

March 2003

## Número 36: Transfiguración - Cuarto Domingo de Cuaresma

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



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

---

### Recommended Citation

(2003) "Número 36: Transfiguración - Cuarto Domingo de Cuaresma," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2003 : No. 36 , Article 1.  
Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2003/iss36/1>

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).

**ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 036 – Marzo 2003****Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Severino Croatto****Domingo 02.03.2003 – Transfiguración**Salmo 50:1-6; 2 Reyes 2:1-12; 2 Corintios 4:3-6; **Marcos 9:2-9**

En el mes de febrero se leyó y reflexionó sobre casi todo el primer capítulo del evangelio de Marcos, con el escenario de los primeros años de la actividad predicadora y sanadora de Jesús. En este domingo nos adelantamos al capítulo 9, para leer la escena de su transfiguración. Esta lectura está preparada –según veremos– por tres pasajes de las Escrituras: el Salmo 50:1-6, la “asunción” de Elías en 2 Reyes 1-12 y la reflexión de Pablo en 2 Corintios 4:3-6.

Como todo se dice o se hace en un contexto determinado, también el episodio de la Transfiguración está en un contexto *litúrgico* preciso, que a su vez homologa el que tiene en la tradición sinóptica misma. ¿Qué quiere decir esto? Uno debe preguntarse por qué la transfiguración de Jesús es puesta invariablemente *entre* dos anuncios de la pasión y resurrección (en Mc, 8:31-33 + 9:30-32)<sup>1</sup>, y *entre* dos propuestas de seguimiento extremadamente exigentes (en Mc, 8:34-38 + 9:33-37)<sup>2</sup>, y no demasiado lejos de los acontecimientos decisivos en Jerusalén. Estamos, en efecto, en los últimos momentos de la actividad de Jesús en Galilea y alrededores (cf. Mc 8:27)<sup>3</sup>.

La respuesta puede ser la siguiente: por un lado, los anuncios sobre el desenlace de la carrera de Jesús y las exigencias para seguirlo pueden generar en el lector una sensación de fracaso o de desánimo, aunque contengan promesas positivas. Frente a esto, la escena de la transfiguración es un “adelanto” de lo que será la resurrección. Teológicamente, significa dar sentido al sufrimiento. Por otro lado, la enseñanza específica del acontecimiento (ver más adelante) hacía importante distinguirlo del de la resurrección.

En el plano de la secuencia litúrgica, este domingo precede inmediatamente al primero de Cuaresma. Por tanto, la transfiguración es también litúrgicamente un anticipo de la resurrección que vendrá *después* del tiempo de la cuaresma y de la pasión. Es una anticipación de la *glorificación* de Jesús. La tradición católica celebra la Transfiguración el 6 de agosto, con lo que se desdibuja el marco de los evangelios, aunque a favor de un mayor relieve de la fiesta en sí misma. En cierta manera, esta fiesta resulta *post-pascual*; en la tradición de los evangelios, en cambio, es *pre-pascual*.

---

<sup>1</sup> En Mt, 16:21-23 + 17:22-23; en Lc, 9:22 + 43b-45.

<sup>2</sup> En Mt, 16:24-26 + 18:1-4; en Lc, 9:23-26 + 46-48.

<sup>3</sup> La ubicación de la transfiguración en Lc (9:28-36) crea la impresión de que se trata de un episodio casi inicial en la vida pública de Jesús; pero no es así, pues hay diez capítulos (9:51-19:44) para cubrir nada más que su gran viaje a Jerusalén que se supone no duró años...

Conectemos, por lo tanto, esta lectura de Mc 9:2-9 con los textos y acontecimientos del tiempo de Cuaresma y Pasión-Resurrección. La esperanza de la glorificación pascual es anticipada en una realización anticipada pero fugaz que le da fuerza.

### ***El relato del evangelio***

Hay muchas variaciones en el relato de la transfiguración, si comparamos los tres sinópticos entre sí. Lucas, por ejemplo, como es su costumbre escenificar un suceso relevante en un marco de oración, destaca este detalle con abundancia de palabras (Lc 9:28b-29a). Por otra parte, antes de mencionar a Moisés y Elías, los anuncia como “dos varones”, designación que reaparecerá en 24:4 (anuncio de la resurrección) y Hechos 1:10 (los dos “intérpretes” de la ascensión de Jesús)<sup>4</sup>.

Para entender la densidad de significaciones de la transfiguración de Jesús conviene tener en cuenta tres datos esenciales: 1) Es una escena de glorificación; 2) Se está usando la tipología del Sinaí; 3) Se actualiza en ella la gran promesa de Deuteronomio 18:15.18 sobre el profeta escatológico, que ahora es también *maestro*. Veamos cómo.

1) En el espectáculo que ven tres de los discípulos “íntimos” de Jesús (ver también 1:29; 5:37 y 13:3) Jesús es metamorfoseado, apareciendo con vestiduras tan blancas como no se ven sobre la tierra. Lucas es más insistente (“vestido resplandeciente”, 9:29; los dos varones se aparecieron “en gloria”, v. 31; vieron la gloria de Jesús, v. 32) y Mateo destaca los símbolos luminosos y solares (“resplandeció su rostro como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la luz”, 17:2; “una nube de luz los cubrió”, v. 5).

2) La subida a un monte alto (Mc 9:2b) y la nube que cubre a los discípulos (v. 7), suscitan la memoria de la subida de Moisés al monte Sinaí (Ex 24:12-15a) y de la nube que lo cubre en presencia de Yavé (v. 15b-18). Esta tipología es reforzada por Mc 9:1 (= Mt 17:1) con la fórmula “después de seis días”, inspirada tal vez en Ex 24:16a. La aparición de Moisés y Elías, ambos ligados al Sinaí (para Elías, cf. 1 Reyes 19), tiene que ver con su sustitución por Jesús mismo, nuevo Moisés (maestro) y nuevo Elías (proclamador y sanador). Por esta razón, ambos *desaparecen* del escenario, quedando sólo Jesús (Mc 9:8).

