

February 2005

Número 59: Último de Epifanía o Transfiguración-3.º 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

(2005) "Número 59: Último de Epifanía o Transfiguración-3.º Domingo de Cuaresma," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2005 : No. 59, Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2005/iss59/1>

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 059 – Febrero de 2005**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 Febrero de 2005: Ricardo Pietrantonio****Domingo 6 de Febrero de 2005, Último de Epifanía o Transfiguración**Salmo 2:6-11; Éxodo 24:12-18; 2 Pedro 1:16-21; *Mateo 17:1-9***Sal 2:6-11**

En el monte, en Sión, Dios publica su decreto: Mi hijo eres tú; Yo te engendré hoy. Pídeme, y te daré por herencia las naciones, Y como posesión tuya los confines de la tierra. Los quebrantarás con vara de hierro; como vasija de alfarero los desmenuzarás. Oh reyes, sed prudentes. Admitid amonestación, Jueces de la tierra, servid a Jehová con temor, y alegraos con temblor. Leído a la luz de la actualidad el texto del Salmo abre el camino hacia la comprensión de los otros textos.

Ex 24:12-18

La Ley y los mandamientos son dados en el Monte Santo para aprender; la nube revela la presencia de Dios (su *shekiná*) que se posa en el monte, que en apariencia es fuego abrasador como lo es la Ley y los mandamientos de Dios.

2 Pe 1:16-21

La generación primitiva son testigos presenciales de la gloria de Cristo.

La 2 Pedro interpreta a la distancia el relato de la transfiguración: el hecho de experimentar la majestad de Jesús; la voz que lo vuelve a nominar como hijo amado, único o preferido; el monte santo que retrotrae a otro monte santo, el Sinaí; La inspiración divina de las palabras proféticas.

Mt 17:1-9

La transfiguración (cf 2 Pe 1:16-18) **Una visión de la gloria de Jesús** (ver Mc 9:2–13; Lc 9:28–36).

Los tres sinópticos colocan este extraño relato en el mismo lugar de la narración, sirviendo sin duda de modelo el plan de Marcos: después de la confesión de Pedro, del primer anuncio de la pasión (16,13-23 par.), de las instrucciones de Jesús sobre los sufrimientos que esperan a sus discípulos y del anuncio de la gloria próxima del Hijo de hombre (16,24-28). Nos encontramos en el centro de la narración evangélica, Los dos componentes fundamentales de la persona y la obra de Jesús dominarán en adelante el relato: de una parte, es el Cristo de Dios (16,16); por otra, va a sufrir y ser rechazado (16,21.24; 17,22-23).

El Padre ya había revelado la divinidad de su Hijo a Pedro, 16:17; ahora, aproximadamente una semana después, la revela de nuevo más públicamente. Jesús toma (*paralambanei*; cf. 4, 5 y 8) como compañeros suyos a tres testigos que habían podido presenciar con uno de

sus más grandes milagros, Mc 5:37, y presenciarían una de sus más profundas angustias, Mc 14:33.

En este momento, Jesús deja a la gente y se retira a la soledad con sus tres íntimos. Va a vivir, y sus discípulos con él (sobre todo en Mateo), un “apogeo” mesiánico, pero de un género distinto al que esperaba la gente. En el v. 4 encontraremos una alusión a la fiesta de los Tabernáculos. Jesús *toma* a sus tres íntimos y les *hace subir* (lit. los lleva arriba *anaferei*). El texto insiste en la iniciativa y la autoridad de Jesús en todo; quiere estar solo con ellos (en Marcos todavía más acentuado que en Mateo); huye de la gente (cf. 14,13.23; 20,17; 24,3). Según su costumbre, Lucas destaca el deseo de Jesús de rezar en la soledad; pero ni Marcos ni Mateo presentan esta precisión. Estos tres discípulos volverán a encontrarse solos con Jesús en Getsemaní (26,37 = Mc 14,33; cf. Mc 5,37); allí estarán tan desconcertados por el acontecimiento como aquí. Por otra parte, la expresión montaña alta no se encuentra más que en el relato de la Tentación (4,8). El dato constituye un indicio de que Jesús afronta en la montaña de la Transfiguración, como en el desierto y en Getsemaní, la tentación del Mesías poderoso. En todo caso, va a ser revestido de una gloria que ni sus discípulos ni, sobre todo, la gente comprenderán.

El relato de Mateo concuerda, en este pasaje, casi absolutamente con el de Marcos. En el v. 2 queda explicada la transfiguración de Jesús con el dato de que su rostro resplandeció como el sol (Cf. Dan 10,6; Ap. 1,16.) y suprimida la observación de Mc 9,3b como inadecuada al carácter supraterráneo de la situación, así como, en el v. 4, la de Mc 9,6, poco honrosa para Pedro. En el v. 5 la forma del texto de las palabras de la voz del cielo es asimilada a la de cuando el bautismo en el Jordán (tercera persona en vez de segunda; adición de la frase “en el cual me he complacido”). Nuevo es, frente a Marcos, el caer a tierra los discípulos y el que se levantan al tocarlos Jesús (v. 6s).

Tras el v. 9 ha sido suprimida la frase de Mc 9,10, que vuelve a dar una muestra de la incompreensión de los discípulos. En las palabras sobre Elías (v. 10-12) va el hilo del discurso mejor ordenado y formulado que en Mc 9,11-13. La pregunta de Mc 9,12b va en Mateo después de 9,13 (= Mt v. 12b), habiéndose suprimido las difíciles palabras de “conforme está escrito acerca de él”. En el v. 12, Mateo añade como acusación y no como disculpa, que los hombres no han reconocido a Elías. *Por ello* hicieron con él cuanto se les antojó. Como final hace notar, en el v. 13, que los discípulos entendieron el sentido de las palabras de Jesús (cf. 16,12), de que con Elías en su segunda venida se había referido al Bautista (cf. 11,14).

(1) De acuerdo con Marcos, Mateo señala que este acontecimiento sucedió *seis días después*. Lucas no ha entendido este detalle y lo ha reemplazado por una fórmula vaga de su cosecha. Esta precisión cronológica, que no tiene parecido en los relatos de Marcos y de Mateo antes del comienzo de la pasión, es probablemente una de las claves del relato; sin duda alguna, significa “el día sexto” (cf. Mc 9,2 y Mc 8,31). Esta expresión no es un calco de Ex 24,16 ni una repetición de la cronología de los relatos de apariciones del Resucitado, sino una alusión a los seis días que separan el gran día de la Expiación del comienzo de la fiesta de los Tabernáculos (cf. Lev 23,27.34). Estaríamos, o en el primer día de esta fiesta, que en aquella época marcaba el apogeo de la exaltación nacionalista y mesiánica, o, contando los días a partir del comienzo de la fiesta, en su sexto día, es decir, en la víspera de la conclusión litúrgica y popular de la fiesta (cf. Lev 23,26; Deut 16,13; cf. Jn 7,37).

La referencia al tiempo excepcionalmente preciso (*seis días después*) puede tener la intención de ligar este episodio íntimamente con las palabras de Jesús en 16:28: aquí, por unos breves momentos, algunos de los que estaban con Jesús lo “vieron” en su gloria real.

Todo el relato se da desde el punto de vista de los discípulos como una revelación para ellos de quién era de verdad Jesús. Como tal, forma un contrapeso a los anuncios deprimentes de 16:21ss. Más allá de la muerte está la gloria y ya estos tres discípulos tienen el privilegio de ver el telón corrido. Son tres los elementos que se suman para dar una afirmación extraordinaria de Jesús como más que un Mesías meramente humano.

El “monte alto” no es el Hermón, sino, según una tradición del siglo IV, probablemente el Tabor, a pocos Km. al SE. de Nazaret pero al occidente del lago de Galilea y a dos o tres días de camino desde Cesárea de Filipo; se levanta, simétrico y solitario, a unos 400 m sobre la llanura.

El Tabor era desde hacía mucho tiempo una montaña santa en Israel (cf. Sal 89,13); su cima, en forma de alta plataforma que recuerda la forma de un altar, había dado lugar a ceremonias religiosas extrabíblicas (cf. Os 5,1); el 218 a. C., Antíoco el Grande había instalado en él una importante fortaleza; en tiempo de Jesús, casi se podía gozar allí de la soledad (cf. 2 Pe 1,18).

(2) El término que describe la *transformación de Jesús (metamorfousthai)* no aparece en el NT más que en 2 Cor 3,18 y Rom 12,2, donde se trata de una transformación real, pero espiritual e invisible. Aquí tiene el sentido de una transformación visible, lo mismo que en numerosos textos judíos (Ex 34,29; Ap. Baruc 51,15.10). En Marcos, esta transformación no afecta más que a los vestidos de Jesús; en Mateo, su rostro brilla como el sol y sus vestidos se hacen blancos como la luz. Todos estos términos tradicionales significan que el mismo Dios hace reposar su gloria sobre Jesús y da testimonio de su mesianidad (Henoc etíope 27,15; 63,2; 75,3; cf. 4 Esd 7,97; Ap 1,16; 14,14).

El aspecto de Jesús se transformó (*metemorphothe*) profundamente, incluso afectaba a sus vestidos. Moisés el legislador y Elías el profeta mostraron, con su presencia, que el orden antiguo no era destruido sino perfeccionado en la persona y en la obra de Jesús, que había venido “no a destruir la ley y los profetas... sino a consumarla”, Mt 5:17. Lo que Pedro sugiere es un desvarío: “Es una suerte que estemos nosotros aquí”: e. d. estando allí, podrán él y sus compañeros improvisarles alojamiento (chozas de ramas de árbol = hacer como en succot). La nube, como en el AT (cf. Ex 24:15; 33:9-11, etc.), es la manifestación visible de la divina presencia. Los envolvió a todos ellos. La voz repite las palabras pronunciadas en el bautismo, 3:17, y aprueba la confesión de Pedro, 16:17; sin embargo, el mandato que se añade (“a Él escuchen”) encarece a los apóstoles que acepten las palabras del Hijo; cf. 16:22. La gloria se desvanece y Jesús vuelve a ser de nuevo el mismo. Ordena guardar silencio: la visión no ha de ser dada a conocer hasta después de la resurrección, pocos habría que, conociendo la transfiguración, pudieran apreciar la necesidad de la cruz.

Primero, su aspecto cambiado (*transfigurado*), en una luz brillante (2) y una nube brillante (5), confirma que él no es solamente un portavoz de Dios, sino que es diferente en sí mismo de otros profetas.

Segundo, está ligado con *Moisés y Elías*, dos de los más grandes por medio de los cuales Dios salvó y habló a su pueblo en tiempos pasados (aunque ambos, como Jesús, sufrieron el rechazo del pueblo de Dios). Se esperaba popularmente que volvieran para inaugurar la edad mesiánica, de manera que su aparición aquí proclama a Jesús como el Mesías.

(3) En Marcos, el que aparece es Elías “con Moisés”; Mateo pone menos el acento sobre Elías: “Moisés y Elías”. Marcos debe de conservar la tradición más arcaica: es Elías, como precursor del Mesías (Eclo 48,10; Mc 9,11; Mt 17,10), según una idea muy extendida en el judaísmo de la época, quien dialoga aquí con Jesús; el v. 10 demuestra igualmente que es Elías quien desempeña aquí el papel principal. No un Elías violento, sino un Elías pacífico

que restablece la alianza con la dulzura y la consolación de Israel (cf. Jn 1,21; Mc 9,12). La presencia de Moisés es más misteriosa. La idea de los dos precursores del Mesías aparece raras veces en el judaísmo (Henoc etiópico 90,31: Moisés y Henoc; quizá Ap 11,3ss; cf. Midrás del Dt 201c: “Cuando yo envíe al profeta Elías, llegaréis juntos”, dijo Dios a Moisés); Moisés era, ante todo, aquel por quien fue sellada la alianza (Mal 4,4-6). Elías y Moisés dialogan, pues, con Jesús sobre el restablecimiento de la alianza; no por la violencia, como preconizaban los zelotas, sino por la dulzura y el sufrimiento. El verbo que describe la *aparición* de estos dos personajes es frecuente en el NT (Lc 24,34; Hch 9,17; 1 Cor 15,5.8; 1 Tim 3,16 a propósito del resucitado). Esta aparición no tiene en sí misma su finalidad, como si fuera una visión: posibilita un “coloquio” (*syllalountes*) decisivo entre los dos mayores testigos del AT y Jesús; en dicho coloquio se le recuerdan a éste el fin y los medios de su ministerio; es lo que Lucas ha querido precisar para los lectores no informados sobre temas de la apocalíptica judía de entonces (Lc 9,31s).

Tercero, como en el bautismo de Jesús (3:17), Dios mismo lo confirma como su Hijo. Si esto es cierto, sus discípulos deben oírle, a pesar de que hubieran encontrado sus palabras intimidantes en 16:21ss.

