

July 2002

## Número 28: Séptimo Domingo después de Pentecostés - Décimo Domingo después de Pentecostés

Follow this and additional works at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh>



Part of the [Christianity Commons](#), and the [Practical Theology Commons](#)

---

### Recommended Citation

(2002) "Número 28: Séptimo Domingo después de Pentecostés - Décimo Domingo después de Pentecostés," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2002 : No. 28 , Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2002/iss28/1>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Luther Seminary. It has been accepted for inclusion in Estudios Exégeticos Homiléticos by an authorized editor of Digital Commons @ Luther Seminary. For more information, please contact [akeck001@luthersem.edu](mailto:akeck001@luthersem.edu).

---

Número 28: Séptimo Domingo después de Pentecostés - Décimo Domingo después de Pentecostés

**Cover Page Footnote**

## **ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 028 – Julio 2002**

**Instituto Universitario ISEDET**

**Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001**

**Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, Argentina**

**Este material puede citarse mencionando su origen**

**Domingo 07.07.2002 – Séptimo Domingo después de Pentecostés – René Krüger**

Salmo 145:8-15; Zacarías 9:9-12; Romanos 7:15-25; **Mateo 11:(16-19).25-30**

### **Introducción**

Ante la propuesta de abarcar Mateo 11,16-19 y 25-30, trabajaremos sólo con los vs. 25-30, pues contienen más que suficientes enseñanzas para unos cuantos sermones.

Como en toda exégesis, deben tenerse en cuenta los contenidos de los pasajes previos. En Mateo 11,16-19 queda claro que a quienes se oponen al plan de Dios, siempre les parecerá que tienen razones valideras para esa resistencia. Juan es demasiado asceta, “consagrado”, exigente consigo mismo y con su público; Jesús es demasiado poco asceta. No parece ser lo suficientemente “santo”. Si Juan exige perfección, Jesús parece derrochar el perdón. ¡Cuánta frustración para el mismo Jesús! Haga lo que pueda, diga lo que quiera, siempre le encontrarán un “pero”. En el fondo, es para no comprometerse. Cierta público siempre rechazará lo que no “empalma” con sus proyectos personales. Y como excusa abusa de la oposición entre los dos personajes. De paso, se los acusa a ambos de graves delitos, merecedores de la pena de muerte según la Torá (practicar magia con el poder demoníaco, ser glotón y borracho).

En Mateo 11,20-24 Jesús denuncia las ciudades obstinadas de Galilea. Este reproche sirve como anverso o trasfondo sobre el que luce luego el contenido de los vs. 25-30.

### **Repasos exegético**

La falta de fe de las pequeñas ciudades de Galilea y su rechazo de Jesús y su mensaje son elaborados por Jesús mediante una oración y unos dichos que constituyen un verdadero punto de inflexión en el panorama general del EvMt, revelando la relación tan especial entre Jesús y su Padre. Con ello, Jesús responde teológicamente también la pregunta de Juan el Bautista (Mateo 11,3). El texto incluso se desliza levemente dentro del misterio de la elección, punto de controversia cuando en su momento se discutía la predestinación, y cuestión por cierto muy delicada. Aquí la elección está localizada social e incluso geográficamente: ante el rechazo de Jesús por determinados grupos y ciudades, él se alegra porque determinados sujetos, cifrados en *niños*, resultaron receptivos. A pesar del rechazo en Galilea, el Hijo sigue siendo el Hijo, y el

Padre sigue siendo el Señor del cielo y de la tierra. Y este Hijo otorga el privilegio de la gracia, y lo hace de parte del Padre.

Las sentencias de Mateo 11,25-27, al igual que el texto paralelo de Lucas 10,21-22, provienen claramente de la Fuente de los Dichos. Hay muy pocas diferencias entre ambos evangelios, evidenciando el texto lucano algunos retoques. Difieren sí en la ubicación redaccional. Lucas coloca estas palabras después del regreso de los setenta enviados, que se alegran por el cumplimiento de su tarea misionera. Esto implica que las frases tienen un tono de éxito, mientras que en Mateo se relacionan con la falta de fe de cierta gente. Esto explica el giro introductorio en Lucas (*Jesús se regocijó en Espíritu*).

En Mateo 11,25-30 se constatan tres subdivisiones literarias: vs. 25-26, v. 27, y vs. 28-30. La combinación corresponde a un patrón común en la literatura filosófica de corte místico: agradecimiento dirigido a Dios, revelación del misterio, y apelación. Los vs. 25-26 son una oración de agradecimiento. El v. 27 es una interpretación o comentario cristológico agregado a los vs. anteriores. Los vs. 28-30 apelan al público oyente y lector, invitándolo a comprometerse con Jesús. Cada una de estas tres partes puede subdividirse en más elementos, cosa que podemos dejar de lado en este momento.

La frase introductoria del v. 25 *En aquel tiempo* vincula el pasaje con el lamento sobre las ciudades incrédulas. El contenido de la alabanza es auténticamente bíblica: Jesús entiende que tanto el rechazo como la aceptación pertenecen al plan de Dios. El apelativo *Padre* permite combinar la intimidad de la fe personal con el reconocimiento de la trascendencia de Dios (*cielo y tierra*). El objeto por el cual Jesús agradece es la soberanía de Dios, expresada en su decisión a favor de los no privilegiados y en contra de las elites, sin que éstas queden exentas de culpa por su rechazo del Evangelio. Esta sana tensión debe mantenerse viva para no caer en los esquemas peligrosos de una imagen de títeres o de sabelo-y-puedelotodo. En la cuidadosa formulación mateana, la comunidad cristiana primitiva podía ver reflejado el misterio de su propia fe y de su aceptación inmerecida, y a la vez podía explicarse lo inexplicable: el rechazo del Evangelio.

Bajo la fórmula *estas cosas* debe verse la totalidad de los hechos y enseñanzas de Jesús en su ministerio en Galilea.

La designación *sabios y entendidos* puede remitir a los expertos en religión y ley (los maestros, escribas, legistas), los fariseos; pero acaso también a los adeptos a corrientes apocalípticas y otros grupos exclusivos, con una fuerte conciencia de superioridad religiosa y de distanciamiento del común de la gente, del “pueblo de la tierra” excluido del saber, calificado aquí genéricamente como *niños o pequeños*.

La distinción entre los *sabios y entendidos* por un lado y los *niños* (los *simples* e “*inmaduros*”) por el otro trabaja sobre la dimensión paradójica, pero no arbitraria. Es un hecho que quienes se creen *entendidos* frecuentemente devienen en soberbios y autosuficientes. Precisamente los fariseos y escribas, expertos en cuestiones de la Ley religiosa y entendidos según los criterios socioculturales de su entorno, caen bajo esta categoría. La inversión que implica el esquema enunciado por Jesús está contenida en Isaías 29,14 y es recordada también en 1 Corintios 1,19.21.26-29, donde queda ubicada en el plano sociocultural del conflicto entre poderosos y marginados. Es posible que exista una línea desde el dicho de Mateo 11 a 1 Cor.

Los *niños* o *pequeños* no son figura de (supuesta) inocencia u honestidad, sino de *dependencia*, *marginación*, *apertura* y *receptividad*. La designación *pequeños* abarca a todas las personas marginadas, incluyendo a pobres, oprimidos, desesperados y deprimidos por no poder ver ningún futuro para sus vidas. Por otra parte, este texto empalma con Mateo 18,1-4, donde Jesús insiste en la necesidad de llegar a ser como *niño* para entrar al Reino de los cielos.

Así como aquí hay una diferencia pronunciada con el pensamiento de la elite religiosa del propio pueblo de Jesús, hay también un marcado contraste con el pensamiento griego, que se distanciaba de los “incultos”, bajos, pobres, insignificantes. Para colmo, vincular la condición socioeconómica humilde con lo divino de ninguna manera entraba en sus esquemas. En cambio, Jesús insiste precisamente en esta dimensión. Fiel a la piedad de los pobres de su pueblo, vincula la gracia de Dios especialmente con los marginados.

La frase completa tiene un cierto tono escatológico, con una reminiscencia de Jeremías 31,34 y Habacuc 2,14, donde hay referencias a la difusión del conocimiento de Dios antes del fin. Lo decisivo es que este conocimiento se relaciona directamente con Jesús.

El v. 26 ratifica solemnemente todo lo establecido en el dicho anterior. El término griego *eudokía* aparece sólo aquí y en el texto paralelo de Lucas 10,21 y en el coro angelical de Lucas 2,14, y remite a la buena voluntad, el favor, el agrado y la elección de Dios.