3) La proclamación teofánica desde la nube, “Este es mi Hijo amado; a él escuchadle”, contiene dos alusiones bíblicas sumamente significativas. Por un lado, la primera parte es una referencia a Is 42:1 (y 44:2), sobre la elección de Israel (en Mt 17:5b = 3:17 la expresión es más completa). Por el otro, la frase “a él escuchadle” remite a una proclamación semejante y paradigmática, cuando Yavé promete al pueblo *en el Sinaí* que suscitará “un profeta como él (Moisés)” a quien deben *escuchar* (Deuteronomio 18:15.18-19). No se trata ya del profeta anunciador, sino del profeta-*maestro*, en la perspectiva de los deuteronomistas.

En la escena de la transfiguración, *Jesús* es receptor de la misma proclamación, o sea, él es el nuevo Moisés a quien los cristianos deben “escuchar”. Lucas es el evangelista que desarrolla esta idea, incluso en el libro de los Hechos<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Dt 19:15.

<sup>5</sup> Para este tema lucano, cf. J. Severino Croatto, “Jesús muere como profeta en Jerusalén. La construcción lucana del Jesús profeta”: *RIBLA* 43 (2002:3).

### **Los otros textos**

Los tres textos bíblicos que preceden la lectura del evangelio desarrollan imágenes y símbolos *luminosos*, y por eso son conectados con el episodio de la transfiguración.

a) El Salmo 50 celebra a Yavé como *sol*. No se trata de una metáfora (= comparación) sino de un símbolo (= *lo que se dice del sol, se dice analógicamente, y en otro plano, de Dios*). El Sol-Yavé recorre la tierra y la convoca (v. 1), *resplandece* (v. 2), llama a juicio a la tierra (v. 4b). En el marco cultural del antiguo Próximo Oriente, el sol es el símbolo más apropiado para el Dios de la ley y de la justicia, por el hecho de que recorre y “vigila” la tierra. De ahí la frase del v. 6: “¡Los cielos (ámbito del sol) declaran su *justicia*, porque Dios es el *juez!*”.

Luminosidad, sol, gloria, justicia, ley, resurrección, salvación, todas son realidades que en el lenguaje religioso suelen estar asociados de una manera u otra<sup>6</sup>.

b) El pasaje de 2 Reyes 2:1-12 está asociado a las lecturas de este domingo porque narra la “asunción” de Elías al cielo. ¿Pero qué tiene que ver esto con la transfiguración de Jesús? Primero, que se trata de Elías, prototipo de Jesús profeta y sanador; segundo, que Elías fue arrebatado al cielo en un carro de *fuego*, otra imagen luminosa (comp. Salmo 50:3). Hay que recordar que en la primera tradición cristiana la “asunción” de Jesús resucitado al cielo es comparada con la de Elías<sup>7</sup>.

c) Por último, el breve pasaje paulino de 2 Co 4:3-6 es traído a esta liturgia más que nada por la imagen del “resplandor del evangelio” (v. 4), y también por la representación admirable del v. 6. Aquí, Jesús glorificado es asemejado a Moisés (personaje, como Elías, del relato del evangelio de hoy). Moisés, al bajar del Sinaí, tenía el rostro resplandeciente (en hebreo, “radiante”, de rayos de luz) por la gloria de Dios que había visto en la montaña. Pablo está diciendo en nuestro pasaje que la gloria de Dios *resplandece en el rostro de Cristo* (v. 6b). Es una manera de expresar la equivalencia tipológica de Jesús con Moisés, tema que los evangelios desarrollan de otra forma, como se ha señalado para el caso de la transfiguración.

### **Líneas para la predicación**

\* La escena de la transfiguración *pre-pascual* de Jesús, puesta en el marco de anuncios y perspectivas de sufrimiento, ayuda a sostener la esperanza. En muchas de nuestras situaciones actuales, en todo el mundo, experimentamos el sufrimiento, el dolor, el rechazo y persecución, hasta la muerte misma, y podemos sentir que todo esto “es demasiado”. La experiencia de la transfiguración la tiene Jesús cuando se acercan los peores momentos de su actividad profética.

\* También el cristiano que quiere seguir a Jesús, debe acompañarlo con la cruz (Mc 8:34), pero sabe que llegará el momento de luz y de la resurrección.

<sup>6</sup> Cf. nuestro estudio de fenomenología de la religión, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas* (Verbo Divino, Estella 2002) 108-111 (sol), 111-117 (luz).

<sup>7</sup> Para la prueba, véase el artículo de *RIBLA* ya mencionado.

## **ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 036 – Marzo 2003**

**Instituto Universitario ISEDET**

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

**Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET**

**Buenos Aires, Argentina**

**Este material puede citarse mencionando su origen**

**Responsable: Severino Croatto**

### **Domingo 09.03.2003 – Primer Domingo de Cuaresma**

Salmo 25:1-10; Génesis 9:8-17; 1 Pedro 3:18-22; **Marcos 1:9-15**

El tiempo de Cuaresma es uno de los tiempos fuertes del año litúrgico. Si Adviento es un tiempo de espera, el de Cuaresma es de reflexión y acompañamiento. El modelo está tomado sin duda de los cuarenta días de ayuno de Jesús en el desierto, tiempo modelado a su vez sobre los cuarenta años de marcha del pueblo de Israel por el desierto<sup>8</sup>. La tipología indicada tiene que ver, en ambos casos, con el *paso del Jordán* y el bautismo de Jesús en el Jordán; ambos sucesos, por otra parte, son de alguna manera “preparatorios” del nuevo pueblo de Dios. Hay allí un entrecruce de símbolos que convendría explorar más detenidamente<sup>9</sup>.

La tradición cristiana modificó el sentido de esta figura de los cuarenta días, o por lo menos lo desplazó de lugar, relacionándolo, no con el bautismo de Jesús en el Jordán sino *con la Pascua*. Las equivalencias profundas, en todo caso, se mantienen.

El ayuno y abstinencia de la Cuaresma se fue reduciendo a lo largo de los siglos, y hasta es ridiculizado en algunos ambientes, probablemente por falta de una comprensión de la importancia de los gestos, que “visualizan” y socializan los sentimientos profundos del alma.

