía odiarla al hijo (cf. Prov 13,24; 22,15; 23,13-14).⁷⁴² En opinión de los rabinos la corrección es obra de la caridad fraterna: corregir a los demás, y aceptar su corrección, es considerado por un lado un deber y por otro una acción moral.⁷⁴³ La relación entre padre e hijo en el campo ético estaba determinada por la educación, la disciplina, la reprensión y el castigo que el padre propinaba al hijo como expresión de su responsabilidad y de su amor y, puesto que los hombres, de los que habla el texto, son pecadores e incapaces de reconocer por sí mismos su pecado, a la *παίδεια* se añade aquí el *castigo* (*ἐλέγχειν*).⁷⁴⁴

* El v. 6 ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαρτυρεῖ δὲ πάντα τὸν ὃν παραδέχεται (porque el Señor educa al que ama y a todo a todo hijo que reconoce por suyo) describe una relación paradójica entre el amor de Dios y su corrección en la que no están ausentes los castigos. “Hebreos” aclara en seguida la afirmación anterior añadiendo que *Dios corrige a quien ama*. El texto citado por el Autor es de Prov. 3,12, según la versión de los LXX: ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαρτυρεῖ δὲ πάντα τὸν ὃν παραδέχεται.

Con la primera parte del texto (cf. Prov 3,12a) el Autor describe la corrección de Dios como fruto de su amor ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει. El verbo *παιδεύειν*, en relación con el sustantivo *παιδεία* (cf. 12,5.7.8.11), y el sustantivo *παιδευτής* (cf. 12,9), aparece tres veces sólo en este capítulo 12, que tiene una

738 Cf. SPIRO, κλύομαι = NINT I – GINTS 4, pp. 527-528.

739 Cf. BALZ, ἐκλύομαι = DENT I, p. 1278-1279.

740 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 94.

741 Cf. PORSCH, ἐτάχην = DENT I, pp. 1304-1306.

742 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 169.

743 Cf. BÜCHSEL, ἐλέγχω = GINT III, p. 793.

744 Cf. BERTRAM, παιδευομαι/ελέχειν = GINT IX, pp. 178-179.

finalidad *exhortativa* (cf. 12,6.7.10). La *áγνη* es diversa del *apego sensible* que conduce a indulgencias culpables. Es la más profunda forma de amar, muy espiritual, que quiere el verdadero bien de los que son amados.⁷⁴⁵ La mueve el auténtico afecto paterno, que se explicita con la *corrección* de los defectos y vicios del hijo. Aplicándolo a Dios podemos decir que Él mismo interviene con castigos en la vida de los hombres porque los ama y quiere suscitar en ellos el deseo del arrepentimiento.⁷⁴⁶

La segunda parte del texto describe a Dios "como un verdadero padre"⁷⁴⁷ que azota a todo hijo que acepta como tal (*παρνοῖ ὡς υἱοὺς τὸν ὄν πατὴρ ἔχοντα*). El verbo *παρνοῖ*, que significa *azotar, someter a disciplina, flagelar*, aparece una sola vez en "Hebreos"⁷⁴⁸ e indica que el amor de Dios no está reñido con la corrección y el castigo, ni estos están reñidos con el amor.⁷⁴⁹ Como la educación de un hijo, a quien se ama, hace que necesariamente se utilicen los azotes, de la misma manera Dios azota a los fieles que ama. Sólo así el dolor es entendido como una prueba del amor divino que educa.⁷⁵⁰ El azote (*μίστος*) es utilizado como instrumento físico preferido por la disciplina israelita en relación con los hijos de parte del padre. Según el Autor, el castigo es utilizado como instrumento espiritual de parte de Dios en vista de la perfección y purificación de los suyos.⁷⁵¹ El verbo compuesto *παρ-δέχομαι*, que significa *recibir, aceptar, acoger*, aparece una sola vez en "Hebreos".⁷⁵² El empleo del presente *παρδέχεται* indica que Dios acoge siempre como a hijos a los que castiga.

• Con el v. 7 *εἰς παιδείαν ὑπομένετε* *εἰς υἱοῦς ὑπὲρ προσέχετε ὁ θεός, τὸ γὰρ υἱὸς ὅς οὐ παθεῖν πατήρ* (*Someteros a la disciplina, "Dios os trata como a hijos"; ¿Que hijo hay a quien un padre no corrija?*) el Autor afirma que Dios corrige a los cristianos porque los considera hijos.

La primera parte del texto exhorta a *someterse a la disciplina* (*εἰς παιδείαν ὑπομένετε*). La construcción *εἰς παιδείαν* tiene un *valor final* pues las pruebas que sufren los destinatarios de la *Homilía* son correcciones infligidas por Dios para

745 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 203.

746 Cf. BERTRAM, *κατέχειν* = GLNT IX, p. 183.

747 Este texto no está presente en los LXX, pero sí en el texto hebreo.

748 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 119; BALZ, *κατέχειν* = DENT II, pp. 187-188.

749 Cf. NICOLAÛ, *Hebreos*, p. 169; Cf. Ap. 5,19: Yo, a los que amo (*ἀγαπῶ*), reprendo (*ἐλέγχω*) y castigo (*τιμωρίζω*). LEVORATTI, *Hebreos*, p. 224.

750 Cf. SCHNEIDER, *παρ-δέχομαι* = GLNT VI, p. 1401.

751 Cf. SPICQ, *κατέχειν* = GLNT II = GLNTS 4^a, p. 120, nota 3; SCHNEIDER, *παρ-δέχομαι* = GLNT VI, p. 1403.

752 Cf. MORGENTHAUER, *Metaphr.*, p. 128; BALZ, *παρδέχεται* = DENT II, p. 121.

educarlos, como un padre corrige a sus hijos.⁷⁵³ La intención de Dios, al hacerlos sufrir, al castigarlos, es su educación, corrección y formación.⁷⁵⁴ El verbo compuesto *ono-uevav* que significa *soportar, someterse, aguantar*, se encuentra cuatro veces en "Hebreos", todas ellas en contextos *exhortativos* (cf. 10,32; 12,2.3.7).⁷⁵⁵ La superación de las pruebas del sufrimiento tiene para los cristianos el sentido de una respuesta a la *καὶ ἀγάπη* divina.⁷⁵⁶

En la segunda parte del texto el Autor afirma que *Dios os trata como a hijos* *ὡς υἱοὺς καὶ ὡς ἀποδομέων ὁ θεὸς* puesto que disciplina a los que Él ama. Esto quiere decir que Dios se porta con ellos como un padre amoroso, y el padre debe procurar el bien y la educación de los hijos, aún a través de la corrección, el castigo y el sufrimiento.⁷⁵⁷ El verbo compuesto *apoi-repento*, que se aplica a Dios y significa *portarse, tratar de*, es único en "Hebreos".⁷⁵⁸ El tiempo presente indica que precisamente en la corrección es como Dios manifiesta su paternidad.

La tercera parte del texto está formada por una *pregunta retórica* que confirma las afirmaciones anteriores: *¿Qué hijo hay a quien un padre no corrija?* *τίς γὰρ υἱὸς ἔχει ὃν οὐ πατὴρ ἐκτεταί* e insinúa que Dios no es ni un tirano, ni un señor indiferente, sino un Padre que quiere educar de sus hijos. La forma *interrogativa retórica*, que espera aquí una respuesta negativa, supone el hecho universal de la corrección paterna, cuando hay el verdadero amor y la verdadera paternidad.⁷⁵⁹ La expresión *τίς γὰρ υἱὸς* se refiere al hijo verdadero, no al hijo bastardo.⁷⁶⁰ Por consiguiente *filicación verdadera* y *corrección paterna* son expresiones correlativas.⁷⁶¹

• El v. 8 *εἰ δὲ ἢ χυμὸς ἐστὲ μαλίστα, ἢς μέτοχοι γυνώσκοντες πάντες, ἀπερὸ οὐκ εἰμι υἱοὶ ἐστέ* (*Si os eximen de la corrección, de la cual todos son partícipes, veré que sois bastardos y no hijos*) presenta una regla universal y constante, según la cual el cristiano acoge el sufrimiento como una señal de que Dios lo trata con amor privilegiado como a hijo verdadero.

753 Cf. SPICQ, *Yohanneis*, NLNT – GL NTS 4^o, p. 702, nota 27; BERTRAM, *Χριστολογία* – GLNT IX, p. 180.

754 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, pp. 169-170.

755 Cf. RADEL, *ουμηνω* = DENT II, pp. 1894-1895.

756 Cf. BAUCK, *ουμηνω* = GLNT VII, p. 64.

757 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 170; WEISS, *προσπερω* = GLNT XIV, p. 169.

758 Cf. MORGENTHAUER, *Εκτεταί*, p. 137; SCHENK, *προσπερω* = DENT II, pp. 1212-1213.

759 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 170.

760 Cf. ZERWICK, *Αναλύει*, p. 56, γ' 179.

761 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 207.

La primera parte del texto comienza con una *prótesis*: *si os eximen de la corrección* (οἱ δὲ χωρὶς ἐστὶν παιδείας) seguida por una frase relativa: *de la cual todos son partícipes* ἡς μέτοχοι γίνονται πάντες. La construcción χωρὶς παιδείας introduce un contraste aparente en la relación familiar: la ausencia de la corrección manifiesta desamor y la presencia de la misma como necesaria manifestación de amor.⁷⁶² La construcción de la *prótesis* tiene un tinte oratorio muy elegante.⁷⁶³ La *corrección* es un hecho universal y reconocido para la buena educación de los hijos.⁷⁶⁴ El genitivo ἡς se refiere a la *corrección* y depende del adjetivo *partícipes*.⁷⁶⁵ Este aparece cinco veces en “Hebreos” (cf. 1.9; 3.1,14; 6.4; 12.8)⁷⁶⁶ y deriva del verbo compuesto *per-egyn* que significa *compartir, participar*, no solamente de los bienes materiales, sino también de los espirituales.⁷⁶⁷ Con el perfecto γέγονεν, que deriva de γίνομαι y significa *llegar a ser, ser*,⁷⁶⁸ el Autor afirma que los cristianos, por ser hijos verdaderos, deben aceptar la corrección.

En la segunda parte del texto sigue la *apódosis*: *ἀπαρὸντες καὶ υἱὸν υἱὸν ἐστε* (*será que sois bastardos y no hijos*). Si no fuera así, a mayor razón deberían ser considerados como unos *hijos bastardos, ilegítimos*, que no tendrían derecho al cuidado y a la protección del padre. El término *vóchos, hijax* en el N. T.,⁷⁶⁹ significa *bastardo, ilegítimo*⁷⁷⁰ y debe ser tomado en el sentido jurídico antiguo, estrictamente opuesto a *γνήσιος* que significa *legítimo*.⁷⁷¹ El hijo *bastardo* (vóchos), al contrario del *legítimo* (γνήσιος), no tenía derecho a la herencia paterna, no podía participar con la familia en los actos de culto público, por no haber sido inscrito en el registro de los ciudadanos.⁷⁷² Los hijos *bastardos e ilegítimos*, aquellos que el padre no reconocía y de los cuales no se preocupaba, eran considerados *no hijos* (οὐκ υἱοί). La negación objetiva οὐκ delante del sustantivo υἱοί no admite excepción alguna y deja a estos en un grado inferior con respecto a los hijos legítimos.⁷⁷³

762 Cf. BAUER, χωρὶς = DENT II, pp 2160-2163.

763 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 578, n.º 473 nota 3.

764 Cf. NICOLAI, *Hebrews*, p. 170.

765 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 251, n.º 182 nota 1.

766 Cf. MORGENTHAUER, *Storistik*, p. 120.

767 Cf. SPICQ, μέτοχος, -μετοχος GLNTS II = GLNTS 3, p. 149, nota 9; BALZ, μέτοχος = DENT II, p. 263.

768 Cf. HACKENBERG, γέγονεν = DENT I, p. 744.

769 Cf. MORGENTHAUER, *Storistik*, p. 123.

770 Cf. SPICQ C., vóchos, GLNTS I = GLNTS 4, p. 188, nota 13; BALZ, vóchos = DENT II, p. 415.

771 Cf. SPICQ C., *Hebrews*, pp 203-204; IDEM, γνήσιος: GLNTS I = GLNTS 4, p. 346.

772 Cf. JERUMIAS, *Jerusalem*, pp 340-353; NICOLAI, *Hebrews*, p. 170.

773 Cf. MULLER, οὐκ = DENT II, pp 620-621.

La experiencia de la corrección dolorosa, aceptada como obra del Padre, coloca al cristiano más cerca de Cristo, le manifiesta que es precisamente Él a quien Dios educa, ama y considera como hijo único.⁷⁷⁴ El texto habla de la *corrección* como garantía de la filiación y, de la misma manera, garantía de la gracia y del perdón de Dios.⁷⁷⁵ Con esto el Autor afirma que la *corrección* es un deber y un derecho en la familia que regula y perfecciona las relaciones entre padres e hijos. En el caso de Dios la corrección es la prueba más evidente de su amor paternal hacia los cristianos.⁷⁷⁶

* El v. 9 εἶτα τοῖς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἶχονεν παιδεύτας καὶ ἐντροπόμεθα [καὶ τοὺς]· οὐ πολλὸν [δὲ] μέλλουσιν ὑποταγησόμεθα τῇ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν· ἰδὲ αὖτε, ταῖς αὖτε πατρὶς παρ' ἐducadores a nuestras padres naturales y las respetábamos: ¿No nos sujetaremos con mayor razón al Padre de los espíritus para tener vida?) toma en cuenta la praxis de que a los padres les corresponde educar y corregir a los hijos que han engendrado.

En la primera parte del texto el Autor trae a colación un nuevo argumento, introduciéndolo con el adverbio εἶτα, para convencer a los judeocristianos a someterse al plan divino de la *corrección*.⁷⁷⁷ El afirmar Μὲν αὖτε ταῖς αὖτε πατρὶς παρ' ἐducadores a nuestras padres físicas y las respetábamos: (εἶτα τοῖς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἶχονεν παιδεύτας καὶ ἐντροπόμεθα [αὐτοῖς]). Sin discutir este derecho que tiene el padre de *corregir* al hijo y el deber de este de acatar la *corrección*, como lo harían los hijos que reciben correcciones de extraños, los hijos legítimos respetan esta potestad del padre y se someten a ella. La construcción οἱ μὲν τῆς σαρκὸς πατέρας se refiere a los *padres naturales*.⁷⁷⁸ El sustantivo παιδεύτης, aparece una vez en "Hebreos"⁷⁷⁹ y significa *pedagogo, instructor, educador que corrige y castiga*.⁷⁸⁰ El verbo compuesto ἐν-τροπόμεθα se encuentra una sola vez en "Hebreos".⁷⁸¹ significa *someterse, respetar, estar sujeto a, obedecer* y con su forma de imperfecto ἐντροπόμεθα, indica una praxis constante o una costumbre a la que hace referencia el Autor (*solemus respetar, solemus obedere*).⁷⁸²

774 Cf. BERTRAM, παιδεύται n-εἶθε.α. GLNT IX, p. 180.

775 Cf. BERTRAM, παιδεύται παιδεύται = G1, NE IX, p. 280.

776 Cf. FIVORATI, *Hebreos*, p. 224.

777 Cf. NICOLAI, *Hebreos*, p. 170.

778 Cf. SPICQ, σαρκί: NT NT II = GLNTS 4*, p. 518, nota 28.

779 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 129.

780 Cf. SPICQ, παιδεύτης: NI VI II = G1 NTS 4*, p. 278, nota 2; BALZ, παιδεύτης = DENT II, 677.

781 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 96.

782 Cf. BALZ, ἐντροπόμεθα = DENT I, p. 1411.

En la segunda parte del texto, a través de un argumento *a fortiori*, el Autor presenta una contraposición entre los *padres naturales* y el *Padre de los espíritus* haciendo resaltar la mayor dignidad de este último. "Hebreos" plantea una pregunta retórica: ¿No nos sujetaremos con mayor razón al Padre de los espíritus para tener vida? (οὐ μᾶλλον ὑποτασσόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν), según la cual aparece evidente que los cristianos deben aceptar con mayor razón al educador divino como hijos legítimos dóciles a su pedagogía paterna.⁷⁸³ El futuro pasivo υποτασσόμεθα, del verbo compuesto υποτασσεσθαι, que se encuentra cuatro veces en "Hebreos" (cf. 2,5.8.bis, 12,9), implica la *sumisión voluntaria*, el *reconocimiento de la dependencia* de una paternidad más profunda y absoluta de parte de los destinatarios. La acción natural de doblegarse a la disciplina del padre terreno se vuelve un ejemplo del comportamiento análogo y saludable con respecto a Dios, sometiéndose a Él, a su ley y a su disciplina.⁷⁸⁴ La expresión πατὴρ τῶν πνευμάτων pertenece al vocabulario del judaísmo helenístico (cf. 2 Mac 3,24). El sustantivo πατήρ es entendido aquí como *creador*, *hacedor* del cielo y de la tierra, incluyendo en él la connotación de *superioridad* y *dominio*.⁷⁸⁵ Este título se aplica a Dios para subrayar que Él se interesa ante todo por el hombre y, para hacerlo crecer, le envía pruebas y sufrimientos. También aquí se trata de la obediencia al Padre, que es el único que da la vida.⁷⁸⁶ En la construcción καὶ ζήσομεν la conjunción καὶ tiene la finalidad de coordinar dos ideas, el sometimiento a la voluntad del Padre y la vida que se consigue. De ellas la segunda (la vida), que es la más importante, dice relación directa con la primera (sometimiento).⁷⁸⁷ El futuro ζήσομεν es del verbo ζῆν, que puede tener tanto la forma activa, como aquí, o media.⁷⁸⁸ aunque el participio presente tiene forma activa (cf. Heb 10,21). Con esta construcción el Autor concluye el texto con un *elocutivo conativo*, una promesa (καὶ ζήσομεν). La vida, a la cual se refiere el Autor, es la vida del espíritu, la vida de la gracia, a la que nos acercamos continuamente sometiéndonos a la disciplina y a la corrección del Padre.⁷⁸⁹

783 Cf. SPICQ, *Hebreos*; NLNT II = GLNTS 4*, p. 768.

784 Cf. SPICQ, *Hebreos*; NLNT II = GLNTS 4*, p. 767, nota 3; BERGMEIER, *Hebreos*; NLNT II, p. 905; DELLING, *Hebreos* = GLNT XIII, p. 937.

785 Cf. SPICQ, *Hebreos*; NLNT II = GLNTS 4*, p. 767, nota 59; SCHRENK, *Hebreos* = GLNTIX, p. 1306.

786 Cf. MICHEL, *Hebreos* = NLNT II, p. 834.

787 Cf. BASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 335, n.º 442, nota 9.

788 Cf. ZERWICK, *Grammatica*, p. 227, n.º 226.

789 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 205; NICOLAI, *Hebreos*, p. 170.

• Con el v. 10 *οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευσαν*, ὁ δὲ ἐν τῷ συμμέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἐκπαιδεύσεως αὐτοῦ (*Pues aquellos solían corregirnos y educarnos por poco tiempo, como mejor les parecía. Dios en cambio [nos corrige y educa] según nuestra utilidad, para que participemos de su santidad*) el Autor compara el modo de la educación humana de los padres naturales con el modo de la educación divina. La contraposición de ambas maneras de educar se encuentra en la construcción *οἱ μὲν... ὁ δὲ*.⁷⁹⁰

La primera parte del texto aclara el versículo anterior: *Pues aquellos solían corregirnos y educarnos por poco tiempo, como mejor les parecía* (*οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευσαν*). Los padres naturales suelen corregir a sus hijos solamente durante el tiempo de la infancia, adolescencia y juventud, es decir por un corto lapso de vida (*πρὸς ὀλίγας ἡμέρας*) y los educaban según su gusto o su modo de ver las cosas (*κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευσαν*), lo que a menudo no eximia de la arbitrariedad, del prejuicio y del caprichio.⁷⁹¹ El participio neutro de *δοκᾶν* (*τὸ δοκοῦν*), que significa *según creían conveniente, según les parecía bien*, es utilizado para exponer un concepto abstracto de enseñanza.⁷⁹² La expresión *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας* (*por pocos días*) tiene un sentido temporal aproximado,⁷⁹³ refiriéndose al período relativamente breve en que los padres terrenos suelen aplicar la disciplina a los hijos, en comparación con la disciplina aplicada por Dios, que dura toda la vida.⁷⁹⁴

La segunda parte del texto contraponne la educación de los padres físicos con la educación de Dios: *Dios en cambio [nos corrige y educa] según nuestra utilidad, para que participemos de su santidad* (*ὁ δὲ ἐν τῷ συμμέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἐκπαιδεύσεως αὐτοῦ*). Por lo contrario Dios, que es un educador perfecto y permanente, se preocupa de lo que nos conviene y de aquello de lo cual podemos sacar provecho, pues nos comunica su santidad, lo que implica una separación radical del mundo y del pecado, y esto solamente se puede lograr con el sufrimiento.⁷⁹⁵ El participio neutro sustantivado de verbo compuesto *συμμερεῖν* (*τὸ συμμερεῖν*), que significa *según se cree útil, según se cree conveniente*, es único en “*Hebraeos*”⁷⁹⁶ y es utilizado para expresar otro concepto de enseñanza:

790 Cf. HJ. AULS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 322, n.º 250, nota 1. SCHUNACK, *Sokkos* = DENT I, p. 1034.

791 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p. 205. NICOLAU, *Hebreux*, p. 171.

792 Cf. PORTER, *Aspect*, p. 367.

793 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3 p. 308, n.º 239, nota 4.

794 Cf. BALZ, *ὀλίγας* = DENT II, p. 521.

795 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p. 205.

796 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 145.

la utilidad y la conveniencia.⁷⁹⁷ El sustantivo ἁγιότης, que significa *santidad*, se encuentra una sola vez en “Hebreos”⁷⁹⁸ en calidad de derivado del adjetivo ἅγιος (*santo*).⁷⁹⁹ Para participar de esta *santidad* de Dios, los cristianos deben apartarse del mundo y del pecado y vivir consagrados a Él.⁸⁰⁰ Los sufrimientos y los males, que los destinatarios de “Hebreos” deben soportar con paciencia y fe, constituyen la παιδεία con que Dios los trata como hijos legítimos para que participen de su santidad. La finalidad de esta pedagogía de Dios es hacer que los judeocristianos logren la perfección moral en esta vida y la participación de la santidad de Dios en la vida eterna.⁸⁰¹

• El v. 11 παῖσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὴν παρὶν οὐ δοκεῖ χαρὸς εἶναι ἀλλὰ λύπη, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνοκὸν τοῦ θεοῦ, ὅστις γρηγοροῦσάντων ἀποδοίδωκεν δικαιοσύνην (Ninguna corrección, en el momento de recibirla, produce alegría sino molestia, pero después a los que se han dignado gozar por ella les recompense con el fruto apacible de la justicia) nos informa que la corrección causa en el momento dolor y tristeza, pero luego produce serenidad y tranquilidad.

La primera parte del texto describe la reacción inicial que provoca la corrección: παῖσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὴν παρὶν οὐ δοκεῖ χαρὸς εἶναι ἀλλὰ λύπη (Ninguna corrección en el momento de ser recibida resulta agradable sino molesta). La corrección, en el momento de realizarse, produce en quien la recibe un efecto doloroso, bien por la consecuencia de la sanción a la que el educando es contrario, bien por los efectos medicinales que se esperan de la reprobación.⁸⁰² El participio neutro παρὶν deriva del verbo compuesto παρ-εἶναι, que se encuentra dos veces en “Hebreos”, ambas pertenecientes a acciones parenéticas (cf 12,11; 13,5) y significa *estar presente*. La expresión impersonal παρὰ, μὲν τὸ παρὶν significa *en el momento en que se recibe*.⁸⁰³ Ninguna corrección, como hecho pedagógico natural, produce alegría cuando se recibe, sino *dolor*, y nunca es asumida como motivo de gozo, sino de tristeza.⁸⁰⁴ El sustantivo λύπη, que significa *sufrimiento*, *aflicción*, *tristeza*, es único en “Hebreos”.⁸⁰⁵ En términos generales podemos afirmar que, así como la disciplina, en el momento de su aplicación, no resulta

797 Cf. PORTER, *Aspect*, p. 367.

798 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 67.

799 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 174, n.º 111, nota 1.

800 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 171.

801 Cf. WEISS, προμαρτυρῶ = GLNT XIV, p. 1002.

802 Cf. NICOLAU, *Hebreos*, p. 171.

803 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 308, n.º 239, nota 4; ZERWICK, *Analisis*, p. 518; SCHNEIDER, παρῆναι = DENT II, 777.

804 Cf. SPICQ, λύπη NLNT1 = GLNT4-4, p. 81, nota 1.

805 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 117.

nunca agradable, sino que implica tristeza (ἀλγία), así también el camino por el que Dios conduce a los miembros de la comunidad cristiana hacia la salvación pasa por el sufrimiento.⁸⁰⁶

La segunda parte del texto ofrece los resultados finales de la *corrección*: ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηναίων τοῖς ἀκούεινς παρηγορούμενοις δικαιοσύνης (*pero después a los que se han dejado guiar por ella los resarca con un fruto apacible de la justicia*). El adverbio ὕστερον que aparece una sola vez en "Hebreos",⁸⁰⁷ significa *más tarde, después*, e introduce la afirmación que completa la anterior.⁸⁰⁸ La *educación* secundada por la *corrección* (παίδεια) proporciona en quien la recibe el fruto apacible de la justicia (καρπὸν εἰρηναίων δικαιοσύνης).⁸⁰⁹ La *corrección* debe juzgarse por su fruto, ordinariamente excelente, que en el texto es expresado como καρπὸς εἰρηναίος (*el fruto apacible de la justicia*). La construcción formada por un sustantivo, acompañada por un adjetivo (καρπὸς εἰρηναίος) seguido por un genitivo descriptivo (δικαιοσύνης) es propia de la lengua hebrea, y es única en "Hebreos".⁸¹⁰ Educado de esta manera, el cristiano va adquiriendo una virtud y, con el ejercicio de ella, el adelanto de la salvación eterna.⁸¹¹ El participio perfecto pasivo παρηγορούμενος deriva del verbo γυνάσκειν,⁸¹² que se encuentra sólo dos veces en la "Homilia", ambas situadas en secciones *parenéticas* (cf. 5,14; 12,11) y significa *ejercitarse, acostumbrarse*. El verbo, tomado del mundo deportivo, no tiene aquí sentido de ejercicio físico, sino metafórico y espiritual.⁸¹³ A los que se ejercitan con la *corrección*, es decir, a los que han hecho progresos en la piedad, ésta les devuelve (ἀποδίδωμι), como fruto apacible, la paz con Dios (καρπὸς εἰρηναίος).⁸¹⁴ El verbo compuesto ἀπο-δίδωμι se encuentra tres veces en "Hebreos" (cf. 12, 11,16; 13,17), todas ellas en *contextos parenéticos*. El fruto de paz producido por la justicia, nacido de los esfuerzos personales, hace resaltar el significado moral fundamental del concepto de δικαιοσύνη.⁸¹⁵ La justicia presentada aquí, constituye la bienaventuranza eterna o sea la salvación, que es el fin último de la *corrección* que Dios lleva a cabo en los cristianos.⁸¹⁶

806 Cf. BALZ, *ἐλπίς* = DENT II, p. 91.

807 Cf. MORGENTHAUER, *ὑστερον*, p. 152.

808 Cf. SPICQ, ὕστερον: NLENT II = GLNTS 4*, p. 714.

809 Cf. BALZ, καρπός = DENT I, p. 2303.

810 Cf. WREFFEL, δικαιοσύνη = DENT I, p. 2303.

811 Cf. SPICQ, οὐκίτος + δικαιοσύνη, NLENT I = GLNTS 4, p. 385.

812 Cf. ZERWICK, *Analysis*, p. 518.

813 Cf. OEPKE, γυνάσκειν = GLNT II, pp. 690-691.

814 Cf. BALZ, γυνάσκειν = DENT I, p. 802.

815 Cf. KERTELGE, δικαιοσύνη = DENT I, pp. 997-998.

816 Cf. SPICQ, *Hebreos*, p. 205; NICOLAU, *Hebreos*, p. 172.

- El v. 12 ἀπὸ τῶν παρημένων χεῖρας καὶ τῶν παραλελυμένων γόνατον ἀνορθώσατε (*Por la cual fortaleced las manos débiles, robusteced las rodillas que flaquean*) constituye la conclusión práctica de toda la exhortación.

El texto, que se nos presenta como conclusión de toda la exhortación (cf. 12,1-13), es tomado de Is. 35,3 según la versión de los LXX: ἰσχυνῶνται χεῖρες ἰσχυρῶν καὶ γόνατα παραλελυμένων (*fortalezcanse, manos débiles y robustézcanse, rodillas vacilantes*) y recoge dos invitaciones del profeta que el Autor hace a los "Hebreos" cansados y abatidos por las pruebas. Ellas son expresadas por dos elocutivos directivos.

Con el primero el Autor insiste con un lenguaje metafórico que los cristianos deben trabajar con las manos: ἀπὸ τῶν παρημένων χεῖρας ἀνορθώσατε (*Por la cual fortaleced las manos débiles*).⁸¹⁷ El imperativo aoristo ἀνορθώσατε abre la exhortación con la que el Autor enfatiza que los destinatarios deben realizar este esfuerzo de fortalecimiento constantemente.⁸¹⁸ El verbo compuesto ἀνορθῶναι, que significa *reforzar, fortalecer, enderezar*, se encuentra sólo una vez en "Hebreos"⁸¹⁹ y aquí se aplica al ejercicio de *las manos débiles* (τῶν παρημένων χεῖρας). El participio perfecto pasivo παρημένων, deriva del verbo compuesto παρ-αίνομαι, significa *dejarse caer, abatirse, cansarse, debilitarse*⁸²⁰ y se da sólo una vez en "Hebreos".⁸²¹

El mismo imperativo ἀνορθώσατε abre también la segunda exhortación, con la que el Autor enfatiza que este esfuerzo debe continuar haciéndose con las rodillas: καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα (ἀνορθώσατε) *robusteced las rodillas que flaquean*.⁸²² En la expresión metafórica τὰ παραλελυμένα γόνατα el participio perfecto pasivo παραλελυμένα deriva del verbo compuesto παρ-αλύωμαι, presente sólo aquí en "Hebreos"⁸²³ y significa *estar débil, flaquear*.⁸²⁴

Los cristianos, dice el Autor, no han llegado todavía al final de las pruebas, por consiguiente deben retomar ánimo y vencer. Desde un principio, la pereza y la desidia. Dicho en forma metafórica, los destinatarios de "Hebreos" deben *reforzar las manos débiles y enderezar las rodillas que flaquean*. Manos y rodillas son símbolos de la actividad física y de la fuerza. Cuando metafóricamente se

817 Cf. ZERWICK, *Analysis*, 518.

818 Cf. FANNING, *Aspect*, pp 368-369.

819 Cf. MORGENTHALER, *Statistik*, p 74.

820 Cf. BALZ, παραίνομαι = DENT II, 790; BULTMANN, παραίνομαι = GLST I, p 1354.

821 Cf. MORGENTHALER, *Statistik*, p 129.

822 Cf. FANNING, *Aspect*, pp 368-369.

823 Cf. MORGENTHALER, *Statistik*, p 129.

824 Cf. BALZ, παρααλύωμαι = DENT II, p 760.

ponen flujos, son signo de debilidad moral y descuido en la fe.⁸²⁵ El Autor de "Hebreos" dice que es menester que los destinatarios se animen y no abandonen el combate, la carrera y la lucha que han emprendido y que deben durar todavía mucho tiempo.⁸²⁶

• El v. 13 καὶ τροχὸς ὁρθὸς πορεύετ' εἰς τὴν πόλιν ὑμῶν, ἵνα μὴ τὸ χαλὸν ἐκτραπῇ, ἰαση δὲ πολλῶν (thaxel sandas rectas a vuestros pies, para que lo que está cojo no se disloque, sino que se cure) continúa la exhortación expresada en el versículo anterior.

En su primera parte el Autor retoma un texto de Prov 4,26a según la versión de los LXX ἰσθῆς τροχὸς κοῖτι σοῦ ποδὸς, con el que invita a los cristianos a caminar por sendas rectas (καὶ τροχὸς ὁρθὸς πορεύετ' τοῖς ποσὶν ὑμῶν). Pero mientras Prov 4,26a se refiere al hombre sabio que debe alejar de sí todo lo que pueda hacer caer sus pasos en el mal, el Autor de "Hebreos" aplica este texto a la vida moral de la comunidad.⁸²⁷ El sustantivo τροχός, que significa camino, senda, tracción,⁸²⁸ es hápax en el N. T.⁸²⁹ y deriva a su vez del sustantivo τροχός, que significa rueda,⁸³⁰ que también es hápax en el N. T.⁸³¹ El adjetivo ὁρθός, que significa recto, llano, se encuentra sólo una vez en "Hebreos".⁸³²

En la segunda parte del texto ἵνα μὴ τὸ χαλὸν ἐκτραπῇ, ἰαση δὲ πολλῶν el Autor exhorta a los cristianos a que, gracias a una vida vivida ejemplarmente, no cauyan escóndalo a los débiles de la comunidad para no hacerlos caer en la apostasia. Cada miembro de la comunidad es responsable de la salvación de su hermano, sobre todo cuando este manifiesta debilidad o duda.⁸³³ La frase ἵνα μὴ τὸ χαλὸν ἐκτραπῇ, constituye el fin por el que hay que actuar en la comunidad para que lo que está cojo no se disloque. El término τὸ χαλὸν aparece una sola vez en "Hebreos".⁸³⁴ Es un neutro singular del adjetivo χαλός que significa tullido y se refiere al pie cojo que se arrastra con dificultad y está expuesto a caída. En el texto el término es tomado no en sentido físico, sino metafórico. El Autor se vale de esta imagen para hablar de los miembros débiles y vacilantes de la comunidad

825 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p. 205.

826 Cf. NICOLAÛ, *Hébreux*, p. 172.

827 Cf. BERNINI, *Proverbi* 4,26, p. 142.

828 Cf. BALZ., *τροχία* = DENT II, p. 1794.

829 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 150.

830 Cf. BLASS, *Grammatica* = GLNTS 3, p. 177, II^a III, nota 12.

831 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 150.

832 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 126.

833 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p. 205.

834 Cf. MORGENTHAUER, *Statistik*, p. 156.

que deben recibir el apoyo y la protección de parte de todos.⁸²⁵ El subjuntivo aoristo pasivo *ἐκτομῆται*, que significa *estar dislocado*, deriva del verbo compuesto *ἐκτομῆσαι* que aparece una sola vez en “Hebreos”⁸²⁶ y es utilizado en términos médicos y quirúrgicos con el sentido de *desarticularse*, *huyarse*, *dislocarse*.⁸²⁷ La frase conclusiva *ὅτι ἵκανόν ἐστιν ἵαται* indica que más bien lo que está dislocado debe ser curado. El subjuntivo aoristo pasivo *ἵαται* deriva del verbo *ἵαμαι*, que se encuentra una sola vez en “Hebreos”⁸²⁸ y significa *curarse*, *ser curado*.⁸²⁹

III. Conclusión: *Cómo ganar la carrera de la fe, dejarse corregir por Dios y acompañar a los débiles*

La imagen que el contexto da de la comunidad cristiana es muy descriptiva. Rodeados por la nube de héroes de las pasadas generaciones, los miembros de la comunidad *corren* hacia la ciudad permanente en medio de un mundo hostil, realizando obras que dan testimonio del plan divino de salvación. En su *carrera* son guiados y alentados por Cristo, el gran *modelo atlélico*, el *pionero de la salvación* y el *consumador de la fe*, quien soportó tanta oposición por parte de los pecadores. El Autor de “Hebreos” exhorta a los judeocristianos en su peregrinación hacia la Jerusalén celeste a librarse de todo lastre de pecado que les impida correr hasta la meta. Con un lenguaje metafórico los alienta a preparar bien el aspecto físico-personal y a mantenerse en forma para ganar la carrera de la fe y entrenarse para la lucha contra el pecado de la apostasía. Luego el Autor invita a los cristianos a aprender en la escuela del sufrimiento, provocado por una sociedad hostil, a vivir como *hijos verdaderos* de Dios, asumir la *corrección y obediencia*, como lo ha hecho Cristo (cf. 5,8). En su camino deben sentirse acompañados por la presencia educadora de Dios. Así como los padres naturales educan y corrigen a sus hijos, de la misma manera Dios corrige a los que Él quiere con amor de Padre y reconoce como hijos suyos.

El Autor concluye la sección con una referencia a la imagen atlética del comienzo (cf. 12,1), adaptando las palabras de Is 35,3, “*Fortalézcanse las manos débiles, robustézcanse las rodillas vacilantes*” que el profeta dirigió a los Judíos exiliados en Babilonia, exhortándolos a preparar su regreso a Jerusalén.⁸³⁰ De la misma manera, para regresar a la *Jerusalén celeste* los cristianos deben someterse

825 Cf. BALZ, *γαῖαν* = DENT II, pp 2156-2157.

826 Cf. MORGENTHAUER, *Syntraktik*, p 93.

827 Cf. SPICQ, *ἐκτομῆται* NINTJ = GLNTS 4, p 534; BALZ, *ἐκτομῆται* = DENT I, p 1280.

828 Cf. MORGENTHAUER, *Syntraktik*, p 106.

829 Cf. LEIVESTAD, *ἵαται* = DENT I, p 1941.

830 Cf. NARDONI, *Hebreos*, p 1084.

a sacrificios fuertes, que implican renunciaciones y esfuerzos. Al mismo tiempo deben fortalecer y robustecer los miembros débiles de la comunidad y ofrecerles sendas rectas para que los enfermos se puedan curar.

5. CONCLUSIÓN GENERAL

El estudio realizado nos permite deducir algunos elementos a nivel literario y teológico que aparecen y le dan un tono característico a nuestro trabajo.

A. La *estructura literaria* de "Hebreos", que hemos estudiado parcialmente, presenta una combinación entre una *sección histórico-doctrinal* y dos *secciones parenéticas*.⁸⁴¹ Efectivamente el *discurso exhortativo* del Autor, que aparece en las *secciones parenéticas* (cf. 10,19-39; 12,1-13) que constituyen el *contexto*, está estrictamente relacionado con la *exposición histórico-doctrinal* presente en el *texto* (cf. 11,1-40).⁸⁴² Esto lo hemos notado en el análisis de las *exhortaciones* tendientes a fortalecer una vida de fe decayida de la comunidad (cf. 10,19-39) y a acatar con decisión la aplicación de la *pedagogía de Dios* a través del sacrificio y del dolor en la educación de los miembros de la comunidad (cf. 12,1-13).

Como puente entre las dos *secciones parenéticas* el Autor ha colocado un *largo catálogo histórico-doctrinal* de personajes del A. T. (cf. 11,3-38), precedido por una descripción de la fe (cf. 11,1-2) y seguido por una breve conclusión en la que los miembros de la comunidad son animados a asumir la realización de las promesas que Dios hizo a lo largo de la Historia de la Salvación (cf. 11,39-40). A través de este capítulo el Autor presenta a los antiguos testigos de la fe, que rodean y animan a los cristianos de fines del siglo I^o, que se encuentran en situaciones difíciles, a luchar entre apostasía y persecución.

Este conjunto de contexto-texto-contexto ha sido combinado a nivel literario con elegancia y profundidad por el Autor de "Hebreos".⁸⁴³

B. Además de esta especial estructura literaria, queremos destacar algunos *elementos teológicos* que constituyen las *líneas estructurales* del estudio realizado.

I. La situación por la que pasa cada individuo y la comunidad está marcada por una *profunda crisis espiritual interna* de confianza y perseverancia, de

841 Cf. VANHOYE, *Hebreos*, pp. 183-203.

842 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 283.

843 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 281.

causancio e inconstancia, una especie de *letargo espiritual*.⁸⁴⁴ La amenaza del pecado de *apostasia* ante las tentaciones que impiden la vida de fe, constituye una seria advertencia que hace el Autor en el trasfondo de la experiencia cristiana que vive la comunidad y que se traduce en *indiferencia* y en el *cambio de opciones* y *recuerdo situacional* al tiempo (cf. 10,26-29).

Además de señalar la crisis espiritual, el Autor invita a los destinatarios a ser fuertes ante las pruebas que provienen del conflicto y de la hostilidad con el ambiente externo, como las burlas y la persecución, el encarcelamiento y la pérdida de todos los bienes. Es impresionante el recurso al vocabulario relativo al sufrimiento que aparece en el contexto, como los términos *πάσχω* (10,32), *συμβάλλειν* (10,34) y *πειράζειν* (cf. 11,17,37), que hablan de sufrimiento y tentación.⁸⁴⁵

El Autor pone de relieve algunos de estos sufrimientos que reflejan la condición de hostilidad y de boicot externo al que está sometida la comunidad de los creyentes: "*Acordaos de los días primeros en los que, después de haber sido iluminados, sostuvisteis un combate tan grande y doloroso: unas veces exponiéndolos a vosotros mismos a los ultrajes y tribulaciones, otras veces uniéndolos a los que así eran tratados. Tuvisteis en efecto compasión de los encarcelados, soportasteis con alegría el ser despojados de vuestros bienes sabiendo que tenéis riquezas mejores y permanentes*" (cf. 10,32-34). Esta situación conflictiva, afirma el Autor, puede convertirse en una traba para la fidelidad y perseverancia cristiana hasta llegar al riesgo del abandono de las reuniones litúrgicas y a la apostasia.

En esta lucha, que los puede llevar hasta el martirio, los cristianos deben mirar con confianza a Jesús, que se enfrentó con la hostilidad de los pecadores, para redescubrir las motivos profundos de su perseverancia: "*Pensad, pues, en aquel que soportó en su persona tal contradicción por parte de los pecadores, a fin de que no os dejéis abatur por el desaliento. Vuestra resistencia no ha llegado aún a la sangre en vuestro combate contra el pecado*" (cf. 12,2-3).⁸⁴⁶

Entre los *antivalores* que el Autor considera más perniciosos están el *desaliento* que lleva a la pérdida de la fe y de la esperanza (cf. 12,3), el *abandono de las asambleas* que lleva al enfriamiento de la fe y del compromiso (cf. 10,25) y la *reincidencia en el pecado* que equivale a pisotear al Hijo de Dios, profanar

844 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, pp. 224-225.

845 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 284.

846 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 285.

la sangre de la Nueva Alianza y ultrajar al Espíritu que dispensa los dones de la gracia (cf. 10,29).⁸⁴⁷

II. En el texto encontramos *unas afirmaciones chocantes* que manifiestan la situación de intransigente tensión que vivió la comunidad a fines del siglo I^o y que han sido corregidas posteriormente por la Iglesia bajo la guía y la luz del Espíritu Santo. Sus afirmaciones que pertenecen a etapas superadas de la forma como se entendieron las consecuencias de la redención de Cristo en situaciones históricas del pasado y del destino de Israel en la Historia de la Salvación.⁸⁴⁸

La primera afirmación de que *no hay posibilidad de perdón para los apóstatas*, sostenida en los primeros siglos cristianos, fue corregida en los siglos III y IV, cuando la Iglesia estableció que se deben abrir las puertas de la reconciliación a cualquier clase de ofensa. La comunidad cristiana bajo la luz del Espíritu Santo se abre a las correcciones necesarias y busca formulaciones más adecuadas del mensaje cristiano para el tiempo presente.⁸⁴⁹

La segunda, que sostiene la tesis del *reemplazo de la Antigua Alianza por la Nueva*, no es una novedad introducida por "Hebreos". Un concepto semejante se encuentra en el Evangelio de Juan, escrito también a fines del siglo I^o. El Autor de "Hebreos" se dirige a cristianos a quienes quiere persuadir del valor inapreciable de los bienes que el cristianismo les ofrece por la muerte sacrificial de Cristo. No tiene en mente un ataque directo al judaísmo; pero de hecho radicaliza la tesis del reemplazo de la Antigua Alianza por la Nueva de tal manera que deja al pueblo judío con una religión descalificada, desheredada de las promesas divinas. Esta afirmación, que ha contribuido a una mentalidad antijudía a través de los siglos de la Historia de la Iglesia cristiana, ha sido corregida bajo la influencia del Espíritu Santo por la nueva conciencia teológica de la Iglesia expresada en el Vaticano II.⁸⁵⁰

C. Finalmente para resolver la difícil situación de crisis y de tensión en que viven los destinatarios de "Hebreos" el Autor propone *unas líneas de trabajo espiritual* que la comunidad debe asumir: una *fe dinámica*, una *esperanza valiente* y una *caridad activa*.

847 Cf. LEVORATTI, *Hebreos*, p. 220.

848 Cf. NARDONI, *Hebreos*, pp. 1059-1064.

849 Cf. *Concilium et Spes* 44 (12 1965) = Concilio Vaticano II (Madrid 1967), *Humanae Personae Dignitatem*, 1-2; Documento publicado por el *Sacrosancta para in nos reventes* (Roma, 28.08.1968); *Mysterium Ecclesiae* 24; Documento publicado por la *Congregación de la Doctrina de la Fe* (Roma, 24.06.1973).

850 Cf. *Apostolicum Actus* (28 01.1965) = Concilio Vaticano II (Madrid 1967).

1. Una fe dinámica

La fe dinámica, fortalecida a la luz de la Historia, constituye la *línea conductora* del texto de Heb 11,1-40 y sirve como de elemento de enlace con el contexto que lo precede y le sigue, a los que da fuerza y consistencia. Heb 11 es la reconstrucción de una galería de personajes creyentes veterotestamentarios, propuestos como modelos a los cristianos que han de tender hacia el autor y perfeccionador de su fe, Jesucristo.⁸⁵¹ En Heb 11 el tema de la *sinagá* aparece 24 veces, como cosa excepcional que no se da en ningún otro texto del N. T.,⁸⁵² aunque el sustantivo no tiene siempre el mismo significado. Unas veces toma el sentido de *confianza* y *fidelidad* (cf. 11,7. bis. 11.20.21.22.23.24.27.29), otras veces de *obediencia*, y *aceptación filial* (cf. 11,8.17.28), otras de *fe en la existencia de Dios* (cf. 11,3.6) y otras *permanece sin precisar* (cf. 11,1.4.5.13.31.33.39).⁸⁵³

Este tema del texto aparece estrechamente unido con el *contexto que lo precede* mediante tres citas importantes que hablan de la fe entendida como *confianza* (cf. 10,22.38.39), y con el *contexto que le sigue* mediante otras dos citas que hablan de la *fe en la existencia de Dios* (cf. 12,1.2). Asimismo en la misma área incluimos el verbo *πιστεύειν* (*creer, confiar*) que aparece en el texto (cf. 11,6).

El texto de Heb 11 está construido según el modelo de la *catequesis sinagagal*, que tiene sus precedentes en algunos fragmentos bíblicos de libros más recientes del A. T.⁸⁵⁴ Heb 11 ilustra la exhortación precedente sobre la necesidad del empleo constante de la fe por parte de los creyentes, desafiados por las pruebas y tribulaciones, para alcanzar la meta de la promesa hecha por Dios: *el justo vivirá de su fe* (cf. 10,36). En apoyo de esta invitación se introducen dos textos del profeta Habacuc (cf. Hab. 2,3.4). Luego el Autor concluye anunciando el tema sobre la necesidad de la fe para llegar a la meta de la salvación (cf. 10,39).

La galería de personajes bíblicos, propuestos como *ejemplos* de fe para los miembros de la comunidad en una situación de crisis de apostasia y de dura persecución, se abre con una descripción, en donde la actitud de fe se presenta en relación con la meta final o salvación (cf. Heb 11,1). Esta descripción muestra un *aspecto dinámico* de la fe, que consiste en una relación tan vital con Dios, que ninguna prueba histórica y humana es capaz de destruir. Esta es la fe necesaria para llegar a aquella realidad última, prometida por Dios y que se escapa de todo control humano.

851 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 291.

852 Cf. 1,1.3.4.5.6.7.his.8.9.11.13.17.20.21.22.23.24.27.28.29.31.33.39.

853 Cf. BARTIL. *ιστογ* = DENT II, pp. 958-959.

854 Cf. Eclesi 44-45: Sub 10.

Los modelos de la fe, entendidos como relación vital con Dios y condición para la salvación esperada, se concentran en algunas figuras tradicionales de la Historia Bíblica analizadas, entre las que destacan la figura de Abraham en la *Historia de los padres* (cf. 11,8-19) y la de Moisés, relacionada con la narración del acontecimiento fundante del Éxodo (cf. 11,23-29). En una atrevida relectura cristológica el Autor presenta a estos personajes como modelos que anticipan la fe cristiana. La orientación cristológica de esta relectura de los personajes y de las páginas bíblicas relativas aparece en términos explícitos en la conclusión, donde se traza un balance de toda la historia bíblica veterotestamentaria: "Sin embargo, todos ellos, tan acreditados por su fe, no alcanzaron la promesa" (cf. 11,39).⁸⁵⁵

Los itinerarios de fe de todos los personajes del A. T. que aparecen en Heb 11, nos plantean caminos marcados por el *desprendimiento* y la *prueba*, la *superación* y la *confianza*, la *valentía* y la *lucha*, así como lo ofrecieron a los cristianos de fines del siglo Iº d. C., abatidos por la crisis interna de apostasía y la persecución externa que los debilitaba.

No hay entre los Libros del N. T. excepción hecha de la carta a los Romanos, un escrito que trate tantas veces el tema de la fe;⁸⁵⁶ y no hay en el N. T. un capítulo en que estén concentradas tantas citas de la xirag como Heb 11,1-40.

II. Una esperanza inquebrantable

El segundo elemento o estructura básica de la espiritualidad cristiana que deducimos de "Hehrens" está constituido por la esperanza inquebrantable (cf. 10,23). En Heb 11 el sustantivo ἐλπίς no aparece directamente, pero sí se encuentra en el contexto (cf. 10,23). En Heb 11,1 aparece el verbo ἐλπίζω en forma de participio para indicar las cosas que se esperan a través de la fe. Esta en definitiva da fuerza a las cosas que se esperan.

El tema de la esperanza ἐλπίς, ἐλπίζω aparece en sus diferentes aspectos sobre todo en el contexto que precede y sigue a Heb 11,1-40. En la misma área de la esperanza incluimos la παρρησία (*franqueza, confianza, seguridad, libertad, derroche*) presente en el contexto (cf. 10,19,35). Igualmente consideramos el verbo compuesto ὑπομένειν (*aceptar saber sí, aguantar, mantenerse firme*) presente en el contexto que precede y sigue a Heb 11,1-40 (cf. 10,32; 12,2,3,7), y el sustantivo ὑπομονή (*perseverancia, paciencia*), presente en el mismo contexto (cf. 10,36; 12,1).

855 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 292.

856 Libros del N. T. que citan la xirag: Romanos (49) veces, Hebreos (32) veces, Gálatas (22) veces.

La esperanza está íntimamente relacionada con la actitud humana obediente y confiada que se abre a la Palabra de Dios y a su promesa sobre el futuro de la salvación (cf. 11,1).⁸⁵⁷

En el horizonte cristológico de la *Homilía* se pueden leer en clave de esperanza las mismas pruebas y tribulaciones que se abaten sobre la comunidad y ponen en peligro su confianza en Dios. Los sufrimientos, en una visión sapiencial de la vida, forman parte de la pedagogía de Dios que educa a sus hijos en la obediencia plena y confiada, para prepararlos a la acogida de un fruto de paz y de justicia (cf. 12,7-11).

También la imagen de la ciudad celestial, de la que Dios es "arquitecto y constructor", y hacia la cual se encaminaron Abrahán y los padres, representa la meta del camino cristiano (cf. 11,10). En efecto, la ciudad celestial y futura es aquella en la que se encuentra el Santuario del Cielo, en el que entró Cristo resucitado, inaugurando una nueva vida y viviendo para acceder a la comunión con Dios (cf. 10,19-20).⁸⁵⁸

El estilo de vida que corresponde a este camino es el de la confianza y estímulo mutuo para comprometer a todos los miembros de la comunidad, y se encuentra recogido en la exhortación: "*Robusteced, pues, vuestras manos decaídas y vuestras rodillas vacilantes y caminad por sendas firmes a fin de que el pie cojo no vuelva a dislocarse, sino que, más bien, pueda curarse*" (cf. 12,12-13).⁸⁵⁹

III. Una caridad activa

La orientación práctica y exhortativa del contexto que hemos analizado, no puede pasar por alto la actuación de la fe y de la esperanza unida a una caridad activa. Este es el sentido de la exhortación programática con que el Autor concluye el contexto que precede Heb 11,1-40: "*Miremos los unos por los otros para estimularnos a la práctica del amor y de las buenas obras: no abandonemos nuestra Asamblea, como algunos tienen por costumbre, sino animémonos mutuamente, tanto más cuanto que ya veis que el día se acerca*" (cf. 10,24-25). Aunque la terminología de la *ἀγάπη* no es muy frecuente en la *Homilía*, podemos contar sin embargo con un vocabulario semántico discretamente amplio. En el contexto previo a Heb 11,1-40 (cf. 10,24) encontramos el sustantivo *ἀγάπη*. En el mismo texto (cf. 10,24) se halla la expresión *καλὰ ἔργα* (*obras buenas*), que expresa el amor concreto a través de una caridad activa hacia los hermanos que se

857 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 293.

858 Cf. FABRIS, *Hebreos*, p. 294.

859 Cf. FABRIS, *Hebreos*, pp. 294-295.

encuentran en la cárcel, víctimas de la persecución y pasan necesidad por haber perdido todas sus propiedades.

La situación general de las pruebas y tribulaciones que provienen del ambiente externo a la comunidad y en el cual ella misma se encuentra sumergida, ofrece a los cristianos la ocasión para manifestar su solidaridad activa animada por el amor fraterno o caridad (cf. 10,34).

La *exhortación* general a buscar la paz con todos, no solo recuerda el gesto amistoso de Rahab con los espías israelitas (cf. 11,31), sino que forma parte del esfuerzo de los miembros de la comunidad para con los que la componen y pasan necesidad, y dice del ánimo que cada uno debe tener para practicar el amor recíproco y la responsabilidad para asistir a la Asamblea Comunitaria (cf. 12,14).

6. BIBLIOGRAFÍA:

A. Fuentes:

FISCHER B. - GRIBOMONT J. - SPARKS H.F.D. - THIELE W., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem I-II* (Stuttgart 1975.2).

MERK A., *Novum Testamentum Graece et Latine* (Roma 1992).

NESTLE E. - ALAND K., *Biblia Sacra utriusque Testamenti. Editio Hebraica et Graeca* (Stuttgart 1994).

NESTLE E. - ALAND K., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1994).

NESTLE E. - ALAND K., *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart 1987).

NESTLE E. - ALAND K., *The Greek New Testament* (Stuttgart 1994).

RAHLFS A., *Septuaginta I-II* (Stuttgart 1935).

B. Diccionarios y Gramáticas.

BALZ H. - SCHNEIDER G., *DICCIONARIO EXEGÉTICO DEL NUEVO TESTAMENTO I - II* [DENT I - II] (Salamanca 1996.1998).

BLASS E. - DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento = SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO* [GLNTS 3] (Brescia 1982).

FANNING B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* = OXFORD THEOLOGICAL MONOGRAPHS [OTIM] (Oxford 1990).

KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO I - XV* [GLNT I - XV] (Brescia 1965 - 1988).

MATEOS J., *El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento* = ESTUDIOS DE NUEVO TESTAMENTO I [ENT I] (Madrid 1977).

METZGER B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1989).

MORGENTHAUER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Stuttgart 1978).

MOULTON W. F. - GEDEN A. S., *A Concordance to the New Testament* (Edinburgh 1974).

PORTER S. F., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* - CARSON D. A., *STUDIES IN BIBLICAL GREEK* [SBG I] (New York 1993).

ZERWICK M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeca* (Romae 1966).

ZERWICK M., *Graecitas Biblica Novi Testamenti* = SPIB. (Romae 1966.5).

C. Documentos, Ensayos y Artículos:

BERNINI G., *Proverbi* - NVB 19 (Roma 1978) p 142.

BUIS P., *Le Deutéronome* = VS A. T. 4 (Paris 1969) pp 428-429.

DE AQUINO T., *Summa Theologica*, II^a IIae. q. 2, a. 5. pp 24-25.

FABRIS R., *La espiritualidad en la Carta a los Hebreos*: BARBAGLIO G. (ED.), *ESPIRITUALIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO* (Salamanca 1994) pp 281-298 [especialmente: comunidad en crisis (p 284), peculiaridad de la carta (p 286), fe dinámica (p 291), 11,1-40 (p 291), fe 11,1 (p 291), 11,8-19 fe de Abraham y de Moisés (p 292), 11,19 Dios capaz de resucitar los muertos (p 292), balance de toda la Historia (p 292), esperanza valiente (p 293), caridad activa (p 295)].

Gaudium et Spes 44 (Roma 07.12.1965) = Concilio Vaticano II (Madrid 1967).

Humanae Personae Dignitatem, 1-2: Documento publicado por el *Secretariado para los no creyentes* (Roma, 28.08.1968).

HÜBNER H., *Teologia Biblica del Nuovo Testamento I: Prolegomeni* = SCTNT 5 (Brescia 1997) [especialmente 11,6 (p 172)].

- HÜBNER H., *Teologia Biblica del Nuovo Testamento III: Lettera agli Ebrei* = SCTNT 8 (Brescia 2000) pp 23-88 [especialmente pp 79-84]
- JEREMÍAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús* = BBC (Madrid 1977) pp 349-353.
- J.E DÉAUT R., *La Nuit Pascale* = AnBih 22 (Rome 1963) pp 132-163, 206-207, 259-260.
- LEVORATTI A.J., "Ti no has querido sacrificio ni oblación" *Sal 40,7; Heb 10,5*: RevBib 48:21 (1986) pp 193-237.
- MENGELLE E., *La estructura de Hebreos 11,1*: Bib 78:4 (1997) pp 534-542.
- Mysterium Ecclesiae 24*: Documento publicado por la Congregación de la Doctrina de la Fe (Roma 24.06.1973).
- NARIDON E., *Carta a los Hebreos*: LEVORATTI A., COMENTARIO BÍBLICO LATINOAMERICANO CBI. (Estella 2003) pp 1047-1089 [especialmente pp 1079-1082].
- NICOLAU M., *Carta a los Hebreos*: LEAL J., LA SAGRADA ESCRITURA. NUEVO TESTAMENTO (Madrid 1967) pp 137-163.
- Nostra Aetate* (28.10.1965) = Concilio Vaticano II (Madrid 1967)
- PENNA A., *Deuteronomio* = LA SACRA BIBBIA A. T. (Roma 1976) pp 260-261.
- RUBIO M. I., *Escrito a los Hebreos*: GUJARRO S. - GARCIA M. S., COMENTARIO AL NUEVO TESTAMENTO (Estella 1995) pp 613-641 [especialmente: Una nube de testigos pp 635-636].
- SÁNCHEZ BOSCH L., *La Carta a los Hebreos* IDEM. EP (Estella 2007) pp 466-508.
- SEARLE J., *Actos del habla* (Madrid 1980) pp 63-79.
- SPIC C., *L'Épître aux Hébreux* = SB (Paris 1977) 235 págs. [especialmente: pp 181-198].
- VANHOYE A., *Struttura e Teologia nell'Epistola agli Ebrei* Quarta Parte (11.1-12.13) = PIB (Roma 1989) pp 73-76.
- VANHOYE A., "Reti Camminii": IV Struttura Letteraria della Lettera agli Ebrei. Quarta Parte (11.1-12.13) = PIB (Roma 1974) pp 73-74.
- VANHOYE A., *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Quatrième partie (11.1-12.13) (Romae 1962.2) pp 183-195, 204-298.



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 diríjase a ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 7ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benito Pino) Altamira, Apartado de Correo 5886 Caracas 1061-A o llame a los teléfonos (0212) 261.8584 Fax (0212) 2650505 E-mail: contacto@iter-ecu.org

LA FE DE JESÚS DE NAZARET

P. Eduardo Frades, CMF*

ABSTRACT: *This paper's purpose is to show Jesus' faith to ours towards Him. The first part addresses Jesus' faith, inherited, received, incepted with conviction by Jesus since his childhood until the end of his life; without any distraction, because it is necessary to affirm that Jesus was born, lived and died as Jew. The basis for this part are Jesus' references to items or words of the Hebrew Bible. However, Jesus gives great novelty and brings faith in God to its human fullness. The second part will address that living, grown and purified faith by Jesus until his death. Here, the most important foundation will be Jesus' prayer, not only in praise and thanksgiving but in pleas and complaints, because praying is not only the language of faith but its support and most delicate manifestation. This part will be wider, because it addresses what is more novel and enriching about Jesus' faith. It has two sections: the first one related with the faith in the proximity of the Kingdom of God, whose kingship is already acting in Jesus, and whose realization seems imminent to him; the latter says something about Jesus' faith in his Father and our Father, benevolent and benefactor of all, which is also the faith in the absent God, who is not almighty in front of the evil of men, whose freedom respects.*

KEYWORDS: *Faith, inherited faith, Hebrew Bible, Living Faith, Prayer, Kingdom and Kingship of God, God as Father, God always greater*

* El P. Eduardo Frades Caspar, CMF, es 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 U.C.A.R. 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 claritanos 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 hasta el 2011. Correo electrónico: efrades@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

Hasta no hace muchas décadas no se podía hablar de la fe de Jesús, porque los teólogos sabían que, por la "unión hipostática", gozaba de la "visión beatífica" constantemente, incluso en la cruz. Menos mal que la Iglesia seguía proclamando los Evangelios; y en ellos, incluso en el de Juan, resulta que no se habla para nada de tal "visión beatífica". Más bien se está suponiendo en Jesús, aun sin nombrarla, una actitud de fe; tan normal como la de sus padres, la nuestra o la de cualquier hombre. Si se niega esa fe, "es que no se considera evidente que Jesús sea totalmente hombre ni que su relación personal con Dios sea enteramente humana"¹. La Carta a los Hebreos dice que Jesús es el "iniciador y consumador de la fe" (Hbr 12,2)². De nuestra fe, ciertamente, pero no de la fe humana o religiosa sin más. Porque "la fe, antes de ser asumida personalmente, es recibida de una tradición, compartida en comunidad, vivida en una religión que es la "institución de creer"³.

Por eso se debe afirmar que "el Jesús terreno no inicia la fe como actitud humana fundamental del ser humano"⁴, ya que, por ser humano, comparte eso con todos los hombres, pues se trata de un fenómeno antropológico. Gran parte de todo aprendizaje se realiza creyendo. Sobre todo si es cierto que "el ser humano está ligado/tejido por una red de premisas epistemológicas y ontológicas que – independientemente de su verdad o falsedad últimas – se convierten parcialmente en autovalidantes para él"⁵. La fe religiosa es también eso, al menos desde la ladera humana, como explicó muy bien uno de nuestros grandes teólogos⁶. Está dicho en la frase lucana sobre Jesús, que "crecía en sabiduría" como lo hacía en estatura y fuerzas (Lu 1,40-52). "Jesús tampoco inició la fe como gesto de confianza en las personas. Compartió con los demás seres humanos esa dimensión tan profundamente humana de la fe, la dimensión personal" ya que se trata de "la forma más humana de comunicación entre las personas. Decir "yo creo en

1. Mouglé, Joseph.- *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*. Volumen II, Desclée de Bruwer, Bilbao, 1995, p. 203, nota 9.

2. Ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς ἀπιστεῖας, i.e., el que inicia y culmina nuestra fe.

3. Mouglé, Joseph.-*op. cit.*, p. 20.

4. Martínez, Feliciano.- *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología o soteriología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, p. 668.

5. Bateson, Gregory.- *Paros hacia una ecología de la mente*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972. Ver la cita en La p. 344.

6. Segurillo, Juan Luis.- *El nombre de Jey ante Jesús de Nazaret*. Cristiandad, Madrid, 1985. Tomo I, titulada "Fe e iconología".

o" significa "yo confío en ti". Esta actitud es el supuesto de toda comunicación verdaderamente humana". Sin esta actitud de fe, se trata a las personas como objetos, no se les tiene fe/confianza ni se las hace dignas de lograr algún día esa fe/confianza⁷.

Es claro que su fe inicial no podía ser la fe "cristiana", por meras razones históricas; pero la fe que desembocó en ella, antes se desplegó en la fe del judío Jesús, que la mamó de muy buenos pechos desde su infancia (Lc 11,27s). "Ni siquiera podemos decir que Jesús fue el iniciador de la fe propiamente religiosa" como indica la Carta a los Hebreos, al presentar la "nube de testigos" que precedieron y en cuya cadena se insertó. Ni comenzó todo con Abraham, pues mucho antes están un Henoc o un Noé, según la misma carta. Los orígenes de la fe humana y religiosa se confunden con la historia misma de la humanidad. Es de esta fe sobre todo religiosa de Jesús de la que voy a tratar. Claro que nuestro conocimiento de Jesús es más o menos hipotético, por ser un hombre entre los hombres, por tener de él sólo unas fuentes escritas, ciertamente muy unilaterales, que no libran para nada del relativismo de la historia y de la distancia o extrañeza histórica que nos debe causar su figura⁸.

Más allá de los criterios tradicionales de semejanza, coherencia y testimonio múltiple está el de la plausibilidad histórica que se puede formular así: "lo que puede tener un contexto vital plausible como un fenómeno individual en el contexto judío y puede explicar plausiblemente el impacto histórico de Jesús en la cristiandad primitiva"⁹. Hoy día, gracias al avance de todos los métodos histórico-críticos, se presta mayor atención a ese contexto y a ese impacto histórico. Jesús no aparece en la historia con ninguna separación absoluta, sino entrelazado en la historia del judaísmo coetáneo. En el asunto de su fe, no cabe la menor duda razonable de que fue la misma fe de sus padres, en el sentido concretísimo de María y José, aunque no sepamos casi nada de ello en forma directa. Es bien probable su procedencia judía, e incluso davídica. Aunque vivieran en Nazaret, conocían y creían en sus

7 Martínez. *Hebreísmo*, o.c., p. 66x-670.

8 Trigo, Pedro. *Como relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*. Centro Gutalla, Catacas, 2012. Ver pp. 11-27.

9 Sobre esta problemática, puede verse Theissen, Gerd - *Historical skepticism and the criteria of Jesus research: my attempt to keep over Lohmeyer's ugly wild duck*. Ya en 1996, revisado luego hasta 2009 y 2011 en el *Handbuch for the study of the historical Jesus. Volume 1: How to study the historical Jesus*, pp. 349-387.

10 Theissen, G. s.c., p. 354 "that which can be given a plausible *Sitz im Leben* as an individual phenomenon in its Jewish context, and can plausibly explain the historical impact of Jesus on early Christianity"

sagradas tradiciones y participaban de sus expectativas. Todo esto responde al criterio señalado de la plausibilidad histórica. El dato evangélico de que nunca visitó en su ministerio galileo las ciudades helenistas de su propia patria, como Sôforis o Tiberiades, indica el cuidado de atenerse a la pureza de fe y costumbres aprendida en la casa paterna y mantenida por la mayoría del campesinado galileo, al que se dirigió primordialmente.

Aunque Jesús es siempre el mismo, no es la misma, sin embargo, la conciencia y la vivencia que de él tiene la Iglesia bajo la acción del Espíritu a lo largo de la historia. Hoy, en América Latina, con la irrupción de los pobres, y recogiendo toda la búsqueda y los logros de los estudios bíblicos de los últimos tiempos, el Espíritu está haciendo surgir, en medio de la experiencia espiritual de esta hora del Continente, un nuevo rostro de Jesús. Si cambia la imagen de Jesús cambia también la concepción que la Iglesia tiene de su misión, de la evangelización y del seguimiento. ¿Cuáles serían los rasgos más novedosos de este rostro nuevo de Jesús que emerge en esta hora espiritual de América Latina?¹¹ Eso depende, desde luego de nuestras preguntas, pero sobre todo de los resultados cada vez más ricos y complejos de toda la investigación histórica, arqueológica, antropológica y sociológica de los últimos decenios.

Los cristianos creemos que Dios se ha revelado en la historia y, privilegiadamente, en la historia de Jesús de Nazaret. Las mejores cristologías reconocen hoy que el estudio del Jesús histórico les es indispensable y afecta a la comprensión de Jesús y a la fe del cristiano, pues no es mero estudio histórico. Hoy conocemos a Jesús mejor que nunca en siglos pasados. Estamos más cerca que nunca del Jesús histórico, o mejor, del Jesús judío del siglo I ubicado en su contexto y podemos captar mejor sus palabras y prácticas. "Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo. Por práctica entendemos el conjunto de actividades de Jesús para operar sobre la realidad social y transformarla en la dirección precisa del Reino de Dios. Histórico es, entonces y en primer lugar, lo que desencadena historia"¹². Nos hemos hecho conscientes de que la historia de Jesús forma parte de la encarnación de Dios. Sus palabras, sus prácticas, sus gestos, ... todos los rasgos del Jesús histórico son para nosotros pistas de revelación de Dios, y pistas para el seguimiento de Jesús. Por eso mismo se ha podido escribir que

11 Cfr. Vigil, José María - *Seguir a Jesús hoy en América Latina*. En la obra colectiva *Taller de espiritualidad latinoamericana en AL*. Bogotá, 1987, 150-157. Subraya rasgos de Jesús muy importantes para nuestra actualidad, pero aquí nos centramos en la historia.

12 Sobrino, Jon - *Jesús, rostro liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, p. 77.

"la fe de Jesús no es entonces otra cosa que la historia de su fe"¹³; y que de esa fe de Jesús se trata en Mc 9,23 y aún 11,22s. además de Hbr 12,2 (sobre Jesús como *αρχηγός και τελειούτης* de nuestra fe)¹⁴ muy por encima de la poca fe (*ὀλιγοπιστία*) de los discípulos, de ayer y de hoy. Más aún, Jesús tuvo una fe indefectible, sin posibilidad alguna de fallo ni pecado (Hbr 4,15).

El autor judío Ben Chorim, gran admirador de la figura de Jesús, al que llama "Bruder Jesu", escribió ya hace años que lo que nos separa a cristianos y judíos no es la fe de Jesús, sino la fe en Jesús. Aquella puede ser común a ambas confesiones; más aún, debe serlo. En cambio, la fe en Jesús como Cristo es peculiar de los cristianos. Aquí sólo nos vamos a ocupar de la fe de Jesús, por lo que podemos estar de acuerdo. De la fe en Jesús se ocupará la siguiente ponencia. Otro autor judío, Robert Aron¹⁵, señala otra diferencia más importante, y nada contradictoria, entre la fe judía y la fe cristiana: está en el sentido del Amén: para los judíos es firmeza, certeza, seguridad, realidad; para nosotros, cristianos, es apuesta, esperanza, futuro pleno por venir, o, si queremos liturgizarlo: "adventus", como el Dios y el Reino que están viniendo, pero siempre parcialmente, dentro de la ambigüedad de la historia. Sobre el tema de la oración de Jesús volveremos, porque la oración es la "puesta en práctica y realización efectiva de la fe", pues no se trata tanto de hablarle a Dios, cuanto de escucharlo "ser oyente de su Palabra"¹⁶.

Tal vez no sea del todo exacta esa contraposición, pero me ayuda a formular mi plan de presentación de la fe de Jesús. Una primera parte tratará de su fe heredada, recibida y aceptada con convicción desde niño. La otra, se ocupará de la fe vivida, acrecentada y acrisolada por el propio Jesús hasta su muerte. Será la parte más amplia, y sólo al final apuntaré a la fe que nos dejó, junto con su paz y su Espíritu. Está muy bien la formulación de Hebreos sobre Jesús como "iniciador" y "consumador" de nuestra fe; pero no es de nuestra fe de lo que vamos a tratar, sino de la fe de Jesús mismo. Lo cierto es que se puede afirmar con toda la plausibilidad histórica que "hasta donde podemos penetrar sin prejuicios ideológicos u otros "es correcto afirmar que Jesús nació, vivió y murió como judío" ". Lo mismo

13. Sobrino, Jan.- *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, p. 206.

14. Sobrino añade incluso Rm 2,21 y Ga 2,20 y 2,22, que generalmente vienen traducidas y explicadas como fe en Jesucristo, y no fe de Jesucristo.

15. Aron, Robert - *¿Cómo creaba Jesús de Niño*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988, de 258 páginas, dentro de la colección Biblioteca Catecumenal.

16. Velasco, Martín. *Modesta apología de la oración de petición*. Ver *Selecciones de Teología*, vol. 51 (2012), n. 202, pp. 103-111. Las citas en las pp. 103, 105 y 107.

17. Cazzon, Benito.- *Jesús el judío*. En *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Verbo Divino,

afirma Ben Churim. Klausner, Flusser, Vermes y otros autores judíos y también muchos cristianos que se han acercado a su figura. Sin embargo, Jesús aporta gran novedad en la fe en Dios, como veremos. Esta segunda parte, por tanto, será la más amplia y la subdividiremos en la fe en el Dios del Reino, cuyo Reinado ya está actuando en Jesús y cuya plenitud le parece inminente; y la fe en su Padre y Padre nuestro, benevolente y benefactor de todos, que también es fe en el Dios ausente y no todopoderoso ante la maldad del hombre, cuya libertad respeta.

1. LA FE HEREDADA, RECIBIDA Y APROPIADA POR JESÚS DE NAZARET

Uno teólogo bíblico puede hablar del "Dios israelita", en cierta forma distinto del "Dios judío" y del "Dios cristiano", subrayando lo que hay de común, la "raíz compartida" por creyentes judíos o cristianos¹⁸. Se trata del Dios creador, padre, educador, salvador y liberador. Jesús no lo ve apenas en la identidad judía como Dios de la Ley, la alianza y pueblo; y menos aún, como Dios de Sión (nunca llamada así por Jesús ni el NT) o Dios del rey, pues rechazó todo mesianismo político. Más que Dios de sacerdotes, para Jesús fue Dios de profetas, sabios y sufrientes, y más aún Dios salvador del Amor apasionado (Os. Cant. Is 62, etc), de la justicia de los pobres y de la paz universal. Cree descubrir esas "raíces comunes" en muchos textos, como por ejemplo el *Magnificat*, muy inspirado en el Cántico de Ana (Lc 1,46-55), el Mandato doble del amor, que cita el *Shema* (Dt 6,4s y Lv 19,18 en Mc 12,28-34pp); y en la misma oración del Padre Nuestro, tan cercana al *Kaddish* judío con el tema del Reino de Dios, el pan compartido y el perdón mutuo necesario (Mt 6,9-13/Lc 11,2-4). Es tal vez lo más fundamental, pero no deja de haber otras referencias a las Escrituras hebreas, sobre todo a la Torá en varios pasos que las fuentes más antiguas atribuyen a Jesús.

Aunque no sean históricos, los evangelios de infancia canónicos nos presentan a José y María como muy buenos judíos creyentes y practicantes, abiertos a la novedad de Dios en sus propias vidas. Según los evangelios, había una sinagoga en Nazaret, con lo cual es seguro que había un rollo de la Torá. De los profetas, no podemos siquiera suponer que había una copia en la modesta sinagoga de Nazaret. Tal vez sólo de Isaías, si la escena de Lc 4 guarda algún recuerdo

Estella (Navarra), 1991, p. 146. [Ser 316 pp. Incia en 125]

18 Píkaia, Xabier.- *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, pp. 13ss y 337-354.

histórico, más allá de ser creación suya¹⁹; y tal vez otro de Salmos, o al menos se recitaban varios de memoria. No nos consta si había algún letrado en Nazaret o al menos en Seforis, donde ciertamente habitaban también judíos²⁰. Con todo, se puede suponer que Jesús frecuentó esa ciudad en su juventud al lado de su padre, por razones de trabajo, ya que era artesano como José, y en Nazaret poco podían ejercer apenas ese oficio²¹. Si además aprendió algo de griego elemental, no es improbable; aunque su cultura estaba en el mundo judío, de habla aramea; aunque aprendiese a leer hebreo en la misma sinagoga, cosa bien probable si había algún maestro para los niños nazarenos²².

Sus padres, como fieles judíos conocían sus Escrituras, proclamadas cada sábado en la sinagoga, y rezaban dos veces al día el *Shema*, junto con otras oraciones y tal vez varios salmos, que podían saber de memoria. "Jesús debe la forja de su alma humana a sus padres, a su aldea, a la Torá y a la sinagoga. Para conocer esa alma hay que conocer el alma de María y José, la ordenación litúrgica de la sinagoga de Nazaret, las corrientes de espiritualidad, la orientación homilética y la legislación social, la situación política y religiosa del momento en que nace"²³. Este autor llega hasta el punto de decir que Jesús "es la expresión más perfecta del alma judía creyente"²⁴. Más aún, afirma que Jesús "vivió su relación con Dios en la fe, es decir, en la forma concreta que históricamente el pueblo elegido se había avocado a una alianza con Dios, surgida de una iniciativa suya de amor, que exigía una respuesta de fidelidad, concretada en el cumplimiento de la ley, en la alabanza cívica, en la pureza ética"²⁵. Está bien, pero no sabemos demasiados detalles, y en materia histórica no basta la fantasía, sino atenderse a los datos controlables.

19 De hecho, la exégesis actual, piensa que sería el único libro profético que poseía la comunidad miteana de Antioquía. No suponer que entonces era normal tener una Biblia entera como la es hoy, dado su enorme costo.

20 González Echegaray, Joaquín, *Jerús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999, con 228 pp. Ver la p. XXX.

21 Tal vez más tarde, al trasladar Herodes la capital a Tiberíades, Jesús se fue a Cafarnaúm, para seguir ejerciendo allí su oficio artesanal. Aunque vivía en casa de pescadores, él mismo no era pescador sino de hombres.