No obstante ser duramente golpeado por la resistencia y la falta de fe, Jesús puede alabar al Padre, pues entiende que su voluntad se está cumpliendo en aquellos que reciben la proclamación del Reino como también en aquellos que la rechazan. Aquí se manifiesta la fe profundamente judía de Jesús: absolutamente todo está bajo el control de Dios, Señor de cielo y tierra. Al mismo tiempo, esta soberanía de Dios de ninguna manera anula la libertad de la decisión del ser humano y con ello, su responsabilidad en el rechazo del Evangelio. Visión contradictoria para la rigidez de un esquema lógico occidental, que piensa en el patrón *o – o*: *o soberanía total de Dios, o libertad humana*, y que ha preocupado al pensamiento cristiano en más de una ocasión y ha llevado a la creación de bellas páginas teológicas (entre ellas, las de Agustín de Hipona sobre la predestinación y las de Lutero sobre la libertad cristiana).

El v. 27 focaliza la atención sobre Jesús y su mensaje, pero en estrecha relación con el Padre y su voluntad. Este versículo ha suscitado mucha discusión exegética, siendo cuestionada su autenticidad jesuana. Por su parte, el análisis teológico se centra en la pregunta acerca del significado de este dicho. ¿Qué quiso decir Jesús exactamente, qué quiso señalar el evangelista al incorporar este dicho, qué hizo la tradición posterior con la frase? ¿Qué hemos de hacer nosotros con esta afirmación?

Además de ver en toda la unidad rasgos sapienciales, se ha rastreado para el v. 27 también la tradición de una tipología de Moisés, tal como se expresa en Éxodo 33,12-14, con su insistencia en el conocimiento recíproco entre Yavé y Moisés y la promesa de la presencia del Señor. Si tal es así, estaríamos ante un rasgo más del “mesianismo mosaico” que se suele postular para el EvMt.

El desarrollo dogmático cristiano relacionó el v. 27 con la divinidad y la preexistencia de Cristo, e incluso con la Trinidad (por el conocimiento mutuo y exclusivo entre el Padre y el Hijo). El texto

en sí no avanza sobre estas cuestiones. La frase le sirve al evangelista como adecuada síntesis teológica sobre la persona de Jesucristo. Viene a reforzar los demás compendios cristológicos del EvMt: Mateo 1,23; 16,16; 17,5; 18,20; 25,31; 26,64; 28,18-20. Vale la pena hacer el ejercicio de copiar todos estos textos en una hoja para tratar de captar en una visión de conjunto la encumbrada cristología que transmite Mateo. En esta serie de afirmaciones, Mateo 11,27 brinda un énfasis propio en la unicidad de Jesús en cuanto mediador y único transmisor de la revelación de Dios.

Fuera del EvJn, donde es frecuente, el uso absoluto de *el Hijo*, sin calificación alguna, se encuentra sólo aquí y en el discurso apocalíptico (Mateo 24,36 // Marcos 13,32). Esto coincide con la cristología mateana del *Hijo de Dios*, relacionado con el Padre de una manera única y directa (Mateo 3,17; 14,44; 16,16; 17,5; 27,54). El empleo del verbo *paradídomi* (*entregar*) en la fórmula *todas las cosas me fueron entregadas* quizá busque establecer un contraste con la tradición rabínica, que emplea el mismo verbo para designar su transmisión de interpretaciones de la Ley. El acento principal recae empero en la revelación del conocimiento del Hijo y el Padre, y en la capacidad del Hijo de revelar al Padre. Aquí se cierra el círculo establecido por el v. 25: *estas cosas* no son sino el conocimiento del Padre. Queda subrayada así la función de Jesús como único mediador entre el Padre y la humanidad. Esta función es inseparable de la persona de Jesús. No es atribuible a otras revelaciones, sean anteriores o posteriores; y menos aún a otras figuras mesiánicas o intermediadoras. Por supuesto que tampoco a elucubraciones teológicas ni a definiciones dogmáticas (sin que se niegue la importancia históricas de éstas).

El empleo del verbo *epiginósko*, con su prefijo *epí*, señala una mayor intensidad del conocer, en el sentido de *reconocer*, *conocer con exactitud*, *conocer plenamente*. Recuérdese que el sustrato hebreo de *conocer* incluye una relación concreta de participación, reconocimiento mutuo y amor en el objeto del conocimiento.

La afirmación más asombrosa y a la vez desconcertante se encuentra en la cláusula final del versículo: *aquel a quien el Hijo lo quiera revelar*. El nuevo empleo del verbo *apokalúpto* refuerza una vez más la unidad entre el Padre y el Hijo a la vez que el carácter del Hijo como único mediador de conocimiento del Padre y de su propósito salvífico.

Este pleno conocimiento del Padre y el Hijo es revelado en la proclamación del Reino y el ministerio de Jesús a los *pequeños*.

Aparece una fructífera tensión entre la invitación del v. 28 dirigida a *pantes*, *todos*, y la limitación expresada en el v. 27 *aquel a quien el Hijo lo quiera revelar*.

El v. 28 abre un nuevo panorama. La invitación puede remontarse a la influencia de Eclesiástico (Sir) 51,23-27, que contiene una enfática invitación a adquirir sabiduría. Prueba de esa influencia son las similitudes terminológicas: *engízate* y *deute* (*acérquense* y *vengan*, respectivamente); *pros me* (*a mí*); *zúgon* (*yugo*), *psyjé* (*alma*), *anápausis* (*descanso*), *heurísko* (*encontrar*). Asimismo, Sir 51 habla de la *necesidad de los interlocutores/lectores*.

Para una mejor comprensión del encuadre sapiencial, debe tenerse en cuenta que los verdaderos sabios, según la tradición del AT, no eran aquellos que se autodeclaraban como tales, sino los que

ponían en práctica el temor de Dios, que consistía en la aceptación de la voluntad de Dios y la obediencia a la ley divina (Proverbios 1,7; Salmos 111,10).

En el judaísmo de la época, el yugo era imagen de sometimiento a la Ley. Reconocer al único Dios y obedecer sus mandamientos era como cargar el yugo de Dios. El yugo facilitaba un correcto caminar y trabajar del animal, de allí el símil. Se entendía que la Ley hacía precisamente eso: suministrar la orientación correcta. Hay más. El yugo también aliviaba el trabajo, al permitir una mejor distribución de las cargas para aprovechar así al máximo los esfuerzos. Aplicando esta imagen al Evangelio, se deduce que su aceptación no es una fardo fastidioso, sino instrumento – permítase por el momento esta formulación – que “alivia” las cargas de la vida.

El contexto inmediato del pasaje establece una distinción entre el descanso legalista exigido por los fariseos (Mateo 12,1-14) y la promesa de verdadero descanso, que proviene de Jesús. El giro *descanso para vuestras almas* proviene casi literalmente de Jeremías 6,16, contexto en el cual Dios promete verdadero descanso vinculándolo con una clara opción por su voluntad.

Es difícil imaginarse esta combinación de invitación con promesa en la boca de algún intérprete de la ley, un pastor, un maestro de religión. Al emplear motivos tradicionales de Isaías 40,28-31, el texto reafirma la vinculación directa de Jesús con Dios; y aquí caben sólo dos posibilidades: o esto es blasfemia (que según las disposiciones en vigencia, debía ser condenada severamente – y así se lo hizo en el caso de Jesús); o es verdad, ante la cual sólo es posible abrirse y entregarse a quien habla así.

Enmarcado en una referencia sapiencial, el texto declara que verdadera sabiduría consiste en la apertura al Evangelio proclamado por Jesús y en su aceptación como único revelador y mediador. Pero el marco de la apertura y la aceptación sobrepasa los conceptos prefijados por la tradición. No se trata de la simple transmisión de una nueva ley, ni de la mera enseñanza de sabiduría (*en la casa de instrucción*, Sir 51,23), ni de la imposición de un nuevo yugo de interpretaciones legales. Todo se centra en la persona de Jesucristo. Él debe ser comprendido así como Dios lo conoce y como aquel que viene a cumplir la voluntad de Padre, haciéndolo en su nombre. Al mismo tiempo, ésta es la voluntad y ésta es la obra de Jesús. Con ello, Jesucristo sobrepasa al legislador (Moisés) y al maestro de sabiduría (de Sir).

### **Una cuestión teológica de fondo**

La combinación de los versículos 25-27 con los tres siguientes, 28-30, constituye un núcleo teológico altamente significativo en el corazón de la presentación mateana de Jesús. Tal es así que se ha entendido que Mateo 11,25-30 es una especie de sumario del mensaje del evangelio entero. Y si en algún momento se exageró la importancia de los capítulos finales de los evangelios, diciendo que estos documentos eran “relatos de la pasión y resurrección con una larga introducción”, también debe permitirse que otro exégeta (E. P. Blair) piense que el EvMateo es un comentario sobre este pasaje (Mateo 11,25-30) crucialmente importante.

