

March 2008

Número 96: 4.º Domingo de Cuaresma-2.º Domingo de Pascua

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



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

Recommended Citation

(2008) "Número 96: 4.º Domingo de Cuaresma-2.º Domingo de Pascua," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2008 : No. 96 , Article 1. Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2008/iss96/1>

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 096 – Marzo de 2008

Instituto Universitario ISEDET

Aut. Prov. Nº 1340/01

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: René Krüger

Domingo 2 de marzo de 2008, 4º Domingo de Cuaresma

Sal 23; 1 Sa 16,1-13; **Ef 5,8-14**; Jn 9,1-41

Brevísima introducción

Según Hechos, Pablo visitó dos veces esta ciudad. La segunda vez estuvo tres largos años. Prueba del afecto establecido son las muchas referencias en otras epístolas a la comunidad efesina.

Ante la falta concreta de nombres personales, hay exégetas que piensan en la posibilidad de que se trate de una carta circular enviada a diversas comunidades, y de las que se conservó la que llevaba “Éfeso” en el lugar del destinatario.

La epístola contiene una serie de propuestas pastorales y pedagógicas, desarrolladas a partir de un núcleo constituido por reflexiones teológicas sobre la iglesia como cuerpo de Cristo. Fundamenta y a la vez completa este panorama una enseñanza profunda en el cap. 2 sobre la salvación ofrecida por Dios en Cristo; enseñanza que va coronada por la imagen de la iglesia como edificio, templo santo. Esta referencia a la transferencia del concepto de *templo* de los edificios de piedras a la comunidad de personas creyentes es particularmente interesante por el contexto religioso en el que vivía la comunidad efesina, dominado por el culto a la diosa Artemisa (Diana), a cuyo templo con una imagen que se suponía caída del cielo acudían fieles de “toda Asia y el mundo entero” (Hch 19,27), y donde se conjugaba religiosidad, fanatismo (dos horas de griterío, Hch 19,34) y suculentos negocios de los plateros con los templetes de plata (la historia de Demetrio y su gremio, Hch 9,23-41).

Breve excursión sobre *querigma* – *didajé* (información exegético-teológica general, no para la elaboración del sermón)

La carta se estructura según un conocido esquema conocido como *querigma–didajé*. Partiendo del significado griego básico del término, en la exégesis del NT se entiende bajo *querigma* la proclamación, la predicación y específicamente el anuncio del evangelio a judíos y paganos. De allí que el concepto también sea la encarnación del evangelio en sí. Como término técnico para la proclamación del Señor Jesucristo crucificado, resucitado y que ha de volver a venir, *querigma* abarca varios elementos estereotipados, que han hallado su expresión literaria en los sermones contenidos en los Hechos de los Apóstoles y en varias formulaciones sintéticas. Se trata de datos breves de la vida de Jesús, su muerte y su resurrección; eventualmente de una prueba escriturística y un llamado al arrepentimiento o la conversión y a la fe en Jesucristo. La síntesis neotestamentaria más antigua del *querigma* es citada por Pablo en 1 Co 15,3-5.

Este *querigma* dirigido a quienes aún se hallan fuera de la iglesia debe distinguirse de la *didajé* o enseñanza ofrecida a miembros que ya pertenecen a la congregación.

Como concepto colectivo para la doctrina y la enseñanza, *didajé* designa la suma de las instrucciones y orientaciones sobre la nueva vida en Cristo. Esto incluye tanto la profundización de los contenidos de la fe como primordialmente las instrucciones concretas sobre la manera de vivir de los creyentes y la comunidad.

El concepto de *querigma* y el correspondiente verbo poseen un significado central en los Sinópticos y Hch. Hay varios textos que sintetizan el *querigma* del cristianismo primitivo. Ejemplos

sobresalientes son Lc 24,46-47; Jn 20,31; Hch 2,22-24; 3,15; 4,10; 5,30-31; 10,39-43; 13,37-39; 17,3; 1 Co 15,3-5.

La proclamación convierte la realidad histórico-salvífica esencial en acontecimiento presente, que llama a las y los oyentes a la decisión. De aquellos que aceptan el *querigma*, es decir, que se adhieren con fe a Jesucristo, se espera o se solicita que se orienten según él y obedezcan la voluntad de Dios. Ésta es la entrada a la nueva vida con el Señor y en la comunión de los creyentes. Precisamente en ese punto comienza la *didajé*, que es la suma de las enseñanzas e indicaciones para la nueva vida contiene explicaciones, exhortaciones, preceptos, mandamientos, prohibiciones, diferentes tipos de tablas, ejemplos, listas de pecados y virtudes, modelos de vida, pruebas escriturísticas, y a menudo también instrucciones muy contextuales.

En la persona de Jesucristo se hallan inseparablemente unidos el evangelio y la ética y se vinculan directamente con él, tal como el *querigma* y la *didajé* se compenetran y se condicionan mutuamente en los evangelios. El *querigma* también es presentado constantemente en las instrucciones ético-morales de las epístolas. Esto resulta del hecho de que el proclamador, convertido por su muerte y resurrección en Proclamado, había subrayado fuertemente en el marco de su anuncio de la venida del reino de Dios la necesidad de una nueva obediencia a la voluntad de Dios. Es interesante notar que para la instrucción no es tan significativa la distinción entre obras y palabras de Jesús, pues la mentalidad bíblica es más armónica que el pensamiento occidental. Además, como es sabido la presentación de estas obras y palabras no constituye una biografía, sino que se propone el fortalecimiento de la fe y la fundamentación de la enseñanza y la práctica de las cristianas y los cristianos. Por ello los evangelios tampoco son libros históricos propiamente dichos, sino testimonio de la fe para la fe y la vida concreta, basados sí en la historia concreta de Jesús y las personas indicadas. De por sí los evangelios no son ni *querigma* puro ni *didajé* pura. Quieren suministrar fundamento y seguridad a la fe y a la vida de los cristianos y las cristianas; y al mismo tiempo apoyan y amplían el *querigma* y la *didajé*. Ya antes de la redacción de los evangelios se hicieron composiciones de textos especiales para la instrucción. Así encontramos en Mc 4 una colección de parábolas; en Mt 18, una especie de catecismo familiar y comunitario; y en la fuente del Sermón del Monte, una combinación voluminosa de instrucciones. En conjunto, el Sermón del Monte constituye la síntesis más importante de la proclamación ética de Jesús.

En los evangelios, el *querigma* es desarrollado históricamente en el relato de la pasión y resurrección; mientras que los dichos, historias, enseñanzas y sermones de Jesús frecuentemente se orientan más hacia la instrucción; aunque por supuesto también se toca reiteradamente el tema central del *querigma*: el perdón de los pecados por Jesucristo; sobre todo porque el proclamador del reino de Dios no es un predicador de moral o un gurú, sino el Mesías, el Libertador y Salvador; y porque los evangelios fueron escritos bajo el impacto de la experiencia pascual y a partir de la fe pascual.

Así como ya en Jesucristo mismo, existe también una relación inseparable entre *querigma* y *didajé* en la misión y la vida de la iglesia. Un perdón de los pecados sin nueva vida en Cristo sería “gracia barata”; una instrucción con mandamientos y prohibiciones sin la atribución libre de la gracia, que sólo puede ser aceptada por la fe, sería una religión legalista y un intento de justificación por las obras. La instrucción parenética siempre es precedida por la proclamación del reino de Dios, el mensaje de salvación, el evangelio, el Cristo y la conversión que corresponde a esta proclamación.

De allí que todo dependa de la correcta relación entre *querigma* y *didajé*. Sin la conversión que la precede, no es posible comprender la *didajé* del NT. Por su parte, la Reforma ha dejado bien en claro en su discusión sobre la justificación por las obras que éstas se hallan plenamente justificadas no como méritos, sino como respuesta de las personas creyentes a la libre gracia de Dios, aceptada por la fe. La conexión entre la atribución de la salvación y nuestras obras suele describirse con frecuencia mediante la secuencia *indicativo – imperativo*: la obra salvífica de Dios en Jesucristo es un hecho, no podemos ganarnos la salvación, Dios nos la regala; nuestra responsabilidad, por su parte, consiste en la nueva vida en esta gracia regalada. Los mandamientos del Señor, es decir, los imperativos, mantienen su plena vigencia para la

construcción de esta nueva vida, dado que su propósito consiste en transformar la fe en una fe vivida.

El doble esquema de querigma y didajé se halla en varias epístolas paulinas, en la que una sección con materiales de *didajé* sigue a una primera en la que se desarrolla el *querigma*. Así también Efesios. Una primera sección doctrinal abarca de Ef 1,3 a 3,21; y la segunda parte, Ef 4,1 a 6,20, contiene la parte parenética con exhortaciones. El saludo inicial y el epílogo completan la epístola.

Análisis del texto

El corte aplicado por el Leccionario a partir del v. 8 no es “saludable”. La unidad comienza en realidad en el v. 6. El v. 7 tiene un paralelo en 2 Co 6,14, un texto que ha sido considerado como interpolación postpaulina, más cercano al lenguaje y la teología de los documentos de Qumrán que del pensamiento del Apóstol. Ef 5,6-7 es una exhortación que parece reaccionar a algún peligro bien concreto.

Si Ef 3,6 establece que dentro de la comunidad cristiana ya no hay ningún tipo de fronteras, y asimismo es sabido que hacia fuera el evangelio y la misión de la iglesia tampoco ya tienen límites, ¿por qué esta exhortación a distanciarse y no ser partícipe con determinadas personas, llamadas aquí “hijos de desobediencia”? Es muy simple: para proclamar el evangelio, la iglesia debe distanciarse de la vida sin perspectivas (Ef 4,17). En este sentido, la exigencia de Ef 5,7 cabe perfectamente en la teología de la epístola. Según Ef 5,29-32 el distanciamiento del entorno pagano es una expresión de la fidelidad de la iglesia a su Señor.

Los “hijos de la desobediencia” representan lo que pertenece al pasado superado y lo que la iglesia puede reconocer como tal. El texto contrapone el *ahora* al *otro tiempo*, lo que implica que el presente ya es tiempo de salvación y del anticipo de la resurrección (v. 14). Este esquema de una separación de los tiempos queda caracterizado mediante la oposición entre *luz* y *tinieblas*.

Las categorías de la luz y las tinieblas pertenecen al lenguaje universal del simbolismo religioso. Son comunes a la mayoría de las religiones, y no menos a la fe bíblica. En la Biblia se las usa metafóricamente en varios sentidos. Intelectualmente, la luz es la verdad y las tinieblas, la ignorancia o el error. Moralmente, la luz es la pureza y las tinieblas, el mal. La tradición gnóstica usó mucho la idea de luz como sabiduría y tinieblas como ignorancia. El eje semántico *luz – tinieblas* también es característico para el dualismo de los escritos de Qumrán, donde en buena parte el proyecto de vida comunitario es concebido dentro de estos parámetros.

Si uno quisiera rastrear este simbolismo dentro de la tradición hebrea, podría encontrar:

- La tradición de la **creación** donde se separa la luz de las tinieblas. Si bien esto es un evento cosmogónico, también tiene su alegorización ética. Esto se da mucho en Job, Eclesiastés y Salmos, es decir, en la tradición poética de la Biblia. Pero también la tradición profética tiene esta alegorización, especialmente el libro de Isaías (Isaías 5,20; 45,7; 59,9)
- La tradición de la **luz** que se hace fuerte en la fiesta de las **enramadas** con el encendido de antorchas durante la misma. Jesús durante esta fiesta utiliza este simbolismo para autoproclamarse luz del mundo.
- La tradición profética que entiende la luz como **expectativa mesiánica** o bien como el nacimiento de un nuevo tiempo. Se encuentra en Isaías 9,2; 42,16.
- La tradición profética donde se une la luz con el **testigo**, el que abre camino. Isaías 42,6; 49,6.
- La idea de **Dios** (o el rostro de Dios) como luz. Salmo 4,6; 27,1; Miqueas 7,8.
- La **revelación** de Dios por la **Palabra**, la Ley y los profetas como luz. Salmo 119,105.
- La luz como el **carácter-espíritu** de una persona. Job 3,4; 12,24-25; 18,5; 29,24; 33,30; 38,15; Salmo 38,10; 56,13.
- En Isaías 5,20, el profeta trabaja con la aplicación moral de la oposición entre la luz y las tinieblas. Pablo también emplea esta metáfora en diversos textos.