22 González Echegaray, Joaquín, *ibid.*, p. XXX.

23 González de Cardedal, Olegario, *Origenes - Crisología*, Madrid 2001, p. 436.

24 González de Cardedal, Olegario, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid, 1978. Citado en p. 670.

25 González de Cardedal, Olegario, *Jesús de Nazaret*, p. 438.

1.1 La fe heredada que se refleja en los dichos de la Quelle

En el documento más antiguo que tenemos sobre Jesús, que se suele denominar la Quelle, o fuente común a Mt y Lc, se nos narran tres escenas que solíamos titular "tentaciones": y en efecto lo son. Pero no sólo nos indican que Jesús, como cualquier hombre, fue tentado, sino que se trata de las tentaciones sobre su condición de "Hijo de Dios", que es un equivalente a Mesías; y sobre el camino o los modos de efectuar su servicio a Dios o a su Causa, el Reino. La primera, sobre multiplicar el pan, casi no es rechazada por Jesús. Sólo dice que "no sólo de pan vive el hombre", citando Dt 8,3. Efectivamente, Jesús va a "multiplicar el pan" para la gente, y va a decir a los discípulos, "denles ustedes de comer", además de invitar a la gente a compartir lo poco que tenga cada uno. Por lo demás, si la gente busca tener los "mangos bajitos", advertirá que no han entendido nada de sus "señales" (J 6,26). La otra tentación versa sobre el modo de dominar a los hombres desde el poder. Jesús rechaza ese camino como satánico, citando Dt 6,13; pues el hombre, según Jesús, no se somete absolutamente más que a Dios; no adorará jamás ningún poder, ni el que se pretenda más benéfico para los hombres³⁶. Por fin, frente al portentoso como prueba de Dios o como modo de doblegar la mente humana a aceptarlo, Jesús pone fin a la tentación, citando Dt 6,16: "no tentarás al Señor tu Dios". Es el hombre el que debe hacer la voluntad de Dios, no Dios la suya, por muy razonablemente buena que le parezca al hombre.

Seguramente se trata de una creación eclesial postpascual, pero se basa en la comprensión mayor que ahora tienen de la persona y misión de Jesús. Por tanto, también del Dios en el que creía y de los caminos de su Reino efectivo en la tierra. Por otro lado, es bien probable históricamente que muchos pensaron en Jesús como un Mesías poderoso, capaz de liberar del imperio de Roma, con los medios de todo imperio o toda lucha antiumperialista (Jn 6,15 y Mc 11pp). Más aún, Jesús, más allá de multiplicar el pan, va a curar a bastantes personas de distintas enfermedades, y liberar de malos espíritus a otras muchas. Sólo para sí mismo no hace ningún "milagro" (o mejor: obra poderosa), ni para sacar ningún beneficio. Será un curandero popular y hasta, diríamos hoy, un psicólogo o psiquiatra sanador de tantos males psíquicos, mentales, espirituales como han agobiado y agobian hoy día a tantas personas. Pero nunca para sacar provecho, ni para demostrar nada: sólo como "signos" del Reino que anunciaba. Por eso no manipula o tienta

36. Tal vez nadie como F. Dostoyevsky, en *Los hermanos Karamazov* alcanzó a expresar tan literariamente este mensaje de las tentaciones. Ver el famoso episodio del capítulo V de la II Parte: Gran Inquisidor de Sevilla.

a Dios, no prueba lo divino con sus obras poderosas, sino que supone que eso lo hacen otros también (Q 11,19p); y rechazó en raíz dar ninguna "señal del cielo" a los fariseos que se la pedían (Mc 8,11s; en Q 11,29 se apunta a la señal de Jonás; pero sobre ella volveremos).

Las reiteradas alusiones al "Hijo del hombre" en boca exclusivamente de Jesús apuntan al uso peculiar suyo de esa figura: tanto si se refiere al mero ser humano, como en Ez, como si apunta a la escatológica figura de Dn 7. Hay varias referencias a los profetas en general²⁷, y la gente tiene a Jesús por un profeta²⁸; pero las citas claras de alguno de ellos son escasas en la Q; pues las alusiones de Q 7,22 a pasajes de Isaías (en griego) y a Mal 3,1 en 7,27 suenan mucho a reflexión eclesial. Conviene subrayar bien que las frases de Jesús sobre su destino, similar al de los profetas, apuntan todas a los sufrimientos y aún la muerte que les sobrevinieron a ellos y espera para sí mismo. Así aparece ya en la última bienaventuranza (6,23) y en la denuncia contra los antepasados asesinos de profetas, y los que luego perseguirán a los discípulos (11,47 y 49). Pero se refiere más directamente a sí mismo en su réplica al zorro Herodes y su lamento sobre Jerusalén (13,31-33 y 34-35). Este último es de la Q, y el otro, aunque esté solo en Lucas, tiene mucha probabilidad histórica.

Ante la escasa presencia de citas proféticas en labios de Jesús resulta interesante saber que conocía sin duda ese librito extraordinario de Jonás, con esa teología tan avanzada, en broma muy seria, sobre la misericordia universal de Dios (Q 11,29-32). Una prueba indirecta de esto es la divergencia en la interpretación de sus dichos sobre Jonás en Lc 7,29-32 y Mt 12,38-42 y aún 16,4. Resulta muy difícil saber qué quiso decir exactamente Jesús al compararse con Jonás como señal para Ninive; pero es claro que el Dios de Jonás tiene rasgos que apuntan hacia el Padre de Jesús, en sus entrañas de misericordia con los pecadores. Lo de la conversión de todos los ninivitas es un cuento chino, que forma parte de la broma del librito; y no digamos lo de estar tres días vivo en el vientre del cetáceo y ser luego vomitado a tierra²⁹.

Nos gustaría que fuera histórica la cita de Os 6,6 que Mateo le pone en la boca a Jesús: "Misericordia quiero y no sacrificio", intercalada entre al dicho de tono sapiencial: "no necesitan médico los sanos, sino los que están mal" y su aplicación concreta por Jesús a su comer con publicanos y pecadores con aquello

27 Q 6,23; 7,26; 10,24; 11,47,49; 13,33 y 34.

28 No en la Q; pero sí en Mc 6,4-15; 8,28,29; 11,22; 14,63 y paralelos.

29 Ballenas no hay en el mediterráneo; pero la enorme carga simbólica del relato, fue muy bien aprovechada por la iconografía de las catacumbas.

de "no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mt 9,12s); pero en el paralelo de Mc 2,17 no aparece, ni Lc 5,31s tampoco la trae. Mateo 12,7 la vuelve a citar, a propósito de la condena farisea a los discípulos por las espigas arrancadas en sábado; pero nuevamente falta esa cita en los pasajes paralelos de Mc 2,27s o Lc 6,4s. Sin embargo, Mateo ha visto muy bien que, más allá de conocer y citar esa frase de Oseas, Jesús la practicó en más de una ocasión, al anteponer efectivamente la misericordia para con el hombre necesitado o marginado a la interpretación farisea de las normas de pureza y de lo permitido o prohibido en sábado. Más aún, según Lc 15,1-12, contó varias parábolas para justificar esa conducta suya, como manifestación concreta de la misericordia de su Dios Padre para con los marginados y pecadores. Puede ser Lucas el autor de esta ubicación de las parábolas, pero ha captado también perfectamente esa praxis de la misericordia de Jesús, como reflejo de la de Dios su Padre, que acoge al hijo pecador apenas se acerca a él.

Aunque no es prueba suficiente el mero silencio, conviene anotar que Jesús apenas habló de Abrahán y patriarcas, fuera de Q 13,28 para ensanchar la mesa de Abrahán, y Mc 12,26 para hablar del Dios de vivos. Menos aún habló de Moisés (o su supuesta ley del divorcio), sino para criticarlo (Mt 10,2-5) para no mencionar a Aarón ni Levi, que nunca cita. Ni tampoco de David, fuera de Mc 12,35-37, si es histórico; y sólo un par de veces de Salomón, para decir que él era mucho más sabio, o que los linus se visten mejor (Q 11,31; 12,27); aunque visite el Templo, nunca habla de Sión. Por más que guste ver a Jesús en continuidad con toda la Biblia Hebrea (BH), personalmente fue muy selectivo con sus personajes, sus relatos y sus metáforas sobre Dios. Habló mucho más del Dios creador y conservador del mundo, providencia constante sobre la naturaleza, animales y hombres, que del Dios del éxodo de Egipto o del retorno de Babilonia, con todo el peso que tienen en el Pentateuco y la Historia Deuteronomista junto a la relectura de los Profetas hecha con este espíritu. Parece que nunca habló del Reino eterno de David, a pesar de las expectativas de sus propios discípulos y la gente que lo seguía; e incluso el judeo-cristianismo primitivo (Lc 1-2; Mt 1-2). Mucho menos se refirió a la elección de Sión y su Templo, aunque fuera Casa de oración a su Padre (Mc 11,15-19; Jn 2,15-22 y 4,20-24); más bien habló de la destrucción de ambos (Mc 13,1ss).

1.2 La fe apropiada que se muestra en el evangelio de Marcos

Es muy probable que, desde niño, Jesús fuera aprendiendo esas "historias sagradas"³⁰ y esas oraciones, incluso antes de visitar la sinagoga local. En el evangelio de Marcos tenemos algunos datos de esto. Entre las historias que Jesús conoce está sin duda el relato de la creación, como se ve por su apelación al mismo frente a la posibilidad de divorcio, avalada por el mismo Moisés (Dt 24,1). La cita o alusión al Génesis (1,27; 2,24 y 5,2) bien pudo ser hasta textual. También apela a su *Shema* diario cuando le preguntan por el mandamiento principal (Dt 6,4-5 en Mc 12,29-31); e incluso parece que añadió por su cuenta, o ya lo había escuchado como añadidura, el paso de Lv 19,18 sobre el amor al prójimo, si bien él amplía sin límites ese concepto de prójimo. Por supuesto, conoce los mandamientos, como le señala al joven rico (Ex 20,12-16/Dt 5,16-20 en Mc 10,19p) y a los hipócritas fariseos que le oponen preceptos humanos (Mc 7,10). Si no sabía de memoria la norma de Moisés sobre la ley del levirato (Dt 25,5a que los saduceos le recuerdan en Mc 12,19), apela contra su argucia, remitiéndose a un episodio del Ex 3,6.15 (Mc 12,26-27). No cita el libro de Daniel o los Macabeos para afirmar su fe en la resurrección, sino que apela al relato de Moisés en su primer encuentro con Dios; pero da una interpretación soberana de dicho texto: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob "no es Dios de muertos sino Dios de vivos".

Fueran los que fuesen sus conocimientos sobre profetas, no es extraño que aluda a ellos, y especialmente a su destino de fracaso ante el pueblo en 6,4 (ante el propio rechazo que recibe en Nazaret de su pueblo y familia). En una de sus parábolas más directas contra la dirigencia religiosa judía, el rechazo de los profetas está bien subrayado; pero no se atreven a prenderlo, precisamente porque el pueblo tiene a Jesús por profeta (12,1-32). Lo mismo piensa Herodes Antipas y la gente en general (4,13; 8,28). Sólo una vez dice Marcos que citó al profeta Isaías (29,13) para criticar las normas humanas que enseñan los fariseos, para saltarse hipócritamente las leyes divinas del Decálogo (Mc 7,6). En la sesión judicial judía (o tal vez extrajudicial, preparatoria para la acusación ante Pilato) hay quienes lo abofetean, estando con el rostro cubierto, y se hurlan pidiendo que profetice o adivine quién ha sido (Mc 14,65). Ya vimos que en los dichos de la Q, el destino martirial de los profetas es una constante.

30) Durante siglos, la Biblia no se podía leer, y menos por niños. De modo que lo que se enseñaba eran esos malos resúmenes que se llamaban "Historia Sagrada", donde se narraban los episodios fundamentales del AT y NT.

Esta fe en Dios, no sólo creador, sino mantenedor de toda vida, la experimenta en la misma naturaleza, pájaros y flores, gorriones y cuervos, soles y lluvias repartidas con absoluta liberalidad a todos siempre. La fe en el Dios que da vida a los muertos le lleva a acercarse al supuesto cadáver de la hija de Jairo e invitar a esa fe a sus padres (Mc 5,40-54); e incluso a morir confiado en los brazos del Padre; tal como indica Lc 23,46 al citar el Sal 31,6; pero incluso Mc 15,34 recitando el Sal 22 que no deja de ser un salmo de confianza. Cuántos más salmos sabía Jesús de memoria, no es posible saberlo, pero bien pudieran ser un buen número de ellos, como el 103 o el 136, por citar algunos; además del Sal 2 y el 118, que le ponen también en los evangelios en momentos muy especiales (bautismo por Juan, transfiguración y entrada triunfal en Jerusalén Mc 1,12: 9,7 y 11,9pp). El Jesús de Marcos sólo cita el Salmo 110,1, para cuestionar el título de hijo de David dado al Mesías; pero tal vez sea reflexión pospascual (Mc 12,35-37).

Un último texto profético que conviene mencionar es el que aparece al final de la lección dada por Jesús, después de satanizar a Pedro que rechaza el camino de la cruz, a los dos hijos del Zebedeo y el resto. Como todos buscan los primeros puestos, Jesús dice que eso es de los poderosos de este mundo, pero "entre ustedes no ha de ser así" sino que el que quiera ser grande se debe hacer el servidor de todos, "pues el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate por muchos" (Mc 10,45)". La frase vuelve a aparecer en la fórmula eucarística de la "sangre de la alianza, que es derramada por los muchos" (Mc 14,24). Los paralelos respetan a su fuente Marcos en ambos casos; e incluso Lucas (22,19-27) casi unifica ambas escenas, acercándose así a lo que Juan presenta, en lugar de la cena, como el gesto profundo de Jesús, lavando los pies a sus discípulos (Jn 13,1-16).

Que esa frase apunta a Is 53, 5 es muy probable; pero, por eso mismo, cabe sospechar que se trata más de relectura eclesial que de un dicho histórico de Jesús. De hecho la primera referencia cristiana conocida a esos textos isaianos se debió al diácono Felipe, para aclararle al cuneco de Candace "de quién dice esto el profeta, ¿de sí mismo o de otro?" (Hch 8,26-35). Pero eso mismo nos lleva más bien a cómo leyó la pasión de Jesús la primera comunidad cristiana de Jerusalén, especialmente en su rama helenista, a la que pertenecía Felipe, lo mismo que Esteban, el protomártir. El relato lucano comenta: "partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús". No está muy distante

31 El texto hebreo dice: "todos nosotros" (1s53,6) y "muchos/múltiples" (53,11a), pero su sentido más profundo es "por todos", especialmente los pecadores. Así decimos en la fórmula eucarística, al menos desde el Vaticano II.

de lo que afirma Lucas que había hecho antes el Resucitado al aparecerse a los discípulos (Lc 24,25-27 y 44-47). Incluso en el episodio bien oscuro de las espadas, Lucas atribuye a Jesús la cita de Is 53,12 "y fue contado entre los malhechores" (Lc 22,37); pero suena muy extraño.

También aquí habrá que reconocer que en ninguna víctima de la injusticia y desprecio de los otros se ha dado la condición de suprema inocencia, justicia y paciencia tan suprema como en Jesús de Nazaret, sobre todo en su pasión. El poeta isaiano podría estar pensando en Jeremías u otro personaje; pero como el sentido de la poesía es abierto, el referente puede ser múltiple, y el NT vio ahí como Siervo inocente por antonomasia a Jesús de Nazaret. Pero esto es ya fe en Jesús más bien. Pero la interpretación de su destino mortal con más visos de provenir del Jesús histórico es la apuntada en los pasajes de la Quelle, que la asemejan al destino de (todos) los antiguos profetas, como vimos. Ambas lecturas no son contradictorias; pero esta supone un conocimiento bien preciso del libro de Isaías que no es fácil atribuir a Jesús. Por lo demás, el NT mismo aplica el paso isaiano también a Pablo y a los cristianos³².

Hemos subrayado la fe tradicional, recibida de sus padres por Jesús, tal como se muestra en las fuentes más antiguas. Pero conviene notar la gran libertad que se tomó también con respecto a su familia. De José no habla nunca, aunque, como me gusta inferir, qué buena imagen debió guardar de él, cuando el título preferido que usaba para hablar de Dios, y sobre todo para rezarle, era Padre. Con su madre sin duda se llevaría muy bien, a pesar del episodio extraño de Lc 2, 41-52, ya que, al fin se ofrece a lo que se espera de un hijo adolescente. Sin embargo, aunque no nos conste, Jesús debió abandonar a su madre un tiempo antes de encontrarse con el Bautista, tal vez, por buscar trabajo en la nueva capital de Herodes en construcción que se llamó Tiberiades. Para ello se instalaría en Cafarnaúm, como consta en los evangelios; y por eso más tarde tendrá discípulos y discípulas de los pueblos vecinos al lago de Genesaret: Betsaida, Cafarnaúm, Magdala³³. Marcos 3,20.31-35 nos narra un cierto rechazo de parte de sus familiares, que lo creen "fuera de sí"; y una distancia por parte de Jesús, incluso de su madre y hermanos, si no anteponen

32 Se refieren claramente a Jesús en Mt 8,17 y en Lc 22,37; pero se trata de reflexión de los evangelistas y no de dichos de Jesús.

33 Andrés y Pedro van de Betsaida como Pe (o Cn 1,44) y vive en Cafarnaúm o alrededores como también los dos hijos de Zebedeo (Mc 1,16-20.28s). Leví/Mateo debió tener su casa de impuestos allí mismo y acaso Santiago el de Alfeo (Mc 2,13s). María era de Magdala o Tiberíades, y allí o en Tiberiades vivía Juana, la mujer de Cusa administrador de Herodes y tal vez Susana y otras (Lc 8,2s).

el cumplimiento de la voluntad del Padre (cfr. Lc 11,27s y Jn 7,5). A los discípulos les pedirá dejar a su familia (Lc 9,59-62 y 14,26) para entrar a formar parte de la nueva familia, sin otro padre que Dios (Mc 10,28-30; Mt 23,8-9).

2. LA FE VIVIDA, ACRECIDA Y ACRISOLADA POR JESÚS DE NAZARET

Con seguridad Jesús conoce ciertas cosas, sobre todo de la Torá, como hemos visto, y algo de los Profetas y los Salmos. Pero más cierto es aún que "no sabe de letras" (Jn 7,15) y que no le interesaba ante todo andar interpretando ni explicando la Escritura como a los maestros de la Ley, sino que se ocupaba de cosas más vitales y concretas: de las angustias y las necesidades de los hombres enfermos, pobres, marginados, "poseídos", "pecadores", mujeres y niños. A diferencia de las de los rabinos, sus parábolas no "tienen como objeto 'abrir la Escritura', sino para explicar ese Reino de Dios que él va predicando, donde surge el perdón, la conversión, el acercamiento a los marginados". Si cita la BH es porque "hay en ella unos mandamientos que él ha radicalizado y superado; hay también normas que él ha abolido... hay unas oraciones que él ha rezado... un texto cuya exégesis no ha absorbido su vida. También frente a la Escritura Jesús es un hombre libre, bastante más que sus seguidores"³⁴. Con razón este autor se apoya en Hbr 1,1s; e incluso señala que no es tan seguro que Jesús viera la BH como Escritura sacra, cerrada, inmutable, ni que sintiera que toda ella se cumplía en él. "La sospecha es que aquí pudiera haberse dado un proceso de "escolarización" de Jesús, paralelo al "domesticación" de su mensaje"³⁵.

Esto no lo hicieron los primeros discípulos, más ignorantes que Jesús de los saberes rabínicos (Hch 4,13); pero pronto hubo cristianos entre los judíos helenistas; y Esteban o Felipe ya no son hombres incultos, sino muy buenos predicadores. Para cuando se escriben los evangelios, la Iglesia tiene escribas o rabinos cristianos entre sus filas, como pudo ser Mateo (13,52). Aun así, no dejan de presentar rasgos de un Jesús muy libre frente a las leyes y sobre todo frente a las prácticas judías, fariseas o no. Así, su interpretación del reposo sabático choca con las prohibiciones

34. Pérez Fernández, Miguel.- *La herencia de la Biblia Hebrea (II). El caso paradigmático del evangelio de Marcos*, en la obra colectiva *Orígenes del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1988, pp. 117 y 118.

35. *Ibidem*, p. 101. Un ejemplo de esta "domesticación" de Jesús puede ser poner en el manto las filacterias (Mt 23,5) propias de la observancia farisea (normada literalmente Ex 13,9.16; Dt 6,8; 11,18) como hace Mt 9,20 y Lc 8,44 frente a Mc 5,27.

establecidas por ellos, y Jesús vuelve a darle el profundo sentido liberador de Ex 20,8-11 o Dt 5,12-15. Más aún, le gustaba provocarlos, curando precisamente en sábado (Mc 3,1-6; y acaso Jn 9,1-41 y Lc 13,10-17 y 14,1-6). Seguramente guardaba las normas de pureza, pero también se siente libre ante ellas (Mc 7,1-13; aunque acaso 7,14-23 sea ya una reflexión postpascual (Hch 10-11)). Por eso la exégesis crítica sospecha con fundamento que la mayoría de las citas textuales de la BH, incluso puestas en boca de Jesús, son de las comunidades cristianas posteriores. Jesús conoce historias de la Biblia Hebrea, pero ni tiene un ejemplar a la mano, ni lo sabe manejar como los maestros rabinos.

Con todo, Jesús hace interpretaciones de la BH en contra de las dadas por los escribas fariseos o saduceos. Ya aludimos a su repulsa del divorcio, a pesar de Dt 24,1, apelando al Gn 1,27 y 2,24; o a su demostración de fe en la resurrección, apelando al Dios de Abraham, Isaac o Jacob de Ex 3,6, que es un "Dios de vivos". Por supuesto, aunque fuera creación lucana como relato esa famosa parábola del buen samaritano, Jesús amplió el concepto de prójimo de Lv 19,18 a todo ser humano, especialmente a toda víctima herida que encontremos, o mejor, que nos hagamos próximos de ella. Por tanto, Jesús no rompe con la BH, como entendió Marción y muchos con él; sino que la lleva a una plenitud como ningún otro intérprete judío antes o después. Por eso, la reflexión cristiana vio la continuidad con la BH como algo esencial a la nueva fe, y sólo subrayó, no la ruptura o discontinuidad, sino una plenitud o superación que arranca, no ya con las palabras u obras de Jesús, sino con el gesto gratuito e increíble de la Encarnación. Si todavía en Mc, la cosa parece empezar con el Bautista (Mc 1,1ss; e incluso Pedro en Hch 2,22ss, y sobre todo 10,37ss), para Mt 1-2 y Lc 1-2 queda claro que todo comenzó mucho antes, y Jn 1,1ss se atreverá a remontarse hasta Dios y su Palabra inicial³⁶.

Los filósofos y teólogos ilustrados no fueron capaces de captar lo "religioso" que fue Jesús: por eso lo convirtieron en un moralista o un teólogo liberal como ellos. En cambio, hoy día escribe un buen cristólogo que Jesús "era un hombre preocupado ante todo por Dios y afanado por poner a sus oyentes a la escucha de la palabra de Dios, que él recibía seguramente de la revelación hecha a Israel, aunque la recibía igualmente de su relación personal con Dios"³⁷. Es cierto que algunos lo

36. Liekele Barrera, *Jubón: Las camuflajes o ARCA1 del NT y de la biografía de Jesús*, en la obra colectiva *Remanzanando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2008, pp. 407 y 413s. Piensa que, antes incluso, el origen del NT se puso en la pasión y Pascua, como apuntarían los sermones iniciales de Pedro, y todo Pablo, que no sabe ni parece querer saber apenas del Jesús de la historia (2Co 5,16).

37. Monég, Joseph.- *El hombre que tenía de Dios: Jesús en la historia del arte y la literatura cristiana*

confundieron con un Mesías político, y que Roma le vio como un rebelde. Esto se debe a que Jesús habló ante todo y sobre todo del Reino de Dios; y que dijo que era un Reino a favor de los pobres y marginados, los sufridos y las víctimas. Aun hoy se considera el recuerdo de Jesús como un "recuerdo peligroso" (J. H. Metz) para los opresores, y liberador para los oprimidos, y este rasgo forma parte, hoy como ayer, de su personaje histórico, que sigue influyendo en nuestro presente.

Pero además, Jesús, como todo buen judío y de una manera peculiar, pasaba mucho rato en oración (Mc 2,35; 6,46; 14,32-42; 15,34; Jn 6,15). Lucas es quien más señala esta práctica de Jesús, ya desde el bautismo (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28s; 10,21s; 11,1; 22,41y 23,34.46). En algunos casos recitaba salmos y otras oraciones tradicionales, sin duda; pero sobre todo hablaba con Dios y trataba de escucharlo para obedecerlo. La oración es el alimento de la fe de toda hombre, y Jesús fue un hombre de fe profunda y firme. Como escribió Kierkegaard "la fe es la madre de la oración; pero hay momentos en los que las hijas tienen que alimentar a las madres"³⁸. Por eso, la oración tiene prevalencia sobre la teología, si ha de ser teología bíblica o cristiana; como dice J. H. Metz que "la teología debía ser, antes que nada, lenguaje oracional reflexivo"; y la razón es que "en la fe, expresada en la oración, Dios se da al hombre"³⁹; y esto vale para toda auténtica oración. Su oración, como la de todo orante auténtico, "consiste en reforzar la acción de Dios sobre el universo, y no... en influir en el sentido de las necesidades humanas. No pide intervenciones milagrosas al margen de las leyes naturales. E bastan los milagro permanentes de la vida y del universo"⁴⁰.

Al interior de esta fe personal, vivida por Jesús a lo largo de su peripecia humana, nos atrevemos a entrar, gracias sobre todo a lo que se nos dice de su oración. Me fijaré especialmente en la más famosa de todas: la que llamamos "Padrenuestro" (Mt 6,9-10 = Lc 11,2-3); y que Jesús enseñó a sus discípulos y

Volumen I. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 40.

38 Velasco, Martín, *Modesta apología de la oración de petición*. Ver *Selecciones de Teología*, vol. 51 (2002), n. 202. La cita de Kierkegaard en la p. 107.

39 Estoy enormemente de acuerdo con el autor, sobre todo cuando dice que "si se toma la teología como fuente de criterio para validar la oración, se corre el peligro de convertir el marco de pensamiento en el que ésta se mueve en condición de posibilidad para que exista" (p. 108). Este empuje fenomenológico de la religión acepta lo útil de las críticas de Torrey Queiringer, pero reafirma la decisiva importancia de la oración, incluida la de petición. Concluye diciendo que, si se ora con fe y en nombre de Jesús, se continúa a "una mejor tierra de oración, como el medio por excelencia de ser mejores creyentes" (p. 111).

40 Aron, Roberto: *Así rezaba Jesús de Nazoré*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, de 258 páginas, dentro de la colección Biblioteca Canecumenal. La cita en la p. 54.

seguimos rezando (¡o sólo recitando!) en la liturgia y la vida personal. Luego nos centraremos en otra preciosa oración, que suele calificarse de logion joánico (Mt 11,25-26 / Lc 10,21-22), por parecer arrancada del evangelio de Juan. La primera es oración de petición; pero ya veremos qué es lo que pide. La segunda es una acción de gracias y también una alabanza al Padre, porque ha revelado estas cosas a los pequeños. La primera nos servirá de guía para captar algo del misterio del Reino de Dios, al que dedicaremos la primera sección; la segunda, para acercarnos al misterio mayor del Dios de Jesús, su Padre y nuestro, su Dios y el nuestro. Finalmente, trataremos de oír las últimas oraciones de Jesús ante su muerte inminente: en Getsemaní y en la misma cruz del Gólgota. Hasta ahí llegó su vida, su fe, y su testimonio del Dios Padre en quien creyó y esperó hasta el final.

Si es verdad que "la fe de Jesús no es entonces otra cosa que la historia de su fe"⁴¹, pues como todo lo humano, su fe fue procesual, nos conviene tratar de captar ese proceso en los datos evangélicos. Además de la fe subjetiva n su inquebrantable confianza en Dios, su Padre, Jesús se preocupó de realizar su Reinado efectivo en la vida. La realización de este Reino es la obsesión de su vida; pero es ante todo el Reinado de Dios, y tiene que tratar de conocer y hacer conocer su voluntad en todo momento y circunstancia. Para eso le sirven sus largos tiempos de oración, cuyo contenido se nos escapa, pero del que tenemos algunos vislumbres, en los que nos centraremos. Porque ciertamente "Dios es aquel a quien Jesús responde y corresponde en fe". Y de la fe realizada de Jesús se desprende, en definitiva, quien es Dios para Jesús⁴². Para conocer entonces la fe de Jesús nos vamos a centrar sobre todo en lo que cree del Reino de Dios y, más al fondo, de su relación con Dios su Padre, expresada con la mayor riqueza en las pocas oraciones que se nos han conservado. Estas dos realidades serán objeto de los apartados que siguen.

2.1. La fe de Jesús en el Reino de Dios según lo Quelle y Marcos

El Reino o Reinado de Dios es el tema central del mensaje de Jesús y casi diríamos la obsesión de su vida⁴³. Sale en Mt unas 50 veces, en Mc 14, en Lc casi

41 Sobrino, Jm., *Jesús, cristó liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 206.

42 Sobrino, Jm., *Jesús, cristó liberador*, p. 207.

43 Los datos estadísticos más exactos pueden verse en Vidal, Serén - *Jesús el Galileo*. Sal Terrae, Santander, 2006, pp. 116-118. Serén x 14 en Mc; x 10/11 en Q, x 30x en SStt, de x 47, x 17 en S1c de x 35. Total x 96 en Sinópticos. En el resto del NT x 22, incluyendo Jn 3,3-5, de la tradición haurismal.

40, en Jn 5, lo que es un amplio testimonio; pero no todos los textos son de Jesús, ni siquiera todos los de la o de Mc. En la *Quelle* se usa unas 10 veces, y apenas nos transmite dos parábolas referidas al Reino, donde lo compara con lo que pasa con el grano de mostaza y la levadura (13,18-20); pero abundan los textos sobre el tema. Desde la primera Bienaventuranza, la de los pobres, de los cuales es el Reino (6,20), junto con los afligidos, enfermos, marginados y perseguidos. Su cercanía actual era el mensaje central de Jesús y sus discípulos enviados; y se mostraba en las curaciones y exorcismos (10,9; 11,20). Pero se trata de señales modestas, que pueden llevar a escándalo a quienes esperan un Reino maravilloso. Jesús invita a buscar primero y ante todo el Reino, sin preocuparse por comida y vestido, pues todo eso se dará por añadidura (12,31). A los escribas los acusa de cerrar el Reino de Dios a otros, y no entrar ellos tampoco (11,52); y todos los judíos les advierte que en la mesa del Reino se van a sentar con Abraham gentes venidas de los cuatro puntos cardinales, mientras ellos quedarán fuera (13,28s).

En Marcos el Reino que está cerca comienza por ser la Buena Nueva en la que creer, con un cambio radical de mentalidad (1,14s). Pero el Reino es un misterio asequible sólo a los discípulos, mientras que a la gente se les explica sólo en parábolas, como las de la semilla o la mostaza (4,11 y 30). Es ante todo de los pequeños o los que se hacen "como niños"; mientras que resulta muy difícil que entren los ricos en él (10,14s; 10,23-25); pero más vale quedarse ciego o manco que no entrar en el Reino (9,47). Quien capta que lo esencial de la Ley es el amor a Dios y al prójimo, como el misericordioso José de Arimatea, no anda lejos del Reino (12,34-35,43). Mientras Jesús no volverá a beber vino hasta que lo beba nuevo en el Reino de Dios, algunos no morirán hasta verlo venir con poder (14,25; 9,1). Su mensaje del Reino de Dios suscitaba esperanzas en muchos, pero destruía falsas ideas y seguridades de otros. Tanto Pedro como los hijos del Zebedeo y todos los demás esperan ocupar puestos importantes en ese Reino, cuando Jesús por fin triunfe; pero Jesús rechaza todo mesianismo de poder político, y contrapone su actitud de servicio a todos como el camino a seguir (Mc 8,31-33; 10,35-45).

Como se ve, hay referencias del Reino al presente y al futuro, sin que Jesús piense que hay contradicción: lo definitivo y escatológico del Reino se hace ya realidad presente en todas las acciones sanadoras y liberadoras de Jesús y los suyos. Por eso también puede hablar de algo que está cerca, y donde se puede entrar o no, según las condiciones del sujeto. Es patente que los destinatarios primeros y necesarios son los pobres (Q 6,20; y por contraste 6,24 y Mc 10,23-25); y con ellos todos los pequeños, los que sufren y son despreciados (Mc 10,41s; Q 6,21 u Mt 25,31-36). Por ser "de Dios" es celeste y futuro, transcendente, escatológico:

pero por eso mismo está también en la tierra y en la historia, especialmente en las palabras y obras de Jesús, así como en la acogida en la fe y práctica de sus discípulos. Pues pertenecer al Reino es ponerse en seguimiento de Jesús. Se trata de practicar las exigencias éticas de Jesús, que son normas del Reino que rigen ya en la vida del discípulo; pero no es mera cuestión ética, sino cristológica y, al fin teológica⁴⁴. Se ha escrito que no se puede concebir el Reino sin una vida de discipulado, "porque el hecho de pertenecer al Reino es algo que transfigura toda la vida: no sólo se renueva la relación con Dios, sino también la relación con los hombres"⁴⁵.

Un estudioso de los rasgos judíos de Jesús, piensa que una de las novedades o subrayados más importante de la fe vivida y proclamada por Jesús es la espera del Reino de Dios, que fomentó y mantuvo, tal vez sin contraponer su aspecto futuro y trascendente o eterno con la presencia en cierto sentido en su propia actuación, como signos anticipatorios. Quizás esperó su pronta venida definitiva en vida, como testimonia la esperanza de Pablo y otros textos del NT⁴⁶. Como asegura "la mayoría de ellos [los dichos sobre el Reino] lo sitúan allá arriba, en el cielo, donde la gente entrará después de la muerte, y en el futuro, cuando Dios traiga el Reino a la tierra"⁴⁷. Esa dimensión escatológica futura, eterna, no es la única, pues Jesús pensaba también que el Reino estaba en algún sentido presente ya en su vida y que su venida en plenitud era inminente.

Este "error" nos muestra un rasgo fuerte de su plena humanidad, de su húsqueda en fe de la voluntad del Padre y la realización de su Reino que busca su expresión "a través del tanteo, la prueba, la crisis y aún el "error" (en cuanto tematización intelectualmente equivocada de lo que en la experiencia y decisión es correcta y fiel apertura a la voluntad salvadora de Dios, como pudo ser el caso en su apreciación de la inminencia temporal de la parusía)⁴⁸. Y este autor cita en su apoyo a Rahner, que escribió: "que en este 'error' habría compartido simplemente

44. Mariñelaz, Feliciano: *Creer en Jesús vivo. Fe en cristiano. Cristología y seguimiento*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005. Comienza la III parte sobre la propuesta de Jesús a la vida cristiana con la *Buena Noticia de Jesús o el Reino de Dios y su Justicia* (pp. 515-576) antes de tratar el seguimiento, la fe, el amor, la esperanza y la celebración de la vida.

45. Jeremías, Joaquín: *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. I. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 239.

46. Sanders, E. P.: *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, pp. 201-204, citando a 1Te4,15-17, Mt 16,27s y 24s y aún Jn 21,21-23, 1Co 15,24-28.

47. Sanders, E. P.: *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, p. 188.

48. Torres Quenruga, Andrés: *Repetir la Cristología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 188.

nuestra suerte, pues "erran" así es para el hombre histórico y por tanto para Jesús mejor que saberlo siempre todo"⁴⁹. Sin embargo, más allá del error temporal, está la fe-confianza en que el Reino ya está presente en los signos que realiza, en los gestos de solidaridad con los marginados, de acogida y perdón a los pecadores y paganos; y que esto se ampliará por obra de sus discípulos y seguidores en la historia.

La enseñanza de Jesús estaba, sin embargo, mucho más en su vida, en las prácticas que hacía, que no en las meras palabras. Por decirlo resumidamente, cuando él habla de la prueba mayor de amor no apunta al que dice las frases más hiperbólicas, o lo formula con los versos más bellos, por más que estas sean bien importantes. Recordemos las hermosas frases proféticas, que resumen mejor que muchas otras lo que Dios nos ha querido decir siempre a lo largo de la historia: "Con amor eterno te amé" de Jeremías 31,3; o "Con amor eterno te he compadecido... Los montes se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado" de Isaías 54.8.10; o la frase clave del Salmo más breve y enjundioso del Salterio, "porque es fuerte su amor hacia nosotros, la fidelidad del Señor dura por siempre" que otro Salmo modula en 26 acordes (Sal 117,2 y Sal 136). Se trata pues de obras que son amores, especialmente de toda su vida entregada por nosotros, como atestigua todo el NT. Desde la frase que Juan atribuye a Jesús: "nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15.13); pasando por su propia aseveración de "habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (Jn 13.1), y la confesión reiterada de la iglesia en frases como "en esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por nosotros" (1Jn 3.16); o bien "el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Ga 2,20) y más si se da la vida, "siendo nosotros todavía pecadores" (Rm 5.8).

Jesús habló todo el tiempo del Reino de Dios, dando por supuesto que el pueblo entiende de lo que habla; pero a la vez, explicándolo sobre todo por medio de sus parábolas. Los milagros u obras poderosas, tanto las curaciones como los exorcismos son también signos de la presencia del Reino. Por eso exigen la fe de sus beneficiarios y sobre todo muestran la fe de Jesús en la presencia del mismo en su actividad sanadora y exorcista (Q 7.18-23 y Q 11.14-22). Pero más importante que esa fe de los beneficiarios es la compasión del propio Jesús y, en definitiva, su fe; pues la de la gente y los discípulos es poca o pequeña⁵⁰, la de Jesús es inmensa y por eso puede exclamar: "Todo es posible para el que cree" (Mc 9.14-29. Cfr aún

49 Rahnert, Karin: *Curso fundamental sobre la fe*. Herder, Barcelona, 1984, p. 205

50 Mateo es el que más subraya la poca fe inusitada de los discípulos: Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8 y 17,20. Marcos acentúa su incompreensión, 4,13; 6,52-7,18; 8,17.21...

11,20-25 y Q 17,6). En esas liberaciones que realiza se manifiesta la intervención amorosa, misericordiosa y salvífica de Dios: ese es su Reino presente.

A la vez que hablaba del Reino presente en su actividad, Jesús apuntaba a la plenitud de ese Reinado en el futuro, aunque cercano y casi inminente. No hay contradicción entre ambas cosas, pues se trata de la acción salvífica de Dios y de la fe, más certeza que mera confianza de Jesús en esa "resolución de Dios" para proceder a la salvación definitiva. "Jesús no sólo anunciaba la revelación futura y definitiva del Reinado de Dios, sino que ese Reinado futuro de Dios se hizo ya experimentable y presente en él, en su acción y su palabra. En esto estriba también la cercanía de ese Reinado. La certeza de la cercanía de ese Reinado se funda en que, siendo una cosa futura, siendo el Futuro, se ha hecho ya presente"⁵¹. Queda por aclarar el problema de si la expectativa inminente de su llegada se debe al propio Jesús, o es influjo postpascual, debido a que la apocalíptica entró bien pronto en la iglesia cristiana (Mc 13). Jesús terreno convoca a sus discípulos sobre todo a la fe en el Dios del Reino, que se hace presente en su persona: porque en fin de cuentas, "toda la actividad de Jesús consiste en ser el portador de la ayuda de Dios, el mediador de la salvación"⁵². La fe pascual reforzará esa fe de que en Jesús ha tenido lugar la revelación definitiva de Dios y su Reino, y la salvación definitiva de la humanidad; pero esto es ya nuestra fe en Jesús, no la fe del Jesús histórico sin más.

Por eso también en los resúmenes de la predicación primitiva se insiste más en las obras que en las palabras de este Maestro de vida según la Sabiduría. Lo importante es que "pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos" y Le entiende que su evangelio habla antes de lo que Jesús hizo que de lo que enseñó (Hch 1,1 y 10,38). Gracias a los evangelios conocemos casi todo lo que sabemos de la práctica de Jesús. Por eso no se equivocaba San Jerónimo al decir que "ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo". Y todo lo que hay en la Biblia de interpretación creyente de su persona y obra es también luz para comprender sus palabras y sus obras, el misterio de amor que se nos reveló de modo decisivo en su entera existencia y que sigue vivo en medio de nosotros. Con la práctica mostraba que su ética del Reino era viable en este mundo y esta historia, al menos para el grupo de discípulos y seguidores. Por eso experimenta él mismo y anuncia a sus discípulos las dificultades y persecuciones por parte de la propia familia y más aún por la

51. Gnilka, Joachim - *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Herder, Barcelona, 1995. La formulación se la atribuye Gnilka a H. Merklem. Cfr p. 189.

52. Schillebeeckx, Eduard. *Jesús. Historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid, 1981. Cf: pp. 177-181; in cita esta en la p. 178.

sociedad y sus diversos liderazgos; puesto que está proponiendo y viviendo unos valores **alternativos**, que invierten y hasta subvierten el orden social dominante. Constituyen una "sociedad de contraste", un espejo deseado o rechazado por el resto de la sociedad⁵³.

En realidad el sentido fundamental del Reino de Dios es el mismo de la esperanza israelita: "El Reino de Dios era el acontecimiento liberador esperado, el acontecimiento único y definitivo con el que Dios iba a transformar la historia del pueblo de Israel y, por su medio, la de todos los pueblos de la tierra"⁵⁴. Por tanto no es sólo espiritual o sapiencial, ético, **sin** nada temporal escatológico: ni tampoco sólo político o temporal, según la versión "apocalíptica o milenarista". Pues en Israel eran similares escatológico y apocalíptico en considerar no el fin del mundo, sino la transformación histórica de este mundo. No se excluyen ni la dimensión espiritual (de Dios) ni la histórica, social y creacional. Por eso es algo "nuevo" que "viene" o "está cerca" con Jesús. La relación del tema del Reino con el de Dios como Padre no está explícita en los labios de Jesús. Para muchos Jesús puso el acento en el Reino presente y vio en sí mismo la irrupción anticipada; pero "como desbordamiento de gracia a partir de su percepción de Dios como Abba"⁵⁵. Por lo menos en el Padrenuestro asoció Padre a su soberanía, de modo que "el Reino escatológico de Dios es precisamente el Reino del Padre y la fuerza salvífica de su amor y de su bondad"⁵⁶. Dicho de otra manera, "el primer rasgo distintivo del proyecto del Abba –el Reino de Dios– consiste en ser esperanza para los pobres y exigencia de liberación. Su situación es la contradicción radical con el Dios Padre de Jesús". Por eso nos enseña a invocarlo como Padre y "a pedir que en la historia marcada por el dolor y el pecado se manifieste su paternidad, es decir, que venga su Reino"⁵⁷. Pero sin duda en su oración al Padre, la personal y la que enseñó a los discípulos, se apunta a la relación esencial entre ambos temas.

Efectivamente, es en la oración del **Padrenuestro** donde Jesús expresa mejor la esencia del Reino de Dios. Su primera petición al Padre es que sea santificado su Nombre y que venga su Reino (Q 11,2). Se suele entender que el sujeto de estos verbos es Dios mismo; y es seguramente muy cierto; pero también y especialmente

53 Muchos autores dicen esas frases u otras semejantes. Sanders habla de inversión de valores (o.c., página 219) y Theissen Mura de grupos marginales o alternativos (o.c., página 455).

54 Vidal, Senén - *Jesús el Galileo*. Sal. Verme, Santander, 2006, pp. 116-118.

55 El tema lo ha tratado con gran profundidad H. Schürmann hace años, pero sigue en discusión entre exegetas y teólogos. Volveremos sobre ello.

56 Schlosser, Jacques, o.c., p. 270 citando a W. Schrage en la nota 12.

57 Aguirre, Palacios - *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987, pp. 59-60. Q en Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, o. 72.

Jesús está pensando en sí mismo y en todos los orantes de su plegaria. El hombre debe santificar el Nombre de Dios y hacer que venga su Reino con su vida y sus obras; así lo expresa la oración, tal vez conocida ya por Jesús, que se llama *Qaddish*: "Engrandecido y santificado sea su gran Nombre en el mundo que Él creó según su voluntad. Y que haga reinar su Realeza en vuestra vida y en vuestros días y en la vida de toda la casa de Israel, pronto y próximamente"⁵⁸. Como buen judío pone la respuesta humana al proyecto de Dios también en primer plano, que es la vida y la historia del pueblo de Dios. No se trata del cielo ni de la vida eterna en primer lugar, aunque no los excluya tampoco. Por eso, aunque no sea de Jesús sino de la Iglesia que lo reza o del mismo evangelista, Mateo interpreta muy bien la idea al añadir: "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo"⁵⁹ (6,8). Ante la Buena Nueva del Reino cercano, el hombre debe sin duda creer y alegrarse en Dios; pero también debe cambiar la mente y con ella las prácticas vitales en una radical conversión (Mc 1,14). Por eso incluye el pan necesario compartido⁶⁰.

Porque la Buena Nueva del Reino de Dios es ante todo tal para los pobres, que son sus destinatarios predilectos. Como dice la primera Bienaventuranza: "Felices vosotros, los pobres, porque de vuestro es el Reino de Dios" (Q 6,20). El mismo mensaje está en las frases isaianas, tales como 52, 7 y más aún 61,1: "a los pobres se anuncia la Buena Nueva" (Q 7,22 que Lucas pone ya en boca de Jesús desde su primer sermón en Nazaret (4,18). Todos los demás signos de cercanía del Reino en las curaciones y exorcismos se resumen en esa Buena Nueva fundamental del Reino para los pobres y necesitados, para "los nadies"⁶¹ de la vida. Esos pobres son los heridos al borde del camino, de los que debemos hacernos próximos; y son los hambrientos, sedientos, desnudos o sin techo, enfermos y presos en los que Jesús mismo nos sale al paso, aunque no lo reconozcamos, o no queramos reconocerlo (Lc 10,11ss y Mt 25,25ss). No se puede escamotear que el Reino y los pobres forman unidad, por expresa voluntad de Dios; y según toda la enseñanza y obras de Jesús. [Así puede ser que el pan "artimonov" signifique precisamente

58. Pueden verse las frases iniciales del *Qaddish* en Arap. p. 96 o bien en los comentarios de Luz, I, p. 480 y Firsiroti, III, p. 312 respectivamente.

59. Ciertamente el tema de la Voluntad de Dios o la Justicia mayor de: Reino es un tema predilecto de Mt; pero cfr también Mc 3,35 y 14,36.

60. La mesa compartida, especialmente con publicanos y pecadores, con gran escándalo de los fariseos que se creen justos, es una práctica reiterada de Jesús, como propuesta de sociedad alternativa al legalismo fariseo. Ver el libro de Aguirre, Rafael, *La mesa compartida* o mi artículo *La práctica de la misericordia*, en revista ITER 29 (2002) 123-154.

61. Eduardo Galeano: *El libro de los abrazos*. Siglo XXI, Madrid, p. 59.

el "pan necesario" o "pan del mañana", el pan del que carecen o andan siempre escasos los pobres, preocupados por el alimento diario⁶²; ese "pan que en los siglos nunca fue repartido"⁶³ y debe serlo donde quiera que se dé lugar al Reino.

La práctica de Jesús es la de quien "actuando entre los estratos ínfimos de la población, acogiendo sus esperanzas y animándolas desde la confianza en Dios y en su Reinado que postula desde abajo una igualdad sin fisuras ni privilegios"⁶⁴. No en vano se definió como "manso y humilde"⁶⁵, "amigo de publicanos y pecadores" (Q 7,34 // Mt 11,19 y aún 21,12); pero también fue el que exigió dejar casa, familia y bienes y seguirlo en radicalidad itinerante como el mismo había hecho, en su empeño por "pescar hombres" para el Reino del Padre. El contexto de Jesús no era sólo de orden religioso-cultural, sino "una expectación religiosa que incluía, desde la confianza en la intervención de Dios, todo el realismo de la liberación nacional y, sobre todo, el de una redención social de las capas desfavorecidas..." y por eso el Reino de Dios "implicaba una subversión radical de todas las relaciones religiosas y sociales", una "inversión de valores" con misericordia para con la fragilidad humana pero con exigencias radicales en los que le queran seguir de veras.

A pesar de todos los rasgos esencialmente judíos de la oración del Padre-nuestro, no deja de estar presente algo muy peculiar de Jesús. También en estas dos peticiones hay unos acentos propios, empezando por la omisión de todo lo referido expresa o exclusivamente a Israel, tanto a su pasado histórico, como su situación política contemporánea⁶⁶. Como escribe Luz: "La ausencia de dimensiones nacionales, históricas y políticas en la oración, está en consonancia con un rasgo de la predicación de Jesús, cuyo centro fue el Reino de Dios y no la historia de salvación de Israel"⁶⁷. No sólo no hay referencias, sino que podemos estar seguros de que se quieren excluir, porque Jesús ha rechazado y rechaza siempre

62 U. Luz, o.c. p. 485 habla aquí del "agobio social del que vive con la preocupación del alimento para el día siguiente".

63 Frase del famoso *Canto a la Libertad* de J.A. Labordeta.

64 Torres Quevedo, Andrés.- *Reconstruir la Cristología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 332.

65 Las Casas emplea esos adjetivos para calificar la condición de los pobres indios taínos que él conoció en Antillas, y que "generoso o apologeticamente" extendió a todos los aborígenes americanos. Ver especialmente su *Apologética Historia ispanica*.

66 En el *Quidam*, como vimos, se habla de casa de Israel, y de vosotros (=judíos), y los zelotas buscaban traer el Reino con la fuerza de las armas, sicariato o guerra contra Roma, antes y más aún después de Jesús.

67 U. Luz, o.c. p. 491, explicando que el Padrenuestro lleva la marca de Jesús.

el poder, la fuerza, la violencia como camino humano de realizar el Reino de Dios. De entrar en alguna parte, se aludiría a ello en eso de “no nos dejes caer en la tentación y libranos del mal”. Eso quedó claro desde las tentaciones (Q 4,1-13) o desde la dura descalificación hecha a Pedro y luego a los hijos de Zebedeo y a todos los discípulos, presentes y futuros (Mc 8,33 y 10,35-45). Pero sobre todo hay diferencia en la invocación de Dios como Padre, de la que nos vamos a ocupar a renglón seguido.

2.2 *La fe de Jesús en Dios como su Padre misericordioso*

La fe religiosa nueva y absolutamente singular que Jesús inicia y consume, para dar lugar a la fe cristiana o fe en él, se basa en primer lugar en que inicia “una singular forma de fe y confianza en Dios como Padre, como Abba”⁶⁸. Gnlika ve en el logion de Q 17,6 que “la fe del hombre es el poder de Dios, por cuanto deja que Dios entre en acción”, como se muestra en los milagros que apuntan al Reino de Dios, por la fe de los ayudados, sino la fe de Jesús, que “al estar abierto para Dios de manera singularísima, demostró una fe singularísima”⁶⁹. Pero conviene notar que “no se puede demostrar que el Jesús histórico distinguiese entre la paternidad divina que a él le correspondía –que sería única y excepcional– y la de las demás personas”⁷⁰. Esa distinción es clara en Jn (muy expresamente en 20,17) y en el resto del NT, pero no en él.

Dios como Padre de Jesús (Abhá, Padre, mi Padre) y como Padre de los hombres (nuestro, vuestro, tu Padre) salen en Mt 23+21; en Mc 3+1; en Lc 5+9; en Jn 11+3. *Abba* solo en Mc 14,36, además de Ga 4,6 y Rm 8,15. Ya con esta estadística aparece claramente la profunda reflexión teológica llevada a cabo por Juan y su escuela (pues las cartas joánicas sale aún 18 veces); pero también en la comunidad lucana y mateana⁷¹. La Q habla apenas dos veces, referido a Jesús

68. Martínez, F., o.c., p. 678. Remite a Dupont, Gnlika 164. Sobre todo 17ss, etc.

69. Gnlika, J., o.c., p. 164 y cita a Ehling, G.

70. Aguirre, Rafael y otros. *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?* Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, pp. 146 y 147.

71. Datos estadísticos, según el minucioso estudio de Schlusser, Jacques. *El Dios de Jesús. Estudio exegético*. Sigüeme Salamanca, 1993, p. 211. Solo serían logia del Jesús histórico unos pocos: Mc 11,25 (pues 14,36 es tal vez recreación eclesial); Q 10,21, 11,2; 11,13; además de 6,36 y 12,30 con “vuestro Padre”. De tantos usos de Padre sólo en Mt apenas 23,9; ningún “mi Padre” sería histórica. De lo peculiar de Lc estaría 12,32 y acaso 23,34. Parece bastante minimalista; pero nos sirve de pauta.

en el famoso "logion joánico" (Lc 10, 21-22 // Mt 11,25-27); y dos veces más en 11,2.13 // Mt 6,9; 7,11). Con el posesivo plural se refiere a los discípulos en 6,35.36 y 12,6.7. 30 // Mt 5,45.48; 10,29 y 6.32. Junto al título, se podrían añadir todos los rasgos de confianza absoluta en la Bondad de Dios para con toda la creación y especialmente de su Misericordia con los seres humanos, especialmente con los pobres y pequeños, enfermos y marginados, aunque sean pecadores: pero sería tratar demasiados pasajes.

El evangelio de Marcos sólo lo usa tres veces referido a Jesús (8,38 y 14,36 con *Abba* como su traducción) y un par de ellas a los discípulos (11,25 y 13,32 usado absolutamente). En Jn abunda el lenguaje personal de Jesús; pero en 20,17 se añade la referencia, separada, a María Magdalena y los otros discípulos⁷². También en el Evangelio de Tomás los temas del Reino de Dios y de Dios como Padre están muy presentes⁷³: Pero es el único que habla del "Reino del Padre"⁷⁴, cosa que apenas aparece en los evangelios sinópticos. La única que podría ser palabra auténtica de Jesús es esa en la que se niega al Hijo el conocimiento del día y la hora, reservados al Padre (13,32); pero para muchos exégetas se trata de un discurso escatológico cristiano, puesto en sus labios. Ha servido y sirve para marcar la distancia entre la humanidad de Jesús y la deidad del Padre, lo mismo que otro famoso dicho del Jesús histórico, en respuesta al joven rico que le llama bueno: "Nadie es Bueno sino sólo Dios" (10.18pp). Apuntaría a eso que Sobrino dice sobre el dejar a Dios ser Dios, o dejar que el Padre se muestre como misterio mayor e inabarcable incluso por Jesús.

También la tradición de la Quelle es parca en el empleo de Padre en labios de Jesús. Generalmente se trata de un título referido a los discípulos (6,35.36 y 12,6.7.30). Lo mismo vale para la oración del Padrenuestro y en la exhortación a orar insistentemente que le sigue (11,2 y 11,13). El posesivo "vuestro" se refiere sin duda a los discípulos, pero también a todos los oyentes de Jesús, e incluso a todos los seres humanos, dado el contexto general y más aún en la versión mateana (Mt 5,45.48; 6,9 y 7,11). Schlöser piensa que los textos obligan a decir que "Jesús pone el acento en la paternidad de Dios para con los que creen y le siguen, para

72 En Jn 8,41-42 Jesús dice que no es Dios el padre de los judíos, sino el Diabolo, asesino desde el principio.

73 Ya hace años, en 1964, el gran exégeta H. Schürmann escribió sobre lo que llama el mayor problema hermenéutico de la predicación de Jesús: porque se trataría de la tensa relación entre las afirmaciones escatológicas y las teológicas.

74 Ver los números 57,76,96,97,98-99 y 113. La única frase indirecta sobre el Reino del Padre estaría en el Padrenuestro y en Mt 23,34, al hablar del Padre y del Reino preparado por él desde la creación del mundo para los benditos.

con los discípulos" "y no para todos; pero no es tan evidente excluir al referencial universal al Jesús histórico".

En el famoso dicho sobre la peculiar relación entre el Padre y el Hijo de 10,21-22 se trata exclusivamente de Jesús; tanto que se ha pretendido ver un "logion juánico", oído como un meteorito en los sinópticos. Pero un gran exégeta actual del evangelio mateo, muy bien informado, afirma que "la mayoría de los autores adivinan con razón, sobre todo por el contenido, un producto comunitario: Jesús apenas habló del "Hijo", tampoco del conocimiento mutuo y exclusivo del Padre y del Hijo". El autor es protestante; pero las confesiones protestantes clásicas tienen la misma fe cristológica que nosotros. Y sabe de sobra que, desde los SS. Padres se ha leído cristológicamente e incluso trinitariamente⁷⁵. Luz cree que esa lectura trinitaria del texto, que es de la comunidad pospascual, acentúa muy bien el aspecto teológico y soteriológico del conjunto mateo, aunque amplíe el original de Q; pues "hay que llegar a comprender que no es posible conocer a Dios sin Jesús. Mateo quiere mostrar que Jesús es "Emmanuel", Dios con nosotros. Entonces si no planteamos la cuestión de Dios en Jesús, perdemos a Dios y, en consecuencia, perdemos la experiencia de Dios para los hombres que el texto transmite"⁷⁶.

El exégeta católico Fitzmyer no dice otra cosa en el fondo, al comentar Lc 10,21-22. Le une esos versículos con 10,23-24, pero en la Q, como en Mt, estaban separados (Mt 11,25-27 y 13,16s). Por eso cabe leerlos e interpretarlos aparte. Jesús, lleno de alegría, estalla en himno de alabanza a Dios (similar a otros de Qumran 1QH 7,26s) reconociéndolo como Padre: pronto va a enseñar a llamarlo así en la oración del PN. Hay diferencias entre los vv 21 y 22, pero aun así "la distinción entre Padre e Hijo, explícita en el v 22, ya está implícita en el v 21" y supone que las dos frases revelatorias "formaban, en su origen, una verdadera unidad"⁷⁷.

75 Schlusser, Jacques.-o.c., p. 181. En favor de esa lectura disecular estarían Jeremías, Pesch, Lüthik, Herz, Färber, y otros.

76 En favor de esa lectura universalista en varios pasajes al menos, estarían no sólo Murchel y Conzelmann, sino también Schürmann, Aguirre y muchos otros.

77 Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo*. Mt 8-17 Vol. III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 271. En nota 15 comenta que pocos autores discrepan, y cita a Jeremías, Murchel y Maerrens, un protestante conservador y dos católicos.

78 Además se dio la lectura antivettestamentaria del teólogo Marción y la más común sobre el subordinacionismo del Hijo al Padre de los arrianos.

79 Luz, Ulrich.- *El evangelio según San Mateo*. Mt 8-17 Vol. III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 290. Lo cito ampliamente, porque estoy casi plenamente de acuerdo. Sólo quitaría eso de "perdemos a Dios": porque a Dios no lo pierde nadie, aunque desconozca a Jesús.

80 Fitzmyer, Joseph A.- *El evangelio según Lucas*. III (8,22-19,14) Cristiandad, Madrid, 1987, p.246.

Recuerda el estilo de Jn, sobre todo 10,15 y 17,2, pero no se trata de misticismo helenístico, sino más bien judío o judeohelenista acaso.

El trasfondo cultural e incluso religioso se da en Qumrán y más en Sab 2,17s y 4,13-15, donde se insiste en la elección, el conocimiento escatológico, la íntima relación entre el Padre y el Hijo y la incompreensión de la gente. "Jesús se define a sí mismo, en términos absolutos, como "el Hijo" (tres veces en un único versículo, además de Mc 13,32). "La reformulación de Lc concentra la atención del lector en la "naturalidad" del Padre y del Hijo (quién es el Padre...). El sentido de esta reformulación no consiste exclusivamente en presentar a Dios como Padre, sino, sobre todo, en dar especial relieve a la relación de Jesús con Dios, precisamente en cuanto Hijo"⁸¹. Ese trasfondo cultural y el pertenecer al nivel III de Lc, suscita la cuestión de la autenticidad. Jesús llama al Padre Señor de cielo y tierra, y lo alaba por manifestarse a los venidos o por el núcleo de la revelación sobre el conocimiento del Padre que tiene el Hijo, o quién es el Hijo y el Padre. "Pero no se debe entender esa relación en un sentido puramente ontológico: es, más bien, una convergencia de afecto y de beneplácito hacia el que presta su receptividad a la proclamación del mensaje"⁸².

Son los discípulos los que han visto la irrupción en la historia humana de la gran actuación salvífica de Dios, que esperaban ver reyes y profetas. "Estos dichos afirman que entre Jesús y el Padre se da una relación de carácter único e intransferible, su condición de "Hijo", y sólo así, en virtud de esta relación mutua -paternidad/filiación- el Hijo es capaz de revelar"⁸³. Por eso dudan van Harnack, Bultmann, Dibelius, Norden y tantos otros de su historicidad. Se trata más bien de una formulación de la comunidad postpascual, aunque Fitzmyer es propenso a considerar como auténtica la sustancia de los enunciados, como una cristología implícita, que expresa la actuación de Jesús en su ministerio. Cree que no hay base para negar toda conexión con el Jesús histórico. Debió haber algo en esta línea, "para que surgiera tan pronto -al poco tiempo de su muerte- la convicción generalizada de que él era "el Hijo" de Dios"⁸⁴.

No me parece buena formulación decir: "El Dios de Israel adquiere en él [Jesús] una identidad nueva, puesto que ésta no se define ya por su vinculación al pueblo y al pasado de Israel, sino esencialmente por su relación con Jesús, y por una relación de paternidad" en el futuro de la historia de Jesús, pero sí me

81 Fitzmyer, Joseph A.- *loc.*, p. 248

82 Fitzmyer, Joseph A.- *loc.*, p. 251

83 Fitzmyer, Joseph A.- *loc.*, p. 252

84 Fitzmyer, Joseph A.- *o.c.*, p. 254

parece aceptable que "Jesús se juega la vida y no tiene otra esperanza de vida que no sea Dios mismo. Compromete su propia existencia como prueba de que Dios es tal como él lo anuncia"⁸⁵ Esto ayuda a comprender la fe de Jesús en todo su ministerio hasta la cruz "como un contrato que se establece entre ambos, como un intercambio existencial que se realiza del uno al otro". Pero Dios se entrega también a él: "Cuenta con Jesús tanto como Jesús cuenta con él". Por eso "Si Jesús desfallece en su combate, su Dios no será nunca nuestro Dios, no será revelado en nuestra historia, no hará camino con nosotros"; y también que "por haber ligado su suerte a la de Jesús, Dios ha tomado en él una identidad nueva y se manifiesta en adelante con el nombre de Padre, Padre de Jesús y Padre de todos aquellos que invocan ante él la fe de Jesús"⁸⁶.

Me parece correcta la frase siguiente: "Él inicia y consuma una fe religiosa nueva y absolutamente singular", que a continuación explica: "Jesús como iniciador de una singular forma de fe y confianza en Dios como Padre, como Abba. Esta confianza se funda en el nuevo rostro de Dios que se le ha revelado y que él nos ha revelado". Pero no es ningún "salto"; pues la idea de Dios como Padre, no sólo está en otras religiones, hasta demasiado; sino incluso en la BH, desde el profeta Oseas (11,1) por lo menos; y luego se la ponen en boca al Dios de Moisés (Ex 4, 22s) en relación con la maranza de los primogénitos egipcios! Aparece también como fe cantada por los judíos en Dt 32,6 o Is 63,16 y 64,7 si no ya en 49,14s. Ciertamente que el sentido es metafórico y colectivo, que se refiere al pueblo entero, como "hijo adoptivo" o "pueblo elegido" y cualquier otra formulación que queramos hacer; pero tampoco Jesús se está saltando eso en su "nuevo rostro de Dios" como Padre. Incluso en el evangelio más "teológico", Jesús replica a los que le acusan de blasfemo por "hacerse [hijo de] Dios" remitiéndose al Salmo 82,6 que canta: "Yo he dicho: dioses sois" (Jn 10,33s); y en su discurso de despedida, recuerda que "el Padre es mayor que yo" (Jn 14,28).

Aunque las retroproyecciones sobre la conciencia de Jesús como Hijo de Dios, y por consiguiente de Dios como su Padre, tanto en los evangelios de infancia de Mt y Lc como en el prólogo de Juan sobre su preexistencia, son evidentemente postpascuales, algunos suponen que fue en el momento del Bautismo cuando Jesús, experimentó sólo él esa realidad inefable que luego explicaría de algún modo a los discípulos. Esto aparece bien subrayado en Marcos, para quien ese duro episodio

85 Méhigi, Joseph. *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*. Volumen 1). Desclée de Brouwer. Bilbao, 1995, p. 207.

86 Yo mismo en que no es sólo Padre de los creyentes, sino de todos los hombres, buenos y malos, como afirma la Q y M.

histórico inicial queda explicado por la voz del cielo que lo nombra Hijo amado (1,11), pero como algo reservado sólo a Jesús. Luego, al comienzo de la segunda parte es revelado misteriosamente a los tres discípulos predilectos, con la prohibición de contarlo (9,7). Sin embargo, esto no es obvio, pues hay demasiada teología eclesial en esa lectura de Jesús a través del Salmo 2,7: 1s 42, 1 y tal vez Gn 22,1ss. Más bien parece el intento más antiguo que conocemos de retrotraer al comienzo del ministerio público esa conciencia de sí y de su misión específica de revelador del Padre. En los otros dos sinópticos no hay duda sobre la reflexión eclesial que domina esos dos capítulos que solemos llamar evangelios de infancia.

En Mateo la primera referencia a Dios como Padre de Jesús está ya en el episodio de la huida a Egipto, donde ve cumplida la frase de Os 11,1: "De Egipto llamé a mi hijo". Es claro que "originalmente, el pasaje de Oseas se refería al éxodo de Israel de Egipto, pero Mateo ve que la relación filial del pueblo de Dios se resume ahora en Jesús, quien revive en su propia vida la historia de ese pueblo"⁸⁷. Esto sólo lo puede decir Dios (16,16s), por medio del profeta, no mostrarse con genealogías, como ser hijo de David y de Abraham. Le sirve para expresar que la preparación del ministerio de Jesús fue la historia de Israel, evocando a la vez a Moisés y al éxodo; y así "el relato de infancia es el lugar de encuentro del AT y el Evangelio"⁸⁸. Pero lo que más subraya Mateo, desde 1,23 hasta 28, 20, es la presencia del Emmanuel, del Dios con nosotros en Jesús.

Por otra parte, el título de Padre aplicado a Dios es muy frecuente; pero en más de la mitad de los casos se refiere a los discípulos o a todos los hombres. Esto llega a su mejor expresión en el Sermón del Monte, donde lo emplea 17 veces, con 8 a cada lado del empleo céntrico en la oración del Padrenuestro (6,9)⁸⁹. Todavía otras cuatro veces en 10,20,29; 13,43 y 18,14. Pero junto a esto, tiene numerosos textos en que Jesús habla de su Padre de forma personal⁹⁰, además de los tomados de la Q y de Mc. Se trata sin duda de teología comunitaria, muy unida a la confianza en el Padre y a la obediencia filial que tanto Jesús como los discípulos deben tener. Por eso, para la fe del Jesús histórico no nos son de utilidad; como tampoco la declaración de Hijo, más presente en Mc⁹¹ que en la Q. Creo que se

87 Brown, Raymond F - *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 218.

88 Brown, Raymond E - *El nacimiento...*, p. 235.

89 Mt 5,16.45.48; 6,1.4.6.6.8 + 6,9 - 6,14 | 5.18.38.26.32; 7,11.21.

90 Mt 7,21; 10,32.23; 11.25.26.27.12.50; 15,13; 16,17.27; 18,10.19.35; 20,21; 24,36; 25.34 y 25,19 (que refiere sin duda a 1,23 Emmanuel y 2,23 mi Hijo (Os 11,1)).

91 Mc 1,1; 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 12,6.35.37; 14,61; 15,39.

debe admitir como cierto que Jesús nunca se declaró Dios ni Hijo de Dios en el sentido de la confesión cristiana posterior a la Pascua⁹².

En Lucas el empleo es más moderado, pero también refleja ya la fe cristológica, más que al Jesús de la historia. Por eso, no sólo es Hijo desde su encarnación por la virtud del Espíritu de Dios, sino que pronto él mismo tomaría conciencia de ello, según expresa el relato de Lc 2,46-49. Como se ha subrayado muy bien "Jesús aparece en el relato por primera vez como intérprete de sí mismo". Dentro de las convenciones religiosas y familiares, Jesús que tiene sólo 12 años y se queda sin avisar, da lugar a una quiebra de esas convenciones. La reacción y pregunta de María son naturales, pero la de Jesús parece "orgullosa e impertinente"; por eso "María tendrá que replantearse una vez más los supuestos en su itinerario hacia el descubrimiento"⁹³. Los padres de Jesús y los lectores ya sabemos que es Hijo de Dios; lo sorprendente es que Jesús "habla maravillosamente de sí mismo"⁹⁴, no como mero chico precoc; y eso culmina en la frase de 2,49. En el contexto se subraya paternidad de José y obediencia debida del hijo, para contraste con el Padre celestial y la obediencia de Jesús al mismo. Si bien el ángel Gabriel ya anunció la identidad de Jesús, "ahora es el mismo Jesús el que revela que su identidad como Hijo y exige determinado modo de actuar que quizá parezca extraño... Pero la forma de su réplica indica que captar esa coherencia es lo que garantiza la interpretación correcta, la que se espera que compartan los padres y los lectores"⁹⁵.

Por lo demás, no se trata de "la casa de mi Padre" o el templo, pues el *dei*⁹⁶ se refiere globalmente a los planes de Dios. Además Jesús se vuelve a Nazaret y la cuestión del lugar no es lo decisivo. Por su ambigüedad, es mejor entender "en las casas de mi Padre". Obrar consecuentemente siempre en obediencia de Hijo de Dios al Padre. Es cristología típica lucana, que tiene a Jesús por intérprete de sí mismo, sin importar las citas del AT, como pasará en 4,16-30 y 24,13-49⁹⁷. Sin ángel ni Espíritu Santo que revelen, es él quien toma la iniciativa, actúa con libre

92 En ese caso, el evangelio de Juan, donde Jesús habla del Padre más de cien veces y de sí mismo como el Hijo enviado, sería el más histórico de todos, contra el sentir de casi toda la exégesis seria.

93 Coleridge, Mark, *Nuevo Lectura de la Infancia de Jesús. La narrativa como cronología en Lucas 1-2*, Ediciones El Almodio, Córdoba, 2009, p. 193.

94 Coleridge, Mark, o.c., p. 205.

95 Coleridge, Mark, o.c., p. 207.

96 Fórmula peculiar de Lc. x 18-24, frente a Mc x6, Mt x6; Jn x10; Ph x16. Resto x9; Apc x8. Se refiere a la proclamación del Reino de Dios y a su participación en el destino de los profetas en Jerusalén, y no sólo al misterio pascual. Cf. o.c., p. 211, n.46.

97 Aletti, XX - *El arte de contar a Jesús Cristo*, Sigüeme, Salamanca, 2002, pp. 39-61 y 117-124.

independencia. Su conocimiento de la voluntad de Dios no es fruto de revelación celeste ni de su inteligencia humana, "sino de unas peculiares relaciones con Dios que Jesús proclama en el v.49", como las de padre e hijo. Ahora entra Dios en la narrativa, pero por medio de Jesús, como si Dios dependiera de él. "A partir de ahora, para interpretar correctamente los signos de la acción de Dios, tanto los personajes como los lectores tendrán que escuchar a Jesús" como dirá expresamente la voz celeste en 9,35. "Su obediencia a la voluntad de Dios puede que implique trascender la autoridad de sus padres, pero esto no significa rechazarla en absoluto", ni tampoco la de Moisés o la imperial antes⁹⁸. Coinciden teología y epistemología para generar la cristología típica de Lc. Nace un protagonista y un lector peculiares en Lc, y tanto Dios como el narrador se vuelven más discretos que nunca, cediendo la palabra a Jesús.

Conviene anotar que "la poesía aprovecha la ambivalencia del lenguaje para explorar nuevas profundidades y crear sugerencias. El lenguaje de Jesús sobre Dios no pretende formular conceptos ni, menos aún, dogmas. Es un lenguaje poético, todo metáfora y sugerencia. Su propósito no es definir la realidad, sino proyectar luz para enriquecer nuestras perspectivas de ella"⁹⁹. Por lo demás, nos conviene recordar la falsificación que hacemos sobre la imagen que Jesús supone cuando llama a Dios Padre, si ponemos nuestras modernas ideas sobre la paternidad, bien distintas de las de su época y su contexto. Es etnocentrismo interpretar las relaciones paterno-filiales nuestras con las de entonces. "Estamos en una cultura profundamente patriarcal, en la que esta relación tiene tres características: obediencia y fidelidad; imitación, confianza" que son los rasgos de la relación de Jesús con Dios¹⁰⁰. No se contraponen para nada al respeto y la reverencia al padre, y menos al aplicarlo a Dios, que no deja de ser para Jesús "Señor del cielo y de la tierra" (Q 10,21).

Aunque algunos pretenden que en la Quelle había alguna alusión de este tipo al Bautismo, la verdad es que lo único seguro es el relato de la triple tentación. Ahí el título de Hijo de Dios es una sugerencia diabólica que Jesús debe discernir o incluso rechazar, como hará con el mesianismo de Pedro (Mc 8,33) o la idea de Reino de poder dominador de los otros (Mc 10,35-45). En cambio, en Mc 1,11 (y aún 9,7) se puede referir a una experiencia de Dios que tuvo Jesús y luego les

⁹⁸ Coleridge, Mark, o.c., p. 213 y 214.

⁹⁹ Aguirre, Rafael - *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1987, pp. 59-60. O en Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 74.

¹⁰⁰ Aguirre, Rafael y otros. - *¿Qué te sabe de Jesús de Nazaret?* Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, p. 155.

contó, pues debió tener experiencias religiosas místicas, y tal vez eso dice Lc 10.18 en que ve a Satanás caer del cielo como un rayo. En cambio, es prudente afirmar que "no se puede demostrar que el Jesús histórico distinguiese entre la paternidad divina que a él le correspondía —que sería única y excepcional— y la de las demás personas"¹⁰¹. Eso es claro en Jn y en el resto del NT; pero no el Jesús histórico. Va a ser a lo largo de su actividad que Jesús, en continuo diálogo de oración con su Padre Dios, va a ir logrando esa autoconciencia de su singular relación con Dios y de su consiguiente autoridad.

Como la misión y la fe de Jesús están relacionados con el tema del Reino de Dios y de un Dios-Padre, junto con una praxis profética como defensa del verdadero Dios, que es Dios de vida y libertad, al que Jesús corresponde en fe, me gusta recordar la acertada visión de Jon Sobrino: "Dios es lo sumamente bueno, Padre, el amor que está en el origen de todo, garante del sentido de su vida y en el que puede descansar"; pero ese Padre no le deja descansar. "Dios se le ha manifestado como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios. Dios sigue siendo misterio, sigue siendo Dios, no hombre, y por eso mayor y distinto de todas las ideas y expectativas de los hombres"¹⁰². Por eso se le hace tentación, enigma, misterio ilógico y hasta escándalo en la pasión. En realidad, hasta la última tentación, en la hora de la verdad de encarar su muerte, estará aprendiendo a conocer ese Padre suyo que no deja de ser su Dios.

2.3 La última prueba de la fe de Jesús en Dios su Padre

Creer en Dios parece aceptable mientras la vida nos sonríe; pero la fe debe mantenerse en los momentos en que aparece no sólo la limitación y finitud de lo real, sino también la culpa y la maldad humanas. Esta experiencia humana también la tuvo que hacer Jesús, que estuvo "también él envuelto en flaqueza" y que "aprendió sufriendo a obedecer" (Hbr 5,2 y 5,8). Nunca como en presencia de su muerte inminente, sin duda antes de tiempo, violenta e injusta como pocas, sintió Jesús la angustia humana y tuvo que apurar el cáliz hasta las heces. Pero también ahí se nos mostró, tal vez más plena que nunca, su fe en Dios. Nos vamos a centrar

101 Aguirre, Rafael y otros, *op. cit.*, p. 146 y 147. Y cita a Sobrino que dice que "Dios se le ha manifestado a Jesús como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios", puesto que Dios sigue siendo misterio eternamente como decía Rahner.

102 Sobrino, Jon: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Editorial Trotta, Madrid, 1991. Ver las pp. 203-210. Las citas en la p. 207.

en dos episodios, y más concretamente en las dos oraciones que en ellos hace a su Padre Dios: la oración en el huerto de Getsemaní, y las que dijo o pudo decir en el Gólgota, clavado en la cruz. Si la primera es original, las segundas están tomadas de serenos Salmos bíblicos. Conviene recordar que la relación paternofilial suponía que el padre tenía que educar a su hijo con disciplina y el hijo debe soportar el castigo (Prov 3,11s y Hbr 12,7-12).

2.3.1 La oración de Jesús en el huerto de Getsemaní

Es un episodio espinoso como el bautismo. Se trata de un momento especialmente histórico y con testigos presenciales, aunque muy aturridos y angustiados también ellos. No cabe lectura literal, pero es seguro que Jesús clamó a Dios al afrontar la muerte (Hbr 5,7) y eso es más importante que si fueron una o tres veces, y cómo lo sabe el autor, con testigos dormidos. La pasión tiene gran base histórica, pero los evangelios no son biografías. Tenían tradiciones con datos históricos, pero les interesaba su valor teológico, que leían desde su mentalidad judía. Que la narración sea antigua o premarcana no dice que sea ya historia. Se trata más bien siempre de historia interpretada; y aprenderemos más de la reflexión que ya hicieron los evangelistas. “Los relatos de la pasión evangélicos presentan puntos de vista teológicos sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús”¹⁰³. Hay teología o cristología, de cada uno de los evangelistas, no como entendió Jesús su muerte, “¿Le dio valor salvífico o la entendió como de profeta mártir? ¿Era paso esencial para la venida del Reino de Dios en algún momento? Eso supone la fórmula “murió por nosotros” (1s 53,5); pero cada evangelio tiene su teología, aunque la de Marcos y Lucas es similar en este caso.