El carácter tan peculiar de este texto y la semejanza de su tono con el EvJn llevaron a que se lo describiera en la exégesis como un meteorito proveniente del cielo joanino, donde abundan los paralelos (Juan 3,35; 7,29; 10,14-15; 13,3; 17,2.25). Este panorama ha llevado a cuestionar la

autenticidad sinóptica de este texto mateano, cosa que sin embargo no pesa a la hora de formular el mensaje actual. Es más bien una cuestión de ubicación teológica de la procedencia de estos dichos; y en ese sentido el v. 27 contiene una clara síntesis de la autoconciencia mesiánica de Jesús y a la vez es un resumen cristológico de la fe pascual de la comunidad cristiana. Más allá de ciertas discusiones en la exégesis sobre la autoconciencia de Jesús (aquí, más precisamente sobre su conciencia de filiación, que es parte de su mesianidad), que por razones de espacio no podemos presentar aquí, diremos tan sólo que no siempre es fácil constatar hasta dónde llegan los límites de determinados dichos originales y dónde comienza la elaboración teológica originada en la primera proclamación cristiana y el trabajo redaccional. Lo que sí puede decirse es que un escepticismo generalizado de antaño sobre la autoconciencia mesiánica de Jesús pasó a dar lugar a una mejor comprensión de las idiosincrasias únicas de Jesús, y como tal, también de su autocomprensión o autoconciencia mesiánica. Las formulaciones cristológicas pascales y postpascuales, tal es nuestro propio presupuesto, sólo fueron posibles porque la primera y segunda generación de creyentes comprendieron que los atributos que expresaban ya eran constitutivos de la identidad de Jesús de Nazaret, y no recién de su objeto de fe pascual. En este sentido, no nos sirve el esquema que diferencia entre el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe”. Dos ejemplos prácticos: afirmar que el Señor Resucitado recibe a pecadoras y pecadores, sólo fue posible porque ese mismo Señor en su “vida terrenal” recibió e integró a esas mismas personas en su comunión y comió con ellas. Afirmar que el Resucitado salva, sólo fue posible porque Jesús dio suficientes muestras de prácticas salvíficas en Galilea, Samaria, Judea y otros lugares concretos.

Este avance de la exégesis a su vez se combina con la comprensión que lo que definitivamente produce el efecto de sentido sobre nosotros es la forma final del texto, tal como salió de la mano del evangelista (hasta donde lo puede reconstruir la crítica textual). En este sentido, nos acercamos a este texto como una propuesta cristológica – una de las más destacadas de la cristología sinóptica – que nos invita a alegrarnos con Jesús por la llegada del Evangelio a los más sencillos, a dejarnos aceptar por Él y a seguirlo.

### **Posible esquema para la predicación**

- Somos invitados a alegrarnos con Jesús por la llegada del Evangelio a los más pequeños y sencillos. Quienes han sido despojados de su dignidad, de sus derechos a la vida y de tantas cosas elementales, de la posibilidad de formular siquiera su voz para indicar su presencia, de sus bienes materiales y simbólicos, ahora son beneficiados porque les llega el Evangelio. En cambio, quienes se creen superiores, con derecho a despojar y explotar, con autoridad autoatribuida para juzgar y decidir sobre las demás personas, ellos se autoexcluyen del Reino que llega en Jesús.
- Somos invitados a dejarnos aceptar por Jesús. Casi como en un último intento, Jesús convoca a quienes se sienten cansados, trabajados, cargados, agobiado, deprimido... Preciosa y muy necesaria invitación en estos tiempos, en que cada vez más personas se sienten defraudadas, engañadas en sus esperanzas, estafadas y desanimadas.

- Somos invitados a “engancharnos” en la obra de Jesús. Permitamos que Jesús nos revele al Padre, el Dios de la vida. Ir conociendo a Dios en la escuela de Jesús es una experiencia liberadora, que nos impulsa a actuar en el espíritu del Evangelio. No es una experiencia “facilista”, al estilo de “Deje de sufrir”, “Todo se arregla mejor con Jesucristo”; o cualquiera de las múltiples ofertas que prometen soluciones y curas mágicas para todos los males, revelaciones “auténticas”, conocimientos “milenarios” y experiencias “profundas”; y que sólo juegan sucio con las múltiples necesidades de las personas oprimidas, desesperadas y deprimidas. El criterio no es la solución milagrosa de todos los males, sino la opción de Jesús por los más pequeños, excluidos y débiles de la sociedad.

Contrariamente a toda solución ligera, la vinculación con Jesús, vivida en la aceptación de su Palabra proclamada, otorga dignidad y valor a las personas como sujetos, para que puedan desarrollar fuerza y esperanza para su vida personal y su compromiso con la sociedad.

La relación vital con Jesús nos facilita ver, sentir y actuar con responsabilidad en medio de las cruces de nuestro tiempo. Cuan yugo, pero en el sentido de actitud, nos ayuda a sobrellevar mejor estas cruces. Con ello, el Señor nos anima a colaborar con la transformación de las situaciones de pecado y muerte en situaciones de esperanza y vida.

## **ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 028 – Julio 2002**

**Instituto Universitario ISEDET**

**Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001**

**Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, Argentina**

**Este material puede citarse mencionando su origen**

**Domingo 14.07.2002 – Octavo Domingo después de Pentecostés – René Krüger**

**Salmo 65; Isaías 55:10-13; Romanos 8:1-11; Mateo 13:1-9.18-23**

### **Introducción**

Mateo 13 es el tercero de los cinco grandes discursos del EvMt, luego del Sermón del Monte (Mateo 5-7) y la instrucción misionera de Mateo 10. Mateo 13 es un conglomerado de siete parábolas sobre el Reino, tres de las cuales ya estaban agrupadas en Marcos 4.

En su enseñanza, muchos maestros judíos solían emplear comparaciones, parábolas e ilustraciones para inculcar los puntos centrales de sus lecciones. En el NT, este género didáctico sólo aparece en la instrucción de Jesús, con un sesgo muy importante: la consideración del mundo de las familias de agricultores. A pesar del carácter masivo de este sector de la población del imperio romano en tiempos neotestamentarios, el mismo frecuentemente fue dejado de lado por las elites literarias de la época. La inclusión de este mundo evidencia que Jesús no sólo tenía su origen en el mundo de la gente “pequeña”, pobre y marginada; sino que buena parte de su ministerio se relacionaba con este ámbito. En ese mundo galileo incluimos por supuesto también los pequeños poblados de esa región, como también las dos ciudades importantes, Séforis y Tiberias.

### **El sembrador y su explicación**

Dentro de Mateo 13, los vs. 1-23 constituyen un complejo múltiple y coherente, conformado por la parábola del sembrador, una composición de dichos y la interpretación de la primera parábola. Debido a que la interpretación de la parábola ya estaba conectada a la misma en Marcos (y en la fuente de éste), se plantea la pregunta acerca de la relación que guardan ambas piezas mayores, la parábola y su explicación. Para ello, se han ofrecido tres interpretaciones. No sólo exégetas conservadores, sino también un buen número de intérpretes más bien críticos atribuye la parábola y su explicación directamente a Jesús. En cambio, debido a los rasgos alegorizantes de la interpretación, la mayoría de los exégetas distinguen entre la originalidad jesuana<sup>7</sup> de la parábola y la creación de la explicación por la comunidad primitiva. Esta línea exegética sostenida fuertemente por Joachim Jeremias ve en la parábola un relato construido sobre el contraste entre el aparente fracaso de la siembra y la abundancia de la cosecha, y ubica la historia en el contexto

del mensaje escatológico del Reino de los cielos. En cambio, estatuye que en la explicación se produjo una transferencia de lo escatológico a lo psicológico. Este cambio se realizó en el uso didáctico de la parábola por la primera generación, resultando una exhortación a hacerse un “examen de corazón” a partir de los criterios suministrados por la explicación. Esta línea de interpretación está bajo la influencia del postulado que afirma que Jesús sólo contó parábolas y jamás alegorías, y que por ello la explicación del sembrador no puede provenir de él, ya que tiene rasgos alegorizantes.

Una tercera línea de interpretación, con menos defensores, concibe que ambos textos pertenecen a un mismo plano, a saber, el postpascual, siendo creaciones de la joven iglesia que reflejan la situación de la misma, y teniendo por contenido no el Reino, sino la proclamación del Evangelio. Como los argumentos a favor de una creación totalmente postpascual son insuficientes, no tendremos en cuenta esta tercera explicación, que al mismo tiempo crea más dificultades que soluciones.

