

November 2004

Número 56: 23.º Domingo de Pentecostés-1.º Domingo de Adviento

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



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

Recommended Citation

(2004) "Número 56: 23.º Domingo de Pentecostés-1.º Domingo de Adviento," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2004 : No. 56 , Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2004/iss56/1>

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.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 056 – Noviembre de 2004**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 para el mes de noviembre de 2004: René Krüger****Domingo 7 de noviembre de 2004, Vigésimo tercer Domingo de Pentecostés**Salmo 17,1-9; Job 19,23-27a; 2 Tesalonicenses 2,1-5.13-17; **Lucas 20,27-38*****Introducción***

La redacción evangélica colocó una serie de diálogos-disputa y conflictos verbales entre Jesús y sus oponentes en la última etapa del ministerio de Jesús, realizado en Jerusalén. Los oponentes, lejos de querer aprender algo del maestro de Galilea, tratan de hacerlo caer en alguna trampa. En todo este trayecto Lucas sigue directamente a Marcos. La serie comienza con la pregunta acerca de la autoridad de Jesús (Lc 10,1-8 // Mc 11,27-33); contiene la parábola de los viñadores malvados (Lc 20,9-19); continúa con tres disputas construidas sobre las respectivas preguntas: el tributo al César (Lc 20,20-26), la resurrección (Lc 20,27-40) y la filiación davídica (Lc 20,41-44); y culmina con la indicación de Jesús a sus discípulos de separarse de los escribas (Lc 20,45-47). Nótese que Lucas omite la pregunta acerca del mandamiento más importante, ya que anteriormente había incluido un texto de contenido similar: el diálogo con el legista, que incluye la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37).

En el texto en cuestión, Lucas sigue cuidadosamente el texto de Marcos, haciendo algunas correcciones estilísticas y agregando algunas frases clave. Agrega en los vs. 34-34: *Los hijos de este siglo se casan y se dan en casamiento, pero los que son tenidos por dignos de alcanzar aquel siglo;* cambia la formulación de Marcos *porque cuando resuciten de los muertos por la resurrección de entre los muertos;* y continúa agregando en el v. 36: *porque ya no pueden morir;* y luego en el mismo v.: *y son hijos de Dios al ser hijos de la resurrección;* en el v. 38: *pues para él todos viven.* El v. 39 es otro agregado: *Respondiéndole algunos de los escribas, dijeron: Maestro, bien has dicho.* Como cierre Lucas adelanta en el v. 40 la conclusión que Marcos había colocado al final de la discusión sobre el mandamiento principal: *Y no osaron preguntarle nada más.* Conviene incluir los vs. 39-40 a la perícopa.

Con estos agregados la respuesta de Jesús adquiere una configuración propia, en la que posiblemente se introdujeron elementos de la fuente peculiar del EvLc.

Comentario

Al igual que en el relato base de Marcos, ésta es la única vez que aparecen los saduceos en el evangelio de Lucas. En Hechos habrá otras menciones. Es muy probable que la enemistad de los saduceos contra Jesús haya sido mucho más amplia, pero que Marcos la redujo a este único caso. Los saduceos eran uno de los grupos judíos con orientación religiosa específica en la época de Jesús, surgidos del sacerdocio y de la aristocracia local, con buenas relaciones

colaboracionistas con los representantes y ejecutores del dominio romano sobre la tierra de Israel, y en ejercicio del control religioso. La mayoría de los sacerdotes como también de los aristócratas eran saduceos.

Los saduceos presentan un caso construido sobre la Ley del Levirato, indicada en Deut 25,5-6, queriendo demostrar con ello la imposibilidad o absurdidad de la resurrección. La Ley del Levirato establecía que si un hombre casado moría sin dejar hijos, su hermano debía casarse con la viuda para darle descendencia masculina. Si una mujer tenía así sucesivamente varios maridos, ¿cuál sería su esposo en la vida futura? Como ello no tenía salida – así pensaban los saduceos – la cuestión de la resurrección tampoco tenía sentido.

Los saduceos basaban su negación de la fe en la resurrección en su aceptación exclusiva de la Torá y el correspondiente rechazo de toda la demás evolución escriturística (Profetas y Escritos) y oral (tradiciones de los padres). Como la Torá no contiene información sobre la resurrección, sostenían que no se podía creer en ella. Lo que los saduceos de esta historia seguramente no se imaginaban era que con su ejemplo artificialmente construido también ridiculizaban la disposición misma de la Torá.

En términos modernos, su religiosidad era vacía y formal. Esta postura conservadora por supuesto también se evidenciaba en su aversión contra la apocalíptica, empalmándose aquí dos cuestiones: el rechazo a nivel doctrinal, sostenido por el hecho de que esa evolución del pensamiento religioso se apartaba de la Torá; y el rechazo ideológico, pues la apocalíptica implicaba una crítica teológica total de los imperios, mientras que los saduceos usufructuaban muy bien de las ventajas económicas que les suministraba su acomodo al imperio romano. Jugando algo con la simbología, incluso puede decirse que el “materialismo” de las concepciones religiosas de los saduceos (el no a los ángeles, espíritus y a la resurrección) condice con su postura materialista en cuestiones socioeconómicas (su amor a las riquezas, su elevado estatus social, su manejo del poder religioso, su apego al poder político). Como dato ilustrativo puede agregarse que mientras los fariseos creían en el destino planeado, ordenado y ejecutado por Dios, los saduceos no compartían nada de esa creencia, sino que afirmaban el libre albedrío sin restricción alguna. Los fariseos esperaban en el Mesías, los saduceos no creían en ningún mesías – claro, hubiera sido un estorbo para esas vidas tan bien acomodadas.

Otros textos también mencionan la oposición de los saduceos a la fe en la resurrección: Hch 23,8; y una nota de Flavio Josefo en su obra *La Guerra Judía* (II, 8,14). Su posición de clase alta los oponía a los fariseos, más bien populares e insertados en la clase baja; y esta diferenciación socioeconómica se expresaba también a nivel cultural y religioso en el rechazo de las tradiciones populares sostenidas por los fariseos.

La respuesta de Jesús, diferenciada en Lucas de la que se encuentra en Marcos por los agregados y las explicaciones, en un primer momento no hace referencia a la Escritura. Habla de los *hijos de este eón* o *era* (es mejor emplear el término *eón* que el tradicional “siglo”). Esta formulación no es negativa, sino que designa lisa y llanamente a todos los seres humanos vivientes, cuya característica consiste en que se reproducen mediante el engendramiento y el nacimiento. Es decir, hay una clara referencia afirmativa al nivel biológico de la vida. A ese nivel hay un orden intramundano, que es bueno, natural y satisfactorio.