Mt 14,34-36 pone oración en estilo indirecto y directo: “Rogaba que, si era posible, pasase de él la hora. Decía. “Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa. Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú”. “Muy probablemente, dirigirse a Dios en arameo como *Abba* era una práctica histórica y memorable (por lo inusitada) de Jesús, quien refleja así ser consciente de lo que había recibido de Dios” Ga 4,6. Rm 8,15, pero no que se crea el fingimiento, ni que sea histórica la frase de Mt.

¿Cómo va a ser histórica si los testigos estaban lejos y dormitando? Pero eso es más simbólico que real: le dejaron solo y ellos no querían afrontar el *apropinqu*

103 Brown, Raymond E.: *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro*, Tomo I. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, p. 66

final. Ciertamente Jesús no habló en arameo y griego a la vez, sino que es transliteración cristiana, tanto en Mc 14, 36 como en 15,34 (y en el *marana tha* y *aryon*, Kopy de 1Co 16, 22 o Apu 22,20). Jesús quiere hacer la voluntad de Dios, como dice el Padrenuestro; lo que pide es que esa copa ojalá no entre en esa voluntad. Por eso Brown escribe: "Recapitulando, postulo que los primeros cristianos tenían la tradición de que, antes de morir, Jesús rogó a Dios en oposición a su destino... Relacionaban la plegaria con la hora y la copa, imágenes que, en la tradición de sus dichos, él había usado para describir su destino según el plan de Dios"¹⁰⁴ y desarrollaron eso a la luz de Sal 116 o 45.

Otros no se cuestionan cómo oyeron los discípulos la oración, estando lejos y casi dormidos; pero es un dato histórico duro esa tristeza y ese tipo de oración: pues experimenta desconcierto y angustia extremos, "me muero de tristeza" (Sal 42, 6.13/43,5) ante ese "mal trago" que le toca afrontar¹⁰⁵. En ese trance ora solo, en trato íntimo y personal con el Padre (como ya en 1,35; 6,46 y 9,29); y cabe entrar, con todo respeto, en la hondura que refleja el texto de Marcos especialmente. Ahora "Jesús experimenta la gran tentación. ¿vale la pena dar la vida como un criminal por un pueblo que lo rechaza? ¿Ha sido acertado renunciar al poder y respetar la libertad de opción del pueblo?" con unos discípulos obtusos e insolidarios! Comenta aún el autor: "Perseguido por las autoridades, que se aprestan a darle muerte, hace el balance de su labor. La realidad histórica se desploma ante él"¹⁰⁶. Fracaso ante su misión universal, ante Israel y ante los Doce. Más aún "la idea de Dios, el amor salvador, parece abocada al fracaso" y parece restar sólo la idea de los hombres: la del poder dominador, el anti-amor"¹⁰⁷. Porque es un hecho que la gente respeta el poder y le da su adhesión; quiere seguridad aún a costa de su libertad"¹⁰⁸.

La realidad invalida todo idealismo. Abandonado por los suyos y hasta por Dios, que no lo libra de la muerte. Fracaso de Dios, impotente y objeto de burla; pero "de hecho, el cristianismo posterior ha vuelto a hacer de Dios una figura de poder"¹⁰⁹ (Todopoderoso! de la liturgia. Castigador eternamente enojado! de la piedad popular) Por eso se burlarán del Mesías crucificado (15,29s.31s.32b). El

¹⁰⁴ Brown, Raymond, o.c., I p. 292

¹⁰⁵ Mateos, Juan-Camacho, Fernando- *El Evangelio de Marcos*. Vol. III. Ediciones el A. mendim - Fundación Épsikon, Córdoba, 2008, p. 525

¹⁰⁶ Cfr o.c., p. 529

¹⁰⁷ Cfr o.c., p. 525

¹⁰⁸ Vuelvo a sugerir la lectura de Dostoevsky, citada en la nota 26

¹⁰⁹ Cfr o.c., p. 532, nota 1170

judío no ora ni de rodillas, sino de pie (11,25). La hora es la de la pasión, no la de la gloria escatológica, como en Juan; pues no es el fin de los tiempos, sino la hora marcada por Dios para la pasión. La voluntad de Jesús es clara: no quiere afrontar "la hora", las consecuencias últimas del mensaje predicado, y el abandono real de Dios. Pero "su petición no es categórica, sino condicionada: si es posible. No está seguro de que lo que pide sea factible. Duda que su deseo sea compatible con el plan divino y no pretende imponer su voluntad a Dios". Dice que Abba "corresponde a las palabras que oyó en el hantismo: "Tu eres mi Hijo, el amado" (1,11; cfr 9,7). Toda la turbación "no ha apagado su experiencia profunda: sabe que todo el plan del Padre significa amor al Hijo"¹¹⁰. "En esta oscuridad interior, Jesús corrige el "si es posible" de antes; ahora pide, prácticamente exige al Padre que, por su amor, lo exonere de la prueba; aparta de mi este trago"¹¹¹. Piensa que Dios puede encontrar otro camino.

El "todo es posible" en Mc 9,27 y 10,28 es la fe del hombre para cumplir designios de Dios. La idea de que Dios puede cambiar la historia es más griega y romana que judía; aunque la Biblia no considera irreverente pedir a Dios que cambie el juicio (Ex 32,12-14; 2Re 20,1-6; 2Sa 15,25s en notas 1185s). Por eso Jesús se corrige pronto: "No eso que yo quiero, sino eso que tú quieres". La tentación es separar el amor de Dios del amor a los hombres, que conlleva el respeto a su libertad; recurrir a su poder supone neutralizar el amor, frustrando el plan de Dios sobre el hombre. Por eso comenta que ese pedir a Dios que lo dispense de la muerte "es como una mancha sombría sobre el fondo luminoso del NT y de los evangelios en particular. Lejos de la seguridad de los anuncios de la pasión y resurrección... pide el cambio del plan de Dios en base a las infinitas posibilidades de la potencia divina"¹¹². Pero el Padre no responde. Hay una pausa trágica. El Padre no puede querer el mal, y menos el de su Hijo, pero el mal es inevitable. Duda que la libertad del hombre puede elegirlo.

La voluntad de Dios no es imponer nada a los hombres, sino respetar su libertad, incluso si es mala. Jesús se sobrepone al sufrimiento y la tentación y acepta el designio del Padre, fiándose más de él que de sí mismo. "Resplandece la fuerza de la fe pura, de la adhesión incondicional a Dios por encima de todo sentimiento propio o situación-límite" y añade en nota: "En el momento en que Jesús se muestra más "humano" es cuando manifiesta al mismo tiempo su filia-

110 Cfr mc., p. 534

111 Cfr mc., p. 535 y notas 1184-86

112 Cfr mc., p. 535 nota 1184. Lo cita como una idea de Légasse, Simon.- *L'Evangile de Marc*, Paris, 1997, vol. 2, p. 882

ción divina"¹² nos dice J. Mateus y comenta: "La escena de Getsemaní efectúa un cambio inesperado y prácticamente increíble en la idea de Dios, concebido en todas las tradiciones religiosas como infinito e irresistible poder. La muerte de Jesús va a revelar "la debilidad" de Dios... Dios no puede actuar imponiendo a los hombres su voluntad, pues no tiene más poder que el del amor... Su amor, convencido del valor del ser humano, lo lleva a una actitud de infinita paciencia"¹³. No es por sus propias fuerzas, pues Jesús no es un fanático dispuesto al acto heroico que lo cubre de gloria, sino que ora a Dios. Ni un iluso que cree que el Reino de Dios no va a encontrar resistencia; ni idealiza al hombre, pues sabe que el despliegue del Reino será proceso largo y costoso. Jesús aprende o profundiza en que "el poder esencial de Dios es el poder de renunciar al poder"¹⁴ como violencia, ya que el ser de Dios no es adquisitivo o apropiador sino oblativo y autodonante.

2.3.2 La oración de Jesús en la cruz: sus últimas palabras a Dios Padre

En la hora de nona, las 3 de la tarde, la hora del sacrificio vespertino en el Templo, Jesús exclama una dolorida pregunta, por la ruina de Israel como consecuencia del fracaso de su misión (por eso cita en arameo: el camino no se preparó, sino que se rechazó al Mesías). Sigue la confesión del centurión, apertura de los paganos al evangelio, incluso a la fe en Jesús como Hijo de Dios (y no los soberanos imperiales). Se usa aramen en episodio de la hija de Jairo, con paso de la muerte a la vida, como aquí (5,41). Si en Getsemaní se dirigía a Dios como Abba, apelando a su íntima relación con él como Hijo, aquí le invoca con la fórmula común de tantos hombres sufrientes, que se han sentido abandonados de Dios, a pesar de ser justos pacientes. Aquí Jesús ya no pide nada, sólo formula una pregunta que delata extrañeza: no es por qué sino para qué, con qué fin me has abandonado. "Aquella aceptación no suprimió su dolor ni su angustia, que vuelven a aflorar en este grito desde la cruz"¹⁵ con la queja proverbial, repetida tantas veces antes por otros, del justo paciente, que muestra a la vez su adhesión incondicional a Dios (repetido y "mío").

El Sal 22 expresa la incompreensión de ese abandono de Dios, que le afecta ahora a Jesús extremadamente¹⁶. Fracasa el plan de Dios, por esa libertad del

113. Aprovecho para recordar aquí la hermosa frase de Leonardo Boff sobre Jesús: "Así de humano sólo pudo ser Dios mismo".

114. Cfr. Mateos-Camacho, o.c., v. I, p. 537, y ahí mismo la nota 1191.

115. La idea sería de Lee-Polard según Brown, La muerte..., vol. I, p. 69, n.36.

116. Cfr. o.c., p. 112.

117. Lo normal en los salmos de súplica es afirmar que Dios escucha y no abandona a los que lo

hombre que no es una marioneta programada. Pero sólo desde la libertad puede el hombre ser responsable y aportar algo propio, amar de veras y secundar el plan de Dios, en vez de seguir su egotismo, codicia, ambición de poder o riquezas, etc. Dios lucha contra eso, pero desde dentro del hombre, siempre que se abra a su Espíritu. "Históricamente, la revelación del amor de Dios se realiza plenamente en Jesús, el hombre dispuesto a entregarse hasta el fin por el bien de todos sus semejantes. Dios le comunica su vida (Hijo), lo potencia con su Espíritu-Amor y le encarga difundirlo en la humanidad (1,8)"¹¹⁸ Así revela el amor de Dios hasta el fin ("los amó hasta el extremo", como dice Jn 13,1). No vale decir que Jesús recitó todo el Salmo, que acaba en alabanza por la liberación obtenida; tampoco que lo dice por horror ante el pecado humano; y menos aún, que Jesús experimentó total alienación del Dios que había llamado Abba en Getsemaní, pues no tienen nada que ver con una separación espiritual entre él y Dios.

Se trata de un Dios incomprensible, incapaz de ayudar, por no coartar la libertad del hombre con imposiciones, amenazas o castigos. Prefiere dejarse humillar, hacerse vulnerable, hasta dudar de su existencia. "Pero sólo un amor como el suyo... es capaz de vencer el mal y derrotar la muerte. El cambio en la idea de Dios que se revela en la pasión de Jesús es de tal magnitud que pocos pueden aceptarlo y muchos lo considerarán blasfemo"¹¹⁹. Lo que se halla en juego en la muerte de Jesús es la divinidad de su Dios y Padre: comprender a Dios en el Crucificado abandonado por él, exige "una revolución en el concepto de Dios" (Moltmann)¹²⁰; porque nunca se había concebido un Dios que no se identificase con el poder, y con un poder supremo y absoluto.

"Si Dios irrumpiera en la historia para cambiar el rumbo de los acontecimientos, inutilizaría la libertad de los hombres, haría un mundo mecánico, de marionetas"; pero sólo libre puede el hombre crecer, y la gloria de Dios es que su creatura crezca al máximo. El abuso de esa libertad ha hecho numerosísimas víctimas; y Jesús es solidario con todas ellas, las resume y hace voz potente y se hace voz de los que no tuvieron voz, perseguidos sin razón (1,26 y 5,7 aquí v. 34 y 37). Pero la palabra última no es la muerte sino la Vida, y a ese Dios de Vida se

buscan (9,11, 16,10; 37,23,28,32, 94,14 y passim). Iniciando este salmo en boca de Jesús, "los cristianos de Jerusalén responden claramente a la cuestión de la identidad de Jesús: él es el Justo que sufre" (L'au-sant, p.717, n.1618).

118 Mateos, Juan-Camacho, Fernando.- *El Evangelio de Marcos*. Vol. III, Ediciones el Almerindio + Fundación Éssilon, Córdoba, 2006, p. 714.

119 Cf. a.u.c., p. 716 y nota 1615s.

120 Cf. a.u.c., p. 717, nota 1617.

entrega Jesús con total confianza (sobre todo en Lc 23,46 con el Sal 31,6: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" y expirar). La injusticia no es definitiva, y Dios no abandona al justo nunca, ni lo olvida jamás¹²¹. "El éxito o fracaso no pueden ser calibrados solamente con los ojos de este mundo". Es una oración de confianza en Dios, no un grito desesperado y supone la espera de salvación, que se expresa en los tres anuncios de la pasión (8,22; 9,31; 10,34) y la transfiguración.

En los relatos de la Pasión se utilizan los Salmos del inocente injustamente perseguido, pero no en Lc. Las características de estos salmos son gritos desde la angustia mortal, esperando liberación y a la vez agradeciéndola¹²². Sólo recurren a Dios, porque se trata de su capacidad de ser justo y liberador, pero también porque sólo en Dios ponen su confianza como último refugio¹²³. Pero ese justo nunca pide a Dios por sus enemigos, ni ofrece su vida en rescate por ellos para obtener su perdón. Por eso Mc/Mt acaban con el grito del Sal 22. Si Jesús tomó esa decisión de morir y era Dios, ¿por qué se queja? decía Celso, y Porfirio: "no son palabras dignas de un Hijo de Dios, ni siquiera de un sabio" (como Sócrates). Hoy nos fascina porque aquí queda patente la humanidad de Jesús: se estremece ante el sufrimiento, quiere evitar la muerte. Es un combate con Dios que "excluye cualquier dogma sobre la necesidad de su muerte y sobre el sentido soteriológico de la misma"¹²⁴. Velar y orar para no caer en la tentación remite a Mt 6,13 y espiritualidad cristiana. El hágase tu voluntad es frase de Mt 6,10.

Lucas quita todo angustiante a Getsemani y a la expiración, e incluso Jesús alaba a los discípulos por permanecer con él en su pasión (22,28-30). Quita rasgos negativos, cura y perdona como en su vida, los judíos son en gran parte respetuosos o llorosos como las mujeres. Anticipa a Esteban o se retroyecta éste a Jesús. Por eso se entiende como una "muerte cristiana: morir perdonando a otros y en paz consigo mismo"¹²⁵ como Jesús y Esteban; y muere como profeta y mártir (Elías Lc 13,33s; 12,49ss; 6,23). Además omite el Sal 22 y pone una intercesión de perdón (23,34) y no siente al Padre ausente, sino cercano (23,46). Incluso para acoger ya al ladrón arrepentido (23,43). Utiliza, pues, salmos de confianza como el 31,6, porque espera el socorro divino y manifiesta "una certeza que nada po-

121 No me resiste a citar la hermosísima frase de Las Casas, sobre un Dios que "del más olvidado y del más olvidado tiene la memoria muy reciente y muy viva". Carta al Consejo de Indias de 1531. Cfr. O.C., t. 13, p. 67.

122 Es algo similar a lo que expresan los exvotos populares o la frase PGR – Por Gracia Recibida.

123 Aletti, Jean-Noël: *El arte de cantar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Sigüeme, Salamanca, 1992, pp. 135-139.

124 Luz, Ulrich, o.c. vol. IV, p. 199. La frase textual es de Paul Wernle.

125 Brown, Raymond, o.c., p. 74.

drá quebrantar: Dios está a su lado y sigue siendo el Padre amoroso"¹²⁶. Jesús es proclamado justo por el centurión y al fin por las mujeres y todo el público, que se golpea el pecho declarándose culpable (23,48). La confesión de la inocencia de Jesús va unida al reconocimiento de la propia responsabilidad. Para Lc, Jesús es el único que se refiere a las Escrituras, sólo una vez (22,37 que cita Is 53,12. Sólo el Resucitado recurre a toda la Escritura (24). Pero se cumple efectivamente que ese justo, contado entre los malhechores, acaba siendo reconocido como justo/ inocente por el propio juez que lo condena, el prefecto romano Pilato e incluso por Herodes!¹²⁷

Aunque a lo largo del relato de la Pasión de Marcos "Dios no ha estado visiblemente activo, ahora que Jesús está apurando hasta las heces la copa que le ha dado el Padre empieza a verse la intervención divina"¹²⁸. Sólo en Mt 27,25 "todo el pueblo [judío]" aceptó responsabilidad ante Pilato por la sentencia que condenaba a Jesús. El grito de Jesús no niega para nada su divinidad, puesto que el centurión lo confiesa Hijo de Dios ahí mismo. Lo que Jesús cuestiona es el silencio de Dios. "Con ello se tiene la impresión de que tales palabras surgieron realmente del corazón de Jesús, a diferencia de las conservadas en un idioma extranjero (el griego). Ahora que afronta el momento de la muerte, Jesús es presentado por Marcos recurriendo a su lengua materna"¹²⁹.

No es Marcos quien pone en labios de Jesús la frase del Sal 22, porque está en arameo y debe provenir de los judenocristianos palestinos. Eso no garantiza aún su verdad histórica, pues esos cristianos pudieron ver cumplido en Jesús el salmo y por eso se lo atribuyeron, como hará Lc por su parte con el Sal 31,6. No sirve "edulcorar" la frase, imaginando que Jesús recitó el salmo entero. Por lo demás, el Sal 22 está aludido en otros pasos del relato marciano (15,24 y 15,32). El "por qué" no es una demanda de explicación, sino que expresa la queja de aquel que, aun permaneciendo fiel a su Dios, deplora la ausencia y le reprocha su inacción. Es como una prolongación de la oración de Getsemani. Pero "mediante esta invocación y la misma angustia que la inspira, cumple Jesús, también aquí, el programa mesiánico definido en el salmo": pero, a la vez, esa queja del salmista

126 Alenti, Jean-Noël, o.c., p. 137

127 Por su parte Juan tiene más bien un "relato de la ascensión del Hijo del Hombre en victorioso regreso al Padre" Cf Brown, Raymond o.c., p. 76, n. 43

128 Brown, Raymond L.: *La muerte del Mesías. Desde Getsemani hasta el Sepulcro*. Tomos II Verbo Divino, Estella (Navarra), 2006, p. 1228

129 Brown, Raymond, o.c., II p. 1240-1241. En n. 42 cita a Léon-Dufour que comenta que Jesús no llegó a la muerte con todas las respuestas derivadas de la visión beatífica, sino con un "¿por qué?" (tremendo, doloroso, permanente en todas las víctimas inocentes)

no le deja sumergido en el abandono; pues "en estas oraciones, el que se lamenta de verse abandonado de Dios ve manifestarse en el futuro su salvación"¹²⁰. Esto es seguro al nivel de Mr y Mt y de la tradición aramea previa; pues conocen ya la resurrección, y hasta los anuncios de la misma por Jesús (Mc 8,31; 9,31, 10,34 pp)

Algunos rechazan sentido literal del Sal 22,1 porque "No pueden atribuirle tal angustia cara a la muerte. Pero si se acepta literalmente la angustia de aquel momento inicial, cuando todavía podía Jesús llamar a Dios "Abba, Padre"; también hay que admitir en su sentido literal este grito de protesta por el abandono, escapado de un Jesús con un sentimiento tal de soledad y desamparo que, incapaz ya de utilizar la palabra "Padre", se expresa como el más humilde de tus siervos"¹²¹, como el orante del Sal 22 en hebreo¹²². En el análisis histórico Brown propone entender lo acontecido de tres formas: 1) Silencio; 2) Grito sólo como en Mc 15,37; 3) Palabras básicas: "Eli Abba" con Sal 22,11; 63,2; 118,28 y 140,7 n Is 44,17, que entendieron como "Eliya la" = Ven, Elías! Eso supone que Jesús sabía leer y conocía las Escrituras en hebreo. Pero se objeta que decir que Jesús usó el hebreo no tiene base textual y "complica las cosas de manera singular, tanto desde el punto de vista narrativo como cristológico"¹²³, dado que mal se explica el paso de esa frase a una cita del Sal 22,2; por eso Mt lo cambió por el hebreo y l.e. prefirió omitirlo y cambiar por el Sal 31,6. 'Aquí se aplican muy bien estas palabras: "Prácticamente era preciso redescubrir a Dios como si aún no se lo conociera"¹²⁴. La angustia humana ante la muerte es un drama bien conocido, sobre todo en la tragedia griega, pero "en el caso de Jesús el drama de la fatalidad hace sitio al drama de la libertad, y su actitud frente a la muerte plantea a todo ser el problema de la relación con la muerte como acceso a la verdad y a la libertad"¹²⁵.

Antes de terminar este apartado, conviene recordar que, al menos desde Freud estamos obligados a someter a crítica esa imagen de "papá-Dios" que, en buena parte, es falsa por ser neurótica e infantilizante¹²⁶. Se han escrito reflexiones

120 Légašic, Simon: *El Proceso de Jesús. (II) La Pasión en los Cuatro Evangelios*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1996, pp. 108 y 109

121 Brown, Raymond, o.c., II p. 1246.

122 Brown, Raymond, o.c., II p. 1286s. Son notables las diferencias del texto, comparando TM, LXX, Mc, Mt, EvPe, C.Bezac

123 Légašic, Simon: *El Proceso de Jesús. (I) La Historia*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 154, n. 56

124 Moingt, Joseph, o.c., p. 47

125 Moingt, Joseph, o.c., p. 49 Aletri, Jean-Noël - El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas. Sígueme, Salamanca, 1992.

126 Para este punto recomiendo, como lectura mínima, Mikel de Viana, *Los dioses de carne*, vol

profundas desde la psicología y la hermenéutica, para responder a las sospechas y sobre todo para corregir los fallos reales que ahí anidan¹³⁷; pero se ha dicho muy bien que “en realidad, cada página del Evangelio testimonia contra una interpretación neurótica e infantilizante de la confianza en el Padre. Es suficiente contemplar la vida de Jesús... La experiencia de Dios con Abbá nuclea su persona y su misión”¹³⁸. Fue una experiencia histórica y se realizó de forma normal, desde niño “ocupado en las cosas del Padre” (Lc 2,46-52) hasta la cruz, donde el “principio de realidad” se le impuso en toda su crudeza. Jesús “no tiene la misma experiencia de Dios cuando dice al principio de su vida, lleno de entusiasmo, “llega el Reino de Dios”, que cuando, al final, en la oscuridad de Gethsemani, exclama “Abbá, Padre, tú lo puedes todo; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieres tú”¹³⁹. Su ilimitada confianza en el Padre no le ahorró la prueba mayor, y “aprendió sufriendo a obedecer” (Hbr 5,8).

Por su muerte, su vida desaparece en Dios y se difunde de Dios a nosotros. Murió como Hijo de Dios y así “revela y realiza la verdad de toda su vida propia, puesto que Jesús no nos da de la parte de Dios sino la que él le había entregado desde siempre”. Dios no puede obligar a los hombres a que le amen, pues “el amor no impone ninguna ley ni se devuelve como una deuda: eso es lo que constituye su valor y su placer: el amor se ofrece desarmado, y en eso consiste su único poder sobre el otro” (Mc 1,11p). Jesús recibe su filiación como una tarea a cumplir, que consiste en revelar la paternidad de Dios con respecto a él y respecto a todos los hombres; y que debe “dejarse traspasar por este amor para hacerlo aparecer como el don de un amor sin retorno, que abdica de cualquier otro poder que no sea el de solicitar y suscitar el amor de los hombres exponiéndose, desarmado, a su libertad”¹⁴⁰.

La identidad más profunda de Jesús se realiza en la relación confiada con Dios, a quien él llama Abbá. Esa es su fe, junto con su amor y su esperanza; y en esa vida humana de Jesús se revela la divinidad de Dios, y por ello, se revela y realiza también la humanidad del hombre. Según el mensaje y la praxis de Jesús,

Padre de Jesús, en la rev. spa ITR 19 (1999) 81-98.

137 Ver las obras de J. M. Poier, *En el nombre del Padre*, 1976; A. Vergote, *Psicología religiosa*, 1969; Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*.

138 Torres Queiruga, Andrés.- *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Sal Terrac. Santander, 1986, p. 104.

139 Aguirre, Rafael y otros.- *¿Quién se sabe de Jesús de Nazaret?*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, p. 156.

140 Meilinger, Joseph.- *El hombre que vivió de Dios. Jesús en la historia del desarrollo cristiano*, Volumen I. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, pp. 240, 242, 243, 244 y 245.

Dios comienza a hacer presente su Reinado, que terminará con la llegada plena de la vida, de la justicia y de la libertad. Y el Reino de Dios es la felicidad del hombre, de todos los hombre y mujeres, especialmente de los pobres. Jesús contagió su fe a los discípulos: la despertó en ellos. El testigo y modelo de la fe se convierte en el fundamento de la fe. Y en su contenido, "La fe que Jesús despierta en nosotros es al mismo tiempo fe en él y fe en su divinidad"⁴¹ "Con su vida, su palabra y su testimonio hace presente a Dios mismo; lo hace creíble y amable. Gracias al rostro de Dios que Jesús revela y realiza a muchos hombres y mujeres les entran ganas de creer en Dios, de abrirse a su designio de amor, de poner en Dios el fundamento de su vivir y la esperanza de su morir"⁴². De esta fe en Jesús se ocupará la siguiente ponencia del P. Pedro Trigo.

[41] A'heri Kolak, *Jesus before Christianity*, London 1982, p.169.

[42] Fernández, Bonifacio, *Neguir a Jesús el creyente*, Aón inédita 2013.

TU FE TE HA SALVADO

P. Pedro Trigo S.J.

ABSTRACT:

To us Christians, the central importance of dealing with faith in Jesus is because he is our access not only to God, but also to our own mystery, as well as the others'. But Jesus is not here. Hence, the favored means is the Gospel, by studying it as disciples, it gives us a true access to Him, and the encounters therein described become paradigmatic of ours. Thus, by analyzing several evangelical scenes, we attempt to unravel their mystery. Next, we inquire into the cause for the authorities' refusal to believe, as well as the disciples' deficient faith, the role of the resurrection and the apparitions. We conclude with the current ways to get to Jesus.

KEYWORDS: *personal Encounter, Incarnation, Neediness, Trust, Trustitivity, Transparenc(y), Personal Openness, Self-relativization, Mercy.*

Agradezco que se me haya invitado a hablar sobre la fe en Jesús. Los cristianos somos compañeros de Jesús, y, por tanto, si nos definimos por él, Jesús, del que vivimos y hacia el que caminamos, es lo más propio que tenemos que dar, el tesoro que se nos ha dado para compartir. Pero es que, además, es un tesoro que no podemos acaparar, lo poseemos en la medida en que lo entregamos. Porque no lo podemos entregar objetualmente, como un saber. Sólo lo entregamos realmente

¹ **Pedro Trigo, SJ**, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. 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 numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RIAF, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo.. Correo electrónico trigodura@gmail.com

cuando lo compartimos en una relación de fe: una relación de sujeto a sujeto'. Entregamos a Jesús como una llama prende a otra llama. Al prenderla, la llama se incrementa. Por eso, les agradecen de corazón por esa confianza

Entendemos la fe bíblicamente como la relación que se da de sujeto a sujeto, una relación en la que priva la escucha de la autorrevelación del otro, sobre el juicio acerca del otro en base a los indicios que da de sí. Desde este punto de vista, Jesús es el mayor creyente. Ahora bien, lo es, si partimos de la imagen que nos dejaron de él en los evangelios los testigos que lo reconclaron y en los que las diversas Iglesias reconocieron su fe y que, por esa razón, reconocieron que en ese trabajo de recordar y compulsar testimonios estuvieron guiados por el mismo Espíritu de Jesús. En efecto, lo más básico y denso que aparece en ellos de la persona de Jesús es su relación con el Dios de Israel, al que llamaba con toda familiaridad Padre y ante el que se mantenía habitualmente con absoluta confianza y disponibilidad. Era tal la transparencia de esta relación que cuando realizaba los signos del Reino la gente daba gloria a Dios y no a él. Realmente que esa relación fontal no sólo lo caracterizaba sino que lo definía. Esa vida en sus manos y para su designio culminó en su pasión cuando, a gritos y con lágrimas, pidió que pasara ese cáliz, pero insistió, más aún, en que no se hiciera su voluntad sino la de su Padre. Y en la cruz murió remitido a su Padre, poniéndose en sus manos, de manera que él tuviera la última palabra de su vida. Así se consumó como Hijo. Murió, pues, en la fe: la fe en su Padre tuvo la última palabra en su vida y murió sin haberla escuchado. La respuesta de su Padre fue la resurrección.

Esa relación fue tan íntima y totalizadora que a lo largo de su vida se dio un trasvasamiento total, de manera que por Jesús habló y a través de él actuó Dios con absoluta transparencia. Por eso la fe en Jesús no es como la fe que se puede tener en cualquier ser humano, ni siquiera como la que se puede otorgar a una persona felaciente por su saber, su poder y su entrega sin recidencia al bien de los demás. Quienes se abrieron a la propuesta de Jesús, a sus palabras y acciones, a lo que Jesús irradiaba, al misterio de su persona, dieron su fe a Jesús de un modo ilimitado, se pusieron en sus manos, llegaron a entregarse a él, le ofrecieron sus personas, del mismo modo incondicionado con que un creyente se entrega a Dios. Pero no como si Jesús sustituyera a Dios sino sintiendo que, por el contrario, lo representaba, literalmente, lo hacía presente. Por eso la fe en Jesús se daba, en último lugar, a Dios.

1 Trigo, Relación de fe. En *Como relacionarnos humanizándonos*. Centro Guzmán, Caracas 2012, 11-27

Sin embargo, no todos ni muchos menos llegaron a este grado de fe. Unos no se abrieron en absoluto; no le prestaron atención profunda porque no quisieron ser afectados por él, en muchos casos porque intuían que tendrían que cambiar aspectos de su vida que no estaban dispuestos a modificar. Otros le cerraron positivamente su corazón porque la imagen que tenían de Dios no cuadraba con la que él hacía presente y no quisieron dejarla, o porque, como no era de la institución eclesiástica y como era del pueblo bajo y tenía a ese pueblo como su compañía habitual, no quisieron reconocerle autoridad, porque cuestionaba su estatus. Otros no llegaron más allá de la curiosidad, o se quedaron en la simpatía o llegaron hasta la admiración, sin querer profundizar más.

Toda fe orregala a un ser humano es, en definitiva, un misterio ya que llega al terreno de lo sagrado, en el sentido de lo último, de lo definitivo, de lo incondicionado. Por eso, la fe es, en todo caso, una opción, no el resultado necesario de una deducción; puede ser una opción razonable (como dice Pablo de sí: "sé de quién me he fiado, que tiene poder para custodiar mi depósito": 2Tim 1,12), pero no quita que sea siempre una apuesta y, por tanto, abierta a la comprobación definitiva. Al ser el resultado de una relación personal o el modo de llevar esa relación, requiere un proceso, que puede resultar largo y contrastado, y se mantiene también, en todo caso, como un proceso, abierto siempre a ulteriores comprobaciones.

También la fe en Jesús conoce este mismo proceso contrastado, porque nuestras expectativas de la epifanía de Dios no se corresponden con la humanidad de Jesús, que tiene la figura de uno de tantos. Y, no lo olvidemos, la fe en Jesús es fe en un ser humano, en cuya humanidad se transparenta la presencia de Dios. Es su humanidad la que la transparenta.

No, como se lo representa muchas veces, como si fuera una mezcla de Dios y ser humano y lo que nos interesa no es lo que tiene de humano sino lo que tiene de Dios. Así se lo ha representado la cristología fundamental que estaba vigente antes del concilio, que estaba totalmente centrada en lo que Jesús tenía de más que humano y, por tanto, daba por supuesto que no era lo humano lo que transparentaba al Hijo de Dios. Así también, el símbolo largo n cenocostantinopolitano, que, al explicar los misterios de la vida de Jesús, pasa por alto precisamente su vida porque no halla en ella el misterio.

Y, sin embargo, para el evangelio la Palabra se hizo precisamente carne. Es lo que dice helenísticamente Pablo a ese discípulo suyo que escribió la carta a los colosenses: "en él habita la plenitud de la divinidad corporalmente" (2,9). No puede decirse más provocativamente para un helenista, que suspira por dejar este

cuerpo para que el alma inmortal retorne a su patria. Y, sin embargo, el cristianismo afirma que Dios cabe completamente en la humanidad de Jesús, en lenguaje hebreo, en su cuerpo, que es el modo de aludir a su persona.

Así pues, sólo se puede entrar en el misterio de Jesús a través de su vida; eso, tanto para sus contemporáneos, como para los que hemos venido después. Así como muchos intelectuales son proclives a algún tipo de arrianismo, es decir, a considerar a Jesús como uno de los seres humanos que, de un modo u otro, han hecho presente a Dios (como uno de los Cristos, que es lo que dicen muchos hoy, cuando las grandes religiones se han hecho presentes unas a otras), así muchos en el pueblo y en la institución eclesial han tendido a algún tipo de apolinarismo, o sea, que se han representado a Jesús como Dios vestido con un cuerpo para poderse nos hacer visible y para poder padecer por nosotros. En el primer caso no se llega al misterio de Jesús porque no se profundiza suficientemente en su historia y en el segundo una falsa concepción del misterio impide tomar en serio su historia. Así pues, para nosotros como para sus contemporáneos que llegaron a creer en él, la única puerta para acceder conscientemente a Jesús de Nazaret es su historia, es decir, son los evangelios.

Claro está, que el primer acceso a Jesús, un acceso absoluto, independiente de la conciencia que se tenga, son los pobres. Atiendo a Jesús, si atiendo a los pobres; no atiendo a Jesús, si no atiendo a los pobres: lo sepa o no lo sepa (Mt 25,40.45). Pero el acceso consciente, es decir, discipular, que es el acceso de fe, se da mediante los evangelios. Es cierto que también puede accederse a Jesús mediante la comunidad cristiana, en las relaciones que se dan entre los condiscipulos (Mt 19,20) o en la Cena del Señor. Pero sólo a través de los evangelios podemos discernir si el contacto es con Jesús de Nazaret o con un Cristo, que no es más que proyección nuestra o del grupo al que pertenecemos. Por eso para discernir y cualificar nuestra fe en Jesús necesitamos la relación asidua con los evangelios.

Pero es que, además, ellos son paradigmáticos: las relaciones de fe en Jesús que se entablan en las diversas escenas de los evangelios o la falta de fe en Jesús en la relación con él, ilustran las diversas posibilidades que se nos ofrecen también hoy a nosotros.

Por eso, vamos a referirnos a ellas de un modo sistemático.

1. SUS PAISANOS NO CREEN EN ÉL (MC 6,1-6)²

Marcos cierra la breve crónica de su retorno a Nazaret, después de la salida para ser bautizado por Juan, manifestando que Jesús se extrañó de su falta de fe. Se sintió decepcionado, dolido, incluso, así lo subraya Mateo, escandalizado. Por eso no pudo hacer milagros, sólo curó a algunos débiles³.

Él quería a su gente: había convivido con ellos treinta años dándoles lo mejor de sí y recibiendo agradecido su convivialidad y las ayudas que le habían proporcionado. No se había ido porque el pueblo se le había quedado pequeño y quería ir a un ambiente más estimulante. Entonces ¿por qué había dejado su casa, su familia, su oficio y su pueblo?

Había sentido la llamada de su Padre en la proclamación del bautismo de penitencia por parte de Juan y había confesado los pecados en el río con todo el dolor del mundo porque había merido en su corazón a sus paisanos, a todo Israel y, en él, a todo el mundo. Por eso, como sentía a su Padre en el fondo de su corazón, le dolía tener en él como hermanos a quienes no vivían como deben hacerlo los que son su pueblo y pidió perdón, como hemos dicho, con todo el dolor del mundo. Al salir del río, sintió que el cielo se había abierto: su Padre había aceptado su confesión y había perdonado incondicionalmente a la humanidad. Por eso, Jesús, sintiendo que su Padre nos había aceptado a todos en su corazón, se dedicó a proclamar que ya había llegado el tiempo de la cercanía absoluta de Dios como Padre con entrañas de madre: el reinado de Dios. Y, por eso, pidió a todos que se convirtieran de sus caminos, fueran buenos o malos, a esta buena nueva, a esta nueva insuperable de que el Crucador, que nos había entregado la tierra y luego su ley para que viviéramos en ella con sabiduría, había venido a hacernos hijos suyos en Jesús, su Hijo único y eterno.

2 Navarro, *Marcos*. EVD, Estella 2006, 209-217; Grilka, *El evangelio según san Marcos I*. Sigüeme, Salamanca 1986, 262-273; Taylor, *Evangelio según san Marcos*. Cristiandad, Madrid 1979, 344-349; Marcus, *Marcos (I-II)*. Sigüeme, Salamanca 2010, 431-440; Brown, *El Evangelio según san Lucas I*. Sigüeme, Salamanca 1995, 303-310; Intermeyer, *El Evangelio según Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 422-449; Papola, *El camino abierto por Jesús, 2 Marcos*. DDB, Bilbao 2011, 80-86; Id., *oc. 3, Lucas*. PPC, Madrid 2012, 80-86; Grillo-Langner, *Comentario al Evangelio de Mateo*. EVD, Estella 2011, 371-373.

3 Estos son los que más le llaman la atención a Taylor, que comenta: "Este pasaje es uno de los más atrevidos de todos los evangelios porque refiere lo que Jesús no pudo hacer" (oc. 349). Grilka lo explica convincentemente: "Al afirmar que no puede hacer milagro alguno en su patria chica se pone en juego la relación entre milagro y fe (...) Donde se rechaza por completo el ofrecimiento de salvación que se contiene en el milagro, éste resulta completamente imposible" (oc. 270).

Este misterio de condescendencia que había acontecido en el Jordán, lo fue historizando Jesús en cada encuentro con individuos, grupos o multitudes, encuentros, en su intención, siempre personalizados y personalizadores. Por eso, lo que pedía era, en definitiva, que nos amáramos con el mismo amor que se nos había entregado en Jesús.

Jesús sacramentalizaba lo que decía entregándose él mismo servicialmente a cada clase de personas: a los pobres, para que supieran que Dios estaba con ellos, que era suyo, que les daba su vida y que, por eso, podían levantarse de su postración y ponerse en camino como personas reconocidas; a los pecadores, para que no se siguieran creyendo dejados de la mano de Dios sino que se sintieran acogidos por él en la acogida gratuita que les dispensaba Jesús; a los misericordiosos, para que supieran que Dios los iba a tratar con toda misericordia; a los sufridos, que en esa situación de pecado no podían vivir de su justicia, para que tuvieran esperanza en que habitarían por fin la tierra donde habita la justicia; a los que se tenían por justos y despreciaban a los demás les hacía ver que la justicia que quería el Padre común era que recibieran como hermanos a los que ahora despreciaban; a los que ponían su confianza en el dinero los desengañaba diciéndoles que él no nos puede hacer humanos, que hicieran con él buenas obras, es decir, que ayudaran a los pobres, para que no se quedaran vacíos y su vida no fuera estéril.

Todo esto lo llevaba a cabo con la misma figura que sus paisanos habían visto toda la vida. Era el mismo Jesús, el hijo del carpintero, carpintero él mismo, hermano de sus familiares, que seguían viviendo con ellos. Ése era el que hablaba con autoridad en las sinagogas y hacía signos milagrosos de esta cercanía agraciadora de Dios.

Por eso cuando llegó, lo que ellos vieron fue a su vecino. Es cierto que nunca lo habían oído hablar en la sinagoga y que hablaba realmente con autoridad. Sus palabras ciertamente los sorprendían y admiraban. En este sentido era verdad lo que habían oído de él. Pero no hallaban cómo componer lo que acontecía ante ellos con lo que recordaban de Jesús. Y no se abrían a lo que entrañaba la novedad percibida. Acabaron ateniéndose a lo que creían saber de él en su convivencia de tantos años, y no dieron fe a lo que estaban viendo. Jesús era el que habían conocido, no éste que regresaba⁴.

4 "Mediante su oficio y su familia Jesús queda identificado de manera inconfundible para sus conciudadanos (...). El enraizamiento de Jesús en la familia del pueblo sirve aquí únicamente para que sus paisanos rechacen a Jesús y no acepten sus enseñanzas. Su escandalizarse significa lo mismo que su incredulidad" (Cimilka, op.cit.268,269). "Lo aparentemente obvio y comprensible tiene aquí la preponderancia y no permite ninguna pregunta posterior. La salvadora de Jesús y

¿Por qué se negaron a dar crédito a lo que acontecía ante sus ojos? Sus paisanos no le creen porque es uno de ellos y no creen en ellos. Ésta es la triste verdad. Nacieron y viven en un pueblo que no sale en la Biblia hebrea, un pueblo del que sus vecinos piensan y dicen que no puede salir nada bueno. Y, aunque ellos dicen estar orgullosos de ser nazarenos, en realidad piensan, como sus vecinos, que de ellos no puede salir la salvación. Ellos dan para vivir esa vida, no para transformarla y redimirla. Si a ellos les tiene que salvar alguien más cualificado, ¿cómo uno de Nazaret va a ser el salvador de Israel?

Una relación absolutamente asimétrica con las autoridades y los que tienen alguna relevancia los ha llevado a minusvalorarse, incluso, a despreciarse a sí mismos. Por eso, a pesar de lo que oyen, no están dispuestos a creer en Jesús, que no es más que uno de ellos.

Ahí está, en esa misma lógica tan persistente, el trasfondo de la propensión que se ha mostrado irresistible a lo largo de todos los siglos cristianos, de revestir a Jesús con los atributos de la realeza y de la riqueza. ¿Qué pocos artistas han representado a Jesús con figura de pobre? De ahí, también, la propensión a comprender a Jesús como un Dios disfrazado de ser humano pobre, pero en realidad Dios, y no, ser humano ni menos pobre.

Como no pueden llegar a hacerse idea de la dignidad y, menos aún, de la calidad humana de los pobres, no pueden llegar a representarse a Jesús como un campesino pobre. Por eso, desechando la tradición evangélica y la tradición más auténtica de la Iglesia, se agarran hoy algunos a la palabra *tekne* para asentar que Jesús fue un constructor que tenía obreros a su cargo, que vestía elegantemente, que habría realizado trabajos en la construcción de Séforis y que frecuentaría el teatro.

No creo que tenga sentido refutar esta opinión sino referirse más bien a esa incapacidad de aceptar que Jesús pudo ser un pobre y, más aún, un pobre que no se promovió sino que se cualificó dentro de su ambiente y que transmitió la sabiduría de la vida que pudo atesorar como pobre y la capacidad de comprender la situación desde soportar su peso y la capacidad de transmitir dignidad y levantar de su postración y de ayudar eficazmente desde tanta carencia y humillación,

sus seguidores bien podrían ofrecer una buena razón para seguir indagando, pero esto no tiene lugar" (Grilli-Langner, oc. 272). "Marcos muestra que el poderoso Hijo de Dios que calma tormentas, expulsa demonios, supera enfermedades y resucita a los muertos queda finalmente vencido ante la truchera de la falta de fe en su ciudad natal" (Marcos, oc. 446, citando a Marshall). Lo mismo, Pagola, oc. 1.3.115.

soportadas y superadas desde dentro⁵, superadas desde la relación con su Padre, pero a su vez una relación que no precisa de ambientes exquisitos para desarrollarse sino que se consuma en la mayor plenitud posible, precisamente en esa situación de carencia, de privación injusta y de humillación.

Desde la perspectiva del orden establecido, no sólo asumida sino naturalizada, nada de esto tiene sentido. Naturalmente que desde esta perspectiva se captan y critican los abusos del sistema (aunque no pocas veces, ni eso), pero en el supuesto que sólo desde sus representantes más cualificados cabe salvación, siempre que no sean egoístas sino altruistas. Desde esta perspectiva la idea de un salvador desde abajo carece de plausibilidad. De ahí viene ese maquillaje necesario de la figura de Jesús para hacerla aceptable.

La apreciación, tan corriente, de que, bajo esa apariencia pobre, se encontraba el Hijo de Dios se debe a la incapacidad de fondo de reconocer la mayor grandeza humana posible, una grandeza realmente trascendente, la que caracteriza al Hijo único y eterno de Dios, en un ser humano pobre. Según esa versión de Jesús, su ser pobre no lo caracteriza, es únicamente la apariencia. Es como si se hubiera disfrazado de pobre, como si hubiera venido agachadito al mundo para no deslumbrarnos y para probar lo que había en nuestros corazones y poder así juzgarnos en su segunda venida, ésa sí ya gloriosa, en su apariencia verdadera. Frente a esa apreciación, hay que insistir en que, si bien es verdad que su ser pobre, su pertenencia al pueblo bajo (como dicen los de arriba), no lo definió, sí lo caracterizó. Y en ese sentido sí fue una persona perteneciente al mundo popular. En ese medio procesó y realizó lo que lo definió, que era su ser Hijo único y eterno de Dios y, consiguientemente, su ser Hermano de todos, desde la preferencia de los pobres. Es decir, que su modo de ser Hijo y hermano está concretado, coloreado y caracterizado de esa condición. Así como esa condición de pobre y de gente popular está concretada, personalizada y trascendida desde dentro por las dos coordenadas que lo definieron.

En este sentido hay que reconocer que, si bien era verdad que Jesús era vecino de Nazaret, no era un vecino más, porque nunca se definió por esa condición. Y aquí viene el fondo de la dificultad de creer en Jesús de Nazaret. No pudieron creer

5 En eso insiste Nazaret que asienta que Jesús fue desechado por ser un objeto manual que se mereció a intelectual sin cualificarse por los estudios. "Según sus compañeros Jesús es un *letrado* y no un *escrúpulo* intelectual, que es como dicen que se va mostrando por ahí viajero incluso tierras paganas, sabido en palabras, narrador de parábolas, con dominio de los acertijos, que se levanta de madrugada para orar... Si es un obrero de toda la vida, y ahora de las de de intelectual, es que se trata de un impostor y mentiroso" (sc 212).

en él quienes vivían genéricamente, es decir, como vecinos⁶. No pudieron creer en él quienes se resignaron a esa condición de manera que ella los definiera y no que fuera el cauce para construir mediante sus acciones su humanidad cualitativa.

¿Y por qué la excelencia humana de Jesús de Nazaret, que en rigor era, como hemos asentado, infinita, no se traslucía con tanta imponentia que de hecho se impusiera? No se imponía porque era excelencia propiamente humana, pura calidad humana y no cualidades excepcionales; es decir, que Jesús no fue el más fuerte ni el más atrevido ni el más agudo ni el más erudito ni el más poderoso ni el más intachable y fanático en el cumplimiento de la ley (como decía de sí Pablo). Si hubiera sobresalido por alguna cualidad, sin duda, se habría hecho notar. Pero lo que tenía era la mayor calidad humana posible. ¿Y por qué ésta no se hace notar a cualquier observador? Porque no cabe de ella un conocimiento objetual. El único conocimiento posible de la humanidad cualitativa es desde dentro: participando en alguna medida de ella, abriéndose a ella. Es decir, mediante una relación de fe.

Volvamos al caso concreto de la vida de Jesús en Nazaret. Sus paisanos no se fijaron en él porque él tampoco estaba pendiente de sí mismo. Él vivía transitivamente: desde su Padre y hacia la realidad. Por eso, lo que decía o hacía era tan adecuado que parecía surgir de la misma realidad, en vez de salir de él. Los implicados se fijaban en lo que se traía entre manos, no en Jesús. Él dirigía la atención de todos hacia la acción que se llevaba a cabo, hacia el que demandaba alguna atención o simplemente hacia la convivencialidad y, por supuesto, hacia su Padre. Pero en este caso, no como la persona tenida como religiosa que está constantemente tematizando a Dios o a su ley, sino como la alusión que cuadra en cada ocasión.

Lo típico de Jesús fue la transitividad (desde Dios y hacia los demás), no el afincarse en sí mismo hasta tratar de nacer de sí mismo y poner a los demás para sí. Su transparencia, como la dirección vital que lo unificaba, era lo que provocaba su invisibilidad.

6 "Sus paisanos han criticado sus pretensiones sobre la base de lo conocido y de las lógicas expectativas socioreligiosas. Pero un profeta en la tradición judía es justamente aquel que no responde a ellas. La vocación y misión profética no se heredan ni se transmiten por la vía de la familia, la raza... y casi ni por la enseñanza" (Navarro oc.215).

7 "La pregunta sobre el origen de sus palabras y sus gestos indica que para los paisanos nada precedía este futuro. Bien porque Jesús había sido un hombre normal, bien porque no han sabido leer los signos que iba empujando". "Quién se ha creído que es, como si no lo conociéramos de siempre" (Navarro, oc. 212,213).

Ahora bien, si decimos que esa no era una peculiaridad de Jesús, en el sentido de una particularidad suya sino precisamente lo que lo constituye en persona, hay que reconocer que cuesta mucho dar fe a una persona así, tan opuesta a la dirección dominante durante toda la historia del occidente, que ha promovido, por el contrario, a las grandes personalidades, que no se caracterizan precisamente por su transitoriedad y, por tanto, por su transparencia, sino por lo contrario: por estar llenas de sí y por salir de sí mismas para poner a lo demás para sí, aunque sea, en el mejor de los casos, con servicios relevantes.

Como se ve, la falta de fe de sus vecinos no es un dato anecdótico sino que revela dos raíces bien profundas de la dificultad de tener fe en Jesús: la primera es la dificultad de tener fe en un pobre y la dificultad particular de que los pobres crean en un pobre⁸; la segunda, la dificultad de ver lo cualitativamente humano, ya que sólo se lo puede captar desde dentro, desde la participación en ello o, por lo menos, desde el estar encaminado hacia ello. Esta dificultad se acrecienta porque desde el orden establecido se promueven las cualidades humanas por las que uno sobresale de los demás, pero no la calidad humana; se promociona el cultivo de la personalidad, no la constitución como persona por la salida servicial y gratuita de sí, en la que culmina la relación de fe.

2. LOS DISCÍPULOS SE DEJAN LLEVAR POR EL MIEDO PORQUE LES FALTA FE (MC 4,40)⁹

Jesús había estado todo el día en el lago hablando desde una barca a miles de personas que escuchaban en la orilla. Había quedado tan agotado del esfuerzo de hablarles a esa distancia que, al acabar, no se acercó a la orilla, como acostumbraba, para atender a cada uno, sino que les pidió que remaran hacia la otra orilla¹⁰. Le

8. Por eso decía proféticamente la misa salvadoreña de tiempos de Romero: "*Cuando el pobre crea en el pobre / se promueven cuatro libertades: Cuando el pobre crea en el pobre / comienza a renacer la fraternidad*".

9. Navarro, *oc.*, 166-173; Taylor, *oc.*, 311-Vi8; Gnulka, *oc.*, I, 224-231; Bowen, *oc.*, 592-602; Grillo-Langner, *oc.*, 221-224; Léon-Jauffret, *Estudios de Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1982, 147-175; Alegre, *Memorias sinóricas y espirituales para las iglesias con afinidad*, Trilva, Madrid 2003, 279-308; Pagola, *oc.*, 95-102.

10. Navarro, *oc.* 167 y Taylor *oc.* 314. En cambio Gnulka sostiene que "su sueño no es consecuencia de la actividad agotadora de la predicción ni está motivado por la nocturnidad que comienza, sino que es expresión de su soberanía y seguridad. En contraposición total con esta situación de Jesús aparece la excitación que padecen los discípulos que en su apuro desquician a Jesús" (*oc.* 227). Esa interpretación de su soberanía plantea un cierto óccetismo tardado⁹. Además

pusieron un cojín en la popa, se recostó en él y se quedó profundamente dormido. Estaba tan traspuesto que no se enteró de que, con el ímpetu del viento, el agua se estaba entrando en la barca y que los discípulos no se daban abasto para achicarla y la barca se estaba llenando de agua y estaban a punto de naufragar.

Los discípulos, poseídos por el pánico por el temor a naufragar en la tempestad, despiertan a Jesús, no para que no se ahogue sino para que los salve. Le dicen: "Maestro, ¿no te importa que nos hundamos?".

Analicemos esta plegaria que tiene la forma de un reclamo. El modo de encararse con Jesús que, no lo olvidemos, estaba profundamente dormido de puro agotamiento, presupone que los discípulos han interpretado el sueño de Jesús como falta de solidaridad con ellos. Como si Jesús no estuviera también a punto de perecer, como si el peligro fuera sólo para ellos y a Jesús, abstraído en sí, no le importara la suerte de sus discípulos¹¹. ¿Lo veían tan señor de sí y tan entrañado en Dios, que lo creían a salvo de cualquier eventualidad? ¿O es que estaban tan absorbidos por el peligro inminente de sus vidas que sólo pueden atender a ellas? En todo caso si piensan que Jesús, si prestara atención a la situación, si podría remediarla.

Jesús se despierta y, después de serenar la tempestad¹², se encara con ellos

me parece que no hace justicia a la narratividad del texto. Es cierto que Jesús confía completa y no en su Padre el sentimiento no es, pues, seguridad sino confianza) y éste es su horizonte de vida, pero no la causa próxima de que se quede dormido: para ello es causa suficiente el agotamiento.

- 11 Para Taylor la exclamación indica "indignación y temor". Los discípulos se ven ante las puertas de la muerte y lamentan que Jesús siga dormido sin preocuparse de su situación" (oc. 316). Para Navarro "se quejan de lo que ellos interpretan como indiferencia de Jesús" "Se trata de una demanda de atención, una demanda afectiva, más amplia que la petición de ayuda instrumental". Y ante la incongruencia de su falta de fe, comenta: "Los discípulos han visto el poder de Jesús sobre los demonios, es decir sobre el mal que se impone y vuelve impotentes a sus víctimas. Han visto su poder para curar. Esperan, en una determinada lógica, que Jesús haga algo. Pero lo interrumpen en nuestro maestro, iconocásticamente, sin que ellos se acrediten como discípulos" (168).
- 12 Léon Dufour piensa que a nivel de la historia sería más plausible pensar que Jesús no serenó los elementos sino que hubo la coincidencia de que el viento se calmara precisamente en ese momento (*Estudios de Evangelio*, oc. 146,165). Creo que esa lógica lleva a reducir los evangelios a relatos ejemplares. Pero entonces ¿qué tienen de ejemplar? Si se basan en una ilusión, sus enseñanzas morales carecen de fundamento. Creo que en este caso el meollo del problema está en considerar los milagros como transgresiones de las leyes de la naturaleza y no como el influjo en ella desde la comunión con ella al colocarse en el nivel de realidad de su condición e realidad. Desde esa perspectiva la palabra de Jesús es la misma Palabra creadora que hizo del caos cósmico. En este sentido más Navarro: "El presente episodio desmitifica la divinidad de la naturaleza aunque mantiene su sobrehumana potencia de criatura bajo el poder de Dios que deja al descubierto la vulnerabilidad humana" "La palabra autorizada de Jesús parece dirigida,

diciéndoles: “¿Por qué son tan cobardes? ¿Es que no tienen fe?”¹³

Como se ve, para Jesús la fe es lo opuesto del miedo, es decir, de dejarse llevar por el miedo¹⁴. En efecto, si yo tengo un hermano riquísimo que me ofrece todo lo suyo como respaldo para mi vida, si tengo fe en él y acepto su ofrecimiento, ¿puedo tener miedo a quedarme arruinado? Así pues, si creo en alguien que es apoyo firme porque quiere y puede ayudarme, vivo confiado y no me asustan las eventualidades. Pues bien, si creo en Jesús y, a través de él, en Dios como el Padre materno que es la vida de mi vida, estando con él, nada me puede pasar que sea un mal irremediable. Para Jesús, como se ve en el pasaje que comentamos, ni siquiera la muerte lo es, porque aquél en quien me apoyo es el creador de la vida y el resucitador de los muertos. Como un signo de que es así, Jesús se encara con el viento, lo manda callar y sobreviene la calma¹⁵. Los discípulos, en el colmo de su estupor¹⁶, comentan: “¿Quién es éste que hasta el viento y el mar obedecen?”.

Hay que tener en cuenta que serenar la tempestad es el signo de que, estando con Jesús, no nos puede suceder ningún mal irremediable¹⁷. Por eso, este signo no

en efecto, a su trasfondo de potencia sobrehumana, pero bajo el poder de J'ho” (oc. 171,172).

- 13 “El tono del reproche es duro. A lo largo del evangelio Jesús dirigirá a sus discípulos una serie de reproches, iniciada con el de 4,40, por su falta de fe o de comprensión; cf. 7,18-8,17; 21,32-9,19;16,114). Orpo, 8, 7-21;11,2;13,7” (Taylor oc. 317). “El reproche que se les dirige es duro. Les acusa de cobardía y de incredulidad” (Gnilka oc. 229).

- 14 Alexandre, *Paisaje para la fe. En Fijar los ojos en Jesús* PPC, Madrid 2012, 120-122. Gnilka afirma que “en Ap 21,8 los cobardes aparecen junto a los incrédulos (cf 2Tm 1,7; Jn 14,1)” (oc. 229). “El miedo les impide confiar en Jesús. Sólo ven el peligro. Dudan de Jesús. Le reprochan su indiferencia ¿por qué se desmiente? ¿ya no se preocupa de sus seguidores? (...) Dónde comienza el miedo termina la fe” (Pagola, oc. *Marcos* 96; cf. 97-99).

- 15 “El presente episodio desmilita la divinidad de la naturaleza aunque mantiene su sobrecogedora potencia de creatura bajo el poder de Dios que deja al descubierto la vulnerabilidad humana” (Navarro oc. 171, cf. 172). “En este pasaje Mateo no muestra a Jesús como un exorcista sino como el Señor de los elementos naturales, como el *Kyrie* (Señor) en el que se hace presente la acción de Dios y en quien las personas pueden confiar totalmente” (Carrillo-Langner oc. 224).

- 16 “La frase indica que los discípulos sintieron temor reverencial y que experimentaron el sentido de misterio”. (Taylor oc. 317). “La reacción que encaja con la epifanía de Dios, es un temor grande” (Gnilka oc. 229). Para Navarro, al liberarlos de la tempestad, libera su miedo primordial de esa máscara específica, para procesarlo, una vez identificado. Para eso requeriría la fe en Jesús, que no tienen; por eso el miedo es indicador de que Jesús se les va de las manos. “En el mundo del relato los discípulos son objeto por primera vez de la acción (paradójicamente) liberadora de Jesús. Ahora tienen experiencia personal de salvación. Parece que sobre esta base aumentaría su conocimiento de él. Por el contrario, comienzan a darse cuenta de que no lo conocen, no lo entienden... no pueden controlarlo como se hace con lo familiar y cotidiano, con lo conocido y cercano” (oc. 179).

- 17 “La postura equivocada consistió en que sólo pensaron en sí mismos y no estuvieron dispuestos

quiere decir, de ningún modo, que no nos va a suceder nada malo. Quiere decir que, de cualquier mal que nos sobrevenga, Dios sacará un bien mayor.

Sin embargo, los discípulos entendieron, que, como los había salvado de la tempestad, los salvaría de cualquier peligro. Por eso, al caer Jesús en manos de sus enemigos y morir sin signos, se quedaron completamente desorientados y su fe entró en una crisis total. Porque, si por una parte no podían dudar de que a través de Jesús había pasado Dios, por otra no podían entender que Dios lo hubiera abandonado en la hora de la verdad. Al entender la fe como seguridad objetiva y no como confianza en Jesús y, en definitiva, en Dios, no pudieron comprender que en la cruz el Espíritu del Padre lo estaba sosteniendo y que Jesús estaba culminando su entrega incondicional al Padre y que su Padre estaba sufriendo con él y esperándolo al otro lado de la muerte para resucitarlo.

Para quien tiene fe, la confianza triunfa de la inseguridad, sin que ésta desaparezca. Por eso la fe da paz, una paz que, como dice Jesús, el mundo no puede dar ni tampoco tiene poder para quitar.

Ahora bien, volviendo a la plegaria de los discípulos, nos preguntamos: esa oración angustiosa a Jesús ¿es signo de su fe en él o de que no tenían fe? La respuesta es que la invocación a Jesús es señal de que ni carecían de fe ni tenían fe en Jesús. Si no hubieran tenido fe en él, como pensaban que no podía remediar la situación, no lo habrían despertado. Tampoco lo habrían despertado, si hubieran tenido fe en él, ya que habrían confiado en que, estando con Jesús, no les iba a pasar nada irremediable. Lo despiertan porque tienen poca-fe. Lo ponemos con guiones porque la poca-fe, en griego, *oligopistós*, como se ve, es una sola palabra porque no es un término medio entre la fe y la no fe en una gradación cuantitativa. En el ejemplo resulta palpable que la "poca-fe" es otra cosa distinta que la fe y la carencia de fe. Ya volveremos sobre el tema¹⁸.

a ciertos el peligro juntamente con Jesús. La situación se repetirá cuando huyan ante la cruz" (Gnlikka de 228-229). "A los discípulos les falta confianza, no tienen valor para correr riesgos junto a Jesús" (Pagola, *oc. Marcus* 96).

18 Este tema de la poca fe es propio de la teología de Mateo. Leifur Dufout lo desarrolla convenientemente en *Estudios de Evangelio*, *oc.* 162-163.

3. LA FE COMO PROCESO: DE LA FE DE LOS AMIGOS, AL PERDÓN COMO SUPERACION DE LA RESIGNACIÓN A LA ENFERMEDAD Y DESEO DE SER CURADO (MC 2,1-12)¹⁹

La curación del paralítico revela la relación entre amistad y fe y entre pecado y falta de fe por resignación a lo que se toma como castigo. Se puede tener fe en Jesús porque es misericordia incondicional.

En la escena que comentamos Jesús estaba enseñando en una casa y había tanta gente que llegaban hasta el zaguán e, incluso, hasta la calle. En esto se presentan cuatro hombres llevando a un paralítico en una camilla. Como no les abrieron paso para llegar hasta Jesús, lo subieron a la azotea y quitaron lo que recubría la parte del centro hasta descolgar con sogas por el buquete al paralítico, que quedó frente a Jesús²⁰. “Viendo Jesús la fe de ellos²¹, le dijo al paralítico: ‘hijo, se te perdonan los pecados’²².”

Lo primero que queremos resaltar es que Jesús, en vez de distraerse con el hueco que se iba formando en el techo, con la nube de polvo que caería, con el alboroto que iba en aumento, y, sobre todo, en vez de molestarse porque le interrumpieran su plática, a él, que tenía palabras de vida eterna, en lo único en que

19 Savaris, *oc.*, 92-98; Burton, *oc.*, 345-358; Taylor, *oc.*, 211-220; Fitzmyer, *oc.*, 509-525; Bonnard, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 194-206; Guillea, *oc.*, 111-120; Pagola, *oc.* Marcos, 58-64.

20 “La ausencia de la petición de curación es suplida por el transporte extraordinario del enfermo a través del techo de la casa en la que se encuentra Jesús. Esto sustituye con creces la petición. Jesús dirige la palabra al enfermo y señala (con reconocimiento) la fe ‘la gente’ (Guillea *oc.* 112).

21 “El suceso relatado en el v.18 es provocado por un grupo distinto del de los fariseos. Los hechos y los gestos de este grupo se interpretan, en el v. 20, por la palabra, densa de sentido, *pístis*, ‘fe’. Este grupo representa el movimiento, la vida, la confianza y la fe. Esta fe que se nos describe teóricamente, sino que se nos narra, por tanto es al mismo tiempo compromiso, acción, eficacia, comunidad y llamada. Por extraño que sea, ninguno de los evangelistas nos dice qué esta fe sea la del propio paralítico” (Bovon *oc.*, vol.I, 352). “Esta manera ofrece también a los suplicantes la oportunidad de desplegar una iniciativa extraordinaria, que en nuestro pasaje se llama ‘fe’, una iniciativa cuya finalidad es superar el obstáculo (cf. 5,34;10,52;Mt 15,28). Según esto, como ha puesto de relieve G. Teisser, la fe está vinculada a la ‘superación de fronteras’” (Marens *oc.* (Mc 1,8) 243).

22 “Dios no nos salva sin nosotros. Si Jesús pronuncia aquí la sentencia del perdón, es porque aquellos hombres, por su fe han respondido ya a Dios” (Jl 353-354).

se fijó fue en la fe de esos cuatro amigos²³. No, en la fe del paralítico, que no la tenía, sino en la de los amigos²⁴. ¡Qué capacidad de fijarse en la esencia y decidirse!

Verdaderamente que tener amigos así es el mayor tesoro. Amigos así son sacramentos de la gracia de Dios. Y en este caso son específicamente sacramentos de la gracia de Dios a través de su Hijo Jesús, ya que no sólo tuvieron misericordia con su amigo sino una fe inquebrantable en Jesús²⁵. La fe en él fue la que les hizo concebir esperanza. Pero también hay resaltar que sin el amor a toda prueba por su amigo, no se habría suscitado en ellos esa fe en Jesús.

La clave de la escena es la interacción entre amistad y fe: la amistad hizo que sus amigos no se resignaran a que la enfermedad postrara a su amigo; él se había resignado, pero los amigos llegaban una y otra vez hasta él para levantarlo el ánimo. La amistad incluía, pues, una fe en él que él no tenía.

Al aparecer Jesús, esa fe en la humanidad de su amigo se repotenció, porque les pareció que Jesús podía hacer real lo que sin él parecía imposible. En Jesús se hacía presente el Dios amigo de la vida, el Dios que se empeña en salvar lo que se había perdido. Por eso no pararon hasta poner a su amigo con Jesús²⁶. Ellos tenían una fe inquebrantable en que él iba a hacer el resto y que su amigo lo iba a consentir porque el contacto con Jesús lo iba a reanimar²⁷.

23. Para Taylor esta fe "denota plena confianza en Jesús y en su poder salvador" (oc. 216f). Igual Grilka: "Aquí se percibe al menos uno de los componentes importantes de la exigencia de la fe. La autoentrega llega de confianza e incondicional al poder de Jesús" (oc. 116f). Y para Fitzmyer la fe "había querido decir la comunión profunda de que Jesús era capaz de hacer algo por el pobre desvalido, una especie de confianza en le poder que manifestaba Jesús" (oc. 519).

24. Quiero hacer notar que tanto Bonnard, como Grilka y Taylor, creen que también el paralítico tenía fe.

25. Alexandre, *Portales para la fe*. En *Fejos los ojos en Jesús*. PPC, Madrid 2012, 111-113.

26. "Los hombres ofrecen al enfermo la posibilidad de llegar hasta Jesús" (Grilka oc. 115f). "Jesús ve la fe de estos hombres en el esfuerzo que hacen para llegar a él con su precuada carga [...] la fe es un poder: estos hombres hacen un esfuerzo concreto, cierto que este esfuerzo sólo tiene sentido porque Jesús lo ha hecho posible y urgente con su presencia. Sin embargo, aquí, como en otros lugares, la fe no es aceptación pasiva; implica un movimiento de los hombres hacia aquél que se ha acercado antes a ellos" (Bonnard oc. 196). Marcus se refiere a que "la fe de los amigos suscita pronga en mirretal la curación del paralítico y el que ellos le elevan físicamente a la presencia de Jesús" (oc. 244).

27. "La manera de contar la escena indica que son los camilleros quienes lo hacen rode. Eso es lo que ve Jesús y lo que le impulsa a hablar y actuar. Sacamos la conclusión de que el centro de la acción no es la curación del paralítico, sino la fuerza de la fe. La palabra para referirse a ella, *potho*, indica una confianza plena, y el término *hofo* utilizado por Jesús para dirigirse al enfermo lo confirma" (Navarro, oc. 94f).

Y, para sorpresa de todos y para asombro en primer lugar del propio paralítico, Jesús no lo cura sino que lo trata cariñosamente de hijo para darle confianza y ánimo y le perdona sus pecados. De buenas a primeras el paralítico sentiría: todos saben que me quedé paralítico y ahora se están enterando de que soy pecador. ¡Qué bochorno!²⁸. Pero enseguida se sobrepuso de esa vergüenza y sintió, con inmenso agradecimiento, que Jesús había dado en el clavo: él entendía su enfermedad como el castigo merecido de sus culpas y la vivía como una condena, por eso, al perdonarlo de parte de Dios, sintió que Jesús había soltado el nudo que lo ataba postrado a la camilla, y, al aceptar con fe agradecida el perdón otorgado tan graciosamente²⁹, sintió deseos de verse libre de su enfermedad porque ya había sido absuelto de su condena³⁰. Por eso, cuando Jesús le ordenó que tomara su camilla y se fuera a su casa, se levantó resueltamente y echó a andar con ella. Por supuesto que ahora todos le abrirían paso.

La fe de los amigos en Jesús y su amor por su amigo llegó hasta ponerlo con Jesús. Jesús suscitó su fe al darle confianza y él aceptó con fe el perdón y con él la orden de que se pusiera en pie.

Así pues, la fe para el ser humano comienza por la fe de otros en él, muchísimas veces, la de sus progenitores, en este caso la de los amigos. Sin amor no hay fe; pero la fe es la flor del amor. Y en este caso, la fe de los amigos se repotencia por la fe que ellos tienen en Jesús y la fe que tienen en que él suscitará la fe de su amigo, que ellos eran incapaces de suscitar. Para los amigos Jesús era el amigo por antonomasia: el perdón y la salud eran fruto de su simpatía y su misericordia. Su poder no era otro que el poder de su humanidad. Por eso, la fe en Jesús hace que triunfe siempre la humanidad.

Volvemos a repetir lo que dijimos a propósito de la tempestad calmada: no es que Jesús cancele la condición humana. De ningún modo. Lo que sucede es que él es el prototipo de humanidad, el molde en el que todos somos creados, y

28. "Jesús le hubió de perdón y de pecados cuando nada en la escena lo prepara. Parece, más bien, una falta de cortesía pues pone todavía más en evidencia al hombre" (Id.).

29. La postración del paralítico "remite a su propia responsabilidad". "Buena noticia es saber que los pecados están perdonados incluso en el caso de que no se pida perdón por ellos. Jesús, así, estaría anunciando un nuevo rostro de Dios" (Navarro de 95). Taylor subraya que aunque "Jesús no creía en modo alguno que el pecado fuese la única causa de la aflicción y de la calamidad (Cf. Jn 9,2; Lc 13,1-5), pero se daba perfecta cuenta de que lo mental, lo espiritual y lo físico están íntimamente unidos" (Ib. 216).

30. "Jesús socorre a este enfermo en su postración más profunda y le comunica el perdón de Dios. Así supera, sin duda, la misma expectativa de la fe. Anteponiendo la palabra de perdón al gesto de curación, concede la primacía a lo que es esencial" (Bouffard) (c. 197).

también aquél en vistas al cual hemos sido creados, el Alfa y la Omega. Por eso sólo él conoce hasta dónde llegan nuestras potencialidades y sólo él, su simpatía y su misericordia, es capaz de suscitarlas hasta el límite; y sólo él es capaz de anticipar lo que el Padre nos tiene reservado, cuando después de morir, después de que sea vencido el último enemigo que es la muerte, seamos recreados como cuerpos espirituales y Dios sea todo en todos.

4. LA FE COMO RELACIÓN MUTUA: LA MUJER TOCA EL MANTO DE JESÚS Y JESÚS LA PRESENTA EN SOCIEDAD COMO BENDECIDA POR DIOS (MC 5,25-34)³¹

El episodio que comentamos está contado como un milagro dentro de otro. Jairo ha pedido a Jesús que vaya a su casa porque su hija se está muriendo y, mientras van de camino, sucede la escena. Una mujer padecía flujos de sangre. Esa enfermedad la hacía impura con lo que se veía impedida de participar con sus vecinos en esos momentos tan significativos del culto³² y, por ese motivo, como dejada de la mano de Dios. La enfermedad lleva a retraerse, impide casarse y, por si fuera poco, la mujer, que había buscado afanosamente curarse, había gastado todo lo que tenía en médicos que le habían hecho sufrir mucho y la habían dejado peor. La pobre mujer se encontraba como muerta en vida³³: doliente, triste y sola. Estando así, oyó hablar de Jesús y concibió esperanza. Después de doce años de perder paulatinamente la esperanza en su curación y, por eso, la alegría de vivir y el tono vital y hasta la autoestima, además de la compañía de los demás, oír de Jesús y concebir esperanza fue un cambio de horizonte y de dirección vital, sumamente apreciables para ella. Como estaba tan retraída, para ella sí fue verdad, como para los que hemos venido después de que se fue Jesús, que la fe entra por el oído, como dice Pablo. Ella dio fe a lo que iba oyendo. La esperanza creció al verlo repetidas veces. Por fin sintió que Dios la había enviado para que la curara, y ese convencimiento la llenó de esperanza. Cuando se decidió a entrar en contacto con él, surgió la dificultad de cómo abordarlo porque siempre lo veía pasar rápido y rodeado de mucha gente, y, en esas condiciones, ¿cómo contarle su problema?

31. Bonnard, *oc.*, 248-249; Navarro, *oc.*, 186-196; Grulka, *oc.*, 247-251; Taylor, *oc.*, 332-338; Calduch Benages, *El perfume del Evangelio*, EVD, Estella, 2008, 15-31; Escévez, *El poder de una mujer*, EVD, Estella 2003, Pagola *oc.* 103-110.

32. Sobre la legislación acerca de la pureza respecto de las mujeres israelitas, ver Calduch *oc.*, 26-27.

33. Esa expresión *mitzta* también Calilich para sintetizar el estado de la mujer, *oc.*, 28-29.

Estando en este impasse, vio a Jesús pasar con Jairo y muchísima gente. Sin pensarlo más, se abrió paso entre la gente diciéndose que, aunque tocara sólo la orla del manto, se sanaría. En efecto, cuando lo tocó sintió que la fuente de la hemorragia se había secado³⁴. Cerró los ojos y, de tanta alegría, sintió que estaba en el cielo. Pero enseguida la sacó de su éxtasis la voz de Jesús que se había parado y preguntaba quién lo había tocado³⁵. Pedro, extrañadísimo, le respondió que cómo preguntaba eso cuando todos iban tan apretados. Pero él siguió preguntando hasta que la mujer no tuvo más remedio que postrarse a sus pies, llena de temor y temblor, y contarle todo³⁶.

La primera pregunta que surge es si lo que ha hecho la mujer es una relación de fe o un acto de magia: tocar a un ser prodigioso para arrancarle su energía. Esta última interpretación parece avalada por el texto que dice que Jesús pregunta "¿consciente de que una fuerza había salido de él?". El evangelista presenta a Jesús como un ser fabuloso cargado de fuerzas energizantes, de un dinamismo vitalizador, con el que contagia a los que toca o a los que, conscientes de sus facultades, lo tocan? Puede parecer pintoresco, pero es el modo de expresar que Jesús es el hombre del Espíritu, no sólo en el sentido de que obedece al Espíritu de Dios por el que fue concebido, sino en el de que posee al Espíritu de Dios como suyo y de él brota esa fuerza de Dios. Pero esa fuerza que es Dios no es, por eso, un poder de este mundo. Es un poder personal entregado en una relación personal³⁷.

34. "Su deseo canalizado a través del tacto la ha curado y es su propio cuerpo el que le continúa la curación. Su cuerpo, fuente de autoconocimiento y de certeza, le dice la verdad. No se ha visto ni oído nada, pero en el interior de la mujer ha tenido lugar un gran cambio, un cambio hacia la vida, que estalla en gratitud hacia Jesús. Jesús le ha transmitido su energía vital y sanadora" (Caldwell, 91).

35. Caldwell, analizando cómo reacciona el cuerpo de Jesús (cc. 24-33), expresa que "la reacción de Jesús es también una reacción corporal, el cuerpo de Jesús entra en diálogo con el de la mujer. Ésta no recita un monólogo, sino que se comunica con Jesús a través de su cuerpo enfermo e impuro. En efecto, el mensaje de la mujer no se pierde, sino que llega a su destinatario. Jesús advierte que alguien le ha tocado. Alguien ha puesto en movimiento las energías de su cuerpo". "Entre el cuerpo de Jesús y el cuerpo de la hemorrajista se ha producido, por tanto, un encuentro personal, un encuentro de auténtica liberación".

36. Para Navarro, a diferencia de los discípulos y de los fariseos, "el miedo desentramado lo devuelve a sí mismo y a su responsabilidad personal" (cc. 193). Giriká lo interpreta como reacción ante la trascendencia: "Aquí nos encontramos con una fórmula de revelación. Temor y temblor son la reacción humana a la epifanía divina" (cc. 251). Caldwell coincide con esa apreciación: "La mujer, tocando su cuerpo ante Jesús, le reconoce como el Señor de la vida, como el Dios que ha establecido una nueva alianza con ella" (cc. 31).

37. Caldwell propone leer la escena como "un diálogo entre el cuerpo enfermo y la energía del amor que cura" (cc. 17).

Así pues, la mujer lo toca, no como quien toca un amuleto, sino como el grado mínimo de contacto personal, ya que no puede acceder a él de otro modo porque siempre va pasando y acompañado de mucha gente y ella no se atreve a airear su mal en público³⁸. El contacto, lleno de fe, logra la curación³⁹.