Unos cuantos de estos textos son asumidos por el NT. Especialmente el EvJn trabaja el simbolismo de la luz y las tinieblas. En tres pasajes habla de la luz como revelación de la verdad: en el prólogo, en Jn 1,4.5.9; en 8,12, como autorrevelación de Jesús; y en 12:35.36.46, también como autorrevelación, incluyendo también un elemento moral.

El efecto de la luz no es simplemente hacer que las personas vean, sino capacitarlas para *andar en la luz*. La luz no sólo confiere buena visión, sino también buena conducta. Esto lleva al cuarto texto del EvJn, 3,19-21, donde se hace explícita la relación entre la luz y la pureza por un lado y las tinieblas y el mal por el otro. La *verdad*, al igual que la *luz*, tiene un contenido ético-moral en las Escrituras. Por eso la *verdad* no es contrastada con el *error*, sino con la *maldad* y la *injusticia*.

La afirmación de 1 Jn 1,5 que **Dios es luz** no se encuentra en ningún otro pasaje en el NT.

Las implicaciones ético-morales de la luz quedan claras en varios de los textos mencionados. La luz de la que hablan las Escrituras no es una iluminación esotérica, particularista, individualista, intelectual; tampoco es inspiración personal para un grupito agraciado de iluminados; sino que la luz difunde justicia y amor. Quien pretende *estar en la luz*, sólo es creíble si *anda en amor*. Esto es evidente también para el autor de Efesios, que en 5,8 emplea el verbo *andar* (en griego, *peripatéô*), en su clásico significado metafórico referido a la conducta cotidiana, al estilo de vida, al *camino* de la vida.

El sintagma (conjunto de términos que forman una determinada expresión) *hijos de la luz* era una autodesignación corriente de los cristianos (Lc 16,8; Jn 12,36).

Ya que el Cristo resucitado es la fuente de la luz, la vida en la luz implica reflexionar sobre lo que agrada al Señor. Para la comprensión de esta propuesta es importante la exhortación a *comprobar, examinar, probar*. Esto es buena tradición paulina que *examina* decisiones éticas, revisa la experiencia y juzga las situaciones. El espíritu y la mente de la persona creyente, renovados por el Espíritu Santo, deben ejercitar su capacidad de discernimiento. Un mandamiento “a secas” aparentemente no alcanza. Muestra y establece la dirección, y luego hay que tomar decisiones según las circunstancias. Y eso es lo que hay que examinar. *Comprobar* implica *examinar* las actitudes y prácticas tomando en consideración la gracia de Dios (Ef 4,32-5,2), el prójimo (Ef 5,21ss) y la obra escatológica de Dios (Ef 1,10; 6,10ss). En sentido negativo implica desenmascarar aquellas obras que no se adecuan a este patrón.

La orientación ética de la vida renovada se concentra en una tríada de actitudes: *bondad, justicia y verdad*, frutos de la luz (la Versión Reina-Valera dice “fruto del Espíritu”, siguiendo una variante muy extendida que se introdujo aquí por influencia de Ga 5,22; el sentido en realidad es el mismo).

La bondad, contrapuesta a la maldad, es una virtud que fomenta y fortalece la comunidad.

La justicia implica la correcta relación para con Dios y con el prójimo. Es parte de la armadura espiritual (Ef 6,14), imprescindible para el desarrollo de la vida cristiana.

La verdad, también enumerada en el cuadro de la armadura espiritual, va unida a la justicia. Es el nuevo ser, creado por el evangelio, del cual debe revestirse la persona creyente.

En franca oposición al fruto de la luz se mencionan las obras infructuosas que pertenecen a las tinieblas y al pasado. No sólo han de ser evitadas, sino también desenmascaradas.

El v. 12 es algo enigmático, pero puede tener su explicación en el contexto de ciertas enseñanzas y prácticas del entorno. Las doctrinas y los ritos de los grupos pregnósticos, ya en actividad cuando se escribió la epístola; como también los cultos de misterios debieron parecerles peligrosos a los miembros de la iglesia, cuya enseñanza y cuyas conductas eran públicas. Reconociendo una cierta dosis de demagogia en la polémica contra lo secreto, oculto y misterioso, es evidente que el evangelio es un proyecto de fe, vida y salvación sin ningún tipo de ocultamiento ni cosas secretas.

La polémica contra las prácticas perniciosas del entorno incluye la oposición a la fijación exclusiva en el más allá de ciertos grupos religiosos, contra las que el autor de Efesios sostiene la responsabilidad social de la fe cristiana. Exige, pues, un claro distanciamiento en teoría y práctica.

Aún no se sabe de qué fuente proviene el llamado a despertarse en el v. 14. Hay diversos paralelos en la literatura cristiana como también extracristiana y apócrifa. Así, por ejemplo, en un

texto importante una figura llamada *Protenoia* despierta a los que duermen y los llama al conocimiento (*gnosis*); pero en Efesios el despertarse equivale a asumir una nueva vida social.

La relación de esta cita con todo lo anterior, que es parenético (exhortativo), no parece totalmente lógica. Pero la cosa adquiere cierto formato si la cita se toma como fundamentación de lo anterior, y no como nueva exhortación. En el contexto general, el sentido sería entonces: ustedes han sido despiertos para vivir en la luz.

Vivir en la luz no significa escaparse del mundo, sino vivir de la gracia de Dios en comunión con las demás personas creyentes, dando testimonio del evangelio.

En dirección al sermón

1. Jesucristo nos ha logrado despertar. ¿Vivimos despiertos? ¿Vivimos en su luz?

Para cada situación concreta, la predicadora o el predicador podrá encontrar aplicaciones y plantear preguntas pertinentes. No podemos determinar desde estas páginas de los EEH qué significa *vivir despierto* en cada una de las miles de circunstancias locales tan diferentes como las hay en toda América Latina y en otros lugares. El mismo hecho de haber sido despiertos por Jesucristo con seguridad tiene colores y modalidades muy distintas de una persona creyente a otra y de una iglesia a otra. Pero con cualquiera de estas modalidades, la pregunta es pertinente.

2. ¿Qué significa vivir en su luz? Vivir en la luz significa poder discernir, evaluar, examinar, probar; pero no como ejercicio intelectual, sino verificando qué es lo que Dios quiere de nosotros en cada paso.

Aquí la predicadora o el predicador podrá analizar cuáles son las modalidades de *tinieblas* que afectan a su congregación, y brindar reflexiones que animen a discernir y examinar. Tampoco es cuestión responder desde el sermón todas las preguntas que plantean las tinieblas; pero sí es importante animar a cada uno y cada una a asumir su madurez y a examinar con responsabilidad las propuestas y ofertas del entorno, y a responder desde el evangelio de Jesucristo y no desde la inercia del difuso “espíritu del tiempo”.

3. Se nos proponen tres frutos concretos de la luz: bondad, justicia y verdad.

En este punto, el sermón puede reflexionar sobre el significado y eventuales aplicaciones concretas, como respuestas a situaciones precisas en las que haga falta contribuir con nuestra dosis de bondad, justicia y verdad. Pero estas reflexiones no han de quedar en el nivel abstracto de definiciones de diccionarios teológicos.

En el orden de los recursos litúrgicos, no hay límites para la fantasía creadora de elaborar algo llamativo y sugestivo con velas, juego de luces, transparencias; incluso con espejos y luces.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: René Krüger****Domingo 9 de marzo de 2008, 5º Domingo de Cuaresma**Sal 130; Ez 37,1-14; **Ro 8,6-11**; Jn 11,1-45**Ubicación¹**

Un análisis del contexto algo mayor de Ro 8,1-11 evidencia que el texto se halla permeado transversalmente por dos binomios oposicionales: *espíritu* y *carne*, y *vida* y *muerte*. Con el primero, Pablo confronta a dos grupos de personas: de un lado se hallan las que están en Cristo Jesús (v. 1) y que no caminan según la carne, sino según el Espíritu (v. 4); y del otro están quienes no son propiedad de Cristo porque no tienen el Espíritu (v. 9), y cuya existencia se encuentra determinada por la carne (v. 5). El segundo binomio oposicional se introduce para afirmar a los creyentes en el camino que tomaron. Pablo trata de responder aquí la pregunta acerca del *ethos* que se desprende del evangelio como anuncio de la justificación por la sola fe y la sola gracia (Ro 6,1-7,6).

El texto

Entrando al texto, se constata que la posición de la *carne* es polémica contra Dios y es mortal; en cambio, la solidarización con el *espíritu* trae vida y paz. La orientación según la *carne* es rebelión contra la voluntad de Dios; es el reverso agresivo de una incapacidad de vivir según esa voluntad o de *agradar* a Dios. A esta caracterización negativa Pablo opone la alternativa positiva, interrumpida brevemente por la frase condicional en la segunda parte del v. 9. (Esta oración se parece a un pequeño epílogo del episodio en Éfeso, donde Pablo según Hch 19,1-7 se topa con un grupo que parecen ser cristianos, pero que resultan ser discípulos de Juan el Bautista.) La frase condicional presupone que los romanos pueden examinarse y autoevaluarse, preguntándose si conocen el don del Espíritu. El apóstol plantea esta misma cuestión en varias de sus cartas (2 Co 13,5; Ga 3,2; etc).

Caminar según la carne (Ro 8,4) es oponerse al seguimiento de Cristo y atender sólo sus intereses egoístas. El calificativo *carnal* expresa la autosuficiencia humana. En lo que Pablo llama *carne* actúa la debilidad humana del amor propio, teniendo como consecuencia la muerte.

En cambio, el Espíritu es la expresión de la acción de Dios en la persona creyente. En Ga 5,22-23 Pablo dibuja con rápidas pinceladas cuáles son o deberían ser los frutos del Espíritu: amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Esta fuerza de Dios en última instancia no es sino Dios mismo.

En el v. 10, Pablo describe el *ser cristiano* o *cristiana* como una vida en la tensión entre un cuerpo enfermo por el pecado y por ello mortal, y una dimensión espiritual. En este versículo, *espíritu*, por su contraposición a *cuerpo*, se refiere a una dimensión del ser humano, y no al Espíritu Santo en sí. Ahora bien, el texto no hace referencia a prácticas comúnmente consideradas como

¹ Seguimos aquí el comentario de Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999, p. 150-154; y las líneas señaladas por Inés Juárez, *Dos ámbitos de poder, dos maneras de vivir, una invitación. El binomio oposicional sárx y pneuma en Romanos 8,1-17*. Tesis de Licenciatura, ISEDET, 2007, *ad locum*.

espirituales. Se trata más bien de la orientación de la vida según Jesucristo. Por la justificación obrada por Dios en la persona creyente, esta dimensión del *espíritu* significa *vida*.

Esta descripción de la existencia cristiana se relaciona en cierto sentido con la conocida formulación de Martín Lutero *Simul justus et peccator*, a la vez justo/justificado y pecador. La experiencia de la justificación por la fe en la pura gracia de Dios no cambia el hecho de que sigamos cayendo y que morimos y moriremos por nuestra dependencia del pecado, que continúa ejerciendo su influencia hasta nuestro fin en esta tierra.

Con todo su énfasis en el don del Espíritu, Pablo de ninguna manera representa un cristianismo “entusiasta” o perfeccionista en lo ético. Tiene sobrada conciencia acerca de la lucha contra el pecado, que continúa –incluso con mayor fuerza– en los creyentes renacidos. La vida cristiana consiste en una larga cadena de victorias y fracasos. Continúa hasta el fin en una constante vacilación y fluctuación. Nuestra experiencia cotidiana evidencia cuánta razón tuvo Pablo. Caemos – y que nadie presuma ni aduzca su “grado de perfección”; pero Dios nos levanta – para que nadie tenga que desesperarse.

En el v. 11, Pablo establece una relación entre la ética y la escatología (tal como en Ro 6,1-11); entre la renovación cualitativa de la vida en el presente y la promesa de resurrección a la vida eterna. El Espíritu, que quiere darnos la orientación en materia ética, es el Espíritu de Dios que ha mostrado su poder sobre el pecado y la muerte en la resurrección de Jesucristo, y que por ello es garante de nuestra futura resurrección. Esta perspectiva de esperanza, basada exclusivamente en la obra de Dios y jamás en nuestros mejores y bien intencionados intentos de “mejorarnos”, es motivación fundamental para el *ethos* cristiano.