El ayuno está asociado a la penitencia, al dolor, a la meditación. Como se ayuna un *día* y no una hora<sup>10</sup>, el rito está relacionado con *fechas* significativas en el calendario. El ayuno de los meses cuarto, quinto, séptimo, noveno (en el 4.º día) y décimo al que se refiere Zacarías 7:1-5 y 8:18-19 tiene que ver con los distintos momentos del asedio y ruina de Jerusalén en el 586 a.C. En el cristianismo, el ayuno y la abstinencia estuvieron siempre relacionados con la pasión y muerte de Jesús.

### ***El relato del evangelio***

En este ciclo de lecturas bíblicas, el texto para el primer domingo de Cuaresma no es el esperado – las tentaciones de Jesús en el desierto luego de *ayunar* cuarenta días y cuarenta noches (Mt 4:1-11, ciclo A / Lucas 4:1-13, ciclo C)– sino el del *bautismo* de Jesús en el Jordán. ¿Extraña elección?

---

<sup>8</sup> El término “cuaresma” deriva del latín *quadragesima*, adjetivo femenino que significa “(la) cuadragésima (parte)” de algo.

<sup>9</sup> Ver *Historia de salvación* (Verbo Divino, Estella 2000) 270-275.

<sup>10</sup> El ayuno de un mes es insoportable para el ser humano; por eso los musulmanes, durante el Ramadán, ayunan solamente durante el día.

El episodio conectado al de las tentaciones en el desierto en la tradición sinóptica es el del bautismo (Mc 1:12-13); y es el relato asignado este año para el primer domingo de Cuaresma. Pero aparte de la contigüidad entre ambos relatos, debe haber algo más, que podemos explorar.

Sabemos que el lugar apropiado para la narración del bautismo de Jesús es la fiesta de la Epifanía, el 6 de enero o el 13 (según las tradiciones); para tal ocasión, este año hemos usado el relato de Mc 1:4-11 (12 de enero). ¿Cuál es entonces el elemento que nos lleva a leer nuevamente aquel episodio en este comienzo de la Cuaresma? Es el tema del *Espíritu Santo*.

El hecho mismo del bautismo no es contado ni por Juan, ni por Lucas (que lo supone en 3:21), lo es indirectamente por Mateo (3:13-15) y en poquísimas palabras por Marcos, en el texto de hoy: “vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado (lit. “sumergido”) dentro del Jordán por Juan” (Mc 1:9). Es el único de los sinópticos que describe (con el aoristo) el rito mismo de ser sumergido *dentro de* (eis con acusativo, en griego)<sup>11</sup>. Pero los cuatro evangelios conectan este acontecimiento con la teofanía celestial, consistente en el descenso del Espíritu sobre Jesús y en una proclamación sobre su filiación divina (Jn 1:34) o, mejor, sobre su misión para proclamar buenas noticias, como la del Israel-siervo de Isaías 42:1(-7), sobre el cual se dice también que “he puesto mi espíritu *sobre él*” (v. 1b). La voz viene del cielo, que es “rasgado”. Marcos es el único en usar esta imagen, inspirada probablemente en Isaías 63:19, donde la comunidad sufriente expresa a Yavé el deseo de que “¡ojalá rasgaras los cielos y descendieses!”). En esa misma oración se reclamaba a Yavé con estas palabras de recuerdo del pasado: “¿Dónde está el que los hizo subir del mar, a los pastores de su rebaño? ¿Dónde el que puso en medio de él (Moisés) su *espíritu santo*?”.

Todo esto se cumple de una manera nueva en Jesús.

Además, sucede *inmediatamente después* del bautismo.

Ahora bien, ese Jesús dinamizado con el Espíritu Santo es capaz de resistir las tentaciones de Satanás durante sus cuarenta días en el desierto (Mc 1:12). Tal vez por esta razón el episodio de las tentaciones *sigue* al del bautismo, en lugar de precederlo, como era de esperar.

Esta idea es más clara en Lucas, para quien el Espíritu es también una *fuera* para resistir en los momentos de crisis (4:1)<sup>12</sup>. Conviene revalorar esta idea, descuidada respecto de la teología del bautismo.

La figura de la paloma para simbolizar el Espíritu viene de una interpretación de Génesis 1:2b, donde se describe el pre-cosmos como un abismo de aguas cubiertas de tinieblas y de un viento que “aleteaba” sobre ellas. Este verbo dio origen a la especulación sobre la paloma.

Curiosa es la expresión de Mc 1:12: “De inmediato el Espíritu *lo arroja* al desierto”. Decir “lo impulsa” (Reina Valera / Biblia de Jerusalén) es muy suave. Sucede que hablar del “Espíritu” supone ya una elaboración teológica por la que el símbolo se pierde y se piensa sólo en lo simbolizado. Los textos bíblicos, en realidad, no hablan nunca del Espíritu sino del viento que, en determinados casos, es un *símbolo* de todo aquello que en Dios es una fuerza invisible y eficaz, como es la experiencia del viento. Si nos mantenemos en este nivel del objeto simbólico, la imagen del viento que “arroja” deja de ser extraña.

<sup>11</sup> Mt 3:13 es muy distinto al decir: “Entonces llega Jesús desde Galilea al Jordán, donde Juan, para ser bautizado por él”. El ser bautizado es un objetivo. Para Mateo es importante el diálogo previo (vv. 14-15), y la fórmula de cierre (“entonces [Juan] lo dejó [bautizarse]”) es una información, no una descripción. Pero al revés de Marcos, Mateo relata la segunda parte del rito, con las palabras “de inmediato ascendió desde el agua” (v. 16a).

<sup>12</sup> Véase *Historia de salvación*, Verbo Divino, Estella, 2000, p. 313.