(4) Los vv. 4-8 tienen por fin demostrar la incomprensión de los discípulos, así como del hombre en general, ante el acontecimiento que acaba de ser objeto de este coloquio bíblico, y que va a precipitarse ahora hacia su desenlace: una gloria divina y mesiánica que se realizan en la dulzura y el sufrimiento. Como sucede a menudo, es Pedro quien expresa la desafortunada buena voluntad de los discípulos (16,22-23). Si, como creemos, las *tiendas* son una alusión a la fiesta de los Tabernáculos (cf. Lev 23,42), la proposición de Pedro manifiesta su total incomprensión de lo que acaba de suceder. Invita simplemente a Elías y a Moisés a pasar la noche con Jesús y sus discípulos, como habría hecho cualquier judío fiel con cualquier visitante o compañero de viaje. Marcos (9,6) pone de relieve la llamativa inconsciencia de los discípulos.

Era demasiado para comprenderlo. ¡La proposición inapropiada de Pedro de construir *enramadas* para Jesús y sus augustos visitantes sobre la montaña fue ignorada atinadamente! Los tres discípulos estaban aterrorizados y se les dijo otra vez que lo tuvieran en secreto (9; cf. 16:20). Es fácil imaginar las consecuencias desafortunadas que pudieran haber resultado de la información mal dada acerca de este incidente espectacular.

Lo propuesto por Pedro puede haber sido un deseo espontáneo de ofrecer la hospitalidad que él pudiera; pero también puede haber sido que él quería asegurar la visión en una forma más sólida.

(5) La nube no *recubre* (los mismos términos: Ex 14,15; 40,35; Nm 9,18, cf. sobre todo 2 Mac 2,8) probablemente más que a Jesús, Elías y Moisés (*autous*) ¡Dios se encarga de cubrir con su gloria a los que la buena voluntad de Pedro quería cobijar bajo una choza de ramajes! Como en el bautismo de Jesús, una voz interpreta para los discípulos el acontecimiento; son las mismas palabras que entonces, completadas por el imperativo “escuchadle” (cf. Dt 18,15; cf. *ad* 3,17). Esta intervención subraya más la incomprensión de los discípulos. No se trata de escuchar a Moisés solamente, sino al Hijo (11,27) y al Hijo en su gloria de servidor.

(6-8) Ante un signo de la presencia de Dios, el hombre de la Biblia no comienza por maravillarse: se desploma atemorizado (14,27 par.; 28,5.10; Lc 5,9.10). Sólo el mismo Dios, en el AT, o Jesús, en el NT, pueden levantarlo de esta postración. El v. 8 hace de enlace con la perícopa siguiente. Los discípulos tendrán que conversar con Jesús y recibir sus explicaciones (17,9-13). Ello es tan cierto que lo que han visto, o entrevisto, no les deja

un recuerdo inolvidable ni una emoción religiosa duradera. El sentido del “coloquio bíblico” no les será revelado, en definitiva, sino después de la pasión. Hay que *escuchar* (v. 5b) toda la secuencia del relato de Mateo para comprender el significado de lo que desafortunadamente llamamos transfiguración de Jesús.

(9) Sólo Marcos y Mateo nos transmiten esta conversación de Jesús con sus *discípulos* (*autois* cf. v. 1) mientras descienden de la montaña de la transfiguración. Aquí optaríamos, una vez más, por una utilización de Marcos por Mateo; lo ha utilizado a su manera, suprimiendo lo superfluo (Mc. 9,10), e incluso lo que debió de parecerle importante (Mc. 9,12b), para centrar la atención en lo esencial del texto de Marcos (Mc 9,13): el sufrimiento de Elías, identificado explícitamente con Juan Bautista, cosa que quedaba en penumbra en Marcos; según su costumbre, Mateo añade una conclusión pedagógica sobre el tema de la comprensión, que le es particularmente querido (cf. ad 13,13.14.51; 15,10; 16,12). Se puede defender también la tesis de la independencia de ambos textos, que habrían llegado entonces a la fijación literaria por canales paralelos de la tradición oral. El argumento más válido en esta línea sería que no se concibe que Mateo conozca Mc 9,12b y lo haya suprimido, ya que las referencias al AT son su especialidad. A esto se puede responder que este género de referencia general, sin cita o alusión de un texto, no se ajusta precisamente a la manera habitual de Mateo. Una conversación de los discípulos después de un acontecimiento capital de la vida de Jesús nos es preciosa en cuanto eco de las discusiones que este relato suscitaba en el medio mateano. Los vv. 10.13 son típicos a este respecto con ellos Mateo responde sin duda a una objeción de los escribas de su tiempo (cf. 7,29; 8,19; 9,3; 13,52, etc.).

Sobre esta *montaña*, Jesús se dirige al pequeño grupo de los discípulos, testigos de la transfiguración (cf. v. 1). El verbo, tomado de Marcos, pero ligeramente transformado (*eneteilato*), es característico de Mateo - designa una orden precisa, un mandato expreso, es uno de los numerosos puntos en que el vocabulario mateano recuerda al de Juan (4,6; 19,7 par.; 28,20; cf. Jn 14,31; 15,14.17). Jesús intima a sus discípulos que no digan nada de lo que han visto. Donde Marcos usa en su narración el estilo indirecto, Mateo emplea el directo, para hacerla más clara. Muy chocante es el vocablo utilizado para designar o caracterizar la transfiguración: *orama*, no vuelve a aparecer en Mateo; Marcos lo ignora y dice simplemente “lo que acababan de ver” (Mc 9,9, *a eidon*). En el griego clásico esta palabra puede significar toda suerte de espectáculo; pero en los LXX y los Hechos se trata esencialmente de visiones proféticas (Dn 2,19; 4,10; 7,2; Job 7,14; Gn 15,1; Ex 3,3); la palabra es una particularidad de la lengua daniélica, tan importante por otra parte en Mateo. Al emplearla aquí, el evangelista da a la transfiguración una interpretación que no es la del relato mismo (vv. 1-8), donde no se trata de una visión en el sentido apocalíptico judío. Tal vez era ésta la mejor forma de que disponía Mateo para explicar la transfiguración en su ambiente; también es posible que el término se emplee aquí en el sentido corriente de lo que se ha visto, el acontecimiento, el paralelo de Mc. 9,9 (cf. Heb. 7,31). Sea aparición (*ofte* v. 3) o visión (*orama*), este acontecimiento misterioso se mueve en las categorías típicas veterotestamentarias: no tiene significado en sí mismo, como el *éxtasis*, sino que lleva consigo una palabra (v. 5), luego una instrucción dialogada (vv. 9-12) y desemboca en una *comprensión* de los discípulos (v. 13). El extraño acontecimiento está aquí al servicio de una palabra perfectamente clara, si bien difícil de recibir, de entender en el sentido de Mateo.

La interpretación actual de esta perícopa vacila, según los exegetas, entre tres grandes orientaciones. Unos ven en ella una leyenda sobre la resurrección de Jesús, introducida tardíamente en este lugar de la narración evangélica, probablemente para corroborar la

confesión de Pedro. Sin embargo, esta tesis no explica el lugar que Marcos ha escogido para este relato ni numerosos detalles significativos de la narración. Otros exegetas se han dedicado a analizar los diversos motivos, principalmente de origen veterotestamentario, que afloran con más o menos claridad a lo largo del relato, sin pronunciarse sobre el valor documental del relato mismo. En efecto, un relato cargado de temas tradicionales puede ser perfectamente eco de un momento concreto de la vida de Jesús. Así, se descubre en él el tema de la entronización real, aplicada aquí a Cristo Jesús. Por último, un tercer grupo trata nuevamente de averiguar el valor documental de este relato para el conocimiento de la vida de Jesús o de sus discípulos, como se hacía en el siglo antepasado y principios del pasado, pero utilizando los análisis que acabamos de mencionar.

No se trata de captar el eco de una visión de Pedro o de los tres discípulos ni de demostrar que “si Jesús mismo no hubiera detenido voluntariamente la transformación que comenzaba a operarse en él, este cambio se hubiera convertido en su ascensión”. Se trata, apoyándose en primer lugar sobre el texto de Marcos, de encontrar en este relato el eco, sin duda fuertemente interpretado por la Iglesia primitiva, de una hora importante de la vida de Jesús. Así, se propone ver en él a Jesús que trata de escapar con tres íntimos de la excitación nacionalista de la fiesta judía de los Tabernáculos, superando una vez más la tentación de la gloria mesiánica y de la violencia de los zelotas y recibiendo la confirmación de su misión de Hijo, pero de Hijo doliente.

Comparada con otras prohibiciones análogas (v. ad 8,4; 12,16, etc.), ésta es bastante particular. Los discípulos deben callar lo que han visto hasta la resurrección del *Hijo de hombre*, sin duda para evitar toda agitación político-mesiánica en el pueblo; después de la resurrección, este riesgo habrá desaparecido, pues entre la transfiguración y la resurrección la cruz debía aniquilar una vez para siempre todos los sueños de poder mesiánico. Palabra histórica de Jesús, que Marcos subraya no haber sido comprendida (Mc. 9,10), o comentario catequético de Mateo, esta prohibición expresa la esencia misma de la concepción que Mateo tiene del Mesías venido para servir y sufrir (cf. ad 16,23ss; 20,28).

La terminología mateana de la resurrección da a entender, que esta resurrección será el hecho de Dios. Si Mateo ha utilizado Marcos, ha devuelto su color palestinese a un tema que corría el peligro de ser entendido como un sobresalto en la vida de Jesús (cf. además Mc 8,31; 9,31). Sobre este versículo en particular se fundó la teoría clásica del secreto mesiánico, según el cual los evangelios sinópticos atribuirían indebidamente a Jesús prohibiciones que en realidad serían obra de los primeros catequistas cristianos, que trataban de explicar así los sufrimientos y la muerte de Jesús. Es posible e incluso probable que estas prohibiciones no hayan recibido su forma acabada más que en los evangelios; pero esto no impide que su significado pueda describir válidamente el “servicio” del Cristo histórico.

La perícopa de la transfiguración no termina en el v. 9, por eso, avanzamos un poco. En los vv. 10–13 los discípulos seguían tratando de descifrar el significado de lo ocurrido: ¿Sería esta breve visión el retorno prometido de Elías (Mal. 4:5, 6)? Jesús señaló que el verdadero cumplimiento de esa profecía ya había ocurrido en la predicación y sufrimiento de *Juan el Bautista*. De manera que el tema del sufrimiento requerido, el que los discípulos esperaban que habría sido cancelado por la visión de gloria, se reafirma, tanto para Jesús como para Juan.

(10) Elías es parte de la apocalíptica judía de entonces, “He aquí que yo os enviaré a Elías, el profeta, antes de que llegue el día del Eterno, el día grande y terrible” (Mal 4,5). “Elías viene para declarar lo puro e impuro, para acercar y alejar. Según Rabbi Yuda, para

congregar y no para alejar” (*Edduyyot* 8,7). “Si dos han puesto un depósito, el uno de un objeto que vale una mina y el otro un objeto que vale 1.000 zuz, y cada uno de ellos reclama el objeto de más valor, se da a cada uno el objeto de menos valor y el resto se pone en reserva hasta la venida de Elías” (*Baba Mesia* 3,5). Para rechazar la mesianidad de Jesús, los escribas hacían notar que Elías no había venido aún; tenemos aquí una objeción típicamente judía a la fe cristiana en sus primeras discusiones con el medio palestinese, después siropalestinese. El *die* (*necesario*) tiene aquí, en labios de los escribas, el sentido que tiene siempre en los de Jesús en Mateo: en el designio de Dios, Elías debe venir *primero* (*proton*).

(11) En su relato de la transfiguración, Mateo, contra Marcos, había presentado a Moisés antes que a Elías (cf. 3); ahora vuelve a adoptar la perspectiva de Marcos sobre este particular; en cambio, suprime la referencia escriturística de Marcos a los sufrimientos del Hijo de hombre, sin duda porque le parece demasiado imprecisa y porque ahora intenta concentrar la atención sobre Elías y Juan Bautista. Jesús no discute la doctrina judía sobre la prioridad temporal de Elías sobre el Mesías; al citar y ampliar Mal 4,6 LXX, da a entender que el acontecimiento precursor ya ha tenido lugar. El presente del verbo (*erjetai*) no significa que Elías esté a punto de venir o que todavía tenga que llegar (cf. *o erjomenos*, cf. 11,3); es un presente intemporal didáctico o doctrinal, con el sentido de: es verdad que Elías precederá al Mesías. En la apocalíptica judía, Elías debía venir a *poner todo en orden en* Israel a fin de que la venida del Mesías tuviera lugar en medio de la alegría de un pueblo purificado, “lejos del temor de que yo vengo a destruir la tierra (Mal 4,6b). La figura de Elías servía, pues, de garantía religiosa para los días mesiánicos; es esto precisamente lo que el Cristo mateano va a cuestionar.