Reflexión sobre el texto

Carne y *Espíritu* son descripciones de esferas, campos, ámbitos, espacios de poder que ejercen su influencia sobre el ser humano y en los cuales éste se mueve. Pablo no está hablando de la parte carnal del individuo, de su estado físico o de su naturaleza somática (considerad mala y perdida por los gnósticos; considera creación del único Dios por la Biblia). *Vivir según la carne* de ninguna manera se limita a prácticas del cuerpo que pueden o suelen calificarse como pecaminosas, bajas, “carnales”. El intento tan piadoso de cumplir la Ley para lograr méritos ante Dios y quedar justificado también es una actitud carnal, aunque se sitúe en el ámbito religioso. Ciertos esfuerzos perfeccionistas que luego desembocan en soberbia frente a los menos “buenos” también son *carne*. Es decir, no sólo pecados cometidos con el cuerpo en su parte “carnal”, sino sobre todo actitudes, mentalidades, opciones, perspectivas de vida, omisiones y orientaciones son *vida según la carne*.

Martin Lutero expresó esta dimensión con la imagen del *ser humano encorvado sobre sí mismo o en sí mismo* (*homo incurvatus in seipsum*). Es la imagen de una persona que curva su espalda para ver su propio ombligo; su perspectiva se reduce a su propio ser, y ya no se abre al mundo, ni a los demás ni a Dios. En esta actitud, también se toman opciones entre lo bueno y lo malo; sólo que se elige lo que contribuye al propio bien y se evita lo que podría darlo a uno mismo. Fuera del propio provecho no hay más nada.

De no mediar la gracia de Dios, aceptada por fe, ese *homo incurvatus in seipsum* no sale de su encogimiento. Cuando se abre esta vida a la acción de Dios, la persona gana en vida, justicia (Ro 8,4), paz (Ro 8,6) y en el estatuto de hija o hijo de Dios (Ro 8,14). Según la interpretación de Pablo, la orientación y las actitudes de la persona responden a la lógica de la esfera en la que se encuentre, y responderán a la respectiva influencia que ejerce la una u la otra. Ello se evidenciará en las relaciones que la persona cultive con Dios y con su prójimo.

La antropología de Romanos 8 no parece ser la de una persona de la época actual, que sostiene su autonomía y se preocupa sólo por su bienestar. No es la del *yo* libre, autoconsciente, autónomo y soberano que se cultiva actualmente. Pablo subraya que las actitudes y orientaciones dependen de fuerzas o ámbitos que ejercen su influencia; su visión antropológica es la de un ser dependiente en un u otro sentido; un ser que tiene sólo autonomía relativa; y que como creyentes en Jesucristo está llamado a vivir bajo la dependencia del Espíritu Santo.

Aquí hay un amplio espacio para la reflexión sobre la supuesta o real autonomía del ser humano. De ninguna manera Pablo es determinista, al contrario: con su caracterización de los dos ámbitos *carne* y *espíritu* y su insistencia en la vida en el espíritu afirma la capacidad y la necesidad de la opción. Tampoco es dualista, en el sentido de que todos los cristianos están bajo el espíritu y los no cristianos bajo la carne. Al contrario: al colocar una y otra vez ante los destinatarios de su carta –la iglesia cristiana de Roma– la disyuntiva entre una y otra manera de vivir, muestra que sabe que esa línea divisoria pasa por la vida de cada uno y cada una, y no por la simple pertenencia religiosa. Es más: quien se halla en la esfera del evangelio, sufrirá mucho más ese tironeo que aquellos que no se encuentran en la necesidad de tomar decisiones claras.

La enseñanza sobre la salvación sostenida por Pablo es que el ser humano alejado de Dios y pecador queda justificado por pura gracia por la obra de Dios en Cristo, aceptada por fe. El acto salvífico no representa ninguna liberación misteriosa del pecado y de la muerte, ni suministra la capacidad automática para evitar de aquí en adelante el pecado y obrar sólo el bien. No hay ausencia mágica de pecado. Hay sí liberación de la coerción que ejerce el pecado sobre el ser humano. La libertad del pecado consiste en la posibilidad de realizar el intento de optar por la vida. Esta concepción –liberación de la coerción y posibilidad de realizar el intento de elegir la vida– constituye un acercamiento a la solución de la discusión entre “dominación” (acaso dualista) y “total soberanía” del ser humano.

En algunas ocasiones, Pablo empleó el simbolismo del vestido para hablar del cambio fundamental y de la necesidad del cambio continuo. En el sí a Jesucristo como Señor y Salvador, en la conversión, se inicia el caminar en el Espíritu que implica ruptura con la vida que se lleva hasta el momento, y comienza un nuevo camino con avances y retrocesos. La conversión no es la meta del caminar cristiano ni su culminación, sino apenas su comienzo. Esta tensión se refleja en diversas imágenes: por una parte, la persona cristiana fue revestida de Cristo, por eso es hijo o hija de Dios; y a la vez Pablo exhorta a revestirse de Jesús. La nueva identidad debe ser ejercitada continuamente. Toda la vida de la persona creyente es un proceso de vida y muerte, caerse y ser levantado por el Señor, opción, decisión. Pero no es un *¡Tú debes!*, sino un *¡Tú puedes!*, como lo formulara en cierta ocasión Kart Barth en sus reflexiones sobre Jer 31,33, cuando Dios inscribe la ley en nuestro ser.

La convicción con respecto a la dimensión del Espíritu por un lado, y la total sobriedad del apóstol por el otro, constituye una notable diferencia entre las iglesias paulinas y muchos cristianos y cristianas de la actualidad, que tienen cierto temor a vincular sus experiencias de fe con la dimensión del Espíritu Santo; mientras que por otro lado otras iglesias reducen todo el cristianismo al acto de recepción del Espíritu, transformando este hecho y/o el ejercicio de ciertos dones en su único programa, acaparando el término “carisma” y reduciéndolo a ciertas manifestaciones emocionales (llorar, cantar de una determinada manera, aplaudir, saltar, practicar la “risa sagrada”, caerse, y otras cosas más) – olvidándose de la amplitud y del carácter edificante de lo que el NT llama *carisma*, y de su utilidad en términos de amor al prójimo. Los primeros han de preguntarse qué hacer ante el déficit pneumatológico en sus experiencias de fe y en su reflexión teológica; los segundos deben revisar cuidadosamente a la luz de las Escrituras lo que suelen llamar “carismas” y preguntarse qué es verdadero *carisma* en el sentido neotestamentario y qué prácticas de amor concreto al prójimo corresponden al *carisma supremo del amor*, ese *camino más excelente de todos los dones* (1 Co 12,31).

Rumbo al sermón

1. Nuestra existencia cristiana, nuestro ser cristiano, no nos proporciona ninguna libertad “mágica” del pecado, sino la libertad de la coerción que el pecado –cifrado bajo el calificativo de *carne*– ejerce sobre todo ser humano. La ventaja que tenemos es que podemos tomar conciencia de esa coerción, mientras quienes no le han dado su sí a la oferta de Dios en Cristo, lo toman como algo “natural”, “humano”, o también como “destino”.

2. *Carne* no se refiere a nuestra parte física (huesos, músculos, tendones, órganos, sangre, piel, nervios, etc.); sino a la orientación de la vida de una persona sobre sí misma; “encogida” sobre su

yo y sus propios intereses, repletada sobre sí mismo, encerrada y cerrada. Sólo Dios nos puede abrir en una situación así.

3. *Espíritu* no se refiere a “ejercicios espirituales” ni a experiencias psicológicas (acaso de dudoso origen y de manifestaciones a veces cuestionables), sino a la orientación de la vida abierta a Dios y al prójimo, agradecida por la salvación, dispuesta a la obediencia. Es vida realizada en la comunidad de creyentes que da testimonio y sirve al mundo.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: René Krüger****Domingo 16 de marzo de 2008, Domingo de Ramos**Sal 118,1-2.19-29; Is 50,4-9; Flp 2,5-11; **Mt 21,1-11****Contexto litúrgico y contexto redaccional**

Leer u oír este texto nos sitúa de inmediato en un doble contexto: el litúrgico y el redaccional del Evangelio (o, si se quiere y con gran pinza, el “biográfico” de Jesús). Interesantemente la Iglesia antigua le da dado a Mt 21,1-9 una doble ubicación litúrgica en el año eclesiástico. Es el Evangelio previsto para el Domingo de Ramos y también para el Primer Domingo de Adviento. Con esta contextualización litúrgica se ha querido expresar una verdad fundamental de la fe: la conjunción de la alegría por la llegada de Jesús con la seriedad de su pasión; o, en términos teológicos sistemáticos, la necesidad de pensar conjuntamente la gloria y la teología de la cruz. En otro sentido, no se trata de un pesimismo o de un enfoque negativo, sino del realismo bíblico que ve al ser humano como pecador, pero con la posibilidad de salvación obrada por Dios. Esto es lo que debe ser proclamado, como lo evidencia el final de la historia. La pregunta del v. 10 puede convertirse así en la clave hermenéutica para la actualización del mensaje.

En cuanto al contexto redaccional o literario del relato, es evidente que la entrada abre el gran capítulo sobre la pasión y resurrección de Jesús. Recibe color estructural por la oposición que esta gran composición establece constantemente entre la vida y la realidad de la muerte, el Rey Mesías y el Crucificado, el aclamado y a la vez condenado. Esta tensión se resuelve cristológicamente tanto en las confesiones mesiánicas diseminadas por todo el texto, como por el hecho fundamental de la resurrección. El testimonio final de la afirmación del Rey Mesías se encuentra en Mt 28,18: *Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra*. La exégesis y la meditación harán muy bien en tener en cuenta esta tensión, que al llegar Jesús a la cruz se convierte en oposición abierta y tajante. La entrada y la expulsión conforman así un marco topológico-teológico para la Semana Santa. Recuérdese que Gólgota estaba fuera de la ciudad. Este hecho recibió reflexión teológica en Hebreos 13,11-14.

El marco litúrgico y legal queda estructurado por el hecho de que tanto la entrada como también la condena se realizan “en el nombre del Señor”. Aquí queda planteada una pregunta hermenéutica fundamental: ¿Se trata del mismo Señor y Dios, en dos interpretaciones distintas (la mesiánica popular y la legalista), o se trata en realidad de dos Dioses diferentes, que respaldan dos proyectos de vida opuestos? ¿Quién “tiene” al verdadero Dios? ¿Cuál Dios se evidencia como el único y verdadero, y de qué manera?

Algunos comentarios redaccionales y estructurales

Seguramente muchos lectores y lectoras de los EEH posean algún buen comentario exegético al libro de Mateo. Por ello no será necesario suministrar aquí tantas informaciones exegéticas básicas, como, p. ej., la supuesta incompreensión mateana del paralelismo de miembros del texto de Zacarías o la cuestión literarias de la cita de Isaías + Zacarías. Aquí nos limitaremos a algunas notas histórico-críticas y nos concentraremos más en cuestiones relevantes para la meditación.

En relación con texto de Mc, el de Mt incorpora otros elementos de la tradición; elimina Mc 11,4b-6 y 11,10, e introduce la clave mesiánica davídica de este v. ya en el *Hosanna*. El texto mateano tiene un color más solemne que el de Marcos.

Fiel a su esquema del cumplimiento de las Escrituras, Mateo ofrece una cita profética, incluida – más breve– también en Jn. La profundidad de la dimensión escriturística se comprende al relacionar la entrada con los detalles que le siguen, y con un análisis de la estructura simétrica del texto.

La entrada a Jerusalén forma la primera parte de un tríptico constituido además por la limpieza del templo (Mt 21,12-13) y por el contacto de Jesús con marginados (v. 14-16). El v.17 cierra el tríptico. Los respectivos proyectos teológicos de cada uno de los tres cuadros del tríptico se condensan en palabras veterotestamentarias: vs. 4 y 9 para la primera parte, v. 13 para la segunda, y v. 16 para la tercera.