Luego está el otro nivel, opuesto al primero y presentado por Jesús con la formulación *son tenidos por dignos de alcanzar aquel eón y la resurrección de entre los muertos*. Esta formulación también se encuentra en los textos rabínicos: *digno de alcanzar ambos mundos, éste el futuro*. No cabe detenerse aquí en una especulación sobre cómo llegar a esa *dignidad*, si

con el cumplimiento de la Ley, obras especiales, arrepentimiento, conversión, fe o lo que fuere.

Dicho sea de paso, aquí se menciona sólo la resurrección de los justos, al igual que entre los rabinos, acaso porque la resurrección para el juicio y la condena no merece ese nombre. Otros textos hablan de la resurrección en términos más bien generales.

Según Lucas, Jesús fundamenta el fin del casamiento en el nuevo eón con el hecho de que la superación de la muerte hace innecesario el matrimonio juntamente con la reproducción. Las condiciones son diferentes: no habrá más necesidad de procreación. Con ello Jesús delimita la vida eterna frente a ciertas expectativas (o especulaciones) judías relacionadas con la fertilidad en la vida venidera. Esa vida es entendida en el evangelio más bien como una existencia transfigurada, en filiación divina. La referencia de Jesús a los ángeles es otro golpecito polémico contra los saduceos, dado como de paso. Esta comparación alude a una nueva manera de ser o existir.

Cabe destacar que a diferencia del pensamiento griego (platónico) y helenístico, la existencia en el eón nuevo o futuro no es un paso automático relacionado con una “entidad” inmortal propia de los “hijos de este eón”; sino que es la resurrección la que transforma, transfigurar, cambia (o como siempre se quiera decir) lo natural y mortal. La resurrección y no un paso “natural” es causa y condición de la filiación divina.

En el v. 37 Lucas vuelve a retomar su fuente marcana, puliéndola estilísticamente. La culminación de la disputa se produce con la cita de la Escritura. La designación de Dios como el Dios de los tres patriarcas es afirmación del autor Moisés, que de esta manera aparece como testigo principal de la resurrección – he aquí, se trata de una instancia suprema que ni los saduceos pueden cuestionar. Es decir, Jesús responde con Moisés mismo a los saduceos, que sostenían que se basaban exclusivamente en la Torá de Moisés. Enfrentó a los saduceos en su propio campo y los derrota.

A la manera de síntesis, Lucas agrega la formulación *pues para él todos viven*. Si hasta aquí la vida resucitada había sido descrita como vida transfigurada, ahora se subraya que esta vida es una vida para Dios y junto a Dios. Se trata de una vida concebida como presencia pura. Este agregado tiene su lógica, pues la prueba escriturística no necesariamente habría querido indicar que los patriarcas resucitarán; más bien, que no están muertos, sino que viven. Esto corresponde también a la concepción transmitida por Pablo: en la muerte, el cristiano y la cristiana entran a la vida oculta con el Señor, y la resurrección es revelación de esta vida oculta, en la que se manifiesta la transformación en una nueva existencia (2 Cor 5,1-10; Flp 1,21-23; 3,20).

Jesús invierte el sentimiento de soberbia que inspiraba a los saduceos como supremos concedores de lo que estimaban ser la única revelación divina (la Torá), demostrándoles que ellos no conocen las Escrituras.

El cierre lucano es importante: Jesús recibe la aprobación explícita de algunos de los escribas, no así de los saduceos; al contrario: con éstos el joven cristianismo tendrá serios conflictos, tal como lo indicará el mismo Lucas en Hechos.

Los textos que siguen ya no tienen el carácter de simples diálogos-disputa, sino que se enmarcan en un contraataque polémico del mismo Jesús.

Breve reflexión

El texto contiene varias puntas sobre las que resulta interesante reflexionar y también predicar. Lo que sigue es apenas un breve repaso.

- El pensamiento filosófico griego intentó derivar la idea de la inmortalidad de la naturaleza del alma humana. Jesús, en cambio, halla la base firme de la esperanza en la resurrección y vida eterna junto a Dios en la comunión personal del ser humano con Dios. Con ello Jesús desenmascara el fundamento más íntimo de la duda saducea, a saber, la separación total de su vida personal de la fuente de la vida, de Dios. Fuera de la comunión con Dios, la esperanza en la resurrección es totalmente insegura. Es, en el mejor de los casos, un postulado filosófico relacionado con la idea de la inmortalidad; y en el peor, una proyección de lindos deseos nacidos de la desesperación que nos causa la realidad de nuestro propio fin.
- Bajo ningún concepto cabe deducir de este texto y en nombre de una supuesta “espiritualidad” o de un “grado superior de santidad” cualquier tipo de menosprecio o rechazo del matrimonio. Un ejemplo de esta actitud equivocada fue la postura de Marción, un gnóstico del siglo II, que empleó este texto para incitar a sus seguidores a no casarse, ya que de otra manera no serían “los hijos eternos de Dios”.
- La especulación sobre la configuración de la vida eterna es inútil, innecesaria y, además, vana. Ni siquiera tenemos punto de comparación. La vida presente está marcada por los límites del espacio y el tiempo; y con ello, caben en ella el sufrimiento, el dolor, la incertidumbre; pero también la búsqueda, la esperanza, las relaciones humanas. En cuanto a la vida en el eón futuro, nuestra fe puede darse por satisfecha con saber que ella se caracteriza por la presencia junto a Dios. Ese mismo Dios ya actúa ahora en nuestra vida, en nuestro medio, en la historia humana; y su “título” como *Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob* es garantía suficiente como para encomendar el presente y el futuro a su amor y cuidado.
- Lo substancial del texto se halla acaso en la frase *Porque Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, pues para él todos viven*. Dios mismo es el que une ambas dimensiones, el eón presente y el eón futuro, al decir de los creyentes de la época de Jesús. Dios es Dios de las personas vivas, vivientes; y con ello, particularmente de las personas que sufren limitaciones, deterioros y restricciones en su vida.

Pistas para la predicación

Sobre todo los últimos dos temas en conjunto se prestan de manera magnífica para una predicación, que podría desarrollarse sobre los siguientes ítems:

- Dios es el Dios de la vida; por consiguiente, creer en él es comprometerse con el cuidado, la protección, la defensa de toda vida.
- La comunión con Dios y el énfasis bíblico en la coherencia entre ambas “partes” de nuestra vida – la presente y la futura – han de determinar toda nuestra vida.
- La resurrección, la vida en el eón venidero – según la formulación de los contemporáneos de Jesús –, la vida eterna, no es materia de especulación, sino motivo de feliz esperanza, fundamentada por la resurrección de Jesucristo mismo.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 056 – Noviembre de 2004**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 para el mes de noviembre de 2004: René Krüger****Domingo 14 de noviembre de 2004, Vigésimo cuarto Domingo de Pentecostés**Salmo 98; Malaquías 4,1-2a; 2 Tesalonicenses 3,6-13; **Lucas 21,5-19*****Introducción***

La literatura apocalíptica se desarrolló a partir del siglo II a. C. y durante los primeros siglos de la era cristiana. En el AT, este género es representado por los capítulos 7-12 del libro de Daniel y por algunos pasajes en otros libros proféticos. En el NT se encuentran diversos textos apocalípticos: Mc 13 // Mt 24 // Lc 21; 1 Tes 5,13-18; 1 Co 15,35-53; el Apocalipsis de Juan; y algunos textos menores. La visión apocalíptica produjo una literatura particularmente fecunda en el tiempo intertestamentario: 4 Esdras, Apocalipsis de Abraham, Libro 3 de los Oráculos Sibílicos. Todos estos textos comparten un modo particular de articular el mensaje, formas literarias peculiares, un estilo característico, experiencias religiosas bien definidas, una importante percepción social, una visión teológica acentuada, un rechazo rotundo del eón presente y de sus representantes concebidos como bestias infernales.