(12) Si Elías ha venido ya, todo el sistema religioso de los escribas se viene abajo, pues no se ve en Israel este orden que precede a la gran celebración mesiánica. Sucede, pues, que el Mesías va a venir o ha venido ya al seno de un pueblo incapaz de reconocerlo y recibirlo. Tal es el sentido del terrible *ede* (*ya*): pone fin a toda nostalgia o fiebre religiosa (el mismo término en 14,15.24). Esto significa también que la aparición de El sujeto primario del verbo (*epegnosan*, cf. 7,16; 11,27, etc.) son los escribas, los que debieron haberle reconocido; pero engloba también a todo el pueblo. Este Elías no ha podido hacer lo que tenía que hacer, sino que su pueblo ha tomado la iniciativa de rechazarlo y hacerlo sufrir; este pueblo no se ha “dejado dirigir” por el Precursor. Entre su destino y el de Cristo señala Mateo una continuidad fundamental (*outos kai*); no se trata de un desprecio accidental ni, entre el rechazo del Precursor y el de Cristo, de un encadenamiento de causa a efecto: en el rechazo del primero se realiza ya el rechazo del segundo. A menudo se ha defendido la tesis, en base a este versículo, de que Jesús se había considerado como Elías y fue quien hizo del Bautista la figura de Elías para hacer de Jesús el Cristo.

(13) Este versículo remite a los numerosos textos de Mateo sobre el Bautista (cf. sobre todo 11,7-19; 21,32ss; 9,14ss).

Para la homilía

Elías con Moisés en la transfiguración no es la venida preparatoria que todos esperaban; Elías debía venir a su pueblo para “reunir las familias”, y de hecho ya ha venido. Conocer o reconocer a Elías hubiera sido precisamente recibirlo como Precursor; realmente lo fue, pero no de la forma que los judíos esperaban. Los textos apuntan a la gloria de Dios y no a la gloria de los hombres, para estos la gloria es un promesa.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 059 – Febrero de 2005

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 Febrero de 2005: Ricardo Pietrantonio

Domingo 13 de Febrero de 2005, Primer Domingo de Cuaresma

Salmo 32; Génesis 2:15-17 y 3:1-7; Romanos 5:12-19; *Mateo 4:1-11*

Sal 32

La misericordia de Dios se apiada del pecador arrepentido que confiesa su pecado y no lo trata de esconder del Creador. Por eso, hay gran dicha en el perdón. Cuando callé se envejecieron mis huesos.

Gn 2:15-17 y 3:1-17

El mandato de Dios y la desobediencia del hombre provoca la ruptura con el Creador. Dios puso al ser humano en el jardín para labrarlo y preservarlo, no para corromperlo.

Ro 5:12-19

La corrupción entró en este mundo por aquella ruptura de uno, el ser humano, pero el ser humano Jesucristo restaura la corrupción y el ser humano se justifica.

Mt 4:1-11 Tentaciones de Jesús = Mc 1:12ss; Lc 4:1-13

En lugar de la breve noticia de Marcos sobre las tentaciones de Jesús en el desierto, ofrecen Mateo y Lucas un detallado relato sobre la lucha en tres actos entre Satán y Jesús, que acaba de recibir la consagración como Mesías. La lucha se desarrolla en la forma de una discusión entre peritos en la Escritura, en la que Jesús se evidencia como mejor conocedor de ella que su adversario. En cuanto al contenido concuerdan ampliamente los dos textos de Mateo y Lucas, que difieren en cambio en el orden de la segunda y la tercera tentación.

En Marcos y Mateo esta narración sigue inmediatamente a la del bautismo de Jesús; Lucas ha intercalado entre estas dos perícopas su genealogía de Jesús (Lc 3,23-38). Esta estructura de Lucas significa quizá que el que va a ser tentado es un hijo de Adán (3,38), quien, al contrario del primer Adán, no va a sucumbir a la tentación. La comparación del texto de Mateo con la breve mención de Mc 1,12-13 hace aparecer inmediatamente un hecho importante: los dos primeros versículos de Mateo dan todo el contenido del texto de Marcos, si bien el texto de Marcos podría servir de título-resumen al relato de Mateo, cuyos versículos 3-11 no hacen más que desarrollar la sustancia de estos dos primeros versículos. Parece, pues, que en Mt 4,3-11 estamos ante un comentario o elucidación de los dos primeros versículos tomados de Marcos.

En cuanto al texto de Lucas, en su conjunto tiene el mismo contenido que el de Mateo, con notables diferencias de detalle y de estructura: la segunda y tercera tentaciones de Mateo figuran en él en orden inverso. En la respuesta a la primera tentación, la cita de Dt 8,3 es más completa en Mateo que en Lucas. En la respuesta a la segunda tentación la cita del Sal

91,11-12 es más conforme al texto original en Lucas que en Mateo; la narración de la última tentación está más desarrollada en Mateo que en Lucas.

Las interpretaciones principales de esta narración pueden ser clasificadas en cinco grupos:

- 1) Interpretación “antimágica”: la narración estaría destinada a combatir, hacia el final del siglo I, las acusaciones de magia dirigidas contra Jesús por los judíos; a combatir también en las Iglesias una necesidad mágica de milagros.
- 2) Interpretación polémica contra los judíos: la narración tendría por fin demostrar que los cristianos tienen un Señor que ha superado la tentación del desierto en la que había sucumbido el pueblo judío.
- 3) Interpretación adámica antimesiánica: la narración querría demostrar ante todo que Jesús rehusaba la dignidad mesiánica, para preferir la de segundo Adán o Hijo de hombre en el sentido de Flp 2,5-11 (en consonancia con Mt 16,23).
- 4) Interpretación “filial” centrada en la idea del hijo, a un tiempo vencedor del diablo y obediente a su Padre; mas exactamente, victorioso en y por su obediencia. La interpretación llamada filial ha sido aceptada por algunos, pero con una gran insistencia sobre el paralelismo: Israel como hijo rebelde de Dios en el desierto y Jesús como hijo obediente en el desierto (el único Israel auténtico, el Hijo de Dios).
- 5) Interpretación mesiánica pura, que insiste en los caracteres relativos a los “días del Mesías” contenidos en esta narración.

Estas orientaciones diversas no se excluyen: los tres textos veterotestamentarios con los que Jesús responde al diablo no son textos considerados como mesiánicos en el judaísmo del segundo templo; describen al contrario la condición y la obediencia del *hombre* (*o anthropos*, v. 4) en general delante de Dios. ¿La narración nos quiere mostrar ante todo un hombre, un judío fiel al Dios de sus padres? Que este judío sea el hijo de Dios, el Mesías, el Hijo de hombre o el segundo Adán no quita nada al hecho de que es ante todo el hombre que pone toda su fuerza al servicio exclusivo del Dios de las Escrituras (v. 10). ¿Corresponde a un solo hecho de la vida de Jesús o describe uno de los componentes constantes? El pensamiento del evangelista podría resumirse en una proposición parecida a ésta: la perfección y la naturaleza de Jesús no deben ser consideradas fuera de su existencia histórica; su filiación divina *consistió también* en su obediencia humana absoluta a las Escrituras.

1-2. La conexión entre el bautismo de Jesús y la tentación no es sólo de carácter cronológico, sino que va dada también en los hechos mismos. El Espíritu descendido sobre Jesús en forma de paloma es quien le empuja al desierto, con lo que queda dicho que estas tentaciones forman también parte de los planes de Dios. Así como, según el AT y la doctrina de los rabinos, los justos son tentados, esto es, puestos a prueba ¿por Dios?, así tiene que someterse Jesús, como Mesías, a un ataque del tentador.

Mateo (y Lucas) dicen expresamente - en contraposición con Marcos que no lo menciona en absoluto - que Jesús ayunó cuarenta días y cuarenta noches, mientras estuvo en el desierto (Lc 4,1s). Sólo después de transcurrido este período de tiempo le entra hambre.

Se destaca con razón la unión de este relato con el del bautismo de Jesús: “Vamos a ver ahora en qué consiste esta filiación divina” de Jesús proclamada en su bautismo (3,17). Daremos al adverbio de tiempo *tote* el mismo valor, más pedagógico que cronológico, que en 3,13. Esta palabra es una de las características de la terminología de Mateo, donde aparece unas 90 veces; cuando se refiere, como aquí, a un hecho que va a ser narrado, no tiene su valor clásico (cf. 2,16; 3,13; 4,5; 8,26, etc.). Mateo no emplea más que aquí el verbo *anagein* (*conducir*, en esta misma perícopa: Lc 4,5 con el mismo sentido), frecuente

en el NT. Describe un *mando* al cual Jesús obedece libremente. La mención del Espíritu sirve de lazo con la narración del bautismo. El Espíritu “ha venido sobre” Jesús (3,16), para conducirlo a lo largo de su destino terrestre. La palabra *Espíritu*, trasluce quizá la influencia de la terminología cristiana primitiva. Se trata, ciertamente, del Espíritu de Dios. Jesús no se retira al desierto, con otros como los esenios, para meditar allí la ley y congregar al verdadero pueblo de Dios. Su ida al desierto estará estrictamente limitada y no tendrá significado más que en relación a su vida pública. Es conducido por el Espíritu al desierto. El desierto es el de Judá, que se extendía, entre Jericó y Jerusalén, hasta unos 5 km. de la ciudad, “uno de los más terribles yermos del mundo”.

El *desierto*, donde Mateo situaba ya la predicación de Juan Bautista (3,1; cf. 11,7), no es probablemente un lugar separado cualquiera, como en 14,13, ni el desierto donde se pensaba que había de aparecer el Mesías (24,26), sino este desierto de Judá (3,1) donde los esenios en particular tenían sus instalaciones principales y que, como Plinio el Viejo ha observado (*Hist. Nat.*, V, 17), estaba plantado de palmeras y regado por arroyos. Se podía, pues, vivir allí, en una soledad relativa, al abrigo de los curiosos. Mateo mezcla en estos datos concretos de su tiempo el tema veterotestamentario del pueblo de Dios tentado, sucumbiendo y al mismo tiempo siendo socorrido por Dios en el desierto. De los tres sinópticos, es Mateo quien precisa más claramente que el Espíritu condujo a Jesús al desierto *para ser tentado en él* (*peirasthenai*, infinitivo pasivo final). En la duda de los dos verbos castellanos *tentar* y *probar*, hay que preferir el primero. En efecto, es el Tentador en persona a quien va a encontrar Jesús. El fin del diablo no será probar a Jesús para en definitiva fortalecerlo, sino más bien para hacerle sucumbir; es decir, para hacerle renegar de su vocación de Hijo obediente.

El tema de la tentación es utilizado en tres contextos principales por Mateo; describe las *trampas* que los adversarios de Jesús ponen a sus pasos (16,1; 19,3; 22,18.35), las tentaciones o pruebas de sus discípulos (6,13; 26,41), y también la tentación de Jesús por el diablo (4,13). En la primera serie, Jesús afronta siempre victoriosamente a sus adversarios; en la segunda, el acento está sobre la fragilidad innata de los discípulos ante la prueba. Aquí, lo mismo que en la tentación original (Gn 3,1ss), el Hombre es asaltado por el diablo sin estar disminuido por el pecado; puede rechazar la insinuación diabólica en la libertad de una elección absoluta, porque no es parte integrante de este mundo (*tauta panta*) sobre la cual reina ya Satanás (v. 9).

En el mundo bíblico, el *ayuno* (cf. 6,16-18; 9,14-17; 17,21) reviste un valor principalmente preparatorio, pero no ascético. Jesús no ayuna para poder hacer frente al diablo. El hecho de que tenga hambre no significa que estuviera a punto de sucumbir a la tentación de los bienes de este mundo. Sencillamente, espera vigilante lo que Dios le va a revelar. La tradición rabínica hacía ayunar a Moisés cuarenta días en el desierto, alimentado milagrosamente por Dios; nuestro texto hace probablemente alusión a Ex 34,28 (cf. 1 Re 19,8). Estas menciones del ayuno y del hambre de Jesús resaltan su humanidad; pero se trata de la humanidad del Hijo.

3-4. Entonces se le acerca “el tentador” (cf. 1 Tes 3,5), quien toma como ocasión de su primer ataque la necesidad de Jesús causada por su largo ayuno. Jesús está expuesto a perecer de inanición en el desierto; si es el Hijo de Dios, que ponga su poder taumatúrgico al servicio de su propia subsistencia.

La designación “Hijo de Dios” se refiere a las palabras de la voz del cielo en el bautismo de Jesús. No es que Satán pretenda probar la autenticidad de la filiación divina de Jesús, ni es tampoco su intención hacerle perder su conciencia de ella, si fracasara en su intento de convertir las piedras en pan. Satán, busca inducirlo en la desobediencia contra la voluntad

del Padre. En Mateo se provoca repetir el milagro del maná, tal como el judaísmo esperaba del Mesías, por medio de la conversión de *muchas* piedras en pan, mientras en Lc es con sólo *una* piedra para ganarse al pueblo. Satán habría pues incitado a Jesús a revelar su mesianidad por un camino que no era el de Dios. Carácter mesiánico tiene la tentación sólo en cuanto que es el “Hijo de Dios”, quien se ve provocado a utilizar en su propio provecho el poder que le ha sido entregado.