La proyección de la entrada sobre un plan de dos estructuras simétricas colocadas una a continuación de la otra evidencia el lugar destacado y la función que tienen las palabras escriturísticas:

Mt 21, 1	A	El grupo se acerca a Jerusalén
2-3	B	Orden de traer a los animales
4-5	X	<u>Referencia al cumplimiento de las Escrituras</u>
6-7ab	B'	Cumplimiento de la orden
7c	A'	Jesús cabalga
8	A	Emoción festiva y acciones de celebración popular
9	X	Aclamación mesiánica <u>con referencia escriturística</u>
10	A'	Conmoción y pregunta de la gente de Jerusalén

Síntesis: v. 11: Testimonio de fe en Jesús el Profeta de Nazaret de Galilea

Los personajes que actúan evidencian una graduación creciente en la que primero Jesús está con los discípulos, luego el grupo es acompañado por peregrinos, y finalmente entra en escena toda la ciudad. Esto a su vez es un modelo misionero en el que se abarcan cada vez más personas.

La estructura simétrica resalta claramente las palabras veterotestamentarias de los vs. 5 y 9. En este tipo de estructuras, los centros tienen gran importancia como núcleos teológicos en los que se condensan los proyectos teológicos. A su vez operan cambios significativos en el decorrer del relato: la referencia a la palabra profética da sostén divino a la curiosa procesión con el burro; la aclamación mesiánica provoca conmoción en Jerusalén.

Ahora bien, las citas expresas no son las únicas referencias veterotestamentarias en la historia. Todo el relato está lleno de alusiones y de elementos que van estableciendo una isotopía o línea de sentido que podría llamarse *escriturística*, y que indica que el camino de Jesús no es un antojo, una fantasía o una locura de un rabí excéntrico al que siguen algunos tipos extravagantes de Galilea; sino que es el camino diseñado por Dios para la realización del proyecto liberador y salífico, anunciado y prefigurado en la Biblia Hebrea y que se cumple ahora en Jesús de Nazaret, el Cristo. He aquí estos elementos:

— El Monte de los Olivos contiene una dimensión teológica, ya que según la lectura mesiánica de Zac 14,4 el Mesías afirmará allí sus pies.

— Jesús emplea un método audiovisual y dramático para despertar las conciencias y provocar una toma de posición. El acto de la entrada es una especie de parábola en acción, una dramatización, una acción simbólica. Algunos profetas también emplearon este tipo de recurso (la capa de Ahías, 1 Re 11,29-32; los yugos de Jer 27,1-6; una serie de acciones en Ezequiel 4-5). En los evangelios también hay varias parábolas en acción: Jesús come con publicanos y pecadores, elige a 12 discípulos, toma a un niño para ilustrar una enseñanza, lava los pies a los discípulos. Pilato se lava las manos.

— El v. 5 es una combinación de dos palabras proféticas. El encabezamiento de Zac 9,9a fue remplazado por la invocación de Is 62,11. La mezcla de citas era común al citarse de memoria, sobre todo cuando los giros eran similares (Is: “Digan a la Hija de Sión”; Zac: “Alégrate mucho, Hija de Sión”). La mezcla también era la consecuencia de un método de interpretación de los rabinos según el cual dos textos se explicaban mutuamente cuando tenían una palabra clave en común.

Hija de Sión” es un hebraísmo que designa la ciudad de Jerusalén a partir de su Monte Sión.

Con el cambio de la invocación de Zac por la de Is, Mateo construye un imperativo querigmático: la venida de Jesús debe ser proclamada expresamente. Hay que anunciarla, verbalizarla, decirla.

Entre los rabinos cundía la lectura mesiánica de Zac 9,9. ¿Empleó Jesús un asno para cumplir el texto mesiánico de Zac, o trató de interpretar Mateo la entrada en el sentido mesiánico como cumplimiento del texto –mesiánico– de Zac 9? Tratándose de Jesús, es inútil plantearse esta disyuntiva. La pregunta de si Jesús tuvo o no autoconciencia mesiánica pertenece al pasado, y su negación no hace justicia ni a la exégesis seria ni a nuestra fe.

En el texto actual (que es el que le interesa a quien lo debe predicar) la cita ilumina la acción algo misteriosa de la entrada. La cita ya fue vinculada muy tempranamente al relato, como lo demuestra su aparición (algo más recortada) en Jn 12,15. O sea, no es un invento personal de Mt.

La caracterización del rey que viene como *humilde* es reforzada por el hecho de que en el EvMt no aparecen dos otros calificativos del rey según Zac: *justo* y *salvador* (o victorioso). Es decir, todo el énfasis mesiánico se concentra en *humilde*. El rey entra a Jerusalén sobre un animal de carga, no sobre el caballo de guerra y victoria. Además, se trata de un animal de la gente pobre; y para colmo, es prestado. El rey viene con el pueblo humilde que lo (re)conoce como profeta de Galilea. No viene con un ejército o con guardaespaldas. Este conjunto de datos constituye un rechazo de la imagen del Mesías davídico político, antirromano, violento, restaurador del gran imperio de David. A la misma dirección apunta la omisión mateana de Mc 11,10, donde se aclama el reino de David que viene.

— Como Is 62,11 habla de la salvación y del juicio en el sentido escatológico, la introducción del texto establece una vinculación entre la entrada mesiánica y la parusía. E, inversamente, Jesús con toda su gloria y justamente por ella, sigue fiel a su vocación de un ministerio con marginados, humildes, pecadores y despreciados.

— Los vestidos colocados en el camino recuerdan la proclamación de Jehú como rey, 2 Reyes 9,13. Remplazan las alfombras que lo pobres jamás pueden poseer.

— Las ramas, tradicional elemento de saludo y alegría en la liturgia judía, recuerdan también la entrada de Simón Macabeo a Jerusalén después de una de sus victorias, 1 Mac 13,51. Hay, pues, fiesta, júbilo, aceptación, proclamación, victoria.

— Después de la purificación del templo por los macabeos luego de su profanación por Antíoco IV Epífanos, se realizó una celebración con tirsos, ramas, palmas e himnos, 2 Mac 10,7. La entrada mesiánica de Jesús a su vez es seguida por la purificación del templo, y así queda constituido un quiasmo histórico:

- A Purificación del templo por los macabeos
- B Celebración con ramas y palmas
- B' Entrada de Jesús aclamada con ramas
- A' Purificación del templo por Jesús

Los elementos verdes de la entrada de Jesús remiten a la necesidad de la purificación del templo.

Al mismo tiempo, se profundiza aquí la dimensión social, pues se trata de la aclamación de un rabí apreciado por el pueblo, como lo evidencia la titulación del v. 11.

— La aclamación mesiánica tiene elementos de la liturgia de la pascua y de la fiesta de los tabernáculos. La bienvenida se hace con las palabras del Salmo 118,25-26. En este Salmo de los

peregrinos, el *Hosanna* aún era un grito de socorro, una súplica: ¡Ayuda, por favor! ¿Salva, ahora!; y luego pasó a ser una especie de aclamación y de bienvenida ¡Salve!, ¡Viva!

Si la cita de Zac ya había anunciado que se trataba de la llegada del Mesías, la aclamación con su titulación davídica elimina el último resto de duda sobre la identidad del que viene. Su alcance universal y divino es subrayado por la fórmula *Hosanna en las alturas*.

— Finalmente Mt establece dos referencias escriturísticas hacia el interior de su propio Evangelio: la conmovión de Jerusalén es una repetición de la conmovión ocasionada por la pregunta de los magos por el rey de los judíos recién nacido, Mt 2,3; y el título de *profeta* es una muestra de lo dicho en Mt 16,14. La conmovión es realmente grande: el verbo que la califica es el mismo que se emplea para hablar de terremotos o sismos.

La pregunta acerca de la identidad del aclamado puede tener varios orígenes: puede provenir de peregrinos que aún no conocen a Jesús, puede ser de jerosolimitanos que ven a Jesús por primera vez, o puede venir de fariseos y escribas envidiosos que cuestionan la capacidad del aclamado (¿Y éste quién es para que lo aclamen?). Sea como fuere, la confesión aclamatoria provoca el cuestionamiento y éste proporciona la oportunidad para el testimonio.

Algunas reflexiones

— La combinación de *hecho* (parábola en acción) y *palabras* conforma un esquema de testimonio. El hecho necesita de una palabra iluminadora. A su vez, todo apunta hacia el testimonio conclusivo. El público lector es llevado a una pregunta: ¿Qué dirá la ciudad ante el proyecto de este Mesías humilde? ¿Aceptará a un Mesías que no se ajusta a los moldes del rey victorioso o al esquema de los poderosos? ¿Qué pasará con ese pretendiente mesiánico que hasta con su entrada a la capital vuelve a subrayar su opción por los humildes, marginados, pobres, pecadores, impotentes? A lo largo de su Evangelio Mateo subraya tres veces el carácter humilde del proyecto de Jesús: en 5,5; 11,29 y 21,5.

El predicador o la predicadora ha de preguntarse así por los alcances de este calificativo *humilde*; y quiénes son hoy los *humildes* en el sentido jesuano. Un rey humilde para un pueblo humilde y sin méritos, pero formado por personas declaradas bienaventuradas por Jesús mismo. Un dato rabínico puede echar más luz sobre esta conjunción. Las lecturas mesiánicas judías confrontaban Zac 9,98 con Dn 7,17. Una interpretación proveniente del Rabí Josué ben Leví del año 250 d.C. afirmaba que si Israel tenía méritos, el Mesías iba a venir con las nubes del cielo; pero si Israel no tenía méritos, el Mesías vendría pobre y montado en un asno. ¿Qué grupos, qué personas en nuestros países no tienen méritos? ¿A quiénes se les niegan los méritos, y por qué? ¿Qué son méritos para la sociedad actual, para su casta política, para los “ricos y famosos” y para los medios masivos de comunicación? ¿Hay méritos religiosos en nuestro medio?

¿Cómo dar testimonio hoy de ese Rey Mesías sin corona, sin cetro, sin espada? ¿Cómo hablar de un Rey que es recibido con elementos populares como vestidos sucios y llenos de sudor en vez de alfombras, y con ramas en vez de banderas (Marcos incluso habla de yuyos)?

Dentro de esta dimensión se encuentra la tensión entre la humildad y la glorificación, la cruz y la resurrección, el presente y la escatología.

— Otra veta hermenéutica radica en los títulos que recibe Jesús: *Señor, Rey, Humilde, Hijo de David, Bendito, El que viene en nombre del Señor, el Profeta*. No es fácil establecer un común denominador para estas designaciones. Acaso podría ser la imagen del *Hijo del Hombre*, oculto pero en proceso de glorificación.

Las expectativas populares se vuelcan al título de *profeta*. Nótese que el texto dice *EL profeta Jesús*, no *UN profeta*. El pueblo confesante renuncia a los demás títulos de la escatología en boga y de la expectativa mesiánica de la profecía y de los grupos extremos; y prefiere anunciar al profeta proveniente del desconocido pueblucho de Nazaret; de la Galilea marginada, despreciada por su componente pagano y de la que no podía salir jamás un profeta (Jn 7,52). El pueblo esperó la llegada del profeta anunciado en Dt 18,15-22, y ahora lo tiene.

El predicador o la predicadora puede plantearse así la pregunta acerca de los títulos de Jesús. ¿Cómo se invoca a Jesús en nuestro medio? ¿Qué títulos recibe él de quiénes? ¿Qué expectativas, qué experiencias se condensan en los respectivos títulos? ¿Qué imágenes cristológicas viven en nuestras comunidades y en el pueblo en general? ¿Qué cristologías contienen los documentos oficiales de nuestras Iglesias? ¿Qué cristologías hay en las frases de algunos políticos? ¿Qué elementos de estas imágenes corresponden al testimonio bíblico y cuáles no? ¿Cómo se ha de confesar adecuadamente a Jesús, haciendo que esa confesión no sólo confirme imágenes clásicas con elementos equivocados, sino que se convierta en un testimonio pertinente para el día y la situación de hoy? ¿Cómo se realiza el testimonio hacia fuera de la iglesia? ¿Sabemos realmente que si la iglesia no se anima o no puede formular públicamente su anuncio de manera clara, convencida y convincente a “los de afuera”, se encierra en si misma y está destinada a la desaparición?