Con respecto a la evaluación de las dos concepciones más difundidas, la explicación como enseñanza original de Jesús o como alegorización posterior de la iglesia, hay varios factores importantes a tener en cuenta. Primero, no hay argumentos decisivos para decir que Jesús sólo contó parábolas y jamás alegorías. Siendo la alegorización una tendencia tan difundida en el mundo bíblico (llegando a fines del siglo II y durante el siglo III a perfiles profesionales altamente especializados en la interpretación alegórica de la Escuela de Alejandría), y dado que se constata una inclinación casi natural a introducir alegorizaciones en los textos bíblicos a lo largo de toda la historia cristiana hasta el día de hoy, cabe preguntarse si Jesús realmente pudo haberse mantenido tan “inmaculado” frente a esta práctica cuando literalmente todo su entorno tendía a ella. Él, tan cercano a todo lo popular, ¿realmente pudo abstenerse de una manera sumamente divulgada de explicar las cosas?

Segundo, la afirmación de que la parábola trabaja sobre el encuadre escatológico, dibujando un contraste entre la siembra mayormente perdida y la cosecha abundante, y que en cambio la explicación trabaja sobre un encuadre psicológico, presentando diversas posibilidades de “respuesta a la siembra”, debe ser cuestionada desde dos ángulos. Por una parte, ha quedado demostrado que se ha exagerado demasiado con la cuestión escatológica. Muchas parábolas tratan temas misioneros y éticos de larga proyección en el tiempo, y no meramente cuestiones urgentes “antes del fin inminente”. Por otra, ¿por qué todo ese paseo de la parábola por cuatro tipos de terreno, si lo que supuestamente importa es tan sólo un contraste entre la pérdida y la abundancia? Además, ¿por qué tantos detalles sobre las diferencias de los terrenos?

Tercero, desde un enfoque lingüístico y retórico cabe afirmar que lo que en definitiva produce el efecto de sentido sobre nosotros es la forma final del texto; y en este caso, ésta contiene una explicación atribuida a Jesús en el marco de una composición mayor de siete parábolas, dos de ellas con explicación, y una serie de otros dichos menores. En este sentido, nos acercamos aquí al material entendiendo que la transmisión evangélica (los primeros compiladores y transmisores, Marcos, Mateo) quiere presentarnos una enseñanza de Jesús actualizada por su propia explicación.

## Repaso exegético

Yendo ahora a Mateo 13,1-9, notamos que el texto se compone de la descripción del ambiente de enseñanza, la parábola en sí con su cuádruple descripción, y la exhortación a escuchar. Por su parte, a cada descripción del suelo se agrega una aclaración de lo que sucede luego de la siembra.

La parábola ha recibido diversos nombres: parábola del sembrados (título tomado de Mateo 13,18), del terreno cuádruple, de la siembra.

V. 1-2: Jesús se ubica en el bote para tener mayor libertad frente a la multitud, y también para facilitar la captación acústica de sus palabras. Luego de una frase redaccional de apertura, Mateo sigue el texto de Marcos 4,1-9, con pocas alteraciones, generalmente estilísticas. Ninguno de los cambios afecta el contenido del texto de Mc.

V. 3: El contenido del *hablarles* (nótese que Mateo evita el término *enseñar/enseñanza* de Marcos 4, quizá porque reserve este vocablo para la interpretación de la Ley) es calificado como *muchas cosas por parábolas*. Esta rótulo es retomado en el v. 10-13 y en las introducciones a otras parábolas en el mismo capítulo y en otros. El objetivo de la enseñanza en parábolas será materia de discusión en los vs. 10-17. Si bien Mateo agrupa aquí siete parábolas, éstas son meramente representativas para muchas más, pues transmite *muchas cosas* por medio de parábolas.

La genialidad de las parábolas de Jesús consiste en su habilidad de transformar las cosas, los objetos y las acciones de la vida diaria en vehículos para una verdad que él considera que debe enseñar.

Comenzando ahora con la primera parábola, llama la atención el hecho de que el primer sujeto agente es el sembrador, pero luego la función de principal agente es ejercida por la semilla.

V. 4: Dalman y Jeremias sostienen que para entender el desarrollo de la parábola, es decisivo saber que en aquel entonces se araba la tierra recién después de la siembra, lo cual ayudaría a explicar parte del múltiple fracaso casi como un hecho programado de antemano, sin posibilidad alguna de evitar el malogro. Otros exégetas sostienen que se seguía el orden actual: arar – sembrar.

Se sembrada al voleo con la mano, tirando la semilla sobre la tierra; o mediante una bolsa con un agujero, portada por un animal.

El *camino* es uno de los tantos senderos que cruzaban los campos en diversas direcciones. Sobre el suelo endurecido por las pisadas, las semillas eran presa fácil de las aves.

Vs. 5-6: El término *pedródes*, traducido por *pedregal*, remite a un terreno que tenía apenas una fina capa de tierra sobre una base de piedra caliza. Ese estrato de tierra permitía un primer surgimiento de las plantitas, pero no la formación de raíces para una adecuada absorción del agua y elementos nutritivos, necesarios para un desarrollo completo de la planta.

V. 7: Los espinos eran cardos, ya crecidos si se trataba de un terreno aún no arado, o nuevamente surgidos de sus semillas juntamente con las tiernas plantas útiles en un terreno previamente arado. Si se trata de lo primero, se presupone que a la hora de la siembra aún no se veían esas plantas dañinas.

V. 8: Finalmente se establece el contraste sorprendentemente positivo. No queda claro si el relator piensa la acción a partir de la buena tierra o de la semilla. El resultado sobrepasa casi lo real. En el valle del Jordán se conocían cosechas cuya cantidad de granos podía oscilar entre diez y cien veces la cantidad de granos sembrados. Para el término medio del país, se solía contar con una cosecha cercana a diez veces la inversión, de manera que las tres figuras de cien, sesenta y treinta veces son superabundantes para el contexto galileo.

V. 9: el llamado a *oír* alude a la costumbre de aprender prestando mucha atención al maestro, y a la vez construye un puente a la reflexión sobre el carácter de la enseñanza en parábolas. Luego de esta extensa reflexión el discurso introduce redaccionalmente la explicación de la parábola.

V. 18-23: Lo sembrado es identificado como *o lógos tes basiléias, la palabra del Reino*. Esta fórmula única en todo el NT constituye un equivalente a la fórmula *el evangelio del Reino*, que aparece sólo en Mateo 4,23; 9,35 y 24,14. Se trata de la médula (o, si se quiere usar un término metafísico, de la esencia) de la proclamación de Jesús acerca de la venida del Reino en su persona y a través de su ministerio. Esto implica que Jesús mismo es el sembrador, y que la parábola en última instancia habla sobre el rechazo y la aceptación de su persona y su mensaje.

Mateo focaliza toda la atención sobre la calidad de los respectivos terrenos. Cada uno representa un determinado tipo de oyentes en situaciones y con actitudes muy específicas. La explicación, que sigue paso tras paso el desarrollo del relato, mezcla la estructura de la parábola con el lenguaje y las experiencias misioneras del joven cristianismo: *oír la palabra, el malo, recibir (la palabra) con gozo, aflicción, persecución por causa de la palabra, afán de este siglo, engaño de las riquezas, entender, dar fruto*. El lenguaje parabólico oscila entre la equiparación de las personas con la semilla y con el terreno, mezclando levemente las imágenes, pero sin quitarles claridad.

Se ha señalado la posibilidad de una correspondencia “subterránea” importante entre esta parábola y el Shemá (Deuteronomio 6,4-5), con su confesión y el mandato de amar al Señor, tu Dios. Se constatan los siguientes paralelos: la referencia al corazón; la advertencia sobre la tribulación y la persecución, que puede relacionarse con la negación de amar a Dios con toda el alma; la referencia a la riqueza, que puede conectarse con todas las fuerzas. Ante la gran importancia del Shemá en el mundo judío, es ciertamente posible que Jesús haya tenido en mente este texto sagrado al formular la parábola del sembrador. Con ello también quedaría establecida una continuidad teológica y práctica entre ambos “testamentos” (hablamos aquí de “testamentos” con toda la reserva del caso). Esta posibilidad queda empero en el terreno de la especulación hipotética.

### **Un par de reflexiones**

Las parábolas de Mateo 13 son particularmente importantes como elaboraciones instructivas sobre la naturaleza del Reino y sobre su rechazo y su aceptación y con ello, el aparente fracaso y el éxito de la misión desarrollada por Jesús mismo. Quienes reciben la proclamación del Reino reaccionan de diferentes maneras, y no todas ellas son productivas ni iguales.