Marcos es muy parco, aunque concreto. ¿Qué hacía Jesús en el desierto durante cuarenta días? No se dice que ayunaba, ni que oraba, sino solamente que “era tentado por Satanás, estaba entre animales y los ángeles le servían” (v. 13b). El último detalle, al menos, parece inspirado en la tradición de Elías (1 Reyes 19:5-8), tradición que lo relaciona también con el Jordán y con el Espíritu divino (2 Reyes 2). La compañía de los animales puede ser una relectura de Isaías 11:6-9, pero la tentación por Satanás no tiene equivalente tipológico en el Antiguo Testamento. Se pueden pensar dos cosas: una, que Jesús en el desierto es tentado pero resiste, al revés de Israel que, en medio de cada aflicción en el viaje de cuarenta años, “tentaba a Dios” (cf. Ex 15:25; 17:2.7; Nm 14:22; Dt 6:16,33:8); otra, que la tradición cristiana haya desarrollado en particular el tema de la resistencia al demonio por el Jesús investido del Espíritu Santo, estableciendo así un paradigma para el cristiano bautizado.

Esto último es un dato “predicable” como desarrollo de la teología del bautismo. Más si se tiene en cuenta que el episodio de la tentación (apenas aludido aquí, pero desarrollado en Mateo y Lucas) anticipa simbólicamente lo que acontecerá en el ministerio de Jesús hasta su pasión.

En el capítulo 3 (vv. 22-30) nos contará Marcos qué significa la oposición Satanás-Espíritu Santo.

Una lección práctica que se desprende de esta lectura así contextualizada, es que la Cuaresma no es un tiempo definitivo sino un camino hacia la resurrección. Representa el tiempo real, cargado de sufrimiento y de peligros, pero que el cristiano espera que será superado.

### **Los otros textos**

A partir del tema del bautismo de Jesús, la liturgia nos propone la lectura de dos pasajes que quedan relacionados entre sí sólo por la tipología bíblica, una manera tanto judía como cristiana de hacer exégesis. Para entender el antitipo (1 P 3:18-22) hay que remontarse al relato “tipo” (Gn 9:8-17).

a) El pasaje de Gn 9:8-17 es la conclusión “sacerdotal” del relato del diluvio, muy distinta de la “yavista” (8:20-22). El arco iris en el cielo, después de una lluvia, será una *señal* (lexema repetido en los vv. 12.13.16.17) de la *alianza* o promesa de Yavé (vv. 9.11.12.13.15.16.17 = *siete* veces) de que no habría más diluvio sobre la tierra. Véase la relectura de Isaías 54:9-10.

Hasta aquí, ¡nada se ve que tenga relación con el bautismo de Jesús!

b) ¿Qué hace el autor del escrito conocido como la “primera carta de Pedro”? Usa el método tipológico (que consiste en acercar dos episodios o figuras que tienen algo en común, para mostrar que el más reciente es el equivalente u opuesto del originario) para interpretar el bautismo cristiano con nuevas representaciones, en este caso recuperando el simbolismo profundo, pero ambiguo, de las aguas. Las aguas del diluvio fueron catastróficas y destructoras, pero el arca hizo que ocho personas (Noé, sus tres hijos, y las esposas correspondientes) *se salvaran a través del agua*. Pues bien, para este autor lo que ahora salva es el bautismo, llamado precisamente “anti-tipo” (*antítupon* en griego). De modo que la correspondencia visible es “arca-bautismo”, pero la profunda es “aguas que llevaron el arca-aguas del bautismo”. La asimetría entre *no ser sumergido* (arca) y *ser sumergido* (bautismo) importa menos que el hecho de tratarse en ambos casos de “aguas salvíficas”.

En el v. 21 el texto se desliza hacia otro aspecto del simbolismo multiforme del agua<sup>13</sup>. El agua sirve, entre otros usos, para lavarse y purificarse de la suciedad que vamos acumulando. Esto mismo puede ser trans-significado como símbolo de otra purificación interior, que el autor interpreta como

<sup>13</sup> Para un análisis desarrollado de esta clase de símbolos “sintéticos”, cf. *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión* (Verbo Divino, Estella 2002) 129-130.

“una buena conciencia por medio de la resurrección de Jesucristo” (v. 21b). Ya no es el simbolismo de Rm 6:1-4, referido al *sumergirse-emerger* de las aguas en el bautismo, como correlato de la sepultura-resurrección de Jesús.

El versículo final (22) es una confesión de fe que encontramos repetida, en su primera parte (“sentado a la diestra de Dios”), en algunos de los discursos querigmáticos de Hechos (2:33.34; 5:31; y cf. 7:55.56), y en la segunda (dominación celestial) en las cartas gemelas de Efesios (1:21) y Colosenses (1:16; 2:9).

La subida al cielo (v. 22a) es la contraparte de su bajada al mundo de los muertos “a predicar a los espíritus encarcelados” (v. 19). Tradición extraña, por cierto, que el v. 20 refiere a los contemporáneos de Noé que no comprendieron que la construcción del arca era una advertencia para la conversión, y perecieron en el diluvio. Son los muertos de antaño, del tiempo del diluvio; también a ellos Cristo resucitado les anuncia una buena noticia (*ekéruxen*). Es una manera extrema de expresar el alcance de la resurrección de Jesús como acontecimiento salvífico.

c) Por fin, el Salmo 25:1-10 nos anticipa en forma celebrativa e himnica la confianza en el Dios que salva, tema que los otros textos desarrollan en relación con el motivo de las aguas y del bautismo.



## **ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 036 – Marzo 2003**

**Instituto Universitario ISEDET**

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

**Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET**

**Buenos Aires, Argentina**

**Este material puede citarse mencionando su origen**

**Responsable: Severino Croatto**

### **Domingo 16.03.2003 – Segundo Domingo de Cuaresma**

Salmo 22:23-31; Génesis 17:1-7 y 15-16; Romanos 4:13-25; **Marcos 8:31-38**

#### ***El relato del evangelio***

El primer anuncio de la pasión es un buen tema para la reflexión en tiempos de Cuaresma. En los tres sinópticos este anuncio precede contiguamente al relato de la transfiguración (primer domingo de este mes). Jesús pronostica sobre sí mismo que va a sufrir muchas cosas (mejor que “mucho”) y ser reprobado. Se adelanta el tema del rechazo al profeta que interpela, desestabiliza, desenmascara lo falso, critica el pecado o anuncia caminos nuevos de salvación. Jeremías es el paradigma bíblico del profeta acusado, reprimido, condenado a muerte. De hecho, los evangelios se sirven de ese modelo en el relato de la pasión (ver especialmente Jeremías 26).