— Otra dimensión hermenéutica es la de la celebración comunitaria. La preparación de un encuentro para el Domingo de Ramos ha de tomar en cuenta alguna dramatización, una procesión con palmas, una escenificación con cantos y aclamaciones, una liturgia antifonal que celebre la venida de Jesús, una preparación de credos breves de la comunidad, la participación activa de mucha gente más allá de su paciente escuchar o aguantar un sermón.

Pistas para la predicación

Uno de los primeros errores que debe tratar de evitarse es la simple internalización o espiritualización de la entrada de Jesús. Es decir, no ha de transformar sin más la historia de la entrada de Jesús en Jerusalén en un proyecto de entrada al corazón del creyente. Así sólo se eliminará desde el vamos la tensión escatológica, la dimensión comunitaria y la implicancia social de la historia, pues todo se reducirá a la llegada de mi Señor al interior de mi corazón.

La prédica sobre un texto tan conocido implica, además, el grave riesgo de que los oyentes ya sepan “lo que vendrá”.

Cada una de las pistas hermenéuticas señaladas anteriormente podría constituir una temática propia para la predicación. La preparación del sermón podría partir de algunas preguntas:

- 1) Jesús viene. ¿Cómo y dónde viene hoy?
- 2) Jesús viene humilde y acompañado por humildes. ¿Qué significa “humilde”, y quiénes son hoy los humildes bienaventurados?
- 3) Jesús es anunciado y confesado. ¿Cómo lo anunciamos hoy? ¿En qué consiste hoy el testimonio público? Puede haber muchísimas formas: declaraciones oficiales, participación de los cristianos en la vida pública, acción cristiana en la vida diaria, testimonio de persona a persona, diaconía, programas amplios de evangelización, empleo de los medios de comunicación, etc. La experiencia va mostrando que si bien todo esto también es importante, nada puede remplazar el testimonio personal convencido de cada creyente. Y a la larga no son los grandes documentos ni las evangelizaciones con 100.000 espectadores los que hacen conocer a Jesús y convencen a otras personas a seguirlo, sino los testimonios muy personales, de persona a persona, y las experiencias concretas de vida comunitaria.

Así podría estructurarse un sermón sobre tres puntos:

- 1) Jesús viene humilde, pero decidido. Viene cuestionando pautas de vida, imágenes tradicionales, modos de vivir. Viene proponiendo su proyecto de fe y vida.
- 2) Jesús viene con humildes, marginados, pecadores, despreciados, y para ellos. Ellos son declarados bienaventurados. Alegrémonos por la inclusión de los excluidos, cantemos con ellos, sintámonos incluidos comunitariamente en el cortejo triunfal del Mesías.
- 3) La fe en Jesús ha de transformarse en confesión y anuncio públicos a “los de afuera”, invitándolos a la misma confesión.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: René Krüger****Jueves 20 de marzo de 2008, Jueves Santo; Sena del Señor**

Sal 116,1.10-17; Ex 12,1-14; 1 Co 11,23-26; Jn 13,1-17 (+ 31b-35)

Nota: Dado todos los textos previstos para esta fecha ya fueron tratados en EEH anteriores, compartimos esta vez un estudio sobre la Santa Cena, no vinculado a un texto específico, sino de contenidos generales. El material no está pensado para ser volcado a una predicación, sino más bien a un estudio bíblico o a una reflexión general en ocasión de la celebración de la Cena.

Se trata de una versión algo modificada de un artículo de nuestra autoría, publicado en la *Revista Parroquial* de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Año 107:1-2 (2002) 9-12.

Para un estudio específico sobre 1 Co 11,23-26 remitimos al EEH elaborado por el Pastor Pablo Ferrer, Jueves Santo, 13.04.2006.

La Santa Cena, Cena del Señor, Comunión, Eucaristía, Sacramento del Altar, Mesa del Señor**Comer y beber**

El hambre y la sed pertenecen a las necesidades básicas de todo ser humano. Sufrirlas produce desesperación creciente. Además de satisfacer el hambre y la sed, el comer y el beber, como muy pocas acciones de los seres humanos, producen algo decisivo: crean comunidad entre las personas. Usted seguramente conoce esa experiencia rara cuando come solo o sola: es como si la “comida no le bajara”. De ahí que una comida suele ser el momento insustituible de encuentro familiar y amistoso. Es una celebración.

Como la mesa compartida crea comunión, diversas religiones incluyeron actos de mesa en sus ritos. En la religión hebrea se conmemora la liberación de la esclavitud en Egipto con una comida pascual; y en la religión cristiana también celebramos una cena cúllica: la Santa Cena o Cena del Señor (nombre que recibió en memoria de la cena de Jesús con sus discípulos en la noche en que fue tomado preso), con diversos nombres según la iglesia o denominación Eucaristía (palabra tomada del griego que significa acción de gracias), Comunión (por establecer este lazo), Sacramento del Altar (porque los elementos *pan* y *vino* se colocan sobre el altar, distinguiendo este sacramento del bautismo que se celebra en la pila bautismal). En las iglesias evangélicas nacidas de la Reforma del siglo XVI, la Santa Cena y el Bautismo constituyen los dos sacramentos.

¿Cuál es el origen de la Santa Cena?

La iglesia remonta la Santa Cena directamente a Jesucristo, que la instituyó en la noche antes de ser traicionado y tomado preso. Así lo reiteran las palabras litúrgicas de la institución que escuchamos en todas las celebraciones.

Ahora bien, en el significado de la Cena confluyen, además de aquella última cena, los significados y las tradiciones de varias prácticas más:

- La cena pascual del pueblo hebreo.
- La tradición del maná.
- Las comidas comunitarias de Jesús.
- Las comidas del Señor Resucitado con sus discípulos.

La cena pascual y el maná del pueblo hebreo

Jesús creció en la tradición de la conmemoración de la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto. La comida pascual es un elemento central de esa celebración. En Ex 12,3-24 se dispuso que antes de la salida de Egipto cada familia debiera carrear un cordero, untar con su sangre los dinteles de la puerta; luego asar la carne y comerla con pan sin levadura y con hierbas amargas. El simbolismo del cordero se trasladó a la comprensión cristiana, según la cual Cristo es el cordero pascual. Así como la sangre de aquel cordero en Egipto sirvió para prevenir a las familias hebreas de la muerte, la sangre de Jesús salva a los miembros del nuevo pacto.

En 1 Co 10,3-4 Pablo habla del alimento y la bebida espirituales. Lo que fue el maná en el desierto para el pueblo hebreo, es ahora la Santa Cena quienes creen en Cristo: una fuente viviente de fuerza en medio de los sufrimientos de la vida, una señal visible del poder de Dios que triunfa sobre el mal, un evento que forma comunión y comunidad.

Así como la cena pascual judía es un recuerdo de la intervención de Dios, la cena cristiana ha de mantener viva la memoria de la intervención de Dios en Jesucristo. Esto no significa que se esté repitiendo el sacrificio de Jesucristo en cada cena. La cena sólo lo recuerda. El sacrificio de Jesucristo es único e irrepetible, como lo remarca vehementemente Hb 9,28.

Las comidas comunitarias de Jesús

Jesús no sólo enseñó sobre la presencia de Dios y su amor al pecador y la pecadora, sino que también puso en práctica ese amor. Una de sus prácticas fue la comida comunitaria. Al comer con personas muy diferentes, muchas de ellas despreciables a los ojos de los religiosos de su época, les transmitía visiblemente el amor de Dios. Los Evangelios nos relatan varias de esas comidas; por ejemplo: con Leví, publicanos y pecadores, Mc 2,15-17; con Simón el leproso, Mc 14,3; con fariseos, Lc 7,36; 11,37 y 14,1; con publicanos y pecadores, Lc 15,1 y 19,1-10. Aquí también deben agregarse las multiplicaciones de los panes.

Estas comunidad comunitarias y varias de ellas con personas marginadas fueron muy impresionante para algunos y sumamente chocante para otros. Esto quedó reflejado en las frases “Éste come y bebe con pecadores y publicanos” (Mc 2,16) y “Amigo de publicanos y de pecadores” (Mt 11,19). Aceptar a pecadores y marginados de todo tipo en la comunión de mesa equivalía a otorgarles perdón. Con estos gestos el texto bíblico nos señala que Jesús mismo es el Pan de vida (Jn 6,35.48.52).

Las comidas comunitarias festivas tuvieron tanta importancia para Jesús que para hablar de la bienaventuranza eterna, la comparó en ocasiones con grandes comidas y banquetes.

En las cenas llamadas “ágapes”, celebradas por las primeras comunidades cristianas, se conservó ese significado comunitario de las comidas de Jesús. Cuando en Corintio los miembros ricos de la congregación comenzaron a marginar en sus cenas a los pobres, Pablo intervino con palabras muy fuertes, reprochándoles esa actitud, y estableció una clarísima vinculación de la cena con el amor de Dios a los pobres (1 Co 11,20-22).

En la *Santa Cena*, Dios mismo nos dice que no debe haber ninguna persona excluida, marginada, pobre, despreciada. En este sentido, la Santa Cena es al mismo tiempo juicio y oportunidad. Juicio sobre las diferencias que hieren y matan, juicio sobre quienes hieren y matan; y oportunidad para repensar la manera en que vivimos, arrepentirnos, recibir el perdón de Dios, cambiar de actitud, crear posibilidades de vida para todas y todos, formar comunidad. La Cena es parte de toda una larga cadena de momentos de nuestra vida; y nos sirve para sentir y tomar conciencia de la presencia del Señor resucitado, de su oferta y de su pedido a lo largo de esa vida.

Celebrando en la Cena la victoria de Dios sobre la muerte, expresamos nuestra confianza en la victoria definitiva de Dios. ¿No es esto motivo de gran alegría en medio de todos los males que nos rodean? Cada Cena dirige nuestra mirada al nuevo mundo de Dios, en el que ya no habrá muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor (Ap 21,1-4).

La última cena de Jesús antes de su crucifixión

Los evangelios sinópticos Mt, Mc y Lc y el apóstol Pablo en su primera Epístola a los Corintios transmiten que Jesús, antes de ser traicionado y tomado prisionero, es decir, en la última noche antes de su muerte, celebró una cena especial con sus discípulos. Los evangelios sostienen que se trató de una comida pascual. Juan, al relatar la última semana de Jesús, también habla de una cena, pero no relata lo que conocemos como la institución de la Santa Cena, ni habla de una cena pascual. Ubica esta cena “antes de la fiesta de la pascua” (Jn 13,1), pero no en la fiesta misma. Por otra parte, narra un acto muy interesante y significativo luego de esa cena: el lavado de los pies (Jn 13). Por ello, algunos investigadores no creen que la última cena de Jesús haya sido una tradicional comida pascual hebrea. Ahora bien, cena pascual no, aquella comida de Jesús con los suyos se enmarcó dentro del ambiente de los días festivos, y contuvo varios elementos de la cena pascual: la preparación, pan, vino, bendición, canto del himno. Jesús concentró la celebración en dos elementos fundamentales: el pan y el vino, y los relacionó con su cuerpo entregado y su sangre derramada por nosotros y nosotras. Con ello dejó en claro que así como toda su vida, también su muerte era una entrega. La cena le sirvió a Jesús para explicar el servicio sacrificial de su vida entera y su muerte; y fue el punto culminante de su práctica de comidas comunitarias. Por ello, participar en la Cena es tener parte en el perdón que Dios nos otorga por la muerte de Cristo.

Las palabras de la institución de la última cena son transmitidas en dos versiones: Mt 26,26-29 y Mc 14,22-25 por una parte; y por otra, Lc 22,19-20 y 1 Co 11,24-25. Las dos versiones ligeramente diferentes entre sí se explican por el largo camino que ya habían recorrido estas palabras antes de ser puestas por escrito. En muchas iglesias se usa una versión formada por la fusión de ambas versiones.

En las palabras de la institución de la Cena, Jesús vinculó las palabras de Jer 31,31 sobre el *nuevo pacto* a su vida y su muerte: *mi sangre del nuevo pacto*; y esta relación es vinculante para la comprensión del contenido y el mensaje de la Cena. Así como Dios hizo un pacto partes con su pueblo en el Sinaí con beneficios y obligaciones para ambas partes, él estableció un nuevo pacto con nosotros a través de la vida, muerte y resurrección de Cristo. Tomar la Cena es ratificar el pacto de Dios con nosotros; y juntamente con los beneficios –la comunión con el Señor, el perdón de los pecados, la comunión entre nosotros– también nos recuerda nuestras obligaciones: comprometernos con la obra de Dios a favor de la vida y la salvación de todas las personas.