El meollo de la parábola no consiste en la actividad del sembrador (a pesar del título tradicional) y ni siquiera en la siembra, sino en el destino de la siembra, que depende directamente del tipo de suelo que le toca. Precisamente a ello apunta la explicación. El fracaso y el éxito son vistos desde la perspectiva del rendimiento, de allí la detallada descripción del entorno de cada grupito de siembra. Las circunstancias del entorno no son producto del azar, como lo puede ser la siembra en sí, sino que son abarcados por la gracia de Dios (Mateo 13,10-17) e incluyen la responsabilidad de quienes oyen la palabra (Mateo 13,18-23). Plan de Dios y respuesta humana: he aquí nuevamente el misterio con el que nos hemos topado en Mateo 11.

Es decisivo comprender la explicación de la parábola teniendo en mente el objetivo de la parábola original, que puede resumirse en la oposición entre *receptividad* y *no-receptividad* del mensaje del Reino. Ahora bien, este esquema no es rígido. La parábola y particularmente la explicación insinúan la posibilidad de procesos con altibajos y retrocesos. Más allá de momentos en la vida de una persona, esto puede extenderse también a la vida de una Iglesia, que pasa lentamente de una etapa eufórica, decidida y convencida a una vida vegetativa, en la que todo su ímpetu se va apagando, consumiendo y ahogando.

Aquí también cabe establecer un vínculo a la simpatía de la que goza el modelo de la teología de la prosperidad; y el cambio abrupto que producirá cualquier cambio de situación en quienes se aferren a este esquema. La imprudencia de este modelo confirma la imagen de las espinas.

Por su parte, *el engaño de las riquezas* no terminó al desaparecer el mundo de la antigüedad bíblica y mediterránea. Continúa siendo un factor dominante en el mundo moderno, en el cual el modelo neoliberal globalizado promete un buen estándar de vida a todos los que aceptan sus imposiciones. El estallido de la herida socioeconómica argentina a partir de diciembre de 2001 confirma trágicamente la profunda verdad de la fórmula *el engaño de las riquezas*, cuyo cáncer mortal ya tiene todo el cuerpo tomado, pero que a pesar de todo sigue engañando a muchos de sus miembros.

### **Hacia la predicación**

- Para el crecimiento del Reino es decisivo el *oír la Palabra*. Este *oír* no podrá ser reemplazado por ninguna otra modalidad de recepción. Podrá sí ser facilitado, mejorado, acompañado por múltiples maneras y medios comunicativos, pero no podrá ser suplantado por nada. Ahora, ni los mayores esfuerzos ni la mejor adecuación podrá garantizar el éxito de la “inversión”. Al contrario, es mucho más probable que se tenga que “calcular” de antemano con grandes pérdidas y con una correspondiente cuota de frustración.
- La oferta de la proclamación de *la palabra del Reino* nos coloca ante opciones concretas, pequeñas unas, mayores otras. Ante cada una podemos responder de diferentes maneras. El Reino podrá pedirnos definiciones sencillas o tajantes, desde una palabra valiente hasta el extremo de la resistencia en la persecución.
- Aceptar y vivir el Reino implica también el rechazo de *la preocupación de este mundo y del engaño de la riqueza*. En términos de la progresión del discurso parabólico, se trata del mayor peligro para la delicada siembra, mucho mayor que una simple *falta de entendimiento, dureza*

*de corazón*, o incluso la *aflicción y persecución*. Jesús dedicó buena parte de su predicación a la advertencia relacionada con esas *preocupaciones y el engaño de la riqueza*. Al respecto, recuérdese la mayor oposición creada en todo el EvMateo (y su paralelo en Lc) entre los dos señores Dios y el Mamón. Aquí entran en juego decisiones absolutas, con implicancias sobre nuestra vida, la vida de nuestros prójimos y sobre nuestra salvación. No por nada el Mamón queda marcado como el peor obstáculo para el verdadero seguimiento.

- Al fructificar el buen *oír la Palabra* en una buena producción de *frutos*, la siembra llega a su meta, y *la palabra del Reino* prospera. El buen *entendimiento* deviene en respuestas concretas, en puesta en práctica. Curiosamente, a diferencia de las aclaraciones sobre la siembra robada, quemada y ahogada, la explicación no se explaya sobre las características de los frutos. Pero el texto es “sabio”, pues esto permite abrir la búsqueda al resto del texto evangélico. Por de pronto, puede pensarse en las actitudes propuestas en el Sermón del Monte.

## **ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 028 – Julio 2002**

**Instituto Universitario ISEDET**

**Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001**

**Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, Argentina**

**Este material puede citarse mencionando su origen**

**Domingo 21.07.2002 – Noveno Domingo después de Pentecostés – René Krüger**

**Salmo 86; Isaías 44:6-8; Romanos 8:12-25; Mateo 13:24-30.36-43**

### **Introducción**

Las imágenes rurales empleadas por Jesús apelaban directamente a la experiencia de los oyentes, buena parte de los cuales con seguridad conocía las tareas rurales y sus enormes dificultades; y por ende, también el cuadro pintado en la parábola del trigo y la cizaña. Esta parábola es la segunda de una serie de siete comparaciones en Mateo 13. Al igual que la primera parábola, la del sembrador, recibirá una interpretación alegórica en el mismo capítulo. Obtuvo su lugar redaccional luego de la del sembrador debido al común substrato agrícola y a la acción de sembrar semilla buena con un resultado incierto.

La parábola pertenece al material único y peculiar de Mt. A pesar de algunos paralelos terminológicos con la parábola de la semilla que crece sola de Marcos 4,26-29, el texto de Mateo es independiente y tiene identidad propia. Mientras que en Marcos surge la cuestión del crecimiento “milagroso” y autónomo, en Mateo se plantea el tema del crecimiento conjunto de trigo y cizaña. La parábola de la cizaña, proveniente de la fuente peculiar del evangelista, reemplaza la breve parábola propia de Mc.

En el trasfondo de la parábola de la cizaña puede ubicarse una cuestión que preocupaba a muchos de los primeros seguidores y seguidoras de Jesús: la demora del establecimiento claro del juicio. Este problema surgía cuando notaban que a nivel manifiesto había una incoherencia entre la proclamación de la presencia del Reino por parte de Jesús y la persistencia de la presencia del mal, cuya expresión por excelencia era el imperialismo romano sobre los demás pueblos – particularmente sobre el pueblo de Dios. Las expectativas del mesianismo davídico, integradas fuertemente al proyecto político, militar y teocrático de los zelotes, apuntaba a la superación inmediata de este mal y a la constitución de un estado teocrático regido por la Ley de Dios. Si bien la parábola no presenta su mensaje con estos términos, la problemática subyace a toda la actuación de Jesús, que trae el Reino en su persona.

A nivel algo más interno, puede pensarse en la existencia de otra preocupación más como caldo de cultivo para la transmisión de textos como el de esta parábola: la contradicción de una iglesia en pleno crecimiento, en la que acaso mermaba el empuje ético-religioso riguroso original, y que

al acoger a grandes masas de personas, veía con aflicción cómo bajaban las condiciones de ingreso, mezclándose “mejores”, “no tan buenos”, “mediocres” y “malos” en ese gran crisol. Los responsables tenían conciencia de que la iglesia no era el reino; pero ellos querían vivir en la perspectiva del juicio final y de la llegada total del reino, y para ello veían cierta necesidad de establecer fronteras medianamente claras entre unos y otros. A ello se agregaban finalmente las persecuciones injustas que sufrían los cristianos y las cristianas, tanto por parte de su entorno original judío como del mundo gentil. Ello también era más que suficiente motivo para elevar el grito a Dios: “¿Hasta cuándo, Señor?”

Todos estos problemas no se limitan al cristianismo de las primeras generaciones. Permean toda la historia de la iglesia, y de alguna manera llegan hasta nuestras congregaciones actuales.

### Repaso exegético

V. 24: la fórmula introductoria es netamente redaccional, como lo evidencia su paralelo exacto en el v. 31; y la fórmula parecida en el v. 33.

La frase estilizada *El reino de los cielos es semejante a...* es peculiar de Mt. En las parábolas que comienzan con “El reino de los cielos es semejante a un hombre/una mujer/levadura/tesoro/etc.” la comparación no se refiere exclusivamente a esa persona o cosa, sino que se extiende a toda la analogía que sigue. El sentido original de la correspondiente frase aramea es “Con el reino de los cielos sucede como con un hombre/una mujer que...”