Hay que recalcar que el comienzo es el abrirse a lo que oye de Jesús y luego la iniciativa de tocarlo como el grado mínimo de relación personal. Esto indica que es una mujer resuelta, que mueve cielo y tierra para encontrar su curación, que, a pesar de su condición de impura, conserva la iniciativa personal y, más todavía la apertura a posibilidades inéditas. Esto último es decisivo, porque, si no, no se habría abierto a la presencia de Jesús. Claro que es Jesús el que abre el horizonte que parecía cerrado definitivamente; pero también en este caso es ella la que elabora lo que va oyendo de él: lo que, como María, su madre, le da vueltas en su corazón hasta llegar a creer en él y decidirse a entablar ese contacto salvador. Por eso Jesús le dirá que es su fe la que le ha salvado.

La segunda pregunta es, si ya la mujer esté curada ¿por qué lo hace pasar Jesús esa pena tan enorme de tener que contar delante de todos lo que había tenido oculto durante tantos años? ¿No parece cruel con la mujer sacarle los colores y precisamente en el instante en que ella está saboreando la alegría, venida del cielo, de la curación?

Así parece de buenas a primeras; pero, si seguimos haciéndonos cargo de la situación de la mujer, tendremos que convenir que, si Jesús no hubiera provocado esa confesión, cuando ella empiece a ir a la sinagoga, cuando empiece a salir de su encastillamiento y mezclarse con todos y ellas la pregunten por que ese cambio, qué le había pasado, ella ¿va a echar el cuento a cada uno? Y además ¿la van a creer? ¿No quedaría la sospecha de si aún subsiste el mal? Jesús, consciente de esa dificultad, lo que hizo al provocar la confesión, es que la gente se entere de un mal ya pasado, superado por la fuerza de Dios. Jesús, siempre tan atento a lo

38. Así Guitka: "Nos está permitido suponer que su intención de tocarle sin que nadie se diera cuenta de ello estaría relacionada con su timidez para hablar públicamente de su enfermedad." (oc. 250). Callinich, en cambio, insiste que el problema no es la vergüenza de airear su mal, sino la ley de pureza; pero que, contraviniéndola, le toca porque su deseo de curarse es mayor que el temor a transgredir la norma sagrada (oc. 28-30). Navarro rebate convenientemente esa idea (oc. 188-189-191-196).

39. "La mujer accede en la certidumbre de experimentar la salvación a través de Jesús" (Guitka oc. 250). "No es el tacto en sí sino lo que el tacto expresa de su actitud personal. El relato permite percibir la diferencia entre confianza y manipulación mágica" (Navarro oc. 189; la autora dedica un largo y convincente apartado sobre la epistemología corporal, tanto de la mujer como de Jesús, en esta escena: 191-193).

concreto. Como en el caso del leproso a quien le dice que vaya a obtener la cédula del sacerdote, no vaya a ser que, movido por el entusiasmo, regrese a su familia y al entrar al pueblo lo apedreen, temiendo el contagio. Por eso mismo dice a Jairo y a su esposa que den de comer a su hija, porque, emocionados por su retorno a la vida, pueden empezar a hacerla cariño y recibir a los parientes que vengan a visitarla, sin darse cuenta de que, habiendo pasado enferma varios días sin comer, puede desfallecer de hambre.

Pero Jesús hizo mucho más: quiso que la mujer apareciera no sólo como sanada por él sino como coautora de su transformación personal. Por eso la despidió diciendo: "tu fe te ha salvado: vete en paz". Para la mujer, toda llena de agradecimiento a Dios y a Jesús, oír que era su fe la que la había salvado; que no era sólo destinataria de esa bendición de Dios sino también coautora, era tan exclusivo, que le daba más alegría que la propia curación⁴⁰. Y era cierto: Jesús había estimulado esa fe; pero era ella la que había respondido personalmente a la incitación a la fe esperanzada que provenía de la persona de Jesús⁴¹. La fe como un encuentro progresivo, como un proceso personalizador, que inicia Jesús y que, si es secundado por la persona, lleva a una transformación total. Esa es la enseñanza de la escena.

Lo que hizo Jesús fue presentarla en sociedad como bendecida por Dios y como una mujer que se ha abierto personalmente para que esa bendición fecunde su vida. Por eso, cuando Jesús siguió con Jairo hacia su casa, todos la felicitaban y propagarían la noticia. Ya ella no sólo estaba curada sino reintegrada a la sociedad con honra y parabienes de todos.

40 "¿De qué fe estaba hablando? Ella se sabía indigna y vacía, perdonará únicamente de una potencia reconocida y asumida, pero él le hablaba de una fuerza que la habitaba, a la que atribuyó su sanación. La que se sabía abandonada por todos y caminando hacia la muerte recibía el nombre de 'hija', como anuncio de un nuevo nacimiento que hacía de ella una mujer que comenzaba ahora vivir" (Alexandre, *Personas para la fe*. En: *Hijos los ojos en Jesús* 199C, Madrid 2012, 118). Navarro enfatiza también en la trascendencia del apelativo hija referido a la nueva familia de los hijos e hijas de Dios que instauraba Jesús (ib. 194-195).

41 "El saludo de despedida de Jesús interpreta la adquisición de la mujer como fe. Esta fe, que se reconoce como plenamente válida, (...) fue la base por la que obtuvo la salvación y la salud. (...) ahora se pone claramente de manifiesto que ella no actuó confiando ciegamente en fuerzas mágicas, sino movida por la fe" (Gutierrez, 251).

5. LA FE DEL CENTURIÓN EN JESÚS COMO DISPENSADOR PLENIPOTENCIARIO DEL PODER BENÉFICO DE DIOS (LC 7,1-10)⁴²

El centurión romano de Cafarnaúm, obviamente pagano, teniendo un criado muy enfermo y sabiendo la presencia de Jesús en la ciudad, le envía una embajada para instarle a que lo cure. Al ser informado de que Jesús se dirige hacia su casa, le encarga decir que no entre para que no se contamine; porque, además, cree que no hace falta su presencia para que cure a su criado, porque si él, aunque es subordinado, manda a los que tiene bajo su mando y le obedecen, cuánto más podrá mandar Jesús a la fiebre que salga del criado. Jesús se admira de su fe, que él ha suscitado. Analicemos la escena.

Es cierto que los romanos habían conquistado la tierra prometida desbancando a las legítimas autoridades, que mantenían fuerzas de ocupación para asegurar el control y que cobraban pesados tributos. Tenían la política de apoyarse en las élites locales para internalizar el control y, en general, mantenían el orden de cosas pactado: el derecho romano. Pero eran durísimos a la hora de reprimir cualquier alboroto que supusiera poner en entredicho su dominio. Por eso las fuerzas de ocupación eran vistas como lo que eran. Sobre todo, los nacionalistas religiosos las miraban con odio.

Sin embargo, las categorías sociales no determinan a las personas y, por eso, en concreto, podía haber ocupantes romanos que no se portaran como tales sino humanamente e, incluso, con simpatía hacia lo específico de ese pueblo, en ese caso, su religión. La muestra más palpable de que el centurión que comandaba la tropa en Cafarnaúm era una persona muy humana es que estaba muy preocupado por la enfermedad de un criado suyo y que sentía mucho verle sufrir tanto. Si se hubiera atenido a su papel, habría cambiado simplemente de criado. Pero ese centurión toma tan en serio la salud de su sirviente y está tan al tanto de lo que pasa en la región que, habiendo oído hablar de las dotes taumaturgicas de Jesús, se molesta en enviarle una delegación de israelitas notables para rogarle su curación.

La escena parece totalmente desproporcionada desde el punto de vista de los criterios establecidos. Sin embargo, los notables se toman a pecho el encargo por lo contentos que están de su desempeño. Las credenciales que le exponen a Jesús para que le conceda lo que le pide es que quiere al pueblo galileo hasta el punto de haberles construido una sinagoga.

42. Fitzmyer, *oc.*, 627-629; Brown, *oc.*, 469-501; Bonnard, *oc.*, 179-181; Luz, *Evangelio según san Mateo II*, Sigüeme, Salamanca, 2010, 31-38; Grilli-Larguer, *oc.*, 201-208; Pagola, *oc.*, *Luzar*, 117-124.

Es la única escena en la que se alegan méritos para que Jesús atienda una necesidad. Jesús es gratuito. No cura a alguien porque lo merezca sino porque lo necesita y siente compasión de él. Pero, al tratarse de un militar romano, tanto el propio militar como los notables sentían que debían alegar a su favor, ya que era evidente lo que estaba en contra. Sin embargo, no se trata de él sino de un criado que se supone que era de la zona.

Jesús accede y se dirige con ellos hacia su casa. Como es normal, alguien se ha adelantado a informarle que viene la comitiva. Pero el centurión lo despacha de nuevo a Jesús para rogarle que no se moleste en llegarle hasta él, porque él no es digno y además no es necesario.

El centurión es consciente de que la ley de pureza prohíbe a un judío entrar en casa de un pagano y quiere librar a Jesús de las molestias de la purificación subsiguiente. Jesús es un hombre de Dios y él un pagano incircunciso: no es digno⁴³. Además su oficio, las armas, añade una nueva indignidad.

Pero, además, no necesita ir porque así como él manda a sus subordinados y ellos lo obedecen puntualmente, así Jesús puede mandar a la fiebre y ella se alejará de su criado. Si su palabra basta, siendo él un jefe subordinado, cuánto más la de Jesús, que es enviado plenipotenciario de Dios⁴⁴. Basta con que diga una palabra y su criado quedará sano⁴⁵.

Jesús se queda genuinamente admirado⁴⁶, ciertamente de su humildad, siendo él, el representante del mayor poder de la tierra, pero, sobre todo, de su fe. Él piensa que Jesús tiene poder absoluto sobre la fiebre, porque lo tiene sobre todas las fuerzas que causan mal. Él piensa que Jesús tiene todo el poder de Dios, poder de vida y salvación. Basta con que quiera, con que diga una sola palabra,

43 "Yo no soy digno de que entres en mi casa". Quien pronuncia estas palabras desde el fondo de su ser se está acercando a Dios con verdad y dignidad" (Pagola, *op. cit.*, 118).

44 Tanto Fitzmyer (637) como Boyon (x. 497) insisten en la lógica de meros a más que prevalece el discurso del centurión.

45 "Este versículo destierra implícitamente un argumento a fortiori: si yo, que soy sólo un hombre sometido a un jefe (ánchregos), puedo hacerme obedecer con la mera autoridad de mi palabra, ¿cuánta más razón tu...? El centurión no explica por qué Jesús no es un hombre como él, si es más que un hombre. Describe en su interludio una autoridad, a la que se somete sin poder darle todavía un nombre" (Bonnard *op. cit.* 180-181); Girillo-Langner *op. cit.* 205.

46 "Es sorprendente la grandeza de Jesús, capaz de alentar la fe que encuentra en un centurión romano" (Pagola *op. cit.* 124).

Jesús se admira por dos razones: la primera por la magnitud y calidad de su fe⁴⁷. El centurión cree que el imperio de Jesús sobre todo es tan ilimitado que no es necesaria ni la presencia. Puede hacer lo que quiera. Pero no, como un mago de feria sino como participación absoluta del poder creador y regenerador de Dios. El poder de Jesús es para restaurar la creación, para liberarla y plenificarla, exclusivamente para el bien⁴⁸.

Pero la segunda razón, bien paradójica, para admirarse, es porque no ha encontrado fe tan grande en el pueblo de Dios. Porque esa fe tan consumada es la fe de un pagano⁴⁹. Un pagano puede conocer a Dios y a su enviado y confiar en ellos más que los miembros de su pueblo. Es bonito que eso no le escandaliza ni le extraña sino que le admira: se abre a ello positivamente, con simpatía, le parece muy bien haber encontrado en él esa fe⁵⁰.

Este encuentro es a la distancia, no sólo porque no se encuentran físicamente sino por la distancia social, política, religiosa y económica, que había entre ambos,

47. Bonnard encuentra distintas opiniones de por qué dejó Jesús que la fe del centurión era tan grande y luego emite su parecer: "¿Por qué es tan grande la fe del centurión *forasem?* ¿Por qué cree que Jesús puede curar a distancia (B. Weiss)? ¿Por el impulso de confianza no razonada de su voluntad hacia Jesús (Ad. Schlatter)? ¿Por la experiencia viviente del milagro (Klostermann)? ¿Por su comprensión del papel de la palabra en el ministerio de Jesús (Schneewind apoyada en Calvino: confía en la palabra sola y no pide ningún signo visible, como hacen los judíos)? Estas diversas interpretaciones no se excluyen: el centurión ha reconocido en Jesús una 'autoridad' a la que se abandona por completo. Creer significa para él dejar hablar y obrar a Cristo" (oc. 181). "Lo que suscita la admiración en Jesús, no es tanto la valoración de la palabra sobre el gesto, como la confianza fundamental que el hombre puso en él y en su palabra. El elemento cristológico es decisivo en la fe del centurión" (Bosch oc. 496).

48. "Sabe que Jesús no puede entrar en su casa y ha oído hablar de la autoridad de la palabra de Cristo (*legat*). Confía, pues, en Jesús, sabe por experiencia que la 'autoridad' consiste en vencer las resistencias y en hacer posible lo imposible. La experiencia del soldado se une aquí a la idea judía del poder milagroso y creador de la 'palabra'" (Bonnard oc. 181).

49. "El aspecto fundamental de la presentación de Lucas no es tanto el mérito del personaje —una confianza que los miembros pueden de relieve— sino más bien la 'fe' de un pagano" (Fitzmyer oc. 631).

50. "Una función pragmática del texto consiste en la defensa de la fe en Jesús como Mesías y de la convicción unida a ella de que, gracias a su fe, los paganos pertenecen a la comunidad mesiánica". "Un ejemplo de esta fe es la actitud del centurión: su confianza en la eficacia de una palabra de Jesús demuestra la firme certeza de su fe. Pero incluso esa gran fe puede crecer, en efecto, no se requiere una palabra poderosa de él, pues aquí no son los gestos ni las palabras las que producen algo, sino únicamente la fe. Esto es importante para los lectores —de ayer y de hoy— que no pueden oír ninguna palabra directa de Jesús: a ellos sólo les vale la fe. Y con esto además se les presenta la exigencia de desarrollar la firmeza de esa fe" (Grilli-Langner oc. 207, 208).

una distancia que parecía imposible de mediar. Parecería que dos personas así nunca se encontrarían. La mediación es el criado enfermo; aunque más profundamente, es la misericordia del centurión y la de Jesús. Pero también es la apertura mental del centurión: su simpatía hacia ese pueblo ocupado, su atención hacia lo que pasaba en él, que lo llevó a tener ese conocimiento interno tan profundo de Jesús, esa fe verdadera en él.

El encuentro se dio a través de sus palabras, tan concretas, en las que, a partir de su propia experiencia como centurión, le da a conocer a Jesús el concepto que tiene de él, de su poder absoluto. Jesús se admira de que esa persona, al parecer tan profana, esté tan al tanto de su persona y de su misión. Es un encuentro en profundidad que llena a Jesús de alegría.

Por eso, la curación no ocurre por una palabra poderosa de Jesús, como había pedido el romano, sino que tiene lugar por la fe del centurión: "que te suceda como has creído". La palabra de Jesús refrenda la fe del centurión⁵¹.

En esta escena queremos destacar dos temas: el de la misericordia y el de la fe. El tema de fondo sería la relación entre ambos, su mutua imbricación.

Ante todo, habría que reconocer que el impulso primigenio que pone todo en movimiento no es la fe sino la misericordia. Sin misericordia no hay fe, porque no hay salida de sí ni acudir al que puede poner remedio. Si la fe no es creer en verdades que escapan a la razón sino creer en personas, en este caso en la persona de Jesucristo como portador de la misericordia de Dios, no se puede creer en Jesús si no se necesita y busca afanosamente la salud del criado enfermo, movido por la misericordia.

51. "El versículo conclusivo subraya una vez más el significado decisivo de la fe: es en razón de la fe del centurión como tiene lugar de inmediato la curación, en *aquellos* *horas*. Distintamente de lo que esperaba el militar –y quizá también el lector–, Jesús no sana precisamente con una 'palabra poderosa', sino que más bien constata que es la fe del centurión la que ha obrado lo que el mismo solicitaba" (Grilli-Langner de 2016). "'La expresión 'como has creído' (as speraveris) no es comparativa. Jesús no concede un suceso proporcionado a la fe, él *es* (curavit) es *cuando* (quando) has creído, por el hecho de haber creído'" (Bonnard de 181). "El centurión es hasta tal punto el personaje principal, que Lucas no ve la necesidad de referir ni siquiera la palabra de curación. Cuando Jesús alza finalmente la voz, no es ni para responder a los amigos del centurión ni para pronunciar la palabra de curación, sino para dirigirse a la gente que le acompaña y hablarle del verdadero héroe de la historia": "Lucas evita adrede expresar la palabra de curación que todos esperan *talles que* *loga*, 'pero de una palabra', v.71, de forma que los lectores atribuyen al curación ante todo a la fe del centurión" (Rovan de 488, 498).

Si vivo tranquilo en lo mío, en el caso del centurión, en mi estatus, en mi poder, en mis relaciones, y, en otros casos, en mis posesiones o en mi integridad moral; si vivo autocentrado porque me basta para salir a flote en mi vida, si estoy satisfecho, o si, aun en el caso de que no lo esté, me atengo a mis posibilidades, no puedo tener fe, porque no tengo ninguna propensión a salir de mí y confiar en otra persona y menos aún, a ponerme en sus manos.

Si estoy autocentrado y veo que la relación con otro puede ser ventajosa para mí, trato de establecer una relación de mutua conveniencia. En esa relación cada quien busca su propio provecho, aunque pueda ser una relación muy querida y buscada, en la que la complacencia mutua alcanza cotas muy altas, incluso puede darse un desecho muy intenso (es lo que dice la canción venezolana: "cuando las gamas se juntan"); pero en ese tipo de relación está excluida la fe, que requiere salir de sí y ponerse en manos del otro.

La fe requiere el amor, que es lo único capaz de descentrar radicalmente, porque consiste en buscar el bien del otro por el otro mismo, no por mi propia perfección ni por congruencia con mi conciencia moral ni por mi satisfacción, sino porque afirmo incondicionalmente al otro. Aunque no basta el amor, ya que cuando el amor, lo entrega al otro, no contiene la confianza en él, porque a través de muchas experiencias negativas se lo ha dejado por imposible, no humaniza al que ama ni al que es amado de ese modo. Por eso, la fe es la flor del amor, ya que incluye la esperanza en su redención, a pesar de lo que sea.

Pues bien, en el caso del centurión, la misericordia con su criado estimula la fe en Jesús. Ha oído, sin duda, hablar de Jesús y tiene una opinión muy favorable de su persona como personificación de la misericordia de Dios. Pero esta creencia en el poder de su amor misericordioso sólo se convierte en fe, cuando la misericordia hacia su criado lo impele a salir de sí y buscar la misericordia de Jesús. Entonces es cuando cree en él y por eso envía una comisión de ilustres para rogarle que sane a su enfermo. Cuando le avisan que ya viene y él se da cuenta de que le está poniendo en el aprieto de entrar en la casa de un incircunciso y quedar impuro, es cuando la delicadeza con Jesús, otra manifestación de su amor, que busca el bien de Jesús y no afectarlo negativamente, hace que su fe se agudice hasta el máximo, que asombra a Jesús.

Le dice que no es necesario que entre en su casa porque, si él, que es un subordinado, da órdenes a sus soldados y a su criado y ellos le obedecen, Jesús, que es enviado plenipotenciario de Dios, con mayor razón puede dar órdenes a la fiebre y la fiebre le dejará a su criado. La explicación es un tanto pintoresca, pero

muy ajustada a su experiencia vital y da en el clavo de lo esencial: Jesús, como rostro humano de Dios, tiene un poder absoluto en orden a la vida, a su rehabilitación. El centurión descansa en ese poder, que es, no lo olvidemos, el poder de la misericordia de Dios. Su misericordia apela a la misericordia de Jesús, que es trasunto de la de Dios. La misericordia, que lleva al militar a salir de sí, lo capacita para tener fe en la misericordia de Dios, personificada en Jesús. La calidad de su misericordia, que desborda absolutamente los requerimientos de su estatus, le hace concebir una fe que desborda absolutamente las posibilidades humanas.

Así pues, al alabar Jesús su fe y ponerla por encima de la fe de los del pueblo de Dios, está reconociendo la calidad de su misericordia, que la ha suscitado, concretándola como fe, no en un poder desnuda sino en el poder dador de vida, recreador, humanizador.

Desgraciadamente no se suele tener en cuenta esta ligación entre fe y amor y más en concreto entre fe y amor misericordioso, y por eso, o bien se la considera como dar asentimiento a verdades o como apoyarse en la omnipotencia de un poder más allá del bien y del mal. No es esa la fe del centurión, que alaba Jesús.

6. LA FE QUE BUSCA ENTENDER LOGRA QUE JESÚS SE ABRA A POSIBILIDADES QUE NO HABÍA CONTEMPLADO (MT 15,21-31)⁵²

Jesús ha roto con las autoridades y sale de Palestina para procesar la nueva etapa que se abre y para que sus discípulos se hagan cargo de las dificultades crecientes que van a tener que afrontar. Por eso quiere pasar desapercibido. Sin embargo, una mujer lo reconoce y le suplica a grandes voces que saque el demonio que trae postrada a su hija. Se lo pide como Mesías de Israel: “¡Señor, Hijo de David, ten compasión de mí!”⁵³. Jesús no le hace caso. Los discípulos, para quitársela de encima, le piden a Jesús que atienda a su petición. Jesús les responde que sólo

52 Navarro, *oc.* 266-280; Gnlika, *oc.* 347-348; Pellegrini, *Mujeres sin nombre en los evangelios canónicos*. En Navarro y Perotti, *Los Evangelios/Narraciones e historia*. CVD. Estella 2011, 413-415; Luz, *oc.* 565-575; Bonnard, *oc.* 347-351; Gentili-Langner, 399-403; Caldwell-Henegas, *oc.* 35-51; Pagola, *Uc. I, Mujer*, PFC. Madrid 2011, 168-174.

53 “Mateo sólo destaca su fe. Toda su vida se resume en un grito que expresa lo profundo de su desgracia. Viene detrás de los discípulos ‘gimiendo’. No se detiene ante el silencio de Jesús ni ante el malestar de sus discípulos. La desgracia de su hija poseída ‘por un demonio muy malo’, se la convierte en su propio dolor: ‘Señor, ten compasión de mí’” (Pagola *oc.* Mateo, 169).

ha sido enviado a las ovejas descarriadas de Israel. Como la mujer insiste, Jesús le responde con una dureza que parece impropia de él: "No está bien quitarle el pan a los hijos para echárselo a los perritos". La mujer no se amilana por eso que suena a bofetada verbal y le responde: "Es verdad, Señor, pero también los perritos comen de las migajas que se caen de la mesa de sus dueños". Jesús, genuinamente admirado, le contesta: "Mujer, ¿qué fe tan grande tienes!"⁵⁴ Que se cumplan tus deseos". Y la hija quedó sana.

Como se ve, la negativa de Jesús obedece a que cree que su Padre no lo ha enviado a los paganos. Según el Tercer Isaías y otros documentos de la época del retorno del exilio de Babilonia, el plan de Dios era la salvación universal, pero ella tendría lugar a través del ministerio de Israel, por fin convertido⁵⁵. La dureza de Jesús refleja su desazón interior: él quiere curar a la hija; le duele intimamente tener que decirle que no. Por eso, para cortar la tensión, le responde de tan mala manera.

Pero la mujer siriofenicia, movida por el amor a su hija y por la fe en Jesús⁵⁶, se abre tanto al razonar y los sentimientos de Jesús que es capaz de reinterpretar convincentemente sus palabras, para que él llegue a hacerse cargo de que los paganos también tienen derecho a su misericordia. Por eso, asíéndose de sus mismas palabras, que de buenas a primeras sonaban tan ofensivas, y aceptando su puesto absolutamente subalterno en la casa del Dios de Israel, le hace ver que algún derecho tiene, aunque sea el derecho a la liberalidad del amo, que, aunque en un lugar tan humilde, le permite estar dentro de la casa.

Como se echa de ver, que la fe busque entender, nada tiene que ver con que busque captar intelectualmente el misterio: no se trata de conocimiento objetivo. Por este camino no se llega muy lejos. El sentido genuino de esta expresión, como

54. "En el nivel de los hechos de la historia sus gestos y palabras manifiestan su actitud de fe en Jesús y su reconocimiento. A medida que avanza la historia y en relación opuesta a las dificultades, esta fe se hace y se manifiesta más resistente y firme" (Navarro de, 279).

55. Por eso, según la recensión de Marcos, primero san a los hijos y luego le toca a los perritos. Navarro subraya el cambio, que la mujer le ayuda a operar a Jesús, de la precedencia temporal o la espacial; los niños en la mesa y los perritos debajo, pero comunicando ambos a la vez, porque la liberalidad de dueño de la casa da lugar para unos y otros (cc. 270-272).

56. Para Navarro, en cambio, "la condición culta de la mujer se confirma cuando en el diálogo con Jesús se advierte su manejo de la *ekphrasis*, un instrumento retórico propio de los sabios y maestros. Jesús lo utiliza con la frase sobre la moneda, los hijos y los perrillos. La mujer utiliza una *cheira* propia cuando le replica basándose en su segunda parte referida a los perrillos. Si Jesús se comporta como un sabio, la mujer, más, puesto que es su subiduría la que prevalece al final" (cc. 270; este discurso lo mantiene la autora hasta la p. 272).

interna a la relación de fe, es que el que escucha con fe trata de meterse en la lógica y en los sentimientos de quien habla, para hacerse cargo de lo que le quiere decir. Y así la mujer llega a captar certeramente que las palabras de Jesús no contienen ningún desprecio hacia su persona ni, menos aún, falta de misericordia. Llega a captar el conflicto interno entre su corazón, que le pide atender al reclamo de la madre, y su condición de Hijo, que tiene que atenerse en todo caso al designio del Padre. Por eso, haciendo justicia a ambos motivos, la mujer le hace ver que puede dar rienda suelta a su misericordia sin contravenir la voluntad de su Padre sino, por el contrario, cumpliéndola.

Jesús se admira de su fe, una fe tan perspicaz, que le hace superar la barrera de su lenguaje provocativo y que es capaz de interpretar certeramente su misión, tanto el contenido, que es la misericordia divina, expresada humanamente, como su radio de acción, sus destinatarios, que son, ante todo, los miembros necesitados del pueblo de Dios, pero, lateralmente, también los demás, es decir, los paganos. Y, alegre y agradecido por la iluminación recibida⁵⁷, hace lo que le pide.

Ahora bien, hay que reconocer que el motor de esa fe tan perspicaz es el amor por su hija. Sin ese amor a toda prueba, la mujer no habría soportado la descarga de Jesús. Habría reaccionado resentida o airada, como reacciona la gente que sólo

57 "Es entonces cuando Jesús se manifiesta en toda su humildad y grandeza: 'Mujer, ¿qué grande es tu fe' que se te cumpla lo que deseas'. La mujer tiene razón. De nada sirven otras explicaciones. La primera es aliviar el sufrimiento. Su petición coincide con la voluntad de Dios". "Jesús, que parecía tan seguro de su propia misión, se deja enseñar y corregir por esta mujer pagana (...). Es verdad que su misión está en Israel, pero la compasión de Dios ha de llegar a cualquier persona que está sufriendo" (Pagola *loc. cit.*, 189, 190). "Toda la frase de Jesús parece indicar que entiende la lógica de la mujer, que le convence su planteamiento y, sobre todo, que le suministra nuevas claves sobre sí, sobre el alcance de sus mismos signos, discursos y actitud" (Navarro *loc. cit.*, 272). La autora se refiere concretamente al signo de la multiplicación de los panes y al discurso sobre lo puro y lo impuro. Ginella subraya por tres veces que en la discusión "Jesús es vencido por la mujer o por su fe". "En esta discusión Jesús es el vencido". "Siguiendo la imagen empleada por Jesús, la pagana vence a Jesús. Los pedruzcos debajo de la mesa reciben las migajas de los niños" (*loc. cit.*, 338, 341). Creemos más exacto decir que la mujer convence a Jesús, posibilitando que se abra a una posibilidad que no había contemplado. A pesar de que retiene la expresión, me parece contraria la conclusión de Calbuco: "Finalmente la silenciosa vence esta competición verbal, porque ha argumentado bien el discurso. Jesús acepta su 'palabra', *logos*, y hace lo que la mujer le había pedido: cura a la niña. La palabra de la siofín oin, por tanto, se ha mostrado potente y eficaz: después de haberla escuchado, Jesús ha cambiado de idea. La salvación alcanza también a los gentiles". "Por un lado, y más aun afrontado el riesgo y la inseguridad que todo diálogo comporta: por otro, ambos se han mostrado abiertos en la relación del uno con el otro. Y al final el diálogo ha tenido éxito: la mujer ve a la hija curada y el mensaje de Jesús se hace universal" (*loc. cit.*, 30, 31).

se tiene en cuenta a sí misma. Pero para la mujer era de vida o muerte la liberación del demonio de su hija y por eso pasa por alto la ofensa y se mete en el razonar y la sensibilidad de Jesús. Es que, como dice san Pablo, la caridad "suporta todo". Como venimos insistiendo, la fe es la flor del amor.

Si analizamos el texto desde la humanidad de Jesús de Nazaret, en la que, como hemos venido insistiendo, manifiesta al Padre y en la que se manifiesta, consiguientemente, su condición de Hijo, ésta parece la interpretación congruente con el modo como lo presentan los evangelios: creciendo en sabiduría y en gracia, ante Dios y ante los seres humanos.

Pero si partimos de una perspectiva doctrinaria, la interpretación que hemos expuesto es completamente inadmisibile, porque ¿cómo un ser humano va a enseñar algo a Jesús y menos relativo a su misión, si él como Dios lo sabía todo desde el principio? Si es, en todo caso, inconcebible, mucho más lo es tratándose de una mujer, ya que las mujeres no estudiaban, y, mucho menos todavía, pagana, que no conoce al Dios verdadero.

Como se ve, estamos jugando con dos conceptos de fe: el concepto bíblico, que hemos venido trabajando, desde el que la fe es la relación de persona a persona, en la que cada una de ellas se atiene en último término a lo que la otra revela de sí, y el helenístico, que cultivaron los intelectuales eclesiásticos hasta visperas del concilio y que transmitieron en los catecismos con los que fue adoctrinado el resto del pueblo de Dios. En éste se contraponen la fe a la visión. Como Jesús tenía desde siempre la visión beatífica, no pudo tener fe; como nosotros no la tenemos, tenemos que caminar en la oscuridad de la fe. Aquí fe es creer en lo que no vemos. El punto de contacto entre ambos conceptos de fe está en que en la fe bíblica no podemos ver el misterio personal sino tan sólo los indicios que las personas dan de sí. Por eso siempre se mantiene la autorrevelación que es entrega personal; así también en las relaciones entre las personas divinas, tal como se nos han revelado en Jesucristo, que es la única vía de acceso que tenemos y que tendremos por toda la eternidad.

Así pues, este texto es sintomático para comprobar si nuestro Dios es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo o el de los filósofos y el de los teólogos cuando piensan sin base bíblica (*freologumenon*). Desde esta noción de Jesucristo, que en definitiva es Dios vestido de carne humana, como Jesús no puede aprender nada, no hablaba expresando sus sentimientos sino que le estaba probando a la mujer y, por eso, se admiró de que superara la prueba.

Como se ve, para tratar de la fe es completamente distinto operar desde una noción preconcebida de Dios, que se tiene como indiscutible, que partir de los evangelios como fuente de todos los conceptos sobre Dios y sobre Jesús y sobre el misterio humano. El problema es que todavía la institución eclesial no vive de los evangelios y como ellos no son la fuente de su doctrina, tampoco los ha entregado al pueblo. Por eso nosotros para desarrollar el tema propuesto de la fe en Jesús no hemos acudido a doctrinas sino a la contemplación de los pasajes del evangelio que tratan del tema, ya que ellos son, es decir, deben ser, la fuente de la doctrina y de la vida cristiana.

7. LA FE EN JESÚS SALVA A LA PECADORA Y LE DA LA PAZ (LC 7,36-50)⁵⁸

La mujer pecadora llega a Jesús en casa del maestro de la ley porque espera que Jesús la acuda y así la reivindique ante los intachables de la ciudad⁵⁹. Al abrazar sus pies y sentir su acogida, se siente tan contenta, tan dignificada y tan agradecida que le expresa todo su amor. Jesús la justifica ante ellos haciéndoles ver que ha amado mucho porque ha conocido que se le ha perdonado mucho, y la despide en paz porque su fe, suscitada por el mismo Jesús, la ha salvado.

Jesús había sido invitado a comer a casa de Simón el fariseo. Era una deferencia de parte de Simón. Pero, para que no pensarán sus correligionarios que simpatizaba demasiado con él, omitió los ritos de recepción del huésped a la vista de todos. Por eso el banquete transcurría fríamente, era meramente protocolar. Es cierto que lo animaba el deseo de rendirle una cortesía al maestro, pero el temor a pasar la medida inhibía cualquier gesto de auténtico aprecio.

⁵⁸ Fitzmyer, *oc.* 688-707; Hovón, *oc.* 542-568; Calduch-Benegas, *oc.* 53-72; Pagola, *oc.* 20-43; 133-140; Vandooye, *Acoger el amor de Dios*, ST, Santander 2012, 92-102.

⁵⁹ Para Pagola no es éste el caso. Esa mujer ha venido a agradecer el comportamiento de Jesús con gente como ella: "No sabe cómo agradecer el amor que muestra hacia quienes, como ella, viven marcados por el desprecio general" (*oc.* *Lucas*, 137). Según Fitzmyer "se ha dicho con relativa frecuencia que la pecadora se presenta a Jesús como una penitente que busca en él el perdón de sus culpas, las muestras de amor por parte de la mujer serían las condiciones de su perdón [...] el pasaje significaría más bien que la mujer se presenta a Jesús después de haber experimentado el perdón de Dios y porque quiere manifestar con signos externos su amor y su gratitud" (*oc.* 11,694.ccf 699,701,705). Estamos de acuerdo en anteponer el perdón a las manifestaciones de amor; pero, si el perdón no está unido a la acogida de Jesús, no se ve por qué invita a él a manifestar su agradecimiento a Dios.

Además y sobre todo, ellos cumplían la ley intachablemente. Sabían a qué atenerse respecto de Dios. No tenían ninguna pregunta trascendente que hacerle. No tenían nada que buscar porque en la Torá habían encontrado el camino de la vida. No tenían necesidad de llamar a su puerta, como tantos pecadores u necesitados. Ellos estaban dentro, como fieles cumplidores de la ley. Tenían a Jesús en su casa, a su disposición; pero no entablaron con él ninguna relación profunda porque no sintieron ni necesidad ni deseo de hacerlo. ¡Qué tristeza tan grande, perder una ocasión tan propicia!

Ese transcurrir vacío fue quebrado al hacer irrupción la mujer. Todos la conocían muy bien. Todos la habían despreciado en público, para dejar claro delante de sus vecinos que Dios odia al pecador y que sus fieles deben mostrar inequívocamente la misma repulsión. Se quedaron muy sorprendidos de que se hubiera atrevido a entrar a la casa⁶⁰. Les admiró más aún la resolución con la que se encaminó derechamente a Jesús y le tocó los pies, se los ungió con perfume, se los cubrió de besos y de lágrimas y se los enjugaba con sus cabellos. Pero lo que les llenó de estupor fue que Jesús se dejó hacer, es decir, que aceptó el homenaje de la mujer⁶¹. Juzgaron que no podía ser profeta alguien que acepta un homenaje de una persona indigna. Los que tenían dudas respecto de Jesús o incluso cierta simpatía hacia su persona se rindieron ante la evidencia de que quien no seguía la ley de la pureza, que exige apartarse de los pecadores, no podía ser un hombre de Dios⁶².

60 "Aparece en el huquele como una intrusa... ¡Afronta el riesgo del rechazo, la incompreensión, el desprecio, la condena!". "Libra su arriesgada hualia sólo con lo que tiene: con su humanidad y su ternura". "Quebranta las normas y de adentra en recintos estrechamente prohibidos para ella. Hace frente a las miradas acusadoras de los invitados, soporta el juicio intrínseco de Simón, la humillación del desprecio de todos. No intenta con palabras justificar su gesto altamente análogo. Ella lo ha arriesgado todo" (Calduch oc.65).

61 "Calduch analiza las cuatro acciones de la mujer sobre los pies de Jesús: besar, frotar con sus lágrimas, enjugar con sus cabellos y ungir con su perfume: oc.66-69) y explica que Jesús acepta con toda naturalidad ese contacto físico. "Jesús se deja tocar porque se deja amar. Las caricias de aquella mujer son la expresión corporal de un amor sincero y agotado" (oc.67).

62 "Simón sólo ve el contacto físico entre Jesús y la pecadora, y el inevitable contagio. Su óptica no da para más. Simón no contempla el llanto de la mujer; no le impresiona su situación personal, ¿hay en su vida aflicción, desconsuelo, desvalimiento, impotencia?, ¿accede a Jesús de antes?, ¿necesitaba ayuda?... Simón sólo ve hechos deseados y objetivos: la mujer ha tocado el cuerpo de su huésped y éste se ha dejado tocar. La mujer es pecadora, y, por tanto, impura. Y ahora todos están contagiados" (Calduch oc.70).

Jesús se dio cuenta de la situación y, aunque le entristecería profundamente esa falta tan radical de misericordia y de corazón, como no era un reaccionario, como buscaba siempre salvar a todos personalmente, es decir, a cada uno desde donde estaba, se dirigió a quien lo había invitado para hacerle caer en la cuenta de la entera de ese acontecimiento tan conmovedoramente humano que estaban presenciando sin entender. Le habla de dos deudores a quienes el acreedor perdona, uno que le debía mucho y otro poco. Le pregunta que quién será el que más lo amará. Simón responde que el que le debía mucho⁶³. Jesús le dice que, si ha juzgado bien del caso, también puede entender lo que pasa.

Simón piensa que nada debe a Dios, más aún, piensa que tiene muchos méritos ante Dios y que, aunque, sin duda, tenga algún pecado, Dios tiene que premiarlo. Por eso, como ante Dios se cree más acreedor que deudor, no muestra agradecimiento. Sin embargo, la mujer tenía una necesidad de vida o muerte de ser acogida por Dios y al verse acogida por ese hombre de Dios⁶⁴, se siente acogida por el propio Dios, se siente reconocida por él. Le da tanta alegría que Jesús la acoge delante de todos los que la despreciaban públicamente, que, fuera de sí de tanto gozo, le demuestra todo su amor.

Eso es lo que está pasando. Por eso se dirige a la mujer y le perdona sus pecados. Más aún, le dice que es su fe la que la ha salvado. Que esa confianza que tuvo en él y en Dios le ha traído la salvación. Claro que es Jesús el que con su humanidad ha suscitado esa fe, pero la fe es lo más propio del ser humano, lo que lo humaniza. Ellos descansan en su justicia, en sí mismos, no en el amor gratuito de Papadios ni de su enviado Jesús⁶⁵.

Para valorar la escena es imprescindible hacerse cargo del escándalo de Simón y sus correligionarios. No hacerse cargo de él es mantener también una actitud farisaica respecto de los fariseos⁶⁶. Dios, no se puede dudar, quiere el bien; y el mal es realmente malo, hace mal: daña a las personas y a la sociedad. En esa sociedad integrada, la prostitución daña relaciones humanas primarias

63. Calduch analiza muy delicadamente la estrategia dialógica de Jesús, que busca sinceramente que su invitación llegue a comprender la actuación de la mujer (cc 71-73).

64. "Sus pecados te sirven para ir hasta Jesús y, tal vez, le sirven más que cualquier otra cosa" (Varilloy cc 93).

65. Jesús "ha leído en los dos corazones, en el del fariseo y en el de la pecadora. Ha entendido que el fariseo juzga y desprecia, que tiene un corazón cerrado; y que la mujer, en cambio, tiene un corazón abierto, un corazón que ya está lleno de amor y agradecido" (Varilloy cc 95).

66. Esta es lo que no comparto del análisis de Calduch: que Simón niega a la mujer su dignidad sin motivo y por eso concluye dando gracias a Dios por no ser fariseo (cc 76 y 77). Jesús supera una situación inhumana.

o es el plano inclinado para que disgustos o insatisfacciones no se procesen superadoramente sino que desemboken en infidelidades. La prostituta ha roto la solidaridad social al irrespetar y prestarse al irrespeto. Esto no es una tontería. No da lo mismo cualquier cosa, y la permisividad y el indiferentismo hacia el mal acaban nivelando el bien y el mal. Y cuando unas personas y una sociedad se han colocado por encima del bien y del mal, han caído, se han degradado. Contra esto se levantan los fariseos poniendo las cosas en su lugar.

¿Dónde está entonces el problema? Está en confundir el pecado con el pecador o, más exactamente, en reducir a la persona a la condición de pecadora⁶⁷. Y, por tanto, al desconocer todo lo demás que hay en ella y, sobre todo, su carácter de persona, su dignidad personal, dada por Dios y por eso inamisible, imposibilitar cualquier relación con ella. El problema es obrar con ella de un modo reaccionario: irrespetarla como ella irrespecta a otros. Al irrespetarla, el que lo hace, también rue, se degrada, ya que hace lo mismo que ella⁶⁸. Ella es una hija de Dios extraviada. En esa caracterización lo absoluto es que es hija de Dios. En mi relación con ella tengo que tener en cuenta su extravío, pero para potenciar lo bueno que hay en ella, de manera que el extravío ocupe cada vez menos espacio hasta que pueda ser superado. Sin embargo, si la repudio por su condición de extraviada, la hundo más en su mal hasta hacerlo irremediable. Eso es lo que hacían los fariseos y eso es lo que no podía hacer Jesús. Ellos lo hacían porque no amaban a esa mujer y no la amaban porque no la veían como una hija de Dios, necesitada de ayuda. Por verla así, por amarla hasta tener fe en ella, actuó Jesús de ese modo⁶⁹.

Como se ve, en el pasaje se da un desencuentro y un encuentro. El cumplimiento de los preceptos y los ritos de la religión puede servir para no entregarse personalmente a Dios ni a nadie. Es decir, para no tener fe: relaciones personalizadoras. Por el contrario, el reconocimiento de la necesidad de ser reconocido

67. "El fariseo se enferra a la mujer en su situación de pecadora y no permite que salga de ella: es pecadora y punto" (Vanhove uc 94).

68. "Nahoye parte del avión que da lugar a la ley de pureza. "Para estar con Dios hay que separarse de los pecadores." Pero, comenta, "en realidad, al separarse de los pecadores, el fariseo se separa de Dios. Parece una paradoja, pero el evangelio nos revela que al separarnos de los pecadores con el rechazo de la misericordia, nos separamos de la misericordia de Dios y de Dios mismo" (uc 94).

69. "La mirada de Jesús es diferente. En aquí comportamiento que tanto escandaliza al "moralista" Simón, el sólo ve el amor y el agradecimiento grande de una mujer que se sabe querida y perdonada por Dios. Por eso se deja tocar y querer por ella. Le ofrece el perdón de Dios, le ayuda a descubrir dentro de sí misma una fe que la está salvando y le anima a vivir en paz" (Pagola uc. Lucas 135).

por Dios y por el Hijo de Dios, y la fe en que ellos pueden reconocer a la persona, a pesar de su condición de pecadora, puede ser la palanca que saque de sí y lleve a un encuentro definitivo.

En esta escena evangélica aparecen temas muy sorprendentes que invitan a cambios profundos. El primero es la posibilidad tristísima de ser intachable respecto de lo establecido en la religión (saber la doctrina, hacer las oraciones aconsejadas, cumplir los preceptos y recibir los sacramentos) y no tener una relación profunda con Dios ni con Jesús; es decir, no tener fe en ellos, que consiste en escuchar lo que ellos quieren de mí en cada momento y ponerlo por obra. Y lo más grave es que no se busca esa relación precisamente porque, al observar todo lo mandado, uno piensa que se ha ganado su puesto y que no tiene que pedirselo a nadie. La relación con prescripciones y no con personas vuelve a las personas autocentradas e individualistas. Así pues, la práctica de la religión puede dispensar de la fe. La religión es, pues, ambivalente.

El segundo tema es que la fe que salva es la fe en que Jesús la va a acoger, la confianza absoluta en su misericordia. Esa fe la salva porque, en efecto, Jesús la acoge y ella le entrega todo su amor. La fe se expresa ciertamente en la caridad. Pero antes se da la acogida de Jesús y la de su Padre materno y el agradecimiento de la mujer por esa acogida gratuita. Así pues, para Jesús la mujer no es solo receptora de la salvación, es decir, de la acogida de Dios en su acogida y del perdón de Dios en su perdón, sino autora de ella, porque la fe que ella tuvo en que Jesús la iba a acoger y en él Dios, es lo más personal de la mujer, aunque sea Jesús el que la haya suscitado.

El tercer tema, que surge de la comparación entre los dos primeros, es que la acogida de Jesús a la mujer es incondicional y gratuita. En la religión la acogida del pecador tiene lugar después que este se haya arrepentido de sus pecados, los haya confesado y haya prometido no pecar más. Es decir, se lo acoge cuando ha dejado de ser pecador⁷⁰. La mujer, sin embargo, se presenta ante Jesús, confiando en su acogida, tal como es, con su pecado a cuestas. A pesar de ser pecadora, confía en la misericordia de Jesús, trasunto, cree ella, de la de Dios. Y Jesús no la acoge y perdona porque se haya arrepentido. La acoge porque es misericordioso, como su Padre materno⁷¹. La mujer ama porque se siente acogida tal cual es. El

70 "La parábola de los dos deudores presenta las cosas en sentido contrario: es el perdón de la deuda lo que provoca el amor, un amor agradecido." (Vantroye, cc 99).

71 "Los jorlins entendían la santidad de Dios como una separación de lo impuro. "En esta sociedad Jesús introduce una alternativa revolucionaria: "Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo" (Lucas 6,36). El primer rasgo de Dios es la compasión, no la santidad. Quien

amor brota de la acogida. Es amor agradecido⁷²

Por eso puede decir Jesús que es su fe la que la ha salvado: su fe en la misericordia incondicional de Dios. Éste es el sentido de la fe que salva. No salva una mera confesión doctrinaria, por ejemplo, al kerigma: Jesús es el Señor, aunque se haga de corazón. Salva esa relación personalísima, la que nos convierte en personas, que consiste en creer en Jesús y a través de él en Dios, en confiar en su misericordia, en acercarse a ellos confiados, en ponerse en sus manos, confiando en su acogida.

Si realmente uno se ha puesto en sus manos, al ver su acogida, al experimentar que no tienen asco de nosotros ni nos desprecian ni nos apartan sino que nos acogen realmente como una madre llena de ternura, ¿cómo no vamos a estar agradecidos? ¿Cómo no los vamos a amar? ¿Cómo ese amor no nos va a dar fuerzas para superar nuestro pecado? Y más profundamente, ¿cómo esa acogida incondicional no nos va a dar una paz tan honda que nadie nos puede quitar?⁷³ La paz de estar en el corazón misericordioso de Jesús y en las manos siempre abiertas de Dios es la paz que vence al mundo. Éste es el sentido de la expresión: "la victoria vence al mundo es la fe".

Ése es el sentido de la fe que salva, ¿Por qué, no pocas veces, no es ésa la práctica eclesialística?

quiera acercarse a él no tiene que vivir "separándose" de los impuros sino amándolos con amor compasivo. Por eso Jesús inicia un estilo de vida nuevo, inspirado sólo en el respeto y el amor. Trae a sus leprosos, acoge a los pecadores como con publicanos y prostitutas. Su mesa está abierta a todos. Nadie queda excluido, porque nadie está excluido del corazón de Dios" (Pagola, *op. cit.* 138).

72 "El amor manifestado por la mujer es un amor agradecido por el perdón esperado y obtenido (...) Eso quiere decir que tenía plena confianza en ser perdonada al acercarse a Jesús; ha venido hasta el punto el Salvador que ciertamente la liberaría de sus pecados" (ibid).

73 "Nuestra historia empezó con una mujer pecadora pública que entra en la casa del fariseo llorando sin consuelo y concluye con una mujer perdonada que abandona el relato con un corazón esponjado y rebosante de paz" (Caldwell, *op. cit.* 77).

8. DE LA FE EN JESÚS, A CONVERTIRSE EN UNA PERSONA FEHACIENTE (JN 4,5-42)⁷⁴

Camino a Galilea, Jesús, cansado del camino, se sienta al mediodía junto al pozo de un pueblo de Samaria. Viene una mujer a sacar agua y Jesús le pide de beber. La mujer pasa de la extrañeza y la curiosidad de que ese judío le pida, exponiéndose al rechazo, al interés por el modo como él se relaciona y por lo que ofrece; de ahí es llevada a la petición de su don⁷⁵; seguidamente arriba al respeto por su figura; y, finalmente, a la entrega a su persona y al testimonio fehaciente; y sus paisanos pasan de creer a esa mujer trasfigurada, a conocer a Jesús.

También este encuentro es con una mujer no israelita, adoradora de Yahvéh, como los judíos, pero con un culto no legal, enemistados con ellos desde la separación del reino del norte, a la muerte de Salomón, que conllevó no adorar en Jerusalén sino en el monte Garizim, y mucho más cuando toda la gente importante fue deportada por los asirios y en su lugar trajeron a otros, obviamente no de las doce tribus. Para los judíos los samaritanos eran cismáticos y, en esa época en que tanta importancia tenía la ley de la pureza, impuros por haberse mezclado con paganos. Había entre ambos una gran hostilidad. Una muestra de ella en la vida de Jesús es que en otra ocasión, yendo hacia Jerusalén y buscando alojamiento en una aldea samaritana, no los quieren recibir porque iban a Jerusalén, se entiende que de peregrinación al templo (Lc 9,51-56). Sin embargo, los lazos no estaban entados del todo. Por ejemplo, en esa misma ocasión, se van a otra aldea donde sí los reciben. También en la parábola del buen samaritano, lo pone Jesús entrando con toda naturalidad a una posada del camino y siendo recibido como uno más en ella, aunque en este caso se trata de un samaritano rico y podíamos decir que el dinero abre todas las puertas.

Jesús iba de Judea a Galilea, no por el Jordán sino por el oeste, pasando por Samaria. Habían caminado mucho y estaba cansado, así que se sentó al lado del pozo de Jacob, mientras sus discípulos iban por comida a la ciudad.

74 Léon-Dufour, *Los nata del Evangelio de Juan I*, Sígueme, Salamanca 1997, 273-701; Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, 222-242, 247-248; Brown, *El Evangelio según san Juan I*, XII, Cristiandad, Madrid 1979, 368-386, 390-391; Barret, *El Evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 343-367; Tilburg, *Comentarios al Evangelio de Juan*, EVD, Estella 2005, 77-96; Pellegrini, *ix*, 415-418.

75 "En esta escena nos ha presentado Juan el drama de un alma que lucha por elevarse de las cosas del mundo a la fe en Jesús. No sólo la Samaritana, sino todo hombre ha de llegar a reconocer quién es el que habla cuando le habla Jesús, y tiene que pedir agua viva a Jesús" (Brown, *oc* 382).

En esto llega una mujer. Si esta mujer sacaba el agua a esta hora, era porque no quería encontrarse con nadie. La razón era su situación ilegal, más aún, desastrosa: había vivido con cinco hombres y ahora vivía con otro que lampoco era su marido. Las mujeres sentirían un profundo desprecio hacia ella. Y ella se sentiría muy mal. Sin embargo, igual que acudía al pozo a la hora de la siesta, también seguía probando a ver si algún día alguien calmaba su sed de amar. No se había resignado a la soledad, a la infelicidad.

Para la mujer era un contratiempo encontrarse con alguien y no tenía intención de entablar conversación. Esta la inicia Jesús con una petición muy objetiva: le pide agua⁷⁶. La mujer, acostumbrada a tantos desaires, se extraña de que un varón judío en la plenitud de la edad se exponga a su lógico rechazo. Y se lo cuela en cara como un reproche, teñido de un punto de extrañeza y de curiosidad. ¿Por qué me pides de beber, si sabes que te voy a decir que no? Ahora bien, el que le responda, aunque sea de ese modo, indica paradójicamente, que no rechaza el diálogo.

Jesús no se da por enterado de ese rechazo, o, por mejor decir, responde, no siguiendo el juego, reactivamente, sino desde sí mismo, y le dice que él le ha pedido lo que necesita y ella le puede dar; y se lo ha pedido porque, si ella le pidiera a él lo que él le puede dar, que es más valioso aún, porque es agua viva como don de Dios, él se la daría⁷⁷. El cree que ella puede proceder con él, como él está dispuesto a proceder con ella⁷⁸.

La mujer se admira de ese tono, que deja atrás estereotipos, que coloca el encuentro a un nivel en el que ella no es una samaritana más sino ella misma y el tampoco es uno de tantos judíos sino esa persona única que habla con ella entablando una respectividad positiva y, dignos, incondicionada⁷⁹. Por eso siente

76 "Al pedirle que le dé de beber, Jesús manifiesta que tiene sed, como un hombre ordinario, cuya primera preocupación es asegurarse la vida" (Léon Dufour, *oc.* 1, 279). "Por ser hombre, Jesús siente necesidad y es, así, solidario de la necesidad de todo hombre. Pide una muestra de solidaridad en el nivel humano más elemental, que une a los hombres por encima de las culturas y de las barreras políticas y religiosas" (Marcel Barraco, *oc.* 240-251).

77 "Al expresar una petición, elimina la superioridad proverbial de los judíos respecto de los samaritanos. Él se presenta simplemente como un hombre, necesitado como todos: se pone en situación de dependencia y reconoce que ella puede ofrecerle algo indispensable. Al colocarse en el nivel de la necesidad corporal afirma la igualdad (...) suprime la discriminación y dignifica a la mujer. Le ha mostrado su confianza (...) Le ha pedido en favor, pero está dispuesto a corresponder con otro mayor que el suyo. Le propone superar la enemistad entablando una relación de buena voluntad mutua" (Id. 221).

78 "Jesús está libre de todo prejuicio: para él existe sólo la realidad interpersonal, manifestada en el dar y recibir" (Id. 231-232).

79 La mujer "piensa que el agua ha de extraerse con el esfuerzo humano. No conoce ni se imagina un don de Dios gratuito" (Id. 232).

respeto por quien se dirige a ella, a lo mejor de ella, y lo llama señor y le pregunta si es mayor que su padre Jacob, ya que le puede dar agua viva, no agua empozada.

Jesús le responde que quien bebe del pozo sólo sacia la sed momentáneamente, por lo que tiene que regresar siempre de nuevo. En cambio, el agua que él ofrece forma dentro de la persona un manantial que salta hasta la vida eterna⁸⁰. La mujer no entiende muy bien las palabras de Jesús; pero le parece sumamente descabido tener dentro de sí la posibilidad de saciarse y le pide de esa agua⁸¹.

Jesús, el sediento de agua, está aún más sediento de dar la salvación definitiva del Espíritu⁸². Pero, en vez de darle el agua que le ha ofrecido, le pide que llame a su marido y venga con él. Ella, desarmada, pero a la vez decidida a no perder esa altura del encuentro desde la verdad, le confiesa que no tiene marido⁸³. Jesús le reconoce su sinceridad, su capacidad de exponerse, la libertad con la que prefiere el encuentro verdadero al quedar bien con una persona que se le revela como estimable, porque, le dice, has vivido con cinco hombres y aquel con el que vives tampoco es tu marido⁸⁴. Ella se queda impactada de la clarividencia de Jesús. No toma sus palabras como una acusación, sino como la capacidad del hombre de Dios de leer los corazones y las vidas.

Y por eso, en parte para desviar la atención de su situación y en parte por reconocerlo como profeta (ya no como un judío), le plantea la disputa histórica de dónde adorar a Yahvéh, si en el Garizin, de ascendencia patriarcal o en Jerusalén, en el templo salomónico. Jesús, en un principio reafirma la tesis de la legitimidad

80. Sobre el agua viva, Barret (p. 350-351): "El Espíritu es un manantial interno, no externo como el de Jacob. El hombre debe recibir vida en su raíz misma" (Mateos/Barret, op. 233).

81. "Con su promesa de vida, Jesús ha despertado el anhelo de la mujer (...). Ella, compensando con su pasado, quiere nacer de nuevo. Tiene fe en que eso es posible y lo espera de Jesús. Este empuja pudiendo agua y termina prometiéndola (...) Se han roto las barreras: la mujer samaritana le pide a él, judío" (Id. 234).

82. "Jesús le pide ciertamente de beber a la samaritana y se vislumbra ahora que aquello de lo que tiene sed es de su sed, del deseo que ella ha de tener del agua viva, que solamente él puede darle" (Léon Dufour, op. 282).

83. "En 3.14-21 se dice que aquellos cuyas obras son malas no acuden a la luz, para que no sean puestas en claro sus obras. El diálogo de los vv. 16-18 constituye el momento crucial del juicio: ¿daré la espalda esta mujer a la luz? (...) vv. 19-20. La mujer se vuelve hacia la luz, aunque desearía desviar sus rayos hacia algo menos personal" (Brown, op. 381-382).

84. Mateos/Barret insisten en que Jesús no trata de dar una lección de moralidad a la mujer sino que, desde el trasfondo de la profecía de Oseas, se refiere al abandono del esposo Yahvéh, por parte de Samaria, que adora a cinco ídolos, y por tanto a la necesidad de que los deje (oc. 234-237). Brown objeta: "no estamos seguros de que semejante alegoría hubiera podido ser entendida en aquella época sin alguna explicación supletoria" (oc. 373).

de los judíos y, por tanto, de la ilegitimidad de los samaritanos; pero añade que ha llegado el tiempo en que Dios va a ser reconocido y adorado como Padre⁸⁵ y la adoración no va a consistir en ritos sino en dejarse llevar por el espíritu de hijos⁸⁶.

Ella, no convencida del todo, remite al tiempo del Mesías la clarificación y realización de esa adoración definitiva que propone Jesús. Jesús le declara que el Mesías que ella invoca es el mismo, el que habla con ella⁸⁷.

Es el momento en que llegan los discípulos, que, por supuesto, no entienden nada de lo que está pasando y se extrañan de que su Maestro hable con una mujer, porque piensan que un maestro que se respeta no habla de cosas serias con mujeres, porque ellas no son capaces de comprenderlas ni tienen solidez para vivir las.

La mujer deja el cántaro⁸⁸ y regresa a la ciudad. Allí va preguntando a todos que se ha encontrado con un hombre que le ha dicho todo lo que ha hecho. La que no quería hablar con nadie, la que vivía avergonzada y era despreciada, va proclamando que le han dicho lo que es su vergüenza. Lo proclama con tal prestancia, sus paisanos ven tal transformación en esa mujer, la ven tan dueña de sí, con una libertad tan liberada, con tal plenitud humana (tan saciada su sed⁸⁹),

85. Dios "adquiere ahora un nombre nuevo, el Padre, que establece entre Dios y el hombre un vínculo familiar y personal y cambia el carácter del culto, que pasa a ser también personal, en el marco de la relación hijo-Padre: [...] Esta paternidad directa, sin intermediarios, hará posible la unión de todos" (Marens-Barrett, *oc.* 238).

86. "Su relación con el hombre pasa por el Espíritu que permite la reciprocidad" (Léon Dufour, *oc.* 288). "Nótese que se trata de dar culto al Padre con Espíritu. Dios puede ser adorado como Padre únicamente por quienes poseen el Espíritu que los convierte en hijos de Dios (cf. Rm 8, 15-16)" (Brown, *oc.* 385).

87. Barrett *oc.* 359-360.

88. Sobre este detalle comenta agudamente Pellegrini: "Al partir para su misión del anuncio, deja el cántaro, signo de que volverá, signo de que ya no le hace falta, signo también de que se lo ha dejado a Jesús, cumpliendo ahora con su petición de darle de beber. Las dos formas de sed (sed de ofrecer amor y sed de recibir amor) se apagan por fin en el encuentro, llegando a la misma fuente: el eterno amor de Dios por las mujeres y por los hombres" (*oc.* 418). Y Léon Dufour: "Al pedirle a Jesús que le diera el agua viva de la que él le había hablado, la mujer había indicado que, gracias a esa agua, no tendría ya sed ni sería necesario que viniera a sacar agua" (413). Después de que Jesús declaró que era el Mesías, la samaritana no responde nada [...] El cántaro abandonado dice, sin palabras, que la samaritana se fía en adelante solamente de la promesa de Jesús (cf. J. 3,31). Y Brown: "Este detalle puede ser un recurso de Juan para subrayar que aquel cántaro sería inútil para la clase de agua viva en que Jesús había interesado a la mujer" (*loc.* 376).

89. "El agua 'se convierte' en vida eterna inmediatamente y, según la actualización joánica de la escatología, no se trata de una realidad posterior a la muerte, sino concedida al hombre de-a-que cree en la palabra del Revelador" (Léon Dufour *oc.* 284).

que están dispuestos a creerla en su indicación de si será el Mesías, y salen al encuentro de Jesús. Un encuentro realmente transformador⁹⁰. En verdad que Jesús es el salvador del mundo.

El mesianismo de Jesús no consiste, como esperaban tantos y entre ellos los discípulos, en liberar al pueblo de Dios de la dominación de los romanos y de los judíos colaboracionistas con la fuerza invencible y justa del Espíritu, sino en vivir esa libertad propia del Espíritu y entregarla: es la libertad inherente al amor, que llega hasta la verdad y hace verdaderos, que crea la vida y la recrea en su condición de humana, con esa calidad que vence a la muerte porque supera la sujeción a la necesidad, una libertad, sin embargo, que se ejerce desde la condición de seres de necesidades y así, desde esa debilidad, revela y ejerce esa fuerza. La que Jesús dio a la mujer, que no pudo ir a buscar a su marido porque no lo tenía. La que percibieron sus vecinos, llenos de admiración, cuando ella, colmada, quiso hacerlos partícipes de su alegría. La que la hizo tan creíble que acudieron donde Jesús.

Como se ve, de entrada, Jesús cree en la mujer y, por eso, se expone ante ella, tanto a su rechazo en la petición que le hace, como ofreciéndole, desarmado e incondicional, su propio don. La mujer se abre en fe a ese trato, tan heterogéneo al trato interesado y despectivo, sin fe, que ha vivido hasta ese momento. Por eso, la que se extraña de que Jesús le pidiera, acaba pidiéndole a él. Él propone entregar ese don, no a ella sola sino a toda su familia. Ella, aunque le mortifique intimamente tener que confesar a ese hombre tan estimable que no tiene marido, se lo dice porque, de todos modos, prefiere mantener ese tono de fe mutua en que va trascendiendo el encuentro. Jesús alaba su capacidad de verdad: su entereza. Y completa la información de la mujer. La mujer, ante la clarividencia de Jesús, llega a creer en él como un profeta y le propone el contencioso con los judíos relativo a cuál es el templo legítimo. Jesús le dice que ese contencioso está siendo

⁹⁰ "Según nuestro texto, es una y otra palabra (vs. 39,41) las que motivan a los samaritanos a creer (...) Distinguiendo los dos fundamentos sucesivos de la fe de los samaritanos ('por causa de la palabra de la mujer' y 'por causa de lo que ha dicho Jesús') el narrador sugiere un proceso (...) el paso de una fe motivada por signos a la fe que precede de la palabra de Jesús" (Léon Dufour, *op.* 312-313). Lo mismo dice Brower en la conclusión se funden o más escenas "se recuerda a la mujer, que tanta importancia tuvo en la primera escena, porque la gente del pueblo creyó por su palabra. Pero la consumación de la obra del Padre (v. 34), la cosecha de los samaritanos, habrá de tener mayor permanencia, pues aquellas gentes llegaron a creer en Jesús como salvador del mundo por la palabra de éste. Si nuestro relato del cap. 4, particularmente la primera escena, narra los pasos que ha de dar el alma para llegar a creer en Jesús, también recoge la historia del apostolado" (oc. 390).

superado porque Dios, que es espíritu, no quiere que se le adore en un templo material sino en espíritu y verdad. Como se ve, Jesús tiene tanta fe en ella que le revela la llegada de los tiempos mesiánicos, cuando, al ser derramado el Espíritu sobre los adoradores en espíritu y en verdad, ya habrán sido superados los templos. Ella, que se siente superada por la revelación de Jesús, le remite al tiempo del Mesías. Entonces Jesús, culminando su autorrevelación, su relación de fe, le confiesa que él es el Mesías⁹¹.

Entonces, aprovechando la llegada de los discípulos, la mujer, que ha creído en Jesús, que se ha entregado a él, sale, llena de su Espíritu, a comunicar a sus paisanos la buena nueva de la presencia en el pozo de Jacob del que ha causado en ella ese encuentro transformador. Se lo dice del modo más asquible para ellos, aunque sea el más doloroso para ella: un hombre que me ha dicho todo lo que yo he hecho. Por eso, les añade, convidándolos a salir a encontrarse también con él: "¿Será el Mesías?". Ella sabe que si lo es; pero lo proclama de ese modo abierto para darles ocasión a ellos de que lo comprueben por sí mismos⁹². Por primera vez, en muchos años, quién sabe si por primera vez en su vida, ella ha tenido fe en ellos.

Sus paisanos se abren a la proclamación que la mujer hace de Jesús y lo hacen porque se abren a la evidencia de su transformación humanizadora. La ven, ciertamente, como una mujer nueva, como toda una señora: con señorío de sí, que es el mayor señorío. Les parece tan increíble esa transformación superadora, de la que no la creían capaz, que salen con gran interés a conocer a quien la provocó. La provocó con su relación de fe; pero, no lo olvidemos, una relación correspondida por ella. Un proceso ascendente de creer en un ser humano que entablaba con ella una respectividad positiva, a creer en alguien que se pretendía capaz de concederle la libertad interior respecto de las necesidades experimentadas, a creer en un profeta que leía su vida para rehabilitarla, a creer en el portador definitivo del Espíritu de Dios, que tenía el poder de comunicarlo.

La prueba de que su fe, suscitada por Jesús a través de ese proceso abierto, la había salvado, en el sentido de rehabilitado, humanizado y plenificado, fue que

91) "La mujer se confiesa dispuesta a aceptar al Mesías cuando llegue (...) Ante su apertura al futuro y su esperanza, Jesús se le revela: Soy yo, el que hablabas contigo" (Mateo Barreto, *oc.* 241).

92) "Su mensaje es modesto, lo propone en forma interrogativa, quiere que cada uno, como ella, llegue a su conclusión personal. Sus palabras son una invitación que abre una esperanza (...) El comportamiento de la mujer es parecido al de los discípulos cuando encontraron a Jesús. Andrés va a buscar a su hermano Simón (141). Felipe a Natanael (145). Ella va al pueblo y anuncia" (142); Barreto, *oc.* 365-366.

no se ensimismó para gozar de ese estadio humano tan cualitativo, desconocido por ella hasta entonces, sino que se dirigió a los suyos, reconocidos, por fin, como tales, para comunicarles el secreto que había trasfigurado su vida y que se le comunicó felicitosamente, de modo que sus paisanos creyeron en ella.

Jesús se quedó tres días con ellos. Jesús entabló con ellos la misma relación, el mismo proceso de fe, que había tenido con la mujer, de tal manera que, al irse Jesús, le dijeron a ella: "Ya no creemos por lo que nos has contado, pues nosotros mismos lo hemos escuchado y sabemos que ése es realmente el salvador del mundo". Pasaron de creer a la mujer y creer en alguna medida en ella y en Jesús, a causa de la transformación tan positiva que observaron en ella y que ella atribuía a Jesús, a relacionarse en fe con el mismo Jesús, a abrirse a él. De este modo creyeron en él, no ya por la fe dada al testimonio, sino por la relación en fe con él.

En el lenguaje del cuarto evangelio, pasaron del creer al conocer, donde conocer no es dejar atrás la relación de fe, sino pasar de la fe dada al testimonio del testigo y en cierto modo al testigo, a la fe dada directamente a Jesús por la relación con él, pero, en todo caso, una relación de fe: de apertura al misterio de su persona que aparece en la autorrevelación que él hace de sí.

9. LA DIFICULTAD DE SUSCITAR LA FE Y LA FE SUPLETORIA DE JESÚS (MC 9,14-29)⁹³

Cuando Jesús, como respuesta a la proclamación mesiánica de Pedro, advierte a los discípulos que "el Hijo del Hombre va a ser entregado a manos de los hombres", ellos se quedan completamente desorientados porque, como le dice Pedro, si él tiene el Espíritu, que es el poder de Dios, no es posible que caiga en poder de los enemigos, porque tendrían que tener más poder que el mismo Dios. Jesús les replica que ese modo de concebir el poder, (que sigue siendo el de la mayoría de los cristianos) es propio de los seres humanos, no de Dios y les advierte que el que quiera seguirlo tiene que estar dispuesto a que lo crucifiquen. Él no les promete éxito sino fecundidad histórica. Ellos no aceptan la mentalidad de Jesús y él se siente solo y triste al comprobar que no es capaz de transmitir a los suyos la gloria de ese camino de entrega total.

93. Navarro, *op. cit.* 324-331; Grillo, *op. cit.* 49-60; Taylor, *op. cit.* 470-478; Luz, *op. cit.* 676-685; Bonnard, 384-390; Grillo-Languet, *op. cit.* 445-449; Lécro-Dulieu, *Évangelio de Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1982, 177-220.

Seis días después sube a una montaña con tres de ellos y Dios les da sus ojos para que vean a su Hijo como él lo ve, y ellos, en vez de reconocer la gloria de su camino, le proponen que deje el camino y que se queden allí. Como el Padre ve que tampoco quieren interpretar lo que están viendo, los cubre con la densidad de su presencia y les dice que Jesús es su Hijo, que lo escuchen. Pero ellos, mientras bajan, sólo atinan a decirle que si antes del fin no tiene que venir Elías a ponerlo todo en orden, matando, se entiende, como lo hizo en vida, a los opositores a la alianza. Jesús está por los suelos al ver que ni él ni su Padre han podido sacarlos de su proyecto de imponerse a la fuerza sobre los invasores romanos y los judíos colaboracionistas.

Cuando van llegando donde están los demás, ve que están discutiendo con uno, que se adelanta donde Jesús y le dice que se husque entre sus ayudantes porque los que tiene no sirven, porque les ha traído a su hijo para que le saquen el demonio y no han sido capaces. Para ese padre, como se ve, Jesús es un mago de feria que hace conjuros, que no ha sabido transmitir a sus discípulos.

Es la gota que rebosa el vaso. Jesús pierde los estribos y grita algo que nunca había dicho y no volverá a repetir: "¡Generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo tendré que estar con ustedes? ¿Hasta cuándo tendré que soportarlos?". Jesús, por un momento, pierde la fe en sus contemporáneos, empezando por sus discípulos⁹⁴. Su entrega incondicional a todos no ha sido aceptada porque ni siquiera ha sido comprendida. Jesús siente en ellos una resistencia cerril a su camino, a su propuesta, a su persona. Cada uno quiere que Jesús se elija a sí mismo como cada uno lo concibe. Jesús no puede más. Y saca afuera su decepción y su dolor⁹⁵. Pero el que lo exprese y no se lo guarde, indica que todavía no los ha dejado por imposibles⁹⁶: todavía no ha llegado el momento de no soportarlos más; nunca

94 "Le resultan insupportables à cause de sa falta de fe" (Cirilli-Langner ac 447).

95 "Las palabras de Jesús revelan, no mismo que 8,12, sus ideas sobre la gente entre la que se desarrolló su ministerio, y sobre todo su admiración por su falta de fe (cf. 6,6). Como Jesús espera su muerte (8,31, etc.), sus palabras son importantes para la situación en la que se halla. No es, pues, necesario afirmar que la sentencia es mitológica o de inspiración doctrinal, ni que describe la vida de aquél cuya verdadera patria es el mundo celestial. Por más que oscuros laxos le unen a esa generación, pero con sólo en espera de volver nuevamente a su mundo: Cf. Lohmeyer, 187; Hühmann, 169; Dibelius, 278. Mucho más convincentes son las palabras de Lagrange, 229, que describe así el tono de las sentencias: "es el de un maestro cansado de desempeñar una función ingrata y dominado ya por el pensamiento de su próxima muerte" (Taylor ac 475).

96 Así lo ve Gnika, que, después de estos paralelos del AT, concluye: "La pregunta permite todavía un breve espacio de tiempo (Ap 6,10)" (oc 54).

llegará ese momento". Por eso, cambiando completamente de tono, pide que le traigan al niño porque se va a hacer cargo de él.

Al niño le da un tremendo ataque. Es el reto del demonio a su poder⁹⁷. Jesús no sigue la corriente al demonio y, para que el padre asuma el problema de su hijo, le pregunta que desde cuándo le pasa. El padre, transido de dolor, le da cuenta y acaba implorándole lleno de desespero: "Si puedes algo, ten piedad de nosotros y ayúdanos". Ya el padre ha asumido el problema de su hijo y se involucra en él: lo ve tan sin remedio humano que apeja a la misericordia de Jesús, si es que tiene poder contra un mal tan fuera de control⁹⁸.

El padre apela al poder de Jesús y Jesús lo remite al poder de la fe: "¿Cómo si puedes? Todo es posible al que cree". Entonces el padre comprende que Jesús nada tiene que ver con un poder desnudo, porque tampoco Dios tiene que ver con ese tipo de poder: que se trata de una relación interpersonal, que se trata de la fe en el poder creador y recreador del amor, de Dios amor, de Jesús, que hace presente ese amor y del que crea en ese amor y, más aún, del que se entrega a que acontezca por medio de él⁹⁹. El padre ha comprendido, por fin, de qué se trata¹⁰⁰.

97 "La primera queja de Jesús, ¿hasta cuándo estarán dñs ustedes?, alude al significado de su nombre 'Emmanuel', *Dios con nosotros* (1,23), pero los conocedores del Evangelio escuchan aquí también la promesa del Resucitado: *Yo estoy con ustedes todos los días hasta el fin del mundo* (28,20). En este pasaje, pues, Jesús no está amenazando con retirarse, porque él promete su presencia (...). Esta pregunta contiene a su vez para los presentes y para los lectores: la exigencia de que finalmente desarrollen su propia fe y la hagan actuar, en vez de estar siempre esperando todo de Jesús" (Gnilka-Langner n.º 447).

98 Así lo subraya Gnilka: *oc* 54-56 y Navarro: *oc* 326-327.

99 "Las palabras del padre producen una viva impresión, hasta cierto punto son naturales su duda en el poder de Jesús, su petición de compasión y de ayuda, y su identificación y tal vez la de su familia con el enfermeado" (Taylor *oc* 475-476).

100 "El que cree supera toda limitación porque todo es posible para él. De esta manera se traslada al creyente la frase que habla de la omnipotencia de Dios (*cf.* 10,27:11,23)" (Gnilka *oc* 54-55).

101 Gnilka, al hablar de la historia del influjo de esta perícopa resume: "todas las generaciones fueron conscientes de que en el centro de la perícopa se encuentra la fe. Concretamente la fe que posibilita Jesús" (*oc* 58). Para Navarro también "el episodio se centra en la cuestión de la fe" (*oc* 326). Jesús propone que el verdadero desafío está "en la dificultad para creer" (Id 327). Y más específicamente, "Jesús invoca la fe con la práctica de la misericordia". "El exorcismo parece quedar en un segundo término ante el centro de la discusión, que es la presencia o la ausencia de la fe. Con ello no se quiere decir que el sufrimiento queda en un segundo término, sino que el narrador da preeminencia a las causas y a las posibilidades, de forma que indirectamente el lector entiende que hay sufrimientos que no deben de existir y que, de todas formas, si los hay, también existen posibilidades de liberación" (Id 331). "Si creyéramos la fe como algo similar al amor, entonces puede resultarnos evidente que también ella, al igual que el amor, puede desplegar fuerzas insospechadas y hacer posible lo aparentemente imposible".

Pero no logra tener tanta fe como para que su hijo se cure; por eso grita lleno de angustia con gran patetismo: "Creo, socorre mi poca fe"¹⁰². Ahora sí se da una relación de fe y, por eso, el padre apela, no ya a un poder desnudo que poseyera Jesús, sino a su fe para que supla lo que le falta a la suya¹⁰³. Entonces Jesús curó al muchacho.

El padre del epiléptico pasa de la *ni fe*, ya que tiene a Jesús por alguien dotado de poderes con unos ayudantes que no dan la talla, a la "*poca fe*" que logra acarrear en sí cuando Jesús lo lleva a implicarse personalmente en el problema de su hijo. Al ver Jesús que el padre ha llegado hasta donde le ha sido posible, suple con su fe absoluta la que a él le falta.

Es como el caso de Pedro en la tempestad después de la multiplicación de los panes. Cuando ven a Jesús caminado sobre las aguas y gritan espantados, pensando ver a un fantasma, Jesús los conforta diciendo: "Ánimo, soy yo. No teman". Entonces Pedro le pide que le mande ir a su encuentro por el agua. Jesús le dice que vaya y, en efecto, Pedro, fiado de la palabra de Jesús, camina sin hundirse. Pero al sentir la fuerza del viento, le entra el miedo y comienza a hundirse y le pide auxilio al Señor. Él le agarró de la mano diciendo: "Poca fe, ¿Por qué dudaste?" (Mt 14,31). Como en el caso del padre que estamos considerando, como en el caso, que consideramos antes, de los discípulos en la tempestad cuando despiertan a Jesús para que los salve, todos ellos tienen algo de fe, ya que, si no la tuvieran, no invocarían a Jesús. Pero tampoco creen completamente en Jesús. Si Pedro hubiera creído, no se habría dejado llevar por el miedo. Si los discípulos hubieran creído, o no le habrían despertado o le habrían preguntado qué quería que hicieran; pero en todo caso se habrían sobrepuesto al miedo. En el caso del padre le habría dicho a Jesús que creía que Dios le había dado autoridad sobre el demonio que estaba destruyendo a su hijo y que él se atenía a lo que le dijera su corazón. Que fue lo que le dijo el leproso: "si quieres, puedes curarme". O le habría pedido con fe su curación, como lo hicieron otros.