Las comidas del Señor resucitado con sus discípulos

Los evangelios nos relatan varias comidas del Resucitado con sus discípulos. Esto los marcó tan profundamente que a diferencia de la tradicional cena pascual hebrea, que se celebraba una vez al año, ya muy pronto celebraba semanalmente –todos los domingos– la cena del Señor. La historia paradigmática de los dos discípulos de Emaús, Lc 24,13-35, contiene en forma sintética los elementos centrales de un encuentro con el Resucitado, tal como lo celebraba la primera iglesia cristiana en sus cultos: el Resucitado se entrega a través de su Palabra y la Cena, y los seguidores y seguidoras salen a dar su testimonio.

Así como las comidas con el Resucitado daban fuerza a los creyentes que de esta manera vencieron sus temores y se convirtieron en testigos, la Santa Cena es una comida que nos da la fuerza necesaria para vivir según la voluntad del Señor. Entregándose en el pan y el vino, Jesucristo llega a formar parte de nuestra vida, y así podemos actuar en nombre de él y *ser pequeños Cristos para nuestro prójimo*. La Cena no sólo recuerda y anuncia la muerte de Cristo en la cruz, sino también su victoria sobre la muerte. Es creer en la vida y en el poder de Dios, y vivir en consecuencia.

La presencia de Cristo

Por traernos la presencia del Resucitado, la Santa Cena es un juicio tajante sobre toda forma de pecado que oprime, tortura, margina, hace sufrir y mata a las personas. Dios siempre declaró su oposición al pecado en todas sus formas y manifestaciones. Celebrando la Cena y recibiendo a Cristo en el pan y el vino, nos conectamos con esa oposición divina a todas las formas del mal y

nos hacemos parte de la victoria sobre la muerte. Decimos NO a la miseria, la tiranía, la marginación y la pobreza; y decimos SÍ al perdón y a la posibilidad de que todas y todos tengamos vida en abundancia, pues donde hay perdón de pecados, hay también vida y salvación.

Teniendo en cuenta esta impresionante riqueza de significados de la Santa Cena, podemos afirmar que la presencia de Cristo va más allá del momento de la celebración de la Cena y los elementos del pan y el vino. El Señor está presente a través de su Palabra. Está presente en medio de la comunidad reunida. Está presente en las personas que sufren. Está presente en el juicio sobre quienes hacen sufrir y está presente en quienes tienen esperanza en su victoria.

¿Tergiversación de la Santa Cena?

Lamentablemente, la Cena del Señor también puede ser tergiversada, cuando nos olvidamos de la liberación obrada por Dios, cuando no le damos importancia a la comunión de mesa practicada por Jesús con personas marginadas y necesitadas, cuando tomamos a la ligera el perdón de los pecados, o cuando no vivimos en la presencia continua del Resucitado.

La Cena también puede ser falseada cuando se producen eternas discusiones sobre cuestiones que se agregaron en el transcurso de la larga historia de la iglesia: los debates filosóficos sobre la “sustancia” y los “accidentes” de los elementos; la vinculación de la institución del sacramento exclusivamente al ministerio ordenado; la negación de la ordenación a las mujeres, excluyéndolas así de la posibilidad de oficiar los sacramentos; largas polémicas sobre quién es digno y quién es indigno de recibir la comunión; la creencia en que el sacramento actúa por sí mismo independientemente de la fe de las personas que lo reciben. Todas estas discusiones – que en algunos casos se convirtieron en tradiciones inamovibles – deben ser confrontadas con el testimonio bíblico sobre la Cena. Allí el énfasis principal está colocado en otras cuestiones: el recuerdo vivo de la liberación, el fortalecimiento de la comunión, el perdón de nuestros pecados, la presencia del Señor resucitado, el llamado a la esperanza en medio de la tragedia, el no de Dios a la muerte en todas sus formas, el sí de Dios a la vida, y nuestro compromiso con la obra de Dios.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: René Krüger****Viernes 21 de marzo de 2008, Viernes Santo**Sal 22,1-23; Is 52,13-53,12; **Heb 4,14-16 y 5,7-9**; Jn 18,1-19, 42**Entrada**

Animarse a ingresar a la Epístola a los Hebreos es como arriesgarse a zambullirse en un lago desconocido, oculto bajo enormes árboles que lo tapan casi íntegramente, evitando que la luz del sol toque la superficie de las enigmáticas aguas violáceas que casi nunca se mueven; y en cuyas profundidades dicen que descansa una ciudad completa, que hace muchos siglos estaba llena de vida.

En el fondo del lago de Hebreos hay un escenario antiquísimo en el cual yacen figuras que hoy nos resultan extrañas e incógnitas, pero que en su momento estaban cargadas de fuerte significado. El director del teatro escribió una epopeya mítica en la que representó el drama divino-humano, con un personaje que actuaba a través de otro que hacía el papel principal; y a éste lo revistió con los hábitos de un sumo sacerdote, una figura de la realidad histórica que los espectadores conocían de otro escenario gigantesco, el templo de Jerusalén. El hábil autor incluyó a los asistentes en su obra, y así logró construir un drama lleno de vida, que daba respuesta no sólo a preguntas religiosas de la gente, sino que la animaba a mantener su fe y a resistir en los dramas de su vida real, llena de sufrimientos y angustias.

Pero eso fue hace mucho, mucho tiempo. El público que había interactuado con el enviado con ropaje de sumo sacerdote ya pasó a mejor vida, no sin antes gustar tanto del guión de la obra que lo conservó y lo leía una y otra vez en sus reuniones, donde se encontraba ya no con un personaje vestido de sumo sacerdote, sino con la figura real, ejerciendo su función en la comunidad y con ella. Gracias al guión del drama, la gente había logrado entender perfectamente esa función.

Pasaron siglos y siglos; hubo mucha discusión sobre el autor, pues el libreto no llevaba firma alguna ni indicación de autoría. Un tal Tertuliano creyó que el autor fue Bernabé; y un famoso reformador llamado Martín Lutero sostuvo que fue Apolos. Ambos eran personajes mencionados en otro escrito de los primeros tiempos cristianos. Pero estas discusiones nunca llevaron a algo concreto. Lo mismo pasó con la fecha en la que se escribió este texto. Sólo hubo especulaciones.

Quienes gustaban de las Escrituras del pueblo del Pacto, comprendían mejor el extraño texto, ya que contenía una curiosa mezcla de citas de los escritos sagrados hebreos con interpretaciones que a algunos les parecían muy osadas y a otros, aplicaciones deslumbrantes de todo un mundo simbólico a la figura con la cual simpatizaban y a la que seguían con tanta convicción.

Pasaron siglos y siglos, dijimos; y el texto quedó un poco en el silencio. Su mundo se hundió. No era tan llamativo como los evangelios, ni tan instructivos como las epístolas que llevaban nombres de famosos apóstoles. El sacerdocio, del cual el autor había tomado el ropaje para la figura central de su obra, ya no existía, pues el templo y toda la ciudad habían sido destruidos por las hordas imperiales romanas; y al no contar más con la posibilidad de tener delante de sí las referencias concretas, se hacía cada vez más difícil comprender el lenguaje que hablaba de figuras tales como el sumo sacerdote, Melquisedec, el templo, el mediador, los sacrificios y otros símbolos caros en su momento, pero cada vez más lejanos en el tiempo y para la comprensión.

¿Aún se anima a zambullirse conmigo en el lago y a buscar entre los escombros de aquella ciudad hundida aunque sea algún fragmento de vida, para reconstruir con él parte de la vida que el autor quiso comunicar?

Metámonos en el texto

En el texto elegido pertenece a la segunda parte de la epístola. O, si se quiere, al segundo acto del gran drama. La primera parte es un llamado a oír la palabra salvífica de Dios en el Hijo, Hb 1,1-4,13. La segunda trata de la palabra divina de gracia en Jesús, el sumo sacerdote celestial, Hb 4,14-10,31. La tercera es un llamado a mantenerse en la fe en medio de los comienzos de los tiempos finales, Hb 10,32-12,29. Allí desfilan por el escenario todos los personajes de la historia de la salvación, involucrando a los asistentes que se convierten en partícipes de esa historia. Pasan transversalmente por los tres actos una elevada teología de la palabra de Dios; una teología de la exhortación, cuyo imperativo relevante para la salvación está profundamente arraigado en el indicativo de la salvación (cf. arriba las explicaciones sobre *Querigma* y *didajé* en el EEH para el 2 de marzo); y una teología de la certeza y de la perseverancia;

Con la formulación *Por tanto* el autor retoma algo ya dicho anteriormente sobre la función sumosacerdotal de Jesucristo en Hb 2,17-19. La constatación del juicio en Hb 4,11-13, ejercido por la palabra de Dios viva y eficaz, cortante y penetrante, es contrastada (quizá habría que decir: completada) ahora por una palabra de salvación, que asegura que tenemos a alguien que intercede por nosotros, pues así como somos y como estamos, desenmascarados por la palabra de Dios, no hay esperanza para nosotros.

El autor de la epístola reviste ahora a Jesús, el Hijo de Dios, con los colores del sumo sacerdote. La intercesión ante Dios por el pueblo pecador era la función suprema del sumo sacerdote, que la ejercía en el templo de Jerusalén. En el mundo judío, esta función era ampliamente conocida y aceptada.

La imagen no sólo es cúltica, sino también cósmica. El traspaso de los cielos equivale a la superación del alejamiento de Dios en el que se hallaban los humanos. Esta misión suprema merece el nombre de “magna”, por ello se habla del “gran” sumo sacerdote, en el sentido de “gigantesco”.

Más adelante el autor extenderá esta visión a la doctrina de la perfección del sumo sacerdote Jesucristo (Hb 7,26; 9,11-12.24), y mostrará que Cristo no obró la redención mediante quién sabe qué luchas o batallas míticas, cósmicas o mitológicas, sino por su muerte en la cruz. Con su sacrificio, Dios mismo pronunció su palabra de gracia de validez eterna. Esto se actualiza y se concreta en la persona creyente por el encuentro de Palabra y fe – instancias concretas ancladas en el testimonio público de la iglesia y en la experiencia de fe de las personas creyentes, no en quién sabe qué ámbitos míticos, esotéricos, mitológicos, místicos o lo que siempre fuere.

La imagen del traspaso del cielo remite a la totalidad que abarca la salvación, y no a una topografía celestial. Quedarse con la topología es permanecer en la superficie del curioso lago. Lo que le interesa al autor es suministrar alimento sólido a la fe, no curiosidades de la imagería religiosa. Éstas las usa sólo en función del mensaje que quiere comunicar. Y de fundamental esencial es el acto de fe fundamental, la confesión (Hb 4,14). Este término puede significar el acto de confesar como también el contenido de esta confesión (de ello se trata aquí), y el autor lo condensa en la formulación *Jesús es el Hijo de Dios*. Es, como en todo el cristianismo original la confesión a Dios en el nombre Jesús de Nazaret. Esto es lo que indican los diversos nombres y títulos cristológicos, aquí concretamente el del “Hijo de Dios”. Esa confesión debe retenerse, mantenerse, sostenerse.

¿Ve que el lago exótico va tomando colores conocidos? La filiación divina es la mayor cercanía posible a Dios mismo. Es cualitativamente superior a cualquier otro poder existente, que quisiera ser como Dios, pero no le llega ni a los tobillos.

Que Dios nos hable en Jesús como nuestro sumo sacerdote ya es en sí mismo expresión de su decisión de gracia, pues el sumo sacerdote no tiene otra función que mediar para que la gracia salvífica pueda fluir. Hasta el momento, el sumo sacerdote mismo requería esa gracia; pero con

Jesús la cosa es distinta: débil, humano, tentado, condenado, muerte – pero sin pecado. Y resucitado. Sólo quien conoce y sufrió todas las tentaciones, pero salió “ileso” de ellas, puede dedicarse de lleno a las demás personas, sufrir con ellas, comprenderlas y rescatarlas de su dolor. La humanidad de Jesucristo es tal que el autor se anima a decir que por su sufrimiento aprendió la obediencia (Hb 5,8). Como murió inocente, por consiguiente tampoco había vivido en pecado; y por eso pudo dedicarse a los pecadores.