Los elementos de la parábola son el tema (un hombre que sembró buena semilla en su campo), la obra del enemigo, el diálogo entre los siervos y el dueño del campo, que concluye con una lección sobre el procedimiento correcto de la separación. Llama la atención la extensa conversación, inusual dentro de una parábola, como también la falta de paralelos claros en el resto de las enseñanzas de Jesús, quizá con excepción de la parábola de la red (Mateo 13,47-48). La parábola está montada sobre el contraste entre el trigo y la cizaña, y el hilo narrativo parece tener en cuenta la posterior interpretación.

Vs. 25-26: el trigo servía para elaborar pan, alimento básico para la población de Israel y del mundo antiguo en general. La cizaña, mencionada sólo en el Evangelio de Mt, es identificada con el *Lolium temulentum*, un vegetal cuya apariencia externa (concretamente la de las hojas) lo acercaba mucho al trigo, de tal manera que durante su crecimiento podía camuflarse perfectamente en medio de una plantación de trigo. Tan sólo las espigas más comprimidas que las del trigo revelaban su carácter fraudulento. Este dato es un punto decisivo para la interpretación de la parábola. Por su parte, si los granos de cizaña se mezclaban con los de trigo, el pan resultante era vomitivo, perjudicando a quienes lo comían. Ello era causado por un hongo que crecía dentro de la semilla, resultando de ello una harina amarga y venenosa. El otro elemento esencial era el hecho de que las raíces de la cizaña, más fuertes y profundas que las del trigo, se entrelazaban con las del buen cereal. Al arrancar la planta molesta, también se destruían las plantas útiles a su alrededor.

V. 27-30: Es interesante que los siervos se dirigen al dueño del campo (llamado ahora *padre de familia*) mediante el apelativo de *Señor*. Empleando este término, de alto valor teológico en la

tradición judía, el texto “juega” con la posibilidad de ver en el dueño del campo ya aquí a Jesús mismo.

La pregunta acerca del origen de la cizaña parece despistar la cuestión. Si el problema principal es la erradicación de la mala hierba, ¿qué interesa de dónde salió? Sin embargo, el planteo del texto es hondamente significativo. Responde a una cuestión fundamental: la planta mala no es producto del azar ni de un proceso natural, sino de una acción deliberada cuya meta es arruinar la obra del dueño de casa.

Ante la pregunta de los siervos sobre el tratamiento de la mala hierba, el hombre no quiere correr el riesgo de la destrucción del trigo, y por ello no permite la eliminación de la cizaña durante la etapa de crecimiento y maduración. El momento de la cosecha será el más propicio para separar lo útil de lo inútil y pernicioso. Indirectamente el texto dice que aún no es el tiempo de la cosecha, y por extensión indica que aún no ha llegado el juicio escatológico. La parábola y su interpretación posterior, sumamente elaborada, trabajan sobre el elemento del juicio, algo frecuente en la literatura judía de la época.

Prescindiendo en primera instancia de la interpretación alegórica de la parábola, suministrada por los vs. 36-43, notamos que el trabajo del sembrador no condujo al éxito esperado. El primer resultado fue una mezcla de trigo y cizaña. El plantío distaba mucho de ser ideal. Evidenciaba claramente la mezcla contradictoria de vegetales buenos y malos. Sin embargo, la primera reacción no fue una separación inmediata entre ambos, sino una cierta anuencia para un crecimiento conjunto, en vista de una futura separación en el momento de la cosecha. Llevando este cuadro a la situación del reino de los cielos, tal como versa la introducción a la parábola, resulta que ese reino efectivamente ha llegado, pero esa venida aún no es concomitante con el juicio escatológico. La venida del reino inicia un proceso que llevará a ese juicio, pero la llegada y el final no se superponen en un mismo plano.

Con respecto a la interpretación suministrada en los vs. 36-43, remitimos en primer lugar a lo explicitado en el EEH del domingo 14 de julio de 2002 sobre el proceso de alegorización de la parábola del sembrador. Ahora bien, la interpretación de la parábola de la cizaña parece contener más elementos diferenciados de su parábola “madre” que la interpretación del sembrador, hecho éste que puede remitir a una construcción posterior. Con todo, la estrecha relación de la explicación con la narración parabólica hace presuponer que la interpretación es muy antigua, pues hay una serie de interrelaciones entre ambas partes.

Cabe destacar que varios grupos del entorno judío de aquella época sostenían un elevado ideal de pureza, destacándose particularmente los esenios y los fariseos. Sus esfuerzos los distanciaban de sus correligionarios, produciéndose separaciones dolorosas ya que iban vinculadas a un verdadero desprecio de la “gente ignorante que no conoce la ley”, “los impuros”, “publicanos y pecadores”, y similares. Ahora bien, todos los partidos y grupos sabían muy bien que sólo el juicio final establecería la última separación entre puros e impuros, justos e injustos. De allí que la imagen de la cosecha era un símbolo frecuentemente usado para hablar del juicio final, al igual que la imagen del fuego como figura del castigo.

La interpretación de la parábola tiene carácter privado. Esta ubicación redaccional sugiere que todas las parábolas de Mateo 13 pertenecen a un solo conjunto, y que deben ser comprendidas como tales, relacionadas todas ellas con la misma realidad: los misterios del reino (Mateo 13,11).

La explicación contiene los siguientes elementos: la ubicación en un ambiente privado, la explicación en paralelo basada en la identificación de todos los elementos, la creación de la analogía fundamental, la aplicación de la misma (desdoblada en el destino de los malos y de los justos, y finalmente una exhortación final.

V. 36: Es interesante que en el pedido de explicación los discípulos crean un título para la parábola: “de la cizaña del campo”. Con ello, el texto no suministra meramente un título, sino que coloca el interés de la explicación sobre la mala hierba, y no sobre la mezcolanza (véase el rotulado de la parábola del sembrador en Mateo 13,18). Es decir, la interpretación apunta no tanto al juicio, sino que se relaciona con la demora del juicio.

V. 37-39: La explicación comienza por identificar siete elementos de la parábola. Esta cuantía es notable. En un primer momento sorprende la identificación de la buena semilla como los hijos del reino, cuando el lector y la lectora quizá esperaban leer aquí “la palabra”. Algunos elementos de la parábola no reciben identificaciones: el dormir (elemento ideal para una alegorización, ya sea como marca de inocencia o ingenuidad o como signo de falta de vigilancia), el dar frutos (¡sumamente significativo como representación de la justicia y las obras de amor!), los siervos (en la línea de la parábola podrían representar a los discípulos), el calificativo de *padre de familia*, el arrancar la cizaña (posible imagen del rigorismo o por lo menos de una rígida disciplina eclesiástica, cf. Mateo 18,17). Es importante marcar que el diablo no vuelve a ser mencionado con relación al juicio final. Este juego con las posibilidades del texto es totalmente lícito y está en la línea de la racionalidad de la alegorización practicada sobre los siete elementos fundamentales, pero a la vez quedan marcados los límites de toda alegorización.

Es interesante que el campo es identificado con el mundo y no con la iglesia. Es decir, la parábola conserva algo de la frescura original del movimiento de Jesús, de mayor amplitud espacial, geográfica y también sociológica antes de su institucionalización en comunidades de límites más restringidos; aunque recién la constantinización y posteriormente el concepto de cristiandad con su (supuesta) coincidencia de los contornos de la sociedad religiosa con los de la sociedad civil terminarán por cambiar las condiciones de la alegoría. Con la identificación del campo sembrado con el mundo entero, la explicación apunta a la misión universal de la iglesia, sostenida por el *sembrador-Hijo del Hombre*.

La locución *los hijos del reino* debería traducirse como *los que pertenecen al reino*. De manera similar, *los hijos del malo* son *aquellos que están asociados al maligno*.

La literatura rabínica también conoce el uso metafórico y parabólico de trigo y mala hierba, aplicando estos símiles a Israel y a los gentiles, respectivamente.

La identificación del sembrador de los *malos* con el *diablo* es sumamente fuerte, pues asocia a aquellos con éste. El lector y la lectora del EvMateo ya conocen esta figura a partir de la historia de la tentación de Jesús, donde Jesús vence al diablo precisamente por su fidelidad a la palabra de

Dios. El diablo volverá a ser nombrado en la parábola del juicio de las naciones (Mateo 25,41), asociado definitivamente con el castigo en el fuego eterno.

La *cosecha* es imagen tradicional para el juicio (Joel 3,13; Jeremías 51,33 TM; también en Apocalipsis 14,15). Asimismo, la tradición judía veía en los ángeles los ejecutores de la voluntad de Dios en el juicio escatológico.

V. 40-43: Ahora comienza la explicación del nexo entre la imagen y su cosa representada. La aplicación deja en claro que el reino proclamado por Jesús, a pesar de su carácter escatológico, aún no trae consigo el juicio escatológico final. La descripción de los vs. 41-43 tiene los colores de un verdadero apocalipsis, sumamente sintético, pero completo.