En la experiencia que nos transmiten los evangelios, a las palabras y gestos de Jesús sigue una doble respuesta: los unos (la gente simple) se admira y se adhiere a él; los otros (las autoridades) se escandalizan y ofenden, luego traman su muerte. En nuestro pasaje, la resistencia a Jesús es individualizada en “los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas” (v. 31).

Los ancianos representan la tradición y la experiencia, los sumos sacerdotes (que mantenían el título después de ejercer el oficio) eran el máximo poder religioso (y político), y los escribas eran los especialistas en cuestiones referidas a la Ley. Tres formas de poder ideológico (cultural, religioso, teológico). Frente a estas instancias de poder, Jesús era el *diferente*, al que había que sacar del medio.

La primera comunidad cristiana, retratada en los Hechos, seguirá la misma suerte que Jesús, a quien trató de imitar en el testimonio de la palabra y de los hechos (Hch 3-5, en especial).

El camino que elige Jesús con su actividad profética lo llevará lógicamente a la confrontación y a la muerte. En la mente de Pedro, que un poco antes había tenido la “lucidez” de reconocer en Jesús al Mesías (8:27-29) y se consideraba un iluminado, el anuncio de Jesús era un escándalo. Él había pensado en el Mesías, una figura ganadora, de prestigio, entronizada en el poder. Jesús le había señalado que ahora no era así (v. 30, sobre el mal llamado “secreto mesiánico”).

Esto sucedía inmediatamente antes del anuncio de los sufrimientos y de la pasión, no para introducir la figura de un Mesías sufriente, sino para indicar que el Jesús histórico no debía ser un Mesías triunfante sino el Siervo sufriente de Isaías 53.

Pedro sigue sin comprender, y reprende a Jesús. Lo mismo hará Jesús con él (el mismo verbo *epitimáô* en los dos casos, vv. 32-33), llegando a llamarlo “Satanás”. La explicación es simple, ya

que Satanás es, en contexto de los evangelios, el que se resiste al proyecto de Dios respecto de la misión de Jesús, ligada al sufrimiento y no a la gloria, como destaca el relato de las tentaciones (Mt 4:1-11; Lucas 4:1-13). Pedro actúa como Satanás, y es calificado de tal.

No olvidemos, por último, que el anuncio de los sufrimientos concluye con una nota de esperanza, afirmando la resurrección a los tres días (v. 31). Casi de inmediato, el episodio de la transfiguración anticipará también la esperanza en la glorificación (9:2-8).

La perícopa de los vv. 34-38 es una extensión del tema tocado en 31-33. El discípulo que quiera seguir a Jesús no debe tener ansias triunfalistas ni aspirar a una vida cómoda, sino seguir al Maestro, sencillamente. Debe tomar la cruz, y hasta perder la vida. Porque la vida real está detrás de la muerte; resucitar supone morir. Lo que Pedro no había entendido.

Separarse del camino de Jesús es, en realidad, avergonzarse de él y de sus palabras (v. 38). Equivale a formar parte de “esta generación” adúltera y pecadora. ¿Por qué esta expresión tan dura? Hay que tener en cuenta que “esta generación” es una fórmula estereotipada para referirse a la generación del desierto, siempre crítica y murmuradora del mismo Dios que la había liberado de la opresión egipcia (Deuteronomio 1:35; 32:5.20; Salmos 78:8; 95:8-10, cf. el v. 10a). Llamarla “adúltera y pecadora”, es referirse a ella con otra expresión metafórica inspirada de Oseas 1, o tomada de Isaías 1:4 y 57:3-4. No es para criticar pecados especiales sino la falta de comprensión de los caminos de Dios.

La propuesta del evangelio de esta liturgia es una exigencia de seguimiento de Jesús que hace que el evangelio sea algo coherente, aunque a veces olvidado por la rutina de llamarse “cristianos” sin serlo realmente.

### ***Los otros textos***

a) La lectura de Génesis 17 forma como un díptico: los vv. 1-7 hablan de la promesa hecha a Abrahán sobre su descendencia (en el v. 8 se añade la promesa de la tierra), y los vv. 15-16 se refieren a la bendición a favor de Sara (concretada en el hijo). El uno y la otra reciben de Dios un nombre nuevo: *Abram* será *Abraham* (= Abrahán), y *Saray* será *Sarâ* (= Sara). Filológicamente, el sentido sigue siendo el mismo (“el Padre [Dios] es excelso”); pero el cambio fonético significa, en una interpretación “hermenéutica”, un *cambio de sentido* del nombre. Por eso Abrahán queda asociado –por asonancia consonántica– con *Ab hamôn*, “padre de una muchedumbre”, y Sara con una raíz que significa “ser príncipe / princesa”. Del uno y de la otra, se afirma, saldrán “reyes” (vv. 6 y 16). Idea extraña, por cierto, pero comprensible en una época de disminución del territorio propio y de diásporas como fue desde el exilio en adelante. En ese contexto, también la promesa de una “muchedumbre de pueblos” se contextualiza apropiadamente en la época de las diásporas. El remontarse hasta Abrahán y Sara es una manera de indicar –a los destinatarios del texto– que aquellas promesas todavía no están cumplidas y que lo serán *para ellos*. Con este recurso se consolida la esperanza de *ser* alguna vez lo que ahora no se es.

b) Estos temas son retomados hermenéuticamente por Pablo en el pasaje de la carta a los Romanos puesto a nuestra consideración. La clave hermenéutica, para Pablo, no está en Gn 17 sino en 15:6 (“creyó Abrahán en Yavé y le fue computado como justicia”). La fe es la confianza en que Dios mantendrá su palabra o su promesa. El verbo hebreo *he'emîn* no significa “ser firme (uno mismo)” en algo o en Dios, sino “hacer (= considerar) firme (a Dios)”. Creer supone que Dios ya se manifestó, y que su palabra es estable. También esto es fundamental en tiempos de crisis, de pérdida de todo, hasta del valor de las promesas divinas.