La constatación de todo ello le anima al autor a convocar a toda la comunidad –incluyéndose– a acercarse con plena confianza de la misma manera a Dios como lo hizo aquel quien intercede por nosotros. El término traducido aquí con *confianza*, *parrésía* en el original griego, remite al derecho y a la libertad objetiva para dar ese paso de acercamiento a Dios; y al mismo tiempo remite a la capacidad subjetiva de poner en práctica la libertad concedida. El acercarse a Dios consiste por un lado en entrar a su paz, entonar la alabanza de la comunión, alegrarse por el acceso. Pero acercarse al trono de gracia remite al mismo tiempo a la lucha de la fe que aún continúa. Implica recibir siempre de nuevo la misericordia de Dios que limpia toda debilidad y todo pecado.

¿Dónde se halla ese trono? El trono es un símbolo muy apreciado por profetas, místicos, apocalípticos – y por supuesto por políticos y jefes de todo tipo, para los cuales no es para nada un símbolo, sino el ejercicio del poder. En la epístola a los Hebreos, *trono* remite al espacio de poder de Dios; y el contexto general dice de qué tipo de poder se trata: entrega y autosacrificio de Cristo, acceso a Dios obrado por él, gracia, perdón de los pecados, aguante o resistencia y fortalecimiento en la fe, esperanza inquebrantable, equidad, justicia. En Hb 4,16 el trono cumple la función de obrar misericordia y gracia.

A primera vista, el v. 7 del cap. 5 parece bastante insólito. ¿Cómo es eso, después de los más altos títulos religiosos (sumo sacerdote, Melquisedec), ahora un Cristo con ruegos, súplicas, gran clamor y lágrimas? Aquí vibran imágenes provenientes de algunos salmos y del entorno de la época, donde se sostenía que la oración, súplicas y gran clamor valían como ofrendas. Esta tradición se combinó con la tradición del sufrimiento de Jesús en Getsemaní y en la cruz. En última instancia, el vocabulario algo fuera de lo común se reduce, pues, a los conceptos de *ruego*, *súplica* y *clamor*, que no son sino expresiones de un apasionado clamor elevado a Dios. ¿Por qué esto tiene que ser extraño o insólito?

Lo extraño viene ahora: *Fue oído a causa de su temor reverente*. Ningún evangelio cuenta que Dios lo liberó a Jesús de la copa amarga luego de aquella plegaria en el Getsemaní; y el grito desesperado de Mc 15,34 tampoco recibió respuesta directa de parte de Dios. ¿O habrá que buscar la respuesta de Dios en otra cosa? Claro que sí; precisamente en lo que Hebreos llama *perfeccionamiento*. Esta formulación se acerca a la teología juanina tal como se expresa en Jn 12,27-28. La profunda tristeza, de la que también habla Jn 12,27, quedó atrás; y en la cruz de Cristo se realizó la glorificación del Padre y el Hijo. La resurrección es la respuesta de Dios. Es su sí a su Hijo, que se jugó enteramente por la humanidad, que resistió y fue fiel hasta la muerte, que no eligió el camino más fácil, que se entregó total y voluntariamente. Para caracterizar esta entrega, disponiendo siempre de la conceptología del lenguaje cúlrico que podía entender su público lector, Hb 10,27 habla del *autosacrificio* de Cristo.

Todas estas explicaciones son un testimonio de la profundísima convicción en la total humanidad del Hijo de Dios. No fue un ente etéreo, supraterráneo y ajeno a nuestra humanidad; ni un Cristo encarnado sólo aparentemente o por algún tiempo, como lo afirmaron algún tiempo después los gnósticos. No, en Cristo Dios se metió plenamente en nuestra humanidad; se entremetió en nuestros líos y problemas y solucionó el problema básico que el autor designa con el conocido vocablo *pecado*. Habiendo resuelto por su propia entrega este problema de fondo, Cristo mismo nos guía por sendas nuevas.

En Hb 5,8 resuena la antropología del autor de la epístola: el ser humano se halla en esta existencia terrena para ejercitar en medio de la debilidad y las tentaciones la firmeza de la fe y el cumplimiento de la voluntad de Dios, y para salir vencedor de esta prueba (Hb 12,4-11).

¿Qué día es hoy? ¡Qué día es hoy!

Estamos en Viernes Santo. Acaso el día más solemne del Año Litúrgico. El día de los templos repletos en las iglesias evangélicas; el único día del año en que no se celebra ninguna misa en la iglesia católica. En algunas tradiciones, uno de los pocos días “aptos” para la celebración de la Cena del Señor. El día en que confluyen tradiciones, pensamientos, prohibiciones, invitaciones, pensamientos de duelo y silencio. En alguna época (Dios no permita que se repita, pues sería fatal para muchos), día de acusaciones, inculpaciones y condenas. Para unos cuantos –acaso la mayoría–, un día más de descanso, turismo, excursión, fiesta, viaje. La predicadora o el predicador no se encontrará ese día con un patrón único de comunidad en su templo. Tendrá un corte transversal de todo lo mencionado y de mucho más. Y estará ante la oportunidad quizá única de poder anunciar el evangelio de la entrega de Jesucristo a muchas personas que volverán quizá recién en Navidad al templo. Pero también estará con los fieles habituales, que con su amor, su oración y su presencia fortalecen a quien está sobre el púlpito.

Todas estas personas saben algo de la muerte de Cristo por nosotros; y aunque quizá unos cuantos no lo puedan formular con precisión, esperan en este día algo especial de la iglesia, del sermón, del ambiente, de la comunión...

Preparando el sermón

Lo que sigue, es apenas una de las posibilidades de predicación que brinda el texto de Hebreos.

1. La experiencia de dolor, frustración, sufrimiento, debilidad, muerte es universal. Todos participamos de una u otra manera en tragedias, tristezas, dramas, culpas, temores, vergüenzas.

¿Qué hacemos ante el sufrimiento de los demás? ¿Qué hacemos con ese dolor? ¿Qué hacemos con nuestros propios problemas? ¿A dónde vamos, a quién recurrimos?

2. Ante el cúmulo de malestar, dolor, culpas, tragedias, Dios no nos pide que suframos para ser igual a Cristo en sus sufrimientos y poder acercarnos así a él y –quién sabe– ganar quizá algún mérito como hijos e hijas obedientes. No pide que nos perfeccionemos imitando a Cristo en su pasión. No, bien al contrario, es Cristo el que ha sufrido por nosotros. Nuestro sufrimiento no tiene explicación meritoria; no es castigo de Dios ni pedagogía que pueda mejorar nuestro carácter. Es sólo sufrimiento y dolor. Y Dios nos acerca a sí mismo no por nuestro sufrimiento, sino por el de Cristo.

3. Cristo es el que hace de puente entre Dios y nosotros –no al revés: la dirección hacia nosotros es fundamental–, y en la representación de Hebreos, eso sobrepasa la función del sumo sacerdote de la religión judía, cuya función era sacrificar animales por sí mismo y por el pueblo e interceder por todo el pueblo. El sacrificio de Cristo fue único y final; fue un punto de inflexión a partir del cual ya no son necesarios otros sacrificios. El sacrificio de Cristo –incluso podríamos decir que es un “antisacrificio”– es único e irreplicable (Hb 9,26; 10,12). Es totalmente suficiente; y no necesita de ningún tipo de repetición ni ritual ni dentro ni fuera de las iglesias, ni de parte de las personas creyentes ni de nadie en absoluto. El “antisacrificio” de Jesucristo se opone a todo tipo de sacrificio. Directamente los elimina, eliminando su necesidad. Basta de sacrificios.

Y si esto es así –y así lo creemos–, Dios nos libera para oponernos a todo pensamiento, acción, sistema o lo que siempre fuere que hace sufrir a las personas; que les impone sacrificios no para ayudarles, sino para explotarlas; que incluso usa frases y términos religiosos –precisamente “sacrificio” es uno de ellos– para aprovecharse en beneficio propio de la buena fe y de la fe buena de la gente. Por el sacrificio único del gran sumo sacerdote, que se entregó a nosotros, no tenemos por qué tolerar situaciones, estructuras, mentalidades o actitudes que producen sufrimiento. Parados junto al trono de Dios –en el espacio del poder de gracia y perdón de Dios–, tenemos el derecho y el deber de denunciar estas cosas y de oponerles el testimonio del amor de Dios.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: René Krüger****Sábado 22 de marzo de 2008, Vigilia de Resurrección**Sal 118,1-14; Jon 2,2-9; 1 Co 5,6-8; **Lc 24,13-49****¿Sábado de qué?**

El sábado antes de la Pascua, llamado en terminología litúrgica *Vigilia de Resurrección* y más popularmente *Sábado de Gloria*, comúnmente no suele ser aprovechado por las iglesias para celebraciones especiales. En algunas sí hay cultos, celebraciones, estudios bíblicos y otros encuentros. Pero para muchos es un sábado de “aburrimiento” entre los dos hitos sobresalientes del Viernes Santo y la Pascua.

Sin embargo, es un día cargado de significado. El primero de todos fue el día del profundo silencio y del desconcierto luego de la muerte de Jesús. Fue el día más nefasto para su pequeño grupo de seguidores y seguidoras. Quizá más duro que el viernes de la crucifixión, porque ahí sin duda estaban bajo un profundo shock, esa conmoción que sufrimos al enfrentarnos con la muerte de un ser muy cercano. Pero el sábado (y continuando el domingo), al comenzar a salir de ese embotamiento, se pusieron a pensar y a reflexionar sobre lo ocurrido, como lo evidencia la historia de los dos que fueron a Emaús. Tuvieron que hacer su duelo y a enfrentarse con la nueva situación. Todo había acabado en una tumba, todo era silencio de muerte y desesperación. Los ánimos no estaban preparados en absoluto para lo que iba a producirse a la mañana siguiente. Tan ensimismados estaban los discípulos que no entendieron nada de lo que les contaron las mujeres que el domingo bien temprano fueron a la tumba.

Esa situación de los discípulos es todo un símbolo del estado en que vive la humanidad: aferrada al pasado, a la tragedia del Viernes Santo, a la destrucción. Sistemas socioeconómicos y políticos, estilos de vida, actitudes y mentalidades van destruyendo física, emocional y espiritualmente a seres humanos, y la mayoría mira pasivamente, como espectadores en un teatro, como si Cristo no hubiera resucitado. A lo sumo, algunos comentan un poco lo ocurrido, y todo sigue su curso “normal”. Viva la muerte.

Pero así como ese día Dios iba gestando lo que luego realizó en algún momento antes de la madrugada del domingo –no sabemos a qué hora, ni cómo lo hizo–, así Dios está gestionando anticipos de la resurrección en su querida humanidad. El Sábado de Gloria se presta para una jornada de reflexión. Quizá no tanto para una celebración festiva, pero sí para un alto en el trajín diario (incluso en el trajín litúrgico espectacular de la Semana Santa). Si ya hay encuentros programados, adelante; en caso contrario, ¿por qué no programar un evento para participar en esa gestión silenciosa de Dios, preguntándonos sobre las situaciones de dolor, desesperación y muerte que nos rodean por doquier; y disponiéndonos a dejarnos sorprender y renovar a fondo por el Resucitado? Que sea un sábado de expectativa vigilante en dirección a la gloria que Dios muestra en Pascua.

El texto lucano previsto para este día es algo largo, quizá demasiado. Por otra parte, ante la magnífica coherencia de todo el capítulo 24, ¿por qué no tomarlo entero? Doce versículos más al comienzo y cuatro más al final no alargarán en demasía el culto, sino que transmitirán mejor lo que Lucas nos quiso decir con ese capítulo. Igualmente nos concentraremos aquí en la historia de Emaús.

Como el texto completo es bastante complejo y contiene muchos contenidos, proponemos concentrarnos apenas en dos: la identidad del Mesías con el énfasis en la *necesidad de la pasión para llegar a la gloria*, y la constitución de testigos. Y lo haremos esta vez con algo de análisis estructural.

La historia de los tres de Emaús

El capítulo 24 del EvLc es el gran desenlace del drama conflictivo entre Jesús y todos aquellos que se opusieron a su mensaje, su obra y su vida misma, negando su identidad como Hijo del Altísimo, Rey, Salvador, Cristo y Señor. Retomamos aquí la serie de títulos cristológicos que se indican en la Anunciación a la Virgen María y en el mensaje del ángel a los pastores en Navidad.