La apocalíptica nació en un mundo sin paradigmas; de exclusión, opresión, persecución, marginalidad y caos. Hasta el 586 a. C., Israel poseía su tierra, su monarquía, la capital Jerusalén, su templo, sus sacerdotes y su culto. La destrucción de la capital y el exilio babilónico acabaron con estas referencias ancestrales y seguras. Luego del retorno y de una existencia por cierto breve en el espacio restringido que permitía el imperio persa, sobrevinieron más épocas de persecución violenta, con una alta dosis de sufrimiento físico, social, religioso, y las consiguientes frustraciones por los proyectos históricos truncados. En ese contexto de elevada opresión nace la apocalíptica como un intento de reconstruir la conciencia de la identidad y hacer posible la esperanza en un mundo diferente, animando a perseverar.

El teólogo y psicólogo católico alemán Drewermann, partiendo desde una perspectiva de la psicología profunda, afirma que los textos apocalípticos son expresiones de personas con miedo, pero que superaron el punto culminante (mejor dicho, más bajo) de este miedo. Cuando las guerras, el hambre, las catástrofes no pueden ser evitados, sólo queda una salida: pedir a Dios que haga llegar el fin. En este contexto, los textos apocalípticos expresan la esperanza y la confianza en Dios en medio de la resignación general. Si bien esta postura proyecta su esperanza prácticamente fuera de la historia, se opone rotundamente al nihilismo.

Repaso exegético de Lc 21

El llamado “apocalipsis sinóptico” de Mc 13 y sus textos paralelos en Mt 24 y Lc 21 constituye una pieza única dentro del conjunto de materiales sinópticos. Tiene una línea temática coherente, pero es muy abigarrado en cuanto a su origen. Es un entrelazamiento de tradiciones cristianas con material proveniente de la apocalíptica judía, a la vez que refleja el ambiente y la situación de la primera guerra de los romanos contra los judíos de 66 a 70 d. C. (Si bien se hizo tradicional la designación “Guerra Judía” a partir de la obra de Flavio Josefo intitulada precisamente *La Guerra Judía*, es más preciso hablar de las guerras de los romanos contra los judíos, pues fue el imperio romano el que provocó y originó los levantamientos judíos, a los que el imperio aplastó con su impresionante poderío militar).

El texto del “apocalipsis sinóptico” se parece a un rompecabezas armado con elementos de los más diversos orígenes. En la exégesis hay dos posiciones extremas: unos creen que se trata de una ampliación cristiana de un apocalipsis judío; y otros piensan en una complementación apocalíptica de una serie de palabras de Jesús. Sea como fuere, hay tradiciones apocalípticas de matriz judía y a la vez palabras originales de Jesús, juntamente con testimonios de experiencias del cristianismo primitivo, amén de un cuidadoso trabajo redaccional. Lo que sí es claro que la apocalíptica del judaísmo antiguo, surgida a partir de Daniel, se introdujo en la cosmovisión y en la teología del cristianismo primitivo. Los colores fuertemente apocalípticos de Mc 13 y sus paralelos hacen que este texto sea uno de los más extraños para la comprensión actual.

En cuanto al texto lucano en sí, se suele debatir si Lucas se sujetó al texto base de Mc 13, aclarando algunas partes a partir de su situación peculiar; o si poseyó algunas tradiciones diferentes del sermón de Jesús. Hay un paralelo redaccional interesante con el Sermón del Monte/Llano: ambos textos contienen enseñanzas que Jesús pronunció en más de una ocasión.

El discurso se presenta como enseñanza apocalíptica construida a partir de la pregunta del v. 7. Al tratarse de uno de los últimos discursos de Jesús, el texto tiene también las características de los discursos de despedida con tono de “testamento”. Este género literario se encuentra en diversos libros bíblicos. Valgan como ejemplos las palabras de despedida de Moisés en Deut 29-30; los discursos de despedida de Jesús en Jn 13-17; y en la literatura intertestamentaria en el Testamento de los Doce Patriarcas.

El “apocalipsis sinóptico” revela la influencia de la instrucción catequética. El trabajo del evangelista – primero Marcos, luego los otros dos – consistió en la actualización de las tradiciones recibidas, presentando a sus lectores y lectoras a un Jesús que realiza una verdadera superación de los marcos de las preocupaciones apocalípticas de su cultura y su momento histórico.

Hay cinco conjuntos de materiales diferentes en el “apocalipsis sinóptico”: la destrucción de Jerusalén, los engaños y tentaciones de los falsos cristos y profetas, la persecución de los cristianos y las cristianas, la segunda venida de Jesús, y la necesidad de estar preparado. En el trasfondo vibran las tradiciones del AT sobre el Día del Señor y las terribles cosas que le antecederán, y lo que vendrá después. El nivel simbólico y visionario prohíbe acercarse a estos materiales con esquematismos interpretativos rígidos.

Es sumamente importante comprender el trabajo redaccional, que compaginó los diversos conjuntos temáticos, formando un discurso coherente, pero con un tono que en última instancia es antiapocalíptico.

Vs. 5-6: El llamado Segundo Templo era una construcción impresionante. Se trataba de una ampliación enorme, ordenada por el Rey Herodes el Grande, del humilde edificio levantado luego del retorno del exilio babilónico. El edificio fue alabado por numerosos testimonios de la época y la literatura judía posterior. Las proporciones religiosas del templo y su significado como emblema identificadorio para todo el mundo judío antiguo eran indiscutibles. Representaba la unión del pueblo judío y constituía una materialización de su fe monoteísta. Pero a la vez el templo y su riqueza eran la materialización de explotación, concentración de riqueza y dominación. Ahora Jesús afirma que este símbolo será destruido. Este anuncio contrasta vivamente con el impacto arquitectónico y de alto contenido simbólico del templo.