(Griffi-Langner oc 449). Para nosotros la fe no es similar al amor sino que es la flor del amor.

102 "La exclamación 'ayuda mi incredulidad' es una petición de ayuda para una fe en los dones del nacimiento (...). No se trata de la incredulidad de G.6, sino de una fe a medias, que va acompañada de dudas y de temores y que precisa ayuda para salir a la luz" (Taylor oc 476).

103 "El diálogo en 2A crea, junto al dramatismo del acontecimiento de curación, otro efecto, nuevo y superior: el de la lucha por la fe (...). Todo esto nos hace ver que Marcos fue consciente de la división existente en el hombre entre su fe e incredulidad. Todo creyente tiene una parte de incredulidad y debería reconocer esto. Debería reconocer también que en el incrédulo está presente la fe salvadora. Sólo será posible el regalo de la curación en la renuncia a toda autoseguridad equivocada y en la unión incondicional a Jesús" (Griffi-Langner oc 571).

Así pues, a veces la persona está tan afectada por la situación adversa en que se encuentra, que no logra salir de sí hasta el punto en que la confianza en el otro, en este caso en Dios y en su enviado Jesús, logre sobrepasar a la percepción de la consistencia del obstáculo sentido. En eso consiste la "pocafé": tiene confianza, pero no superior a la minusvalía que le hace sentir el obstáculo. Ahora bien, cuando esa poca fe se pone confiadamente en manos de Jesús, la que vence no es ya la fe propia, sino la fe en Jesús. En ese caso Jesús no puede decir *tú fe te ha salvado*, pero la persona sí logra la salvación asido de la fe de Jesús.

Así pues, a veces la relación con Jesús, la oración, no es expresión de fe sino de poca fe. Sería mejor que llegáramos a una relación de fe y nunca debemos resignarnos a la poca fe ni desistir del empeño en llegar al don pleno de la fe. Pero, mientras tanto, nunca debemos dejar la oración. No por rutina ni pensando, como los romanos, que al hartar a los dioses con nuestros rezos interminables (*fatigare dei*, decían) ellos nos van a atender para que los dejemos en paz. Nuestra oración debe ser, en todo caso, una relación personal, una relación de fe en Dios a través de Jesús¹⁰⁴. Pero, si no podemos llegar a la relación plena de fe, que consiste en ponernos confiadamente en sus manos, al menos debemos confiar en la fe de Jesucristo y remitirnos confiadamente a ella. Que es lo que hicieron Pedro, los discípulos y el padre del epiléptico.

104 "Hay que considerar como intención de Marcos la sugerencia de que la fe del hombre tiene que enclenarse en Jesús, en su ayuda que viene de Dios, en su fe (cf. 11,12-14 20 22). No el padre, sino Jesús es el modelo de la fe. Sólo él puede pronunciar la frase de la omnipotencia del que crea. Sólo él puede prometer esa fe. Podemos considerar la resaca del padre como el punto culminante dramático de toda la narración. En el encuentro con Jesús vio con toda claridad su situación ante Dios. El acento se desplaza del hijo enfermo al padre. Mirando a su interior y reconociéndose a sí mismo lanza un grito. La exclamación pone de manifiesto su desamparo, que también él necesita la compasión de Jesús más radicalmente como su hijo. A la luz de la palabra de Jesús reconoció que su propia fe no era aún fe, que, por consiguiente, su incredulidad necesitaba ayuda. Y espera que Jesús le abra la fe auténtica. Porque el vano ahora que el encuentro con Jesús puede proporcionarle la libertad de esta fe" (Gnilka oc. 55).

10. CREER A JESÚS Y CREER EN JESÚS: LA FE QUE SANA Y LA FE QUE SALVA (LC 17,11-19)¹⁰⁵

Al entrar Jesús a un pueblo entre Judea y Samaria, diez leprosos le gritan a la distancia que tenga piedad de ellos¹⁰⁶. Jesús, por toda respuesta, les pide que vayan a presentarse al sacerdote para que, después de hacer lo prescrito, les dé la cédula de que están sanos y puedan reintegrarse, sin peligro de que los apedreen, a su familia y a su pueblo, a la sociedad¹⁰⁷. Como se ve, el diálogo queda reducido a lo mínimo indispensable, la relación es de una parquedad, que puede parecer frialdad y sonar casi a desapego. Pero los leprosos creen que Jesús habla en serio, creen en su palabra y se ponen en camino.

No es poca la fe que se requiere para que por esa simple indicación se dirijan al templo. Esa indicación se la hace también al leproso que se hincó de rodillas ante él; pero se la hace después de tocarlo y sanarlo con su contacto humano. Pero ponerse en camino en dirección al templo mientras sienten en sus carnes la enfermedad, requiere mucha fe. Ahí sí que la fe es literalmente creer lo que no se ve, o, como dice más exactamente la carta a los Hebreos, "la consistencia de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve" (11,1). Pero queda claro que creer nada tiene que ver aquí con contenidos doctrinales; es estrictamente, confiar en Jesús, confiar en su palabra cuando aún no ha producido su efecto¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Brown, *oc.* 111, 2004, 182-198; Fitzmyer, *oc.* 111, 791-806; Pagola, *oc.* 3 *Lucas*, 278-281; Aguirre-Camps, *La curación del ciego babilónico. En Los milagros de Jesús*, EVD, Estella, 2002, 209-246.

¹⁰⁶ "Los exegetas no han señalado suficientemente que este episodio recuerda por su totalidad la piedad de los Salmos. Como si fuera Dios mismo, a Jesús se le invoca y pide ayuda con confianza en una oración que no admite dudas: 'ten piedad de nosotros'" y con los salmos 40,5 y 50,3-4 y Is 73,2 (Brown *oc.* 190-191).

¹⁰⁷ "El mandato, en realidad, no es más que una expresión del poder efectivo de la palabra de Jesús, y esto es perfectamente lógico en un relato de milagro" (Fitzmyer *oc.* 794). Pero más en profundidad es expresión de su misericordia visceral: "Desde la distancia se oye un grito que le pide un gesto de compasión. Y la respuesta es inmediata: ningún gesto sólo un mandato que se presenta al sacerdote, como lo prescribe la ley" (Fitzmyer *oc.* 795).

¹⁰⁸ "La curación de los leprosos no es instantánea, pero el desarrollo narrativo supone en ellos una confianza en Jesús y una disponibilidad para seguir sus instrucciones (véase, por contraste, la reacción de Naamán en 2Re 5,10-12). Como fruto de esa disponibilidad sobreviene la curación, y precisamente a distancia (cf. 7,7-10)" (Fitzmyer *oc.* 802). "Confirmando así su confianza inicial, los san a creer en su curación desde ese momento y a presentarse a los sacerdotes. Al enviarlos antes de estar curados, Jesús prueba la fe en su poder (...) Jesús, según Lucas, poscía efectivamente ese poder de, que los leprosos lo creían investido. Durante el camino hacia los sacerdotes (...) quedarán curados milagrosamente, dicho en términos bíblicos, 'fueron purificados'. Su fe los había curado" (Brown *oc.* 191).

Y, en efecto, de pronto se sienten curados. Se quedarían contentísimos; darían, sin dudar, gracias a Dios. Pero pasada la euforia inicial del grupo, el grupo se deshizo y cada quien tomó su camino. Tal vez fueron al templo. Pero ya habían dejado atrás la lepra y no querían mirar hacia ese pasado tan miserable y aporreado por nada del mundo. Por eso romperían, incluso, el vínculo de compañeros de infortunio. Cada quien pensaría sólo en cómo rehacer su vida.

Pero uno de los leprosos, que era samaritano, al ver que estaba curado¹⁰⁹, se quedó tan conmovido de que Dios, por medio de Jesús, se hubiera fijado en él y le hubiera hecho esa merced tan insignie, equivalente a resucitarlo, sacándolo de esa muerte en vida, que regresó a toda prisa donde estaba Jesús y se le echó a los pies agradecido¹¹⁰.

Jesús se dolió de que no hubieran regresado los otros nueve, más aún, siendo judíos; y luego, pidió al samaritano que se pusiera en pie porque su fe lo había salvado¹¹¹.

Aparecen en este episodio dos tipos o grados de fe, que, siendo ambos fe, son cualitativamente distintos, de manera que sólo el segundo puede llamarse fe, en el sentido estricto de la fe que ha venido a suscitar Jesús, una fe absolutamente absoluta. Los nueve leprosos judíos creen a su palabra, que, como hemos visto, no es poca cosa; es tan grande que logra la sanción de la lepra. Pero ese tipo de fe

109 "En esta narración concreto, el 'ver' no es puramente una reacción sensorial, sino el despertar de la fe, una apertura de los ojos hacia la trascendencia, a la acción salvífica de Dios. Y como resultado de esa apertura, el leproso frenó su camino, y en vez de presentarse ante el sacerdote, da la vuelta para presentarse a Jesús [...] La 'vuelta' implica una 'conversión', es decir, un reconocimiento de Jesús como su salvador" (Fitzmyer oc. 803).

110 "Al evangelista le interesa destacar la reacción de uno de ellos. Este hombre 've que está curado': comprende que acaba de recibir algo muy grande; su vida ha cambiado. Entonces, en vez de presentarse a los sacerdotes, 'se vuelve' hacia Jesús. Allí está su Salvador. 'Ya no camina como un leproso apartándose de la gente. Vuelve exultante. Según Lucas, hace dos cosas. En primer lugar 'alaba a Dios a grandes gritos'. Dios está en el origen de su salvación. Luego, se postra ante Jesús y 'le da gracias'. éste es el Profeta bendito por el que le ha llegado la compasión de Dios" (Pagola oc. 279). Refiriéndose específicamente al proceso de la fe: "La fe inicial imploraba ya a Jesús, la fe madura del samaritano se dirige de nuevo a él". La veneración que lo rodea "está señalada en el texto con precisión y amplitud: 'cuerpo como a tierra, a sus pies'" (Bovon oc. 193).

111 "La línea decisiva del sentido del texto hay que buscarla en la conducta de uno que contrasta con la de los otros nueve [...]. Se le otorga la descendencia étnica no garantizando la salvación sino la fe. Al final este aspecto es acentuado por Jesús: 'Tu fe te ha salvado'. Con esto el narrador reafirma una palabra clave del párrafo precedente donde los apóstoles piden a Jesús: 'Refuerza nuestra fe'. Lucas 7,15-19 realiza la fe de un no-judío" (Dallmann-Mora, *Comentario al evangelio de Lucas*, EVD, Estella 2006, 397).

no es una fe estrictamente personal, ya que no creen propiamente en él sino que se limitan a creer en el poder de su palabra. El samaritano, en cambio, cree en él y, por eso, porque la relación, llena de misericordia, que Jesús ha tenido con él le importa más que su sanación, regresa a agradecerle¹¹². Por eso, ellos se sanan y él, además, se salva¹¹³.

El tema más visible de este pasaje es el del agradecimiento¹¹⁴; pero el tema de fondo, como su sustrato, el de la diferencia entre la fe como creer a una persona y fe como creer en una persona¹¹⁵.

Creer a una persona es creer que lo que dice es verdad porque sabe lo que dice y dice verdad (así es como creen los niños a sus maestros), o, más a fondo, porque su palabra es eficaz por la virtualidad o poder que posee esa persona (así se cree a un gobernante capaz y probo o a alguien que promete algo y puede y quiere cumplirlo). De ese modo creyeron los leprosos a Jesús: creyeron que su palabra tenía poder para sanarlos.

Creer en una persona es entablar con ella una relación personal, basados en lo que ella nos revela de sí misma. Esa relación personal puede ir ganando en confianza hasta llegar a entregarse personalmente a ella. Así creyó el leproso samaritano. No creyó simplemente que Jesús tenía un poder y lo quería ejercitar con él sino que era una persona que quería de corazón su bien, que lo quería tanto, que su amor tuvo poder para sanarlo. En este segundo caso el poder no es una cualidad excepcional de su naturaleza sino que brota de la única fuente de su amor, que es la fuente más personal, en el fondo, del amor fontal en que Dios consiste.

Por eso regresa; porque también él quiere corresponder personalmente a tanto amor. Para él el que se haya fijado en él, el que haya querido curarlo, es más precioso todavía que la propia salud, que ya es decir, en el caso del leproso, el discriminado absoluto. Precisamente por estar completamente discriminado, excluido,

112. "La alabanza a Dios toma cuerpo en la acción de gracias a Jesús, agente e intermediario de salvación, que es el que ha curado al leproso de su enfermedad. Solo en este pasaje en todo el Nuevo Testamento la "acción de gracias" se dirige a Jesús; normalmente el destinatario de la acción de gracias es simplemente Dios, o el Padre" (Fitzmyer oc 803-804).

113. Así lo inserta Pagola, oc 279,82.

114. En él insiste muy hermosamente Pagola, oc 280.

115. "La curación en sí misma no es una magnitud autónoma, sino que está subordinada a algo más significativo (15-18), a una nueva "declaración" de Jesús, en la que se establece un contraste entre agradecimiento e ingratitud, entre judío y samaritano, entre actuación por tentosa y visión de fe" (Fitzmyer oc 794). "El objetivo del relato es, en definitiva, el contraste entre agradecimiento e ingratitud (...) para, sobre todo, entre el hecho de la curación y su interpretación en fe" (Id 796).

ha podido captar en todo su valor esa discriminación positiva de Jesús hacia su persona, esa inclusión de su persona de leproso en su vida de enviado de Dios¹¹⁶.

Por eso, los otros quedan simplemente sanados, pero el samaritano queda salvado¹¹⁷. Jesús hace a los primeros el beneficio de su salud corporal, que era lo que le habían pedido, con todo lo que conllevaba de reintegración a la sociedad y, más específicamente, al pueblo de Dios, a su presencia en la sinagoga y el templo. Pero no hay un avance en humanidad cualitativa, más bien hay un retroceso por preferir el uso inmediato de su vitalidad recobrada a la relación personal con Jesús y con Dios¹¹⁸.

El samaritano queda dignificado por su respuesta personal al acto personal de Jesús. Jesús hace de él el mayor elogio: es tu fe la que te ha salvado. El es, sin duda, quien suscita esa fe; pero la fe es la respuesta proporcionada a la acción de Jesús; ambas se dan en el mismo plano.

Así pues, en este contexto queda claro que el agradecimiento no un acto de vasallaje ante un favor recibido sino la respuesta proporcionada a la acción del que da, ya que lo que da es una gracia, un don gratuito¹¹⁹. El agradecimiento es, literalmente, hacerse cargo de la gracia recibida y corresponder con la gracia de su presencia y acatamiento¹²⁰. Es un encuentro de libertades y dones: los del dador y

116 "La apertura a la trascendencia es lo que capacita al hombre para 'volver' ('convertirse'), dar gloria a Dios y agradecer al propio Jesús la demostración de su misericordia. En el versículo conclusivo (19), ese 'ver' del samaritano se relaciona directamente con la 'fe' y con la 'salvación'. Su grito inicial: 'ten compasión' (13b) se transforma en un acatamiento, en una vuelta que es conversión a Dios y a su intermediario salvífico: Jesús" (Fitzmyer oc 796).

117 "Firmemente la siguiente explicación de Heitz, que no acepta del todo: "Aunque los diez leprosos comparten la experiencia de una curación milagrosa, nueve de ellos no llegan a experimentar la 'salvación'. Lo importante, lo decisivo, no es el hecho de quedar curado, sino el 'ver' (15), el darse cuenta de que la curación es un hecho que supone una 'salvación' " (oc 797). "La segunda parte del relato (v. 15-19) va a mostrar que si esta fe los ha 'purificado', no ha sido suficiente para 'salvarlos'. En efecto, sólo el leproso samaritano sentirá que en su vida resuena la celebre fórmula de Jesús: 'tu fe te ha salvado' (19). El contraste es visual: diez habían solicitado y obtenido satisfacción, uno sólo de entre ellos reacciona positivamente" (Bowson oc 192).

118 "Su obediencia al mandato del monarca — 'presentaos a los sacerdotes' — les produjo la curación física, pero su falta de una reacción responsable — dar gloria a Dios, dar gracias a Jesús — les hizo perder la mayor oportunidad de su vida, la de alcanzar la 'salvación' " (Fitzmyer oc 804).

119 "La fe que lleva a la salvación presupone una actuación salvífica de Dios que se manifiesta en la actividad de Jesús, pero también supone, como componente esencial, una acción de gracias, como alabanza de la bondad de Dios, y una vuelta del ser humano para encontrarse con Jesús" (Fitzmyer oc 805).

120 "El leproso curado eleva sobre sus pasos. Pero este verbo, sinónimo a la alegría y a la alabanza, sugiere también una realidad espiritual: el leproso interioriza su curación, intensifica

los del que corresponde. En este sentido literal, que es también el sentido teológico, no hay agradecimiento que no sea libre y gratuito, aunque se dé como respuesta. No es, pues, una respuesta automática ni obligada: es un acto tan personal, libre y trascendente como lo fue el don.

La gratitud se expresa como vida de fe, que consiste no sólo en ponernos en las manos de Dios sino también en ser dignos de fe para los demás.

11. EL SALVADO POR LA FE SE CONVIERTE EN SEGUIDOR (MC 10,46-52)¹²¹

Jesús sale de Jericó hacia Jerusalén, escoltado por el gentío que no quiere dejarlo. Todos van contentos sintiéndose agraciados por la presencia de Jesús. Al sentir el alboroto, un ciego que estaba sentado al borde del camino, pregunta a los que vienen delante qué es lo que pasa. Ellos le responden orgullosos que es Jesús de Nazaret. Al oírlo, el ciego¹²², que había oído hablar de él, de su corazón misericordioso, y lo tenía como un enviado de Dios para reanimar a todos los que estaban postrados, sintió que era la ocasión de su vida, que Dios lo había puesto en su camino para que lo curara. Por eso se puso a gritar: "¡Jesús, hijo de David, ten misericordia de mí!"¹²³. Los de la comitiva, pensaron que esos gritos tan persistentes afeaban ese momento tan lucido y le decían que se callara la boca¹²⁴. Pero

va confianza universal, profundiza su fe y culmina su conversión" (Bosch oc. 193).

121 Navarro, oc. 341-391; Ginilka, oc. 125-131; Taylor, oc. 534-538; Bion, oc. 311-326; Pagola, oc. 2; Marcos, DDB, Bilbao 2011, 202-208; Fitzmyer, oc. 42-52; Bonnard, oc. 444-447; Grilli-Langner, oc. 519-523.

122 "El desplazamiento de la vista al oído (...) confirmar el cambio antropológico y teológico del órgano de la fe, más centrado en la escucha que en la vista. La escena, en efecto, va a destacar la actitud de fe del personaje". "La expresión *entendí acerca de él* evoca analépticamente el fatigoso viaje de los personajes con los que va a conectar esta historia, ya que los tres comparten la iniciativa individual de solicitar ayuda de Jesús después de que han escuchado hablar de él. Son el relato de la hemorroisa (5,21-34) y el de la mujer samaritana (7,24-30), vinculados entre sí por la misma actitud de fe" (Navarro oc. 383). Sobre la comparación de los tres, ver Navarro oc. 387-389.

123 Sobre el sentido de esta invocación, ver Ginilka oc. 128; Navarro oc. 383-384; Fitzmyer oc. 49; Bonnard oc. 445-446.

124 Para Bonnard, que subraya la agitación mesiánica, "el Hijo de David debía sobre todo aplastar a los enemigos de Israel y aportar a su pueblo una perfección a imagen de la piedad farisea (cf. Mt 12,23). No extraña, pues, ver aquí a la gente protestar contra estos ciegos; no se puede imponer al Hijo de David 'que sube' a su ciudad" (oc. 446).

él, lejos de hacerles caso, gritaba más fuerte¹²⁵. Al fin Jesús lo oyó, se paró y pidió que se lo trajeran. Los que le insistían que se callara, al ver que lo llamaba Jesús, es decir, que ya formaba parte de lo que ellos consideraban como el espectáculo, lo ammaron diciéndole que lo llamaba el Maestro. Él, de la emoción, dejó el manto¹²⁶, pegó un salto y se dirigió hacia él. Cuando Jesús lo tuvo delante, le preguntó qué quería. Él le contestó que quería recobrar la vista. Jesús le respondió: “Ve, tu fe te ha salvado”¹²⁷. Al instante recobró la vista y lo seguía por el camino”.

El ciego se queda completamente fuera de sí de la emoción de tener a Jesús a su disposición. Que Jesús, ese hombre de Dios, le pregunte qué quería que hiciera por él, fue para él como si se lo preguntara Dios mismo. Se sintió tan dignificado de que le diera a él ese momento de su vida, de que se abriera a lo que él le iba a decir; le pareció tan increíble esa relación de fe de Jesús con él, es decir, que no

125 “En invitación a guardar silencio es, más bien, un impedimento en el camino de la fe, obstáculo que el ciego supera” (Gnilka oc. 127; ver también 128). Lo mismo Navarro, 384. Grillo-Languier destacan la falta de fe, la ceguera, de los que iban con Jesús que no comprenden sus entrañas de misericordia (oc. 520, 521, 522).

126 Para Navarro el manto le serviría para recoger las limosnas y como “está convencido de que Jesús le devolverá la vista, así que no necesita el manto. A esta luz la acción de arrojar el manto es un signo de su fe, no sólo un rasgo estético del narrador para dar mayor vivacidad a la escena” (oc. 386).

127 “Tenemos aquí una forma cambiada y específicamente cristiana de un relato de milagro al que, por la acentuación de la fe, podríamos denominar relato de fe” “En el relato se trata más bien de la fe de Bartimeo que del milagro que sucede en él (...) Desde el comienzo se corrigió el relato de manera que Bartimeo y su fe –no Jesús– ocuparon el lugar destacado, a pesar de que el nombre de Jesús aparece seis veces. Se narra la petición desde el punto de vista del mendigo” (Gnilka oc. 127). Es cierto lo del punto de vista, pero no estamos de acuerdo con la disyuntiva porque creemos que de lo que se trata es de la relación. Jesús es el que había suscitado la fe del mendigo y el que se pone a su disposición. Así pues, es una fe mutua. Para Navarro cuando el lector “espera una palabra de curación, encuentra el reconocimiento de la fe del hombre y la confirmación de su situación, desplazando la curación al plano estrictamente religioso. Jesús le despierta, pues ya todo está conseguido gracias a su fe. Mediante la expresión ¡vete! Jesús le indica que puede reincorporarse a su vida normal, que está capacitado para conectarse” (oc. 386). “Es de notar que Marcos no describe ninguna acción ni refiere ninguna palabra curativa de Jesús”. Sólo le dice: *vete, tu fe te ha salvado*. “La fe en cuestión es la misma que en 5,34, es decir, confianza en Dios y en el poder curativo de Jesús” (Taylör oc. 538). “A la pregunta de Jesús de qué quieren que les haga, ambos responden con una fórmula en voz pasiva, *que se abra misericordia sobre nosotros*, que remite a Dios como el que realiza la solicitud. Con ello, los ciegos están expresando, a la vez, su fe y su esperanza en Jesús y en su acción. Por eso él no tiene que preguntar por la fe y por la confianza de ambos, como ocurría en el otro caso de curación de los dos ciegos en 9,27-31” (Grillo-Languier oc. 521).

procediera como a él le parecía sino que le preguntara qué quería, para ponerse a su disposición¹²⁸, que sintió que ya su vida tenía sentido y rumbo cierto.

Si Jesús se había entregado a él y su acción en él había traído la luz a su existencia, no sólo la luz a sus ojos sino, sobre todo, a su corazón, él también quería entregarse a Jesús y caminar a su luz. Por eso, no usó los ojos para seguir su propio camino sino para seguir a Jesús¹²⁹. Lo siguió ciertamente por el camino hacia Jerusalén, pero lo siguió en el fondo por el camino, porque Jesús no tenía dónde reclinar la cabeza: lo siguió para vivir ya en camino. Él, que al quedarse ciego había tenido que vivir varado a la orilla de la vida, al recobrar la vista no busca establecerse por su cuenta, no busca una querencia, sino que se resuelve a vivir sin tener un lugar como referencia, porque en adelante su referencia era una persona viva y en camino¹³⁰. No necesita una querencia porque se ha entregado a quien se entregó a él, iluminando su vida. Caminando vive estable porque nunca se separará del camino, del Camino que es Jesús.

La respuesta del ciego a la fe de Jesús en él es la máxima expresión de la fe: vivir colgado de la palabra del Maestro, vivir en su seguimiento¹³¹. Por eso,

128 "Se presenta la reacción de Jesús como su respuesta. Con él se pone de manifiesto su inclinación personal al mendigo" (Griffa de 129). "Con la pregunta: ¿qué quieren que les haga?, él ofrece su ayuda: no se enfrenta ni 'sabe' ya anticipadamente qué es lo mejor para ellos. La conducta de Jesús constituye así mismo un ejemplo para los lectores de cómo deben tratar ellos con las personas que necesitan ayuda" (Griffa-Langner de 322). Bernard insiste en que, a diferencia de Marcos y Lucas, "en Mateo es más bien para destacar la autoridad de Jesús, que otorga el cumplimiento tan pronto como se ha expresado la petición". En Mateo, añade, el término *commissio* los discípulos "está destinado a ilustrar el servicio" (p. 28) que el Hijo de hombre ha venido a realizar" (oc 44).

129 "No sólo ha logrado la visión corporal, sino que, mediante su fe, ha conseguido el acceso a Jesús, que es capaz de salvarlo. Marcos ha desarrollado más esta unión personal realizada en la fe. El que en otro tiempo fue ciego se convierte en seguidor de Jesús. Hay que dar todo su significado al término *akolouthiein*. Como seguidor, es discípulo. El camino que inicia al acompañando a Jesús, es el camino a la pasión" (Griffa de 129).

130 Navarra describe el proceso de transformación expresada en verbos de movimiento: "de una *tentatio*, posición inicial estática, pasiva, dependiente, en espera, pasa a *dar un salto*, que es ponerse de pie, disponerse activamente y salir, a orientarse, *andar hacia Jesús*, que es seguir la focalización de su vida, y *seguirle* (andando) en el camino, posición final de movimiento y actitud continuada, autónoma y relacional (seguir a Jesús en un grupo)". El recién incorporado no muestra miedo ni prejuicio. De este modo contrasta con el grupo de los doce, sus miedos, bloqueos y resistencia a entrar "en esa última fase de Jesús" (oc 486). También para Fitzmyer "el ciego aparece aquí como contrapunto de los embolados discípulos" (oc 46).

131 "Si el tema de la fe estaba presente en el relato antes de Marcos, el ciego sanado se convierte en discípulo ejemplar. Y lo es, no sólo por su fe inquebrantable, sino, ahora de manera especial, por su disposición de seguir a Jesús en su camino a Jerusalén" (Griffa de 138). "Aquí es

Jesús, al ponerlo en marcha, le había dicho: "tu fe te ha salvado". No sólo lo sanó, le devolvió la vista, sino que dio sentido y dirección, plenificó, su vida.

12. LOS POBRES ENTRAN EN JERUSALÉN EN UNA IMPOSIBLE MANIFESTACIÓN DE FE. LOS REPRESENTANTES DEL TEMPLO Y LA TORÁ NO RECIBEN A JESÚS PORQUE NO ES DEL APARATO (MC 11,1-11; MT 21,10-11; LC 19,41-44)¹⁵²

Jesús va entrando en Jerusalén escoltado por miles de peregrinos galileos que vienen a prepararse para celebrar la Pascua. Lo han avistado cuando se acercaba a la ciudad, han percibido que quería entrar en ella en forma, digamos, oficial y pública, como el enviado que es de Dios a su pueblo, y, por eso, lo acuerpan en son de reconocimiento y homenaje. Es una verdadera entrada triunfal, no, ciertamente como las que acostumbraban a escenificar los reyes y generales victoriosos. En ésta no hay lujo ni armas ni botín, pero les supera en adhesión espontánea, en reconocimiento sincero y desde el fondo del corazón y, sobre todo, en trascendencia¹⁵³.

Así lo resume Taylor: "No podemos eludir la tarea de reconstruir históricamente los hechos originales. Jesús debió darse cuenta de que crecía la tensión mesiánica de sus discípulos y de que había fracasado su instrucción sobre el Mesías paciente. Hasta las mismas piedras estaban impregnadas de expectación mesiánica (Lc 19,40). Jesús, pues, recurre a la acción profética, como hizo cuando alimentó a la multitud en el desierto y como hará después en la Última Cena. Antes había mandado ya a dos de sus discípulos que trajesen un pollino, para cumplir la profecía de Zacarías. Jesús, que no puede negar que es el Mesías prometido, quiere manifestar a sus discípulos y a la multitud qué clase de Mesías es: no es un Mesías guerrero, sino humilde, que cabalga en un pollino. La multitud se queda

[Dramáticamente diferente la referencia a que los que han sido curados siguen a Jesús por propia decisión: en efecto, en otros relatos de curación los sanados siempre se habían marchado" (Grilli-Langner, 321).

152. Grilli-Langner, *Comentario al Evangelio de Marcos*, EVD, Estella, 2011, 527-532; Navarro, 394-399; Grilli, 131-142; Taylor, 340-348; Fitzmyer, IV, 91-109; Brown, IV, 33-64; Bonnard, 450-453; Pagola, *Jesús*, PPC, Madrid, 2007, 252-257.

153. Así lo subraya Fitzmyer, citando a Kommel: "Jesús, mediante una acción consciente, asoció su persona y su destino a esa profecía [la de Zacarías], mostrándonos así que deseaba ser un Mesías sin pompa exterior, pero precisamente en ese acto de humildad se reveló la connotación escatológica" (p. 96).

perpleja, pero comprende el significado de la acción de Jesús lo suficiente para darse cuenta de que no es el Mesías que ellos esperaban, por eso más tarde se volvieron contra él¹³⁴.

Estamos de acuerdo con que la entrada de Jesús en Jerusalén debe ser interpretada como una acción profética que manifestara ante todos y, en primer lugar, a las autoridades religiosas su tipo de mesianismo¹³⁵, que sus discípulos, por cierto, no habían aceptado; pero nos parece que la actitud que atribuye a la multitud, que es la que asumirá en definitiva, según Marcos, no se corresponde con la historia porque en ese caso no se explica la manifestación espontánea de entusiasmo en la que coinciden todos los estudiosos¹³⁶.

Nos parece más convincente la evocación de Navarro: "el camino alfombrado de mantos y ramajes, gente en torno y grupos que van delante y detrás de Jesús entrando en la ciudad como una comitiva chocante. Se trata de una escena festiva, ritual y religiosa, pero impregnada de contenido político subversivo, pues enlazando con la tradición política judía más consistente (la davidica) la reinventa. Esa recreación es un desafío a las autoridades religiosas: el borriquito contrasta con los caballos, pero no deja de ser una montura. La preparación del camino tampoco deja de ser un homenaje y un reconocimiento. La gente sustituye al ejército que suele acompañar la toma de una ciudad. En los casos en que la toma de la ciudad se hace de forma pacífica, esta paz y el reconocimiento que la suele acompañar se lleva a cabo sobre la base de una rendición y sometimiento previos. La multitud que acompaña a Jesús lo hace de forma libre y espontánea pues nadie la obliga a reconocer su autoridad. La espontaneidad toma la forma de liturgia de alabanza dirigida a Dios, que tiene lugar en la calle y no en el templo. Esta liturgia improvisada subvierte el grito de los conquistadores"¹³⁷.

Como se puede apreciar, aquí subversión no tiene el contenido habitual de una sublevación armada para derrocar el orden establecido sino lo que significa literalmente la palabra: trastrocamiento de los códigos establecidos y, en este caso

134 Taylor *oc.* 542.

135 Dunn deja más abierta la escena y por eso habla de "un gesto de cierta significación, su puesta como otra parábola representada, con destino a los que tuvieran 'oídos para oír'. Que algunos – al menos de los discípulos – percibieran en ello ecos de Zac 9,9 tendrá la peca de sorprendente" (*Jesús reconstruido*, EVD, Estella 2009, 724-725).

136 Como ejemplo, valga la apreciación de Bultmann que cita, concordando, Fitzmyer: "la hazaña histerica de la escena por lo haber sido la entrada de Jesús en Jerusalén, en medio de una multitud de peregrinos exultantes y llenos de expectación" (oc. IV 95).

137 Oc. 398-399.

(como casi siempre), sacralizados. Y por eso, la reacción en contra fulgurante de sus personajes, que sienten amenazado no su poder institucional sino la legitimidad de su modo de detentarlo.

Pagola subraya este aspecto. "El gesto de Jesús era seguramente intencionado. Su entrada en Jerusalén montado en un asno decía más que muchas palabras. Jesús busca un reino de paz y justicia para todos, no un imperio constituido con violencia y opresión. Montado en su pequeño asno aparece ante aquellos peregrinos como profeta, portador de un orden nuevo y diferente, opuesto al que imponían los generales romanos, montados sobre sus caballos de guerra. Su humilde entrada en Jerusalén se convierte en sátira y burla de las entradas triunfales que organizaban los romanos para tomar posesión de las ciudades conquistadas. Más de uno vería en el gesto de Jesús una graciosa crítica al prefecto romano que, por esos mismos días, ha entrado en Jerusalén montado en su poderoso caballo, adornado con todos los símbolos de su poder imperial (...) Este acto público de Jesús anunciando un antirreino no violento habría bastado para decretar su ejecución"¹³⁸.

Estamos de acuerdo en el carácter objetivamente subversivo, pero no en que los romanos pudieran haberlo captado.

Los peregrinos galileos, que siempre habían entrado a la ciudad para que el templo los pusiera a valer. Traen ahora en medio de ellos a quien va a poner a valer al templo: traen al templo vivo de Dios. No lo conceptualizaban así, pero eso era lo que sentían, y sabían que su sentir era cierto por todo lo que habían visto y oído, por lo que habían convivido con él en su tierra. Jesús era para ellos, sin sombra de duda, la presencia viva de Dios¹³⁹. Por eso, dándole un sentido pleno, desconocido hasta entonces, al canto de los peregrinos, coreaban: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"¹⁴⁰.

138. Oc 357. También Moltermann subraya que "con esa excitación de pueblo su crucifixión por los romanos como 'rey de los judíos' hubiera sido incomprensible" (*El camino de Jesucristo*. Sígueme, Salamanca, 1993, 226). Kasper, más cauto, concede, sin embargo, que "sin duda en Jerusalén tuvieron lugar manifestaciones mesiánicas de sus partidarios (Mc 11,7 s.) pero lo que sorprendió no poco, dándose hasta algún alboroto popular" (*Jesús, el Cristo*. Sígueme, Salamanca, 1966, 144).

139. Pagola subraya la expectativa del Reino, que ligaron a la persona de Jesús, al que demostraban así su agradecimiento: "contagados por el clima festivo de la Pascua y enardecidos por la expectativa de la pronta llegada del reino de Dios, en la que tanto insistió Jesús, empiezan a aclamarlo (...) Expresan su fe en el reino de Dios y su agradecimiento a Jesús. No es una recepción solenne organizada para recibir a un personaje ilustre y poderoso. Es el homenaje espontáneo de los discípulos y seguidores que vienen con él" (oc 356).

140. "Los discípulos están siempre presentes y son los únicos actores: se les designa como grupo

Ciertamente para Mateo, que cita a Zacarías, que se refiere a "tu rey que está llegando" y que hace gritar a los peregrinos "¡Hosana al Hijo de David!", Jesús entra a la ciudad como Mesías¹⁴¹. Lo mismo podemos decir de Lucas y Juan que coinciden en que aclaman a Jesús como rey¹⁴². Pero también Marcos, aunque más baidamente¹⁴³, lo habría interpretado así¹⁴⁴.

numerosa (*plethos*, "multitud") y se alegran por los milagros de Jesús, dando gracias a Dios y luego bendiciendo al héroe por medio de la Escritura, junto con la ayuda de una fórmula litúrgica (v. 37b-38). Los lectores se enteran entonces de la presencia de una "muchedumbre" (*ghlos*) y oyen una queja sin explicación, de algunos fariseos (v. 39). Jesús, de nuevo activo y elocuente, los reduce al silencio aprobando la alabanza, que parece a la vez inquisitiva y espontánea (v. 40)" (Bovon oc. 36). El autor no acaba de ver que la muchedumbre y la multitud son las mismas, son los que, al haber dado fe a lo que han visto y oído, dan gloria a Dios porque reconocen en Jesús su enviado. En ese sentido son discípulos, además de que siguen la trayectoria de Jesús y lo acompañan (oc. 43).

- 141 "La cita escriturística cumplida presenta a Jesús como el rey esperado, pero no concuerda con la descripción habitual de un monarca, pues es un rey manso, pacífico. Por un lado, Mateo señala con esto a sus lectores que de este Jesús no procede ningún peligro político: no es ningún anti-rey que vaya a disputar el poder al emperador romano o a su gobernador. Pero por otro, los opositores de Jesús le reprochan que quiere ser el *rey de los judíos de Israel* (27.11, 29.37, 42) con lo que a los lectores se les plantea esta pregunta: ¿Jesús es rey, ¿de qué tipo lo es?" (Grilli-Langner oc. 529). Bonnard oc. 452-453.

- 142 "Jesús entra en Jerusalén como 'el rey', como 'el que tiene que venir' en cumplimiento de la profecía de Malaquías: 'Mirad, yo envío un mensajero a prepararte el camino. De pronto entrará en el santuario el Señor a quien buscáis, el mensajero de la alianza que deseáis; miradlo entrar'" (Fitzmyer oc. 97); "No vacila el evangelista en conceder el título de *basileus*, 'rey', 'emperador', porque en su pensamiento – como en el del evangelista Juan – la realeza de Jesús no es de este mundo (lo que no significa que no tenga efectos sociales y políticos aquí abajo)" (Bovon oc. 43).

- 143 "La ausencia del título de rey no es fruto de la casualidad (cf. Lc. 19.38; Jn. 12.13). Éste se reserva para el relato de la pasión, en el que se describe la verdadera dignidad regia de Jesús" (Grilla, oc. 138-139). Taylor cita, considerándola muy acertada, la observación de Dobschütz: "El momento que Jesús eligió para entrar en Jerusalén era muy apto para declarar su dignidad mesiánica a quienes fuesen capaces y estuviesen dispuestos a entenderla, y para oírla a los demás" (oc. 54). También Navarro: "la gente, aunque se equivoque, parece entender pronto el sentido de su gesto. El narrador hace todo lo posible (...) para que el lectora en el nivel del discurso, y los discípulos en el nivel de la trama, entiendan el gesto acertadamente" "Las autoridades judías pueden entender el símbolo global subversivo de toda la estampa. Las autoridades romanas no entenderían casi nada de dicha acción" (oc. 397, 399).

- 144 Y según Grillá, con base histórica. Por eso, después de analizar uno por uno los signos mesiánicos presentes en la escena (oc. 132-139), concluye: "Como transfondo histórico de ese relato hay que suponer la entrada de Jesús en la metrópoli con sus discípulos y con un grupo de peregrinos a la fiesta. Estos últimos, llenos de júbilo, habrían relacionado tal entrada con la esperanza del reino de Dios que llega desde ahora" (Id. 140).

Esa entrada triunfal de los peregrinos galileos a Jerusalén vitoreando a Jesús era una imponente manifestación de fe. Naturalmente que no era aún, la fe postpascual de la Iglesia. Aclamaron a Jesús por los milagros que habían visto, que habían interpretado como signos de que era el hombre del Espíritu, por quien pasaba Dios sanando, salvando, dando esperanza. No era, ni podía serlo, la fe puesta a prueba en la pasión ¹⁴⁵.

Claro que algo podía haber también de contagio de masas, de percepción de un líder carismático, en el sentido sociológico, es decir, un ser con facultades especiales para interpretar el sentir de las masas, para identificarse con ellas y para que ellas se sientan intuitivamente representadas por él, identificadas con él: un líder que abstraiga de la realidad y apegue a sí. Es cierto que la relación con un personaje así es volátil y que el encanto puede convertirse en desapego o incluso condena. Pero Jesús no fue de ningún modo una persona de esas características: por el contrario, se empeñó en liberar las mentes y los corazones de manera que pudieran responder de manera adulta a la relación, que él propiciaba, con Dios y con los demás y, no menos, consigo mismos. Por eso no sería justo decir que Jesús tenía encantadas a las masas o que ellas erróneamente se habían relacionado con Jesús a ese nivel ilusorio y que, al verlo en poder de las autoridades, se habían desencantado y vuelto violentamente en su contra, aunque eso no quita que quienes no habían tenido un contacto más personal e inmediato con él sino que habían reaccionado por lo que se decía y por lo que habían captado en encuentros multitudinarios, no hubieran podido tener ese encantamiento y desencantamiento. Pero, a pesar de la tesis de Marcos, que sostiene que todos le fueron dejando solo, incluso, después de la resurrección, las mujeres que habían permanecido fieles¹⁴⁶, no creemos que pueda sostenerse a nivel histórico, ni por lo que toca a las masas (Lucas sostiene su fidelidad) ni a algún discípulo y algunas discípulas (así lo expone el cuarto evangelio y Mateo).

145. Bonnard, comentando a Mateo, se refiere a los dos planos de la interpretación: "Las citas precisas de Is 62,11; Zac 9,9 y Sal 118,25-26 nos recuerdan que este relato es algo más que un reportaje objetivo: en él queda expresada la fe total del cristianismo primitivo en el rey honrado y doliente" "La aclamación de la multitud, como vemos frecuentemente en Mateo, tiene un doble sentido: quizás no es más que una simple exaltación mesiánica y, en este caso, la gente no dejaría de fijarse en la singularidad de este atrevido regío; pero puede expresar también la fe del evangelista y de su Iglesia. En tal caso, la multitud salda al rey que entra en Jerusalén para realizar allí el servicio (20,28) del reino de la cruz" (oc. 451-453).

146. Alegre, *La sifoneo elemento a la paradoja del final de Marcos*, RLT 58 (2003)3: 24; 59 (2003)135-161.

Los peregrinos galileos reconocían en Jesús al enviado actual y vivo de Dios precisamente en la ciudad donde residían las instituciones que mediaban la presencia de Dios y que, de hecho, según sus personeros, hacían innecesaria la presencia de ningún emisario suyo. Dios estaba presente en los ritos del templo y en la ley ¿para qué necesitaban más? No sólo no lo necesitaban, sino que, si venía de fuera, podía oscurecer esa mediación objetiva, autenticada por la tradición y, por tanto, fuente segura de acceso a Dios. ¿Qué podía significar para la ciudad santa “Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea” (Mt 21,11), como proclamaban, orgullosos y desafiantes, los peregrinos a quienes les preguntaban por el motivo de esa algarada?

Por eso, las autoridades se hicieron a un lado para que pasara Jesús y los suyos. No se atrevieron a pedir explicaciones y, menos, a desautorizar, pero no lo recibieron. Por eso, Jesús se dirigió al templo, inspeccionó todo y se retiró con los peregrinos a pasar la noche fuera de la ciudad¹⁴⁷.

Jesús se quedó con una sensación agri dulce¹⁴⁸. Por una parte sentía contento de que esos sencillos, tenidos por los sabios y entendidos como insignificantes, a quienes el Padre había revelado el misterio del reinado que Jesús hacía presente, habían estado a la altura y habían dado testimonio en la ciudad santa de lo que habían visto y oído en Galilea. La fe de ese pueblo sencillo lo confortaba. Era el pueblo que él se había encontrado contra el suelo de tanta carga y desesperanzado, y a quien él había liberado la mente y puesto en pie y movilizado. Ahora esa su gente le retribuía dando la cara por él y, según Lucas (23,27.48) y verosíblemente, lo acompañaría hasta el Calvario, de donde regresó dándose golpes de pecho de dolor, rabia y protesta, como siguen haciendo los semitas, y no de arrepentimiento, como hacemos los occidentales. Jesús no estaba solo, su misión había sido fecunda¹⁴⁹.

147 “Cuando comienza a anochecer, Jesús, acompañado de los suyos, se retira de la hostia Jerusalén y se dirige a Betania” (Griffiths oc. 139). “Igual que al principio del viaje, los samaritanos ‘se plegan a recibirlo’ en sus aldeas (Lc 9,52-53), ahora los fariseos rechazan su entrada en Jerusalén” (Filzmyer oc. 98).

148 Griffith-Langner opone la actitud de la ciudad que se sobresalta y la de la multitud que ve en Jesús al profeta de Galilea (oc. 94).

149 “Por eso no estamos de acuerdo con Bevan cuando, comentando precisamente a Lucas, afirma: “Como el de la Transfiguración, la narración levanta un velo. A las puertas de la humillación, descubre la realidad paradójica de Jesús. Ni los fariseos, ni la discreta muchedumbre, ni los discípulos guardarán durante la Pasión el recuerdo de esta dignidad y entrevista, un recuerdo capaz de movilizarlos. Jesús estará solo en el momento de morir. Pero su exultación pascual continuará el valor profético y simbólico de su camino real hacia la ciudad santa” (oc. 43).

Pero los representantes legítimos de la religión revelada no habían creído en él. Los personeros de las instituciones tenidas como los cauces oficiales de la voluntad de Dios, no lo habían recibido. Y ellos, y no el pueblo llano, eran los que decidían.

Por eso lloró ante Jerusalén, que no lo había recibido¹⁵⁰. Como había anunciado la legión desarmada de ángeles en su nacimiento, él venía a traer la paz de Dios como alternativa a la *pax romana*, impuesta por las legiones¹⁵¹. La paz perpetua que nos concedía Dios consistía en la entrega de su Hijo para, mediante él, echar para siempre la suerte con la humanidad. Al ligar su suerte a la de la humanidad, la suerte de la humanidad era la misma de Dios: el amor como fuente de vida filial y fraterna. Ésa era la salvación de Dios, la que ofrecía a todos y, en primer lugar, al pueblo de Dios, representado por las instituciones santas de la Ley y el Templo y sus personeros. Era una paz total e incondicional, pero también era el ofrecimiento definitivo. No habría otro. Pero ellos no habían conocido esa paz porque no se habían querido abrir a su enviado. Y no se habían abierto porque se habían absolutizado a sí mismos al absolutizar las instituciones que representaban. Por eso lloró Jesús¹⁵².

Al absolutizar los ritos del templo y el cumplimiento de la ley, la relación personal en que consiste la relación de fe, había sido sustituida por la práctica de las mediaciones ritualizadas. Pero este desplazamiento estaba oculto a sus ojos porque se seguían recitando las plegarias que expresaban esa relación. No se caía en cuenta de que la recitación no era ya el vehículo de esa relación personal absoluta por la que el creyente se pone realmente en manos de su Dios, sino que se había reducido a la condición de un componente del rito o de la ley, que había que observar. Muchos lo observarían con buena voluntad, pero sin que la primacía la tuviera ya la relación actual, viva y abierta con el Dios siempre trascendente.

150 "La soberanía regia de David, que llega con Jesús, tendría como destinataria a la ciudad. Pero se presenta a Jerusalén como la ciudad que viene encamistada contra él. Parece que la salvación que se le tributa a Jesús en las afueras de la ciudad no tuvo con alguna en el interior de esta. Así se indica que la ciudad le pertenece, pero ésta se resiste. Y se anuncia el destino que ella le prepara" (Gimlikov [4]). Navarro especifica más: "La ciudad trae a la memoria a los dirigentes religiosos que actúan a Jesús y le ponen en tentas sobre su autoridad. La ciudad queda vinculada a las controversias entre Jesús y los líderes judíos. El lector está preparado para asistir a nuevas controversias. La reiteración de los anuncios le induce a sospechar que las consecuencias pueden ser fatales. De este modo la mención de Jerusalén tiene un carácter profético" (n.º 395).

151 "Puesto que el relato de la entrada en 1,8-11 estaba marcado ya mesiánicamente, era natural añadirle el tema del Príncipe de la paz que cabalga sobre un pollino" (Gimlikov 133).

152 Wright, *El desafío de Jesús*, DDB, Bilbao 2002, 66.

Dicho de otra manera, el rito había perdido su carácter simbólico para convertirse en una ceremonia cosificada. El nivel simbólico se alcanza cuando el rito es la celebración de la vida, es decir cuando la presupone, cuando antes del rito se realiza el vivir constantemente como hijo de Dios y por consiguiente como hermano de los demás hijos de Dios, y cuando la ley queda desbordada por el deseo sincero de hacer en cada momento lo que agrada al Padre. En eso consiste la relación de fe, que es el alma de las expresiones religiosas y que las desborda completamente. Por eso cuando se absolutizan los cauces de la religión se oscurece la relación de fe.

Por eso, Jesús, que si mantenía esa relación de fe, es decir, personal, incluso con los personeros, se dolió de su ceguera y lloró por Jerusalén.

En América Latina, antes del concilio, vivía el catolicismo la culminación del proyecto pastoral de restauración de la cristiandad, un proyecto sacral, cuyos sujetos eran los personeros de la institución eclesiástica y cuyas manifestaciones más visibles eran el cumplimiento masivo de los ritos de pasaje (bautismo, primera comunión, matrimonio y exequias), la asistencia a la misa dominical, la celebración religiosa de las fiestas sociales y la celebración social de las fiestas religiosas, y multitud de eventos que ocupaban gran parte del tiempo libre y del espacio público. Sin embargo, había un divorcio profundo entre la religión y la vida personal y social. En efecto, siendo la única región cristiana, éramos y seguimos siendo la región con más desigualdad social del planeta.

En el postconcilio, desde Medellín, la Iglesia Latinoamericana buscó realizar el cristianismo en la vida. Los pueblos creyentes y oprimidos, apoyándose en su fe y con la alianza de la institución eclesiástica y de profesionales comprometidos, se movilizaron para conseguir sus derechos y lo que Medellín llamó el desarrollo integral, un desarrollo humano.

Como no se había visto desde el imperio romano, la respuesta del orden establecido, que se decía cristiano, fue de una brutalidad inaudita: asesinaron a seis obispos, a cientos de curas y monjas y a muchos miles de cristianos comprometidos, sobre todo, populares.

Por eso, desde hace más de una década, aunque se sigue proclamando lo mismo, de hecho la mayoría de la institución eclesiástica ha vuelto a proponer persistentemente un cristianismo de grupos cerrados, de prácticas y ritos. Ha sustituido la encarnación kenótica, que es el camino insustituible de Jesús, por la invocación religiosa, sobre todo, litúrgica, del nombre de Jesús; ha abandonado la

solidaridad de salvar al mundo desde dentro del mundo y desde abajo, desde los pobres, por la propuesta de salvarse del mundo, entrando en el ámbito eclesialístico organizado

¿No tenemos que llorar hoy también por Jerusalén? ¿Y no son hoy también pobres quienes siguen dando la cara por Jesús de Nazaret, por su camino, en medio de la ciudad, de la dirección dominante en ella, que no quiere conocer la paz que él le trae, porque, como denunciara Medellín, sigue siendo una institucionalidad violenta, que genera violencia?

Entre nosotros ¿quienes mantienen hoy la fe y la proclaman con su vida? Cuando decimos a Jesús en la Cena del Señor “no mires nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia” ¿en quiénes estamos pensando? En un juicio de hecho y no sólo en teoría ¿no son, sobre todo, los pobres con espíritu los que constituyen el corazón de la Iglesia, los que mantienen e irradian la fe, los que conocen la paz del Señor y, por eso, la propagan a quienes se ponen en su onda?

13. EL CIEGO DE NACIMIENTO CURADO POR JESÚS, SE CONVIERTE EN TESTIGO FIEHACIENTE (JN 9,1-38)¹⁵³

Al pasar Jesús y sus discípulos ven a un ciego de nacimiento, conocido de todos porque se solía sentar delante de la puerta Hermosa del templo para pedir limosna. Para los discípulos sólo es objeto de curiosidad: “¿Quién pecó para que naciera ciego? ¿Él o sus padres?” Para ellos era obvio que si era ciego era porque Dios lo había castigado. El problema para ellos era quién mereció ese castigo. Como se ve, la noción de Dios que subyace es el Dios retributor: premia a los buenos y castiga a los malos. Como no es fácil ver la causa, es decir, el estado interno de la persona, se deduce por el efecto. Si a uno todo le sale bien, se deduce que es bueno; si le sale mal, es que ha hecho mal. Para Jesús, en cambio, dejarse llevar por esa lógica es profanar el nombre de Dios. Para él Dios sólo hace bien: por eso, no ha intervenido en su ceguera; pero va a intervenir para que vea: al darle vida se va a manifestar su gloria¹⁵⁴.

Por eso, hace barro con la saliva y se lo aplica a los ojos del ciego, pidiéndole

[53] Marcos-Barreto, *oc.* 411-456; León-Dutoit, *oc.* II, 258-260; Barret, *oc.* 534-555; Brown, *oc.* 612-628; Tilborg, *oc.* 184-193; Castro, *Evangelio de Juan*, Comillas, Madrid, 2001.

[54] León Dutoit, *oc.* vol. II, 263-266; Marcos-Barreto *oc.* 473-486. “El ciego, presentado como tema de debate teológico, se convierte en objeto de la misericordia divina y lugar de revelación” (Barret *oc.* 541).

que vaya a lavarse a la alberca de Siloé, que, dice significativamente el evangelista, quiere decir enviado¹⁵⁵. El ciego, que, como tal, tiene afinado el oído, ya que tiene que ejercitarlo en vez de la vista, y ha oído la conversa, se abre, agradecido y guzoso, a la mentalidad de Jesús: cree en sus palabras y por eso deja que le ponga el emplasto y va resuelto a lavarse a Siloé.¹⁵⁶ El hombre no sólo ha creído las palabras de Jesús sino que ha creído en él como un hombre con la mentalidad de Dios y enviado por él para revelarlo haciendo el bien, precisamente en su misma persona¹⁵⁷.

Al lavarse los ojos, lleno de fe, comienza a ver¹⁵⁸. Tenía que ser algo indescriptible comparar la idea que se había hecho de las cosas con el mundo como las veía. Caminaria sin trastabillar y mirando todo con grandísima atención. Los que lo veían viendo, se quedaron tan asombrados que discutían si era el mismo o alguien que se le parecía. Él insistía que era el mismo. Entonces, llenos de genuino interés, le preguntaban cómo había comenzado a ver. Él les contaba lo que había hecho con el Jesús. Como obviamente no se trataba de una curación técnica sino de un signo, que ellos interpretaban como de Dios¹⁵⁹, lo llevaron ante los dirigentes religiosos. Ellos le volvieron a preguntar cómo había comenzado a ver. Entonces se produjo una discusión entre ellos porque unos aseguraban que, si hacía eso, es que era de Dios; pero otros argüían que, si profanaba el sábadó, no podía venir de él. Por eso, le pidieron su parecer al ciego. Él contestó resueltamente que era profeta. Como no querían sacar esa conclusión, llamaron a sus padres, que certificaron que era su hijo y que nació ciego, pero en lo tocante a la curación les

155 "Relacionado con el acto por el que Dios formó al hombre según el Génesis, el gesto de Jesús significaría la conclusión de la creación primera, con vistas al ser perfecto que es el hombre creyente" (Léon Dufour, *op. cit.* 266). Lo mismo Mateos-Barreto *op. cit.* 436-437.

156 "El ciego del relato, aunque mendigo, no formula ninguna súplica. No puede pedir lo que él ignora. No va a recuperar un bien que poseyera antes y que después perdió sino que va a nacer a una nueva existencia" (Léon Dufour, *op. cit.* 265). Lo mismo, Mateos-Barreto, que, sin embargo, añade: "No pretende, sin embargo, sacrificar su libertad; va a ponerle ante los ojos el proyecto de Dios sobre el hombre. La decisión de obtener la vista quedará en sus manos; él tendrá que ir por propia iniciativa a bañarse a la piscina" (*op. cit.* 436).

157 "Las obras de Dios (9,3a) hacen al hombre. Ha visto la luz, no a través de una enseñanza, sino a través de la acción" (Mateos-Barreto *op. cit.* 438).

158 "La obediencia del ciego es completa; y así lo es también su curación" (Burriel *op. cit.* 342). Castro *op. cit.* 215.

159 "Según el estilo joánico, el signo es connotado debidamente por algunos actores extraños al acontecimiento. Esto ocupa el lugar que tenía la admiración con que se coronaban las relatas de milagro simbólicos, y no por azar, los signos de Jesús apelan a una opción que compromete ante el misterio que ha significado el prodigio" (Id. 268).

remitieron a él porque tuvieron miedo a comprometerse¹⁶⁰. Ellos, le conminan a que dé gloria a Dios es decir, a que reconozca que, puesto que a ellos les consta que Jesús es pecador, lo que ha hecho con él no puede ser sino un mal. Él se niega a prejuzgar al que lo curó y se atiene a su experiencia con él que le certifica que ha hecho un bien con él. luego no puede ser malo¹⁶¹. Entonces, metidos en ese callejón sin salida, volvieron a pedir que los repitiera cómo lo había curado. Él, ya en tono desafiante, les preguntó si ese interés se debía a que también ellos querían hacerse sus discípulos. Ellos arguyeron que eran discípulos de Moisés porque a él constaba que le había hablado Dios, en cambio Jesús no se sabía de dónde venía. ¡Él les echa en cara su incapacidad de discernir, porque, si hace bien, como le consta a él personalmente, no puede venir sino de Dios. Ellos, que no pueden oponer ninguna razón al argumento del ciego, lo descalifican por su ceguera nativa¹⁶². Pero, aun en su lógica, falla el argumento, porque si era pecador por no ver y ahora ve, es que Dios ha intervenido en su vida¹⁶³. Por eso, al verse vencidos, lo expulsan por recalcitrante¹⁶⁴. El hombre va al templo a dar gracias a Dios y allí lo encuentra Jesús, que le pide que crea en el Hijo del Hombre¹⁶⁵. El ciego, que

160. "La unión entre la mayoría de edad y el dar razón de sí mismo une las autoridades muestra una clara diferencia con los padres, que tienen miedo a expresarse. La mayoría de edad significa, por tanto, la capacidad de hablar con libertad, basada en la propia experiencia *don nupia de vie*, incluyendo la seguridad del hombre hecho, que no teme expresarse por la propia sabiduría y libertad que le ha comunicado el Espíritu" (Mateos/Barreto oc. 447)

161. Para los dirigentes "Dios no puede actuar contra el precepto en beneficio del hombre: ese bien del hombre es un mal, una ofensa a Dios. Ahora le piden al ciego curado que lo reconozca él mismo. Quieren imponerle su idea de Dios, el juicio que ellos formulan, como más válido que su propia experiencia. El hombre tendría que admitir que habría sido mejor seguir ciego, porque la vista de que ahora goza es contraria a la voluntad de Dios. Defienden su postura negando la evidencia. Son los enemigos de la luz; con la "mentira" (cf. 8:44) intentan extinguirla (1.51)" (Mateos/Barreto oc. 448)

162. "¿Y tú quieres enseñarnos a nosotros?" Burlonamente se dice, no obstante, la verdad: el hombre ha llegado a ser un maestro" (Tilborg oc. 191)

163. En el inicio, dice Tilborg, el ciego "representa la parte de Jesús, o quizás mejor aún: él representa a Jesús mismo (casaca el autor, en 9,9, ha aludido incluso al nombre divino de Jesús)" (oc. 189)

164. "Con la realización del signo, el proceso que mentaban contra Jesús en los capítulos 5 al 8 se desplaza al enfermo recién curado: las gentes se dividen sobre él poniendo en duda su identidad; los fariseos niegan lo que él atestigua, primero sobre el milagro y luego sobre su autor; termina injuriándole y echándole de la sinagoga. Personificado en este hombre que ve, el signo realizado por Jesús suscita la misma hostilidad que la palabra de revelación" (Léon Dufour, oc. 256)

165. "Se trata de la fe, una palabra que se repite tres veces: como pregunta, como promesa y como declaración. La pregunta de Jesús es para el hombre una orden, tal como había sido al comienzo de la historia. Es la primera y la única vez que Jesús exige la fe en él mismo" (Tilborg oc.191-192)

lo ha reconocido por la voz, le dice que le diga quién es para creer en él, porque como él cree en Jesús, también creerá en el que él le diga. Jesús le dice que es él mismo y el hombre confiesa su fe¹⁶⁶.

El problema de fondo de este pasaje, que dramatiza vividamente el proceso vivido por la comunidad del discípulo amado, que ha sido expulsada de la sinagoga por confesar a Jesús, es si vivo y actuó desde la ideología, que conduce a profesión de doctrinas y a la práctica de ritos y conductas, o desde la experiencia, que lleva a la relación de fe y de ahí a actuar como un verdadero sujeto, consciente y con libertad liberada, actitud que lleva al testimonio. Los maestros de la ley y los fariseos viven desde una voluntad de Dios absolutamente objetivada, desde una ley hipostasiada. Dios actuó en el pasado y el fruto de esa actuación es la institucionalidad religiosa vigente. Desde ese horizonte establecido todo está prefijado. Lo único que se necesita es voluntad para actuarlo.

Ese horizonte sacraliza la desigualdad: el que tiene desventajas, por ejemplo, porque nació ciego, es porque Dios lo ha castigado: nació en pecado. Consiguientemente, el que tiene salud y bienes es porque Dios lo ha bendecido. El que está arriba ve convalidado su estatus por Dios y el que está abajo también debe aceptar que Dios quiere que viva así¹⁶⁷.

Jesús no comparte este modo de razonar, esta lógica. Para él su Padre materno es el Dios de la vida y quiere el bien de todos. Él no ha intervenido en las desgracias. Él quiere intervenir para superarlas. Es lo que hace Jesús como Hijo suyo.

También hay maestros de la ley que se dejan impresionar por esta capacidad que tiene Jesús de poner vida y se inclinan a pensar que viene de Dios, que obra por su Espíritu. Pero, en definitiva, se impone el criterio de que no puede venir de

166. Brown especifica muy bien el proceso que se da en el ciego al ir respondiendo a las preguntas que le hacen a propósito del acontecimiento de su curación. Dice que al narrador "lo que más le interesa son las preguntas que se van a formular. A cada una de ellas responde el hombre que estuvo ciego con afirmaciones que revelan un conocimiento cada vez más profundo de Jesús. Cuando le preguntan los vecinos, todo lo que es capaz de responder el hombre es que su bienhechor es 'ese hombre que se llama Jesús' (v.11). Bajo la presión del primer interrogatorio de los fariseos, de tono más acuciante, el hombre llega a confesar que Jesús es un profeta (v.17). En el interrogatorio final de los fariseos se convierte en ardiente defensor de Jesús: lo que éste ha hecho demuestra que viene de Dios (v.35). Luego, en el momento culminante de la respuesta al mismo Jesús, el hombre reconoce a éste como el Hijo del Hombre (v.37) (oc. 622).

167. "El Dios de ellos no se interesa por el hombre que sufre o está inutilizado; para él, lo insalvable, el valor supremo es la Ley (cf. 5,10,22-23 Lects.). La Ley impersonal, como un muro, oculta el amor de Dios y le impide manifestarse" (Mateos-Barreto oc. 445).

Dios porque, al curar en sabbado, no guarda el descanso sabbático y, en definitiva, porque no es de ellos, que son los del partido de Dios.

El ciego creyó en Jesús. Por eso fue a bañarse a la piscina de Siloé como él lo mandó y recubrió la vista. Para él lo que hizo Jesús con él no fue un acto puntual sino una relación personal salvadora, recreadora, que lo comprometía con él.

En la discusión con los dirigentes, ambos se mueven a niveles distintos: ellos, en el de la legislación establecida desde antiguo, tenida como la expresión cabal de la voluntad de Dios. Él, en el de su experiencia salvadora, una experiencia actual de Dios a través de Jesús, una experiencia, pues, que acredita a Jesús como enviado último de Dios, del Dios liberador¹⁶⁸.

El problema para los dirigentes es que la religión del pueblo de Israel es una religión histórica, basada, no en la sacralización de las fuerzas de la naturaleza, como eran las religiones de su entorno, sino en acontecimientos históricos de salvación. Por eso cuando los dirigentes invocan a Moisés como referente autorizado, el les rearguye que si en Moisés actuó Dios liberando ¿por que no lo reconocen en Jesús, que hace lo mismo?

Es que para ellos Moisés, más que el caudillo liberador de la esclavitud y conductor a través del desierto a la tierra prometida, es aquel al que le habló Dios, es decir, el legislador, una legislación absoluta, que manifiesta el señorío absoluto de Dios, y no, como aparece en el Éxodo y el Deuteronomio, la ley que Dios les da para custodiar la libertad adquirida. Como ellos no pueden responderle con argumentos¹⁶⁹, responden sancionándolo, excluyéndolo de la comunidad, por proclamarse discípulo de Jesús.

Entonces Jesús lo encuentra y le pregunta si cree en el Hijo del Hombre. Él le responde que cree en el que él le diga que crea, porque en definitiva cree en él. Jesús le dice que el Hijo del Hombre es él y el ciego lo reverencia como tal. ¿Qué quería decir Hijo del Hombre? Es, tal como aparece en la profecía de Daniel (cap. 7), la alternativa de Dios frente a los imperios que, como han sometido por

168 "El resultado de la acción de Jesús y de la aceptación por parte del ciego tiene como efectos la visión (...) Equivale a un don de sabiduría que le permitirá distinguir los verdaderos valores de los falsos (cf. 9,13ss.). Le ha sido comunicada no por una doctrina, sino por una percepción vital de lo que es el hombre. Él sabe ahora, en su mismo, qué significa serlo. Esta experiencia orientará en adelante su actuación" (Mateos-Barreto n.º 438).

169 "El ex-ciego es un iluminado, es otro Cristo, él se sabrá defender. Efectivamente, va a confundir a los maestros judíos, haciéndoles ver el misterio de ese hombre, que por todo cuanto ha hecho con él, tiene que venir de Dios. Es su enviado" (Castro 217-218).

la fuerza a los pueblos, se han portado como fieras y no como verdaderos seres humanos. El Hijo del Hombre es el Hombre que venía de Dios para reunir en su nombre. Su único atributo es su humanidad. La simpatía y la compasión, la responsabilidad respecto de sus hermanos. El ciego ha experimentado la fecundidad de su humanidad y por eso sabe lo que hace cuando lo reconoce, cuando lleno de fe en él, se carga, se pone en sus manos¹⁷⁰.

Cuando afirmamos, pues, que el ciego se basa en su experiencia, queremos insistir en que nos referimos a la experiencia de la fe y por tanto a la primacía de la dialéctica simbólica del nido sobre la de la vista, aunque, de buenas a primeras, ésta parezca llevar la voz cantante en la escena. En efecto, antes de ver y para ver el ciego comienza dejando que Jesús le ponga barro en los ojos y obedeciendo a su mandato de ir a lavarse a la piscina de Siloé. Después se afianza en esa experiencia y le saca todo el jugo posible convirtiéndose en un seguidor de ese hombre que venía, sin duda, de Dios y hacía su voluntad porque, si no, habría sido imposible que le hubiera dado la vista. El proceso es completado cuando Jesús lo vuelve a encontrar y le pide que crea en el Hijo del Hombre. El ciego, dispuesto a obedecer a quien ha reconocido por la voz, le pregunta quién es para creer en él y Jesús le responde que es el que está viendo, el que habla con él. Así pues, Jesús se propone para el ciego, en definitiva, como su interlocutor. El que había sido curado de su ceguera vuelve a dejarse llevar por su palabra y lo adora como el Hombre venido de Dios como luz de vida. El camino de la fe llega hasta la visión, hasta la mística¹⁷¹.

La pregunta obvia es si me muevo al nivel de la ideología, y entiendo la fe como profesión de verdades, o al de la experiencia, y vivo la fe como entrega personal al que se ha presentado en mi vida como digno de ella¹⁷². Si soy un es-

170. "El acontecimiento que se narra tiene en sí mismo un alcance simbólico: el hombre curado de su ceguera representa al creyente iluminado por la fe". "Es por tanto un personaje del vi desde el principio hasta el fin, obedeciendo primero a la orden de dirigirse a Siloé con los ojos cubiertos de barro, luego a través de las pruebas que sufre, finalmente ante el misterio que se le manifiesta. La actividad de Jesús y la del antiguo ciego se conjugan entonces dentro del itinerario que se presenta al lector: el texto muestra la eficacia soberana de la luz, pero también además el compromiso por parte del hombre" (Léon Dufour, *op. cit.* 260 y 261).

171. Barret subraya que para los sinópticos la visión del Hijo del Hombre está ligada a la hora de la consumación de la humanidad. "En cambio, en el evangelio según Juan, aunque permanece el contexto escatológico, se puede ver al Hijo del hombre por la fe, y sólo por la fe (cf. 6,26), tanto ahora como en el futuro, en la tierra y en el cielo. De hecho, ver a Jesús es ver al propio Dios (14,9)" (Barret *op. cit.* 551).

172. Barret insiste en que los dirigentes se presentan como los que parecen saberlo todo y desde su código preestablecido e inmutable no paran de hacer afirmaciones contundentes sobre la persona de Jesús; en cambio, el ciego, por su parte, que no sabe nada, excepto experimentar su ex-

pecialista de Dios y de Jesús, porque sabe todo lo tocante a la religión cristiana, u un experto, un iniciado en el misterio de sus personas por haber aceptado su relación y haber correspondido. ¿En qué dirección voy? ¿Fe doctrinaria o fe como relación humanizadora?

14. EL EXPERTO EN TORTURA CONFIESA A JESÚS POR EL MODO COMO LA HA VIVIDO, UNA EXPERIENCIA LÍMITE, ABSOLUTAMENTE PARADÓJICA (MC 15,39)¹⁷³

El último testimonio que vamos a dar es el más sorprendente de todos. La cruz fue para los enemigos de Jesús la comprobación, que los llenó de alivio y satisfacción, de que no venía de Dios y para los discípulos se constituyó en un escándalo insuperable. Los teólogos hablan interminablemente de la *kénosis*, del vaciamiento, de Jesús. Y, sin embargo, hubo una persona que fue capaz de ver cómo moría Jesús en la cruz y creer por el modo como murió¹⁷⁴. No vio, pues, vaciamiento sino consumación¹⁷⁵.

El centurión, que ha visto morir a muchos crucificados, digamos, que es experto en cómo los seres humanos viven esa tortura o, más precisamente, en cómo la tortura no sólo mata sino deshumaniza a los torturados, al comandar el ajusticiamiento de Jesús¹⁷⁶, es capaz de pasar de la rutina inicial a la curiosidad.

perencia salvadora de la persona de Jesús que para él basta para acreditarlo como venido de Dios (oc. 553). Lo mismo, Castro (oc. 222).

173 Navarro (oc. 566-568), Gnilka (oc. 380-383), Taylor (oc. 723-724), Bonnard (oc. 407), Bowen (oc. IV, 561-562), Giffith-Lengner (oc. 729-732), Fitzmyer (oc. IV, 508-511, 518-519).

174 "A diferencia de los jerarcas judíos, que exigen una señal para poder creer (32b), el centurión al pie de la cruz desemboca en la fe" (Gnilka (oc. 380)).

175 "Lo que ve el centurión y con él la fe, en la muerte de Jesús en la cruz, no es la consumación en el sentido de la marcha de su alma a Dios, sino que el ver es la fuerza de la fe que reconoce en el Crucificado al Salvador" (Gnilka (oc. 381)). Estamos de acuerdo en que la consumación en sentido absoluto se dará en la resurrección. Pero afirmamos que en la cruz se da la consumación de su existencia terrena, que es la existencia del Hijo de Dios. Si eso no fuera así, ¿qué ve el centurión, que ve la fe, en el Crucificado? ¿Por qué ve en el Crucificado al Salvador? Así lo ve también el autor que en el resumen afirma: "Jesús rechaza la bebida narcotizante (23) y acepta hasta el final, en abdicación voluntaria, su padecimiento. Allí reside precisamente su ejemplaridad" (Ic. 282).

176 Taylor comienza afirmando algo que puede parecer trivial, pero que es la condición de posibilidad de todo lo que diremos: "Se describe con exactitud la posición del centurión junto a la cruz: el centurión está delante de Jesús (...) Al estar cumpliendo su deber, estaba frente a las cruces, y nada se le pasó por alto" (oc. 723). "Lo paradójico es que nadie mejor que él puede decir lo

El punto de partida se supone que es la rutina ya que, si una persona no es sádica y, más, si tiene alguna sensibilidad humana, sólo puede comandar una acción tan barbara como ésta poniéndose entre paréntesis, actuando de un modo meramente profesional, con la mayor frialdad posible, asegurándose de que todo trascorra por los cauces normales y que termine pronto.

Pasa de la rutina a la curiosidad, porque empieza a notar que el guión no sigue los pasos consabidos. En efecto, lo que la experiencia le ha enseñado al centurión es que la tortura de la cruz se vive de tres formas o de la combinación de algunas de ellas: el terror que transmiten los torturadores puede reducir al torturado a un ser poseído por el pánico, de manera que todo lo demás se vuelve en él residual. La brutalidad infringida puede ser respondida por el torturado con rabia y así la rabia puede poseer al torturado de manera que viva la tortura maldiciendo a sus torturadores, prometiéndoles la venganza o el castigo de Dios o puede rebelarse también contra Dios y maldecirlo, así como maldice a sus torturadores. O la agresión puede aniquilarlo de tal modo que él mismo se eche a morir, inhibiendo cualquier reacción y esperando y deseando que llegue la muerte. Esto es lo que, según su experiencia, viven los crucificados. Pero en este caso observa que no ocurre nada de eso. Por eso lo invade el asombro.

Al seguir observando, ya con creciente interés, ve que Jesús vive la tortura, no reactivamente, ya que cualquiera de las posibilidades consabidas son reacciones, digamos, instintivas, sino que la vive con señorío de sí. Percibe que sufre intensamente y que reacciona ante el dolor físico. Percibe, más aún, que soporta dolores más íntimos aún que los de la tortura, percibe en él una especie de desolación de fondo, pero pareciera que los dolores, lejos de deshumanizarlo, lo estimulan a que saque fuerzas de flaqueza, lo llevan a aguilatar su humanidad. Por eso, cuando expira concluye que vivir ese trance como lo vivió ese hombre, que morir así, tan humanamente¹⁷⁷, es superior a las posibilidades de un crucificado. Y confiesa que ese hombre era hijo de Dios¹⁷⁸. En esa situación tan extrema, que casi determina

que dice ni con mayor habilidad (...). Y Navarro: "Esta visión del centurión [en la consigna] es testigo de primera mano, situado delante de él. Lo que ve es la muerte (*expirare*) de Jesús. El verbo, de nuevo, condensa la percepción y la experiencia del centurión, pero también indica que la consigna que tiene lugar enseña es obra de ese Espíritu que sale de Jesús" (oc 561).

177 Para Bösen la consigna vio "la calidad de este ser humano" (oc 561).

178 Para Taylor la declaración del centurión "puede ser un reconocimiento espontáneo de la divinidad de una persona de extraordinaria grandeza...". Pero Marcos exagera el significado de las palabras del centurión, al considerar otras palabras finales de su evangelio como un paralelo de la expresión *non theon* del principio, es decir, como confesión de la divinidad de Jesús en sentido plenamente cristiano" y cita a Lohmeyer que observa que "en el evangelio de Marcos

la deshumanización, la vio sufrir la tortura con una libertad tan soberana, lo vio morir de un modo tan humano, tan humano, como sólo un hijo de Dios podía morir. Su profesión de fe fue que Jesús excedía a los demás seres humanos en humanidad. En eso vio el centurión su trascendencia!¹⁷⁹.

En lo primero en que queremos reparar es en lo escandaloso que tenía que sonar a la comunidad de Marcos que, siendo un evangelio programático, es decir, que está escrito para mostrar, para probar, que Jesús es el Hijo de Dios, como dice su primer versículo ("comienza el evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios"), el único ser humano que lo proclama Hijo de Dios en vida sea el que comandó el pelotón de la tortura en la que murió!¹⁸⁰. En todo caso, eso es tan paradójico

la declaración de centurión supera a la de Pedro y afirma que al sumo sacerdote le parecís una blasfemia. El evangelista, por tanto, la considera de importancia grandísima." Y concluye diciendo: "La narración de la crucifixión alcanza su culmen en la declaración del centurión" (ca. 724). Para Navarro esta confesión tiene dos niveles: "La confesión tiene su punto de ambigüedad al referirse al título dado a Jesús, pues el término *hijo*, va sin artículo. El dato encierra profundidad de sentido. Por un lado es coherente con la condición de pagano y también de romano, capaz de identificar a un personaje en sus propias categorías, como héroe o un hijo de dios o de dioses. A la par, cierra el nuevo relato formando inclusión con la confesión del centurión en 1,1, confirmando y dando testimonio, desde fuera, como extranjero y verdugo, de la condición divina de aquel ejecutado. Y en tercer lugar puede verse un correlato de la palabra de Dios en el bautismo: (...) La palabra de Dios sobre su identidad está en paralelo con la palabra de identificación del centurión. Esto último puede entenderse si se ha leído lo evangelio transcurrido entre ambos momentos" (ca. 561).

- 179 Así lo dice, de muy rudo, Navarro: "La pregunta abierta de Jesús sobre Dios y sobre sí mismo, devuelta a la historia por el centurión, es una pregunta sobre el individuo, su sentido, su identidad, su autonomía, su valor. La pregunta cristológica se ha vuelto una pregunta teológica y ésta, a su vez, se ha convertido, de nuevo, en una pregunta antropológica (...) Esa pregunta sobre Dios, la pregunta de la fe, remite la valor de la libertad y de la dignidad individual" (ca. 561). La dignidad que el centurión supo ver en ese hombre luchado mortalmente y acabado salvamente en la tortura.