El pasaje paulino sobreabunda en menciones de la fe (11 veces!). Al final del fragmento, la frase “fue entregado... y fue resucitado...” es la que conecta con el anuncio de la pasión y resurrección del texto de Mc 8:31-38 de este domingo.

c) En el Salmo 22:23-31 se invita a toda la descendencia de Jacob / Israel (nieto de Abrahán y Sara, primeros receptores de las promesas) a darle alabanza a Yavé. ¿Por qué? Porque escuchó al despreciado y no desdeñó la miseria del oprimido (*anî*). Este último término significa radicalmente el *oprimido* y no sólo el pobre. Recordemos que el Salmo 22 es el llamado Salmo del Siervo sufriente –el mismo que fue puesto en boca de Jesús en la cruz, en la tradición de Mateo (27:46)<sup>14</sup>–, razón por la cual es incluido en la liturgia de este domingo de Cuaresma.

El cristiano que realmente sigue a Jesús (tema de la lectura del evangelio), asumiendo la cruz y el sufrimiento con confianza en el Dios liberador que canta el Salmo 22, se prepara en esta Cuaresma para un encuentro con el Resucitado.

---

<sup>14</sup> Se cita la primera frase, no por su contenido propio, sino como manera de identificar a Jesús con el tema de *todo* el Salmo, que no es de abandono sino de confianza extrema.

**ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 036 – Marzo 2003****Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Severino Croatto****Domingo 23.03.2003 – Tercer Domingo de Cuaresma**Salmo 19; Éxodo 20:1-17; 1 Corintios 1:18-25; **Juan 2:13-22***El relato del evangelio*

En este tercer domingo de Cuaresma pasamos al evangelio de Juan para la lectura principal. En Jn 2:13-22 leemos el relato de la purificación en el templo. Si se compara con los sinópticos, salta a la vista la transposición operada por el cuarto evangelio. En aquellos, la escena tiene lugar al final del ministerio de Jesús, luego de la entrada decisiva en Jerusalén (Mc 11:15-17; Mt 21:12-13; Lc 19:45-46). Juan la ubica en los inicios, luego de la “semana” inicial de *siete* días (1:1-2:12) y en relación con la *primera* pascua (2:13). Se trata de un viaje muy temprano de Jesús a Jerusalén. Veremos luego por qué esta transposición casi polar con respecto a los sinópticos.

El episodio mismo es narrado de una forma propia en Juan. Mientras en los sinópticos el contexto es más bien financiero que comercial (sólo se mencionan las palomas), en Juan se va en orden descendente en tamaño desde bueyes, pasando por ovejas, para terminar en las palomas.

El escenario también se hace distinto. Jesús habla solamente a los vendedores de palomas, hacia quienes es más suave, ya que no los expulsa sino que los invita a sacar “esto de aquí” (v. 16), y sólo a ellos les recuerda que no deben hacer de la casa de su Padre una casa de mercado (*empóron*). La instancia económica está más marcada.

Importantes son las citas de las Escrituras que se hacen. En los sinópticos, las referencias proféticas a Isaías 56:7 (“mi casa es casa de oración”) y a Jeremías 7:11 (esa misma casa convertida en “cueva de ladrones”) constituyen el núcleo interpretativo que legitima la acción violenta de Jesús. Para Marcos y Lucas, además, la escena sirve de enganche para mostrar el propósito asesino de las autoridades (sumos sacerdotes y escribas, ¡no los fariseos!), propósito dilatado solamente por la presión de la fama de Jesús entre la gente.

Juan modifica la cita de Jeremías 7:11, ignora la de Isaías 56:7, e inflexiona toda la escena en dos nuevas direcciones. Por un lado, los discípulos recuerdan lo dicho en el Salmo 69:9 (“el celo de tu casa me consume”) –por eso la omisión de Isaías 56:7, ya innecesario–, lo que establece una relación íntima y profunda de Jesús con el templo, como veremos. Por otro lado, la reacción no se circunscribe a las autoridades (sinópticos) sino que se globaliza a la oposición con el vocablo tan

juanino de “los judíos”<sup>15</sup>. Éstos piden una *señal* (*sêmeion*) que legitime el obrar de Jesús. Como diciendo: “si haces un milagro, creeremos que Dios está contigo”. Jesús entonces los provoca a hacer lo que jamás harían, destruir el templo (v. 19). De hacerlo, él lo reconstruiría *en tres días*.

Por ahora, parece que todo está en clave. Al no entender esta clave, los judíos se extrañan y hacen una pregunta casi banal, sobre el tiempo que puso Salomón para construir el templo. Jesús no les responde, y queda el enigma para los objetantes. Pero el autor del cuarto evangelio no quiere que los lectores queden con el enigma, y les aclara sin perder tiempo: “él hablaba del templo de su cuerpo” (v. 21). Aparte de ser una aclaración, se trata de un avance teológico fundamental. La idea teológica de que Jesús es el templo tiene muchas ramificaciones en los sinópticos (Mt 12:6; 26:61; Mc 14:58; 15:29), pero Jn 2:21 la expresa explícitamente. El v. 22 explica la frase anterior, dando el motivo de la sustitución del templo por el cuerpo de Jesús. El nuevo templo es el cuerpo *resucitado* de Jesús. La resurrección de Jesús es una *glorificación* (lenguaje juanino, cf. 7:39; 13:31; 17:1). Si la gloria de Dios (su energía luminosa) se concentra en el cuerpo resucitado de Jesús, ya no será en el santuario material, como otrora (Ex 40:34-38; Isaías 6:3; Salmos, etc.).

Con esto tenemos una conexión “cuaresmal” con la Semana Santa (los sinópticos la hacen de otra forma, hablando del complot de las autoridades contra Jesús).