Aquí Jesús retoma una tradición profética de palabras contra el templo (Jer 26,6.18; Mi 3,12). Frente a la importancia capital del templo de Jerusalén, esta tradición tenía un valor desestabilizador y crítico. Jesús no comparte para nada la admiración y el entusiasmo que sentían sus seguidores por esa mole arquitectónica sobresaliente.

V. 7: las palabras de Jesús suscitan dos preguntas: ¿Cuándo? ¿Qué señales? El cuándo se refiere a la destrucción mientras que las señales se relacionan con la parusía. La pregunta acerca de la fecha era una de las constantes más fuertes de la apocalíptica judía. La diferenciación entre las dos preguntas indica que el discurso quiere corregir especulaciones sobre la cronología de los eventos escatológicos, y concretamente la relación que muchos querían establecer entre la destrucción del templo, el inicio de la tribulación y la irrupción del *ésjaton* o evento final. La respuesta de Jesús deja en claro que ambas cosas no están vinculadas. El fin del templo no es señal de la parusía de Cristo, y el fin tampoco es inminente. En todo caso, la destrucción del templo podría ser parte del desarrollo, pero no inaugura la parusía, entendida como la toma definitiva de poder por parte de Jesús y el establecimiento del Reino de Dios. El discurso corrige así un israelcentrismo apocalíptico, que esperaba la parusía del Mesías y directamente vinculadas a la misma, la expulsión de los romanos y la instauración de una teocracia como expresión primaria del reinado de Dios. En cambio, para los evangelistas el nuevo templo es la comunidad confesante que persevera en la fe y que hace presente el espíritu del Mesías en su medio. El señorío de Dios se realiza a través de esta presencia. Al mismo tiempo el discurso desautoriza la especulación cronológica sobre el final.

V. 8: Es de suma importancia que el discurso escatológico comienza con una advertencia fundamental contra los falsos cristos. El verbo *planáô* significa *engañar, llevar a alguien a alguna trampa, hacer cometer un error* – no sólo en el sentido epistemológico (creer equivocadamente), sino también práctico (obrar erradamente). Aquí sale a luz el problema de los mesianismos convulsionados y de las expectativas de una guerra mesiánica con sus respectivos pretendientes mesiánicos, característicos de los años previos a la Primera Guerra romana contra los judíos y de esta Guerra misma, relacionada íntimamente con las esperanzas mesiánicas israelcentristas.

Vs. 9-11: No hay acontecimiento histórico o natural que pueda tomarse unívocamente como señal del fin o de la instauración del reino. Todo el material tradicional conocido (la aparición de falsos mesías o falsos profetas, clamores de guerra, levantamientos, catástrofes naturales y sus consecuencias) recibe un nuevo sentido por las indicaciones del v. 9: *Pero el fin no será inmediatamente* (Mc 13,9 dice: *Pero aún no es el fin*; y 13,8: *Principios de dolores son estos*). Aún no comienza la era mesiánica, sino un período de pruebas. No cualquier guerra ni toda guerra o catástrofe es señal de la parusía. Lo que se ve, en todo caso puede ser el inicio. Con estas reiteradas advertencias, el discurso quiere dirigir la atención de la comunidad a su propia

base de fe y a su actitud, y lograr que esa atención no sea desplazada por los acontecimientos o la especulación sobre los mismos. Por el contrario, la misión de la iglesia no llegó a su término. Aún queda mucho por hacer.

Se introduce, pues, una fisura en los objetivos de la apocalíptica en boga. El tema de la enseñanza renuncia al tono lamentoso y dramático, y se propone el afianzamiento de la comunidad cristiana en medio de los acontecimientos históricos y naturales y sus peligros. La advertencia indica que el verdadero peligro no vendrá de los acontecimientos espeluznantes, sino de personas fanáticas, pretenciosas y prepotentes, que interpretan para su lado la historia.

De paso el texto indica que Jesús también renuncia a la guerra y su violencia como instrumentos de su reino. Queda claro que el mesianismo de Jesús no tiene los colores clásicos del mesías davídico o de un líder guerrero, ni es israelcentrista ni cortoplacista. Las guerras no pueden solucionar las necesidades que quiere satisfacer el Reino de Dios.

Además de pertenecer a la imaginería apocalíptica, las alusiones al hambre y a los terremotos también tienen un trasfondo histórico dramático: la gran carestía y el hambre bajo Claudio (cf. Hch 11,28) en el 49-50 d. C.; el terremoto de Frigia en el 61 d. C.; el terremoto que puso en peligro a Pompeya en el 63 d. C. (que no debe confundirse con la destrucción por la erupción del Vesubio en el 79 d. C.). Agréguese – con relación a Mc 13,14, que retoma elementos de Dn 9,27 – el intento del emperador romano Calígula de erigir en el año 40 d. C. su efigie en el templo de Jerusalén.

Estos versículos reflejan situaciones de sufrimiento y desesperación. Son un grito por la intervención de Dios en medio de los dolores del presente.

Vs. 12-19: estos versículos hablan de la persecución de los discípulos. De interés es el término *paradídōmi*, *entregar*, *traicionar*, *delatar*; referido a las aflicciones de la Iglesia bajo las persecuciones. El término guarda una estrecha relación con la pasión de Jesús, en la cual tiene el rol de clave terminológica referida a los anuncios de la pasión, la institución de la Santa Cena y la pasión en sí.

Con la exhortación del v. 12, el pensamiento de la apocalíptica judía antigua es transformado en exhortación para la comunidad cristiana, cuyo sufrimiento se convertirá en testimonio para los propios jueces. El desastre se transforma en ocasión para dar testimonio. La precariedad de las situaciones no permite elaborar discursos bien preparados – Jesús mismo guiará a sus testigos en su testimonio irrefutable. (Nótese que Lucas cambia el pasivo divino de Mc 13,11: *Lo que les sea dado* pasa a ser *Yo les daré palabra y sabiduría* – un hecho redaccional de elevado contenido cristológico).

La frase se refiere a situaciones críticas de persecución, no a la improvisación de la que hacen gala algunos predicadores que esperan la inspiración directa sobre el púlpito, sin dedicarse intensivamente al estudio serio y profundo de la Palabra de Dios.

Con las divisiones familiares del v. 16 se retoma una antigua imagen apocalíptica de origen profético (Mi 7,6; Is 19,2).

La respuesta a la situación de persecución se indica en el v. 16. La *hypomonê*, más que a “paciencia”, se refiere a *perseverancia*, *aguante*, *resistencia*; alude a *ser fiel hasta el final*, *soportar*. Con este término aparece una nueva categoría. Esto evidencia la clara intención exhortativa del texto, al igual que los imperativos.

Algunas reflexiones teológicas

En el “apocalipsis sinóptico” el énfasis primordial ya no recae más en la pregunta cronometrable acerca del fin, sino en la propuesta del discipulado, resistencia y evangelización. El discurso quiere ayudar a la Iglesia a encarar con realismo su situación y su misión; a percibir la crudeza del sistema dominante, conformado por el lado sociopolítico por el sistema imperial romano; y por el lado religioso, por las instituciones judías (templo y luego sinagoga); agregándose a este sistema diversos movimientos religioso-políticos alternativos (falsos profetas y falsos cristos).