La tentación queda rechazada con una frase de la Escritura: con la “espada del espíritu, la palabra de Dios” (Ef 6,17) obtiene Jesús la victoria sobre el adversario. El sentido de la respuesta de Jesús no es que haya un alimento espiritual además del corporal, por el cual el hombre reciba la verdadera vida en sentido espiritual, sino que Dios, por medio de su palabra, expresión de su voluntad omnipotente y benigna, puede, también sin pan, mantener la vida del hombre. Él no recibió el poder de milagros en su propio servicio, sino el depender en absoluto de la providencia divina, como el simple destino de hombre (Flp 2,7). En los tres asaltos del Tentador, es la palabra la que tiene el papel principal.

El *si* (*ei*), primera palabra del Tentador, puede significar o que Satanás niega la filiación divina de Jesús, o que la pone en duda, o que quiere hacer dudar a Jesús, o que la afirma negándola en su interior para engañar a Jesús en sus intenciones, o finalmente que él lo cree y lo afirma para enfrentarse con Jesús a cara descubierta. El resto de la narración recomienda esta última hipótesis. Satanás trata de desviar a Jesús de su vocación de hijo obediente, invitándole a utilizar su autoridad de Hijo para sus propios fines: invita a Jesús a preocuparse él mismo de su existencia y a no contar exclusivamente con su Padre. Por otra parte, esta cita no invoca un texto mesiánico que describa el poder del Mesías esperado, sino un texto antropológico general; Jesús espera y quiere ser un hombre, un judío fiel.

El texto del Dt 8,3 es reproducido por Mateo exactamente según la versión de los LXX; más que una traducción, es una especie de comentario targúmico del texto masorético. El Cristo de Mateo interpreta estas palabras exactamente en el sentido del contexto deuteronomico, que trata de la prueba del pueblo de Dios en el desierto. Lo mismo que este pueblo, Jesús tiene hambre, pero quiere “guardar los mandamientos” de su Padre. Tiene un valor educativo: “Reconoce en tu corazón que así como un padre corrige a su hijo, así te ha corregido el Señor, tu Dios” que el hombre no vive sólo de pan; Dios enseña al pueblo a no recurrir más que a él.

5-7. El escenario de la segunda tentación es “la ciudad santa” en el “alero” (conforme al texto griego) del templo, con lo que seguramente se hace referencia al borde del tejado del templo. El acento de la narración no recae en todo caso sobre el poder del diablo para “transportar” a sus interlocutores de un lugar a otro. La *ciudad santa*, es decir, la ciudad que pertenece exclusivamente a Dios (a causa del templo) es Jerusalén (27,53; Is 48,2; 52,1, etc.). La palabra *ieron* designaba el conjunto del inmenso complejo arquitectónico agrupado en torno al santuario propiamente dicho (*naos*). Este *alero* podría ser el de uno de los pórticos gigantes que daban acceso a la explanada del templo.

No se dice la manera como el demonio lleva a Jesús a aquel lugar. Hay un desplazamiento de lugar (*palambanei*) por Jesús. Entonces propone a Jesús que se tire desde allí a la plaza del templo, o mejor, que se haga bajar por los ángeles. En la primera tentación le ha incitado a salvarse a sí mismo de la necesidad corporal presente, ahora a provocar él mismo un peligro, para poder exigir así un milagro de parte de Dios. La afirmación del salmo 91, de que el hombre bueno está bajo la protección de Dios, debe verificarse con mucha más razón en el Hijo de Dios mesiánico.

En un midrás muy tardío (*Pesikta Rabbati* 36.) está escrito: “Nuestros maestros han dicho: cuando el rey, el Mesías, se revele, entonces aparecerá en el tejado del santuario.” La frase escrituraria citada por el demonio se refiere a la protección divina, de la que Jesús es objeto y está dicha con el fin de incitarle al abuso de esa protección, enemistándole así con Dios.

Con ello va en consonancia también la respuesta de Jesús. Jesús rechaza de nuevo el ataque de Satán refiriéndose a la voluntad de Dios expresada en la Escritura. La pretensión de Satán supone un sacrílego desafío al poder de Dios. Y Jesús no debe aprovecharse de su mesianidad en favor propio, por medio de la temeraria exigencia de un milagro, sino afirmarse en su completa obediencia hacia el Padre.

Satanás es más fuerte aquí que en su primer asalto, ya que parece enfrentarse con su interlocutor en el terreno de la fe; se apoya en las Escrituras. De nuevo Mateo cita el Sal 91,11-12 según los LXX y se adhiere perfectamente a su significado general: este salmo canta la providencia “especialísima” de Yahvé, “refugio y fortaleza” para todos aquellos que se confían a él, y no a Yahvé como defensor del Mesías prometido. La mención de los *ángeles*, en el espíritu de los Salmos y sin duda en el de Mateo, sirve para concretar el socorro de Dios mismo. El tema de los ángeles ha sido muy desarrollado en el judaísmo del tiempo de Jesús.

¿Cuál es el valor de este *palin* (de nuevo, también, todavía)? Algunos le dan un sentido adversativo (Jesús opondría Dt 6,16 al Salmo 91), otros un sentido aditivo puro (Jesús añadiría Dt 6 a Sal 91), otros un valor explicativo: Jesús aceptaría la cita del Salmo 91, pero la interpretaría a la luz de un tema bíblico más fundamental. Esta última posibilidad es mejor, ya que la encontraremos con frecuencia, sobre todo en el Sermón de la Montaña. Satanás hace un uso literal del Salmo 91. Jesús le responde con, un procedimiento que nosotros llamaríamos hoy de exégesis teológica: es bueno confiar en Dios, si bien es necesario que esta confianza no trasluzca una intención secreta, incluso inconsciente, de someter el poder de Dios a la ambición religiosa del hombre.

¿Satanás propone a Jesús hacer un milagro delante de la muchedumbre del templo para acreditarse inmediatamente como Mesías? No, trata más bien de arrancar a Jesús de la obediencia filial al Padre y de hacerle tomar una conciencia autónoma de sus poderes de hijo. En el contexto de Dt 6, esta puesta a prueba está entonces expresado en el v. 17: “Pero vosotros observaréis los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios...”. En nuestro texto Satanás no propone a Jesús una acción mala en sí misma; no lo sería más que puesta al servicio de un mesianismo usurpado y autónomo.

8-11. La tercera tentación sobrepasa con mucho las anteriores por su audacia. El tercer asalto satánico abandona el terreno de las Escrituras para descubrir completamente el fin de la tentación: apartar a Jesús del servicio exclusivo de su Padre para hacer de él un “adorador” del diablo. Este *palin* no tiene el mismo significado que el del versículo 7; señala simplemente la repetición: Satanás hace una nueva tentativa, introducida por el mismo verbo que en el versículo 5.

No es necesario dar a esta *montaña alta* un sentido particular (cf. 5,1). Es alta para que Jesús pueda admirar toda la gloria de los reinos del mundo. La palabra *gloria* está tomada aquí en el sentido de la *kabod* veterotestamentaria: poder impresionante por la riqueza y la fuerza militar y política. El texto presupone que *todo esto (tauta panta)* se encuentra bajo el dominio de Satanás, “príncipe de este mundo”; no que esto sea satánico por esencia, sino que el diablo ha establecido ahí su reino provisional, y este reino está siendo ahora cuestionado por el reino de Dios actualizado o inaugurado por Cristo. El mundo es bueno porque ha sido creado por Dios; el poder y la gloria humana no son detestables en sí

mismos. Solamente el diablo los mantiene en su poder y dispone de ellos (*doso*). El *si* (*ean*) tiene un sentido incisivo. Jesús está emplazado ante una elección radical: el poder o el servicio filial.

Las interpretaciones se dividen. Este poder ofrecido a Jesús es concebido ya como un poder que sería utilizado por Jesús para el cumplimiento de su misión, ya como un poder que haría de Cristo un subordinado de Satanás, en cuyo caso Jesús perdería hasta su identidad de Hijo. Estas dos posibilidades no se excluyen absolutamente: en uno y otro caso Jesús desobedece, ya que su misión es servir a Dios y a los hombres en la humildad y el sufrimiento (tal es el significado de su bautismo). Sin embargo, es preferible la primera hipótesis: el problema planteado a Jesús es éste: ¿va a cumplir su misión en la humildad filial o en la “gloria mesiánica” en el sentido político celotista, que domina, por ejemplo, en los *Salmos de Salomón*, capítulo 17? Postrándose a los pies de Satán (*peson*, v, 2,11; 4,9; 18,26; 17,6), haciendo acto de sumisión y de adoración (*proskynein*, 2,2; 8,2; 9,18, etc.), Jesús seguiría siendo el Hijo, pero, un Hijo desviado. Hay que dar en efecto un sentido fuerte a la palabra *proskynesis* en este contexto; no sólo indica respeto, sino *adoración*; el versículo 10 muestra a las claras que Jesús debe elegir entre la adoración de Dios y la adoración del diablo.

Por tercera vez Jesús rechaza a Satanás (*ypage*, cf. 16,23, donde la tentación es la misma) apoyándose en un texto de la Escritura que describe no la figura del Mesías, aun cuando fuese un Mesías-Servidor, sino la condición de todo hombre delante de Dios; esto confirma la interpretación “adámica”. El hecho que Jesús nombre aquí a Satanás significa que toda la narración describe un enfrentamiento a cara descubierta. Jesús se enfrenta con el diablo en una “claridad” que no se ve jamás en las tentaciones dentro del dominio del pecado donde reinan el claroscuro, los malentendidos y la ambigüedad.

El hecho de *nombrarle* explícitamente (*satana*) significa, sin embargo, que hace mucho más que rechazarlo o eliminarlo en un nuevo asalto de energía: lo elimina con autoridad. En este texto del Dt 6,13, como en otras partes del AT, los dos verbos *adorar* y *servir* se precisan mutuamente: no hay servicio de Dios más que en la humildad de la *proskynesis*, y no hay *proskynesis* auténtica más que cuando se expresa en un servicio concreto. El *kai* (*y*) es menos aditivo que explicativo; la palabra *solo* (*auto mono*) no se refiere *solo* a una doctrina monoteísta sino aun más al exclusivismo henoteísta del Deuteronomio. Como Israel en Canaán no debía servir más que a Yahvé, su Dios, lo mismo Jesús no podría servir a su Padre al mismo tiempo que a Satán.

El mandamiento de Dt 6,12-15, eco de Ex 23,20-33, contempla “el momento en que Israel tomará posesión de la tierra prometida”, momento de la mayor tentación, porque los falsos dioses (entre ellos el rival *mammon*), presentados como demonios por los judíos, esperan al pueblo de Dios a la hora de su mayor victoria. No se debe excluir que estos dos versículos hagan alusión al poder imperial romano y a la tentación de la Iglesia mateana, hacia el año 80, de acomodarse a este poder como los gobernantes clientelares.

(11) Lucas dice explícitamente que Satanás sólo deja a Jesús provisionalmente (4,13), Mateo lo da a entender. En efecto, el pensamiento de Mateo es probablemente el siguiente: Jesús ha rechazado en el umbral de su ministerio una tentación que fue la de toda su vida, y que podría caracterizarse en los dos términos de *fuerza* (*isjys*, predominante en los salmos, Sal 17) y autoridad (*exousia*). Jesús ha renunciado a la fuerza mesiánica, a la voluntad de poder, para servir y morir con la sola autoridad que tenía de su Padre (cf. Lc 22,28; Heb 4,15; 5,7.8; 2,18; Mc 14,38 par.; 10,45; Jn 12,31; 14,30; 16,11; Flp 2,5-11). El verbo *servir* tiene probablemente aquí su sentido literal de servir la mesa: los ángeles dan de comer a

Jesús, que recibe de Dios lo que no había querido recibir de su propia fuerza a instigación del diablo (vv. 3-4).

Para la homilía

El relato pretende demostrar solamente cuáles han sido y son las tentaciones propias de los que se arrojan un mesianismo y a las cuales otros hombres han sucumbido. Jesús, sin embargo, no es un Mesías cualquiera (cf. 24:23s), sino el Mesías de Dios. Las tres tentaciones anticipan las propuestas contrarias a su mesianismo que Jesús irá rechazando a lo largo de su vida.

El ayuno de Jesús no es preparatorio ni pretende obtener dones divinos. El don por excelencia, el Espíritu de Dios, le ha sido comunicado antes. Representa, en cambio, la absoluta fidelidad a su misión incluso en circunstancias extremas.

El tentador es llamado antes “el diablo” y más tarde “Satanás”. El significado de ambos términos, griego y hebreo, es el mismo: “el adversario”, el enemigo del hombre y, en consecuencia, de Jesús, el Salvador (1:23). Su propósito es, por tanto, desviar a Jesús de su misión, inducirlo a cambiar el carácter de su mesianismo.

Satanás ofrece a Jesús el poder en su triple dimensión de riqueza, prestigio y dominio (la gloria del mundo). Puede darlo porque le pertenece. El evangelista califica así de satánicos el poder y la gloria del mundo. Pretende que en lugar de salvar a la humanidad se haga súbdito y agente del enemigo del hombre, significa traicionar el designio divino que pretende salvar al hombre. El único verdadero salvador es el que, lejos de dominar al hombre, da su vida por él (3:13 – 17).