Juan, además, anticipa a mucha distancia algunos temas pascuales. Ya lo había hecho un poco antes, al interpretar el *signo* de Jesús en Caná (2:1-12) como el primero (v. 11a) y ya como manifestación de su *gloria* (v. 11b). El final, aquí (v. 11b, “y creyeron en él sus discípulos”) es retomado en nuestra escena de una forma ampliada: “Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que dijo Jesús “(v. 22). Lo que el autor adelantaba para los lectores, los discípulos de Jesús lo habían experimentado cuando la resurrección. Implícitamente, los judíos del diálogo anterior se quedaron sin interpretación alguna. Porque este entender no es “explicación” sino un proceso de fe; o también, es cristología en el interior de la comunidad de fe que la expresa de esa manera.

Esta teología del cuerpo de Jesús resucitado como nuevo templo donde Dios se manifiesta por su gloria o energía, explica la menor importancia (si la hay) que tiene el templo material en la conciencia cristiana originaria. Sin embargo, durante siglos la Gran Iglesia se ocupó demasiado de los templos materiales, hermosos muchos de ellos, pero menos necesarios de lo que el Nuevo Testamento quiere. Es para pensar. O por lo menos –dado que, a la luz de la fenomenología de la religión, el espacio sagrado es importante para concentrarse en lo numinoso, para orar, para celebrar, etc.– no perdamos esa rica teología del *cuerpo resucitado* de Jesús como templo que concentra la energía luminosa y salvífica de Dios.

Es una manera más de mirar hacia la Pascua desde ahora, en medio de la Cuaresma.

### ***Los otros textos***

a) La lectura de 1 Corintios 1:18-25 es un *locus classicus* de la teología de la cruz. En la instancia ideológica que enmarca la cultura del imperio romano, la cruz era evidentemente una señal de

---

<sup>15</sup> Vocablo que no es tan globalizador como parece (como en el v. 1), sino que expresa al sector judío que ofrecía resistencia, como en el discurso sobre el pan de vida (6:26-58), donde su mención aparece sólo desde el v. 41, luego en el 52.

condenación y causa de desprecio<sup>16</sup>. No era para menos. Pero todas las cosas se pueden ver desde su otro lado. Primero, porque la cruz misma de Jesús supone una inversión de valores. Si simbolizaba una muerte con exposición pública, la injusticia de la muerte de Jesús quedaba también expuesta públicamente para quienes conocían su actuación profética. Segundo, porque el aparente fracaso del proyecto de Jesús por la muerte, se vería invertido también por la resurrección.

Cuando cristianos comprometidos con la lucha por la justicia, la igualdad y los derechos civiles son asesinados o martirizados, los que los condenan pueden pensar que esas muertes son merecidas, y sus socios dirán que “por algo será”, mientras que para los que lucharon con ellos su martirio es signo vivificante de sabiduría y de fuerza en un plano superior. La sangre de los mártires es semilla de vida y resurrección.

Por eso, para una correcta lectura de este fragmento sobre “la palabra de la cruz” (prolongada hasta el v. 31), que es la palabra de la predicación, hay que mirar a la “palabra de la resurrección” del largo capítulo 15. De otra manera, es sólo media palabra. Es como quedarse en el viernes santo, sin llegar al domingo de la resurrección. Pero en tiempo de Cuaresma hemos de profundizar en la “palabra de la cruz”, en espera de la manifestación de la “palabra de la resurrección”.

Dado que Pablo escribe a cristianos de origen griego (ex-gentiles) o helenístico (judíos), tan marcado por las especulaciones sobre la *sofía*, la sabiduría, la *paideía* o cultura basada en el saber y la educación, la veneración a un crucificado debía parecer, en un primer momento, como necedad (*môria*). ¿Qué movimiento religioso podía basarse en un fundador crucificado? Nosotros, que hemos internalizado la cruz como valor soteriológico, no nos damos cuenta de lo que pudo ser en aquellos días de Pablo, y en Corinto.

No menos difícil debía ser para los judíos entender la cruz. ¿Por qué? En su esquema tradicional, Dios se manifiesta sobre todo como *fuerza* en la historia salvífica. Expresiones como “grandes cosas” (*gebûrôt / megaleía*), “maravillas” (*nifla'ôt / thaumastá*), “signos y prodigios” (*'otôt umofetôt / sêmeia kai térata*) permean muchos relatos e himnos en el AT. Un Dios que no pudo impedir el exilio, en otro tiempo, o la muerte en la cruz, en el caso de Jesús, debía ser comprendido como un Dios débil, ineficaz. Por eso, si “los griegos piden sabiduría” y los judíos “piden señales” (v. 22) – también los judíos del relato del evangelio de hoy (Jn 2:18)–, “nosotros proclamamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, para los gentiles locura” (v. 23). ¿Por qué? Porque para los llamados, ese mismo Cristo crucificado es “fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (v. 24).

Pero es importante destacar que el valor de la cruz no está *en el hecho* de ser crucificado, sino en el *por qué* Jesús fue crucificado y –ya en la especulación teológica que se fue desarrollando– en el *para qué* (la redención) de tal suceso.

b) Uno puede preguntarse qué motivó la selección de Ex 20:1-17 (el Decálogo) para este domingo. ¿Habrá sido la referencia al Dios de las maravillas en el v. 1 (“Yo soy Yavé, Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de una casa de esclavos”?) en relación con el pasaje de la epístola? En realidad, hay que empezar por el Salmo 19, que también habla de la Torá de modo general (vv. 8-15), pero que en su primera parte celebra la acción de Yavé bajo símbolos *solares*. Como se ha comentado respecto del Salmo 50 (primer domingo de este mes) el sol que “ve” todo simboliza, entre otros valores, al

---

<sup>16</sup> Era el símbolo del *servile supplicium*, o suplicio de los esclavos. Sobre la historia pre-cristiana de la cruz, y el enriquecimiento de su simbolismo desde el acontecimiento de la crucifixión de Jesús, véase el estudio panorámico de Julien Ries, “Cross”, en la *Encyclopedia of Religion* IV, 155-165.