El discurso no entra en especulaciones apocalípticas. No alimenta ilusiones triunfalistas. Tampoco usa términos pastorales para aliviar la situación o remitir a un futuro distante. Propone una “escatología presente”. La época final de la historia comienza con la ruina de Jerusalén y del templo. Dios se va haciendo presente por medio del testimonio de sus creyentes. Se trata, pues, de una “escatología en expansión”. El fin no está vinculado con la destrucción del templo, ni es calculable por medio humano alguno, ni es inminente. Es por ello que dijimos de entrada que Jesús supera los marcos de las preocupaciones apocalípticas de su entorno.

La exégesis semiótica permite descubrir la oposición fundamental sobre la que está montado todo el texto. Esta oposición da sentido y coherencia a las figuras y acciones que se van sucediendo en el discurso. Haciendo una gran abstracción y resumiendo al máximo todos los elementos, puede decirse que el “apocalipsis sinóptico” vive de la oposición entre la especulación apocalíptica temerosa y determinista por una parte, y la firmeza de la fe y el testimonio, por otra; y persigue como meta afianzar a sus oyentes y lectores en esta última, relativizando y hasta descalificando la primera. Corrige perspectivas equivocadas y apunta hacia lo que es decisivo. Su acento recae en la exhortación comunitaria y en el testimonio. Nada de esperar de brazos cruzados; ni quedarse en el fatalismo, la desesperación y el pesimismo. Hay un llamado a la esperanza, a la resistencia y al compromiso testimonial; a proyectarse al futuro, al mundo nuevo que Dios ofrece en su palabra y en la vida comunitaria a aquellas personas que se integran a su pueblo fiel que espera en sus promesas.

Pistas para la predicación

Sobre la base de la “desapocaliptización” indicada, se puede construir un mensaje que enfatice que la vida cristiana es seguimiento y testimonio, en una triple dimensión:

- Seguimiento y testimonio en un mundo inquieto, difícil, preocupante y opresor.
- Seguimiento y testimonio en una iglesia sufrida, pero confiada en la presencia de su Señor.
- Seguimiento y testimonio con la proclamación del Evangelio.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 056 – Noviembre de 2004**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 para el mes de noviembre de 2004: René Krüger****Domingo 21 de noviembre de 2004, Último Domingo después de Pentecostés (Último Domingo del Año Eclesiástico), Cristo Rey**Salmo 46; Jeremías 23,1-6; Colosenses 1,11-20; **Lucas 23,33-43*****Introducción***

La descripción lucana de la crucifixión contiene una unidad con material peculiar lucano, Lc 23,39-43. La burla de los dos cocrucificados presentada en Mc 15,32b y Mt 27,44 aparece en Lc como burla de uno de los dos, mientras que el otro levanta un reproche hacia su compañero y un pedido de ayuda dirigido a Jesús, recibiendo la correspondiente respuesta positiva de éste.

La primera parte del v. 34 evidencia problemas de crítica textual. Si bien los editores del *Novum Testamentum Graece (NTG)* Nestle-Aland colocan esas palabras entre corchetes dobles, indicando que a su criterio con seguridad no pertenecían al texto original (basándose para ello entre otros en la autoridad del Papiro N° 75 y en el peso del importante códice Vaticano), hay varios testimonios de peso que hablan a favor de la autenticidad. La omisión pudo haberse realizado por influencia de los paralelos (como lo indica el aparato mismo del *NTG* – lo cual es contradictorio, pues los corchetes dobles expresan que la omisión existió siempre). Un motivo importante para la eliminación posterior de una frase como ésta podría haber sido el desarrollo de sentimientos hostiles hacia los judíos, alimentados en el seno de diversos grupos cristianos y entre los copistas de los textos.

Esta unidad de material peculiar condensa importantes elementos del proyecto teológico lucano y expresa claramente la gratuidad de la salvación. Proponemos concentrar la predicación en este texto.

Comentario

La burla del primer cocrucificado pertenece al interesante esquema sobre el cual se estructura la secuencia de la crucifixión y muerte de Jesús dentro del cuadro general de Lc 23,33-49. Este esquema contiene cuatro partes cuya organización interna se basa en un modelo ternario, y un núcleo estructural cristológico en Lc 23,40-43. Este centro estructural constituye un verdadero antiprograma que se opone a las valoraciones burlescas que le anteceden. Además, contiene un modelo cristológico y un esquema soteriológico. Veámoslo en detalle, versículo por versículo:

33	HECHOS BÁSICOS	Crucifixión
34a		Intercesión (con problemas de crítica textual)
34b		Distribución de la ropa

35	BURLAS	Autoridades
36-38		Soldados
39		Primer cocrucificado
40	ANTIPROGRAMA	Valoración negativa de la burla
41a		Autovaloración negativa (confesión)
41b		Valoración positiva de Jesús
42		Pedido de salvación (reconocimiento cristológico)
43		Atribución de la certeza de salvación
44-45a	SEÑALES	Oscuridad
45b		Cortina rota
46		Grito de Jesús y muerte
47	EFFECTOS	Sobre el centurión
48		Sobre el pueblo o público en general
49		Sobre los conocidos y las mujeres

Esta estructura da realce especial a su centro conformado por el antiprograma que se opone radicalmente a la condena, las burlas, la violencia y el rechazo ejercidos contra Jesús. El antiprograma, que es la contribución particular del evangelista a la escena de la crucifixión, se compone de cuatro pasos coronados por una respuesta final. Hallamos tres pasos de valoración, una búsqueda de salvación y una atribución del objeto buscado. Los cuatro primeros pasos son realizados por el segundo cocrucificado; la atribución es hecha por Jesús. Todo esto es anticipado e introducido por la burla del primer cocrucificado.

El primero es un sujeto contradictorio. Hallándose en total oposición política, social, legal, jurídica, religiosa e ideológica con respecto a los magistrados judíos y los soldados romanos, entra con conjunción con ellos al imitarlos en la burla que descarga contra Jesús. Esta burla es totalmente intencional, como lo revela el carácter progresivo en la forma drástica. Los magistrados lanzan una burla impersonal y condicionan la autoayuda de Jesús a su eventual condición de Mesías elegido de Dios. Nótese que se mueven en el plano de la expectativa religioso-política. Los soldados avanzan: se ríen de Jesús en discurso directo, moviéndose sólo en el plano político: hablan del rey, pues no están en sintonía con la conceptología religiosa judía. El primer cocrucificado finalmente manifiesta una especie de confianza en la condición mesiánica de Jesús, su “compañero” de condena. Sus palabras tienen tono de reproche y constituyen una especie de reflexión sarcástica construida sobre la siguiente lógica:

El mesías debe tener poder;
 el poder debe hacer bajar de la cruz:
 el mesías debe poder hacer bajar de la cruz.
 Jesús es mesías si puede hacerlo.
 Si Jesús no lo hace, es porque no es mesías.