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 059 – Febrero de 2005**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 Febrero de 2005: Ricardo Pietrantonio****Domingo 20 de Febrero de 2005, Segundo Domingo de Cuaresma**Salmo 121; Génesis 12: 1-4; Romans 4: 1-5.13-17; *Juan 3:1-17***Sal 121**

Sólo Dios es el que guarda, protege, socorre. No llega desde los montes, sino de quien hizo los cielos y la tierra.

Gn 12:1-4

El viejo Abram obedece a Dios y así todas las familias de la tierra serán bendecidas.

Ro 4:1-5.13-17

Creo Abraham a Dios (en esperanza) y le fue contado por justicia. La justicia se realiza mediante el creerle a Dios, quien cumple la promesa.

Jn 3:1-17

2:23-25. Conversiones. La fiesta duraba ocho días, durante los cuales muchos creyeron al ver los signos que obraba Jesús. Los milagros pueden ser argumentos de creencia. Preparan la mente para recibir la fe, pero la fe y especialmente la fe profunda viene por el signo detrás del milagro.

Estos nuevos adeptos de Jesús en Jerusalén “creyeron en su nombre”, es decir, le prestaron su adhesión. Aquellos creyeron (se confiaron) en Jesús, pero Jesús no confiaba en ellos. Sabía por el conocimiento inmediato e íntimo, el “escrutador de corazones” no necesitaba ser informado del grado de firmeza en la fe de aquellos creyentes.

Nicodemo: ¿Nacer de nuevo o ser concebido de arriba? (3:1-21)

Leo estas perícopas como también el mismo Evangelio tomando en cuenta lo siguiente:

1. Fecha y lugar: Considero la *fecha* definitiva de la *redacción* de los capítulos 1:19–20:31 (excepto 7:53–8:11, de otra mano) c. 70 Era Común (EC). El *lugar* de *edición* final de los mismos probablemente en Pella Transjordana. Y de los capítulos 1:1–18 (Prólogo) y 21 (Epílogo) c. 90 EC en *Éfeso* (costa oriental del Mar Egeo) y al mismo tiempo la *publicación* definitiva del texto canónico actual.

2. Estilo del Evangelio de Juan: tiene en el todo y en sus partes un *carácter polisémico* redactados como una *malla* de punto con un *solo hilo* entrelazado del principio al fin y emplea la geografía, la topografía, la geología, el tiempo – tanto fechas como climas – y tradiciones *derásicas* bíblicas en un sentido simbólico (*semeion* – signo, seminal semiótico).

3. En esta perícopa: *dos Rabíes* discuten sobre la salvación al estilo *mísnico* o *midrásico* (cf. 3:2 donde se llama a Jesús *Rabbí* (es un título de dignidad, o sea, ¡excelencia! = en

griego *didáskalos* y en 3:10 se apela a Nicodemo como *didáskalos tou Israel*. La conversación entre Jesús y Nicodemo va desde 2b a 12 (quizás 13 aunque los verbos estén en pasado) y desde 12/13 hasta 21 una reflexión del evangelista interpretando la conversación.

El paralelismo de estructura entre las dos mitades del capítulo lleva a adoptar el siguiente análisis del discurso:

(1) 2:23–25, un Informe que también proporciona la llave al diálogo que sigue; (2) 3:1–12, el diálogo de Jesús con Nicodemo; (3) 3:13–21, monólogo, que trae “la voz de Cristo”.

2:23–3:12 La conversación

Así como 2:1 vuelve atrás a los eventos del cap. 1 aunque comienza una nueva división del Evangelio, así también 2:23–25 aunque se une con la escena del episodio anterior, pertenece esencialmente al cap. 3, pues pone en contexto la narrativa sobre Nicodemo y da una pista importante a su comprensión. El comentario en el v. 24 indica la ineficacia de la fe de los que la basan sólo en los “signos”, “Jesús no les confiaba”. La Mekilta al Éxodo 16:32 tiene un comentario que arroja luz sobre el v. 25 “Siete cosas están escondidas a los hombres — el día de la muerte, el día de la consolación, la profundidad del juicio, y el hombre no conoce cuál de sus actos será provechoso, el tiempo de la restauración, del reino de David, el tiempo cuando el reino malvado (Edom e.d. Roma) será destruido (caerá), qué hay en el corazón de su amigo (de su prójimo)”.

3:1. Muy a menudo en Juan el *de* es explicativo y de transición, no adversativo (2:23 también lo utiliza). (*Nicodemo*, un nombre griego, que fue adoptado por los judíos de la forma *Naqdemon*. Una persona de este nombre se menciona en Josefo, *Antigüedades*. 14.37 (III, 2), como un enviado de Aristóbulo al general romano Pompeyo. Más tarde un cierto Gorión, hijo de Nicodemo, negoció con los romanos para la conclusión de la guerra del 66–70 (74) EC. ¿El Nicodemo de nuestra narrativa podría ser un miembro de la misma familia? La misma construcción como en 1:6. Su nombre aparece sólo en Juan en el NT (aquí, 7:50; 19:39). Era un Fariseo, miembro del Sanedrín, y adinerado. No hay ninguna evidencia de que era el gobernante joven de Lc 18:18 debido al *arjon* (gobernante). Nicodemo es un caso del conocimiento que Cristo tiene acerca de los hombres (2:25) y de alguien que parece confiar en Él al contrario de aquéllos en 2:24. Como Fariseo pertenecía a ese partido que contenía una pizca de *patriotismo* y podía incorporar hombres como Gamaliel y Pablo cultivados y elevados. Nicodemo entiende lo que discutirán desde un punto de vista, o sea, el fariseo.

3:2. No es necesario pensar en un sentido estrictamente simbólico porque Nicodemo tiene claridad en que Jesús vino de parte de Dios. Que se haya acercado es extraño, no porque hubiera peligro como ocurrió en un periodo posterior, sino debido a su propia prominencia. Deseó evitar comentarios por otros miembros del Sanedrín y algunos otros miembros del partido. Posteriormente ya tuvo que lidiar con distinta posición (cf. 7:50, 19:39). Jesús ya había provocado la oposición de los jerarcas por su asunción de autoridad Mesiánica por encima del santuario. No hay por qué asignar al incidente un periodo posterior. Jesús ya estaba en el ojo público (2:23) y el interés de Nicodemo era real y deseó ser cauto.

El llamarlo **Rabino** (*rabbei*) – ver 1:38 – supone alguna convicción. Técnicamente Jesús no era un Rabino reconocido de las escuelas fariseas, pero Nicodemo lo reconoce como a tal y lo llama “Maestro” del mismo modo como lo hicieron Andrés y otro discípulo al comienzo (1:38). Fue un largo y arriesgado paso para Nicodemo como un Fariseo el tomar esta acción porque los Fariseos habían escrutado estrechamente las credenciales del Bautista según 1:19–24.

El diálogo que sigue se centra en los signos. Nicodemo da la oportunidad con su palabra. Jesús **puede hacer**, “puede seguir haciendo” **estas señales (signos) que haces**. Aquellas mencionadas en 2:23 convencieron a tantos en la muchedumbre y que ahora apelan al estudioso. Note el *tu* como algo fuera de lo ordinario. El desdén de los dirigentes hacia Jesús se verá más adelante (12:42), excepto Nicodemo quien se atreve a sentir a su manera: nadie puede hacer estas señales **excepto (a menos) que (si no) Dios esté con él**. Esta condición de tercera clase, se presenta como una probabilidad, no como un hecho definido, por lo que Nicodemo quiso saber más de la enseñanza acreditada por Dios. Jesús anduvo haciendo bienes porque Dios estaba con él, dice Pedro (Hch 10:38). ¡Jesús hará una señal! La contestación a tanta alabanza traerá una enseñanza no fácilmente asimilable por alguien que no tenga una “penetración espiritual”, producto del *pneuma*.

3:3. Aquí *está la clave* de toda la discusión.

Primero se observa que Jesús contesta con la misma forma de condición que Nicodemo antes: *ean me* “excepto que (si no) Dios” “excepto que (si no) alguien”.

Segundo, hay un *sintagma ambiguo*: *gennethe anohen*. ¿Por qué digo ambiguo? Porque ambas palabras, sean el verbo como el adverbio, tienen más de un significado lo que producirá un malentendido por el interlocutor de Jesús y al mismo tiempo una profundidad mayor en el mensaje.

Gennao: (1) (a) de los varones *engendrar, llegar a ser el padre de* (Mt. 1:2); pasivo *ser engendrado por, nacer de* (Gal. 4:23); (b) de las mujeres, *dar nacimiento a* (Lc 1:13); (2) en forma figurada (a) de parte de Dios en la resurrección de Jesús (Hch 13:33) y su exaltación mesiánica a la posición de honor más alto (Hb 1:5) (*oficialmente*) *volverse padre, públicamente reconocido*; (b) en pasivo del nuevo nacimiento o concepción espiritual *ser nacido, ser regenerado* (Jn 3:3); (c) de la influencia de un líder en sus discípulos: *volverse un padre* (1Cor 4:15); (d) producir un resultado *dar lugar a, causar* (2 Tm 2:23). *Anohen* Originalmente “de arriba” (Mr. 15:38), entonces “del cielo” (Juan 3:31), y de ahí “del principio” (Lc 1:3), y entonces “de nuevo” u “otra vez” (*palin anohen*), Gal. 4:9).

Este sintagma podría pues significar: *nacer de nuevo, nacer de arriba, engendrar de nuevo, engendrar de arriba*. ¿Cuál es el significado aquí? El enigma que muestra Nicodemo (*deuteron*, versículo 4) insinúa que él lo tomó como “de nuevo”, un segundo nacimiento desde la matriz. Nicodemo probablemente estaba familiarizado con la noción de “renacimiento” con referencia a los prosélitos del Judaísmo de entre los Gentiles, pero no con la idea de que un judío mismo tenía que “renacer”. La Vulgata lo traduce por *renatus fuerit denuo*. Pero la equivocación de Nicodemo no demuestra el significado de Jesús. En los otros pasajes en Juan (3:31; 19:11, 23) el significado es “desde arriba” (de *yper*) y normalmente es así para los Sinópticos. En este contexto “desde arriba” en el sentido “desde Dios” parece ser lo que está primero en la mente (este es el sentido en otras partes del EvJn incluyendo 3:31), el otro sentido está subsumido naturalmente bajo su énfasis primario. Puesto que *anohen* se relaciona a la acción de Dios es mejor traducir *gennethe* por “ser concebido” que por “ser nacido” (de la madre). En este último sentido se emplea más *tikto* “parir” “dar a luz” como en 16:21 Mt 1:21, Heb 6:7, Sant. 1:15.

No puede ver (*vislumbrar, observar, experimentar*) **el reino de Dios**. Para siquiera percibir no digamos participar en el reino se necesita penetración espiritual como en Lc 9:27. El complemento del *gennethe anohen* es el vislumbrar el reino de Dios y no el poder nacer siendo un viejo que es la contestación subsecuente de Nicodemo.

3:4. Esta equivocación de Nicodemo con respecto al significado que Jesús le da precisamente está cerca de lo que Juan representa que aquél debía estar dispuesto a recibir desde lo alto. El craso error de Nicodemo toma énfasis por la segunda pregunta encabezada por el *me* que espera una respuesta negativa y por el uso de *deuteron* ¿Se puede volver a entrar en el útero?! Pero observemos que no es lo que Jesús dijo, utilizó *dynatai* para vislumbrar, no empleó *tikto* para ser nacido sino *gennao*. El sabio Fariseo es estéril en visión espiritual (*idein*, vislumbrar) como un aprendiz.

3:5. Nicodemo definitivamente no pudo concebir la idea de la *concepción* espiritual como esencial para ingresar en el Reino de Dios. Aquí Jesús utiliza *eiselthen* (*entrar*) en lugar del *idein* (*ver, vislumbrar*) del versículo 3, pero con la misma idea esencial (*participación en el reino*).

Nicodemo entendía a sólo judíos como miembros de ese reino, el reino político de la esperanza farisea y otras tendencias que era hacer a todo el mundo judío (fariseo, esenio etc.) bajo el Rey Mesías. Ante la objeción (*legei pros auton*) de Nicodemo en el versículo 4 acerca de la expresión “ser engendrado de arriba” se expone como engendrar de agua y Espíritu. ¿Cuál es la relación de “agua” y “Espíritu”? ¿Por qué agrega Jesús el *ex hydatos* aquí? En el versículo 3 tenemos “*anōthen*” (de arriba/de nuevo) que se repite en el versículo 7, mientras que en el versículo 8 tenemos sólo *ek tou pneumatos* (del Espíritu) en los mejores manuscritos.