- 180 La confesión "se refiere a la vida y muerte de Jesús, altura ya concluida fuese hombre *ver...* y constituye una especie de resumen al final del evangelio. Contiene una significación a su totalidad. Sólo a partir de la muerte de Jesús en la cruz se puede comenzar a comprender quién era éste, la revelación del Hijo de Dios, que se llevó a cabo en sus milagros y en acciones poderosas (cf. J.11:57) desde su cumplimiento necesario y su punto culminante en la cruz. Puesto que a la vista de la cruz no hay espacio para interpretaciones equivocadas, se puede proclamar públicamente la dignidad del Hijo de Dios propia de Jesús" (Griffen de 380). Estamos de acuerdo en lo que se dice, pero no en que no se advierta el carácter paradójico e incluso revolucionario, y por eso la dificultad de que el evangelista y su comunidad hayan podido darle su palabra para que confiese su fe precisamente al centurión que comandó su ajusticiamiento y que continuaban comandando los que ajusticiaban a los miembros de su comunidad.

que raya en el sarcasmo¹⁸¹. Pero es que además la comunidad en la que nació ese evangelio era una comunidad perseguida por los romanos, una comunidad con mártires, y, por tanto que tenía experiencia muy cercana y dolorosa de torturas y torturadores. De lo terrible de ese trance y de cómo, incluso, era proclive para que los testigos flaquearan y apostataran. Para ellos los torturadores eran lo más cercano a agentes de Satanás. En estas condiciones ¿no tenía que resultar revulsivo, casi inasimilable, que el único que lo haya proclamado hijo de Dios en vida haya sido el centurión que comandaba el piquete que lo ajustició?

Cuesta mirar de frente a la escena porque, si la tortura viola, en todo caso, los derechos humanos más elementales, si, en todo caso, es inhumana, si deshumaniza, por tanto, a los que la mandan y la ejecutan, no es fácil comprender ni aceptar que un torturador, y no un torturador cualquiera sino el que torturó a Jesús, lo haya confesado como hijo de Dios.

Podemos alegar que como él no lo condenó a muerte ni lo torturó, podía mantener una cierta distancia, una cierta imparcialidad, una cierta indiferencia. Podía argüir que él sólo obedecía órdenes y que no tenía por qué averiguar la justicia o injusticia de la causa. Eso alegan a lo largo de la historia muchos policías y militares; eso alegaron, por ejemplo, en el juicio de Nuremberg y en los regímenes latinoamericanos de la Seguridad Nacional. Pero a todos se les arguyó que uno no puede abdicar en ningún caso su responsabilidad personal, porque nadie puede definirse por su profesión sino por su condición de persona, con las relaciones (para nosotros de hijo de Dios y de hermano de todos, incluso de los enemigos) que la constituyen.

Pero, para que no nos lavemos las manos, hay que poner en claro que el caso de los torturadores no es un caso excepcional sino el caso extremo de una actitud muy difusa, indispensable para que se mantenga el sistema. En este totalitarismo de mercado, que es la figura actual del occidente globalizado, muchísimos funcionarios actúan con la misma irresponsabilidad, alegando que ellos no pueden prever ni tomar en cuenta las consecuencias laterales de sus actos, que ellos lo

181 "El centurión da testimonio, profundamente crítico y parolójico, de la verdad (verdad realmente) de la declaración del narrador: y confirma visiblemente la palabra que en el bautismo Dios dirigió a Jesús sin testigos, y en la transfiguración ante los tres discípulos elegidos. El centurión inaugura algo que no se deduce de lo precedente, pero que tiene que ver con todo ello. Como testigo, se convierte, también, en portavoz de Dios y se encuentra en lugar de los discípulos, donde tenían que haber estado ellos, diciéndoles lo que a ellos correspondía. El argumento de acción ha terminado con la muerte de Jesús y el de revelación también ha terminado con el testimonio del centurión" (Navarro de 562).

único que buscan es hacer desaparecer el déficit del Estado y que la flexibilización del mercado de trabajo o el desmonte de los servicios sociales son medidas que conducen a ello.

Por eso, si miramos bien la situación del centurión, que hemos caracterizado como la de un funcionario, en este caso de carrera, que dice limitarse a recibir órdenes, tenemos insistir que no es excepcional; tal vez sea minoritaria, pero es estructural y absolutamente indispensable para la marcha de este sistema fetichista. Ahora bien, como estamos en un sistema democrático ¿quién puede eximirse de responsabilidad?

Por eso, si miramos bien, el caso del centurión es absolutamente ejemplar: una persona del estatus y precisamente encargada de ejercer la violencia legal frente a los que perturban el sistema, que, lejos de dejarse moldear por su oficio y perder así todo rastro de sensibilidad humana, conserva la capacidad de ir más allá de su función y, por eso, puede salir de sí y colocarse perceptivamente frente a la realidad y llegar a ver al ser humano detrás del condenado o, mejor, sobresaliendo por encima de esa condición absolutamente descalificada. Es capaz de reaccionar humanamente frente a ese desechado por el orden establecido, que él precisamente representa; es capaz de sentir admiración por él y no desprecio ni ahorrecimiento; es capaz de abrirse de tal modo ante esa persona, es capaz de inhibir hasta tal punto su papel respecto de él, que da lugar a que se manifieste su misterio personal, y, por eso, tiene el coraje, la libertad, realmente inaudita, de confesar que es un ser sagrado y de considerarlo del mundo de lo divino, precisamente por su desmedida humanidad.

Esta confesión de fe es imprescindible en el evangelio de nuestro Señor Jesucristo. Ante todo porque Jesús murió pidiendo perdón por los que lo asesinaban, y esta confesión es el fruto más eximio de la fecundidad de ese perdón: también, porque Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva; y, finalmente, porque son necesarios funcionarios como el centurión que lleguen a confesar a Jesús, lo que implica desmarcarse de su estatus y, al confesar la justicia del reo (Lc 23,47), proclamar la injusticia del orden que representan¹⁸². Por eso,

182. No hay que creer que éste es el sentido que le da Lucas, aunque acaba concediendo que lo incluye: "Hay dos traducciones e interpretaciones posibles de este adjetivo: una sitúa la justicia de Jesús en la tradición bíblica de la santidad, de la integridad moral, de la autenticidad religiosa, de la pertenencia al pueblo de Dios en el marco de la alianza. Según esta traducción de 'justo' Jesús representaría al 'justo saliente' de los Salmos y del Deuteronomio. La otra prefiere mantenerse en el marco profano del proceso de Jesús. Al declarar a Jesús *iustus*, el centurión no hace nada más que afirmar la inocencia del acusado. Continuando las afirmaciones reiteradas de

tiene pleno sentido concluir estas escenas evangélicas sobre la fe en Jesús con la confesión de fe del centurión.

Quedan dos consideraciones, que estimamos muy pertinentes: la primera es que si el que comandaba el peloteo que lo ajustició fue capaz de confesar su fe en Jesús, abriéndose a la gracia del Crucificado, nadie puede considerarse indigno del don de la fe, nadie puede verse desahuciado, todos tenemos oportunidad.

La segunda es una cuestión inquietante. ¿por qué en el evangelio de Marcos el centurión fue el único que confesó el misterio de su identidad? Esta pregunta no tiene una respuesta cabal: sólo Dios sabe qué pasó en cada caso; él sólo conoce el juego de su gracia y las libertades humanas. Pero, como la pregunta es legítima, más aún, como encierra una enseñanza para nosotros, es preciso buscar congruencias que expliquen, al menos hasta cierto punto, lo que parece una anomalía.

Consideraremos sólo dos casos que nos parecen los más representativos: el de las autoridades y el de los discípulos. Las autoridades, ya hemos tocado el punto, no se abrieron porque han absolutizado las mediaciones que representan y de ese modo se ha absolutizado a sí mismos y, por tanto, han relativizado la relación con Dios, que es el absoluto que el templo o la Ley intentan mediar: han relativizado, pues, a las personas, tanto a Dios, como a los creyentes y a los demás seres humanos. Si, para ellos, lo absoluto son mediaciones objetivadas, no pueden reconocer al mediador personal, que es Jesús. Si ya todo está estatuido, no pueden reconocer la manifestación actual de Dios.

Pilato, el centurión sostiene que Jesús era 'inocente' y que, por consiguiente, fue la víctima de un 'error judicial' (c. 1). Prefiero el sentido bíblico de 'justo', porque concuerda con el contexto inmediato: el centurión no puede alabar a Dios por la inocencia del crucificado; lo hace a la vista de la justicia de Jesús. Además, el tema de la justicia se corresponde con las intenciones teológicas de Lucas, tal como se expresan en estos mismos capítulos de la pasión (por ejemplo 22,27.51.61 y 23,28-31.34a.41.43). El sentido de 'justo' incluye además el de 'inocente' (roc 561-562). Fitzmyer está de acuerdo con el primer sentido bíblico y con la inclusión secundaria del otro. "Lo que realmente 'glorifica a Dios' es la declaración de la inocencia de Jesús por parte del capitán, que reconoce el sentido que tiene en el plan de Dios la muerte de un inocente. Eso es lo que Lucas quiere dejar bien claro cuando escribe su relato evangélico" (roc 511). Pero además dice cautelosamente que "el comentario del capitán podría proceder de una tradición realmente histórica que le habría llegado a Lucas" (roc 508). Por esa razón: "En labios del capitán histórico, el término *dikaíos* tendría que significar 'inocente', en lugar de 'justo' (...) Pero, si se pasa al estadio III, se podría preguntarse si el evangelista no estará insinuando algo más, ya que en la obra de Lucas se llama algunas veces a Jesús 'el Justo' (cf. Hch 3,14-7.52; 22,14)" (roc 519).

El caso de los discípulos, sobre todo los apóstoles, es más complejo. Coinciden con las autoridades en que tienen su versión sobre la manifestación definitiva de Dios y no están dispuestos a pasarse a la que Jesús propone. No lo creen a él, no creen en su proyecto. Por eso, cuando les previene que iba a caer en manos de las autoridades, Pedro le replica que no le va a suceder eso porque Dios no lo puede permitir. Hasta el fin (en la representación de Lucas, hasta el día de la Ascensión), siguen aguardando la restauración de la soberanía de Israel. Y, sin embargo, ni Jesús los echa ni ellos se van. Jesús no los echa porque él ha venido sólo a salvar y tiene una paciencia infinita. Pero ellos, ¿por qué no se van, como se fueron muchos otros cuando les dijo que él no iba a ser el que trajera la salvación sino que él en persona era la salvación? (cf. Jn 6,25-66). Ellos no lo sabrían decir, pero el caso es que todas las desavenencias, toda la incomodidad que crea en ellos incesantemente la palabra de Jesús, no los impulsa a alejarse de él. Se mantienen con él porque, aunque no lo puedan verbalizar así, de hecho, para ellos, Jesús es más que el Mesías, absolutamente más. Por eso, aunque no están de acuerdo en torno al mesianismo, si perciben que su persona es la vida de su vida y que por eso sería una locura separarse de él. Su permanencia mostrenca, sin motivos verbalizables, es la prueba más fehaciente de la hondura de su fe. Pero es una fe, que al carecer de mediaciones, porque en ellas estriba el desacuerdo, no puede confesarse, y cuando, como en el caso de Pedro, intenta la confesión, cae en el equivoco y por eso Jesús les impone silencio.

Ambos grupos tienen pretensiones propias sobre la salvación, en el caso de las autoridades, y sobre la salvación y sobre Jesús, en el caso de los discípulos; y ninguno de los dos grupos está dispuesto a relativizarlas para abrirse a las de Jesús, más aún, a abandonarlas, para pasarse a las que él propone y de las que es personalmente portador.

En cambio, el centurión, como romano, vive completamente ajeno a la religión judía; aunque, como en el caso de ellos, también tiene su ideología, que es el carácter benéfico del imperialismo romano, una ideología que lo llevaba a suponer que, en principio, un condenado por las autoridades romanas era culpable y merecía la condena. Lo que lo diferenció de ambos grupos es que se abrió a lo que daba de sí el acontecimiento concreto de la crucifixión de Jesús. El contraste con todo lo que él había visto hasta entonces en ese trance, despierta su curiosidad y luego su admiración y finalmente el sobrecogimiento, reacciones, ambas, propias del que se abre a la teofanía. El centurión dio lugar a la experiencia, y le dio lugar tan plenamente que desmintió, en este caso, a la ideología subyacente.

La confesión es el fruto de entregarse con apertura total a la experiencia, es decir, recalquémoslo, a la relación de fe¹⁸³.

La pregunta para los que nos confesamos cristianos es ¿nos seguiremos escandalizado de la cruz de Jesús? ¿La veremos sólo como abajamiento, como vaciamiento, como *kénosis*?¹⁸⁴ ¿No seremos capaces de ver, como vio el centurión, que en ella culminó su misión y su humanización? Ante la confesión de fe del centurión ¿no seremos capaces de ver la fecundidad de la cruz?

15. FE Y FALTA DE FE EN LOS DISCÍPULOS. LAS APARICIONES COMO ENCUENTROS DE FE PARA LA MISIÓN¹⁸⁵

Puede parecer extraño que no hayamos puesto a los discípulos como modelos de la fe en Jesús de Nazaret, cuando ellos están a la base de los evangelios, cuando la fe de los cristianos brota de su testimonio. Tendríamos que decir, sin embargo, que el que queden mal tantas veces es una prueba de que su testimonio es fiable: si su centro fueran ellos y no Jesús, habrían reinterpretado los hechos para quedar bien.

Acabamos de referirnos a su adhesión absoluta a Jesús, que coexiste con su falta de adhesión a su propuesta. También nos hemos referido a su falta de fe que les hace dejarse llevar por el miedo.

Marcos es el que más subraya esta incapacidad de comprender de los apóstoles. El episodio más chocante es cuando, yendo en barca por el lago después de

183. Para Gunkel Marcos divide en dos grupos a quienes presenciaron la crucifixión: el de los no creyentes y el de los creyentes. "En el lado de los creyentes se encuentra el centurión, que es desahogado por la muerte de Jesús y se convierte en violento. Las mujeres demuestran con el ejemplo su confesión. De ellas se dice que siguieron a Jesús y le siguieron por el camino del dolor (...) La muerte de Jesús en la cruz desemboca en la confesión que pronunciará un gentil. Con ella se ha dado a entender o se presupone que este evangelio, que es el de Jesucristo, el Hijo de Dios, tiene que ser llevado a los gentiles. No se puede escuchar el mensaje de la cruz sin comprometerse" (p. 383).

184. Es muy aguda la observación de Navarra: "Si tenemos razón al mostrar la importancia del giro final de Jesús, sobre el trasfondo orante del SI 22, que desplaza las preguntas hacia Dios, ¿cómo es que en el lugar que debía ocupar la respuesta de Dios encuentra el lector la respuesta de un centurión romano? No deja de ser profunda y teológicamente irónica. La respuesta de Dios no vendrá fuera de la historia ni de los personajes y acontecimientos históricos, sino de dentro. La respuesta del centurión, así, reintroduce a Dios y a su Hijo en la historia" (p. 562-563).

185. Trigo, *La cruz en la vida de Jesús*. ITER 31-36 (2005) 274-290 (con bibliografía).

la segunda multiplicación de los panes y tras una discusión con los fariseos que le pedían insistentemente una señal del cielo, es decir, una demostración desnuda de poder, porque estaban ciegos para comprender las que realizaba, que hacían presente el amor misericordioso de Dios, estando rumiando Jesús la ceguera de esos hombres intachables, les previene a sus discípulos que anden con cuidado con su levadura, es decir, con su ideología. Ellos comentan entre sí que es una indirecta porque se han olvidado de traer panes. Jesús se queda descurazonado por ese despiste tan absoluto. Él les previene en contra de la mentalidad de los fariseos pues veía que para ellos seguía teniendo prestigio, ya que cuando denuncia que la ley de pureza no es expresión de la voluntad de Dios sino que la sustituye, apartando a la gente de cumplirla, ellos le observan en privado que los fariseos se han escandalizado porque no se atreven a decir que también ellos lo están. Pero ellos están tan alejados de las preocupaciones de su Maestro, que creen que lo que le preocupa es el pan y eso después de que los multiplicó por dos veces. Por eso les recrimina: "¿Es que no acaban de comprender? ¿Tienen la mente embolada? (...) ¿Todavía no entienden?" (Mc 8.17.21).

Y es cierto que no entienden. Por eso, la reconvencción de Pedro a Jesús cuando, después de haberlo confesado Mesías, les anuncia que va a caer en manos de las autoridades. Por eso apartaban a las mamás que llevaban a sus hijos para que Jesús los bendijera: les parecía que andar bendiciendo a unos niños era impropio de la apostura firme y hasta con un deje de fiereza, que debe mostrar el ungido por el Espíritu para liberar a la nación de los ocupantes romanos. Por eso se la pasan discutiendo entre ellos quién es el mayor y, por eso mismo, los hijos de Zebedeo le piden los primeros puestos cuando asuma el reino y el mundo. Por eso están dispuestos a pasar trabajos con tal de llegar a esos puestos encumbrados. Por eso se quedan completamente desorientados cuando les dice que es muy difícil que se salven los ricos. Por eso cuando regresan de la misión, de lo que están satisfechos es de que los demonios los obedecen, es decir, de que tenían esa fuerza, pero muestran su extrañeza de que los entendidos en Biblia, porque asisten siempre a la sinagoga y cumplen la Torá, no les hayan querido abrir sus casas, mientras que les han abierto los corazones la gente insignificante que está un tanto al margen de las cosas de la religión. Por eso, les insiste que tienen que dejar sus pretensiones y hacerse como niños; pero ellos persisten en su actitud. Incluso cuando en la última cena les está manifestando la pena que siente porque uno de ellos lo va a traicionar, enseguida ellos se olvidan del asunto y se ponen a discutir cuál es el más grande. Por eso, según Lucas, ante la persistente cerrazón, que culmina cuando ante una ironía para encañecer lo apretada que va a llegar a

ser su situación cuando él ya no esté, le muestran dos espadas, para hacerle ver que están preparados para todo, él acaba bruscamente las confidencias de esa noche diciendo: "Basta ya" (Lc 22.38.51); expresión que repetirá en el Huerto, después de que Pedro haya usado la espada. Es terrible que el evangelio de Lucas, que coloca a los discípulos a una luz más favorable, ponga en labios de Jesús esa expresión como índice de que para Jesús, ante la cerrazón de los suyos, no tenía sentido seguir hablando. Ese es el modo como concluye lo que él había querido que fuera su testamento antes de su pasión.

Como se ve, todo esto trasluce un desencuentro tenaz, que hace ver la soledad creciente de Jesús cuando estaba en medio de los suyos. Y que hace ver el fracaso de Jesús que, a pesar de su perspicacia y su infinita paciencia, no consiguió que se abrieran a su propuesta.

Pero, complementariamente, esa distancia infranqueable, pone más al descubierto la prestancia enorme de Jesús, la calidad de su persona y la profundidad de su irradiación y atracción, ya que, como hemos insistido, los apóstoles no se van, no pueden ni quieren irse. Con Jesús se sienten constantemente desabocados, perplejos, retados; pero también se sienten acogidos de una manera absoluta, gratuita y, por tanto, acogidos tal como son. Se sienten llevados a dar lo mejor de sí. Y, sobre todo, sienten que el incomprensible Jesús es una referencia indispensable para sus vidas y sus personas. Saben que no pueden vivir sin la humanidad que brota de él¹⁸⁶.

Sin que sean capaces de verbalizarlo así, experimentan que con Jesús viven ya la vida eterna. La viven, aun en medio de todos los desencuentros, porque esa vida transcurre a un nivel infinitamente más hondo, al nivel que instaura su aceptación absoluta: la fe de Jesús en ellos, trasunto de la de Dios. Por eso también ellos responden con fe; no, fe en sus palabras, pero sí, en la absoluta de su persona.

Esa fe se quebrará cuando al arrestar al Maestro, lo dejen solo, en manos de sus enemigos. Pero, ni aun entonces desaparecerá su fe. Por eso, cuando ya había pasado todo, cuando su Maestro aparecía ante todos, y en primer lugar ante ellos, como un Mesías fracasado, ellos, a pesar de su miedo, se vuelven a reunir. Es que, aunque su Maestro sea ya un difunto y, por tanto, no puedan tener ya más relaciones con él, ellos, incomprensiblemente, se siguen considerando los suyos. Más aún, al repasar una y otra vez su vida, le van dando la razón a Jesús: imperceptiblemente se van pasando a su perspectiva, van haciendo caso a su mensaje.

186. Sobre la comprensión de los apóstoles, la fe de Jesús en ellos y su adhesión a pesar de todo, ver Alzola y de, *op.cit.* 135-137.

Están absolutamente convencidos de que por él había pasado el Dios de Israel, trayendo la salvación. Pero entonces chocaban con la evidencia de su derrota. Ellos no habían estado, como las mujeres, en el Calvario; ellos no habían podido abrirse, como el centurión, a lo que su muerte había tenido de consumación. Para ellos era sólo derrota y, como le había dicho Pedro a Jesús cuando les anunció su muerte, seguían pensando que Dios no podía permitirlo. Por eso estaban perplejos: seguros de que su vida había sido la del enviado definitivo de Dios y absolutamente escandalizados de su muerte.

Estando pasmados entre ambas evidencias que se anulaban mutuamente, llegó la noticia de las mujeres, que habían ido al sepulcro y lo habían encontrado abierto y lo habían visto vacío y aseguraban que un ángel les había dicho que había resucitado.

Ellos no es que no creían, como los saduceos, en la resurrección de los muertos sino que no se lo habían planteado porque no entraba en su horizonte. Era una de las cosas en las que se había estrellado la proclama de Jesús. Ahora, que les era proclamado por las mujeres, referido al Crucificado, no sabían qué pensar. No podían decir si o no porque no podían pensarlo.

En esto, el propio Jesús se les dejó ver lleno de la gloria de Dios. Al verlo con sus llagas, al ver que era, sin duda, el Crucificado, pero vivo y transformado, penetrado por la gloria de Dios, se llenaron de alegría. Ya estaba resuelto el impasse: la cruz había sido la culminación de la misión y la consumación de la persona de Jesús. Dios no lo había salvado de morir sino de la muerte, del seno de la muerte, ya que, si lo hubiera salvado de morir, no lo habría salvado sino que le habría dado una tregua. o, si le hubiera arrebatado del mundo a su seno, lo habría salvado de los seres humanos, de ellos, y ni Jesús ni su Padre querían a Jesús solo, sino como Primogénito de los hermanos. La resurrección era la última palabra de Dios sobre Jesús y sobre su misión: en él, el Primogénito, toda la humanidad y toda la creación estaban ya en la comunidad divina; en Jesús había comenzado el reino de Dios que acabaría cuando, vencida ya la muerte, Jesús entregue el reino al Padre y Dios sea todo en todos.

Las apariciones fueron encuentros de fe. Jesús, recreado por Dios en su seno, con su misma gloria, con su mismo peso, con su misma densidad de ser, no puede ser visto por ojos mortales con una relación de sujeto a objeto, primero, porque Jesús no es ya un ser de este mundo y no está, por tanto, en el horizonte de lo visible, y, segundo, porque quien fuera capaz de verlo desde sí mismo tendría que tener su mismo grado de ser. Por eso Jesús se les dejó ver, es decir, los capacitó

para que lo vieran. La fe de Jesús en ellos, esa relación gratuita que había tenido siempre con ellos, ahora, en su nuevo estadio de humanidad gloriosa, capacitó a los discípulos para que se abrieran a él y él se les mostrara a su fe.

Como se ve, hablar de un encuentro de fe no es hablar de algo meramente interno, en el sentido de que sucede sólo dentro del propio individuo, es, por el contrario, referirse a la relación propiamente interpersonal, ya que la relación de fe es la relación estrictamente interpersonal: relacionarse desde la autorrevelación del otro. Entre seres de este mundo, que habitamos en el mismo horizonte, coexisten la relación de sujeto a objeto y la relación de persona a persona, y la pregunta es cuál prevalece. En el caso de las apariciones de Jesús resucitado, ya no se da la primera posibilidad, porque Jesús está en Dios y no es ya un ser de este mundo; por eso, sólo cabe con él la relación de fe.

Para el tema que nos ocupa, hay que tener en cuenta que las apariciones no son algo secundario respecto de la resurrección: un modo de informar de ella a sus amigos. Por el contrario, ellas forman parte de la resurrección. En efecto, la muerte de Jesús es, como vimos, la consumación de su relación de fe, tanto con su Padre como con nosotros. Como nos lleva en su corazón y no quiere ser salvado de nosotros, su Padre no puede arrebatarlo de este mundo y llevárselo a su seno. Como no puede hacer nada, Jesús tiene que morir sin ver la actuación salvadora de su Padre, sin signos; tiene que morir remitido, lleno de fe, a su actuación después de la muerte. Jesús muere, pues, consumando su fe en su Padre y en nosotros. Muere como nuestro Hermano. Si su Padre resucita a nuestro Hermano, la aparición a los que se han quedado huérfanos, sin el Hermano mayor que era la vida de su vida, es un aspecto esencial de su resurrección. Si no tiene ningún hermano, el Padre no ha resucitado al Hermano. Las apariciones son la constitución definitiva de esa fraternidad en Cristo. Por eso una aspecto fundamental de ellas es el envío del Espíritu de hijos, que nos constituye en hijos en el Hijo y hermanos en el Hermano universal. Así los capacita para expandir esa fraternidad universal.

16. DICHOSOS LOS QUE CREEN SIN HABER VISTO (JN 20,29)¹⁸⁷

Tomás no estaba reunido cuando Jesús se apareció a sus compañeros. Ellos le daban testimonio de que lo habían visto resucitado. Pero él no los creía. Se

¹⁸⁷ Mateos-Barrett, *oc.* 873-882; Léon-Dufour, *oc.* IV, 199-206, 215; Brown, *oc.* XIII-XXI, 363-370; Bartelme, 375-376; Casaro, *Evangelio de Juan*, DDB, Bilbao 2008, 359-360; Tilburg, *oc.* 416-422.

había quedado tan impactado por la conciencia de que Jesús había muerto como crucificado, que les aseguró que no creerla hasta que no viera las llagas de la tortura y no metiera el dedo por el agujero de los clavos y la mano por la hendidura del lanzazo en el costado. A la semana se apareció de nuevo Jesús, les dio la paz y dirigiéndose a Tomás le dijo que hiciera lo que había dicho para asegurarse de que Dios lo había resucitado¹⁸⁸. Pero él, echándose a sus pies, confesó: "Señor mío y Dios mío. Jesús le dijo: 'has creído porque me has visto. Dichosas las que, sin ver, creen'"¹⁸⁹.

Si, como hemos visto en la vida de Jesús, tanto en sus paisanos, como en los jefes, como en los mismos discípulos, como en el dignatario rico, cuesta tanto creer en él viendo lo que Jesús decía y hacía, ¿cómo podremos creer sin verlo?

Es posible creer a las personas sin ver ni conocer aquello de lo que tratan. Eso es lo que hacemos normalmente: lo que conocemos por nuestra propia experiencia es muchísimo menos que aquello a lo que damos crédito por lo que nos dice gente que consideramos fehaciente. Casi todo lo sabemos de este modo: por la fe que damos a otros, a través de libros, de la televisión, de internet, de lo que nos cuentan de viva voz. Sin creer a otros no podríamos vivir. A unos creemos más, a otros menos, a unos les creemos una cosa, a otros otra, damos más crédito o retiramos nuestra confianza, pero siempre, en un grado variable, creemos.

Ahora bien, eso es creer a las personas, pero ¿se puede creer en ellas sin una experiencia íntima a través de la cual se haya comprobado que son fehacientes? ¿Puede creer un hijo en su mamá, sin esa experiencia diaria en la que experimenta su amor constante? ¿Puede creer un varón en una mujer hasta el punto de hacerla su esposa, sin ese contacto íntimo prolongado? ¿Pueden unas personas llegar a hacerse amigos del alma de manera que se entreguen mutuamente, sin experimentar cada uno que la amistad es sólida, que el amigo es confiable?

¿Cómo puede decir el Resucitado: dichosos quienes creen si haber visto? ¿No es eso creer a ciegos? ¿Es eso humano? ¿Es, siquiera, posible?

188 "Se subraya un solo aspecto: la persona que los discípulos han visto (es realmente Jesús que ha colgado en la cruz) (...) Sólo la identidad de Jesús es lo que está en juego aquí" (Tilborg oc. 417). Castro oc. 369.

189 Para Tilborg es muy probable que esta frase "en primer lugar, como de relación con el discípulo amado (...) 'vio la tumba vacía y creyó' como un modelo para los creyentes posteriores" (oc. 420). "Al consignar estas palabras de Jesús, Juan quiere decir que también los sucesores de los discípulos pueden acceder a la fe como ellos, y que esa fe los coloca al mismo nivel de bendición que a los testigos oculares o incluso a nivel más alto" (Barret oc. 875).

Creer en el sentido fuerte que lo dice Jesús, creer en él como el enviado último y absoluto de Dios, como nuestro salvador, como la vida de nuestra vida, no es posible sólo porque alguien nos hable de él, aunque nos hable muy bonito. Y si alguien cree de ese modo es que está encantado y, por tanto, de algún modo enajenado, y de esa manera no se puede creer ya que no sería una entrega consciente y libre sino bajo el influjo de esa sugestión, que tiene algo de ilusoria, al menos en el sentido de que no contiene la realidad a la que hace referencia sino sólo una referencia fascinante; eso, en el caso de que todo lo que diga sobre la persona sea verdad.

La referencia a Jesús, que nos hace una persona, puede ser un impulso para ponernos en contacto con él, pero no sustituye al contacto. Por ejemplo, cuando Andrés se encontró con su hermano Simón después de haber estado con Jesús, estaba tan contento, que dio testimonio de él; pero no pretendió que se convenciera por sus palabras. Por eso le añadió: "ven y lo verás". Lo mismo, la samaritana a sus vecinos: ellos la creen por la transformación que ven en ella, pero, tras la experiencia de Jesús, creen que él es el salvador del mundo. Pero, si ahora no puede decirse eso porque Jesús no está aquí, si está en el seno del Padre ¿cómo vamos a tener el contacto personal indispensable para entregarnos en fe a él?

Para aclararnos del proceso que conduce a la fe después de la resurrección y cuando ya no se dan las apariciones iniciales que desalaron el proceso¹⁹¹, vamos a poner el caso de los apóstoles cuando empiezan a proclamar a Jesús en Jerusalén o cuando Pedro y Juan dan testimonio de Jesús ante el sanedrín. Mientras vivía Jesús, todos los habían visto alrededor de Jesús como comparsas, pero infatuados por su cercanía a Jesús, creyéndose con una densidad humana que no tenían. Estaban ilusionados, encantados, y, como vimos, Jesús no fue capaz de sacarlos de su engaño, porque esa vida en la intimidad del Mesías, les resultaba muy emocionante. Pero cuando apresaron a Jesús, se esfumó su prestancia. Pedro, que seguía pensando que la tenía, tuvo que sufrir en carne propia la decepción de haberlo negado cuando llegó la hora de la verdad. Así pues, los de Jerusalén y en particular los jefes, sabían de la poca consistencia de los discípulos.

191. Harnet, después de haber destacado que los que venimos después no estamos en un rango inferior a los primeros, complementa diciendo que tampoco es verdad que los primeros apóstoles carecieron de una importancia capital y única; porque, de hecho, las futuras generaciones llegaron a la fe por la palabra de esos testigos (17,20) es decir, en la palabra apostólica es donde las generaciones futuras encuentran a Jesús resucitado y acceden a la fe" (406-4076). Lo mismo, extensamente, Brown en 1367-1369.

Y de pronto los ven hablar con la misma prestancia del Maestro. Era un cambio tan cualitativo, los dejó tan admirados, que cuando dijeron que se debía a que habían visto a Jesús, resucitado por Dios, no les pudieron pruebas, porque suficiente prueba era una transformación tan positiva. Lo mismo sucedió a los sanedritas: cuando los oyeron hablar, se quedaron tan admirados, que los hicieron salir y se pusieron a cavilar qué iban a hacer con esos hombres que eran idiotas, es decir atentos a su vida particular, e iletrados, y, sin embargo, les hablaban de tú a tú, razonable y fehacientemente, como si tuviesen incorporado a su Maestro.

¿Qué significan estas escenas? Que los que se convierten en Jerusalén lo hacen no sólo ni principalmente por el testimonio verbal de los apóstoles sino por percibir en ellos el Espíritu de su maestro. Y por la misma razón no los castigan los sanedritas. Ahora bien, pueden percibirlo porque también actúa en ellos.

Eso significa que el testimonio cristiano sólo es fehaciente cuando lo da alguien con el mismo Espíritu de Jesús, con el Espíritu de Jesús resucitado, y cuando la persona que escucha se abre al mismo Espíritu. Por eso Jesús reprocha a Tomás por no creer en el testimonio de sus compañeros, un testimonio dado con el mismo Espíritu del Resucitado. Aunque finalmente Tomás va más allá de lo que ve: él es el que hace la confesión de fe con la que culmina el evangelio y que lo recapitula¹⁹¹.

Es cierto que, como habla dicho Jesús, creemos sin ver; pero no, sin la experiencia de su Espíritu. Hay, pues, una discontinuidad: nosotros no vemos al Resucitado, mejor dicho, el Resucitado no se deja ver; ya no hay apariciones. Eso es lo que quiere destacar esa bienaventuranza que Jesús proclama para nosotros. Pero hay también una continuidad de fondo: el Espíritu entregado, que forma parte de la Pascua, que no es, pues, una consecuencia de la resurrección sino que forma parte de ella¹⁹². O, si se prefiere, la Pascua, que es un acontecimiento unitario, tiene

191. Brown, que estudia detalladamente la fórmula *Señor mío y Dios mío*, afirma que "Ésta es, por su propia guisa, la suprema afirmación cristológica del cuarto evangelio" "No es de extrañar que la profesión de Tomás sea la última que dice un discípulo en el cuarto evangelio". Nada más profunda había de decir de Jesús" (oc. 1363-1366). "En segunda instancia Tomás responde también en el plano de la fe. En su respuesta a la invitación de Jesús, de sentirlo y tocarlo, Tomás va mucho más allá de lo que es visible. Proclama la última confesión del libro: 'Mi Señor y mi Dios'" (Tilborg oc. 417). Unos subraya la acción del Espíritu: "La confesión de la divinidad de Jesús no puede surgir ni siquiera de esa contemplación. Es en don del paréntesis que describe la identidad más íntima y honda de Jesús en el corazón de los discípulos" (oc. 360).

192. "Este segundo tipo de fe no descarta el supnio de la aparición de Jesús resucitado, pues la utilización de lo visible es consecuencia inevitable de que la Palabra se haya hecho carne. Mientras Jesús permaneció entre los hombres había que llegar a la fe a través de lo visible. Ahora, al final

tres lenguajes que enfatizan tres aspectos conectados: la resurrección, que alude a la recreación de Jesús por parte del Padre con su misma gloria; la exaltación, que indica la subida para sentarse a su diestra, es decir, su condición de Señor de cielos y tierra; y el envío del Espíritu para proseguir su misión de hacer de este mundo, que asesina a los enviados de Dios, el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.

Se da, pues, fe al testimonio, si el testigo está movido por el mismo Espíritu de Jesús y si el que escucha se abre a la moción del Espíritu. La fe en Jesús no se propaga en base a operativos propagandísticos o a la compulsión de fanáticos o fundamentalistas o entusiastas. De ese modo se provocan adhesiones a un grupo y a su referente mítico: pero no fe, que es un encuentro de libertades, de libertades libertadas y que, por tanto, sólo puede acontecer ante el testimonio razonable de un testigo vivo de Jesús, es decir, animado por su mismo Espíritu, un Espíritu, hemos venido insistiendo desde el comienzo, que no se impone por su insistencia machacona ni, en el extremo opuesto, por cualidades eximias, sino por su calidad humana, trasciende por su humanidad consumada.

LOS SACRAMENTOS DE JESÚS

Hemos asentado que la posibilidad actual de fe está ligada a la proclamación de Jesús que llevan a cabo testigos imbuidos de su mismo Espíritu. Esta posibilidad se concreta cuando el que escucha, escucha con fe, fe posibilitada, no sólo por el Espíritu que impulsa a los testigos sino por secundar los oyentes al movimiento del Espíritu, que también alienta en ellos.

Esto es lo básico; pero además, complementariamente, existen hoy presencias simbólicas de Jesús, que demandan nuestra fe y a las que podemos y debemos dar fe. Vamos a explicar esta posibilidad abierta para los que no convivimos con él mientras anduvo en nuestra tierra.

Actualmente no vemos a Jesús porque, como dijo el ángel a las mujeres, "no está aquí". Vive, resucitado, en la comunidad divina. Pero si existen sacramentos de su presencia. Los sacramentos son presencia real en la ausencia real: como no está en su persona, está realmente en el sacramento. En eso consiste esa presencia que hemos calificado de simbólica. Por tanto, además de la presencia del Espíritu

del evangelio para multitud se hace posible y necesaria. Es la era del Espíritu o de la presencia invisible de Jesús (14,17) y ha pasado el tiempo de los siglos y las apariciones... lo uno lleva a lo otro" (Brown de 1366)

en los testigos, si nos podemos relacionar en fe realmente con él, presente en sus sacramentos.

Los sacramentos de Jesús (no hablamos de los de la Iglesia) son cuatro y están orgánicamente **imbricados**. El primero tiene un carácter absoluto y atemático, es decir, que es independiente de la conciencia que se tenga sobre él. Jesús es servido o dejado de servir en los pobres. Y de servido o no servido en ellos depende la suerte eterna. Al ser atemático no implica fe explícita, aunque la relación de servicio si tiene que implicar la fe en aquellos a quienes se sirve: si, de hecho, se sirve en ellos a Jesucristo, se los tiene que servir como a personas y no como a clientes en el sentido romano: necesitados a los que se da para hacerlos dependientes. (O sea, que, al ser un sacramento atemático, la fe, necesaria en todo caso, se ejerce aquí con los mismos pobres, lo que implica que la atención ha de ser personalizadora, lo que no equivale a cálida, ya que el tono cálido puede ser una táctica para enfielcular más a fondo, que entraña una enorme falta de respeto, aunque el implicado no lo note y esté, por el contrario, entusiasmado, como también puede estarlo, al menos hasta cierto punto, el entusiasmador.

El segundo sacramento alude a las relaciones que constituyen al pueblo de Dios en cuerpo de Cristo: él está en medio de los discípulos misioneros; no en medio como un lugar, ya hemos dicho que no está aquí, sino en lo que los media. Está entre los convocados enviados. Así pues, si entre ellos no hay relaciones constituyentes porque están en el mismo lugar, pero cada quien anda buscando lo suyo, no se hace presente Jesús, ya que son las relaciones las que lo hacen presente. Pero no cualquier relación: sólo las que construyen la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Por eso quedan excluidas las relaciones no mutuas, las relaciones verticales, las fundamentalistas, ya que en todas ellas el vínculo no es la fraternidad: como también las corporativas, porque la fraternidad es de carne y sangre, ya que es cerrada, no, la de las hijas e hijos de Dios.

En este segundo sacramento también entran todas las relaciones sociales que contribuyen a hacer de este mundo el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios porque también son ellas relaciones en el nombre de Jesús, que no se restringe a su nombre propio sino a la causa del remado (que es la acogida de Dios, que en Jesús se acerca como Padre de todos y nos hace a todos sus hijos y, por tanto, hermanos entre nosotros) como único camino hacia el Reino.

En este sacramento la fe en Jesús se ejercita como fe en los demás desde el Espíritu de Jesús. Si uno quiere salirse con la suya o sólo busca lo que le interesa, no hace presente a Jesús en las relaciones con los hermanos.

El tercer sacramento es la presencia real de Jesús como Maestro, cuando los discípulos abiertos a los pobres y convocados como condiscípulos fraternos, escuchan la Palabra, sobre todo, los evangelios, como discípulos, más aún, como condiscípulos, es decir, no tratando de que los evangelios convaliden sus propias tesis y opciones vitales sino abriéndose a lo que nos quiera decir el Maestro en ellos, para dirigir por ellos la vida. Es lo que hemos tratado de hacer a lo largo de esta presentación, que, por eso, está abierta a lo que se nos pueda argüir que es cosecha propia y no escucha obediente a la Palabra que es el Señor Jesús.

Este sacramento es el tesoro escondido de muchas comunidades cristianas populares, en Nuestra América, en las que nunca falta gente no popular solidaria con ellos, y también de las comunidades cristianas de solidarios.

Ahora bien, la perspectiva discipular exige un método: como los evangelios son de otra época y de otra cultura, es preciso gastar no poco tiempo en trasladarse a ellos para ver qué quieren decir. No se puede comenzar por qué me dicen a mí, qué me ha llamado la atención. Con este método uno se dice a sí mismo lo que quiere oír con el espejo de la lectura. Hay que hacer el esfuerzo, en el que insiste Ignacio en sus Ejercicios Espirituales, de hacerse presente a la escena y para lograrlo no se puede proyectar sobre ella nuestro horizonte, nuestra mentalidad, nuestras valoraciones. Hay que hacerse cargo de lo que sucedía en aquel tiempo y en aquel lugar. En eso consiste la fe: en abrirse, en escuchar, en no querer proyectarnos sino en dar lugar. Ésa es la actitud de fe, la actitud discipular, imprescindible para contemplar los evangelios y toda la Biblia, que, para nosotros, ha de ser contemplada desde ellos.

El cuarto sacramento es la culminación de los otros tres, pero lo es porque los contiene; en caso contrario, ni siquiera es sacramento. Es la Cena del Señor: Jesús se hace realmente presente en el pan y en el vino cuando la comunidad que se lleva mutuamente y está estructuralmente abierta a los pobres y ha escuchado discipularmente la Palabra, acepta alimentarse del cuerpo del Señor (de su persona) y de su sangre (de su vida), para que, viviendo de ella, haga lo mismo, es decir, para que sea capaz y quiera hacer lo mismo que el Señor: dar a otros esa vida y esa persona que ha recibido, como único modo de permanecer en él.

Como decimos después de hacer memoria de él, después de repetir su invitación: "éste es el sacramento de nuestra fe". Dar fe es aceptar que, viviendo del Señor, que se nos entrega realmente, vamos a ser capaces de hacer lo mismo: proseguir su historia hasta que venga.

Con esto creemos haber presentado el panorama de lo que significa la fe en Jesús de Nazaret, según los santos evangelios, que, como dice el concilio, son la fuente de la proclamación y de la vida cristiana: "es menester que toda la predicación eclesial, así como la religión cristiana misma, se nutra y rija por la Sagrada Escritura" (*Dei Verbum* 21). Nuestro mayor deseo es que la presentación haya contenido algo del mismo Espíritu del propio Jesús, con el que se escribieron.

Desde la narratividad evangélica la fe en Jesús se da en personas necesitadas, bien personalmente, bien en una persona querida cuya situación no pueden resolver ellas mismas: En el caso del paralítico, el cariño hacia su amigo les lleva hasta Jesús como el que puede llegar hasta donde ellos no llegan. En el de la mujer con flujo de sangre, la fe en Jesús la saca de su muerte en vida. En el de Jairo, saca a su hija de las garras de la muerte. En el caso del centurión es el dolor por el sufrimiento de su criado el que lo lleva hasta Jesús. En el de la sirfeneira es el cariño hacia su hija y el sufrimiento de verla poseída por el demonio la que no sólo la lleva hasta Jesús sino hasta reinterpretar sus palabras, de buenas a primeras tan ofensivas, de manera que él llegue a captar que tiene sentido en los planes de su Padre que la cure. En el caso de la pecadora pública es la necesidad de ser acogida por el hombre de Dios y acabar así con tanto desprecio, la que lo lleva al desafío de llegarse hasta él en casa de los que más la despreciaban en el pueblo. En el caso de la samaritana es el propio Jesús el que se llega hasta esta mujer, sedienta de amor y aprecio, para con su fe estimular la suya en un diálogo ascendente de fe en el que Jesús llega hasta la máxima revelación de sí y la mujer hasta hacerse un testigo fehaciente de Jesús. En el caso del padre del niño poseído por un espíritu es también el propio Jesús el que mediante un diálogo de fe logra que el padre asuma el problema de su hijo y confíe en que la fe de Jesús supla lo que falta a la suya. En el caso del leproso samaritano es su posición doblemente excéntrica respecto de Jesús, ya que es leproso y samaritano la que posibilita que pase de la fe a Jesús a la fe en él. El ciego que estaba al borde del camino se queda tan contento de la atención personal que le dispensa Jesús en medio de tanta gente que, curado, lo sigue personalmente. El ciego de nacimiento, asumiendo de la experiencia de Jesús que le da el dejar que le ponga el emplasto en los ojos y obedecer sus indicaciones de lavarse en Siloé, es capaz de dar testimonio de él ante los jefes judíos con tal clarividencia que al quedarse sin argumentos no tuvieron más remedio que echarlo.

TU FE TE HA SALVADO

Sus paisanos no creen en él (Mc 6,1-6)

2. Los discípulos se dejan llevar por el miedo porque **les falta fe** (Mc 40)
3. La fe como proceso: de la fe de los amigos, al perdón como superación de la resignación a la enfermedad y deseo de ser curado (Mc 2,1-12)
4. La fe como relación mutua: la mujer toca el manto de Jesús y Jesús la presenta en sociedad como bendecida por dios (Mc 5,25-34)
5. La fe del centurión en Jesús como dispensador plenipotenciario del poder benéfico de dios (Lc 7,1-10)
6. La fe que busca entender logra que Jesús se abra a posibilidades que no había contemplado (Mt 15,21-31)
7. La fe en Jesús salva a la pecadora y le da la paz (Lc 7,36-50)
8. De la fe en Jesús, a convertirse en una persona feaciente (Lc 4,5-42)
9. La dificultad de suscitar la fe y la fe supletoria de Jesús (Lc 9,14-29)
10. Creer a Jesús y creer en Jesús: la fe que sana y la fe que salva (Jc 17,11-19)
11. El salvado por la fe, se convierte en seguidor (Mc 10,46-52)
12. Los representantes del templo y la Torá no reciben a Jesús porque no es del aparato (Mc 11,1-11; Mt 21,10-11; Lc 19,41-44)
13. El ciego de nacimiento curado por Jesús, se convierte en testigo feaciente
14. El experto en tortura confiesa a Jesús por el modo como la ha vivido, una experiencia límite, absolutamente paradójica
15. Fe y falta de fe en los discípulos. Las apariciones como encuentros de fe para la misión
16. Dichosos los que creen sin haber visto (Jn 20,29)

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudiar a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fundamento 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 lleva 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 5 pm). Dirección: 3ª avenida con 8ª transversal. - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cedite@ucab.edu.ve.

CONVIVENCIA CIUDADANA Y FE CRISTIANA

P. Luis Ugalde, S.J.*

ABSTRACT:

The man is an ay from himself and his fullness. Instinct is enough to animals to realize themselves. Humanity seeks to be as God, and builds idols in that way. Fails the fullness but in that search Humanity builds civilizations with human goals and anti-human failures. Humanity builds religious or secular gods who are Lords, who dominate and oppress. There are searches, efforts and religious myths and also - especially from West - two secular utopic-proposals: rationalist and anti-religious to banish evil and human limitations. The Rationalist and liberal Illustration, with goddess: reason we will do free and human, according to one and the communist paradise arising from the abolition of private ownership of the means of production that eliminates all evil and all lack and domination. In both the Christian faith is excluded, by obscurantist or alienated and alienating. The Church has been on the defensive and trying to assert the co-existence and complementarity of faith with science and reason and justice.

KEYWORDS: *Be as gods, human search and construction of idols. Ambiguity. Discernment. God-Love. Reason, science and justice. Coexistence with recognition.*

- * El P. Luis Ugalde es jesuita venezolano nacido en el país vasco en 1938 y con muchos años en Venezuela. Es licenciado en Filosofía y Letras por la Pontificia Universidad Inverjana de Bogotá en 1962, licenciado en Sociología por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1973, licenciado en Teología en Frankfurt (Alemania) en 1970 y Doctor en Historia por la Universidad Santa María de Caracas en 1991. Es especialista en Historia económica y social de Venezuela. ha sido director de investigaciones sociales en OESE y del Centro Gumilla de los jesuitas en Caracas. Superior provincial de la Compañía de Jesús (1979-1983) y Presidente de CONVER de Venezuela (1983-1986). Fue elegido Presidente de la Confederación Latino-Americana de Religiosos (CLAR, 1985-1988). De 1986 a 1990 ha sido Vicerrector Académico de la UCAB y desde 1990 es Rector de dicha Universidad. Estuvo entre los fundadores del ITER. Como Rector de la UCAB por largos años, ha promovido la adscripción del mismo a la UCAB, de cara a construir una facultad de Teología con valor civil. Entre sus libros señalamos: «Educación católica y sociedad venezolana. Líneas para una delimitación» (1974); «Historia de la Compañía Menor en el Delta del Orinoco» (1989); «El pensamiento teológico-político de Juan Ginés de Roscio» (1992). Recientemente acaba de ser elegido como individuo de número de esta distinguida Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Correo electrónico: lugalde@ucab.edu.ve

"La hormiga conoce la fórmula de su hormiguero. La abeja conoce la fórmula de su colmena. No las conocen ciertamente al modo humano, sino al modo suyo. Pero no necesitan más. Sólo el hombre desconoce su fórmula" (Dostoievski). El hombre, carente de su fórmula, se encuentra fuera de sí mismo, perdido, alienado. Entre lo que es y lo que quiere ser se abre un abismo y se inicia la búsqueda creativa permanente, más allá de su instinto animal, que también es su base de vida. Búsqueda de la humanidad y de cada persona. En el mito bíblico del diálogo de la serpiente tentadora y Eva en el Paraíso, el astuto reptil, que encarna el engaño del mal, promete a los humanos que si comen del árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal, "serán como dioses", es decir lograrán la libertad y la plenitud (Génesis 3,5). También el mito de la Torre de Babel (Génesis 11) y el de Prometeo presentan - de diversas maneras- el intento y el fracaso de ser como dioses y alcanzar el ciclo de su libertad y plenitud. La distancia entre lo ya poseído de la indigencia humana y su sueño y deseo de plenitud abre el campo de la búsqueda, creativa y transformadora. El hombre más allá de su instinto animal, se hace creador, inventor, productor que transforma. Es la civilización con sus logros y fracasos.

CONSTRUCTORES DE ÍDOLOS

En ese espacio, abierto por el alejamiento, la alienación y el deseo, entre lo que somos y lo que queremos ser, el hombre se convierte en constructor de ídolos. La humanidad es finita y trascendente. Todo ídolo se presenta como el supremo y exige sacrificios humanos. Sus creadores y guardianes se dedican a ensalzarlo y absolutizar su dominación y al mismo tiempo se constituyen a sí mismos en poderosos y dominadores. Su relación con los demás hombres es de dominación, convierten todas las cosas, y también a los humanos, en objetos e instrumentos de su afirmación y realización como único sujeto de poder. Se crean sistemas sociales en los que quien se sienta en la cúspide del poder político y social es hijo de Dios, hijo del Sol, o un ser supremo puesto en la tierra y consagrado por "la gracia de Dios". En Japón, en Egipto, en México, o en Versalles con el Rey Sol, la cúspide del poder es indiscutible por derecho divino y el supremo poder se autodivinitiza, mientras los súbditos sirven de pedestal. Pareciera que estas cosas pertenecieran sólo al mundo religioso, pero el reino secular que destierra toda religión crea también ídolos como la diosa Razón con sus promesas de liberación, o como Stalin, Kim Il Sung, Mao Tse Tung o Hitler. Todos prometen a sus súbditos la sus

sometidos) la felicidad y el paraíso a cambio de la sumisión total. En momentos estos idólos se desdoblaron en poder político y poder económico absolutos y en otros se funden ambos, pues el poder de dominación es monolítico. La riqueza, como dice Jesús de Nazaret, se convierte en Dios y exige sacrificios humanos de los pobres y despojados. La riqueza no lo es todo, pero ofrece comprar todo lo que el hombre anhela, incluso la felicidad permanente. También las religiones se alían con el poder y se fortalecen ambos, el uno refuerza la dominación física y el otro le otorga la legitimación, la bendición de los dioses y la sumisión de los fieles, a cambio de la felicidad al menos en la otra vida.

Estas ofiértas para ser como dioses construyen imperios y realidades impresionantes como las pirámides de Egipto y México, el Tercer Reich, el Estado comunista omnipotente sin propiedad privada, con la promesa de abrir las puertas del paraíso sin mal y sin fin, o las formidables construcciones instrumentales de la Ilustración y de la modernidad científico-tecnológica. Nunca antes la humanidad conoció unas construcciones tecnológicas, unas torres de Babel tan exitosas, tan generalizadas y tan universales como la promesa de alcanzar a todos en una cadena de consumo y satisfacciones sucesivas sin fin.

Como vivimos en esta etapa de la emancipación secularista y de la utopía de la razón(a veces anti utópica), vamos a presentar unas pinceladas del cuadro contemporáneo.

RAZÓN Y CREACIÓN DE UN MUNDO SIN MAL

Lo que predomina en el mundo moderno se cimentó en el mito-utopía de la diosa Razón que con su iluminación prometía librarnos de todo mal. Derivado de él y contradiciéndolo, es el mito-utopía del paraíso comunista en la tierra, del hombre nuevo libre para siempre de todo mal, privación y alienación. Para ambos la fe cristiana era enemiga de la humanidad y mantenía el oscurantismo y la alienación. La fe era incompatible con la ciencia y también con la justicia social. La humanidad anterior a esas revoluciones era oscurantista y alienada, apenas era la prehistoria humana.

Hoy somos herederos de una revolución cultural, con su expresión productivo-económica y político-social y testigos del fracaso de sus dos utopías seculares arregligosas. Pero todavía no hemos sacado las consecuencias de este fracaso. La Ilustración, como revolución cultural que entroniza la razón, prometía en el siglo

XVIII europeo un nuevo estadio de la humanidad libre de todo mal. Según la ilustración el mal se debe a la ignorancia y el Gran Arquitecto del Universo hizo un mundo conforme a razón y regido por leyes racionales que, si se respetan, producen la armonía y el bien. La religión precedente ha sido oscurantista y frente a ella la ilustración racionalista llevará a conocer esas leyes ocultas en la naturaleza de las cosas. Su descubrimiento y seguimiento fiel traerá automáticamente el bien, pues el mal lo hacemos por ignorancia. No solamente las leyes naturales de la física y la biología, también la economía, la psicología y la sociología ("física social") tienen su leyes racionales. En la medida en que las conozcamos y las adoptemos sin interferencia de autoridades externas, ni leyes morales, la sociedad se librará de la ignorancia y del mal. De ahí - por ejemplo- deducen que la economía liberal, sin intromisión estatal ni sometimiento a leyes éticas externas, por la búsqueda del propio interés de cada uno se produce la felicidad de todos a causa de esa misteriosa armonía preestablecida que se expresa en el mercado libre. Y así en otras dimensiones de la conducta humana.

Es cierto que la Ilustración, el racionalismo y el libre mercado produjeron maravillas de progreso. Pero también que la economía liberal, sin estado, ni moral, ni leyes, ni organizaciones laborales, produjo una espantosa miseria proletaria que estaba en pleno apogeo en la segunda mitad del siglo XIX en Europa. Un siglo después, la conciencia humana, las luchas sociales y las terribles guerras, llevaron a esas mismas sociedades a la corrección y, por la combinación del mercado con el Estado protector del bien común y expresión de la ley, produjeron modelos de bienestar impensable antes: pero estos logros son siempre inestables, mejorables y reversibles de acuerdo a la responsabilidad solidaria de cada generación. Para ello se requiere el reconocimiento de los otros como sujetos legítimos de aspiraciones y productores de su vida digna y la solidaridad con ellos, si se quiere una sociedad crecientemente humana.

A mediados del siglo XIX, en el momento de más auge del liberalismo y de la burguesía revolucionaria de los medios de producción y fábrica de la miseria proletaria con sus funestas consecuencias sociales, otro racionalista ilustrado, Carlos Marx, dijo que había descubierto una ley científica que explicaba el origen de toda esa miseria proletaria y alienación humana y que era la clave para producir en la tierra el definitivo paraíso sin mal y el hombre nuevo. La raíz de la alienación consistía en la apropiación privada de los medios de producción: ella sería la causa de la miseria y de la explotación humana y su eliminación por la revolución proletaria abriría la puerta de entrada al paraíso y el hombre nuevo sin estado ni religión, sin divisiones ni escasez.

Para ambas utopías racionalistas, la liberal y la comunista, la religión era no sólo innecesaria, sino contraproducente. Para Marx era incluso la quintaesencia de la alienación humana. Para unos la ciencia racionalista era incompatible con la fe y ésta, al implantarse el racionalismo científico, quedaría como cosa del pasado oscurantista. Esto trajo el consiguiente debate Fe-Ciencia en el que el mundo cristiano (un tanto a la defensiva) afirmaba que la fe cristiana y la ciencia no eran incompatibles, sino verdades de diverso orden. Lamentablemente se tardó más de un siglo en admitir que no eran ni absolutos ni excluyentes (Concilio Vaticano II) y por tanto no debían buscar la eliminación del otro, sino el complemento mutuo.

Luego vino el debate Fe y Justicia. De acuerdo al enfoque marxista, una vez eliminadas la miseria material y la explotación humana, la fe se extingue al quitársele la base material, pues ella es el "opio del pueblo" para adormecer su sufrimiento, el "suspiro en la miseria" y "el corazón de un mundo sin corazón". Una vez suprimida la raíz de la alienación y eliminada toda injusticia, la religión muere, carente de todo sustento material.

LA IRRACIONAL APLICACIÓN DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

Lo que está a la vista, luego de dos siglos y medio de vigoroso caminar ilustrado es que las leyes racionalistas por sí solas - ni las liberales ni las marxistas - no producen automáticamente una sociedad justa, libre de explotación y de todo mal. Hoy es empíricamente evidente que el mal existe en las sociedades ilustradas y también en las que se suprimió la propiedad privada; y que ni la paz, ni la justicia social, ni el hombre nuevo florecen con sólo el avance racionalista, pues las leyes científicas y la tecnología instrumental no llevan incorporadas en sí mismas su aplicación unilateralmente buena a favor de la liberación humana. Sigue siendo verdad que con frecuencia no hacemos el bien que queremos y hacemos el mal que no queremos. Lo que es empíricamente demostrable es que las leyes racionales desatan enormes potencialidades humanas que pueden ser aplicadas para más vida y dignidad de todos, pero también para más muerte y opresión. Está a la vista que las dos guerras más espantosas y los dos regímenes totalitarios más monstruosos, se produjeron en la Europa más adelantada y se apoyaron en los mejores avances científico-tecnológicos y organizaciones políticas de mayor eficacia de dominio racionalista con fines y promesas milicas y utopías (el Tercer Reich y el Paraíso Comunista) de ilusa plenitud en la tierra. Todo eso no es algo

que ocurrió en el siglo XX y quedó definitivamente superado, sino que su amenaza permanece, pues cada vez hay más potencial destructivo y sigue siendo verdad que "el hombre es lobo para el hombre" (Hobbes); pero al mismo tiempo esos mismo lobos tienen en si vocación de hermanos por el reconocimiento, afirmación y amor de los unos por los otros.

HUMANIZACIÓN Y FE- AMOR

La clave de la humanización y del uso humano de la racionalidad instrumental está en el aprendizaje de cada persona y de las sociedades a salir de si mismos, y encontrarse con el otro en el nosotros y la creación de institucionalidad social, instancias públicas nacionales e internacionales con leyes y autoridad. Los cristianos sabemos que Jesús nos ofrece esa clave y que la fe-amor que nos ofrece es imprescindible para la humanización, pues ella reconoce y afirma al otro por encima de los dioses que lo reducen a objeto. Dios-amor nos hace sujetos e interlocutores de él y de unos con otros. La humanidad no será humana si se reduce a 6.000.000.000 millones de individuos, cada uno buscando hedonísticamente su propio interés. La sociedad humana es algo muy distinto de la yuxtaposición de individuos.

Por otra parte es evidente que el desarrollo de la racionalidad instrumental dispone de medios prodigiosos y posibilidades de desarrollo capaces de vencer limitaciones, pobreza y muchas carencias de la humanidad, aunque no la muerte. Hoy el gran déficit de la humanidad no está en la imposibilidad instrumental, sino en la falta de voluntad para usar los instrumentos con solidaridad para que el mundo entero pueda disfrutar y afirmar en paz la vida, dignidad y unidad, dentro de la diversidad. Sin duda alguna en todos los países hay avances notables, por ejemplo en relación a la pobreza del pasado, pero no se logra su eliminación ni la desaparición de la amenaza de guerra, ni se suprime el millonario armamentismo destinado a la matanza o para prevenir la matanza. Esto depende de la conversión del corazón y de la apertura de las voluntades humanas hacia un nosotros de reconocimiento y una afirmación mutua como sujetos. La racionalidad instrumental se ha potenciado y su hegemonía se concentra en pocos centros de poder económico-financiero y político, para el incremento de sus intereses propios, lo que genera nuevas amenazas y desvíos de recursos hacia el enfrentamiento y la muerte. La brecha de pobres y ricos es escandalosa y la carencia de alimentos de cientos de millones revela el uso irracional de las posibilidades técnicas racionales.

El Dios-Amor que vive y nos ofrece Jesús es lo que da sentido e invita a ordenar los instrumentos para que el hombre viva. Esa es la gloria de Dios.

Al mismo tiempo está amenazado nuestro hábitat terrestre, gracias justamente al desarrollo tecnológico instrumental y a la maximización de la ganancia por encima de todo lo demás. Es tal el potencial transformador desarrollado que el hábitat terrestre de la humanidad está amenazado y el dominante (e idealizado) modelo económico de producción y de consumo - si se generalizara a todas las naciones y a toda la población- destruiría la tierra. Lo que hace ver que no basta la racionalidad de los medios, sino que es necesaria la racionalidad de los fines en términos humanistas y de defensa de los derechos humanos de todos, los que viven y los que vivirán en el futuro. Sólo así es sustentable el desarrollo.

De esta manera pasamos de la fe sentada en el banquillo por la razón a reconocer que la humanidad no logra su reconciliación, ni avanza en su humanización sin la conciencia del otro afirmado como sujeto y sin la voluntad de formación en valores con una visión de la sociedad universal, inclusiva y humanizadora. Es decir, tanto la ciencia como la justicia social requieren de la fe-amor para producir un mundo humano. Por eso hoy los cristianos tenemos el gran reto de asumir la razón instrumental y la lucha por la justicia con su horizonte de plenitud utópica, pero al mismo tiempo vivir al Dios-Amor que impide la esclavitud del economismo consumista y de la utopía convertida en Estado opresor con su pretensión de encarnar la tierra sin mal y crear el hombre nuevo. Afirmamos que la ciencia necesita de la fe-amor para que sea plenamente humana su aplicación y que la justicia social es imposible sin esa fe-amor. Naturalmente hay que discernir cuál es esa fe, pues la religión puede ser también la gran aliada y legitimadora de sistemas de opresión y alienación y en nombre de la fe cristiana se han desatado crueles guerras e inquisiciones. Nosotros como seguidores de Jesús no apoyamos cualquier forma de religión, ni cualquier pasado de la cristiandad, sino la vivencia del Dios-Amor en Jesús y el valor no instrumental de todos y cada uno de los seres humanos (Juan, Primera carta 4,1-40).

La antropología humana y la espiritualidad cristiana consideran que los seres humanos no tendemos exclusivamente al bien y a la verdad, sino que estamos inclinados también a crear ídolos y falsos dioses que se alimentan de la dominación y de la exclusión humana. El crecimiento de la racionalidad instrumental no elimina la vieja verdad antropológica, común a hombres y mujeres de que "no hago aquello que quiero, sino que hago lo que no quiero" y que soy capaz de querer el bien, pero no de realizarlo (Pablo Romanos 7,15-18). El mun-

do y el corazón humano son campos de batalla entre el bien y el mal, pero no en ejércitos contrapuestos sino entremezclados. La antropología y la historia nos dicen que el hombre y la mujer son al mismo tiempo individualistas y solidarios, que el "homo homini lupus" (que el hombre es lobo para el hombre) de Hobbes es verdad, pero también lo es que el hombre es hermano para el hombre. No somos "yos" completos individuos autosuficientes que luego se relacionan. Nacemos del nos-otros y nos realizamos como "yos" en el "nos-otros".

En esa realidad ambigua se debate y forma la libertad humana responsable. En ella entra la **espiritualidad** como realización y como camino de libertad. Jesús nos muestra que la felicidad está en darse y que quien da la vida por amor la encuentra, aunque pareciera que la pierde.

Jesús nos enseña —y la experiencia lo demuestra— que para realizarse como persona, hay que salir de sí y encontrarse en el nosotros. Salir de sí que significa dar la vida por el otro, afirmar al otro en sí, establecer con él una relación de gratitud y no de dominación. Esta dimensión de gratuidad (presente en el reconocimiento y amor al otro), evidente en el ámbito familiar, se percibe cada vez con más claridad como necesaria para toda convivencia humana. Su ausencia, termina en un "darwinismo social" donde sólo los más fuertes disfrutarán de los adelantos y también de los bienes escasos de la humanidad como serán el agua, ciertos combustibles, la atmósfera pura, la paz y la seguridad... La "opción preferencial por los pobres", por los hombres y mujeres sin atributos especiales, es un distintivo cristiano y humano, que apunta a la inclusión en el amor radical de Dios, no sólo a los más cercanos y a los que más valoramos y debe ser nuestro rasgo distintivo.

UTOPIA ENTRE LA ESPERANZA Y LA OPRESIÓN TOTALITARIA

Al mismo tiempo somos conscientes de que no hay utopía plenamente realizable —ni la liberal, ni la marxista, ni laica ni religiosa— pues descansan sobre un error antropológico-espiritual. La historia ha demostrado (ver Revolución Francesa, Rusa, Nazi...) que todo régimen político con pretensión de atapar y encarnar en sí la plenitud utópica cae en el totalitarismo de un signo o de otro. El valor positivo de la utopía está en ser siempre horizonte y deseo interior de superación permanente de una humanidad cuya plenitud no tiene lugar en la historia (utopos) sino en la plenitud del amor de Dios que se nos da.

En la lógica dominante y exitosa del racionalismo instrumental unidimensional el hombre es objetivado y el "homo faber" se convierte en "homo fabricatus": es decir en objeto producido; cada uno se siente a sí mismo sujeto y a los demás objetos, y para los otros. Él a su vez para los otros es objeto, objeto de producción, de dominio y de utilización conforme a los intereses e instintos propios. Esto ocurre en los individuos, en las corporaciones y en las naciones. De ahí el choque permanente de dinámicas objetivadoras y poseedoras contrapuestas. Por eso no se da la afirmación del otro como sujeto reconocido y amado, sino se busca su sometimiento e instrumentalización: el esclavo, el extranjero y el pobre, el de otra cultura y nación no tienen sentido en sí, sino en mí.

Por ejemplo, vemos en la conquista de América el enfrentamiento de una dinámica de búsqueda de riqueza por parte de los españoles, que en consecuencia suponía el despojo de los indígenas y su reducción a la condición de objetos e instrumentos de los dominadores. Esa lógica lleva a la religión cristiana a instrumento de legitimación de los atropellos y el asesinato de culturas y la dominación de pueblos se metamorfosea hace la en caridad que los saca de su barbarie. Ya desde la primera hora de América hora surge desde dentro del cristianismo el grito contrario, como expresa Bartolomé de las Casas (convertido él mismo de esclavista de indios en su defensor) al relatar el sermón del dominico Antonio de Montesinos en La Española en 1511 a los conquistadores y colonos que despojaban y trataban a los indios como objetos e instrumentos de sus intereses: "*¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?*".

El reconocimiento de los indios como personas y su dignidad y condición de sujetos, desató toda una larga batalla real e intelectual, en América y en la Corte de España y produjo frutos como la pronta prohibición de la esclavitud indígena, el "derecho de gentes" de Francisco de Vitoria contra el derecho de conquista de la teología oficial, la denuncia de José de Acosta de la escandaloso reparto de indios en encomiendas semiesclavistas, o la formidable construcción mixta (con elementos civilizatorios indígenas y europeos) de las repúblicas de las "Reducciones Jesuíticas del Paraguay" para lograr un orden comunitario social y político donde los indios se transformaran en protagonistas, productores y beneficiarios de sus repúblicas y no fueran cazados por los portugueses para venderlos en sus mercados esclavistas o repartidos por los españoles en encomiendas como objetos e instrumentos de producción de riqueza para sus dueños. El esclavo se vende, se compra y se mata, según la conveniencia propia. Los otros pueblos se saquean y dominan, se convierten en bienes para mí. La guerra y la ley del más fuerte

son inevitables en esta dinámica, a veces atenuada por el miedo mutuo y por la capacidad tecnológica de aniquilamiento o destrucción.

¿SER COMO DIOSES?

Pero el hombre no es sólo lobo para el hombre, ni Cain para Abel. También se siente hermano y aliado. ¿Qué aporta la fe cristiana qué dice y hace en esa búsqueda de ser "como dioses"? Es un hecho que el cristianismo en sus dos mil años no se libra de la historia e influjo de los dioses del poder, de la riqueza, de la guerra... Pero su fuente e inspiración es totalmente distinta. Jesús se afirma como Hijo del Hombre e Hijo de Dios. Coincide con la serpiente del paraíso en prometer "serán como dioses", pero un Dios totalmente distinto, Dios-Amor. Somos creados y llamados a ser imagen y semejanza de Dios-Amor. Amor que es don gratuito y en cada uno que lo recibe se convierte en fuente de amor que se com-paderece y sin-patiza, reconoce y afirma al otro. Gratuidad dialogal que constituye en sujeto al otro a quien se da; se constituyen mutuamente. Partiendo de un tú y un yo rivales y objetivadores (negadores de la subjetividad del otro) predispuestos al enfrentamiento y la lucha por la dominación, construyen un "nos-otros", donde el "nos" y los "otros" no se anulan sino que se realizan. En la relación de sujeto con sujeto **surgen la conciencia, la libertad y el amor**, capaces de asumir los instintos de poder, de posesión, los instintos económicos y sexuales y convertirlos en medios e instrumentos de vida y comunicación mutuas; no como tareas prometeicas, sino como un don gratuito de Dios-Amor. Este es el misterio de la Encarnación del Verbo. Como lo vive y lo muestra Jesús, los humanos se hacen como dioses saliendo de sí mismos para dar la vida al otro y en ese diálogo de la gratuidad, de dar y recibir, se encuentran a sí mismos.

Esta dinámica del Espíritu que Jesús explicita como rostro y esencia de Dios, es la dinámica de la humanización. Asumir y sublimar el instinto y la razón (y toda su dinámica de producción, mercados, organizaciones sociales y poderes políticos) y convertirlos en instrumentos de la humanización eliminando fronteras y guerras y descubriendo que la Humanidad es una en la pluralidad y que el amor afirma la realización de todos. El Dios de Jesús, creador también de los animales humanos dotados de instinto y de razón, nos invita al reconocimiento del otro como sujeto, en lo que siempre hay gratuidad. Como dice Dostoiévski, no tenemos nuestra fórmula de realización cerrada como el instinto animal de la hormiga y de la abeja, pero tampoco estamos desprovistos y ciegos en esta búsqueda de nuestra

realización humana, sino que por el don del Espíritu estamos dotados de conciencia, de amor, y de libertad responsable: no es la "fórmula", sino es el Espíritu.

No somos el único animal mal hecho e incongruente entre lo que es y lo que quiere ser, que carga sacrificada e inútilmente la roca de Sisifo sin nunca poder alcanzar la cumbre. No somos un saco de ilusiones en un chinchorro colgado entre dos nadas antes y después del nacimiento y la muerte. Es cierto que también los cristianos en sus dos mil años y la Iglesia y sus autoridades, con frecuencia han sucumbido a la lógica del poder y del tener y también ha hecho esclavos y objetos humanos fomentando el sometimiento y el miedo, en lugar de sujetos de pleno derecho y responsabilidad creativa en la comunidad cristiana y en la sociedad humana. Pero el corazón de la fe cristiana siempre ha sido el Jesús histórico de carne y hueso que reconoce y convierte en sujeto al leproso, al pecador, al tullido y al excluido y les dice dándoles la mano "levántate y camina".

Ante la dificultad de humanizar el mundo y domesticar sus poderes, está la tentación de construir dos mundos totalmente separados y distintos: uno regido por la dinámica de objetivación e instrumentalización del otro, que construye un mundo mundano donde reman exitosamente (al menos para algunos) el poder, el poseer y el hedonismo individualista guiados por los instintos: el reino de este mundo. Y el otro, el Reino de Dios y sus valores evangélicos relegados al desierto de los monjes, a la mera interioridad, o a la "otra vida". Se dividen radicalmente los espacios sagrados y profanos de la humanidad y se hacen pactos de complicidades. Todo menos hacerse cargo con la fe-amor de este mundo y transformarlo metiendo la levadura dentro o descubriendo el Espíritu que alienta dentro, tanto en lo privado como en lo público de la sociedad.

El gran reto es afirmar y asumir la racionalidad y los instintos, pero reconocer que el mundo, en la medida en que sea dominado por ellos como reyes absolutos y autosuficientes, es y será un infierno por la incapacidad de gratitud mutua que, al darse al otro, se encuentra a sí mismo en el nosotros. El aporte del cristianismo en el siglo XXI (junto con otros religiosos o seculares) es asumir esta realidad y transformarla por el amor que hace sujeto al otro, negar la bendición de Dios a toda dinámica de dominación que priva al otro de su condición de sujeto creador y corresponsable. No hay paraíso en la tierra, ni habrá tierra sin mal, ni hombre nuevo definitivo que por su naturaleza nueva y por las leyes descubiertas sólo herede el instinto de hacer el bien y donde los prodigios de la razón sólo sean aplicados para el bien, para la paz y el diálogo y no para la guerra y la destrucción. Cada generación, cada persona se hace libre y responsablemente hombre nuevo.

Cada uno se encuentra con el herido y por él es invitado, como el buen samaritano, a com-padeverse y sim-patizar y hacerse hermano de él, aunque nunca lo haya visto y pertenezca a un pueblo "enemigo".

Para ser libres y capaces de ordenar el uso de la razón y sus instrumentos, es necesario **"ordenar los afectos"** y los **"intereses propios"**. Libertad espiritual indispensable para ser solidarios y para crear las instituciones (nacionales e internacionales, públicas y privadas) que sirvan a la vida y no simplemente a los intereses de dominio y de ganancia de los más poderosos.

La sabiduría evangélica (tan en el corazón de los Ejercicios Espirituales) nos hace comprender vitalmente que el poder y la riqueza son dioses que dominan el corazón humano y penetran también instituciones y decisiones públicas, a no ser que vivamos el Amor como un Dios más fuerte y absoluto (Mateos 2,27; 10,42 y Mateo 6,24). El poder y la riqueza son tan fuertes que quieren (con frecuencia lo logran en las religiones) a un dios subordinado a ellos. Sólo el Dios-Amor gratuito no entra en la red de esos dioses del tener y del poder y verdaderamente los trasciende. Esa gratuidad nos lleva a hacernos samaritanos que se compadecen del herido. Sólo quien como Jesús experimenta el Amor (al Padre y a los hermanos) como un amor superior puede liberarse de los otros dioses y convertirlos en instrumentos para dignificar la vida. Amor mayor que nos permite ordenar los afectos.

MODOS DE APORTE DE LA FE CRISTIANA A LA HUMANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

De manera muy escueta podemos resumir algunos aportes más significativos de la fe cristiana por su propia naturaleza a la convivencia ciudadana en este mundo globalizado.

1- Impide la creación de ídolos en cuyo reinado absoluto está tentado el mundo a poner toda su esperanza y su búsqueda. Ni la posesión y dominio de los bienes económicos, ni el poder político de dominio absoluto, ni el consumismo sucesivo cambiante e ilimitado "ad infinitum", ni el sexo, ni los instintos hedonistas como ley suprema individualista... No basta denunciar la fe en estos absolutos, hay que superarlos. La fe-amor cristiano cultiva internamente un amor mayor y enseña a salir de sí mismo y a gustar la afirmación de los otros. De esa afirmación, compasión y solidaridad surge la posibilidad de convertir la posesión económica y el poder político en instrumentos al servicio de la vida, lo que es imprescindible

para un mundo global en paz y una tierra y hábitat cuidados.

2- La utopía es horizonte de plenitud y sus valores mueven y guían la creatividad humana permanente. Siempre es horizonte (nik topos = no lugar) y contribuye significativamente a la construcción de logros históricos concretos, siempre lejos de la plenitud buscada. Cuando un régimen pretende encarnar la plenitud de la utopía inexorablemente termina llevando a los opositores a la guillotina, al campo de concentración, o a la hoguera de la inquisición. Los adversarios pierden el derecho a existir al convertirse en enemigos de la humanidad cuya felicidad completa encarna el régimen o el orden utópico que se impone. Sólo Dios-amor es absoluto y su afirmación no negociable de la persona humana, independiente de los atributos especiales que tenga o no. También la vivencia de Dios-amor gratuito impide la perversión religiosa y la transformación del servicio religiosos en dominación. Así lo vemos en Jesús y en el choque de su fe-amor con la religiosidad ritualista y puritana del templo y de las leyes y sacrificios para aplacar a Dios.

3- La fe cristiana se vive en comunidad y es escuela permanente de dignidad, de reconocimiento del otro, de participación responsable en la vida de la comunidad y de la sociedad.

Frente al clericalismo heredado, desarrolla la responsabilidad comunitaria compartida por todo el pueblo de Dios y los dones y servicios que cada uno saca de sí para el bien de todos.

Las prácticas responsables en la comunidad cristiana lleva a la responsabilidad en la sociedad haciendo que la razón y los bienes materiales y espirituales, el poder y los instintos no se absoluticen ni conviertan a las personas en medios e instrumentos.

4- La fe-amor desarrolla mil formas de prácticas para enseñar a salir de sí mismo y así encontrarse a sí.

Salir hacia los que socialmente son distintos por su identidad, cultura, nación, religión, género. Hablamos no sólo de salida interior y espiritual, sino de salida física, desplazamiento al encuentro con el otro distinto para poder mirar al mundo desde el lado de él.