El “pequeño apocalipsis” comienza con la “recolección” de los “escandalosos” e injustos, que serán llevados a la condenación eterna. El *Hijo del Hombre*, originalmente el sembrador según la explicación, ahora es el juez supremo. El “apocalipsis sinóptico” usa la misma imagen de los ángeles cosechadores en Mateo 24,30-31, pero allí la aplica a la “recolección” de los elegidos. La venida del Hijo del Hombre con los ángeles también es mencionada en Mateo 16,27 y 25,31-33.

Es llamativa la calificación de los condenados. En primer lugar, están los que son *escándalo*. En el contexto sinóptico, *causar escándalo* es un pecado denunciado especialmente por Mateo. La explicación de parábola de la cizaña, a pesar del término neutro, habla sin duda de personas que son piedras de tropiezo para otras, haciéndolas caer. Es decir, el término se refiere a “escandalosos”, no a *escándalos*. La segunda calificación emplea el término griego *anomía*, que significa literalmente *sin ley*, vocablo usado a nivel sinóptico únicamente por Mateo. La traducción clásica emplea aquí *iniquidad*, término que incluye el contenido semántico de *injusticia* y *arbitrariedad*. Por ello, es lícito decir *los que practican la injusticia*, formulación que incluso es más fuerte que *los injustos*.

Estos condenados serán recogidos del reino. Ello no significa que hayan pertenecido al reino, sino que existieron conjuntamente con los verdaderos hijos del reino. Recién en el momento del juicio serán reconocidos como espurios. La frase *los echarán en el horno de fuego*, que vuelve a ser usada en Mateo 13,50, es tomada casi literalmente de Daniel 3,6.11.15. Este fuego es el del infierno mencionado también en Mateo 5,22 y 18,8-9. Toda la frase tiene carácter de fórmula. Lo mismo sucede con el *lloro y crujir de dientes*, formulación de preferencia mateana (Mateo 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; y Lucas 13,28).

Al hablar de los justos, vuelve a haber una referencia al reino, sin que se indique el traslado de los justos a esa “esfera” o “dimensión”. ¿Significa ello que la explicación concibe que los justos permanecen allí donde fueron plantados, es decir, en el mundo, y que el reino se instale aquí? Ahora bien, esta pregunta presiona ya demasiado el proceso de alegorización.

Mateo emplea con preferencia el calificativo de *justos*. Aquí la bienaventuranza es descrita como un resplandecer similar al sol. El lenguaje es muy similar al empleado para describir la transfiguración de Jesús en Mateo 17,2. Es decir, expresa la experiencia de la cercanía de Dios, idea reforzada mediante la fórmula *en el reino del Padre*.

Una breve exhortación cierra la explicación de la parábola.

### Breve reflexión teológica

En este mundo, en el que Jesús anunció la venida del reino, los injustos y causantes de escándalos coexisten con los justos. En términos de la imaginaria religiosa: los hijos del maligno coexisten con la gente del reino. A lo largo de la historia, nunca fue posible realizar una separación visible, tajante y definitiva entre fieles e infieles. Únicamente el juicio final dejará en claro quiénes están de un lado y quiénes del otro. La sociedad, y con ello también la iglesia cristiana como entidad social, es una mezcla de justos e injustos, bienhechores y escandalosos. Sabemos que esto produce mucha confusión; sobre todo cuando los más deshonestos, estafadores y corruptos se enriquecen a costa de los demás, progresan y disfrutan de todo tipo de éxito y prosperidad; mientras que los justos sufren, quedan marginados y son perseguidos. Con seguridad compartimos la ansiedad de los discípulos por el establecimiento de divisorias claras y por juicios tajantes y punitivos para la mala hierba.

La parábola trató de ayudar a los discípulos a resistir la tentación de producir la “limpieza” por mano propia y antes de tiempo. A la vez, como exhortación en medio de la confusión y la crisis, insiste en mantener una “moral alta” y no cansarse en esa lucha por una vida justa. La ambigüedad del presente será solucionada en el juicio, pues para el Señor de la cosecha no hay ninguna ambigüedad. Él ve las cosas con total claridad. Para él, la demarcación entre tráfugas y fieles es absolutamente clara.

En la actual situación trágica para toda América Latina y en medida gradual también para ciertos sectores bajo creciente marginación en otros continentes, es tarea imperiosa reconstruir la esperanza en el reino. Ello proporciona un nuevo sentido para la vida, la lucha por la dignidad y la búsqueda de justicia. Es parte de esta reconstrucción saber que nuestro Señor conoce muy bien quiénes y qué acciones son buena planta y quiénes y qué acciones son mala hierba, cizaña venenosa, yuyo escandaloso y venenoso.

Ahora bien, en este contexto de terrible mezcla de trigo y cizaña, justos y corruptos, ¿realmente habrá que esperar de brazos cruzados hasta que se produzca una intervención milagrosa desde el cielo, que aclare y ordene todas las cosas? Aquí hay mucho para reflexionar sobre nuestra responsabilidad pública, la actuación en el ámbito religioso y en la esfera política, la división de “reinos”, la peculiar relación entre Ley y Evangelio, la resistencia a regímenes asesinos, el compromiso por la vida y los derechos del prójimo, la relación entre la esperanza en la acción de Dios y nuestras propias acciones, y muchas cuestiones más que es imposible tratar aquí.

Es probable que en estos momentos algunos (o muchos) ya ni estén esperando la salvación de una intervención celestial, sino de alguna figura mesiánica; como esas que suelen surgir en momentos catastróficos de la historia y que afirman y prometen ser los únicos que pueden salvar al país, para lo cual tan sólo hay que “seguirlos”. Ya el empleo mismo de la terminología religiosa (“único”, “salvar”, “sígueme”) revela su carácter profundamente anticristiano. Señor y Salvador hay uno solo: Jesucristo, el Hijo de Dios e Hijo del Hombre – tal es el testimonio de las Sagradas Escrituras, tal es la confesión de la Iglesia cristiana universal, tal es nuestra firme convicción. Quizá la parábola de la cizaña también nos exhorte a no creer que esos falsos cristos podrán solucionar la maraña formada por hierbas buenas y malas.

### **Algunas pistas para la predicación**

La predicación sobre este texto deberá buscar su camino de acuerdo a la situación peculiar en la que se encuentre la respectiva comunidad. Aquí nos animamos a esbozar tan sólo algunas líneas:

- La parábola de la cizaña contiene un claro no al rigorismo que se atreve a creer que es posible establecer una comunidad de seguidoras y seguidores perfectos, sin mancha ni falla. En el mejor de los casos, el rigorismo podrá llevar a establecer catálogos de pecados y virtudes, pero no establecerá ninguna iglesia “limpia” de pecadores. En este punto, la teología de la Reforma insistió con total claridad en nuestra condición simultánea de justificados y justificadas por la obra de Cristo, y de pecadores y pecadoras. Ello implica a su vez que el texto bíblico contiene un claro no a la marginación de miembros “débiles”, que no pueden llegar a estar “a la altura” de los ideales propuestos, sean cuales fueren éstos.
- Por otra parte, la parábola habla de la seriedad del juicio final y definitivo. Ello implica un claro sí al constante autoexamen de cada hija y cada hijo del reino, examen éste que puede cifrarse de manera paradigmática en los términos de la misma parábola: justicia, escándalo, injusticia, iniquidad. Combinando este examen con la búsqueda continua de acciones concretas de justicia y con el establecimiento de posibilidades de sobrevivencia y vida para los miembros más débiles y desprotegidos, la comunidad cristiana tiene también todo el derecho de levantar su voz para denunciar la cizaña corrupta y la maleza del escándalo de la irresponsabilidad de quienes se apropiaron de los medios de vida de toda la sociedad, marginando, robando, mintiendo, engañando y matando. Asimismo, la comunidad cristiana puede y debe hacer escuchar en el nombre de Cristo el llamado a la conversión. Y finalmente, la comunidad fiel al llamado a la justicia incluso tiene derecho a esperar que Dios intervenga y erradique la mala hierba, en la medida en que ésta no quiera escuchar el llamado de Cristo a la conversión.

**ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 028 – Julio 2002****Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Domingo 28.07.2002 – Décimo Domingo después de Pentecostés – René Krüger**Salmo 119:129-136; 1 Reyes 3:5-12; Romanos 8:26-39; **Mateo 13:31-33(44-52)****Introducción**

El Leccionario propone Mateo 13,31-33.44-52. Dado que es difícil predicar sobre tres parábolas a la vez, sugerimos limitar la predicación a la dupla de las parábolas del grano de mostaza y de la levadura.