Según esta lógica, que pertenece a un determinado esquema mesiánico, la muerte de Jesús lo evidencia como incapaz de salvarse; y por consiguiente pone fin a su proyecto mesiánico (es decir, al proyecto que ese mesianismo le atribuía a Jesús).

Pero la burla del primer cocrucificado, cargada drásticamente con la figura del reproche, a la vez expresa una profunda desesperación. Nótese que el acento recae en la breve formulación y *a nosotros*.

Las tres burlas aplican el mismo esquema de verificación a Jesús. Para los magistrados, los soldados y el primer cocrucificado, Jesús ha engañado a la gente, porque parecía ser mesías, pero no lo era. En cambio, la lectora y el lector del evangelio de Lucas saben que Jesús se asemeja más bien a un mesías secreto, pues posee un *ser mesiánico* por su origen y por la preparación que va recibiendo en los primeros capítulos del evangelio, mientras que su praxis de contacto con personas consideradas “indignas” del amor de Dios contradecían ciertas expectativas mesiánicas de su entorno. Por consiguiente, Jesús era el mesías, aunque no parecía serlo. Además, el evangelista iba preparando a su público lector mediante los llamados anuncios de la pasión y con ciertas referencias sobre el desenlace del ministerio de Jesús. Una dimensión importante de esta preparación consiste en el énfasis en la incomprensión de los discípulos. Con este dato el discurso crea un distanciamiento entre los Doce y el público lector, que no querrá identificarse con personas que no entienden un proceso comprensible, comprendido y asumido por cristianas y cristianos. Para los discípulos, el misterio de la tensión entre el carácter secreto y engañoso se aclarará recién después de la resurrección. Entonces desaparecerá la impresión difusa, y al mismo tiempo la pasión dejará de ser un final desastroso para convertirse en parte necesaria del camino del Mesías.

En Lc 23,40 el segundo cocrucificado levanta una verificación muy curiosa en contra de la valoración que hizo su compañero. El segundo no se pone a defender la condición mesiánica de Jesús, sino que en primer lugar ataca la falta de temor de Dios del primero, pues percibe la inmediatez de la muerte para los tres y la inmensa seriedad del juicio divino que habrá de retribuir a cada uno según sus obras. La primera parte del v. 41 agrega otra verificación más, proyectada sobre ambos: son juzgados por culpables. Esta afirmación equivale al derrumbe personal de la ideología y el estilo de vida sostenidos por estos crucificados llamados simplemente *malhechores*, sin que el texto contenga indicios concretos sobre la naturaleza de los hechos cometidos. Mc 15,27 y Mt 27,28 hablan de la crucifixión de dos *lêstai* (en griego), y esta palabra tiene dos significados: *ladrón* (o *bandido*), e *insurrecto* (o *revolucionario*). Como la crucifixión se aplicaba a esclavos fugitivos, rebeldes políticos, revolucionarios, celotes, es de suponerse que Marcos y Mateo emplean el término en este sentido. El vocablo lucano *malhechor* tampoco ilustra mejor la cosa.

En la segunda parte del v. 41 el segundo cocrucificado expresa su valoración sobre Jesús como inocente y por ende, injustamente condenado. Con su aprecio se opone diametralmente a los sujetos responsables por la condena de Jesús, es decir, los magistrados judíos y la autoridad romana. Por el mecanismo de oposición inherente a la producción de sentido del texto, las autoridades consideradas justas en su juicio sobre los dos malhechores son declaradas injustas en su condena de Jesús. Y toda condena a muerte injusta es asesinato jurídico.

En el v. 42 el segundo hombre desarrolla un plan de búsqueda de ayuda, vinculado directamente con sus actitudes desplegadas en los versículos anteriores: necesidad de temor de Dios, confesión de culpa, aprecio por Jesús. Frente a la muerte inminente, su propio fracaso, su culpa concreta (sea cual fuere) y ante la muerte inocente de Jesús, el malhechor arrepentido ejemplifica una mejor comprensión de Jesús que los discípulos de Emaús (véase Lc 24,21). Reconoce – aunque fuere por temor al juicio divino – que el proceso de liberación no pasa a través de lo que él mismo representa (sea el pillaje, o el movimiento celote o alguna de sus variantes), sino a través del movimiento de Jesús.

Combina su pedido de ayuda con su humillación y con la valoración positiva de Jesús. La constatación de la inocencia de Jesús es el paso obligatorio para lo que sigue: la afirmación de Jesús como rey salvador o rey mesiánico (quedando abierto si ello tiene tintes escatológicos o apocalípticos). Más allá de la dificultad de precisar exactamente el significado y el alcance de la fórmula empleada por el segundo cocrucificado al dirigirse a Jesús, debe enfatizarse que con la introducción de este conjunto de figuras el texto establece una conjunción total de todas las enseñanzas jesuanas y lucanas desde Lc 1,33 en adelante sobre el Reino de Dios con el reino de este Crucificado.

En extraño paralelo al pedido de *salvación de la cruz*, hecho por el primer hombre, el pedido del segundo también emplea esta figura, pero la transforma radicalmente. Sobre la base del esquema de oposiciones internas, tanto implícitas como explícitas, puede armarse un cuadro compuesto por los elementos de las dos *salvaciones* diferentes:

El primer cocrucificado

Supuestamente merecida por inocente y justo
A suministrarse por un mesías “político”
Continuación del modo de vida anterior
Salvación pedida con burla
Negada por disyunción entre Jesús y el modelo
Con afirmación del yo del primero
Causante de frustración

El segundo cocrucificado

Inmerecida por culpable a injusto
Solicitada a un Rey mesiánico crucificado
Vida nueva en el Reino del Crucificado
Implorada con humildad
Prometida/concedida por Jesús
Con negación del yo del segundo
Causante de gratitud

Con su pedido de ayuda, el segundo verifica definitivamente a Jesús como *rey mesiánico*. La petición de ayuda es un pedido de perdón, ya que el solicitante se considera culpable; aunque es posible imaginarse que él podría haber concebido su muerte en la cruz como pago por esa culpa. Pero por más que haya podido sostener este concepto de la muerte como pago por el mal cometido, en su petición no pudo hacer ningún tipo de promesa, ya que le resultaba imposible pensar en retribuciones, reparaciones o satisfacciones. Tampoco intentó ninguna autojustificación. Su única “contribución” a su salvación – si es que se permite esta formulación – fueron su confesión de culpa y su pedido de ayuda. Todo lo demás fue gratuidad, gracia, regalo.