5- La fe-amor contribuye a romper la cadena de agravios y de explotación y negación histórica.

La nueva sociedad no debe ignorar el pasado, pero tampoco quedar atrapado en él y repetirlo cambiando de signo, de modo que los dominados de ayer sean

los dominadores de hoy y viceversa. Esa división y enfrentamiento no permite construir una sociedad renovada. Más bien la fe-amor lleva la novedad de eliminar la dominación y la negación histórica por la unión en la construcción del bien común presente y futuro. No se resuelve el apartheid que discrimina a los negros instaurando un nuevo apartheid que excluye a los blanco y los somete, sino con la novedad de blancos y negros juntos construyendo un nuevo espacio de formación común. Se aprecia la diferencia comparando Sudafrica con Zimbawue y el reto al ver que Vietnam o Europa sólo se pueden construir mediante el reconocimiento y alianza de quienes ayer se hicieron terribles guerras para aniquilarse. La comunidad cristiana siempre es creadora de alianzas y de puentes.

6- **La fe-amor valora lo temporal y pasajero, pues en darle un vaso de agua está el encuentro con el otro y con Dios y trasciende la muerte física. Enseña y aprecia los medios tecnológicos, científicos y productos que responden a problemas concretos, pero no confunde ni convierte los medios con fines absolutos. Su aporte no va incluido en la lógica instrumental del poder ni del hedonismo individualista.**

“Serán como dioses” si, pero dioses-amor que reconocen al otro, lo afirman y hace circular la gratitud mutua hacia una humanidad plural reconciliada.

FE Y POLÍTICA

P. Francisco José Virtuoso S.J.

ABSTRACT:

The present study describes the relationship between Christian faith and political commitment. For this, we provide the source of the relationship between Christians and politics in the person of Jesus of Nazareth. From there, we analyze how the Church understands the political action of Christians in the contemporary world. From this perspective, we present the broad outlines of Christian political engagement, as a universal and generic program. We end our reflection locating the place of faith in the political agenda of Christian inspiration.

KEYWORDS: *Christian faith, Political Commitment, Political action, Christian inspiration*

INTRODUCCIÓN

El compromiso político del cristiano nace de su fe en el Dios de Jesús de Nazaret, que lo vincula de una forma característica con sus semejantes, a quienes

El P. Francisco José Virtuoso es venezolano nacido en Caracas. Es licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Rafael Uribeanu de Maracaibo (Eco. Zulia). Obtuvo el Baccalaureatum en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS), en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) de Caracas. Obtuvo el grado de Maestría en Historia de Venezuela por la Universidad católica Andrés Bello en Caracas. En esa misma Universidad obtuvo el Doctorado en Historia de Venezuela. Se ha desempeñado como analista de la política venezolana, en el contexto latinoamericano y mundial. El desarrollo de esta labor analítica está recogida en la revista SIC de la Fundación Centro Gumilla a través de numerosos editoriales y artículos. Ha desarrollado una variada actividad académica en las áreas de historia de las ideas políticas, historia de la Iglesia Católica en Venezuela y desarrollo comunitario de base. Entre sus principales publicaciones destacan el libro, *La Crisis de la Catolicidad en los nuevos republicanos de Venezuela (1810-1813)*. Ha colaborado con destacados artículos en el Boletín CIHEV y en la revista SIC del Centro Gumilla. Después de ser Director del Centro Gumilla durante varios años, ha sido elegido como nuevo Rector de la UCAB desde este año 2011. Dirección electrónica: fjvirtuoso@ucab.edu.ve

entiende como hermanos, hijos de un mismo Padre. Esa fe nos lleva a amar como Jesús lo hizo, sirviendo hasta dar la vida.

La Constitución *Gaudium et spes* formuló magistralmente la dinámica que deviene de esta fe que nos pone en el corazón de la humanidad:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.' (Const. GS, N.º 1)

El compromiso político del cristiano es una modalidad de la caridad cristiana, de ese corazón solidario que se nutre de la experiencia del Dios que se acerca en misericordia hacia todos, y, de manera especial, hacia los más débiles y necesitados.

Benedicto XVI siguiendo la tradición de la Iglesia formuló recientemente esta modalidad de la praxis del amor cristiano del siguiente modo:

Desear el bien común e esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como polis, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente cuanto más se trabaja por un bien común que responda a las necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y posibilidades reales de incidir en la polis. Esta es la vía institucional – también política podríamos decir – de la caridad, no menos enclaustrada e incisiva de la que puede ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la polis.'

1. LA FUNDAMENTACIÓN CRISTIANA DEL COMPROMISO POLÍTICO

Necesariamente hay que comenzar diciendo que Jesús no fue un político, en el sentido técnico en el que se puede entender esta palabra hoy: no buscó forma

1 Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, N.º 1.

2 Benedicto XVI, "Carta encíclica La Caridad en la verdad" Roma, texto en español, N.º 7, 2009.

alguna de ejercicio de poder, entendido como dominación sobre otros. El evangelio cuenta que huyó en aquellas ocasiones en las que la muchedumbre que le seguía, entusiasmada con sus signos mesiánicos, intentó hacerlo rey (Jn. 6. 14-15).

Pero al mismo tiempo, es un hecho que lo mataron por la relevancia de la dimensión política de su misión que, entre otras cosas, cuestionaba la actuación de los representantes de las formas de dominación establecidas. Murió acusado de blasfemo en una sociedad teocrática y de subversivo frente al imperio.

Jesús fue un gran crítico del poder político. Alertó sobre su uso despótico y sobre la hipocresía de sus representantes, que se hacen llamar bienhechores del pueblo mientras lo oprimen (Lc. 22. 25-26). Puso de manifiesto entre sus discípulos el carácter diabólico –división, ruptura– que entraña la ambición de poder (Mt. 20,20-28). Desemascaró la permanente reivindicación que hace para sí el poder de ser considerado como absoluto en sí mismo. (Jn. 19. 10-11; Mt. 22,17).

Sin embargo, es durante su pasión, en su enfrentamiento con el poder, que Jesús devela el rostro demoníaco de éste. Por su propia constitución y ambigüedad, el poder político puede matar al justo y al inocente.

Jesús vino efectivamente como Mesías, pero no como Mesías davidico, es decir, como un rey con su aparato militar y su organización estatal. Fue visto como un profeta, como un sabio, como un maestro, como un taumaturgo, y algo tuvo de todo eso. Pero fue fundamentalmente el que anunció el reinado de Dios y lo hizo presente en la fecunda fraternidad de Jesús. Dios se entregaba incondicionalmente al pueblo como Padre y pedía al pueblo corresponderle viviendo con la confianza de hijos y expresándola en la constitución de una existencia fraterna. De este modo, su proyecto, aunque implicaba necesariamente consecuencias políticas, iba más allá de ellas, reubicando lo político como una dimensión de un proyecto mayor, más amplio y trascendente.

En efecto, se encontró a una masa desperdigada, sobrecargada y desesperanzada, y la levantó de su postración, la convocó como pueblo y la movilizó alrededor de sí. Fue un verdadero dirigente porque no se levantó sobre el pedestal del pueblo masificado sino que lo ayudó a crecer como personas responsables y corresponsables. Su movimiento tuvo una tremenda dimensión política. Pero ese peso fue imponente precisamente porque no aspiró a sustituir a las autoridades. No fue ni quiso ser un político. A diferencia del Moisés bíblico o el Mahoma de la historia, no elaboró un corpus legal ni organizó un Estado.

El supuso que debían existir estructuras societarias, pero también que en ellas no se jugaba lo decisivo. No eran sagradas. Si las autoridades se mantenían

en su campo propio, eran necesarias y convenientes. Pero, si pretendían una trascendencia que no poseían, eran muy dañinas. Terminaban, como denunció Jesús, oprimiendo a la gente y haciéndose llamar bienhechoras. Por eso no debían sacralizarse sino someterse, así insiste Pablo, al imperio de la ley, una ley concebida para proteger al que obra bien y castigar al que obra mal, y sobre todo para disuadirle de que lo haga. La situación se torna mucho más grave cuando las autoridades respaldan y sacralizan un sistema económico inícuo. En esa situación mantener la libertad responsable tiene un precio tan alto que puede costar la vida.

Es muy revelador que las autoridades religiosas acusaron a Jesús ante las autoridades políticas de que agitaba al pueblo contra ellas, sabiendo que era mentira, y las autoridades políticas lo ejecutaron como Mesías político, a sabiendas de que no constituía ningún peligro militar. Según el cuarto evangelio, al ponerse de espaldas a la verdad, no se basaban en la justicia y al fin prevalecieron las componendas entre poderes, para no verse puestos en evidencia por el que se presentaba como testigo de la verdad y hablaba abiertamente donde se reunían todos. Los que sólo admitían súbditos, quitaron del medio al que venía a hacer un mundo de hermanos.

El Mesianismo de Jesús³

Jesús no asume la figura de caudillo liberador que Moisés anunció: "Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le mande." (Dt. 18,18). Tampoco se entiende como el Mesías davidico que soñaron sus apóstoles (Mt. 16,16.21-24; Hch. 1,6; Jn. 18,36); más bien adoptó actitudes que escandalizaron las expectativas que en este sentido tenían sus discípulos.

Jesús entiende en primer lugar su mesianismo como quien carga solidariamente el pecado del mundo, haciéndose hermano de los pecadores y de su condición de marginación.

Este es el contenido del bautismo. Jesús es contado con los pecadores, se confunde con el pueblo pecador que va donde Juan a disponerse para el juicio de Dios. Él individualmente no es pecador (Jn. 8,46; Hbr. 4,15), pero está ahí porque lo asume, porque lo lleva en el corazón. Al definirse así como hermano, puede pedir perdón con todo el dolor del mundo porque por una parte conoce lo que es

³ Pedro Trigu, marzo 2009

pecado (la mentira, la esclavitud, la muerte que produce) y por otra lleva dentro de sí a todos los pecadores. Dios acepta el ruego de Jesús. Por eso se abre el cielo. Dios se revela como el Padre del que cargó con los pecadores. Dios se sintió atraído por el penitente, por el solidario, por el justo Jesús, que al recibir el bautismo de penitencia justificaba a los pecadores. En el bautismo de Jesús se reveló que Dios estaba reconciliando al mundo consigo, cuando lo proclamó su Hijo y le dio la misión de quitar el pecado del mundo cargando solidariamente con él. Esta teofanía da la clave para leer la vida de Jesús: lo que realizó simbólicamente en el Jordán lo irá realizando en cada uno de los encuentros (Mc. 2,5-17; Lc. 7,36-50; 15; 18,9-14; 19,1-10; Jn. 1,1-42; 5,1-21; 8, 2-11).

Hay que recalcar que Jesús carga con los pecados y las dolencias no desde una existencia privilegiada, inmune a cualquier problema sino desde una existencia débil y probada en todo (Jlbr 4,15), no sólo la existencia de uno de tantos sino la de alguien que fue despreciado por los dirigentes, por sus paisanos y hasta por gente de su familia, que llevó una vida itinerante y pobre sin el apoyo de ninguna institución prestigiosa, que finalmente cayó en manos de sus enemigos.

El secreto de la capacidad de Jesús de cargar con los demás consistió en su misericordia, una misericordia que era conocimiento de Dios (Os. 6,6; Mt. 9,13; 12,7), revelación de su verdadero rostro. Una misericordia, pues, con la misma consistencia de Dios, con su capacidad recreadora, sanadora, liberadora. (Lc. 15 y ss)

"Levántate, toma tu camilla y anda"

Este mandato de Jesús al paralítico es característico de su manera de cargar con los demás. La fe que despierta Jesús, procura activar las energías de las personas de modo que al fin resulten no sólo destinatarias sino también agentes de su propia salvación. Jesús en la relación que entabla con el pueblo y las personas, a la vez que se hace cargo de sus problemas y carga con ellos, va suscitando como correspondencia una relación de fe que salva. Jesús carga con los demás de tal manera que esa actitud los capacita para encargarse ellos de su propia vida y cargar con ella. El señorio de Jesús no inhibe, no crea dependencia, no sustituye ni infantiliza sino que por el contrario dinamiza, hace que la gente se ponga en pie, que se movilice, que conciba fe y cobre esperanza, de tal manera que la salvación que se origina por la iniciativa del Señor se realice también por la correspondencia del necesitado.

Esto significa que Jesús carga de tal modo con los enfermos y pecadores, con los ignorantes y extraviados que los atrae, que los pone en movimiento para que ellos logren la salvación. Por eso la mayor alegría de Jesús acontecía cuando, después de un proceso de acercamiento que terminaba en un encuentro, podía despedirse de la persona diciéndole: "tu te te ha salvado" (Mc. 5,34; 10,52; Lc. 7,50; 17,19; Mt. 8,13; 15,28). Así pues atrae a la gente porque es percibido como el que no busca su prestigio e interés sino como el que se interesa por los demás y los sirve y carga con ellos. Pero también atrae porque carga desinteresadamente, no haciendo un favor que crea obligación y dependencia; porque carga horizontalmente, incluso desde abajo, no como mudo de subir a hombros de los deudores; porque carga no convirtiendo a las personas en meros pacientes, en puras manos extendidas sino porque carga movilizándolas, haciendo crecer, humanizando, es decir posibilitando no sólo la superación del problema sino que se abra un camino de salvación integral.

Jesús moviliza hacia los demás, haciéndolos solidarios

Pero no sólo carga movilizándolos. Jesús da un paso más: atraer hacia sí significa sobre todo llamar al agobiado y abatido a participar de su tarea de cargar con quienes están sobrecargados y sin esperanza. Este es el punto más alto de la dialéctica que instaura el Señor Jesús, una dialéctica que despliega tal tensión interna que parece mas bien paradoja o abiertamente una pura necesidad. Y sin embargo eso es lo que plantea Jesús: "Acérquense a mí todos los que están rendidos y abrumados, que yo los aliviaré. Carguen con mi yugo y aprendan de mí que tengo un corazón sufrido y humilde. Así encontraran su descanso, pues mi yugo es soportable y mi carga ligera" (Mt. 11,28-30). A quienes se acercan para que los alivien cargando con sus cargas, Jesús los invita a cargar con él la carga del mundo.

Jesús, desde su actuación como servidor de todos, cargando con las cargas de todos los que están abrumados y cansados, pide a los sobrecargados aliviados por él que den un paso más haciéndose también ellos servidores de los demás; porque la plenitud de su salvación consiste en hacerse como el maestro, solidario con todos. Jesús entonces, al atraer hacia él, capacita para asumir una nueva lógica, la de la responsabilidad respecto de la propia vida y de la solidaridad respecto de los necesitados.

Una mujer lo recibió en su casa

Pero la medida de la generosidad de Jesús la da el que no sólo llama a cooperar con él, capacitando para hacerlo, sino que él mismo se pone en manos de quienes se ponen en manos de Dios. Jesús pasó haciendo el bien, haciendo presente con su vida la misericordia de Dios; pero él también, como evangelizador itinerante que no tenía dónde reclinar la cabeza, vivió de la misericordia de aquellos a quienes hacía misericordia. Si él era sacramento de la misericordia de Dios para con su pueblo, también aceptó de un modo habitual que ese mismo pueblo fuera para él sacramento de que Dios era su Padre providente. Así instauró la reciprocidad de dones como el modo más humanizador de relacionarse. Atraía sobremanera ese señor que no sólo daba vida, sino que propiciaba que los salvados por él le pudieran también dar de sí. De esa manera ellos también eran, como el propio Jesús, mediadores de Dios. La plenitud de la salvación se alcanzaba al darle al dador de vida, que era de algún modo darle también a Dios.

Así se superaba de raíz esa relación religiosa que consiste en entablar con la divinidad un comercio sagrado en el que el adorador mira a su propio provecho y espera recibir más de lo que da. En este esquema de reciprocidad de dones que instaura Jesús, se comienza recibiendo gratuitamente y se corresponde dando agradecidamente. Aquí queda anulado cualquier resabio de resentimiento ante esa divinidad tan elevada e inasequible que humilla al que recibe su favor. Jesús como enviado de Dios hace presente a un Dios que da humanamente, discretamente, desde abajo; tan desde abajo que recthe a su vez agradecido el don del agraciado. Para quien es capaz de llegar hasta este nivel de reciprocidad en libertad, la atracción que ejerce Jesús es irresistible porque nada hay más humanizador y gratificante que esta dignación de ponerse en nuestras manos. Jesús comía donde le daban de comer y dormía en la casa donde lo acogían. Y así el que se hacía hermano de ellos al darles de sí, daba lugar a que ellos se constituyeran en hermanos suyos. Ése es el modo como el Hermano Jesús engendra hermanos.

Reunir a los hijos de Dios dispersos

Y así llegamos al propósito de esta atracción: no atrae hacia él para constituirnos en satélites suyos sino para poner en marcha un movimiento de reunión. El resultado de este movimiento es reunir en una sola familia de hermanos a los hijos de Dios que estaban dispersos (Jn. . 11.52). Y en efecto, él se encontró a una

masa desperdigada e inerte por el abatimiento causado por la sobrecarga y la falta de horizontes y conductores, y con su presencia alentadora, sus palabras y sus actos liberadores hizo de ella un pueblo en pie y movilizado que era capaz de dar cuenta de su esperanza (Mt. 21,11; Jn. 7,46; Mc. 7,37).

¿Qué aprendemos pues del mesianismo de Jesús?

Que su capacidad de atracción se convertía en fuente de vida para los atraídos, convirtiéndolos en sujetos, conscientes de sí, capacitados para desplegar sus posibilidades, solidarios con los míos de su misma condición y corresponsables de un proyecto de vida que trasciende la propia vida. El poder de Jesús, crea poderes entre sus seguidores para poner en marcha procesos de fraternidad y servicio. ¿Desde este paradigma mesiánico, qué debemos exigir a las figuras mesiánicas de nuestra coyuntura histórica?

II. LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA

La Iglesia a lo largo de su tradición ha sostenido un conjunto de principios básicos que deben orientar el compromiso político de los cristianos

Dignidad humana

La dignidad humana, la de cualquier hombre o mujer por el mero hecho de serlo, es la medida de toda la sociedad.

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que demandan inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto.⁴

4. Juan XXIII *Pacem in Terris* N° 9

El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Jesús de Nazaret lo advirtió cuando dijo que el sáhado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sáhado.

Modernamente la dignidad humana se expresa en el conjunto de derechos humanos que en el orden civil, social, político, cultural, de género y ambientales, se han ido declarando y asumiendo como expresión de la dignidad humana en este tiempo de la humanidad. Su garantía es la medida del nivel de humanización de las sociedades.

Libertad y fraternidad

Dos mil años de historia cristiana han decantado en la Iglesia Católica una comprensión tardía, pero consistente, del valor de la libertad política como realización concreta de la libertad moral con la que Dios nos creó. Creados por Dios y destinados a Él, somos sin embargo libres para aceptar sus promesas o rechazarlas. Somos pues plenamente personas, de dignidad tal, que Dios quiso dejarnos la elección a nosotros de nuestra propia salvación. A la iglesia católica le tomó tiempo comprender las consecuencias políticas de esta afirmación teológica. Al fin lo hizo, inducida tanto por sus mejores teólogos como por la oposición liberal. Después de muchos conflictos entendimos que la libertad política es condición histórica del ejercicio de la libertad moral. Que la persona asume su condición de tal más plenamente cuando existen condiciones de libertad política, de opinión, de pensamiento, de conciencia, y de actuación en los ámbitos económicos, sociales y políticos.

Lo mismo ocurrió con la fraternidad, consecuencia inmediata de ser todos hijos de un Dios que se manifestó como Padre de todos, de buenos y malos. Además, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, puso de manifiesto que la fraternidad se manifiesta en la comunión universal, y su validez dependerá de la incorporación en ella de los pobres, y excluidos socialmente. La justicia y la solidaridad estructural es el signo ineludible de la fraternidad y la comunión.

A la Iglesia le tomó igualmente tiempo para asimilar esta verdad. El feroz ataque marxista y la relectura de viejos textos teológicos con nueva sensibilidad, nos llevó a los cristianos católicos entender que la justicia, la equidad, la solidaridad, son componentes ineludibles de nuestra identidad cristiana y que ésta

identidad de nuestra fe es sólo creíble históricamente si nos solidarizamos con la suerte de los pobres y asumimos sus luchas de liberación. Ya que, sin agolarse en ello, la fraternidad requiere de estructuras concretas de solidaridad el terreno económico y social.

Así pues, tras siglos de decantar en la historia esas dos verdades fundamentales sobre el hombre, recibidas en la revelación y, de manera especial, reveladas en el evangelio de Jesús de Nazaret, la Iglesia contemporánea afirma inseparablemente la libertad política y la estructuración de las sociedades para la solidaridad, la equidad y la justicia. La iglesia denuncia como inhumanos y resiste con la fuerza de la fe a los regímenes y sistemas donde se quiere sacrificar la libertad en nombre de la solidaridad, o la solidaridad en nombre de la libertad. Porque estamos convencidos de que ambas magnitudes son compatibles y complementarias.

Subsidiariedad

En la encíclica *Mater et Magistra* (1961) Juan XXIII —citando una encíclica de Pío XI del año 1931— resumía así este principio fundamental para la concepción cristiana de la vida social y política.

Sigue en pie en la filosofía social un gravísimo principio, inamovible e inmutable: así como no es lícito quitar a los individuos y traspasar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e iniciativa, así tampoco es justo porque dañe y perturbe gravemente el recto orden social, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden realizar y ofrecer por sí mismas, y atribuirlo a una comunidad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, en virtud de su propia naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero nunca destruirlos ni absorberlos.⁵

Este principio general tiene particular importancia para la relación entre sociedad y Estado y entre las diversas instancias de éste: local, regional y nacional. La centralización y concentración estatal del poder se opone radicalmente a este principio y las personas y comunidades no crecen ni se fortalecen, ni su efectiva participación se hace posible. Queda a la discusión en cada caso cuál es la correcta aplicación del principio y cuánto es lo que efectivamente están en capacidad de lograr las instancias menores sin necesidad de recurrir al poder central nacional.

5. *Mater et Magistra* N° 54.

Algo más adelante añade Juan XXIII:

La experiencia diaria, prueba, en efecto que, cuando falta la actividad de la iniciativa particular, surge la tiranía política. No sólo esto. Se produce, además, un estancamiento general en determinados campos de la economía, echándose de menos, en consecuencia, muchos bienes de consumo y múltiples servicios que se refieren no sólo a las necesidades materiales, sino también, y principalmente, a las exigencias del espíritu: bienes y servicios cuya obtención ejercita y estimula de modo extraordinario la capacidad creadora del individuo.⁶

Este principio es válido, en la organización social, en las diversas instancias del Estado y del gobierno e incluso en el orden internacional:

Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás, perdería mucho tiempo, con lo cual lograría realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar dirigiendo, vigilando, arguyendo y asigando, según el caso lo requiera y la necesidad lo exija. Por lo tanto tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función 'subsidiaria', el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación.⁷

El principio también se aplica a la economía para buscar un sano equilibrio entre el individualismo descontrolado, la iniciativa privada y el mercado y el papel del Estado.

De igual manera es importante para el orden internacional y la relación entre los estados y los entes supranacionales.

III. LA APUESTA DE LA IGLESIA: SOCIEDAD LIBRE, JUSTA Y DEMOCRÁTICA

En la humanidad ha habido diversas formas de gobierno y de regímenes políticos. En el pasado prevalecieron diversas autocracias que excluían a la mayoría

6. *Miser et Magistra* N° 58.

7. *Quadragesimo anno* N° 80.

de la sociedad de toda participación y decisión política. El cristianismo convivió con algunas de esas autocracias y hasta las justificó. Sin embargo, al menos en el último medio siglo aparece con claridad creciente que la democracia es la forma de gobierno más acorde con la dignidad de la persona humana y que la responsabilidad cristiana debe hacerse efectiva en la difícil construcción de la justicia en un régimen de derecho y libertad.

Una sociedad democrática es aquella donde el conjunto de la sociedad decide quiénes son sus gobernantes, los elige por un tiempo limitado, puede evaluar su desempeño y elegir a otros. Así mismo establece cuáles son los objetivos compartidos de esa sociedad. La democracia exige también determinados mecanismos institucionales para que, quien sea elegido como autoridad política, la reciba de manera limitada que impida cualquier intento de convertirse en autócrata, pues entendemos que siempre hay una tendencia y peligro en los que mandan por hacerse con todo el poder y abusar del conjunto de la sociedad.

La sociedad tiene que controlar el poder público. Para ello el mandato de sus representantes está ordenado y sometido a una Constitución, que defiende y garantiza los derechos de todos los ciudadanos por igual, aunque sabemos que en las sociedades todas tenemos características distintas.

Las constituciones democráticas incluyen la separación de los poderes como un mecanismo fundamental para mantener el equilibrio político. Separación que garantice autonomía para el ejercicio de su función y para contrabalancear al resto de los poderes.

La Democracia no es sólo política es también social, es decir, la dignidad de la persona no es afirmada en abstracto y pisoteada en concreto, sino que se obliga a hacer realidad los derechos humanos y sociales de todas las personas. No es posible una democracia política sin un desarrollo económico-social más equilibrado y con oportunidades para todos. Una democracia social centra sus esfuerzos en tratar que todas las personas tengan acceso a determinado nivel de educación, a los servicios de salud y de seguridad social y al trabajo con ingresos razonables y a la vivienda digna, al poder político etc...

La sociedad democrática está sustentada en la idea de soberanía popular.

En la sociedad democrática idealmente la fuente y el sujeto del poder es toda la población, la suma de ciudadanos e individuos de esa sociedad en cuanto miembros de la ciudad o de la polis, y responsables de la autoridad política.

La sociedad es así concebida como soberana (en contraposición al rey, al caudillo, al autócrata como soberano y a la sociedad como súbditos subordinados) es la que elige, a sus representantes y gobernantes para un tiempo determinado y con tareas específicas de las que tienen que rendir cuentas a aquellos que lo eligieron y le dieron el mandato.

En este sentido, para que realmente (no sólo teórica ni jurídicamente) la soberanía esté en la sociedad civil, es menester que efectivamente existan ciudadanos y no meros habitantes y que se sientan sujetos y guardianes de lo público, de ese espacio común que constituyeron al ponerse de acuerdo en los objetivos nacionales y en los principios fundamentales para defender la dignidad de todos y cada uno, sus derechos fundamentales y unir fuerzas y recursos para permitir las oportunidades de iniciativa y de vida digna para todos.

Si por el contrario, la ciudadanía no es una realidad efectiva porque los habitantes no cultivan su dimensión y responsabilidad pública, y porque no vigilan ni piden cuentas a quienes les gobiernan, esa carencia de ciudadanía va permitiendo que los gobernantes usurpen la soberanía, se vuelvan autócratas, se perpetúen en el poder, se apropien de la Constitución y también del Estado.

El Estado

El Estado es una construcción artificial de la sociedad para el mejor logro del bien común público. Es la manera que han encontrado las sociedades modernas para ponerse de acuerdo, aunar esfuerzos, evitar los conflictos y las guerras y lograr mejor sus fines comunes. Es una ilusión pensar que la sociedad es totalmente armoniosa o va a serlo, pues siempre habrá intereses enfrentados y conflictos: de ahí que cree el Estado y se le entregue el monopolio de la fuerza y de la violencia legítima, con poder para castigar a quien atente contra el bien común de la convivencia.

El Estado no es nadie, no es ninguna persona, sino más bien un ordenamiento jurídico y una institucionalidad pública, expresión de una voluntad colectiva con leyes que deben ser iguales para todos. Un instrumento muy especial, pues él encarna la voluntad de la sociedad, a él se le da la atribución de exigir a todos los ciudadanos el acatamiento de las leyes, una contribución económica muy significativa través de los impuestos para el presupuesto común, el aporte

del servicio obligatorio como es el servicio militar u otros servicios sociales, y la autoridad para imponer sanciones hasta muy severas como puede ser la cárcel, incluso perpetua, etc.

En este sentido el Estado es un ente tan poderoso y omnipresente que lleva consigo el peligro de divinización y de convertir en instrumentos (incluso en esclavos) a los miembros de la sociedad. La autoridad del Estado tiene su base moral en que es instrumento del bien común y se deslegitima si se va volviendo en mal común y en dictadura opresora.

El Estado no es sólo, ni principalmente un mero árbitro que está por encima de los conflictos sociales, sino que es un actor social y promotor en los diversos aspectos, educación, economía, ordenamiento territorial, defensa, salud etc.

El Estado nacional no es centralizado, ni indiferenciado, sino que la autoridad pública tiene su expresión municipal y local, así como regional, estatal y propiamente central. En todas estas instancias debe participar la sociedad tanto para apoyar como para controlar el buen ejercicio y funcionamiento de las instituciones públicas.

El Estado, desde el punto vista organizativo, está compuesto por varios cuerpos operativos. Uno muy relevante, quizás el más vinculado con la vida cotidiana de la ciudadanía es la *Administración Pública*, unos administradores delegados que reciben una especial investidura y forman parte del gobierno.

Hay que distinguir el *gobierno*, como conducción ejecutiva del estado, naturalmente asociada a una tendencia política, de la *burocracia administrativa*. Esta burocracia requiere para ser eficiente estar guiada por criterios técnicos y universales.

Partidos políticos

La democracia (en contraposición a los regímenes autocráticos de diverso signo) se basa en la discusión pública de los diversos sectores, intereses e ideas políticas que hay en la sociedad. Sobre la pregunta *qué hacer* para lograr mejor el bien común e incluso cuáles son sus prioridades y cómo los diversos sectores de la sociedad se deben beneficiar y contribuir a él, la sociedad discute las ideas políticas y sistemas y se expresan los intereses diversos de cada sector social. De ahí nacen agrupaciones y partidos políticos con determinados acentos ideológi-

cos y propuestas pragmáticas para el mejor gobierno. Los *partidos políticos*, son agrupaciones con propuestas específicas sobre la conducción política del país, a las que libremente se asocian los ciudadanos que deseen. Los partidos agrupan gente militante y adicta que está de acuerdo con esos intereses, ideologías y propuestas políticas.

Estas agrupaciones tienen diversos principios de filosofía política, a veces de visión de la vida y de la sociedad y diversas propuestas sobre cómo gobernar. Buscan adhesiones en la sociedad a sus propuestas y preparan gente para gobernar y hacen propuestas electorales a la sociedad, con planes y programas de gobierno para que la sociedad elija a las corrientes, propuestas y personas que considere mejores y más aptas para llevarlas a cabo. *Los partidos son imprescindibles* en el debate político de una sociedad plural, pero también se requiere que la sociedad civil no renuncie a la vigilancia sobre éstos cuando llegan al gobierno, que siga debatiendo los problemas y participe en la gestión del gobierno y en la conducción del Estado.

Sociedad nacional e internacional

Ya no hay sociedades nacionales que sean plenamente autónomas e independientes. Cada vez más dependemos unos de otros, y un gobierno nacional depende de otros gobiernos y lo que hacen los países más fuertes para promover sus intereses afecta de manera decisiva a la vida de los otros. Es necesaria una autoridad mundial y una especie de gobierno supranacional que vele por el bien de todos y ponga freno a los más fuertes para que su interés y fuerza particular no se imponga como ley suprema contra el bien de los países más débiles.

Cuando hablamos de esto, estamos aludiendo a la economía globalizada y a las necesidades e intereses económicos y políticos de cada país, a la pluralidad de culturas y religiones, a la preservación de los recursos y de las condiciones ambientales de vida digna de quienes vivimos hoy y de los que nacerán mañana, de la paz mundial y del respeto y solidaridad entre los pueblos, la superación de la pobreza, la reducción del armamentismo y aumento de la cooperación y desarrollo de buenas oportunidades de vida para todos.

A medida que aumenta la *visión de bien común universal*, crece la solidaridad global entre todos los miembros de la humanidad, se disminuye la probabilidad de las guerras y la necesidad de armas. Así lo demuestran las unidades suprana-

cionales (v.e. la Unión Europea) entre países que durante cientos de años gastaron recursos ingentes en armas y perdieron millones de vidas en terribles guerras entre sí. Hay dimensiones supranacionales regionales. En este sentido, la unidad latinoamericana que fortalezca su desarrollo y su capacidad de negociación como tal que es una meta importante que requiere realizaciones y aplicaciones concretas.

IV. EL LUGAR DE LA FE EN EL COMPROMISO POLÍTICO

El compromiso político de los cristianos se sustenta en última instancia en un modo de concebir la política como servicio a favor de la vida buena, solidaria, justa, libre y democrática en la sociedad. Un servicio que se realiza al estilo de Jesús, en donde el poder consiste en dar vida: resucitar a los muertos, liberar al encadenado, sanar al enfermo... Esos parámetros en la política sólo se pueden mantener desde una íntima relación con quien funda esos valores, desde el seguimiento personal al Señor de todas las cosas, frente al cual todo medio se relativiza en función de su señorío. En este sentido esa fe capacita dar la vida fija la mirada en la esperanza que se espera, estando dispuesto a la humillación y la cruz, como Jesús de Nazaret. (Heb. 2.12).

De allí que los hombres y las mujeres que asumen su compromiso político desde la fe son profetas y mártires. Profetas porque anuncian el designio de Dios que irrumpe en la historia para invitarla a encaminarse sobre su promesa y mártires porque, como lo demuestra la historia latinoamericana, el precio de ese anuncio es generalmente la muerte.

OTROS TEMAS

EL ECUMENISMO A LOS CINCUENTA AÑOS DE LA INAUGURACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

P. Ramón Vinke*

ABSTRACT:

Pope John XXIII desired to announce the call for an Ecumenical Council in the Chapter Hall of the Monastery of St. Paul Outside the Walls, in Rome, on 25 January 1959; it was precisely on the day of the closing of the worldwide Week of Prayer for Christian Unity, thus indicating as one of the main tasks of the Council, the reestablishment the restoration of Christian unity. Vatican Council II, in fact, promulgated a document exclusively devoted to ecumenism, namely, the Decree "Unitatis redintegratio". Since then there has been significant progress in the relationship of the Catholic Church with the ancient Churches of the Middle East, with the Orthodox Church, with the Ecclesial Communities resulting from the Protestant Reformation, the Anglican Church... In particular, the relationship with the Anglican Church has taken an unexpected turn with the promulgation by Pope Benedict XVI, on November 4, 2009, of the Apostolic Constitution "Anglicanorum Coelibatus".

KEYWORDS: ecumenism, unity, communion, church, council.

El Papa Juan XXIII quiso anunciar la convocatoria de un Concilio Ecuménico en la Sala Capitular del Monasterio de San Pablo Extramuros, en Roma, el 25

* Ramón Vinke Nació el 11 de noviembre de 1957, fue ordenado presbítero en Caracas el 19 de marzo de 1987. Como tal, ha ejercido los cargos de Profesor del Instituto Universitario Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima de Caracas (1989-1993), Rector del Santuario Nacional Eucarístico de la Santa Capilla de Caracas (1992-2004), Director del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Caracas (desde 1996), Capellán de la Universidad Simón Bolívar (desde 2001), Párroco de San Andrés Apóstol (desde 2004), Profesor del Seminario Arquidiocesano Santa Rosa de Lima de Caracas (desde 2006), entre otros. Es autor de numerosas publicaciones en las áreas de Ecumenismo e Historia de la Iglesia en Venezuela. correo: phraramonvinke@yahoo.com

de enero de 1959¹: precisamente el día, en que en todo el mundo se clausuraba la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos... como indicando como uno de los principales cometidos del Concilio el restablecimiento —la restauración— de la unidad de los cristianos².

En la antesala del Concilio, el mismo Papa Juan XXIII creó en septiembre de 1960 el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos³. El Secretariado se comunicó muy pronto con el Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra; y subsiguientemente fueron extendidas invitaciones oficiales a otras Iglesias y Comunidades eclesiales a enviar observadores oficiales al Concilio: invitaciones, que —con pocas excepciones— fueron correspondidas. En la primera sesión del Concilio participaron 40 observadores oficiales de las antiguas Iglesias de Oriente, Luteranos, Calvinistas, Anglicanos y otros... La tardía incorporación de observadores de la Iglesia Ortodoxa hizo aumentar la presencia ecuménica en el Concilio hasta 103, durante la última sesión en el año 1965⁴. Muchos de estos observadores jugaron después del Concilio un importante papel en los diálogos teológicos de sus Iglesias y Comunidades eclesiales con la Iglesia Católica.

Por supuesto, el Concilio promulgó —durante la sesión conclusiva de su tercer período— un documento dedicado exclusivamente al ecumenismo, a saber, el Decreto "Unitatis redintegratio", en el cual expone los principios católicos del ecumenismo: como muy bien precisó en su momento el Cardenal Walter Kasper, en su condición de Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos —el mismo Secretariado creado por el Papa Juan XXIII, elevado en el año 1988 a Pontificio Consejo—. "la unidad ecuménica hacia la que tendemos significa algo más que una red de Iglesias confesionales que, al entrar en comunión de Eucaristía y de púlpito, se reúnen en recíprocamente. La concepción católica del ecumenismo presupone lo que ya existe, o sea, la unidad en la fe de la Católica y la comunión parcial con las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, para llegar, partiendo de esta comunión in completa, a la comunión plena, que incluye la unidad en la fe, en los sacramentos y en el ministerio eclesialístico. La unidad en el sentido de la comunión plena no significa uniformidad, sino unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. Dentro de la única Iglesia hay lugar

1 Cf. S.S. Juan XXIII. *Allocución con la cual anuncia el Sinodo Romano, el Concilio Ecuménico y la puesta al día del Código de Derecho Canónico* (25 de enero de 1959).

2 Cf. Richard R. Gaillardetz, Catherine E. Clifford, *Keys to the Council. Unlocking the teaching of Vatican II*, Liturgical Press], Collegeville], Minnesota] 2012, p. 148.

3 Cf. *ibid.*

4 Cf. Massimo Faggioli, *Vatican II. The battle for meaning*, Paulist Press], New York / Mahwah], New Jersey] 2012, p. 39.

para una diversidad legítima de mentalidades, de tradiciones, de ritos, de reglas canónicas, de teologías y de espiritualidades”.

RELACIONAMIENTO CON LAS ANTIGUAS IGLESIAS DE ORIENTE

Las antiguas Iglesias de Oriente son llamadas también Iglesias precalcedónicas. Son las Iglesias, que se separaron de la comunión de la Iglesia universal después del Concilio de Calcedonia (451), que definió el dogma de las dos naturalezas de Cristo...

¿Qué mejor, que el Papa Juan Pablo II, para referar los progresos logrados en el relacionamiento con las antiguas Iglesias de Oriente? Escribe el Papa Juan Pablo II en su Encíclica “Ut unum sint”: La reunificación de las relaciones fraternas con las antiguas Iglesias de Oriente, testigos de la fe cristiana en situaciones con frecuencia hostiles y trágicas, es un signo concreto de cómo Cristo nos une a pesar de las barreras históricas, políticas, sociales y culturales. Precisamente en relación al tema cristológico, hemos podido declarar junto con los Patriarcas de algunas de estas Iglesias nuestra fe común en Jesu Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre”.

Después del Concilio Vaticano II, hubo encuentros en Roma entre el Papa Pablo VI y el Papa Shenouda III, Patriarca Copto (Papa de Alejandria, recientemente fallecido (2012)), entre el Papa Pablo VI y el Patriarca Mar Jacob III, Patriarca Siro de Antioquia... entre el Papa Juan Pablo II y el Papa Shenouda III, entre el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Siro de Antioquia Mar Ignacio Zakka I Iwas, entre el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Etiope Abuna Paulus, entre el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Asirio de Oriente Mar Dinkha IV, entre el Papa Juan Pablo II y el Católico Patriarca Armenio- Karekin I, entre el Papa Juan Pablo II y el Católico Aram I, los encuentros entre el Papa Juan Pablo II y el Católico Karekin II, en Roma y después en Armenia, en el año 2001.

3. Cardenal Walter Kasper, Conferencia sobre el 40 aniversario de la promulgación del Decreto Conciliar “Unitatis redintegratio” (11 de noviembre de 2004).

6. S.S. Juan Pablo II, Encíclica “Ut unum sint”, N.º 62.

RELACIONAMIENTO CON LA IGLESIA ORTODOXA

Como es ampliamente conocido, el Papa Juan XXIII falleció durante la celebración del Concilio Vaticano II, el 3 de junio de 1963. Y fue electo el Papa Pablo VI, el 21 de junio de 1963... Durante la visita del Papa Pablo VI a Tierra Santa, en enero de 1964, tuvo lugar un primer encuentro entre el Papa y el Patriarca Atenágoras I en Jerusalén, iniciándose el acercamiento entre ambas Iglesias. Importante expresión de este acercamiento fue la Declaración Común del Papa Pablo VI y del Patriarca Atenágoras I, mediante la cual “se ha borrado de la memoria y del anterior de las Iglesias las sentencias de excomunión” —es la expresión textual—, que, novecientos años antes, en el año 1054, marcaron el cisma entre Roma y Constantinopla. Comenta el Papa Juan Pablo II en su Encíclica “Ut unum sint”:

Aquel acontecimiento eciesial, tan denso de contenido ecuménico, tuvo lugar en los últimos días del Concilio, el 7 de diciembre de 1963. La asamblea conciliar se concluía así con un acto solemne, que era al mismo tiempo purificación de la memoria histórica, perdón recíproco y compromiso solidario por las bráscuelas de la comunión⁷.

Posteriormente, el Papa Pablo VI visitó al Patriarca Atenágoras en El Fanar, en Turquía, en julio de 1967 y, en el mes de octubre del mismo año, el Patriarca fue acogido solemnemente en Roma. Relata el Papa Juan Pablo II en la ya citada Encíclica “Ut unum sint”:

Después de la muerte del Papa Pablo VI y del breve pontificado del Papa Juan Pablo II, cuando se me confió el ministerio de Obispo de Roma, consideré que era uno de los deberes primeros de mi ministerio pontificio tener de nuevo un contacto personal con el Patriarca Ecuménico Dimitrios I que en este tiempo había asumido la sucesión del Patriarca Atenágoras en la sede de Constantinopla. Durante mi visita a El Fanar el 29 de noviembre de 1979, el Patriarca y yo decidimos inaugurar el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y todas las Iglesias Ortodoxas en comunión canónica con la sede de Constantinopla. (...) El Patriarca Ecuménico quiso desarrollar la visita que le había hecho y, en diciembre de 1987, tuve la alegría de recibirlo en Roma con sincero afecto y con la solemnidad que le correspondía. En este contexto de fraternidad eclesial se debe recordar la costumbre, establecida ya desde hace varios años, de acoger en Roma, para

7 S.S. Pablo VI - S.S. Atenágoras, Declaración Común (7 de diciembre de 1963).

8 S.S. Juan Pablo II, Encíclica “Ut unum sint” (25 de mayo de 1995), N.º 52.

la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, una delegación del Patriarcado Ecuménico, así como enviar a El Fanar una delegación de la Santa Sede para la solemne celebración del Apóstol San Andrés.

El Patriarca de Constantinopla fue acogido en Roma por el Papa Juan Pablo II para la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo en el año 1995. . El mismo Papa visitó luego algunos países de mayoría ortodoxa: Rumania en el año 1999, donde fue cordialmente recibido por el Patriarca de la Iglesia Ortodoxa Rumana Teoctist I, y posteriormente Grecia.. Acogió nuevamente al Patriarca de Constantinopla para la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo en el año 2004. El Papa Benedicto XVI, por su parte, visitó al Patriarca Bartolomé I en El Fanar, Turquía, en el año 2006, para la fiesta del Apóstol San Andrés. . El Patriarca Bartolomé I se hizo presente en Roma en octubre del año 2008 para participar del Sínodo de los Obispos . como también en octubre del año 2012 para la inauguración del Año de la Fe, proclamado por el Papa Benedicto XVI con motivo de los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II..

Es importante destacar, que no todo ha sido protocolo... La Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa dio a la luz pública, el 13 de octubre de 2007, el llamado Documento de Ravenna, cuyo título es: "Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia"⁹. El documento aborda la dificultad fundamental del diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, a saber, la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales...

No cabe duda, que ha habido después del Concilio Vaticano II un gran progreso en el relacionamiento de la Iglesia Católica con la Iglesia Ortodoxa, el cual ha llevado al Papa Benedicto a afirmar, que con la Iglesia Ortodoxa estamos en una comunión eclesial "casi plena"¹⁰. Este progreso en el relacionamiento con la Iglesia Ortodoxa es la gran esperanza del ecumenismo...

9 Ibid.

10 Cf. Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, *Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*, [Ravenna], 13 de octubre de) 2007.

11 S.S. Benedicto XVI, *Alocución durante el Ángelus* (29 de junio de 2007), cf. S.S. Juan Pablo II, *Alocución durante la Audiencia General* (17 de enero de 1979).

RELACIONAMIENTO CON LAS IGLESIAS LUTERANAS

El diálogo teológico entre las Iglesias Luteranas y la Iglesia Católica se llevó adelante después del Concilio Vaticano II a diferentes niveles, también a nivel local en Alemania y en los Estados Unidos, y culminó con la "Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación" del año 1999, cuya finalidad principal fue la de

demostrar que a partir de este diálogo, las Iglesias Luterana y Católica Romana se encuentran en posición de articular una interpretación común de nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo. Cabe señalar que no engloba todo lo que una y otra Iglesia enseñan acerca de la justificación, limitándose a recoger el consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina y demostrando que las diferencias subsistentes en cuanto a su explicación, ya no dan lugar a condenas doctrinales¹⁷.

Esta Declaración Conjunta, así como representó un indiscutible avance en el diálogo teológico entre las Iglesias Luteranas y la Iglesia Católica, lamentablemente también dio lugar a un exagerado optimismo sobre un pronto restablecimiento de la unidad entre las Iglesias Luteranas y la Iglesia Católica.

El Cardenal Joseph Ratzinger – hoy S.S. Benedicto XVI – recordó en la Declaración "Dominus Iesus" –promulgada apenas unos meses después de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación– la distinción, que hizo el Decreto "Unitatis redintegratio" del Concilio Vaticano II entre Iglesias y Comunidades eclesiales:

Existe (...) una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él. Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia Católica, pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas Iglesias particulares. Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falta la plena comunión con la Iglesia Católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejerce sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma. Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio; sin embargo, las bautizadas en estas

17. Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación. N° 5

Comunidades, por el Bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia".

Entre estas Comunidades eclesiales, a las cuales alude el Cardenal Ratzinger, deben contarse también las Iglesias Luteranas. Explicó el Cardenal Walter Kasper:

*"[...] en lo que concierne a las Comunidades surgidas de la Reforma no sólo nos encontramos con diferencias doctrinales, sino también con una estructura fundamental diversa y con otro tipo de Iglesia. Aunque sea con matices diversos y a menudo notables en sus posiciones, los reformadores conciben la Iglesia como 'creatura verbi' sobre todo a partir de la palabra de Dios y no a partir de la Eucaristía. [...] En el sentido de la eclesiología eucarística, la distinción entre las Iglesias y las Comunidades eclesiales depende de esta falta de sustancia eucarística. La Declaración 'Dominus Iesus' destacó ulteriormente esa distinción en el ámbito eucarístico y, al hacerlo, suscitó implacables críticas por parte de cristianos protestantes. Quizá se habría podido formular de un modo más comprensible lo que se quería decir; pero, por lo que respecta al contenido efectivo, no se puede cerrar los ojos ante las divergencias que existen en el modo de concebir la Iglesia. Los protestantes no quieren ver Iglesia en el sentido en que la Iglesia Católica se entiende a sí misma; constituyen otro tipo de Iglesia y, por ese motivo, según el criterio de identidad católica, no son una Iglesia en sentido propio"*¹³.

RELACIONAMIENTO CON LA IGLESIA ANGLICANA

Después del Concilio Vaticano II se han producido algunos encuentros entre los sucesivos Papas: Sus Santidades Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, con los sucesivos Arzobispos de Canterbury: Sus Gracias Robert Runcie, George Carey, Rowan Williams... Así como el Patriarca Ecuménico Bartolomé I, también el Arzobispo Rowan Williams estuvo presente en Roma en la inauguración del Año de la Fe, proclamado por el Papa Benedicto XVI con motivo de los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II.

En los últimos años se han presentado, sin embargo, dificultades serias, insalvables, en el relacionamiento de la Iglesia Católica con la Iglesia Anglicana. .

¹³ Cardenal Joseph Ratzinger, Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia "Dominus Iesus" (6 de agosto de 2000), N° 17.

¹⁴ Cardenal Walter Kasper, loc. cit.

El Cardenal Walter Kasper dirigió, el 17 de diciembre de 2004, una carta a Su Gracia Rowan Williams, en la cual, haciendo referencia al "Reporte Windsor" un informe interno de la Iglesia Anglicana, puntualizaba:

El Reporte afirma, que su mandato no fue el de tratar cuestiones en disputa concernientes a la homosexualidad. Hemos notado, que el carácter problemático de decisiones tomadas por la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos y de la Iglesia Anglicana de Canadá está determinado por una perspectiva excológica, pero no por una perspectiva moral. Cuando el 'Reporte Windsor' llama a un moratorio sobre bendiciones de uniones del mismo sexo y nombramientos episcopales de quienes están en relaciones del mismo sexo, esto en sí mismo está abierto a diferentes interpretaciones. Quisiéramos preguntar por qué la comprensión tradicional cristiana del matrimonio y de la sexualidad humana no debe ser reafirmada más claramente. Como Usted sabe, la posición de la Iglesia Católica en esta materia, como está expresada en el Catecismo de la Iglesia Católica (cf. N° 2357-2359), es clara, y sigue siendo para nosotros vinculante. Creemos que en estas materias, recurrimos a un patrimonio apostólico común, que incluye las Escrituras, pero también incluye la tradición común –fundamentada en una común interpretación de la Biblia– de más de 1900 años. A la luz de este patrimonio, nos preguntamos si la ocasión es oportuna para reafirmar la visión de la sexualidad humana expresada en el documento de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana 'Vida en Cristo' del año 1994 (cf. N° 55-58.87) en el cual comenzamos a articular ese patrimonio común. Desde una perspectiva práctica y pastoral estas cuestiones morales están cargadas de fuertes resonancias emocionales y son potencialmente divisorias, por lo cual son de especial importancia para la unidad de los cristianos y las relaciones ecuménicas'.

15. Cardenal Walter Kasper, Carta a Su Gracia Rowan Williams (17 de diciembre de 2004); original en inglés:

The Report stresses that it was not its mandate to deal with disputed questions concerning homosexuality. We have noted that the problematic character of decisions taken in the Episcopal Church of the United States and the Anglican Church of Canada is addressed from an excological perspective but not a moral one. While the 'Windsor Report' calls for a moratorium on same-sex blessings and episcopal appointments of those in same-sex relationships, this in itself is open to different interpretations. We would ask whether the traditional Christian understanding of marriage and human sexuality doesn't need to be reasserted more clearly. As you know, the position of the Catholic Church in this matter, as expressed in the Catechism of the Catholic Church (nn. 2357-2359) is clear, and for us, remains binding. We believe that in these matters, we appeal to a shared apostolic patrimony which includes the Scriptures, but also includes a common tradition –grounded in a common interpretation of the Bible– of over 1900 years. In light of this patrimony, we ask whether there might be occasion to affirm the vision of human sexuality which was set forth in the ARCIC document 'Life in Christ' (1994)

¿Casualidad o no? Meses después, el 4 de noviembre de 2005, el Cardenal Zenon Grocholewski, Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, hace pública una Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas, según la cual la Iglesia “no puede admitir al Seminario y a las Órdenes Sagradas a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay”¹⁶.

La decisión de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos y de la Iglesia Anglicana de Canadá relativa a nombramientos episcopales de quienes están en relaciones del mismo sexo, a la cual alude el Cardenal Walter Kasper en su citada carta al Arzobispo de Canterbury, ha dado lugar a una prolongada polémica en el seno de la misma Iglesia Anglicana... y ha dado lugar al fenómeno del llamado “realineamiento anglicano”. Algunos anglicanos buscan alinearse (o afilarse) dentro de la Iglesia Anglicana con Diócesis de tendencia conservadora –aunque estén geográficamente muy distantes– o fuera de la Iglesia Anglicana con nuevos grupos como, por ejemplo, la Comunión Anglicana Tradicional...

El diario australiano “The Record” del 30 de enero de 2009 publica un artículo, según el cual:

... el Papa ofrecerá en breve una Prelatura Personal a la Comunión Anglicana Tradicional, (...) La Comunión Anglicana Tradicional cuenta hoy con aproximadamente 400.000 miembros, y dio un paso importante en el año 2007, cuando expresó el deseo de una comunión y unión sacramental plena con la Iglesia Católica. (...) Los miembros de la Comunión Anglicana Tradicional disienten de la Comunión Anglicana de Canterbury, dirigida por el Arzobispo Rowan Williams, en temas como la ordenación de mujeres y la homosexualidad declarada y practicada. (...) El Príncipe de la Comunión Anglicana Tradicional, el Arzobispo John Hepworth, con sede en Adelaida, en Australia, se ha entregado una solicitud por el personalmente firmada al teólogo experto en ecumenismo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Mons. Giuseppe Agostino Di Nola, en el transcurso de

la b. no. 55-58, 87), in which we began to articulate together that shared patrimony. From a practical and pastoral perspective these moral questions are laden with strong emotional resonances and are potentially divisive, and therefore are of special importance for Christian unity and ecumenical relations.

16. Cardenal Zenon Grocholewski, Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas (4 de noviembre de 2005).

una reunión organizada por el Secretario de la misma Congregación, el Arzobispo Angelo Amato¹⁷.

¿Especulaciones de los periodistas?

Lo cierto es... que el 19 de octubre de 2009, se producen dos conferencias de prensa simultáneas: una en el Vaticano, dada por el Cardenal William Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el Subsecretario de la misma Congregación, Mons. Giuseppe Agostino Di Nola –hoy Secretario de la Congregación para el Culto y la Disciplina de los Sacramentos–; y otra en Londres, dada por el Arzobispo Vincent Nichols, Primado de la Iglesia Católica de Inglaterra y Gales, y el Arzobispo de Canterbury, Su Gracia Ruwan Williams... En ambas conferencias de prensa se anuncia la publicación de una Constitución Apostólica del Papa Benedicto XVI, destinada a regular la admisión de grupos de anglicanos –ya no individuos, sino grupos– en la Iglesia Católica¹⁸... En efecto, unos días después, el 4 de noviembre de 2009, sale publicada la Constitución Apostólica “*Anglicanorum coetibus*”, la cual ofrece una normativa general, que regula “*la institución y la vida de los Ordinariatos personales para aquellos fieles anglicanos que desean entrar corporativamente en la comunión plena con la Iglesia católica*”¹⁹. De hecho, hasta ahora han sido instituidos tres Ordinariatos personales según la normativa de la Constitución Apostólica en referencia; el 15 de enero de 2011, fue instituido el Ordinariato personal de Ntra. Sra. de Walsingham para el territorio de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales; el 1º de enero de 2012 el Ordinariato personal de la Catedral de San Pedro para el territorio de la Conferencia Episcopal de los EE.UU.; y el 15 de junio de 2012 el Ordinariato personal de Ntra. Sra. de la Cruz del Sur para el territorio de la Conferencia Episcopal Australiana...

Con la publicación de esta Constitución Apostólica –y la institución de estos Ordinariatos personales–, el relacionamiento de la Iglesia Católica con la Iglesia Anglicana –o con los anglicanos– ha tomado un giro totalmente inesperado... Todavía es prematuro evaluar los frutos de la aplicación de la Constitución

17 Paolo Rodari / Andrea Tornelli, *Der Papst im Gegenwind. Was in den dramatischen Monaten des deutschen Pontifikats wirklich geschah*, Kailberg 2011, pp. 315-316, original en italiano: Paolo Rodari / Andrea Tornelli, *Attacco a Ratzinger. Accuse e scandali, profetie e complotti contro Benedetto XVI*, Milano 2010.

18 Cf. *ibid.*, p. 317.

19 S.S. Benedicto XVI, Constitución Apostólica “*Anglicanorum coetibus*” (4 de noviembre de 2009).

Apostólica, pero desde ahora puede constatar-se, que son miles de anglicanos, los que hasta ahora se han acogido a ella...

DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO SOBRE EL ECUMENISMO DEL CONCILIO VATICANO II

21 de noviembre de 1964

PROEMIO

1. Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el Sacrosanto Concilio Vaticano II, puesto que única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo; todos se confiesan discípulos del Señor, pero sienten de modo distinto y siguen caminos diferentes, como si Cristo mismo estuviera dividido. División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo.

Con todo, el Señor de los tiempos, que sabia y pacientemente prosigue su voluntad de gracia para con nosotros los pecadores, en nuestros días ha empezado a infundir con mayor abundancia en los cristianos separados entre sí la compunción de espíritu y el anhelo de unión. Esta gracia ha llegado a muchas almas dispersas por todo el mundo, e incluso entre nuestros hermanos separados ha surgido, por el impulso del Espíritu Santo, un movimiento dirigido a restaurar la unidad de todos los cristianos.

En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y salvador, y esto lo hacen no solamente por separado, sino también reunidos en asambleas en las que conocieron el Evangelio y a las que cada grupo llama Iglesia suya y de Dios.

Casi todos, sin embargo, aunque de modo diverso, suspiran por una Iglesia de Dios única y visible, que sea verdaderamente universal y enviada a todo el mundo, para que el mundo se convierta al Evangelio y se salve para gloria de Dios. Considerando, pues, este Sacrosanto Concilio con grato ánimo todos estos problemas, una vez expuesta la doctrina sobre la Iglesia, impulsado por el deseo de restablecer la unidad entre todos los discípulos de Cristo, quiere proponer a todos los católicos los medios, los caminos y las formas por las que puedan responder a este divina vocación y gracia.

MESIANISMO EN CLAVE PROFÉTICA Y DE SIERVO, EL DE JESÚS. A PROPÓSITO DEL AÑO DE LA FE

P. Francisco Javier González*

ABSTRACT

The following article's purpose is to trace in depth Jesus' missioning, as it develops in the Gospel, and find a suitable interpretative view of Isaiah's Suffering Servant of Yahweh prophecy in the Old Testament, as well as in other texts from the Psalter and the Prophets, as a result of the event of grace of Jesus' paschal mystery, for all those who accompanied him on his journey from Galilee to Jerusalem. A subject to be considered with regard to the Year of Faith announced by Pope Benedict XVI.

KEY WORDS: *Messianism; Gospel; Suffering Servant of Yahweh; Isaiah; Paschal Mystery*

El siguiente artículo desea profundizar en el tema del mesianismo de Jesús, tal cual se va desarrollando en los evangelios, hasta encontrar una clave de lectura interpretativa satisfactoria en la profecía veterotestamentaria del Siervo Sufriente de Yahveh de Isaías y otros textos del salterio y los profetas, como fruto del acontecimiento de gracia del misterio pascual de Jesús, para todos aquellos y aquellas que le acompañaron en su camino de Galilea a Jerusalén.

El obstáculo permanente para abrirse y aceptar la novedad inaudita del mesianismo de Jesús, será la precomprensión de "Mesías" que tenían los contemporáneos de Jesús, incluyendo a los doce, hasta el final de los relatos evangélicos.

* P. Francisco Javier González Carrión, Salesiano de Don Bosco, Bachiller en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana, Licenciado en Educación mención Filosofía en la UCAB, Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, Cursos de extensión en la Escuela Bíblica de Jerusalén, Miembro de la Asociación Bíblica Salesiana, Profesor de Sagrada Escritura pregrado y posgrado en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) Facultad de Teología de la UCAB y en Seminario Santa Rosa de Lima. Reside y trabaja pastoralmente en las comunidades de los Barrios Unidos de Petare, Caracas. fgonzalezefrancisco@gmail.com

Las consecuencias que se desprenden de la aceptación y seguimiento del Mesías Jesús, en clave profética y de siervo, son cruciales para la verificabilidad de toda iniciativa y empresa que pretenda en la historia llamarse cristiana. Esta es la piedra de toque que ha asumido, proféticamente y valientemente, el Concilio Ecuuménico Vaticano II, para discernir permanentemente en el tiempo, la fidelidad de la Iglesia a su Señor en la misión que Él le ha confiado. Y por ello, todas estas reflexiones bíblico-tenológicas, a propósito del año de la fe.

LA ENIGMÁTICA PROFECÍA DEL SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉH

Con la profecía del Siervo Sufriente¹, Dios ha indicado de qué manera Él mismo realizaría en el futuro el contenido de la alianza (*Berit*)². La figura del Siervo de Yahvéh era la flecha que indicaba de qué modo "juicio y muerte", serían superados; la flecha que indicaba la dirección de la vía hacia la salvación.

Pero Israel no veía o, mejor, no quería ver la flecha, la señal hacia donde apuntaba la profecía del Siervo de Yahvéh. El resto de Israel que regresaba desde Babilonia hacia la patria se creía autorizado a esperar un futuro glorioso, pero la llegada a Jerusalén fue una desilusión grande.

Israel cambia de jefe político; ya no serán los persas sino los griegos³. Ahora el Señor quiere enseñarle algo a Israel; le quiere enseñar que el futuro dependerá sólo de la acción de Dios. Esto ha sido, en efecto, la cosa más dura a ser aceptada por Israel durante toda su historia. Dios es libre, es libre de hablar y de callar; Dios en su libertad decide callar, así el profetismo calla, porque Dios calla. Comienza el gran silencio en la historia de Israel.

1 Cf. Habéis P., Teología dell'AT, 2da. Parte: *Un'alleanza infranta, la nuova alleanza*, Material mimeografiado para la especialidad de Teología Bíblica, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma 1999).

2 Cf. Is 52,13-53,12.

3 Se está haciendo referencia a la catástrofe nacional que supuso la destrucción de Jerusalén, capital del reino de Judá en el año 586 a.C. y la luciente expectativa de casi cincuenta años de exilio que vinieron a continuación.

4 Este cambio de jefes políticos fue sumamente contrastante: de una legislación y administración que concedía amplias libertades, sobre toda en el campo religioso, a los pueblos dominados (política persa), se pasa a una legislación que imponía el control-dominación no sólo en el campo territorial sino también en el cultural y el religioso (política griega).

Sin embargo aquel silencio era necesario para preparar a Israel al momento en el cual Dios habría decidido la llegada de la salvación. Pero Israel no ha entendido. Israel en su sed de salvación no tenía paciencia, y de este modo Israel comenzaba por propia iniciativa "tentativos" para obligar a manifestarse la salvación. Estos tentativos fueron el mesianismo y la apocalíptica.

Sin el mesianismo y la apocalíptica no existiría un Nuevo Testamento. No obstante, el mesianismo y la apocalíptica poseen un carácter ambiguo, ya que se presentan como solución de construcción humana que cierra la puerta a la solución mística que viene de Dios.

El primer tentativo que Israel ha acometido después del exilio para anticipar la llegada de la salvación es el mesianismo. Las características más importantes del mesianismo son: a) espera la salvación solamente en forma histórico-política, b) espera la salvación para el futuro inmediato. Conectándose a la promesa de Dios a David (2Sam 7: oráculo de Natán) y a otros diversos oráculos proféticos pre-exílicos (Is 9; 11), oráculos que anuncian un salvador futuro, Israel en el post-exilio crea una personalidad llamada Mesías. Este tiene la misión de representar a Dios sobre el territorio de Palestina y gobernar a Israel en nombre de Dios.

Israel se imaginaba al Mesías como un héroe militar, héroe que en el inmediato futuro debería derrotar a todos los enemigos de Israel. Se esperaba la salvación futura en el plano histórico-político-terreno y mediante fuerzas puramente intrahistóricas. Para Israel era inaceptable la figura de un Mesías sufrente. Israel no podía combinar la imagen del Mesías político con la profecía del Siervo de Yahvéh (*‘ebed Yhwé*).

El segundo tentativo para obligar a manifestarse la salvación fue la apocalíptica. Está conectada al mesianismo, pero es más radical. Está de acuerdo con el mesianismo en cuanto que la realidad debe transformarse, pero según los apocalípticos no se puede esperar que esta transformación ocurra por efecto de fuerzas intrahistóricas. La apocalíptica busca la solución en un futuro meramente suprahistórico. El interés de la apocalíptica está vuelto hacia la irrupción de la eternidad, pero no toma en serio la dimensión del mundo y de la historia. La apocalíptica desvaloriza totalmente el mundo y la historia porque según su modo de ver, el mundo y la historia son malos, están corrompidos. En el fondo la apocalíptica no quiere aceptar que el mundo y la historia son la base insustituible de las promesas referidas al futuro en la historicidad de las relaciones Dios-pueblo.

En este humus de insaciable sed de cumplimiento que pretendía a toda costa obligar a manifestarse la salvación, es donde debemos ubicar el inédito mesianismo de Jesús en clave profética y clave de siervo.

Las expectativas mesiánicas en tiempos de Jesús

En el evangelio de Juan, los primeros días de Jesús están marcados por una serie de preguntas formuladas en base a las expectativas mesiánicas del pueblo judío⁵. Son preguntas que se hacen a Juan el Bautista, y que éste las aprovechará para orientar la atención sobre Jesús, a quien presentará a sus discípulos como el **Cordero de Dios que quita el pecado del mundo**.

Los sacerdotes y levitas enviados de Jerusalén le preguntan al Bautista: ¿quién eres tú? Tras esta pregunta no hay únicamente el deseo de saber la identidad de la persona de Juan, sino indagar si esa identidad coincide con la del Mesías esperado, el Cristo anhelado por el pueblo de Israel. Y Juan el Bautista, sabiendo perfectamente lo que había detrás de esa pregunta, responderá sin ambages “yo no soy el Cristo”.

Ante esta respuesta segura y contundente, los enviados de Jerusalén pasarán de inmediato a preguntarle: “¿qué pues? ¿eres tú **Elias**?”. A lo que él también negará.

Pasan entonces a una tercera pregunta los enviados de Jerusalén: “¿eres tú el profeta?”. Y Juan responderá con un claro y conciso “no”.

Finalmente los sacerdotes y levitas resumen todas sus preguntas e inquietudes en una sola: “¿qué dices de ti mismo y por qué bautizas, si no eres el Cristo, ni **Elias**, ni el profeta?”.

Este interesante modo de iniciar el evangelio de Juan nos da una nítida idea del hambre y sed de salvación que se vivía en la Palestina del tiempo de Jesús.

5 Cf. Jn 1,19-28.

6 Estos títulos, de algún modo, recogen las expectativas mesiánicas presentes en el tiempo de Jesús. Elias había de venir nuevamente para inducir al pueblo la inminente llegada del Mesías, según la profecía de Malaquías (Ml 3,23-24). “El profeta” se referiría al anuncio por Moisés en el Deuteronomio: “Yahvé tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo: a él escucharán” (Dt 18,15). Sobre el tema de las expectativas mesiánicas en tiempo de Jesús se puede ampliar en Mikerey F. J., «Escatología judaica en Nueva Orleáns en la Biblioteca San Jerónimo», Estella 2004, 1227-1270.

siglo I de la era cristiana, cuando el pueblo judío, junto con otros muchos pueblos del antiguo próximo-oriente, estaba sometido bajo el poderio del imperio romano.

Esta hambre y sed de salvación, de liberación, ya llevaba bastante tiempo de estar presente en todos los sectores de la sociedad israelita de aquel entonces. Pero quienes más la sufrían y padecían eran los pobres, los más desamparados e indefensos, los que no contaban con ninguna protección, con ningún tipo de poder, influencia o autoridad. Era el pueblo de la tierra, que hasta para la misma clase dirigente de Israel resultaba despreciable, y hasta maldocida por Dios, según su visión de las cosas⁷.

El hambre y la sed de justicia, de liberación, de salvación, dividía a la misma sociedad judía. Esto resultaba más evidente en Jerusalén, la capital, el centro político y religioso de la nación judía; allí estaba el templo de YHWH, el Dios de Israel; allí estaba la sede del Sanedrín, y la sede del procurador romano.

El grupo de los fariseos, al que pertenecían muchos escribas y maestros de la ley, con su apego riguroso e inflexible a la ley de Moisés deseaban con ello preparar y hasta apurar la venida del Mesías, del Salvador de Israel. El grupo de los esenios había emigrado de la ciudad y se había refugiado en el desierto, junto al Mar Muerto, allí entre estrictos ayunos, prácticas de purificación, oración y meditación de la Escritura, esperaban unirse al ejército celestial del Mesías para arrojar del país a los impíos y a todos los que con ellos habían colaborado. El grupo de los zelotas, próximo a las concepciones de los fariseos, eran aún más extremistas, militantes y fanáticos, estaban dispuestos con el uso de la violencia, de las armas, a unirse a la anhelada figura mesiánica, su líder indiscutible, para recuperar la soberanía de Israel y restablecer el reinado davidico. Los saduceos, grupo al que pertenecía las familias de los sumos sacerdotes, tenían el control religioso de la nación judía, el sumo sacerdote encabezaba al sanedrín, órgano de gobierno y de toma de decisiones, su poder llegaba hasta donde se lo permitía la ley del imperio romano. Este grupo gozaba de una alta posición económica, su actitud era colaboracionista con el estado de cosas reinantes; eran contrarios a todo lo que pudiera significar amenaza del lugar sagrado, del templo⁸.

La mayoría del pueblo, como se dijo anteriormente, vivía oprimido bajo el peso de agobiadores impuestos que todos sin excepción debían pagar al César; quien no podía pagar los impuestos, terminaba entregándose como esclavo o empeñando su propiedad, sin cierta esperanza de poder recuperarla algún día;

7 Cf. Artus O., *Apocalíptica actual al Pentateuco*, CB 106, Estella 2001, 11.

8 Cf. Segalla G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella 2000, 72-104.

las multitudes empobrecidas, llenas de deudas, aquejadas por un sin número de enfermedades, despreciadas por las clases dirigentes, daban un desolador aspecto, **andaban como ovejas errantes, como ovejas sin pastor**⁹.

En este contexto lleno de conflictividad, impregnado de expectativas de liberación y de salvación, la figura del Mesías prometido en las Escrituras era crucial, era clave. Por eso la insistencia de las autoridades de Jerusalén cuando enviaron sacerdotes y levitas a interrogar a Juan Bautista, personaje que había causado impacto en la población y hecho renacer en muchos la esperanza de la llegada inminente del Mesías.

Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo

Esta frase de la carta del apóstol Pablo a los gálatas llama profundamente la atención. Se trata de la **"plenitud de los tiempos"**, de ese tiempo *kairotico*, marcado por la gracia de Dios, precisamente cuando el mundo tenía más necesidad de él. Tiempo clave en que ya la justicia humana no daba más de sí, tiempo en que ***la violencia, el poder y la fuerza se revelaban ineludible y paradójicamente como el único modo de imponer la paz***¹⁰ y el orden en el mundo. Tiempo en que las seis tinajas de piedra para los ritos de purificación de los judíos, se habían quedado vacías, exhaustas, ni siquiera tenían ya agua, de tanto ser llenadas, vaciadas y vueltas a llenar para ser vaciadas a continuación, sin ningún resultado perdurable, permanente¹¹.

La plenitud de los tiempos llega precisamente en el momento en el cual ni la ley del imperio romano, ni la ley judía estaban dando respuesta a la sed infinita de salvación oculta en lo más hondo del corazón humano.

"Y al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos" (Gal 4, 4-5).

En Jesús de Nazaret el reinado mesiánico comienza a hacerse presente

9 Cf. Mt 6,34; Mt 9,36. Se debe tener en cuenta también que el término "pastor" es muchas veces utilizado en el AT para indicar a los jefes políticos, reyes y príncipes, a los sacerdotes, a los que tienen el cargo de regir al pueblo con justicia, de atender a sus necesidades, de procurarles una vida digna, según los preceptos del Dios del éxodo y del Sinaí, defensor de pobres, de huérfanos y de viudas.

10 Debe recordarse aquí la famosa expresión de la "pax augusta": "la paz" que por medio del empleo de la fuerza y el miedo, imponían los emperadores romanos en todos los territorios que estaban bajo su dominio.

11 Cf. Jn 2,1-12.

Hay un pasaje del evangelio de Mateo¹² que tiene su paralelo en el evangelio de Lucas¹³, donde Juan el Bautista, preso por orden de Herodes y habiendo oído hablar de las obras de Cristo, manda a preguntar a Jesús por medio de sus discípulos: "¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" (Mt 11,3).

La pregunta hace entrever el desconcierto de parte del Bautista por el modo inesperado de manifestarse Jesús como Mesías (Cristo). Un modo que escapaba de todos los pronósticos y los cánones preestablecidos por los grupos de su tiempo, e incluso por los parámetros del mismo Bautista, que esperaba un Mesías juez implacable, terrible como fuego purificador y devorador¹⁴.

La respuesta que Jesús da a los discípulos de Juan es que le cuenten lo que están oyendo y viendo: "los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres el Evangelio. *Y feliz aquel que no se escandalice de mí*" (Mt 11,4-6).

Con esta respuesta que brota de lo que los enviados de Juan están oyendo y están viendo, quedan convertidos en testigos de la llegada del reinado de Dios, inaugurado por su Mesías, un Mesías sin parangón en el imaginario de todos los grupos de aquella época.

La visión preponderante que tenían la mayoría de los grupos de aquel entonces, era la de un Mesías lleno de fuerza y de poder político-militar, a ejemplo del rey David, que habría de venir a restablecer la soberanía de Israel y arrojar derrocados a todos sus enemigos. Un Mesías que por lo incontrastable de su señorío impondría el reinado de Dios y restituiría la libertad al pueblo y la observancia impecable de la Torah en toda la tierra de Israel. Es en este contexto que debe entenderse toda la fuerza de la expresión utilizada por Jesús en la cita anterior: "*y feliz aquel que no se escandalice de mí*"¹⁵.

Pero es que el Mesías Jesús viene a mostrar un modo inédito e inaudito del señorío de Dios en el mundo, un modo que se parece más a la figura de *profeta/siervo sufriendo* que a la de monarca, príncipe, héroe militar, rey.

Mesianismo en clave profética

12 Cf. Mt 11,2-15.

13 Cf. Lc 7,18-28.

14 Cf. Mt 3,10-12.

15 Ya en plena trama del relato evangélico se vislumbra el horizonte de la kénosis, de la pasión del Mesías.

Es muy sugerente notar cómo el evangelio de Lucas ha querido presentar a Jesús en el discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret. Ha mostrado a Jesús ante sus paisanos como el cumplimiento de las promesas hechas a los padres, contenidas en la Escritura; como el ungido (Mesías/Cristo) del Señor venido para anunciar el Evangelio a los pobres, la liberación a los cautivos, la llegada del año de gracia del Señor:

Se le entregó el volumen del profeta Isaías, y al desplegar el volumen encontró el pasaje donde estaba escrito: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido; me ha enviado a evangelizar a los pobres, a predicar liberación a los cautivos y vista a los ciegos; a enviar en libertad a los oprimidos, a proclamar el año de gracia del Señor".

Cuando enrolló el volumen y lo entregó al ministro se sentó. En la sinagoga los ojos de todos estaban clavados en él. Y empezó a decirles: "esta Escritura, que acaban de oír, se ha cumplido hoy" (Lc 4, 17-21).

Como primera reacción sus paisanos se asombran, se maravillan ante las palabras llenas de gracia que salían de su boca, y ante el calibre del contenido de lo que les estaba proclamando.

Pero muy pronto comienzan también a aparecer dudas en su interior. Y empezaron a decirse unos con otros: "¿no es éste el hijo de José?" Es decir, tratando de parafrasear la pregunta, "¿cómo pretende éste apropiarse en primera persona de la profecía de Isaías?", "¿cómo puede éste actualizar en sí mismo la profecía del Mesías del Señor, liberador de los oprimidos, proclamador del año de gracia, siendo uno de los nuestros, tan insignificante y marginal como nosotros?".

Ante esta reacción que ya se tornaba hostil, Jesús se adelanta para decirles con certeza lo que están pensando en relación a él: "Y les dijo: seguramente me van recordar el refrán: médico cúrate a ti mismo" (Lc 4,23).

Es decir, retomando el discurso directo, "¿cómo pretendes inaugurar la llegada de los tiempos mesiánicos en tu condición de pobre, de nazareno?", sometido bajo el peso de la ley?". Querían, pues, que les demostrara su poder, porque no

16 Cf. Is 61,1-2.

17 Nazaret en tiempos de Jesús era un aldea que quedaba perdida entre las montañas de Galilea. Ya el hecho de ser una aldea y pertenecer a la provincia de Galilea era motivo de mala fama y desprecio por parte de los habitantes de Jerusalén y de Judá que consideraban a Galilea como tierra de paganos, tierra de sombras. Cf. Jn 1,45-46; Mt 4,14-16.

daban fe a sus palabras; y exigían ver también ellos. allí en Nazaret, los portentos que decían había obrado en otras partes.

Por todo ello, Jesús acabó diciéndoles: **“En verdad les digo que ningún profeta es bien recibido en su tierra”** (Lc 4, 24).

A la hora en que se anuncia la anhelada venida del Señor en su Mesías, los propios paisanos de Jesús son los que se oponen a este anuncio y no lo creen.

Las expectativas fijadas en un Mesías imponente por medio de su fuerza y su poder, venido de fuera, con prerrogativas extraordinarias nunca vistas, impidieron a aquellos nazarenos y a muchos otros de su tiempo, abrirse a la proclamación del “Evangelio” que él les anunciaba de parte de Dios.

Jesús, entonces, buscará interpretar y hacer comprender su mesianismo que irrumpe en la historia a la luz del testimonio profético¹⁸. Cita a su auditorio incrédulo de Nazaret pasajes claves referidos a los profetas Elías y Eliseo¹⁹. El uno enviado a una pobre mujer viuda de Sarepta de Sidón, fuera de los confines de la tierra de Israel, en tiempos de hambre y sequía; el otro mediando en la sanación de un leproso, también extranjero, Naamán, el sirio.