Existen muchas teorías. Una hace al bautismo, referida en el *ex hydatos* (*salir del agua*), esencial al nacimiento del Espíritu, como el medio de obtener el nuevo nacimiento del Espíritu. En ese caso, ¿por qué sólo se menciona una sola vez agua en las tres demandas de Jesús (3, 5 y 7)? Orígenes sugirió que “agua” sólo difiere de “Espíritu” en *epinoia*, es decir, en “la noción,” no en *hypostasis*, en la “substancia”. Calvino en modo similar interpretó agua y Espíritu como la misma cosa, comparable al “Espíritu y fuego” en la predicación de Juan Bautista (1:64–65), agua y Espíritu se refieren a un solo acto (la obra purificadora del Espíritu). Odeberg sostuvo agua como las aguas celestiales, que en el Judaísmo místico correspondía al *semen* del ser carnal; ser engendrado “de agua y Espíritu”, por consiguiente, significa el renacimiento de semilla espiritual, como en 1 Juan 3:9. Bernard vio la suma de *hydatos kai* mano del propio evangelista. A su vez sostiene de la Potterie que el catecismo juanino más temprano sólo habló de regeneración por el Espíritu que podría reflejar lo que Jesús realmente dijo pero a la luz de la comisión bautismal del Señor Resucitado y la práctica cristiana del bautismo; el Evangelista agregó *hydatos kai* por vía de comentario, para indicar cómo se gana la nueva vida del Espíritu. Bengel, “El agua denota el bautismo de Juan en expectativa de (es decir, preparando para) Cristo Jesús” Esta visión de la conjunción de agua y Espíritu con la esperanza escatológica está profundamente arraigada en la conciencia judía, como está atestado por Ez 36:25–27, las escrituras apocalípticas, como toda la literatura y prácticas de Qumrán que buscó unir la limpieza (purificación) y la esperanza del Espíritu con las inmersiones y el arrepentimiento en una comunidad que empieza a “ver” el reino de Dios.

La necesidad de limpiar y la expectativa de la renovación del Espíritu, por lo mismo, flotaba en el aire en el periodo de Jesús y la Iglesia temprana. El escenario del Evangelista sobre el diálogo con Nicodemo junto a una segunda sección que se ocupa de la relación con el bautismo de Juan Bautista y el promovido por Jesús (3:25–30 *sobre ambos ritos de purificación*) indica cómo deseaba que el primero fuera entendido: los Fariseos como Nicodemo no deben estar apartados de la llamada al arrepentimiento para el reino de Dios emitido por Juan Bautista y por Jesús, porque todos están en la posición de necesidad del

perdón de Dios y la obra recreadora del Espíritu Santo que es tan inminente como el propio reino (cf. 7:39).

3:6. El agudo contraste entre carne (*sarx*) y Espíritu (*pneuma*), ya presente en 1:13, sirve para que Nicodemo recuerde la crudeza de su pregunta en 3:4 sobre un segundo nacimiento físico. La naturaleza radical de la concepción de arriba está enfatizada por el contraste entre carne y Espíritu. “Carne” habla de la debilidad del hombre como criatura, “Espíritu” del poder de Dios obrando en el mundo de abajo (cf. Is 31:1–3, y para ese pensamiento, Juan 1:13).

Algunos insisten en que el lenguaje del versículo 6 significa que el nacimiento de la carne viene en una bolsa de agua en contraste con el nacimiento del Espíritu. Uno se pregunta después de todo cuál era el propósito preciso de Jesús con Nicodemo que no había aprehendido la idea de nacimiento (concepción) espiritual que es un lugar común para nosotros. Al utilizar primero agua (el símbolo antes que la cosa significada) y agregando Espíritu, pudo haber esperado que la mente de Nicodemo se volviera del mero nacimiento físico y, apuntando al bautismo de Juan Bautista con la confesión de pecados que los Fariseos habían rechazado, volver su atención a la concepción de arriba por el Espíritu.

3:7. Dice Jesús “no comiences a preguntarte”, como claramente Nicodemo había hecho. En Juan la palabra *thaumazo* significa normalmente “maravilla poco inteligente” (Bernard). Deben ser concebidos de arriba (*dei humas gennethenai anothen*). Jesús repite el punto del versículo 3 (el *dei* y el infinitivo en lugar del *ean me* y el subjuntivo) con *anothen* (de arriba) sólo y no con *ex hydatos*.

3:8. En griego *pneuma* significa viento o espíritu como *spiritus* hace en latín (también en hebreo y Siríaco). La palabra *pneuma* ocurre 370 veces en el NT y nunca significa viento en otra parte excepto en una cita del AT (Hb 1:7 del Sal 104:4), aunque es común en las LXX. Por otro lado, el *pneo* (soplo, *pnein* soplar) ocurre cinco veces en otras partes en el NT y siempre del viento (como Juan 6:18). De este modo *fone* puede ser sonido (a partir del viento) o voz (a partir del Espíritu). En forma simple cualquier sentido de *pneuma* puede darse aquí como uno quiera. Tholuck piensa que el viento soplabla de noche a través de la calle estrecha al tiempo que Jesús hablaba. En cualquier caso la etimología de *pneuma* es “viento” del *pnein*, soplar. El uso de *pneuma* para Espíritu es como metáfora. Ciertamente la conclusión acerca “del Espíritu” es una referencia directa al Espíritu Santo que trabaja a su propia manera más allá de nuestra comprensión de hombres.

Este refrán parabólico ejemplifica aun también la realidad de la incomprehensibilidad de la obra del Espíritu en el hombre: el viento es invisible y misterioso, aunque conocido en la experiencia. Así es con todos los que han sido engendrados del Espíritu” implica, “aquellos que los que han sido concebidos del Espíritu son, de donde vienen y adonde van, es incomprendible al mundo; tan incomprendible como el propio Jesús es a los de Judea”.

3:9. ¿Cómo? Nicodemo se mantiene en la línea del cómo suponiendo que conoce y así no es ayudado ni por el uso de *hydor* ni por la utilización del *pneuma* para entender *dei gennethenai anothen* (la necesidad de la concepción de arriba o de la regeneración). Cae otra vez en su tonta equivocación. Ninguno está tan embotado como aquél que no percibe. La preocupación previene el discernimiento o la clarividencia. Literalmente uno debe vaciar a menudo su mente para recibir nuevas verdades.

3:10. El muy conocido o autorizado (el aceptado) maestro del Israel de Dios. Nótese ambos artículos. ¿Y no entiendes estas cosas? (*kai tauta ou ginoskeis*). ¡Después de haber sido dicho por Jesús y después de tan propicia salida todavía no comprende!. Su teología rabínica (quizás farisaica) lo había hecho casi estanco a cualquier aprehensión espiritual.

Estaba fuera de su rutina teológica (repetición, costumbre, corrupción, tradicionalismo no más). Jesús responde con una ironía: Nicodemo lo había llamado a Jesús “Rabino (¡excelencia!) venido de Dios al principio de la conversación, Jesús ahora lo llama a Nicodemo rabino (¡excelencia!) de Israel que no puede aceptar la novedad del Espíritu, “de arriba”.

3:11. Hablamos de lo que nosotros sabemos (*ho oidamen laloumen*). Jesús simplemente demanda conocimiento de lo que él ha intentado hacer claro al famoso Rabino, sin éxito. El “sabemos” de Nicodemo (v 2) se corrige tácitamente por el “sabemos” del Redentor (*oidamen*), quién lleva el singular testimonio de las realidades celestiales (*ho eorakamen*), y de la Iglesia que perpetúa su testimonio. Trágicamente la negativa del testimonio por parte de Nicodemo también representa el rechazo por parte de su generación, como por el del día del Evangelista (*ou lambanete... ou pisteuete*).

Y llevar testimonio de lo que hemos visto (*kai ho eorakamen martyromen*), quiere decir que Él no es un soñador, conjetrador, o especulador. Está llevando el testimonio del conocimiento personal, extraño como pueda parecer a Nicodemo. Y no reciben nuestro testimonio (*kai ten martyrian ou lambanete*). Ésta es la tragedia del asunto como Juan ha mostrado (1:11, 26) y como continuará siendo verdad hoy.

3:12. Nicodemo es notoriamente llamado representante de su gente (*lego soi ... eipon hymin*) por Jesús quien representa a todos los que llevan testimonio de la palabra auténtica de Dios. Si yo dijera (*ei eipon*) cosas terrenales (*ta epigeia*), cosas en la tierra como el *ta epi tes ges* (Col 3:2), no cosas de una naturaleza terrenal o mundana o pecadora. La obra del reino de Dios, incluso la concepción de arriba, que Nicodemo no entendió pertenece a *ta epigeia*. Si les digo cosas celestiales (*ean eipo hymin ta epourania*). ¿Qué haría Nicodemo en ese caso? Jesús quiere decir cosas que tienen lugar en el cielo (*ta epourania*) los profundos secretos del propósito de Dios en la materia de redención como la necesidad de la elevación de Cristo como está mostrado en el versículo 14.

Las “cosas terrenales” de las que Nicodemo ha oído hablar, pero que él no cree, debe denotar la enseñanza en la concepción de arriba, ilustrada en los vv 3–8. Es “terrenal” en que vincula a la situación del hombre en el mundo y su incapacidad de “ver” el reino. Las “cosas celestiales” que no se le han declarado a Nicodemo se relacionan con la dimensión escatológica de la salvación que el Redentor concreta con su “descenso” y “ascensión” al cielo por vía de la cruz; éstos componen el asunto de las reflexiones que siguen en los vv 13–21.

3:13–21 Expansión del Evangelista

3:13. La extensión y exposición del Evangelista del diálogo precedente empieza con un refrán ambiguo. Normalmente se considera que está dirigido contra todas las demandas hechas, o en nombre de individuos que se supone que han ascendido al cielo y reciben revelaciones para hacerlas conocidas al mundo de abajo, sean videntes apocalípticos o (especialmente y sobre todo) Moisés. La Encarnación del Hijo Pre-existente de Dios que estaba en cielo antes de que bajara y por eso sabe lo que está diciendo sobre “las cosas celestiales”. No hay ninguna alusión a la Ascensión que vino después. Esta alta concepción de Cristo corre a través de todo el Evangelio y a menudo en las propias palabras de Cristo como aquí.

El descenso se menciona en el v 13 como la presuposición de la ascensión (vía la cruz) para la salvación de la humanidad. Ésta es la obra del Hijo de Hombre que solo en virtud de su descenso del cielo es autorizado y está facultado por el Padre para lograr la salvación de la soberanía divina.

3:14–15. La referencia a Num. 21:7ss. donde Moisés colocó la serpiente de bronce como norma de que aquéllos que creyeran podrían mirar y así vivir, el texto hace un vívido paralelo entre el acto de Moisés y la Cruz en que Él (el Hijo del hombre) “debía” (*dei*, una de las cosas celestiales) “ser alzado”. Jesús está dando lugar a la inteligencia de Nicodemo como “el maestro de Israel” diciéndole esta gran verdad y hecho que descansa en la base de la obra del reino de Dios (la muerte reparadora de Cristo en la Cruz).

Todo creyente en él tenga vida eterna. Aquí el *en auto* (en él) se relaciona con *eje* en lugar de con *pisteuon*. La entrevista con Nicodemo podría cerrar al parecer con el versículo 15 ya que en los versículos 16–21 tenemos constantemente tiempos pasados como sería natural para la reflexión de Juan, pero antinatural para el Jesús que habla. Hay frases como la del Prólogo (versículo 19; 1:9–11). “Unigénito” no ocurre en otra parte en las palabras de Jesús, pero está en 1:14,18; 1 Jn 4:9. Juan pone a menudo comentarios explicativos (1:16–18; 12:37–41). Sin embargo, esto pertenece a la explicación del evangelista.

La breve fórmula querigmática de los vs. 14–15 hace evidente las presuposiciones del v 13. Se relaciona estrechamente con las predicciones sinópticas de la Pasión (Mc 8:31, etc.), pero ilumina el significado de la Pasión por medio del incidente de Moisés alzando a una serpiente de bronce para la curación de los israelitas mordidos por serpientes ardientes (Num 21:4–9). Al levantamiento de la serpiente en un asta para que todos puedan vivir corresponde el levantamiento del Hijo de Hombre en una cruz para que todos puedan tener vida eterna. El término *hupsosothenai* está asociado con *doxasthenai*, “ser glorificado”, (cf. 12:23; 13:31 s.). La frase de apertura del último poema del Servidor sufriente en Is 52:13 está claramente en mente: *Idou synesei ho pais moukai hupsosothesetai kaidoxasthesetai sfodra* (LXX), “Mi sirviente será sabio y exaltado y grandemente glorificado”. Esto anticipa la vindicación del Servidor *consecuente* con sus sufrimientos (Fil 2:9), pero el Evangelista aplica *hypsoun* de forma consistente a la muerte del Hijo de Hombre (cf. 8:28; 12:31).