La parábola del grano de mostaza se conecta con las del sembrador y de la cizaña mediante las palabras-corchete *sembrar, semilla y campo*. Conviene, pues, tener en cuenta lo dicho en el repaso exegético de las parábolas anteriores.

Con estas dos parábolas se cierra la proclamación de carácter público de este capítulo, y la instrucción continúa puertas adentro para los discípulos. Por ello, el evangelista agrega una reflexión redaccional y, fiel a su estilo, una cita de cumplimiento de la palabra profética en los vs. 34-35.

La combinación de las dos breves parábolas se basa en razones de contenido y proviene de la Fuente de los Dichos, de la cual se nutre Mateo aquí y en otros capítulos de su obra. En el texto de Mateo se nota la influencia de la versión de Marcos como también de la Fuente de los Dichos, pues en algunos detalles coinciden Mateo y Lucas contra el texto marciano.

El texto marca un cierto contraste con respecto a la parábola del trigo y la cizaña, pues mientras allí hay mezcla de buena y mala semilla, aquí sólo hay excelencia: semilla de mostaza rendidora, levadura útil.

**Repaso exegético**

V. 31: la introducción es típicamente mateana. Reiteramos que la frase *El reino de los cielos es semejante al grano de mostaza...* debe entenderse de la siguiente manera: *Con el reino de los cielos sucede como con un grano de mostaza...*

El *grano de mostaza* es la semilla de la mostaza negra (*Brassica nigra*), con un diámetro que llegaba apenas a un milímetro. Era, en efecto, la semilla más chica que podían conocer e

imaginarse los discípulos. (Una semilla de orquídea es menor aún, pero ésta no cabe en aquel mundo bíblico). La mostaza es presentada como planta de campo, en conformidad con la agricultura de Israel y a diferencia del texto lucano, que de acuerdo a su visión helenística habla de una huerta (Lucas 13,19). Esta planta anual se cultivaba para obtener aceite de sus semillas. Tenía hojas grandes, flores de color amarillo y pequeñas vainas que contenían las semillitas.

V. 32: La yunta oposicional *la más pequeña de todas las semillas – la mayor de las hortalizas* apunta al meollo de la cuestión: el granito de pequeñez proverbial (según textos judíos y helenísticos; cf. también Mateo 17,20, donde Jesús vuelve a usar la imagen de la pequeñez de esta semilla) se convierte en árbol, cuyas ramas permiten hacer nidos. La planta adulta podía llegar a tener tres metros de altura, y ocasionalmente incluso algo más. No había otro ejemplo del mundo vegetal más adecuado para indicar una oposición entre un comienzo insignificante y un final magnífico. Sin subrayarlo explícitamente, el relato también presupone que este crecimiento es un proceso imparabile.

La imagen completa se nutre de algunas tradiciones veterotestamentarias, entre las cuales descuella el árbol universal de Ezequiel 17,23 (*En el monte alto de Israel lo plantaré, y alzaré ramas, y dará fruto, y se hará magnífico cedro; y habitarán debajo de él todas las aves de toda especie; a la sombra de sus ramas habitarán*); 31,5-6 (*Por tanto, se encumbró su altura sobre todos los árboles del campo, y se multiplicaron sus ramas, y a causa de las muchas aguas se alargó su ramaje que había echado. En sus ramas hacían nido todas las aves del cielo, y debajo de su ramaje parían todas las bestias del campo, y a su sombra habitaban muchas naciones*). La formulación proviene de Daniel 4,21 (TM 4,18) (*...cuyo follaje era hermoso, y su fruto abundante, y en que había alimento para todos, debajo del cual moraban las bestias del campo, y en cuyas ramas anidaban las aves del cielo*). De acuerdo a estas imágenes, el reinado de Dios es asimilado a un gigantesco reino que proporciona protección a sus ciudadanos.

V. 33: esta breve comparación paraleliza el ámbito de los quehaceres domésticos rurales con el de las tareas agrícolas y a una mujer con un hombre. La imagen tiene un fuerte contenido contracultural, pues la elección de la levadura como elemento comparativo con el reino de los cielos es una provocación para los oídos judíos, ya que esa sustancia era sinónimo de algo negativo (cf. Mateo 16,6; Marcos 8,15; 1 Corintios 5,6; Gálatas 5,9), determinación que se derivaba de la costumbre de eliminar todo vestigio de levadura al comienzo de la fiesta de los panes sin levadura.

El nexo de esta parábola consiste en el desarrollo de algo pequeñísimo hacia una magnitud impresionante. Una medida (*sat*) correspondía a un volumen de 13,5 litros; las tres medidas equivalían a un volumen de harina de 40 litros, lo cual proporcionaba pan para unas 150 personas. Salta, pues, a la vista el enorme contraste entre el comienzo y el resultado final, al igual que en la parábola de la semilla de mostaza. Asimismo, también esta parábola subraya implícitamente un proceso imparabile e irreversible.

Sumando ambos nexos, se obtiene que las dos parábolas afirman que el poderoso reino de los cielos, tan esperado y concretamente anunciado por Jesús mismo, se desarrolla a partir de unos comienzos insignificantes, que pueden ser ubicados retroactivamente en Jesús y sus discípulos.

No es necesario construir una alegoría y extender el significado de las aves a los gentiles que acuden al reino. Esto introduciría una nota extraña a la parábola de la semilla de mostaza.

### **Breve reflexión teológica**

Una vez más, el reino de los cielos es introducido como una realidad presente, pero presente de manera secreta, velada, tapada. Esta presencia, cuyos comienzos son sumamente humildes e insignificantes, fácilmente puede ser ignorada o pasada por alto, pues no tiene nada de espectacular. El reino ha llegado, pero no en la manera espectacular e inconfundible como muchos contemporáneos de Jesús se lo habían imaginado. Esto es uno de los misterios del reino (Mateo 13,11) que los discípulos van captando “a los tumbos”. Por su parte, el desarrollo del reino es imparable y su final será glorioso, diametralmente opuesto a sus comienzos y quizá a su mismo crecimiento. Nótese que si bien la idea de crecimiento está presente, ambas parábolas trabajan fundamentalmente sobre el contraste entre el comienzo y el final de todo el proceso.

La peor tentación para la predicación sobre estas dos parábolas consiste en identificar el reino con la iglesia (o la iglesia con el reino), y hablar entonces de los comienzos insignificantes y la actual extensión de la iglesia universal sobre toda la tierra. Esto indefectiblemente lleva al triunfalismo de una teología de la gloria, opuesta al espíritu del evangelio y a lo que nos es revelado sobre Dios: que él obra en lo pequeño, lo insignificante, lo despreciable, lo marginal, lo bajo, lo condenable, lo crucificado. Que obra en el sufrimiento, que transforma a las personas y capacita a quienes son o se creen inútiles para grandes cosas.

### **Algunas pistas para la predicación**

- A lo largo y a lo ancho de América Latina, vivimos una depresión general debido a la situación socioeconómica trágica de nuestros pueblos, caracterizada por la exclusión, la miserización, la desesperación y la desesperanza. Algunos países están al borde del precipicio, en otros ya se produjeron explosiones sociales, y en muchos lugares se está acumulando un peligroso potencial de muerte. ¿Dónde quedó el reino, dónde quedaron sus promesas? ¿Qué podemos esperar en medio de esta situación cada vez más cerrada y lúgubre? ¿Queda acaso algo positivo por esperar?
- En esta situación nos llega hoy estas dos sencillas parábolas de Jesús sobre el reino. Quieren ayudarnos a reconstruir la esperanza en que es posible otro estado de cosas. Las parábolas nos animan a “engancharnos” en un proceso de crecimiento del reino, que comienza casi con una “nada”: la promesa de la presencia de Jesús; pero sepamos que ese crecimiento es imparable y que en su momento el reino será reconocido en toda su gloria.
- A partir de este cuadro y llevando las comparaciones a nuestras vidas, podemos animarnos a decir y a creer que toda acción de amor derivada de nuestra participación en el reino colabora con su crecimiento, anticipa el reino en pequeñas dosis, “promociona” el reino, y a su vez nos afirma en la esperanza. ¡Vale la pena participar!

**Bibliografía consultada para los textos del mes de julio de 2002:**

Donald A. HAGNER, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary, Volume 33 A, Dallas, Word Books, Publisher, 1993.

Craig KEENER, *The IVP Bible Background Commentary. New Testament*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1993.

Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Teilband Mt 8-17, Evangelisch-Katholischer Kommentar I/2, Zürich-Braunschweig, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.

Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, “Auxílio homilético 7º Domingo após Pentecostes”, en: *PROCLAMAR LIBERTAÇÃO XXIV*, EST-IECLB, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1998, p. 216-222.

Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1998.