Dios de la ley y de la justicia (representación común en el ámbito cultural semítico). En eso, se abre una mirada hacia la pascua, expresada siempre con imágenes luminosas.

Por lo demás, en el v. 8b las normas divinas son llamadas “sabiduría”, y en el siguiente, “luz de los ojos”. Ahora bien, este tema de la *sabiduría* nos lleva al pasaje de 1 Corintios 1. De modo que los enganches se dan en este orden: del evangelio (“signos” / destrucción del templo = cuerpo de Jesús / tema de la resurrección) se pasa a la epístola (signos / sabiduría de Dios), de aquí al Salmo 19 (la ley como luz / sabiduría) y finalmente a Ex 20 (maravillas de la historia salvífica / normas).

**ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 036 – Marzo 2003****Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Severino Croatto****Domingo 30.03.2003 – Cuarto Domingo de Cuaresma**Salmo 107:1-3 y 17-22; Números 21:4-9; Efesios 2:1-10; **Juan 3:14-21**

Si desde que empezó la Cuaresma el miércoles 26 de febrero (Miércoles de Ceniza) hemos estado “en clima” de reflexión y acompañamiento de Jesús, a esta altura podemos imaginar el *espectáculo* de la crucifixión con mayor intensidad. ¿Por qué decimos “espectáculo”?

***El texto del evangelio***

Volvemos al cuarto evangelio, esta vez a la segunda parte del diálogo de Jesús con Nicodemo, que en realidad es un discurso cristológico de composición muy cuidada. El texto está recortado de tal manera que comienza (v. 14) con el motivo de la serpiente levantada en alto por Moisés en el desierto (Nm 21:9), el texto que ya hemos leído. La serpiente, en este relato, es símbolo de vida, como lo señala el símbolo médico del caduceo y antes, una larga tradición religiosa en muchas culturas. Puesto aquel ejemplo, el discurso agrega de inmediato: “Así es necesario (*dei*) que el Hijo del Hombre sea *levantado*, para que todo aquel que en él crea no se pierda, sino que tenga *vida eterna*” (v. 14b-15).

Este tema es tan importante para el cuarto evangelio, que la forma recién citada es repetida casi igual dos veces más, en 8:28 (“cuando hayáis *levantado* al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que *Yo Soy*”) y en 12:33, ya en proximidad con la pasión: “Y yo, cuando sea *levantado* de la tierra, a todos atraeré hacia mí”. Esta última cita se completa en el v. 34b con aquello de que “*es necesario* que el Hijo del Hombre sea *levantado*”. El verbo usado las tres veces (“levantar / ser levantado”) es siempre el mismo, y es el mismo que en la tradición primitiva designaba la elevación del Resucitado a la diestra de Dios (Hechos 2:33; 5:31, en dos de los seis discursos querigmáticos de la comunidad primitiva).

Pero hay algo más en el v. 14 que estamos comentando. La frase “para que todo el que en él crea no se pierda, sino que tenga vida eterna” remite al episodio de la serpiente levantada en alto; quien *la miraba*, “vivía” (Nm 21:9b). Este tema de la mirada salvífica al crucificado lo desarrolla Lucas en forma de *espectáculo* (Lc 23:35.48-49)<sup>17</sup>.

Ponemos el crucifijo en muchos lugares “altos”, ¿pero lo miramos? ¿Se nos ocurre meditar en estos tres pasajes del evangelio de Juan o en los de Lucas?

<sup>17</sup> Ver más detalles en *Hermenéutica Práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos* (Verbo Divino, Quito 2002) 88-92 (p. 90).



El v. 16 repite el mismo esquema final (“para que todo el que crea en él tenga vida eterna”), pero con otro ejemplo de la tradición del Pentateuco. Esta vez, el modelo literario es el del sacrificio de Isaac (Gn 22), el hijo único. La tipología Isaac-Cristo es explotada también por Pablo en Rm 8:32 y (tal vez) por el autor de 1 Jn 4:9-10. El vocablo “unigénito” (*monogenês*) reaparece en el v. 18, y es propio de la tradición juanina (1:14.18).

Ahora bien, este tema del sacrificio de Isaac releído en Jesús nos orienta directamente hacia su pasión y muerte, que la liturgia recordará dentro de pocas semanas.

### **Los otros textos**

a) El Salmo 107:1-3 y 17-22 anticipa el motivo de la sanación de la lectura sobre la serpiente de bronce (v. 20a, “envió su palabra, y los sanó”). Cabe notar de paso que en el v. 3 se comenta que la acción de Dios que hay que celebrar es la reunión de los dispersos de las diásporas, llamados desde (todos) los países (3a) y de los cuatro puntos cardinales (3b). Este acontecimiento es la “redención” de que habla el v. 2. La vuelta de las diásporas es una preocupación permanente de los textos proféticos (lenguaje semejante en Is 11:12; 43:5; 49:12) y otros de la época persa tardía.

b) El pasaje sobre la serpiente de bronce (Nm 21:4-9) ya fue comentado arriba. Cabría agregar que la mención del “bronce” se debe a que el vocablo hebreo para “serpiente” (*najash*) es fonética (no etimológicamente) semejante al que designa el mencionado metal (*nejoshet*). Lo importante es tener en cuenta el sentido simbólico de la serpiente como generadora de vida (vive en la tierra, muda de piel cada año).

c) Queda el texto de la epístola a los Efesios (2:1-10). El detalle que importa destacar en el marco de esta liturgia es el de la anticipación del estado de resurrección y glorificación del cristiano adherido por la fe (v. 8) al Cristo resucitado (v. 6). Con categorías verbales o sustantivas propias de esta carta y de Colosenses, el autor insiste en que Dios nos “con-resucitó (*sunêgeiren*) y con-sentó (*sunekáthisen*) en los supercielos (*en toîs epouranîois*) en Cristo Jesús” (traducción literal, para apreciar la fuerza del texto).

Esta anticipación del estado escatológico es equivalente al de la transfiguración respecto de la resurrección y glorificación de Jesús (primer domingo de este mes).