Tanto en uno y otro caso Jesús resalta la actitud de estos personajes ante el requerimiento del profeta, en claro contraste, tácito, en relación a la actitud del pueblo de Israel.

La pobre mujer viuda de Sarepta se fía en la palabra del profeta Elías quien le anuncia, de parte de Dios, que no morirá ni ella ni su hijo, que confíe y le dé de comer, pues no se ha de acabar la harina ni agotarse el aceite. La mujer aceptó y vio cumplido lo dicho por el profeta. A destacar también aquí que *el profeta se presenta necesitado, menesteroso, casi muriendo de hambre, y portador, al mismo tiempo, del mensaje de salvación del Señor*. Esta pobre viuda extranjera, excluida del pueblo depositario de la promesa, no se ha fijado en las apariencias, ha creído en la palabra pronunciada por *el indigente hombre de Dios*. Sólo el pobre reconoce la visita de Dios en el pobre. En este sentido un día también Jesús dirá lleno de gozo en el Espíritu Santo: “Te alabo y te bendigo Señor del cielo y de la tierra, porque has reultado estas cosas a sabios y a inteligentes y se las has revelado a los pequeños” (Lc 10,21).

Por otra parte, Naamán, después de haber reaccionado en un primer mo-

18 Cf. González C. F. J., «Exclusión/Inclusión desde la perspectiva del jubileo bíblico», en *Antropos Teológica*, (41 – 2), 2018, 67-82.

19 Cf. 1Re 17,7-15; 2Re 5,1-14

mento con escepticismo y presunción ante el requerimiento hecho por el profeta Eliseo, decide seguir los consejos de sus siervos y acepta la propuesta que le hace el profeta: se baña siete veces en *el pequeño río Jordán*, y al instante queda sano de su lepra. Como reacción reconoce la misericordia del Dios de Israel y no encuentra cómo tributar su gratitud.

A destacar aquí el detalle de la aceptación por parte de Naamán de *los consejos de sus siervos*; y el otro detalle de la *pequeñez* del río Jordán en comparación con los "grandes" ríos de Siria, y *lo simple y sencillo del gesto* que le manda hacer el profeta.

Dios realiza su salvación valiéndose siempre de los medios pobres: esos medios que el mundo considera insignificantes e irrelevantes²⁰; sin embargo, por ellos y en ellos, el Señor está actuando su salvación para cuantos confían y aceptan tal anuncio. No se deben olvidar, en este sentido, las parábolas que Jesús propone al pueblo para hacer comprender que las cosas del reino de Dios, guardan misteriosa semejanza con lo pequeño, con lo menudo, con lo escondido: empieza como algo diminuto, apenas perceptible en la historia, y llega luego a ser muy grande y significativo²¹.

Mesianismo en clave de siervo

Todas las narraciones evangélicas son unánimes al reportar, precisamente, que el primer anuncio de la pasión de Jesús, está precedido por el reconocimiento de su mesianismo, por parte de los apóstoles²².

Justamente en el momento en que los doce, en la persona de Pedro, reconocen, por graciosa revelación, a Jesús como el Mesías de Dios, Jesús se adelanta para precisarles el inaudito e inédito plan de Dios respecto a su ungido: Jesús es el Mesías, pero un Mesías siervo, un Mesías sufriente, un Mesías que padece, a la manera que indicaba la misteriosa profecía del Siervo de Yahvéh de Isaías²³.

Es Marcos quien nos informa sobre la inmediata reacción del mismo Pedro, ante el primer anuncio de la pasión de Jesús, el Mesías: "Tomándolo aparte, Pe-

20 Cf. 1 Cor 1-2.

21 Cf. Mt 13,31-46; Mc 4,26-32.

22 Cf. Mt 16,13-28; Mc 8,27-33; Lc 9,18-22. En la confesión de Pedro se realiza con palabras equivalentes al título de Mesías: "Tú eres el Santo de Dios", (Jn 6, 68-69) al final del discurso del Pan de vida; e inmediatamente en la narración joánica aparece el horizonte de la pasión, al indicar que Jesús, desde subir a Jerusalén en ocasión de la Fiesta de las Tiendas. Allí donde los judíos deseaban matarlo (Jn 7, 1,25-26).

23 Cf. Is 52,13-53,12.

dro se puso a reprenderle" (Mc 8,32). Es decir que Pedro se puso a confrontarlo, a marcarle el la pauta a Jesús, a decirle que esa figura de "Mesías sufriente y humillado" no corresponde con la figura de Mesías que todos están esperando anhelantemente en Israel; que no cabe en el imaginario de los doce ni de ninguno de los grupos religiosos de aquel entonces, un Mesías distinto al triunfalista, revestido de incontrastable poder, según la lógica del mundo²⁴.

A esta impetuosa reacción de Pedro, según la narración de Marcos, Jesús responderá con determinación: "¡Quítate de mi vista, Satanás! Porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (Mc 8,33). Esta respuesta que brotaba de lo más profundo del corazón de Jesús, marcará el intenso drama de todas las narraciones evangélicas, precisamente a partir de este momento: dos horizontes simbólicos que no logran hacer intersección, dos perspectivas que no lograrán converger²⁵, sino hasta ese *kairós* que será la pascua de Jesús, el Mesías.

La gracia que otorgó el Espíritu Santo, en virtud del misterio pascual de Jesús, a la primitiva comunidad cristiana, permitió "ver/interpretar" a la luz de la "naciente fe" y con la ayuda de las Sagradas Escrituras, especialmente la profecía del Siervo sufriente de Yahvéh de Isaías y varios salmos, entre los que destaca el Salmo 22, el escándalo de la cruz de Jesús como la expresión más grande del amor de Dios por el mundo; en esa cruz y en ese crucificado Dios, el Padre, estaba reconciliado consigo al mundo y a todos los hijos e hijas de Adán entre sí.

Esta fe, como salto cualitativo y absoluta novedad de la gracia, es la que se refleja en los relatos de la pasión que tenemos en los evangelios y en varios escritos del Nuevo Testamento: la comunidad cristiana primitiva que comenzó a leer los acontecimientos de la pasión y muerte de Jesús, el Mesías, en clave de Siervo sufriente²⁶:

24. A partir de este momento en la trama narrativa del evangelio de Marcos se va a producir como una especie de "línea separadora de aguas", después del primer anuncio de su pasión, el modo como venía realizando su misión tendrá una transformación, se concentrará más en la formación del grupo de los doce y en el itinerario que habrá de conducirlos a Jerusalén: pues "no conviene que ningún profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13,33).

25. Al respecto comenta Xavier Thévenot: "Encerrados en un sueño de omnipotencia, los discípulos se imaginaban que Jesús iba a resolver todo por arte de magia (apelando a su poder). Pero he aquí que Jesús tuvo que acostumbrar la muerte y el fracaso. Jesús, peregrino de Emaús, se les aparece a los discípulos y les recuerda, mediante el comentario de la ley y los profetas, aquel antiguo dicho divino del segundo relato de la creación, que obliga a todos los seres humanos a enfrentarse con la finitud". Cf. Thévenot X., *Al pecador hoy*. Estella 1989,34-39.

26. Cf. Mc 15,28; Lc 22,37; Jn 19,16-18. 1Pe 2,22-25; Hech 8,30-34. Hb 5,7-10.

"El, siendo de condición divina, no se apegó a su igualdad con Dios, sino que se anonadó a sí mismo, tomando la condición de siervo" (Flp 2, 6-7).

Jesús, Pastor – Rey – Mesías de Dios, según el evangelio de Juan, hace consistir la legitimidad de su título como "el Buen Pastor" del rebaño, en su capacidad de "dar su vida por las ovejas", a diferencia del ladrón, del saltador, del lobo, u del asalariado, que sólo vienen a hacer estragos, u a quienes no les importan las ovejas.

Hay que destacar que esta cualidad/capacidad de Jesús que se presenta abiertamente como el Buen Pastor que "da su vida por las ovejas", es única e irrepetible en comparación con las funciones propias de los "pastores" de Israel²⁷. Es por ello que Jesús dirá: "Todos aquellos que vinieron antes son ladrones y saltadores, pero las ovejas no les escucharon" (Jn 10,8). En cambio: "Yo soy el Buen Pastor. El Buen Pastor da su vida por las ovejas" (Jn 10,11). Una vez más aparece la expresión "Pastor" (Mesías) en labios de Jesús, entendido en clave de siervo, de servicio, de amor, y no de poder, dominio, o sometimiento a través de la fuerza.

7) Mesías solidario que vino a proclamar el Evangelio del Reino de Dios

Pero ¿qué se entiende por Evangelio? Las siguientes palabras de Denedicto XVI lo explican muy bien, colocando la expresión en su contexto histórico y jurídico.

"Este término forma parte del lenguaje de los emperadores romanos, que se consideraban señores del mundo, sus salvadores, sus libertadores. Las proclamas que procedían del emperador se llamaban "evangelios", independientemente de que su contenido fuera especialmente alegre y agradable. Lo que procede del emperador, esa era la idea de tondo, es **mensaje salvador**, no simplemente una noticia, sino **transformación** del mundo hacia el bien.

27 Cf Melarey F. J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina, Collegeville 1998, 300-312. Existe una consistente y fuerte tradición en el AT que presenta a los líderes/dirigentes, jefes de Israel como malos pastores que entregan el rebaño a los lobos (Jer 23,1-8; Ez 34,2-7; Za 10,2-3). Por todas partes en el AT Dios es presentado como el pastor del pueblo de Dios (Sal 23, Sal 66). Pero la experiencia del exilio hizo tambalear la fe de muchos, entonces Dios fue presentado como el futuro pastor del pueblo (Jer 31,10; 33,3; Is 40,11; 49,9-10; Ez 34,1-16). La posición del adjetivo *califis*, al fin después del nombre, en el texto griego de Jn 10,11: *ho poimen ho kalos*, enfatiza que Jesús es el buen pastor en contraste con los malos pastores. Jesús aparece así conectado con la tradición del Mesías, pastor del pueblo de Dios. La expresión "el buen pastor da la vida por las ovejas" no tiene ningún paralelo en la Biblia. Todo va apuntando en la trama narrativa del evangelio, a la continuación de la historia de Jesús. Se separa así de la figura del Mesías davidico esperado, y se identifica con la figura de siervo.

Cuando los evangelistas toman esta palabra, que desde entonces se convierte en el término habitual para definir el género literario de sus escritos, quieren decir que aquello que los emperadores, que se tenían por dioses, reclamaban sin derecho, aquí ocurre realmente: se trata de un *mensaje con autoridad que no es sólo palabra sino también realidad; no es simple comunicación, sino acción, fuerza eficaz que penetra en el mundo salvándolo y transformándolo*. San Marcos habla del “*Evangelio de Dios*”: no son los emperadores los que pueden salvar al mundo, sino Dios. *Aquí entra en acción el verdadero Señor del mundo, el Dios vivo*”²⁸.

He aquí, pues, que las primeras proclamaciones de Jesús en el desarrollo de su ministerio mesiánico, según el testimonio de Marcos y Mateo, se presentan como el gozoso anuncio del *Evangelio* del Reino de Dios que se acerca, que llega:

“Y después que Juan fue entregado, Jesús fue a Galilea, predicando el Evangelio de Dios, y diciendo: *Se ha cumplido el tiempo, y ha llegado el reino de Dios. Arrepiéntanse y crean en el Evangelio*” (Mc 1, 14-15)²⁹.

A partir de este gozoso anuncio del Evangelio del Reino de los Cielos en labios de Jesús, comenzará a hacerse realidad, con palabras y gestos, la cercanía del reinado de Dios, y lo comenzarán a experimentar los más abandonados y sufridos, los relegados y empobrecidos, enfermos, los más pequeños y humillados. En Jesús, el Mesías, Dios, pues, se ha hecho definitivamente *Emmanuel, Dios con nosotros*. Y este es el Evangelio de la vida que proclama la Iglesia al mundo y a la creación entera.

El programa salvífico, mesiánico que Jesús proclama en la sinagoga de Nazaret comenzará a realizarse cabal y plenamente en su persona. Él actualiza en sí mismo la profecía de Isaías relativa al ungido, al Mesías de Dios: “Esta Escritura que acaban de oír se ha cumplido hoy” (Lc 4, 21).

Qué interesante en este sentido los sumarios de la actividad de Jesús que nos presentan los evangelistas de forma concisa y elocuente:

“Recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando el *Evangelio del Reino* y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo” (Mt 4,23); “y los atormentados por espíritus impuros se curaban; y toda la gente intentaba tocarlo, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos” (Lc 6, 18-19).

28. Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, Bogotá 2017, 73-74.

29. Cf. Mt 4,23.

Las fuerzas presentes en la historia que oprimen y amenazan la vida humana, con la llegada de Jesús van comenzando a retroceder, se va instaurando gradualmente la presencia del reino de la vida, del reino de Dios.

De algún modo, se afirma desde ya, que con Jesús es irrevocable la llegada de los tiempos nuevos, de la actualización de las promesas de salvación en la historia y la presencia en el mundo de la fuerza solidaria de un Mesías cercano, hermano, humano porque profundamente divino, consolador de los indefensos, pequeños y desamparados, en quien se ha posado la plenitud del Espíritu y quien promete este mismo Espíritu desde el Padre a todos, habiendo pasado primero, para ello, por la prueba del rechazo, de la cruz y de la muerte.

Se trata de un Mesías que hace brotar en los pequeños y excluidos del mundo, una esperanza creíble desde su total solidaridad para con ellos³⁰.

Y en verdad, los pequeños y desamparados de la tierra, a quienes encontró Jesús a su paso, así lo experimentaron. Experimentaron con él, en él y por él la salvación prometida de Dios; encontraron en él vida y esperanza, se sintieron apreciados en su dignidad de personas y de hijos(as) de Dios; se experimentaron liberados de sus más pesadas esclavitudes, de sus pecados, de la fatalidad de ser considerados y considerarse a sí mismos maldecidos y olvidados de Dios. Jesús en cambio los llamará dichosos, bienaventurados³¹. Y les reveló con palabras y gestos el rostro misericordioso de Dios, el corazón todo compasivo de Dios Padre³².

Los pequeños y desamparados, los pecadores públicos y prostitutas, los leprosos y atormentados por todo tipo de males, descubrieron en Jesús que Dios les visitaba y se acercaba amorosa, solidaria y misericordiosamente a ellos. Nunca nadie les había hablado de Dios así, ningún maestro en Israel les había comunicado con tanta autoridad como es Dios, misterio insondable de amor.

Él no vino a abolir la ley y los profetas, sino a darles plenitud³³. Plenitud en su persona, en sus palabras y gestos. La plenitud que necesitaba la ley para hallar su verdadera hermenéutica, y su dilucidación definitiva y convincente³⁴:

30 Cf. Sobrino J. «El resucitado es el crucificado», en *Globalizar la Experiencia*, México 1998, 86-85.

31 Cf. Mt 5,1-12; Lc 6,20-23.

32 Cf. Lc 15,4-32.

33 Cf. Mt 5,17.

34 Cf. Linbeck M., «es inspiradora», en *Nouvelle Dictionnaire de Théologie*, Paris 1996, 431-436; destaca la univocidad de Jesucristo sobre ciertas cuestiones centrales, de las cuales los escritos del AT no aportan una respuesta unívoca. Estos escritos constituyen sin embargo, el trasfondo indispensable para comprender la persona y la obra de Jesús, y reciben, por otra parte, de él

"Porque la ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo" (Jn 1,17).

Y los pobres, los humildes, los sencillos, los pequeños del pueblo, los que habían puesto en Dios su esperanza, se alegraban, se regocijaban llenos de asombro, al ver que un gran profeta había surgido en medio de ellos; y glorificaban a Dios a causa de Jesús:

"El asombro se apoderó de todos y glorificaban a Dios. Y llenos de temor decían: hoy hemos visto cosas increíbles" (Lc 5,26).

8) El Mesías Jesús, profeta-siervo, asocia discípulos a su misión

Todos los relatos evangélicos coinciden en que desde los mismos inicios del ministerio mesiánico-profético de Jesús, él comenzó a llamar discípulos para que *estuvieran con él* y para *enviarlos a evangelizar*, haciéndolos así copartícipes de su misión, autoridad y poder, poder para bendecir y dar vida:

"Y según iba por la orilla del mar de Galilea vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón, echando la red en el mar, pues eran pescadores. Y Jesús les dijo: *venid detrás de mí, y haré que seáis pescadores de hombres*. Y en seguida, dejando las redes, lo siguieron" (Mc 1,16-18).

El llamado al discipulado implica compartir la vida con Jesús, hacer experiencia de *quedarse con él*, descubrirlo como amigo, maestro y pastor de sus vidas, como el camino, la verdad y la vida"; a tal punto de poder decir con Pedro:

"Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios" (Jn 6,68-69).

Sólo a partir de esta *experiencia de estar con Jesús, de compartir con él*, puede darse el siguiente paso del único proceso: *ser enviados, ser misioneros del Misionero del Padre*.

Él asocia a su misión discípulos, forma con ellos una comunidad fraterna, que a través de la comunión entre ellos y Jesús, testimonian el amor que Dios le tiene al mundo. Comunidad fraterna que se muestra ante el mundo como una co-

una univocidad que convence. Sin el AT, Jesús sería incomprensible en sus puntos esenciales, y sin Jesús el AT permanece equivocado. La complejidad de los escritos de Israel harían pensable y aceptable otro tipo de Mesías, más en la línea de la realeza y lo político.

31 Cf. Jn 14,6.

munidad alternativa, donde no prevalece la lógica del poder y de las influencias, sino la del servicio y la abnegación por amor

“El que quiera ser el más importante entre ustedes, debe hacerse el servidor de todos, y el que quiera ser el primero, se hará esclavo de todos. Sepan que el Hijo del Hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate por una muchedumbre” (Mc 10,43-45)

La comunidad de discípulos que congrega Jesús son un don del Padre a Jesús; Jesús los cuida y los preserva del maligno, para que no se pierda ni uno solo de los que el Padre le ha confiado. Él ofrece su vida por ellos, para que ellos, a su vez, y únicamente a continuación, den la vida por Jesús y por sus hermanos. Hasta el día en que pueda ser congregado un solo rebaño, y un solo Pastor”.

9) Las tentaciones: mesianismo confrontado

Un tipo de mesianismo así, inaudito e inesperado para la época, cargado de libertad, verdad y valentía, que hace opción por los pobres e insignificantes de la tierra, tenía que verseles tarde o temprano con el poder de este mundo. Y eso en la vida de Jesús no tardó en llegar.

El poder erigido en idolo tiende inexorablemente a homologar todo a su ser o repunte de libertad, verdad y liderazgo que no dependa de él, que no se le someta o se le rinda. Si no logra homologarlo, lo destruirá, porque no consiente que nada se le equipare o se atreva a desafiarlo, o a dejar en evidencia su inconsistencia fundamental propia de idolo que necesita víctimas para perpetuarse como Dios.

He aquí, entonces, los relatos que encontramos en los evangelios de las tentaciones de Jesús³⁶: “*Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan*”; es decir, demuestra tu poder como Hijo de Dios saltándote las mediaciones humanas, saltate el tiempo, los procesos, violenta la constitución de las creaturas³⁷; a lo que Jesús dirá: “*no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale*

36 Cf. Jn 10,16

37 Cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13.

38 Cf. Thévenoz X. *El pecado hoy*, Estella 1986, 42: “Es interesante advertir que en este jardín, llamado “de delicias”, en donde la vida parece tan agradable, el hombre tiene que enfrentarse con las mediaciones que exige el cultivo del suelo. Vivir feliz no es, según el autor del texto, vivir en la inmediatez, como podía hacerse en el mundo fusional. Esta convicción la recogerá indirectamente Lucas (4,3). En efecto, el diablo le propone a Jesús utilizar su poder de Hijo de Dios para ahorrarse la mediación del trabajo: «Con sólo la fuerza de tu palabra, cambia estas piedras en pan». Pero Jesús se niega precisamente a esta forma de ejercicio de la omnipotencia”.

de la boca de Dios". "Si eres Hijo de Dios, tírate abajo porque está escrito que dará órdenes a sus ángeles para que te cuiden": es decir prueba que Dios está contigo, prueba que Dios te defiende y te protege, en otras palabras, usa a Dios, manipúlalo a tu conveniencia, eso es mostrar que dominas, que tienes poder, a lo que Jesús responderá: "también está escrito: no tentarás al Señor, tu Dios". "Te daré todo esto si me adoras postrándote", es decir, reconoce finalmente que si no te cuadas o haces arreglos o componendas conmigo, si no me reconoces como Señor, no tendrás ningún tipo de éxito en lo que pretendas emprender, porque yo tengo bajo mi poder el mundo, esto es, en otras palabras, lo que estaría diciendo el tentador. A lo que Jesús replicará: "¡vete, Satanás! Porque está escrito: Al Señor tu dios adorarás, y a él solo servirás".

Los evangelios colocan los relatos de tentación al inicio de la narración de sus obras inspiradas; pero esto no quiere decir que las tentaciones se dieron sólo al comienzo del ministerio profético-mesianico de Jesús; sino a lo largo de toda su vida hasta el momento de la cruz en el que muchos le gritarán desafiándolo:

"Si eres Hijo de Dios, bájate de la cruz, sálvate a ti mismo, si eres el Mesías para que veamos y creamos" (Mt. 15,29-32).

10) El secreto de su peculiar mesianismo

El secreto de la verdad del Evangelio que predicaba, de la autoridad con que enseñaba, y de la fuerza de su singular mesianismo, estaba en su relación con Dios, el Padre. Jesús llamaba a Dios *padre suyo*, y esto era motivo de controversia y escándalo para los judíos, pues con esta afirmación y con ese trato tan familiar, Jesús se igualaba a Dios³⁹.

En efecto una originalidad propia de Jesús es que llamaba a Dios con la palabra *Abba*, palabra aramea perteneciente a los primeros vocablos con los que un niño que está aprendiendo a hablar llama a su padre. Vocablo que está cargado de ternura, de confianza y afectu. En labios de Jesús expresaba una relación marcada por el amor filial, impregnado de entrega, abandono amoroso y de una confianza sin límites⁴⁰.

39 Cf. Jn 10,27-31.

40 Hace recordar al Salmo 131, el salmo de la confianza filial de Israel para con su Dios. En dicho salmo aparece la metáfora de "niño recién destetado" (*igamul* en hebreo) que comienza a aprender a moderar sus deseos, a apaciguarlos, sabiendo que al madre, sobre quien reposa, dispondrá cuándo y cómo volverá a alimentarlo para no dejar que muera de hambre.

Y esto sorprendió mucho a sus discípulos: el modo tan familiar y confiado que tenía Jesús para dirigirse a su Padre en la oración, a tal punto que le pedirán que los enseñara a orar como él lo hacía⁴¹.

Los evangelios narran que pasaba noches enteras dedicadas a la oración, a hablar con su Padre, buscando fuerza, luz y discernimiento de su voluntad. Estas escenas de oración, en efecto se presentan en momentos cruciales de la vida o ante decisiones importantes⁴².

El prólogo del evangelio de Juan dirá que Jesús es el verdadero revelador del Padre porque aún habiéndose hecho carne y habiendo puesto su tienda entre nosotros, nunca dejó su relación íntima e inmediata con el Padre:

"A Dios nadie lo ha visto nunca; el Hijo Unigénito de Dios, el que está⁴³ en el regazo del Padre, ése lo reveló" (Jn 1,18).

A través de esta relación que lo vivificaba, que le concedía plena autoridad y poder para dar vida, Jesús llegó a enfrentar los momentos más duros y conflictivos que se le presentaron, inclusive el rechazo, el abandono de los suyos, la muerte en cruz:

"Mirad, va a llegar una hora y ya ha llegado, en la que os dispersaréis, cada uno a lo suyo, y me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Jn 16,32).

(1) Su vida entregada por la salvación del mundo, al modo del Siervo de Yahvéh

Hay gestos que resumen toda una vida, tal fue el gesto que Jesús realizó con los suyos antes de partir de este mundo al Padre, en aquella memorable cena de pascua:

Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles y les dijo: Con ansia he deseado comer esta Pascua con ustedes antes de padecer porque les digo

41 Cf. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.

42 Cf. Lc 6,12-16; Mt 1,35-39; Mt 26,39-40.

43 En el texto griego de este versículo conclusivo del prólogo de Juan encontramos el verbo *con* en la forma de participio presente; pero se debe recordar que los tiempos verbales griegos no indican única y principalmente la dimensión cronológica, cuantitativa de la acción, sino sobre todo la cualidad de la acción: es decir el aspecto subjetivo desde el cual se considera la acción de parte del hablante o del que escribe. En este caso el tema del presente destaca la cualidad de la acción como algo único, cumplido, como una acción no sujeta al tiempo; se destaca el aspecto de continuidad: Jesús, el Hijo, que vive / que está permanentemente unido a su Padre.

que ya no la comeré más hasta que hallé su cumplimiento en el Reino de Dios. Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: "Esto es mi cuerpo que se entrega por ustedes; hagan esto en memoria mía." De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: "Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por ustedes" (Lc 22,14-20).

Con este gesto Jesús estaba celebrando la cena de Pascua con sus discípulos, cena en la cual el pueblo de Israel conmemoraba año tras año la liberación otorgada por YHWH cuando sacó a sus padres de la esclavitud de Egipto, fiesta en la que se renovaba la alianza entre El Señor y su pueblo.

Pues bien, en aquella comida cultural, memorial de la liberación y de la alianza, Jesús introdujo palabras y gestos nuevos, no previstos en el ritual de la pascua judía. Tanto las palabras pronunciadas al partir y entregar el pan, como las palabras pronunciadas al entregar la copa llena de vino, a sus discípulos, estaban anticipando proféticamente la entrega del cuerpo y sangre de Jesús, es decir toda su persona, el día siguiente cuando habría de pasar por su pasión y muerte en cruz.

Es su cuerpo que se entrega por sus discípulos; es la copa de su sangre que se derrama por muchos. La vida de Jesús ha sido y es una *proxistencia*, un vivir por y para los demás, una vida entregada gratuita y generosamente para que otros tengan vida, y vida en abundancia⁴⁴.

Y con su sangre derramada en cruz, Jesús sella la nueva y eterna alianza de Dios con la humanidad. Sangre que perdona los pecados y funda la nueva familia de los hijos e hijas de Dios, la Iglesia, en Él y por Él, el Hijo.

En aquella memorable cena, **resumen de toda la vida de Jesús**, éste se despojó de su manto, se puso en pie, tomó agua en una jofaina, se ató una toalla a la cintura y comenzó, uno por uno, a lavar los pies a sus discípulos. Y al final les dijo:

"Si yo que soy el Maestro y Señor les he lavado los pies, también ustedes deben lavarse los pies los unos a los otros" (Jn 13,14).

Jesús ha venido a servir y no a ser servido⁴⁵. El lavatorio de los pies también anticipaba proféticamente, su sangre que habría de ser derramada en la cruz para la remisión de todos los pecados. Es por eso que dijo a Pedro, que no se quería dejar lavar

44 Cf. Jn 10,10.

45 Cf. Mt 10,45.

“Lo que hago contigo ahora tú no lo puedes comprender, lo comprenderás más tarde” (Jn 13,2-15).

Finalmente también en aquella memorable cena, Jesús les entrega a sus discípulos el **mandamiento nuevo del amor**.

UN MANDAMIENTO NUEVO LES DOY, QUE SE AMEN LOS UNOS A LOS OTROS COMO YO LOS HE AMADO (JN 13,34).

Y la medida de su amor, que es lo que constituye la novedad del mandamiento, es *hasta el extremo, hasta dar la vida*, incluso por aquel que le traiciona y aquel que le niega, por aquellos que lo abandonan. **La hora de la pasión es la hora del amor glorificado⁴⁶.**

Tal gesto de amor hasta el extremo está por fuera de toda lógica humana, de toda lógica de justicia retributiva, y totalmente inexistente para la lógica del poder⁴⁷: *Si el poder y la fuerza tienen la razón, no hay lugar para el amor en este mundo⁴⁸.*

12) E inclinando la cabeza entregó el espíritu

En el evangelio de Juan el tema de la sed es uno de los ejes transversales: la sed de la gente, la sed de las multitudes, la sed de los(as) discípulos(as), y la sed del propio Jesús.

46 Jesús, conducido ante el sumo sacerdote, atado, interrogado sin la presencia de testigos, atormentado por uno de los guardias, negado como maestro y Señor por uno de los suyos, manifiesta a nivel histórico lo que se podría llamar una gloria humana humillada, ultrajada. Pero en esa debilidad e impotencia, está siendo revelada a un nivel más profundo, la caridad de la verdad y el resplandor de la inocencia, la injusticia del mundo y la potencia del amor que alcanza su máxima glorificación en la fidelidad mantenida, no obstante la traición y la negación de los propios, resuena aquí el transcurso veterotestamentario de la figura del siervo sufriendo de Yirah. Cf. Simón: 1, *Según Jean*, 101, 757.

47 Según la tradición joánica el primer nombre de Dios es “amor”. Ahora el amor no necesita decir, para afirmarse y constituirse, que él es. Se trata de la lógica de la sobreabundancia del amor, opuesta a la lógica de la equivalencia de la justicia, que, de algún modo, introduce un cierto flumido a la lógica de la paradoja. De “Yo soy el que soy” a “Dios es amor”. Cf. LaCroque A. – Riquer P., *Penser La Bible*, Paris 1998, 368-369.

48 Frase final de la película La Misión, que recoge magistralmente todo el mensaje y el argumento desarrollado en la trama fílmica sobre la experiencia de evangelización que se dio en las misiones paraguayas, en los inicios de los primeros antepasados del evangelio en tierras de América.

En el capítulo cuatro Jesús se presenta como hombre sediento que pide de beber a una mujer samaritana también sedienta: "*dame de beber*" (Jn 4,7). Dos sedientos, cada uno a su modo, cada uno con una sed específica, buscando encontrarse.

Más adelante en la narración del evangelio, Jesús vuelve a decir: "*si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí, como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva*" (Jn 7,37-38). Y ya finalizando la narración del evangelio, en la escena de la cruz, Jesús pronuncia una de sus últimas palabras: "*Tengo sed*" (Jn 19,28).

¿Cuál es esa sed de la gente, sed de las multitudes, sed de los discípulos y discipulas? Es, como se decía al inicio de este artículo, una sed profunda de salvación, de redención, de liberación de arraigadas esclavitudes, de perdón, de reconciliación, sed de amor, sed de Dios.

La de Jesús es sed de comunicar la salvación de Dios, sed de proclamar el Evangelio de la gracia, sed de entrega hasta el extremo, manifestando en ello el amor que el Padre le tiene al mundo, sed de ser recibido y acogido por todo hombre y mujer que viene a este mundo⁴⁹; sed de nuestra fe; en resumidas cuentas: sed de entregarnos su Espíritu:

"Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: <<*Todo está cumplido*>>. E inclinando la cabeza *entregó el espíritu*" (Jn 19,30).

Desde ahora Jesús está en la gloria. Su gloriosa resurrección de la muerte coincide con la consumación de la misión y su vuelta al Padre. Él había dicho que tenía poder para dar la vida y poder para recuperarla de nuevo; esa era la orden que había recibido de su Padre⁵⁰.

La fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos es la solemne proclamación de que el Padre que está en los cielos había aceptado, aprobado y glorificado toda la vida de Jesús, todo su entero testimonio, cuanto enseñó y actuó en medio de los hombres y mujeres del mundo.

"Por eso Dios lo exaltó y le otorgó en Nombre, que está sobre todo nombre" (Flp 2,9).

El último suspiro de Jesús en la cruz preludia la efusión del Espíritu. Espíritu prometido por Jesús, don del Padre y del Hijo y que se derramará sobre toda

49 Cf. Jn 1,9.

50 Cf. Jn 10,28.

carne para poner en pie testigos valientes y audaces del Evangelio de la vida, que irán por todo el mundo comunicando la experiencia de salvación acontecida de manera definitiva e irrevocable en Jesucristo⁵¹, la sublime vocación humana: divina que nos ha sido revelada en Cristo: vocación de hijos(as) de Dios (filialidad divina), vocación de hermanos(as) (fraternidad universal), vocación de custodios de la creación⁵².

13) A propósito del año de la fe

El papa Benedicto XVI ha convocado a toda la Iglesia, a través del *motu proprio Porta fidei*, a celebrar a partir del 11 de Octubre de 2012 y hasta el 24 de Noviembre de 2013, el año de la fe. El motivo principal ha sido el no dejar pasar por alto el aniversario de un acontecimiento histórico y de gracia para toda la Iglesia universal y para el mundo: el cincuenta aniversario de la inauguración del Concilio Ecueménico Vaticano II, y el veinte aniversario de la promulgación del Catecismo de la Iglesia Católica.

El acontecimiento de gracia que supuso y supone el Concilio Ecueménico Vaticano II, va en la línea preponderante de todo cuanto se ha venido diciendo en el presente artículo: una Iglesia que vuelve a contemplar el rostro de Su Señor y Fundador, redescubriendo con gozo el llamado de su fidelidad a Jesucristo, no puede sino presentarse ante el mundo como profética y servidora de la humanidad, solidaria con ella.

En este sentido es impresionante el texto del documento de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* de Vaticano II que se expresa así:

"Mas como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia está destinada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Flp 2,6-7) y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2Cor 8,9); así la Iglesia aunque vive de medios humanos para cumplir su misión, no está constituida para buscar la gloria de este mundo⁵³, sino para predicar la humildad y la abnegación también con su ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres, a levantar a los oprimidos (Lc 4,18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10); de manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellas a Cristo" LG 81

51. Cf. Mt 28,16-20; Lc 24,44-49.

52. Cf. Ef 1,3-14; Col 1,13-20.

53. Los subrayados son nuestros.

Este texto está revestido de una gran novedad, valentía y audacia en el contexto de una Iglesia que busca reencontrarse con su identidad más profunda y su misión en el mundo contemporáneo, redescubriendo el rostro de su Señor, del Cristo del Evangelio, y decididamente abierta a los signos de los tiempos, a las realidades del mundo y de la historia.

A este respecto otro texto paradigmático del Concilio, lo tenemos en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (Sobre la Iglesia en el mundo actual):

"El gozo y la esperanza, las tristezas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. Pues la comunidad que ellos forman está compuesta de hombres que, reunidos en Cristo, son dirigidos por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el reino del Padre, y han recibido para proponérselo a todos, el mensaje de la salvación. Por ello esta comunidad se siente verdadera e íntimamente solidaria con la humanidad y con su historia"⁵⁴ (GS 1).

Y en otro número del mismo documento afirma abiertamente:

"No se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna, sólo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir, no para ser servido" (GS 3).

Lo que está, pues, proclamando el Concilio con vigor profético es que el camino de Jesús se hace normativo para sus discípulos de todos los tiempos. Ese mismo Espíritu que selló el inicio de la misión profética y mesiánica de Jesús, es el mismo que se ha concredido mediante la pascua del Señor a todos los creyentes.

De ello se sigue, fieles a las propuestas del Concilio Vaticano II, la invitación a continuar recorriendo el mismo camino de Jesús en la originalidad, complejidad y creatividad del hoy que corresponde vivir.

El, como se intentó dejar ver a lo largo de estas páginas, ha inaugurado con su venida el tiempo de gracia, el año jubilar que promulgaba liberación, perdón, salud, redención para todos los oprimidos de la tierra. Y llevó a cabo su ministerio salvífico mediante la solidaridad con ellos hasta el extremo de compartir la muerte,

54 El subrayado es nuestro.

y una muerte en cruz⁵⁵, haciéndose hermano solidario para siempre de todos los crucificados de la historia.

Desde esta solidaridad creíble ha abierto para todos, incluyendo a los opresores y potentados de este mundo, la posibilidad de salvarse abriendo cada quien su corazón al grito del pobre que clama.

La tarea, pues, hoy, que el Concilio les recuerda a los discípulos-misioneros de Jesús es proseguir en gozosa, creativa, audaz y riesgosa fidelidad el testimonio que Él ha inaugurado para siempre; y que ha encargado continuar hasta cuando vuelva al final de los tiempos.

Peru no se puede realizar esta tarea de cualquier manera, corriendo el riesgo de traicionar la misión que confió el Señor a su Iglesia, o de camuflar bajo el ropaje del evangelio las ansias de poder y dominación que buscarían seguir imponiéndose. Él nos enseñó el camino de la encarnación, el camino de la solidaridad desde abajo, el camino de la identificación con el sufrimiento del prójimo, el camino del asumir las cruces de la historia y cargar responsablemente con ellas, el camino del abandono confiado en las manos del Dios Padre, Todopoderoso porque Tudosolidario. Se trata, pues, de una solidaridad práctica frente al fracaso de todos los intentos de liberación concebidos y realizados como actos de poder⁵⁶.

En este sentido es sumamente cuestionante el escandaloso abandono del "lugar del pobre" que se está llevando a cabo por muchas congregaciones religiosas e instancias de la Iglesia en América Latina, en estas últimas décadas. Escandaloso repliegue si se lo ve a la luz de las opciones del Concilio Euménico Vaticano II y sus recepciones latinoamericanas, a partir de Medellín y Puebla. De un hermoso, desafiante y prometedor movimiento de inserción entre los más pobres, se regresa ahora a puestos y situaciones de "mayor seguridad" y "concentración de fuerzas".

Los discípulos y discípulas de Jesús de todos los tiempos y latitudes, de todas las razas y culturas, en el espíritu de fe que ha animado al Concilio Euménico Vaticano II, han de tener como paradigmática la vida histórica de Jesús, tal cual nos la transmitieron los apóstoles, testigos presenciales de las palabras, gestos, pasión, muerte y resurrección de Jesús, contenida de manera preeminente en los santos evangelios⁵⁷.

55 Cf. Flp 2,8.

56 Cf. Mieth D. - Theobald C. - «Dios, ¿de quién es Dios? La perspectiva de las víctimas», en *Concilium* 279 (1999), 59-62.

57 Cf. Jn 1,1-4.

La piedra de toque para el discernimiento de toda iniciativa y empresa que pretenda en la historia llamarse cristiana, es su verificabilidad con los criterios y las opciones del Cristo del Evangelio, fuente de inspiración permanente para todos los dones y carismas que el Espíritu del Resucitado hace surgir en la Iglesia para la edificación del Cuerpo de Cristo en la historia y salvación del mundo. *Y feliz aquel que no se escandalice de mí*, dice el Señor, también en esta hora marcada de remores y perplejidades.

RECENSIONES Y RESEÑAS

SOPHIA - PAIDEIA. *Sapienza e educazione (Str 1,27). Miscellanea di studi offerti in onore del professore Don Mario Cimosà.* LAS ROMA. Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, 34. A cura di Gillian BONNEY e Rafael VICENT, 2012. (Edizione multilingue: 512 pagine)

Se trata de un "arcoiris de veinticinco ensayos" que ocupan más de 500 páginas, en honor de los 70 años de Don Mario Cimosà, profesor emérito de la UPS, Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Los editores, ella y él, han hecho el trabajo de articulación de los estudios ofrecidos, dividiéndolos en tres partes. I) "Studi sulla Bibbia Greca (Septuaginta), en las pp. 17-255; II) Studi sui libri sapienziali e sui salmi, en las pp. 257-371; y finalmente III) Studi di teologia biblica, catechesi e pastorale, en pp. 373-482. Ya se ve que la parte del león se la llevan los escritos sobre la Biblia Griega o los LXX, en los que D. Mario es un famoso especialista, con aportes específicos y en contacto con otros especialistas en esta materia por todo el mundo. Pero también ha escrito sobre los libros sapienciales y los salmos, así como escritos sobre teología y pastoral bíblicas; por lo que las otras dos partes abordan esos temas.

Han añadido un breve perfil bibliográfico y una bibliografía del prof. Don Mario Cimosà, en su lengua materna italiana la mayoría como es normal, aunque es poliglota. De entre los numerosos libros y artículos quiero señalar por su volumen e importancia: *Il Lessico della preghiera nella Bibbia Greca (LXX)* (1976, con G. Garbini, como relator); *Isaia, l'evangelista dell'Emmanuele* (1983); *La Letteratura Intertestamentaria* (1992); *Guida allo studio della Bibbia Greca (LXX)* (1995); *L'ambiente storico-culturale delle Scritture Ebraiche* (2000); *Proverbi* (2007); y sobre todo los diversos comentarios exegético-espirituales a los Salmos, en varios volúmenes y etapas (desde el año 1993 hasta el 2005), primero con Ediciones Dolbeauanas y luego en la Libreria Editrice Vaticana. En castellano apenas contamos con lo traducido en el NDB (Nuevo Diccionario de Teología Bíblica) sobre las voces "Mesianismo" y "Pueblo/pueblos"

También han elaborado un índice de autores modernos citados por unos y otros en las notas, en las pp. 499-504. Los más citados, por orden alfabético, son Alonso Schökel, Cimosà, Hossfeld, Ravasi y Zenger, sin duda porque muchos

aportes versan sobre los salmos. Separan sus trabajos sobre los LXX del resto de sus escritos, entre los que predominan sus comentarios a los salmos, en más de tres volúmenes. La profesora G. Bonney ha colaborado, además de en la edición, con un trabajo muy erudito de la tercera parte, sobre Job en las "Moralia" de San Gregorio Magno. Don R. Vicent, compañero salesiano y profesor de Biblia en la misma UPS, sin duda se habrá encargado de la corrección de las pruebas editoriales: trabajo delicado, por la presencia de textos en griego y en las diversas lenguas de los articulistas.

La presentación del libro la hace nada menos que el cardenal Gianfranco Ravasi, en señal de amistad con el homenajeado. Es, sin duda, uno de los grandes exégetas italianos de los últimos años, autor de numerosos escritos, entre los que yo destacaría su comentario en tres volúmenes a los Salmos, de gran erudición y atento a su recepción en la literatura, la música y el arte. En castellano tenemos el Nuevo Diccionario de Teología Bíblica, del que es codirector y autor de unas treinta voces, además de comentarios al Cantar, Qohélet y Sabiduría. Hace una presentación del libro-homenaje y de su propia relación con el homenajeado. Dice que Don Cimusa es un verdadero "maestro" que ha dedicado la mayor parte de sus 70 años al estudio de la Palabra. Confiesa haber leído especialmente sus escritos sobre los salmos, que son numerosos y profundos. Por el número y diversidad de los colaboradores, reconoce que tiene amigos casi en todas partes. Pasa revista a los ensayos ofrecidos, con un breve y sabio comentario a muchos de ellos, que serviría para una reseña del libro.

A la magistral presentación del cardenal Ravasi, sigue un prefacio sobre la versión griega de la Biblia Hebrea llamada de los LXX o Septuaginta a cargo del dominico suizo Adrian Schenker, de la Universidad de Friburgo, especialista en el tema y amigo de Don Mario. Se refiere concretamente a esta primera parte del Festschrift, que titula "La susta della parola profética in casa greca" (pp. 11-16) y que yo traduciría menos poéticamente como "La encarnación de la palabra profética en la cultura helenista". Subdivide su escrito en forma de relato sobre la palabra transmitida, traducida fielmente y sin embargo modificada. Pasa luego a hablar del lugar de la "veritas graeca" en querido contraste con la "hebraica veritas" de Jerónimo, para concluir con la Biblia de las iglesias de lengua griega y latina; pues la *Vetus Latina* fue la versión latina más antigua de la Biblia Hebrea, y se basa en los LXX. Concluye su prefacio con lo que reconoce "obra pionera" de don Mario Cimusa en el estudio de la Biblia griega. Puede considerarse como el primer ensayo sobre el tema de la Septuaginta.

1) De los veinticinco escritos, la parte principal se la llevan los LXX, por ser la sección más especializada, en la que el profesor Cimosa es "maestro", según su amigo el cardenal Ravasi y el especialista dominico Schenker. Los autores que ofrecen estudios sobre la Biblia Griega o los LXX son doce: M. Müller, D.K. Krantz, E.G. Dutton, I. Muraoka, A. Schenker, X. Terrence, V.T. Lukwire, C. Dogniez, G. Dorival, J.D. Meade con P. Gentry, A. Passoni y J. Curley. Como no sólo no soy especialista en esta materia sino bastante ignorante de la misma, los cito a todos, por si algún especialista los reconoce. Mi breve reseña se limita a admirar la cantidad de amigos colaboradores académicos, supongo que de alta competencia en cada caso, y comentar apenas tres.

De los pocos que conozco algo, por haber leído por encima alguna de sus obras, es el dominico suizo A. Schenker, autor de libros y artículos sobre el TM, los LXX y los textos premasoréticos, como el Pentateúco samaritano y varios de los escritos hallados en Qumran. Es conocido el caso muy especial de la doble redacción del libro de Jeremías, Ezequiel y otros, como ha escrito el Profesor Julio Trebolle con grande y reconocida competencia. Aquí se centra el P. Schenker en un error común, y por lo mismo previn, que se da en el texto hebreo de 2Re y en el texto griego de 2Cr, lo que nos remite también a la existencia de esas recensiones premasoréticas, que los LXX confirman.

El veterano danés Dr. M. Müller reitera el convencimiento común actual de que los LXX representan una tradición hebrea anterior al TM, base de la Vulgata de Jerónimo. Además el NT usó los LXX, lo mismo que hicieron las iglesias de Oriente; y la de occidente usó la Vetus Latina, basada en los LXX, mucho antes de la Vulgata. Por tanto, ambos textos tienen valor en la Iglesia, reflejando más los LXX el proceso de interpretación que ha continuado el NT, y siguen haciendo judíos y cristianos creyentes en la Biblia, "semper interpretanda". No todos comparten esa valoración de los LXX para la teología, pero nadie niega hoy su valor en la historia de la recepción del texto.

El artículo del Dr X. Terrence, profesor indio en Bangalore, cuyo doctorado dirigió el propio don Mario, es casi el más honorífico para Don Cimosa pues se basa mucho en sus escritos. Pregunta si la resurrección es una real preocupación de los LXX, y responde que la cuestión del más allá de la muerte no llevó de golpe a la revelación plena, sino tras un largo proceso, que halló quizá su respuesta en los LXX. Ante las catástrofes personales y sociales, sobre todo de los más fieles a la Ley, esperaron un cambio de la situación que, al no darse en la historia, esperaron más allá de la tumba. Así aseguraban esa restauración de parte de Dios

en la vida futura por la resurrección corporal. Esto se refleja en varios pasajes de los LXX que no se hallaban explícitamente quizá en su texto original hebreo. "Así Dios usó la experiencia de los israelitas postexílicos para revelar su plan de vida futura para la humanidad y darnos esperanza para vivir nuestra vida con plenitud y alegría" (p.153)

Añado algo sobre el trabajo de la doctora Cécile Dugniez, profesora de la Sorbona y especialista en los LXX, sobre las Odas de Salomón, titulado "Pour une poïésis de la compilation: Les Odes du Psautier grec", porque llamó mi atención. Dice, en su síntesis, que se ocupa en concreto del código Alejandrino. Se llegó a esta compilación de 14 textos, más de oraciones (x 9) que de odas (x 3), a través de un largo proceso, extrayendo tanto del AT como del NT. Busca las razones de tal compilación, comparando con aquellos que dejaron de lado. Busca también los principios de organización de esta colección de bellos textos. Concluye afirmando: "Fundidos en una nueva unidad, estos extractos se vuelven actualmente una obra independiente, que ofrece, a pesar de sus orígenes, un mensaje propio expresado de un modo nuevo y original" (180).

11) Vienen luego una serie de artículos sobre los libros sapienciales y los salmos. Esta segunda parte del tríptico se ocupa de los libros sapienciales y sobre todo de los salmos, larga y profundamente trabajada por el homenajeador, como muestra su bibliografía. Los autores aquí presentes son siete y la mayoría escribe en italiano, aunque hay voces hasta de la India. No tengo el gusto de conocer a ninguno de los autores, ni siquiera por haber leído alguno de sus escritos, de modo que difícilmente puedo opinar sobre su competencia respectiva. Aquí tratan cosas bastante puntuales, por lo que me limito al comentario de dos que me han parecido más interesantes.

El de Thomas Hieke, el más joven de los colaboradores, creo, trata de lo que considera "Gebetsprozesse" o procesos de oración en el AT, basándose en los salmos 103, 13 y 30, que presenta bajo el provocativo título de Orientación-Desorientación-Reorientación, o mejor nueva orientación, que fue propuesto ya por Bruggeman, como confirmando dicha tesis. No estoy convencido de que sea ni la mejor manera de comprender los salmos como textos históricos, ni tampoco como lectura orante o espiritual, pero puede ser también útil tenerlo en cuenta. Para lo primero me parece importante tener en cuenta los aportes de especialistas en las varias colecciones del Salterio que Qumran testifica, como son Enzo Cortese y Peter Flint por ejemplo. Para lo segundo, no creo que Bruggeman, agudo teólogo y actualizador del texto bíblico, sea el mejor maestro. Comentaristas como Weiser,

Beauchamp o los mismos comentarios de Cimosa y Ravasi serían más útiles, para no hablar del comentario de San Agustín.

El otro trabajo que reseño someramente es el del profesor Michelangelo Tabet, nacido en Caracas, estudioso en España y profesor de la Universidad Santa Croce en Roma, que escribe sobre los "dos caminos" en la literatura sálmica y sapiencial. Nos dice en su conclusión que "en el AT. inmerso en la idea de obediencia o desobediencia a Dios como actitud fundamental, aflora la metáfora de los "dos caminos" con una fuerza que no encontramos en el pensamiento antiguo. ni siquiera en el griego; pues este tenía más bien como premisa la libertad humana de escoger el estilo de vida que considerara el más apropiado" (p. 295s). La idea aparece sobre todo en la literatura sálmica y sapiencial y pasa luego al NT. El mismo Jesús usó la metáfora en el sermón del monte (Mt 7,13); y se presentó como el Camino que conduce al Padre (Jn 14,15). En los Hechos, el "camino" es sobre todo el anuncio de la Buena Nueva de Jesús (Heh 9,2 etc). Luego pasó a la Didagé y a la Carta de Bernabé, donde se desarrolla ampliamente el tema de los "dos caminos". En el mundo judío se interpretaron así pasajes como Dt 11,26 y 30,10, en que Dios ofrece a Israel bendición o maldición, la vida o la muerte, y se aplicó mucho esa metáfora en los escritos rabínicos.

III) La tercera y última parte contiene estudios de teología, catequesis y pastoral bíblicas. Los colaboradores en esta tercera sección son en buena parte compañeros salesianos en el doble campo de trabajo bíblico y pastoral, entre los que figura, a título póstumo, el reconocido D. Carlo Buzzelli, que perteneció a la familia salesiana, fallecido en Roma, apenas un año antes de ofrecerse el homenaje a D. Mario Cimosa en la UPS. En este campo, los salesianos son maestros y muchas veces pioneros en la investigación, teorización y práctica pastoral. Don Mario, como buen salesiano, ha dedicado buena parte de su tiempo y escritos a esa lectura teológica, espiritual y pastoral, especialmente dedicada a niños y jóvenes. Para lectores como yo y otros posibles lectores desde nuestra situación latinoamericana, nos resultan un tanto alejados de nuestra problemática y planteamientos pastorales concretos.

Sobre la pastoral bíblica en Europa informa ampliamente, con siete páginas de bibliografía (444-450) el profesor Sultana, de la isla de Malta. Faltan, obviamente, el mundo negro o afroamericano, los diversos mundos indígenas, el mundo campesino andino y llanero, y los diversos mundos de los barrios suburbanos, periféricos, donde reside entre el 20 y el 50 % de nuestra población. Aun así, los estudios de Bissoli sobre la Biblia para niños, o las líneas de una pastoral bíblica

para los educadores de Buzzetti, creo que nos son también útiles a nosotros. El primero examina los esfuerzos realizados en el mundo alemán, acotando que falta mucho por hacer en Italia. Mi comentario es que falta probablemente mucho más en nuestras patrias latinoamericanas; pero no conozco en serio dicho campo. Los otros trabajos, por su temática, quedan lejos del interés pastoral de la mayoría. Por lo demás, el libro no se ha escrito, evidentemente, pensando en nosotros, sino en un homenaje académico.

El último artículo de C. Buzzetti está escrito cuando era educador en el Centro Juan Bosco de Lión. Divide su ensayo en dos partes, centradas en Jesús Maestro: "la primera examina qué pasa cuando una página bíblica se afronta desde una perspectiva pedagógica. La segunda se basa en la figura de Jesús como educador". Hace preguntas y propone hipótesis para ulterior investigación. "¿Una seria imitación de Jesús ilumina la tarea de un educador actual? Ciertamente lo hace en muchos puntos fundamentales, pero no puede aportar luz o solucionar al punto todos los problemas peculiares de la vida actual". Dice que todo esto puede resumirse en la frase de Don Bosco sobre "educar evangelizando y evangelizar educando"; es decir, la evangelización necesita la mediación de la educación. Sin ella, no es ni válida ni efectiva, pues "la evangelización completa todo el proceso educativo" (p. 482) y Jesús es (o debe ser) su centro.

Imitando modestamente al cardinal, e invirtiendo su orden, termino esta reseña contando algo de mi breve y fructífera relación con Don Mario, hasta ser testigo de la presentación oficial de este libro en su honor, con ocasión de sus 70 años, ya profesor emérito de la UPS. Mi conocimiento de D. Mario era nulo a nivel personal hasta encontrarlo personalmente en su actual sede de docencia, la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, que ha tenido a bien concederme un semestre académico de investigación y estudio, junto con la maravillosa acogida fraterna en una de las siete comunidades salesianas que allí cohabitan. Antes, había leído alguna de sus obras y artículos, sobre todo los publicados en castellano, en el ya nombrado NDTB, y algunos escritos sobre los salmos y sapienciales. Por la bibliografía que figura al final del volumen me enteré de la gran amplitud de sus publicaciones, pero la mayoría parece que sólo han sido publicadas en italiano.

Con Don Mario y con toda la comunidad salesiana de Santo Domingo Savio tuve la suerte de compartir "el pan y la palabra": eucaristias y tiempos de oración comunitarios, momentos de fraternidad en las comidas, acontecimientos académicos, fiestas salesianas y otras, así como ocasiones de expansión en paseos

y excursiones en Roma y hasta Nápoles. Así se explica el regalo de este volumen que me hizo el mismo Don Mario, y mi cariñosa reseña del mismo. Siento que tal vez, por las lenguas empleadas, además del nivel académico de buena parte de su contenido, no tenga el merecido público lector en estas latitudes desde y para las que escribo; pero queda a su disposición en la biblioteca del Iter. En varios paseos amistosos, recordamos a maestros comunes, como Alonso Schökel, Vanhoye, Dahoud, Dupont o Soggin, entre otros: así como autores apreciados por ambos, entre ellos a Don Carlo Buzetti, muerto hacía unos meses y a otro exsalesiano quizá más famoso, fautor del diálogo con el ateísmo y marxismo en los años del Vaticano II y posteriores, siempre muy cercano a la teología de la liberación. Me refiero, evidentemente, a Don Giulio Girardi, que murió durante mi estancia en la UPS, donde tenía aún compañeros y exalumnos muy agradecidos a su enseñanza y testimonio personal de vida, de una coherencia ejemplar.

Leyendo este libro-homenaje, no puedo menos de admirar la pluralidad de relaciones y amistades que ha logrado Don Mario; puesto que hay hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, europeos y asiáticos, escritores en inglés, alemán, francés e italiano. La mayoría, como es natural, pertenecen al ámbito italiano; pero hay colaboradores de todo el mundo, tanto en lengua inglesa, como alemana y francesa, desde Copenhague hasta Dar-es-Salam, desde la India hasta USA, sin dejar París ni Grecia, Irlanda o Suiza, Malta y Marsella. Dentro de Italia tiene amigos en Milán y Palermo, en Firenze o Padua y por supuesto en diversas universidades romanas: el PIB, la Lateranense, la de la Santa Croce, y obviamente la propia UPS de la que es hace años profesor, ahora emérito. Además de los colaboradores del *Festschrift*, la jornada de presentación del libro en la UPS contó con la presencia y una peculiar ponencia didáctica del cardenal Prospero Grech, antiguo benedictino, el más pioveceto, creo, de los homenajeados, profesor en el PIB de D. Mario y de varios otros biblistas allí presentes, entre quienes tuve el honor de encontrarme por invitación expresa del homenajeador.

Termino mi reseña con estas hermosas palabras de la presentación del cardenal Ravasi, por reflejar el sentido de este libro y seguramente el que captarán sus lectores leyéndolo o estudiando la obra de Don Mario. Lo llama "maestro" sobre todo por su saber hacer una lectura integral de la Escritura "uniendo el rigor del escrupuloso análisis filológico con la exploración apasionada de la dimensión profunda, teológica y espiritual del texto sagrado" (p. 5). Al final, el exégeta cardenal, basado en el actual papa teólogo, escribe: "la Biblia se presenta como *Logos* y *lógos*, o sea, como Palabra trascendente en palabras humanas. Por eso, una exégesis correcta debe atender a esta duplicidad compacta, porque la calidad trascendente

del mensaje se entrelaza inextricablemente con su dimensión histórico-literaria". Termina asegurando que en los trabajos presentados "la exégesis histórico-crítica se conjuga con el análisis teológico y la actualización: más aún, su *simbiosis*, sin dejar de reconocer la distinción, hace que la genuina teología bíblica implique precisamente su unión, su ir de la mano, aunque sea con diferentes velocidades y ritmos. Y en esta marcha el prof. Don Mario Cinoso ha sido uno de los mejores guías y uno de los actores más apasionados" (p.10).

Eduardo Frades Gaspar, CMF

Instituto de Teología para Religiosos

A.A.V.V., Desde lo femenino y la negritud, Fundación Universitaria San Alfonso, Bogotá 2010, Panorama bíblico latinoamericano. Aproximación pp. 208.

La presente obra colectiva se enmarca en el campo de las hermenéuticas específicas para la interpretación de la Biblia. Estas hermenéuticas específicas han nacido y florecido en América Latina y el Caribe a partir del gran aporte que ha dado el Concilio Ecuménico Vaticano II a la Iglesia Universal, en especial con la constitución dogmática *Dei Verbum*.

La vehemente exhortación que ha dirigido el Concilio a la Iglesia se ha traducido en el compromiso serio de devolverle al Biblia al pueblo, favorecer el fácil y beneficioso acceso al texto sagrado del máximo posible de fieles, para que de este modo el pan de la Palabra nutra la vida de las comunidades eclesiales esparcidas por todo el mundo, y la Iglesia pueda resplandecer en la tierra como sacramento de salvación, sacramento de unidad de todo el género humano.

Las recepciones latinoamericanas y caribeñas del Concilio Vaticano Segundo, especialmente Medellín y Puebla, han estimulado ardorosamente la lectura comunitaria de la Biblia; y esto ha hecho que naciesen muchas pequeñas comunidades populares en torno a la Palabra: comunidades pobres que leían los acontecimientos de su vida a la luz de la Palabra y que sacaban fuerza y energía para transformar situaciones adversas e injustas en el ámbito social, en forma solidaria, inspiradas por esa lectura comunitaria de la Biblia. Comenzaba a practicarse así en nuestra América Latina y el Caribe la lectura popular de la Biblia.

Este caminar desembocó luego en lecturas más específicas que no se re-

ducían simplemente al aspecto socio-económico de la realidad, sino que también tenían en cuenta otros aspectos importantes de la misma, a saber: los aspectos culturales, de raza, de etnia, de género, etarios, etc.

Adquirieron así una profundización y enriquecimiento ulterior las tareas ligadas al proceso de lectura y comprensión de la Biblia en nuestro continente. Sin obviar en ningún momento, la importancia y el aporte de la exégesis y, sobre todo, del método histórico-crítico.

La obra en cuestión pasa revista al aporte cualitativo que en este sentido de las hermenéuticas específicas han dado vario biblistas latinoamericanos, tanto hombres como mujeres, católicos y protestantes, remarcando el espíritu común: Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Richard Shaull, Severino Croatto, Jorge Pixley, Ernesto Cardenal, Milton Schwantes, Beatriz Couch, Irene Fulkes, Elsa Tamez, Alicia Winters, Carmuña Navia, entre otros y otras.

La obra también otorga gran realce la revista *RIBLA*, revista de interpretación bíblica latinoamericana, ya que ella pretende sistematizar ese gran aporte de la Iglesia Latinoamericana y del Caribe, de leer la Biblia desde las perspectivas específicas indicadas anteriormente. Esta revista, ya consolidada, es un patrimonio de nuestro querer ser fieles al texto y fieles al lector o lectora histórica y culturalmente situados.

Continúa la obra presentando ejemplos concretos de interpretación bíblica de textos o pasajes a la luz de las hermenéuticas específicas desarrolladas en nuestro continente: "Trabajo y corporeidad: dos categorías útiles para el análisis del rol femenino en el Israel patriarcal", "Religión, enfermedad y curación: una relectura de las plagas de Egipto" (Ex 7-11), entre otros.

De estos trabajos interpretativos destaca la agudeza para dar pie a nuevos enfoques y nuevas lecturas de los textos bíblicos, despertando una sana sospecha crítica en los lectores, buscando, en el fondo, cuestionar nuestra unilateral interpretación de muchos textos bíblicos, que pudiese dar pie, por ejemplo, a posturas de intolerancia religiosa.

Saludamos y apoyamos obras como esta que van apuntalando en la línea de una sistematización de los valiosos aportes que ha dado América Latina y el Caribe, en el ámbito bíblico de las hermenéuticas específicas.

Como observación crítica le ha faltado a la obra en cuestión otorgarle un espacio más amplio y previo a la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe, sin lo cual no se percibe con eficacia el aporte que luego o, a conti-

nuación, vinieron a dar las nuevas hermenéuticas. En este sentido, dedicar más espacio y atención la sistematización hecha por fray Carlos Mesters a la lectura popular de la Biblia, empezando por su famosa obra "Flor sin defensa".

P. Francisco Javier González Carrión, SDB

LEO PESSINI Y RONALDO ZACHARIAS, *Ser e Fazer*, Centro Universitário São Camilo SBTM, Sociedade Brasileira de Teologia Moral, Editorial Santuário, São Paulo, 2012, 272 páginas

Los capítulos de este libro, *Ser e Fazer*, han sido agrupados en dos bloques distintos, constituyendo una unidad temática, si se consideran desde el punto de vista de la contribución a la Teología Moral Cristiana, en una sociedad que se caracteriza por ser plural y global. Dada la forma de abordar los diferentes temas se puede pensar entonces en una obra interdisciplinaria.

El primer bloque de artículos aborda los temas de identidad y pluralismo. Hilton Ferreira Japiassu constituye una singular provocación de asumir una transdisciplinariedad como condición para una comprensión del ser humano en su complejidad y ambigüedad.

El filósofo Anderson de Alencar Menezes aborda en su artículo la cuestión de la verdad a partir de una perspectiva filosófica. En un primer momento el autor quiere definir lo que es verdad. Luego, vincula el acontecimiento vivido en la imposibilidad de separar lo objetivo de lo subjetivo. Coloca el punto de vista de que la verdad no tiene que ver con contenidos, sino con procedimientos argumentativos fundados en el consentimiento.

Francisco Marciel Silveira Filho, como psicólogo enfrenta el espinoso tema del diálogo entre identidades que deben ser respetadas en su diversidad. Según él autor vivimos en un contexto que encubre con un manto de invisibilidad todo lo que diverge del centro de referencia materializado en la figura de hombre-heterosexual-contemporáneo. Esta concepción relega y margina a aquellos que se afanan en representar a todos los demás, como si sus formas y condiciones de su existencia no tuviesen que ser repensadas. Se provoca una crisis de identidad.

Maria Inés de Castro Millen y Anesio Terla. Se acercan al tema de identidad y pluralismo como teólogos moralistas. Maria Inés aborda el tema de la identidad

por las diferencias. Según la autora, somos interpelados a asumir cada vez más una visión amplia, tolerante y comprensiva de la existencia en sus múltiples y diferentes composiciones de identidad. Sin que eso signifique una visión débil de nosotros mismos. Caso contrario, seríamos víctimas de relativismo cultural y nos veríamos en la condición de convertirnos en cómplices de intolerancias. Por otro lado, no podemos absolutizar nuestra propia identidad. Seríamos víctimas de fanatismo de identidad e implacables en relación a los diferentes. Como cristianos estamos llamados a reconocer que la alteridad precede a la identidad, o mejor, que sólo sabemos quiénes somos mediante la relación y el servicio a los otros. Por eso nuestra identidad se caracteriza por ser samantana, siempre inclusiva, siempre respetuosa de las diferencias.

Anesio Ferla aborda el tema de la verdad desde el pluralismo. Teniendo en cuenta las transformaciones sociales y el perfil de la nueva generación que emerge en este contexto, el autor preocupado por la falta de horizonte y de sentido que vivimos en una era de incertezas, propone nuevos paradigmas para edificar una sociedad que, a pesar del pluralismo no pierda lo esencial. Una economía más solidaria y la opción de un modelo económico centrado en la capacidad de acción conjunta, de una recuperación de santidad en las fuentes de espiritualidad para responder a los horizontes de trascendencia que se nos abren en tantas incertezas. Fijar los ojos en Jesús es asumir como criterio de vida y como mejor camino para comprender que, mediante el pluralismo, la verdad es una realidad buscada por todos, como hijos de un mismo Padre.

Leo Pessini, como teólogo moralista "bioético", se pregunta si frente al pluralismo es posible hablar de consenso y de, inclusive, pensar en una bioética global. Para el autor podemos ser agentes sembradores de una nueva cultura, de una convivencia cordial, y respetuosa en la búsqueda de acciones globales para superar las iniquidades y desigualdades del mundo.

Carlos Insaphat, también teólogo moralista, aborda el tema de la vitalidad de algún proyecto ético capaz de enfrentarse a una ideología del pluralismo, regresando a la pluralidad auténtica que pueda valorizar y diferenciar y construir la solidaridad. Así pues toca a los teólogos moralistas la difícil tarea de sugerir el paradigma de una ética humana, de inspiración cristiana, universal y plural, tan esperada en el contexto plural y global en que vivimos. Además la teología dispone de todos los recursos y cuenta con las mejores condiciones para analizar el fenómeno social y cultural de la pluralidad. Hay una instancia competente para el diálogo con la humanidad plural, desde donde se afirme como ética de la realidad y de la esperanza, ética antropológica y escatológica.

El segundo bloque de artículos nos introduce en la temática del dolor y del sufrimiento humano y, sobretudo, nos interpela a elaborarnos una reflexión moral que asuma el dolor y el sufrimiento como condición de la verdad propuesta. En ese sentido, el filósofo Antonio Wardison Silva nos interpela a pensar en una ética que permita discutir los intereses comunes de la humanidad y, con eso, el reconocimiento de la situación de los otros, sobretudo de los afectados por el dolor y el sufrimiento. Preocupado por la fundamentación de una ética racional, el autor se cuestiona si es posible apostar a una racionalidad discursiva, de presentación consensual de la validez. En la racionalidad discursiva se pregunta si el discurso como medio de entendimiento entre aquellos que dialogan es vía razonable y postulados morales para, de alguna forma, auxiliar la reflexión de la teología moral en el actual contexto planetario. Para él, la ética racional resulta como vía más promisorio de pensar del hombre y de su actuar, en función de una sobrevivencia en todo el ecosistema.

En São Ribeiro, filósofo y teólogo moralista, aborda el tema de la teología moral afirmando que nunca debe ser exnido el enfrentar el tema del mal y, consecuentemente, el dolor y el sufrimiento en cuanto inserido en el contexto socio-cultural, marcado por los nuevos desafíos que tocan el mal ético, donde no se puede renunciar a pensar en sí mismo, a fin de no regresar a un sistema exógeno e insensible al apelo de la humanidad de los otros y de la revelación de Jesucristo. Para el autor el rostro del otro es inseparable del rostro de Cristo; y ambos revelan el paso de Dios por la historia sufrida de la humanidad, paso misericordioso, compasivo y solidario. Asumir el padecimiento del otro como centro de atención para lo cual mira el actuar ético cristiano.

Germano Cord Neto, Edson Donizete Toneti, Alexandre Andrade Martins y Renaldo Zacharias se colocan en una perspectiva de expresar experiencias vividas

Germano Cord Neto, teólogo moralista y cientista, opta por la meditación sobre el sentido teológico del sufrimiento. Para él el sufrimiento puede ser vivido como una desgracia, donde resulta el desespero y el absurdo del dolor, o como una gracia, que permite en la perspectiva de la fe abrirse a la esperanza de seguir o regresar. El sufrimiento en la perspectiva de la gracia, se revela como amor, amor que compadece y redime. Hay una entrega y confianza de la persona que sufre, de la acogida de esa persona por quienes lo acompañan, del coraje necesario para el que se confía o se abre a los demás.

Edson Donizete Toneti, teólogo moralista manifiesta que para recibir una respuesta de por qué el sufrimiento, debemos poner nuestra atención a la revela-

ción del amor divino, fuente última que da sentido a todo lo que existe. Todas las explicaciones del sufrimiento resultan insuficientes o inadecuadas. Solamente el amor es la fuente más rica que da sentido al sufrimiento, pero permanecerá como un misterio. Misterio en el cual Cristo nos introduce para ayudarnos a descubrir qué, o por qué el sufrimiento sólo es captado por aquellos que comprenden la sublimidad del amor divino. Sublimidad manifestada en el hecho de que el propio Dios, por amor, asume el sufrimiento como consecuencia de haber asumido nuestra carne para ser uno de nosotros.

Alexandre Andrade Martins, estudioso de bioética y capellán hospitalario, habla a partir de una realidad concreta, y de tocar con sus manos el sufrimiento humano. Narra que no sufre sólo el enfermo, sino también sus familiares y quienes lo cuidan, sobre todo cuando constatan que ellos no lo pueden curar ni devolver la vida al que sufre. Si sufrimos podemos tener una autoridad moral para hablar acerca del sufrimiento o del que sufre. Igualmente por la fragilidad de la vida nos enamoramos de aquel, que siendo Verbo, se hizo carne y reconocemos firmemente que, cuando todo parece no tener razón de ser, la cruz de Cristo despunta como el fundamento de nuestra esperanza.

Ronaldo Zacharias, teólogo moralista y educador sexual. Para este autor es preciso tener coraje de optar por una ética que asuma seriamente la flaqueza humana, que acepte la persona con sus limitaciones, que afirme la capacidad del ser humano para el bien, igualmente en situaciones consideradas objetivamente caóticas, reconociendo que muchas veces se debe hacer todo lo humanamente posible para realizar lo que sea menos malo.

María Inés de Castro Millen, termina diciendo que es necesario pasar de una moral casuística a una moral personalista relacional, siempre teniendo en cuenta el contexto latinoamericano.

P. José Tomás, López.

ARAQUE, ONEIVER ARTURO, Discurso y Metamorfosis del Pedro Rincón Gutiérrez, el Rector Magnífico. Archivo Arquidiocesano de Mérida. Mérida 2011, 426 páginas.

La "Real Universidad de San Buenaventura de Mérida de los Caballeros", es una institución que estuvo, por décadas, bajo la sombra de la influencia del

Colegio Seminario de San Buenaventura de Mérida, fundado en 1785, por el Obispo Fray Juan Ramos de Lora. Se comenta que su establecimiento formal se debe a la Junta Superior Gubernativa de Mérida que le otorga el nombre de "Real Universidad de San Buenaventura de Mérida de los Caballeros", mediante resolución del 21 de septiembre de 1810. Se analiza la ausencia de un ambiente favorable para su desarrollo en el siglo XIX y se examina la importante obra del último rector de la centuria, el Dr. Caracciolo Parra.

Así como el Dr. Caracciolo destacó como Rector en el siglo XIX, Pedro Rincón Gutiérrez, fue rector más destacado en el siglo XX, ocupando el cargo durante 22 años, durante tres periodos.

El Lic. Oneiver Arturo Araque, Investigador del Archivo Arquidiocesano de Mérida nos presenta el Discurso y Memoria del Pedro Rincón Gutiérrez, El Rector Magnífico, coloquialmente conocido como Peruchio. Recopiló 124 discursos en tres periodos: 40 discursos desde el año 1954 al 1976, 35 discursos desde el año 1977 al 1978 y 49 discursos desde el año 1979 al 1984. Es posible que muchos discursos producidos en sus diferentes fases rectorales por el Doctor Pedro Rincón Gutiérrez, no estén incluidos en este elenco de documentos. Seguramente, los discursos ausentes estén en su archivo personal, ahora en la familia Rincón Gutiérrez, otros en manos de particulares y otros en diferentes dependencias universitarias.

El Prólogo a la obra se debe a Mons. Baltasar Porras, arzobispo de Mérida quien presenta los discursos en donde se destaca la audacia de pensamiento, la prosa impecable y una lógica que no requería de papel. Los discursos referidos directa o indirectamente a los asuntos universitarios, es una cantera fértil para ulteriores trabajos sobre su pensamiento no solo de la universidad sino de la sociedad y del país en que le tocó vivir.

Incluir la población dentro del proyecto Editorial Centenario del Museo Arquidiocesano de Mérida obedece a la vinculación entre la universidad y la iglesia. Y es un homenaje uno de los hombres más relevantes "que supo tender puentes, abrir diálogos y amarrar compromisos".

El Dr. Pedro Rincón Gutiérrez nació en Maracaibo el 27 de julio de 1923. En el colegio Salesiano de Táriba completó la etapa de educación básica. A los trece años se traslada a Mérida y cursa la educación secundaria en el colegio San José de los padres Jesuitas. Inició sus estudios profesionales en la Universidad de los Andes y obtiene el título de Doctor en Ciencias Médicas el 30 de julio de 1947. Siendo aún estudiante ejerce cargos asistenciales en el Hospital Los Andes. Fue

calificado estudiante sobresaliente en las cátedras de Patología General y Fisiopatología Tropical, Farmacología y Medicina Social. Ingresó a la Universidad como personal docente el 15 de septiembre de 1947 y se jubila a partir del 15 de octubre de 1980 después de haber laborado durante treinta y tres años de servicio activo. Se distinguió como profesor en las cátedras de Patología General, Fisiopatología, Fisiología Humana y Ginecología. Desde 1958 cuando toma posesión como Rector de la Universidad de Los Andes, inicia su gestión con muchos planes y deseos de ver una universidad moderna adaptada a los nuevos cambios. Decretó la creación de las facultades de Ciencias, Arquitectura, Ciencias políticas. Estableció las escuelas de Educación, Geografía, Administración, Artes Plásticas, Música, Ingeniería Eléctrica y decretó la creación de los Departamentos de Ingeniería Mecánica, química y sistemas.

En 1997 el presidente Caldera acreditativa ante el presidente de Rumania, la designación del Dr. Pedro Rincón Gutiérrez como Embajador Extraordinario Plenipotenciario de Venezuela ante ese país.

El Doctor Pedro Rincón Gutiérrez muere el 7 de julio de 2004. Su ciclo vital está signado por muchos eventos y aportes al mundo académico y humano. Amigo de la humanidad lo llama el Doctor Asdrúbal Baptista, "Ése fue él, por sobre todo. Amigo fiel de la humanidad"

En la mayoría de los casos, su discurso es de tipo académico, pero también ceremonial, gerencial, político dirigido a los estudiantes, a los profesores, al personal obrero y administrativo. Es un discurso sencillo con un mensaje en forma de diálogo donde prima la claridad e interés general para los escuelas.

El contenido de sus discursos abarca muy variadas celebraciones como sus palabras al encargarse de la rectoría en los 1958, 1976, 1984, en los actos de grado de diversas promociones, en el sesquicentenario de la creación de la ULA (1960), en la conmemoración del Sesquicentenario de la Campaña Admirable (1963), en la clausura del seminario de Integración Fronteriza entre Venezuela y Colombia (1966), en la bienvenida a los escritores iberoamericanos en la mesa redonda sobre la novela latinoamericana (1967), en la imposición de la Orden 27 de junio a educadores merideños (1969), en defensa de la autonomía universitaria (1969), de la ley de universidades, la autonomía y la experimentalidad universitaria (1879), en la conmemoración de los 185 años de la creación del Seminario San Buenaventura, origen de la Universidad de los Andes, en la bienvenida a los estudiantes que ingresaron a la Universidad (1971), sobre aspectos generales de la universidad (1969), en la conmemoración de los 186 años de la creación del

Seminario San Buenaventura de Mérida, origen de la Universidad de Los Andes (1971) en la creación del Núcleo Universitario de Trujillo (1972), al celebrarse los 192 años de la creación de la Casa de Educación de Jóvenes inclinados al Estado Eclesiástico, origen de la Universidad de los Andes (1977), *Disertación sobre la especie humana y el antagonismo ecológico* (1879).

El Dr. Pedro Rincón Gutiérrez, se graduó de Médico en la Universidad de Los Andes. Presentamos algunos de los discursos relacionados con el área de la Salud. Instalación de posgrados en Medicina Integral en la Facultad de Medicina (1971), alocución a los médicos en su Aniversario (1977), a los diez años de la creación de la Escuela de Enfermería (1977), en la juramentación de la Junta promotora del programa Académico de Ciencias de la Salud para la ciudad de San Cristóbal (1977), acto de grado de la primera promoción de médicos egresados del Núcleo Rafael Rangel de Trujillo (1978), acto de grado de médicos cirujanos, realizado en la ciudad de Calabozo (1979), palabras sobre la actuación de personajes de la ciencias de la medicinas y la creación de instituciones de la salud de la Universidad de Los Andes (s.f), Celebración de la XIV jornada odontológica en la ciudad de Mérida (s.f), instalación de la Asociación Venezolana de las Facultades de Medicina (s.f), sobre el ejercicio de la medicina (s.f)

Oneiver Arturo Araque, nos dice en su Introducción, pone a disposición del público e investigadores el más completo elenco discursivo de vida universitaria y ejemplo de gerencia académica del Rector Pedro Rincón Gutiérrez, el Rector Magnífico.

P. Santiago Prol Díaz, SDB