3:16. Porque así (*outos gar*). Este uso de *gar* realmente está en el estilo de Juan introduciendo sus comentarios (2:25; 4:8; 5:13, etc.). Este “Pequeño Evangelio” como a menudo se le llama, si bien no sería una cita de Jesús es una justa e interpretación maravillosa de la misión y mensaje de nuestro Señor. En los versículos 16–21 el EvJn recapitula de modo resumido la enseñanza de Jesús a Nicodemo. **Amó Dios** (*egapesen ho Theos*), es la palabra más noble tan común en los Evangelios para la forma más alta de amor, utilizada a menudo como aquí en el EvJn (14:23; 17:23; 1 Jn 3:1; 4:10) para el amor de Dios para con el hombre (cf. 2 Tes 2:16; Rm. 5:8; Ef. 2:4). En 21:15 el EvJn presenta una distinción entre *agapao* y *fileo*. *Agapao* también se emplea para el amor de los seres humanos hacia los seres humanos (13:34), para Jesús (8:42), para Dios (1 Jn 4:10). **Al mundo** (*ton kosmon*). La totalidad del cosmos humano, de la humanidad, incluso los Gentiles, la raza humana entera. Este aspecto universal del amor de Dios también aparece en 2 Cor 5:19; Rm. 5:8. **Que ha dado** (*hoste... edoken*). La construcción clásica usual con *hoste* y el indicativo (aoristo primero activo) da resultado práctico, único ejemplo en el NT salvo Gal 2:13. En otra parte el *hoste* con el infinitivo ocurre para resultado real (Mt. 13:32) así como propósito (Mt. 10:1), aunque incluso esto es raro. **Su único Hijo (unigénito)** (*ton hyion ton mongene*). “El único Hijo engendrado (unigénito)”. Para esta palabra ver en 1:14,18; 3:18. El resto de la frase, la cláusula de propósito con *hina eje* precisamente reproduce el cierre de 3:15 a menos que *eis auton* tome el lugar de *en auto* (ver 1:12) y vaya ciertamente con *pisteuon* (no con *eje* como *en auto* en el versículo 15) y con la cláusula agregada “no se pierda (perezca) sino” (*me apoletai alla*, aoristo segundo medio subjuntivo, intransitivo, de *apollymi*, destruir, perecer, perder, corromper). El mismo

contraste entre “perezca” y “vida eterna” (para este mundo y el próximo) también aparece en 10:28. Sobre “perezca” también ver 17:12.

Sigue un resumen confesional del Evangelio: se origina en el amor de Dios para con su mundo, aunque desobediente, se centra en la donación del único Hijo al y para el mundo, y su finalidad es que no perezcan personas sino que vivan bajo la soberanía salvadora de Dios. Si, como muchos piensan, el lenguaje hace eco del Abraham que *está ofreciendo* a su *único hijo* a quien *amó* (Gen 22), el evento en vista es más amplio. Sólo aquí en el EvJn se declara que el amor de Dios para con el *mundo rebelde* es la razón de la encarnación y muerte de Cristo; más característicamente se enfatiza el amor para los discípulos y el mal del mundo (ej., 1:7, 9,; 12:32).

3:17. Si el propósito de la misión del Hijo es que las personas puedan vivir y no se pierdan, está claramente implícita la posibilidad de ambos destinos, y Dios en su amor está detrás de ambos. Esta posibilidad dual se expone en los vv 3:17–21. El propósito positivo de la misión se declara inequívocamente en el v 17: es que el mundo sea salvado. Encarnación, muerte, y resurrección del Hijo de Dios se dirigen a la salvación de toda la humanidad, no a un segmento de ella.

Para la homilía

La concepción desde arriba cambia la actualidad humana. No desde la “tierra” sino desde el “cielo”.

El hombre no puede pertenecer al reino de Dios (“ver” tiene el sentido de *experimentar, gozar*) si no es concebido por Dios mismo. Nicodemo reduce las palabras de Jesús al absurdo de que un hombre ya viejo entrase de nuevo en el seno de su madre y volviese a nacer. La respuesta de Jesús alude a la imposibilidad tan crudamente imaginada.

En el rito romano de la bendición de las pilas bautismales se dice: “del seno inmaculado de la **fente bautismal divina** sale una prole celestial, **engendrada** como una **nueva criatura**”. No hay diferencia entre *ver* el reino de Dios, 3, y entrar *en él*, 5. El semejante engendra a su semejante. “Lo que nace de la carne, carne es – en el sentido físico del término – pero lo que nace del Espíritu es espíritu”.

Jesús se anticipa a una segunda expresión de extrañeza: no se debe negar su realidad cómo se realiza y adónde porque uno no conozca de dónde viene, va. El viento está tomado como una parábola. Sopla cuando quiere, y su susurro o silbido o bien el ruido que hace se oye, pero no se puede decir dónde se levanta y por dónde desaparece. De la misma manera, el hombre engendrado del Espíritu manifiesta efectos que son perceptibles, pero los procesos vitales del Espíritu son invisibles.

Nicodemo todavía está perplejo, puede ser la perplejidad humana. Jesús señala lo anómalo de la ignorancia de uno que es “maestro de Israel”: después, emplea de nuevo el singular para referirse a la incredulidad y añade (mediante un argumento rabínico *a minori ad maius* o *a fortiori*) que la revelación de las cosas celestiales todavía han de suscitar mayor incredulidad.

El Verbo encarnado es el único testigo de las cosas celestiales.

La *necesidad* es idea que domina en todo el pasaje, 7 y 14. Aquí es proclamada la necesidad de la muerte redentora de Jesús. La *exaltación* es la crucifixión, 8:28; 12:32, 34. La serpiente de bronce levantada por Moisés como remedio divino contra la mordedura de serpientes venenosas, Num 21:4, 9, Sab 16:6s, era imagen de la salvación que había de venir por medio de Jesús crucificado.

El motivo y la fuente de la salvación es el amor de Dios al mundo, es decir, a la humanidad. El amor movió a Dios a dar y entregar a la muerte a su Hijo, a su Unigénito amado, con el fin de que todo el que creyese en Él no se perdiese, sino que consiguiese la salvación eterna. El fin directo de la misión del Hijo de Dios es la salvación, no el juicio.

Los hombres ejecutan su propio juicio mediante su actitud respecto de Él, 3:36; 5:24; 12:48. El que cree no incurre en la condenación. El incrédulo ya está en estado de condenación, porque se ha instituido a sí mismo como incrédulo (en perfecto) en el nombre del unigénito Hijo de Dios. “El que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, como hechas en Dios”.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 059 – Febrero de 2005

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 Febrero de 2005: Ricardo Pietrantonio

Domingo 27 de Febrero, Tercer Domingo de Cuaresma

Salmo 95; Éxodo 17: 3-7; Romanos 5: 1-11 (1-5); *Juan 4:5-26 (27-42)*

Sal 95

Cantemos a Dios porque es nuestra salvación. Si escuchamos su voz no se endurezca nuestro entendimiento para no caer en la tentación.

Ex 17:3-7

Escucha Dios a su pueblo, el cual se queja cuando parece que no está; hay un mensajero que lo invoca porque también puede ser apedreado.

Ro 5:1-11 (1-5)

La tribulación produce paciencia; y la paciencia, prueba; y la prueba esperanza; y la esperanza no avergüenza, porque el amor de Dios ha sido derramado y por ello somos justificados y estamos en paz con Dios.

Jn 4:5-26 (27-42)

Regreso a Galilea a través de Samaria (4:1-42).

La corta misión de los dos días pasados en Samaria, 4:43, es un episodio narrado solamente por Jn. Motivo del viaje: supo que los fariseos (que constituían el foco principal de hostilidad) estaban enterados del creciente movimiento hacia Él y en favor de su bautismo. La observación de que no era Jesús mismo quien bautizaba tal vez sea una indicación ulterior.

En adelante Judea sería peligrosa, y por eso la luz mesiánica iba a aparecer en Galilea, Is 9:1s. La *necesidad* obligó a Jesús a pasar por Samaria. Lo geográfico y la misión están presentes en forma ambigua. Estaba en Judea, el camino directo era ir hacia el norte. Podemos conjeturar que la *necesidad* de viajar a través de Samaria entraba en los designios providenciales de Dios.

Encuentro con la samaritana: El lugar llamado Sicar (*Sycar*) difícilmente sería el antiguo Siquem, reemplazado desde los tiempos de los seléucidas por la ciudad que Tito reedificó más tarde como Flavia Neápolis (*Nablus*, 1 km al ONO. de Siquem). Aunque las excavaciones de 1914 y las de 1926-1928 han revelado que Siquem estaba todavía habitada durante el reinado de Tiberio, sin embargo el nombre mismo de Sicar, el *Onomasticón*, el mapa de Mádaba y muchos itinerarios están más bien en favor o de la aldea El Askar o Tel Balatá.

Este lugar, al pie del Ebal en la parte sudeste, está 1 km. al norte del pozo de Jacob, que se encuentra al pie mismo del Garizim. La “fuente” de Jacob era en realidad un pozo que se

surtía por una corriente profunda. El evangelista conserva el término “fuente”, en cambio, la samaritana lo llama “pozo”, *frear*.

Cansado del viaje Jesús estaba sentado junto al brocal del pozo o encima de él porque “era como la hora de sexta”, es decir, mediodía, “la hora de la sed”. Una mujer de la región de Samaria, vino con su cántaro y su cuerda a sacar agua. Si ella vino desde el pueblo de Sicar, la distancia era bastante considerable, y la hora no era el tiempo más oportuno (por la mañana o por la tarde) para sacar agua. Y como ‘Askar tiene una fuente propia bastante abundante, lo más probable es que la mujer venía de Tel Balatá.

Sin ningún saludo preliminar, Jesús le pidió de beber. Estaban solos, pues los discípulos – una media docena quizá – habían ido todos juntos a comprar provisiones. La mujer, conociendo que era judío por su modo de hablar o por su vestimenta, le recordó el odio existente entre judíos y samaritanos. Los descendientes de los colonos traídos de Cuta y otras ciudades de Oriente por Sargón y Asaradón eran mirados como medio paganos y cismáticos que habían logrado sobrevivir a la destrucción del templo samaritano por Juan Hircano en el 129 a.C.

Flavio Josefo (*Ant.* 8,11, y 20,6) coincide con los Evangelios, Lc 9:53 y Jn 8:48, al mostrar que en tiempos de Jesús no podía haber relaciones amistosas entre judíos y samaritanos. Sin embargo, Jesús logra desvirtuar el rechazo. Él ha pedido de beber, pero puede darle a ella “agua viva”, que simboliza aquí una bebida como el agua que brota a borbotones de un manantial (no el agua estancada y tranquila de una cisterna), y representa por su frescor una energía viviente y, al mismo tiempo, vivificante.

La mujer se dirige a Jesús llamándole *kyrie* (Señor), pero desvía el tema hacia la dificultad de que un hombre sin medio pueda sacar agua de un pozo de unos 33 m. de profundidad (es éste el promedio justo de los sondeos registrados) y también hacia la suposición de que aquel extranjero sea más grande que el patriarca Jacob que les había dado el pozo o que los padres fundadores (Abraham 8:53 y Moisés, 1:17-18, 6:32 o Juan 5:36).

Ella debió de pensar ¿cómo podría realizarlo sin un cubo? o bien puede conseguirla de algún otro pozo o fuente mejor que éste; en cuyo caso se considera a sí mismo evidentemente superior a Jacob, que había dado aquel pozo.

Num 21:17-18 dice le cantaban ‘sube pozo sube’ y subía y 21:18-20 “fueron a Mataná...”, y en el Targum se interpreta Mataná como “don” que se agrega al Targum de Gén 29:1 “el agua fluye automáticamente del pozo”. La mujer queda profundamente impresionada por las tradiciones que Jesús le hace ver.

Desea el agua pero existe un obstáculo, y Jesús lo revela: “llama a tu marido” habría parecido una advertencia muy natural, pues una larga conversación en público con una mujer chocaba con las costumbres. La negación de que tuviese marido por parte de la mujer era una evasiva, un equívoco. El hecho de que la mujer hubiera tenido cinco maridos en el pasado y de que entonces viviera en concubinato implicaría que había contraído cinco matrimonios legítimos (probablemente, a partir de los quince años de edad), ella en aquel momento era adúltera.

Al reconocer que Jesús era un profeta, implícitamente lo admite, y lo comienza a mirar con simpatía. Suscita el tema de la religión verdadera: las reivindicaciones rivales del Garizim y de Jerusalén. La respuesta de Jesús, precedida de un solemne “créeme” y de un respetuoso título de salutación (“mujer”), afirma que está llegando a su fin la época de los cultos particularistas y de los santuarios locales.

Dios el “Padre” ha de ser adorado como tal incluso por los mismos samaritanos que habían adorado “lo que ellos no conocían”. Ha llegado la hora de esa adoración porque está ya

presente el revelador. Tal adoración “en espíritu y en verdad” es la única adoración de Dios. La mujer observa que la aclaración de todos estos puntos había de venir del Mesías, conocido por los samaritanos como Ta’eb (“el que vuelve” o “el convertidor”).

Entonces Jesús pronuncia el solemne “Yo soy” de Jn. Jesús está sentado junto al pozo de Jacob y se revela a la samaritana. El que vagamente fue considerado como un taumaturgo, 15, y reconocido como un profeta, 19, es realmente el Mesías.

Las costumbres judías eran muy rigurosas respecto de un hombre que conversase con una mujer en público. De aquí la sorpresa de los discípulos, que supusieron que alguna necesidad había ocasionado la conversación, aunque por respeto no hicieron ninguna pregunta. Jesús toma como frase introductoria de su discurso una observación hecha por los discípulos en el mismo momento en que dieron vista a la llanura de Mahneh y al fértil valle situado entre el Ebal y el Garizim: “no decís vosotros...”.