En el v. 43 Jesús le atribuye al segundo hombre la certeza de la presencia en el paraíso. El término *hoy* ha suscitado una serie de problemas con no menos respuestas posibles. ¿Acaso hoy no habrá solamente muerte y tumba? ¿Esperaba Jesús la irrupción del reino escatológico a último momento? En tal caso, ¿por qué dice *paraíso*? ¿O aparece aquí una antigua concepción de la subida de Jesús a los cielos inmediatamente después de su muerte? ¿Se tratará de la concepción de la muerte como la entrada directa al más allá, tal como aparece también en Lc 16,22-31; 23,46; Hch 7,55-56? ¿Qué relación puede establecerse entre este *hoy* y la concepción del descenso de Jesús al reino de los muertos? ¿Acaso hay aquí alguna reflexión físico-filosófica antigua que partía del hecho de una supuesta concomitancia e inseparabilidad cronológica a nivel subjetivo del momento de la muerte y el de la resurrección? En tal caso, ¿qué decir de la imagen del estado intermedio entre la muerte y el juicio final?

Estos planteos, interesantes y necesarios a nivel de la historia de la teología, no afectan en demasía el mensaje de la gratuidad de la salvación. Lo que debe rescatarse es precisamente el carácter del *hoy* como *hoy salvífico*, tan elaborado por Lucas: Lc 2,11; 4,21; 5,26; 13,32.33; 19,5.9; 22,34.61. El término expresa el énfasis en la necesidad de la decisión debido a la oportunidad especial que se ofrece. En Lc 23,43 el *hoy* es otro elemento más del proyecto de

gratuidad salvífica: el malhechor, imposibilitado del todo para ofrecer sacrificios, donaciones o recompensas, recibe la salvación solicitada y se le garantiza la inmediatez de su realización. Esta asignación libre e incondicional remite a varias dimensiones: salvación, humildad, confesión, misión de Jesús, solidaridad de Jesús con pobres y despreciados. Muriendo, Jesús cumple con su misión de buscar y salvar lo perdido (Lc 19,10). Este texto debería dar de pensar muy seriamente a aquellos exégetas que han afirmado con miopía teológica que Lucas no demuestra demasiado interés en un significado soteriológico de la crucifixión y la muerte de Jesús.

La breve escena permite establecer varias afirmaciones cristológicas. En la cruz Jesús se convierte en “*pecador*” según la condena; en *despreciado* por autoridades, soldados y un cocrucificado (e incluso por la multitud, ya que ésta observa pacientemente el espectáculo); en *pobre*, ya que incluso le quitan la ropa para distribuirla y sortearla. Si la vida de Jesús es leída desde la cruz, se constata que Jesús realmente no vino “desde afuera” y/o “desde arriba” *para* los pobres, despreciados y pecadores; sino que se realizó como uno de ellos. Sus asesinos son los prestigiosos, poderosos y despreciadores.

La salvación del segundo hombre es la última muestra de la conjunción entre Jesús y los pecadores, despreciados y pobres. La valoración positiva de este hombre por Jesús, traducida en transferencia de la certeza de la salvación, es convertida en proyecto literario por el evangelista, que de esta manera ofrece un modelo de confesión y humildad al público lector, mostrándole la gratuidad de la salvación. Ahora les corresponde a los miembros de este público lector definirse y actuar como personas humildes y arrepentidas en base a la gratuidad salvífica.

Pistas para la predicación

El texto contiene suficiente material como para varios sermones. De especial interés puede ser una reflexión sobre la gratuidad de la salvación, orientada de la siguiente manera:

- Jesús, preocupado hasta el último momento por su prójimo.
- La grandeza de la gratuidad de la salvación nos invita a la humildad y a la confesión.
- Esa gratuidad no es gracia barata: uno de los dos fue salvado; el otro terminó en la amargura y la desesperación. O, en una formulación “clásica”: uno fue salvado, para que nadie desespere; pero un solo fue salvado, para que nadie presuma.

Otro enfoque podría trabajar sobre un esquema un poco “extravagante”, como reflexión narrativa sobre tres maneras de vivir y de morir:

- El punto final: el derrumbe de la vida del primer cocrucificado, su amargura, su desesperación.
- El signo de interrogación: el reconocimiento del segundo cocrucificado, su expectativa, su pedido; ¿será posible esperar un nuevo comienzo?
- Los dos puntos: la vida de Jesús se define en su muerte y en su resurrección. Así como vivió dedicado a los marginados, así también murió dedicado a ellos en la persona de este hombre que colocó su última esperanza en él.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 056 – Noviembre de 2004**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 para el mes de noviembre de 2004: René Krüger****Domingo 28 de noviembre de 2004, Primer Domingo de Adviento; Ciclo A**Salmo 122; Isaías 2,1-5; Romanos 13,11-14; **Mateo 24,36-44*****Introducción***

Véase en primer lugar la introducción y los primeros párrafos del repaso exegético de Lucas 21,5-19 en el EEH del domingo 14 de noviembre de 2004.

Con este Primer Domingo de Adviento se inicia un nuevo ciclo del año eclesiástico o litúrgico. El ciclo de las celebraciones comienza con la época de Adviento que abarca los cuatro domingos que preceden a la Navidad. Este período guarda alguna similitud con la Cuaresma: en ambos casos se trata de un tiempo de espera y preparación, una vez para la celebración de la venida del Dios Encarnado, y en el otro caso para la celebración del Crucificado y Resucitado. La seriedad de la preparación se expresa litúrgicamente mediante el color violeta, aplicado a ambas épocas.

El Adviento quiere disponernos para la apertura de corazones y mentes a la venida del Emmanuel, el *Dios con nosotros*; a la revelación en su Palabra; a su presencia en la comunidad, la celebración, los necesitados.

Comentario

Este texto de Mateo es una composición elaborada a partir de Mc 13,32 (= Mt 24,36); varios materiales de la Fuente de los Dichos (el llamado Documento “Q”) y Mc 13,35 (= Mt 24,42). Se trata del final que Mateo le dio al “apocalipsis sinóptico” (tomado de Mc 13). Nótese que Mateo presenta más discursos de Jesús relacionados con el fin, formando una gran composición escatológica que llega hasta el final del cap. 25 y que contiene las parábolas del siervo fiel y el malo, las diez vírgenes, los talentos y el juicio final. Esta magnífica construcción teológica ofrece las orientaciones dadas por Jesús para una gran variedad de temas que tienen que ver con la responsabilidad, la solidaridad, la preparación, la alerta, la ética.

El tema del texto para este domingo es la sorpresiva *venida del Señor, el Hijo del hombre* y la necesaria preparación para no ser sorprendido de improviso. Esta necesidad es reforzada también por las siguientes parábolas del siervo, las vírgenes y los talentos.