Esta observación señala una fecha: mayo del año 28 d.C., cuatro meses antes de la recolección del trigo. Las mieses doradas o amarillas de los campos son blancas bajo el sol de la Tierra Santa. De la siega ya próxima y representada por el tropel de samaritanos que se acercaban, Jesús pasa a los segadores que tendrán la alegría de la obra cumplida y su premio, pero han de recordar el proverbio: “el que siembra no es siempre el mismo que siega”.

Los discípulos segarán una cosecha que habían sembrado Moisés y los profetas e incluso el mismo Jesús, como laboriosos agricultores del suelo. Los primeros frutos de la cosecha fueron aquellos que quedaron convencidos por la fe de la samaritana.

El contacto con Jesús suscitó en ellos una afectuosa hospitalidad. Jesús aceptó, mas como su misión tenía que continuar permaneció allí solamente dos días. Muchos más convertidos se rindieron a la fuerza de la verdad manifestada en las palabras de Jesús quien recibe el título universal: “Salvador del mundo”.

4:4-42 Jesús en Samaria

Jesús y la mujer samaritana. Había dos rutas posibles desde Judea a Galilea. La más larga era a través de territorio gentil por el lado oriental del Jordán; la más corta era a través de Samaria y era la más usada a pesar de la animosidad entre judíos y samaritanos. El v. 4 sugiere que esta última fue una elección necesaria. Quizá Juan está dando a entender que había una razón divina en cuanto concernía a Jesús. Generalmente se supone que Sicar es la moderna Askar, cerca de la antigua Siquem. Aún existe un profundo pozo, que de acuerdo con la tradición es el original. El v. 12 muestra que Jacob era de especial importancia para los samaritanos. Jesús estaba cansado (6); esto parece ser una nota intencional para subrayar la verdadera humanidad de Jesús y también aporta un marco para el comienzo de la conversación. La hora sexta debía ser el mediodía, la más calurosa de la jornada.

Era poco común que una mujer fuera sola al pozo. Puede haber sido considerada como una marginada social. Juan agrega el detalle de que los discípulos estaban ausentes (8) para llamar atención al diálogo entre la mujer y Jesús. La acción de éste hizo a un lado dos prejuicios judíos: la conversación con alguien samaritano y con una mujer. El prejuicio racial se intensifica por la observación de la mujer (9). Jesús debe haber previsto su perplejidad porque la usó para continuar la conversación. La idea de beber por una necesidad física llevó naturalmente al comentario sobre el don de Dios (10), que se convirtió en un tema espiritual. La mujer pensaba en Jesús como en un judío típico, y Jesús procedió en base a este concepto. Si ella hubiera conocido su identidad, le habría pedido agua viva. Esta expresión tenía un doble significado, o sea el de agua corriente o de manantial y el de agua espiritual, o sea conectada con el Espíritu. Los rabinos pensaban en

la Torah como agua viva, lo que demostraba su uso metafórico. Sin embargo, no llama la atención que la mujer aún pensara solamente en el nivel humano, como muestra el v. 11. Parecía necio pensar en sacar agua de un pozo profundo sin tener los medios para hacerlo. Su visión no era mayor que un balde. La comparación con Jacob, que había cavado el pozo, le sugirió que Jesús era inferior. Por lo tanto, ella hizo un par de juicios errados. No podía concebir que alguien fuera mayor que el venerado Jacob (cf. la misma incapacidad de los judíos para concebir que alguien fuera mayor que Abraham, 8:53). La verdadera superioridad de Jesús estaba en el hecho de que el agua era viva cuando él la proveía. El pozo de Jacob podría saciar la sed sólo provisoriamente (13). Hay muchos pasajes del AT que relacionan las promesas de Dios con la ilustración del agua (cf. Is 12:3; Ez 36:25–27). La conexión entre el agua y el Espíritu también es una idea del AT (cf. Is 44:3). La referencia a la vida eterna (14) está conectada claramente con la actividad del Espíritu, como se ve en 6:63.

Hay similitudes entre esta narración y el episodio de Nicodemo, ya que ambos relatos muestran que los malentendidos llevaban a mayores explicaciones. La mujer del v. 15 aun pensaba en el agua en sentido literal. Imaginaba una provisión continua que evitaría sus visitas al pozo. Aún no había captado la dimensión espiritual. Hay más significado de lo que es evidente en la respuesta de Jesús a la mujer (16). De hecho, había un bloqueo moral. Ella no había captado la naturaleza de su propia necesidad. Estaba obligada a enfrentar la realidad de admitir que no tenía marido, aunque escondió el hecho de que estaba viviendo con un hombre. Jesús estaba demostrando esa mayor visión que Juan hizo notar en 2:25 y que la misma mujer comenzó a reconocer (19). La enseñanza judía desaprobaba que una mujer tuviera más de tres maridos y la idea de concubinato de hecho no tenía apoyo religioso. Por lo tanto, la mujer estaba en gran necesidad moral y espiritual. Notamos el modo gentil en el cual Jesús no sólo la alabó y también la criticó (17, 18).

Cuando ella comprendió que Jesús era un profeta (19), probablemente pensó en una persona inspirada. Este era al menos cierto avance sobre su punto de vista anterior. Aunque la introducción que ella hizo del tema sobre el lugar de adoración puede parecer un desvío para evitar un tema desagradable, es más probable que ella se diera cuenta de que Jesús era algún tipo de profeta judío y entonces quisiera demostrar su conocimiento de las diferencias entre judíos y samaritanos sobre el principal lugar de culto (20). La adoración estaba directamente relacionada con un lugar sagrado. En el pasado, había habido un templo edificado en el monte Garizim para rivalizar con el de Jerusalén. Aun después que el templo de aquel monte fue destruido por Juan Hircano, los samaritanos continuaron adorando en el monte. No es claro hasta qué punto a la mujer le interesaban esas diferencias, pero ella asumió que era un asunto digno de ser discutido. Jesús usó su respuesta para hacer una declaración profunda que trascendía la discusión sobre la ubicación. Primero hizo a un lado el tema del lugar para plantear el del objeto de adoración (22). Aunque ni Jerusalén ni el monte Garizim tenían importancia en este asunto, sin embargo, los judíos tenían al respecto una comprensión superior de Dios. Dado que los samaritanos se limitaban al Pentateuco, les faltaba la riqueza teológica de la revelación de Dios del resto del AT. Cuando Jesús dijo que la salvación procede de los judíos (22) no estaba diciendo que todos los judíos serían salvos, sino que por medio de los judíos llegó el conocimiento de esa salvación en las Escrituras. Como en ambos casos se usa el neutro lo que, eso dirige la atención más a la esencia del culto que a la persona adorada. La referencia de que la hora viene (23), modificada por y ahora es, muestra claramente que fue el ministerio de Jesús lo que transformó radicalmente la adoración. El modo de hacerlo ahora es en espíritu y en verdad, lo que trasciende todas las consideraciones de raza y lugar.

Aquí el principal énfasis es en el espíritu como muestra el v. 24. Dios es espíritu puede compararse con “Dios es luz” y “Dios es amor”. Hay formas por las cuales él puede ser conocido. La espiritualidad de Dios no era una idea extraña a los judíos, pero ellos no habían reconocido la necesidad de alguna correspondencia entre el que es adorado y los adoradores. Jesús enseñó que los adoradores deben compartir algo de la naturaleza de la persona adorada. La relación entre espíritu y verdad aquí señala la necesidad de un culto genuino. Dios desea adoradores que están en armonía con él (23). Todo esto probablemente dejó a la mujer un tanto desubicada. Captó algunas conexiones mesiánicas, aunque no es claro lo que ella quiso decir al mencionar al Mesías (25). Hasta donde sepamos, los samaritanos no usaban esa palabra. La mujer puede haberla usado porque estaba hablando con un judío. Ciertamente, los samaritanos estaban esperando a un profeta (Deut. 18:15–19) quien revelaría la verdad, y esto echa luz a las palabras de la mujer. Dieron a Jesús pie para declararse como el Mesías esperado. Estaba dispuesto a hacerlo a una samaritana, pero no a los judíos cuyas esperanzas mesiánicas no se conformaban con su misión.

4:27–38 Los discípulos se reúnen con Jesús. Como resultado del regreso de los discípulos de su tarea de comprar comida, la mujer volvió al pueblo (28). Juan comenta la sorpresa de los discípulos de que Jesús estuviera hablando con una mujer, lo que refleja el prejuicio judío general (27). Los rabinos judíos no estaban autorizados a conversar con una mujer en la calle y consideraban cualquier conversación con mujeres como un obstáculo al estudio de la Torah. La reticencia de los discípulos de hacer preguntas muestra su grado de avergonzamiento por las acciones de Jesús. Por el otro lado, la mujer parece haber perdido sus inhibiciones en su apuro por contar a otros acerca de Jesús. Su comprensión aún era limitada y tentativa. ¿Será posible que éste sea el Cristo? (29) sugiere que ella no había aceptado plenamente la declaración de Jesús en el v. 26, porque podría entenderse en el sentido de: “¿Seguramente éste no puede ser el Cristo?” Sin embargo, ella despertó un interés considerable en particular porque Jesús conocía su vida anterior.

Los vs. 31–34 preservan un clásico caso de malentendido de la verdad espiritual por parte de aquellos que sólo podían pensar en términos lit. Los discípulos estaban preocupados por la comida material pero Jesús volvió la conversación a un tema espiritual. Ellos llegaron a la conclusión de que alguien debió haberle llevado comida, ya que él no estaba interesado en comer (33). En efecto Jesús respondió en el v. 34 que el hacer la voluntad de Dios es algo que importa más que la comida física. Pero estas palabras no pueden significar que Jesús estaba abogando por un descuido de la alimentación material. Más bien, como es tan frecuente en el Evangelio de Juan, aquí Jesús se está concentrando en su principal tarea, o sea la de completar la obra que el Padre le había mandado a cumplir. La ilustración de la cosecha tiene el propósito de relacionarse inmediatamente con el cumplimiento de su misión (34, 35). Pero, ¿a qué obedecía la referencia a los cuatro meses? Es posible que, al aludir a la cosecha natural, para la que aún faltaban cuatro meses, Jesús quería presentar un contraste con la cosecha espiritual que debía ser inmediata. Cuando urgió a sus discípulos a mirar, puede haber estado pensando en los samaritanos que estaban en camino hacia él como resultado de la semilla sembrada en la mente de la mujer. La cosecha espiritual estaba relacionada con la vida eterna, un tema favorito en el Evangelio de Juan (36). Aunque no se presenta un intervalo en el v. 35, en los 36 y 37 se introduce una distinción entre sembrar y cosechar. En la cosecha espiritual, el intervalo entre la siembra y la cosecha es indeterminado (cf. la metáfora usada en Amós 9:13). El principio que hay en ello se resume en el v. 38. Lo que ya habían recogido los discípulos se debía al trabajo que habían hecho otros antes que ellos. Ningún individuo en particular puede reclamar el crédito por el éxito de una misión espiritual. La cosecha corresponde al sembrador tanto como al cosechador.

Es posible que los otros se refiere a la larga línea de profetas que habían preparado el camino, de los cuales Juan el Bautista era el último.

La conclusión de la misión de Jesús en Samaria se ve en un ejemplo específico de cosecha espiritual. Esto ocurrió en dos etapas. Muchos creyeron por lo que la mujer había dicho, pero aun más por medio del testimonio del mismo Jesús. Debemos asumir que la fe de los primeros estaba necesariamente limitada por la experiencia de la mujer. Su testimonio se relacionaba con la notable percepción de Jesús, pero el contacto personal con él debe haber profundizado su fe, de aquí viene la fuerza del v. 42. El hecho de que los samaritanos querían que Jesús se quedara con ellos era extraordinario ya que se trataba de un judío, pero mostraba el despertar de su convicción de que él era un Salvador, no sólo de los judíos sino del mundo. Es imposible saber qué contenido atribuir a ese concepto. No hubiera tenido el alcance de la reflexión cristiana posterior sobre la salvación, pero presumiblemente Jesús había compartido con ellos algo de los propósitos salvadores de su misión. El título completo usado aquí en el NT vuelve a aparecer sólo en 1 Jn. 4:14. Sin embargo, era usado en el mundo contemporáneo de varios dioses, incluyendo a Zeus y aun al emperador romano Adriano. Pero Juan entendía el término en un sentido que incluía toda la humanidad.

Para la homilía

Mientras tanto, la mujer deja su cántaro junto al pozo, signo de que entendió, ya no necesita del pozo y se va a la ciudad. Inmediatamente, se convierte en apóstol. Ella no duda de que Jesús sea el Mesías, pero invita a los habitantes de Sicar a comprobarlo por ellos mismos.

Los discípulos esperaban a Jesús para comer. Había sentido hambre y sed, pero desapareció ante un deseo más hondo, el de la conversión. Ésta es la comida que sus discípulos no conocían. Creyeron que había recibido alguna cosa para comer. Entonces les explicó que hacer la voluntad de su Padre y consumir la obra del Padre era la suprema satisfacción de todos sus deseos, era “su comida”.

La obra del Padre, que es la obra del Hijo, también será la obra de los discípulos. Consiste en la recolección de una cosecha espiritual.