V. 36: El *día* y la *hora* se refieren a los eventos relacionados con la parusía y a esta misma, cuya descripción inicia en el v. 29. El saber acerca del momento del evento y con ello, el poder para llevarlo a cabo, pertenecen exclusivamente a la soberanía de Dios. Mateo refuerza

esta soberanía agregando un *sólo* al texto tomado de Mc 13,32. La crítica textual muestra que en ambos evangelios algunos copistas omitieron la frase “ni el Hijo”, con seguridad por escrúpulos relacionados con la cristología. Lucas, por su parte, omitió el versículo entero de Mc 13,32.

V. 37: como en la apocalíptica judía, también Jesús emplea un ejemplo de los tiempos originales para hablar de la generación del tiempo final. Elabora un breve *midrásh* (comentario) sobre la generación del diluvio. El punto de comparación es el acto final del hecho apocalíptico, no la tribulación previa.

V. 38: El comentario confronta a los contemporáneos de Noé con este personaje no por la vida pecaminosa de los primeros (aunque el texto se basa en Gén 6-8, donde se realza ese tema), sino por su total despreocupación. Su vida giraba en torno del comer, el beber y la vida matrimonial.

V. 39: Esa vida desprevenida acarrió la ruina de aquella generación. Este final permite pasar ahora a dos descripciones que presentan la salvación en la parusía como una especie de arrebatamiento (véase 1 Tes 4,17).

Vs. 40-41: Los dos ejemplos, que difieren del texto paralelo de Lc 17,34-35, constituyen un par. La primera dupla describe una actividad masculina; la segunda, una femenina. La división es un anticipo de lo que explicará Jesús luego detalladamente en Mt 25,31-46. La separación entre unos y otros es un importante componente de la escatología mateana (véase Mt 13,24-30.36-43.47-52; 22,1-14; 15,1-13.31-46).

V. 42: Este dicho es una exhortación construida sobre la explicación anterior, y a la vez suministra las palabras clave para la breve comparación que sigue. Siguiendo el uso del AT, el evento escatológico es calificado como *el día* (la Versión Reina-Valera acepta la variante *hora*, desechada por la actual crítica textual). Pero no se trata de una mera actualización del *Día del Señor* del que hablaban los profetas, sino de la correspondencia de este *Día* con la venida del *Señor Jesucristo, el Hijo del hombre*.

V. 43: Sigue una brevísima parábola sobre la necesidad de la preparación para la parusía. La formulación introductoria *Pero sepan esto* convierte la parábola en una regla de sabiduría o prudencia. La imagen del ladrón nocturno también aparece en otros textos, destacándose especialmente 1 Tes 5,2.4. El punto crucial de la parábola es la sorpresa, no la comparación (¡chocante!) del Hijo del hombre con un ladrón.

En Mt 24,45-51 hay otra parábola más, con mayores detalles, sobre el mismo tema de la preparación.

V. 44: Ésta es la aplicación directa de la breve comparación que antecede. La frase forma una inclusión con la exhortación del v. 42. A diferencia del *día* del v. 42, ahora Jesús habla de la *hora*, retomando ese dato de la comparación que antecede. El *velar* de la parábola se transforma en *estar preparados*, que tiene un alcance mucho mayor; y el *Señor* del v. 42 es ahora el *Hijo del hombre*.

Breve reflexión

Es una verdadera lástima que tantos textos bíblicos apocalípticos y escatológicos fueron usados como materia prima para especulaciones de todo tipo, para hablar desde la modalidad y los castigos del juicio final hasta la forma en que serán arrebatados los salvados, y desde el

lugar geográfico hasta el día y la hora de la parusía. Esas especulaciones consumieron inútilmente montañas de papel, ríos de tinta, toneladas de cerebros y cúmulos de tiempo. Y todo eso fue, es y será totalmente vano, inútil y superfluo.

El texto para este domingo apunta a otra cosa. Nada de especulaciones sobre modalidades, tiempos, días, horas o cosas similares del momento final. Jesús quiere formar una actitud de vigilancia y espera o, si se quiere, una ética de la espera. Que esta actitud tiene que ver con la ética activa – valga la redundancia – y no sólo con una expectativa paciente y pasiva relacionada con las cosas que habrán de ocurrir, se desprende del proyecto redaccional de Mateo, que cierra todo el discurso apocalíptico y escatológico con la parábola del juicio universal de las naciones, juicio éste en el que las actitudes para con los miembros débiles del cuerpo social son convertidas en parámetro y criterio de vida y salvación. Jesús habla de dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, recibir al forastero, vestir al desnudo, visitar enfermo y acompañar al preso. Acciones que pueden ser muy sencillas y cotidianas, sin dramatismo ni función espectacular.

En cuando a los rasgos descriptivos del Señor que viene/vendrá o a la modalidad de esta venida, el texto es sumamente parco. Tampoco hay descripción del juicio en sí, sólo se constata que habrá salvación o reprobación, según corresponda.

El empleo de este texto como lectura para el Adviento establece una interrelación entre ambas venidas, la venida del Dios Encarnado en Navidad y la venida del Hijo del hombre, culminación y final de la historia universal. El que viene/vendrá no es otro que aquel Emmanuel, el débil bebé perseguido por el poderoso rey Herodes, el predicador ambulante de Galilea, el maestro que vivió en total solidaridad con las personas necesitadas, el Salvador que murió en la cruz del Gólgota y resucitó en Pascua. El humilde, indefenso, admirado y a la vez odiado Nazareno es el mismo que el Señor y Juez escatológico de toda la humanidad. La comunidad creyente, que se sabe acompañada y guiada por su Señor presente, puede esperar con alegría su manifestación en gloria. Mientras tanto, puede traducir aquel ministerio en Galilea, Samaria, Judea, al otro lado del Jordán, en la Decápolis y en Jerusalén en pasos sencillos, pero firmes en su vida cotidiana. Así estará siempre preparada y alerta. Esto es justificación por la fe vivida y traducida a obras de amor. Esto es vida santificada.

Pistas para la predicación

Como siempre, el texto bíblico brinda amplias posibilidades para elaborar varios sermones. Una propuesta podría ser la siguiente:

- ¿Calculamos con el fin y la venida del Señor? ¿Es un tema de preocupación, conversación, reflexión? ¿Cómo se maneja ese tema en los diversos ambientes cristianos?
- Cuidado con las especulaciones sobre los tiempos finales y el momento del fin. No sirven de nada; todas fallaron y seguirán fallando; es más: no constituyen el centro de la cuestión. El meollo lo constituye la actitud de preparación constante, pues el Señor vendrá sorpresivamente. A Jesús no le interesa infundir pánico ni alentar especulaciones, sino alentar a esperarlo activamente o, si se quiere, a hacerlo presente en todo momento.
- La espera del Señor ha de moldear el presente y transformarlo en solidaridad con los débiles y necesitados (en este punto hay que hacer referencia al contexto literario más amplio del texto de este domingo).