La muerte de Jesús era el logro máximo de un gigantesco plan destructivo realizado por todo un ejército de sujetos opuestos a Jesús, comenzando por el diablo mismo en Lc 4,3 y continuado de inmediato por los hombres reunidos en la sinagoga de Nazaret en Lc 4,28. Después desfilaron por las vías de ese ejército un tropel de opositores: prestigiosos, personas de estatus, despreciadores, ricos, poderosos, letrados, gente súper religiosa, autoridades religiosas y políticas, magistrados y otros más. Esa oposición creciente se materializó finalmente en la condena a muerte y su ejecución en la crucifixión en el Gólgota.

A nivel narrativo, la trama del discurso lucano exige ahora la comprobación final de la realidad de lo que se había anunciado en Lc 1 y 2, eso de *Hijo del Altísimo, Rey, Salvador, Cristo y Señor*. El imaginario religioso esperaba “grandes cosas” de alguien así, especialmente del Mesías o Cristo; y de no darse esa prueba o de no explicarse convincentemente la cuestión, Jesús quedaría desenmascarado como *mentiroso* por *parecer* pero *no ser* lo que afirma el evangelista en esa sección preparatoria de su largo evangelio.

(Usamos aquí categorías de valoración y verificación empleadas en el análisis estructural o semiótico de textos bíblicos: *secreto, mentiroso, falso, verdadero*. Estas categorías resultan de las cuatro combinaciones posibles de *parecer* y *ser* y sus respectivas negaciones. Ser y no parecer es *secreto*; no ser pero parecer es *mentiroso*; no ser y no parecer es *falso*; y ser y parecer es *verdadero*. No se trata de calificativos morales, sino de valoraciones de los enunciados de un texto).

Lc 24 tiene una estructura manifiesta muy peculiar que evidencia la capacidad del evangelista de construir simetrías. Cada una de las secuencias o unidades dentro de ese capítulo, Lc 24,1-11; 24,12-35 y 24,36-53, es una construcción simétrica concéntrica. Hay una gran coherencia que une las tres unidades. Cada unidad tiene un centro estructural y teológico formado por la afirmación de la *necesidad de la pasión y resurrección de Jesús el Cristo*. Esta necesidad es establecida por una referencia a las palabras del mismo Jesús y a la comprobación escriturística. Los respectivos centros son Lc 24,7; 24,26-27 y 24,44-47.

La segunda parte de cada unidad no es un mero reflejo simétrico de la primera, sino que el centro teológico opera una transformación de las personas que se encuentran con el hecho de la resurrección. Primero son las mujeres, luego los dos de Emaús, y finalmente los once con los demás. Estos receptores son transformados en *testigos*, que es el común denominador de los tres grupos, pero con un salto cualitativo en la última unidad, porque allí el Resucitado los instala expresamente en ese rol.

Las tres unidades se vinculan mediante un elemento de suspenso y expectativa. Entre la primera y la segunda, se ubica el anuncio de las mujeres y la incredulidad y hasta burla de los discípulos, combinadas con la comprobación parcial hecha por Pedro, que constata la desaparición del cuerpo. Pero las cosas aún quedan en una cierta ambigüedad. Entre la segunda y la tercera, se halla el establecimiento de la verdad de la resurrección, vinculado al sobresalto y la turbación que provoca la aparición del Resucitado.

Los relatos evangélicos de la Pascua contienen dos “sorpresas”: la resurrección en sí y la incredulidad de los discípulos. En Lc 24 hay un progreso cualitativo en la superación de esa incredulidad (y en la tercera unidad también del miedo, que en la tradición hebrea es un elemento típico de las teofanías, las apariciones de Dios). En ese proceso de superación, los tres grupos

(mujeres, los de Emaús y los once con los demás) son testigos “cada vez más completos”. Las mujeres se convierten en anunciadoras sobre la base del mensaje de los dos varones en la tumba; los discípulos de Emaús son convencidos por el encuentro personal con el caminante desconocido que los instruye y come con ellos y resulta ser el Resucitado; los once apóstoles y los demás son instituidos explícitamente en el papel de testigos y reciben la promesa de ser revestidos de poder desde lo Alto. Además, Jesús los bendice, ellos lo adoran y se vuelven alegres.

La resurrección verifica la conjunción del *ser* y el *parecer* de todos los anuncios sobre Jesús (nos referimos a los títulos de la Anunciación y la Navidad). Pero con contenidos diferentes a lo esperado. Los opositores habían calificado de *mentirosas* y *falsas* las afirmaciones sobre Jesús; para sus seguidores y seguidoras, esas afirmaciones oscilaban entre lo *secreto* y lo *verdadero* (en la pesca milagrosa, la confesión cristológica, la transfiguración y con seguridad en algunos otros momentos más habían visto un destello del carácter verdadero); pero recién los hechos presentados en el cap. 24 muestran el carácter *verdadero* de aquellas calificaciones,

Un Jesús definitivamente anulado por la muerte se habría quedado no sólo sin el *ser*, resultando un estado *mentiroso* (*no ser + parecer*), sino también sin el *parecer*, resultando un mesías *falso* (*no ser + no parecer*). La anulación de la muerte por la resurrección estatuye la categoría de *verdadero* a través del paso por lo *secreto*.

Los centros teológico-estructurales de las tres unidades indican que el hecho de la resurrección es la clave hermenéutica para la comprensión de las Escrituras. La Biblia Hebrea por sí misma no llevó a los discípulos al reconocimiento de la necesidad del camino del Mesías a través de la pasión a la resurrección y la gloria. Recién el Crucificado-Resucitado los dirigió a la correcta comprensión de las Escrituras, formándose un círculo hermenéutico: del Resucitado a las Escrituras y de las Escrituras –gracias al Resucitado– a la aceptación de la relación pasión-resurrección. El Resucitado inculca una y otra vez la necesidad divina de esta relación, expresada en el triple *es necesario* (Lc 24,78.26.44). Se trata de una necesidad histórico-salvífica y no de un mero cumplimiento mecánico o automático de hechos profetizados en el pasado.

La confesión en la *cruz* y la *resurrección* de Jesucristo es confesión en la continuidad histórico-salvífica del plan de Dios desde sus hechos históricos con el pueblo del pacto, en Jesús mismo y en la historia de la comunidad cristiana. Con las referencias a las Escrituras del pueblo del pacto éstas pasan a ser referencia básica para la iglesia cristiana. Con lo desarrollado por Lucas en la historia de Emaús, donde el Resucitado interpreta las Escrituras, sumando esto a la referencia de las palabras del Jesús galileo en el v. 7 y a las explicaciones del Resucitado mismo en los vs. 44-47, Lucas afirma la autoridad y la autenticidad de la lectura cristológica de la Biblia Hebrea y con ello, la legitimidad de su lectura cristiana. Esto es acaso el hecho hermenéutico más trascendente y tajante de toda la historia de la interpretación de las Escrituras hebreas.

La lectura interpretativa, realizada por los apóstoles y sus seguidores y plasmada en el empleo profuso de referencias veterotestamentarias relacionadas cristológicamente con la trayectoria de Jesús el Mesías, es iniciada, pues, directamente por el Resucitado. El efecto de sentido es notable: los cristianos y las cristianas están plenamente autorizados a leer las Escrituras hebreas –sus Escrituras, porque era su única Biblia en ese momento– desde esta óptica jesuano-mesiánica, pues su Señor mismo introdujo esta manera de leer los documentos sagrados. Toda polémica contra este “acaparamiento” de sus Escrituras resbala por la tangente: los cristianos comprueban la mesianidad de Jesús de Nazaret mediante las Escrituras, y esta teología de la prueba escriturística fue creada por el Resucitado mismo. Y (ya) no es posible ir a discutir directamente con el Resucitado y refutarle su interpretación.

Estamos ante un momento crucial del proceso hermenéutico: las Escrituras son interpretadas por las palabras del Resucitado; estas palabras se plasman en una nueva Escritura, el EvLc. A su vez, las Escrituras son fijación literaria de palabras anteriores, a saber, de Moisés, de los profetas y de otros. El proceso conduce a una nueva palabra: la proclamación misionera y el culto.

Éste es una parte del proceso que desarrolla Lc 24. Otras queda conformada por la comprensión de la necesidad del proceso *pasión-resurrección-gloria*, que transforma cualitativamente los conceptos mesiánicos de los discípulos.

La fuerte y triple insistencia en la *necesidad* de estos pasos evidencia que los discípulos sostenían otra postura, acaso exactamente contraria. La historia de Emaús indica a las claras los perfiles del mesianismo original de estos seguidores inmediatos de Jesús.

En Lc 24,19, Cleofás valora a Jesús como *profeta poderoso*. Su definición se mueve en ambos planos estructurales, el del *ser* y el del *parecer*. Lo que afirma propone la categoría de lo *verdadero*. La crucifixión de Jesús no niega su carácter de *profeta poderoso*. Lo que sí anula la muerte, según la estimación de los dos de Emaús, es el calificativo de *libertador*. El v. 21 expresa esta anulación de las expectativas mesiánicas mediante dos construcciones peculiares, el *esperar*, puesto en imperfecto para expresar que “esperaban durante un cierto tiempo, pero ya no esperan más”; y el *ser*, presentado como posibilidad: “el que había de...” Por lo que pudieron ver los discípulos, llegaron a deducir y a creer que ese profeta era el que iba a liberar al pueblo de Israel.

El imperfecto *esperábamos* expresa que la valoración había llegado a su fin. Quedan, pues, tres posibilidades: se trataba de un *libertador falso* (*no parecer + no ser*); *mentiroso* (*parecer + no ser*) o *secreto* (*no parecer + ser*). *Falso* se descarta, ya que evidentemente parecía serlo. Quedan *mentiroso* o *secreto*. Las palabras de Cleofás indican que para él el libertador se evidenció como *mentiroso*: parecía serlo, pero no lo era (ni lo es). Según su comprensión mesiánica, un *verdadero* libertador no puede terminar vergonzosamente en la cruz.

Esta fe frustrada es indicio de un determinado tipo de mesianismo: el Mesías de la gloria, que toma el poder, expulsa a todos los enemigos de Israel e instaura su reino con majestad. Claro que en ese concepto no podían caber el sufrimiento y la muerte del Mesías.

El texto comienza a introducir ahora muy hábilmente una brecha en la expectativa mesiánica frustrada. La mención de los tres días sirve para recordar al público lector atento que Jesús había anunciado que tres días después de su muerte resucitaría. Es como si los dos de Emaús no recordaran este contenido; pero Lucas sí, y así se lo da a entender a su público lector. En el camino a Emaús, la frustración de los dos equivale a la incompreensión que manifestaron todos los discípulos ante los anuncios de la pasión y resurrección.²

El texto juega un poco con la torpeza de los discípulos. Habiendo empleado Jesús precisamente la fórmula *al tercer día* (Lc 9,22 y 18,33), ¿cómo puede ser que los seguidores no se den cuenta de lo que pasó, ni alberguen esperanza alguna? La narración refuerza aquí el carácter secreto de la mesianidad de Jesús (*no parecer + ser*).

El testimonio de las mujeres es el segundo elemento que hace brecha. Se compone de dos facetas: la desaparición del cuerpo y el mensaje de los ángeles que decían que Jesús vive.

Al respecto, llama la atención el hecho de que salvo loables excepciones la exégesis comúnmente hable de la “tumba vacía” (o “sepulcro vacío”), cuando se impone hablar de la *tumba abierta* y del *cuerpo desaparecido*. Una rápida compaginación de los textos pascuales de los evangelios permite descubrir que todos ponen énfasis en el hecho de que el *cuerpo* de Jesús ya no se encuentra en el sepulcro. Emplean, pues, la categoría dinámica del *cuerpo desaparecido* y no la calificación estática de una “tumba vacía”. Una tumba vacía de por sí no es ningún antisujeto, pero sí lo es un cuerpo desaparecido. En efecto, el cuerpo desaparecido de Jesús se opone al programa de *ungir* al muerto, intentado por las mujeres.

El traslado de algunos discípulos al sepulcro y la constatación de la desaparición del cuerpo constituyen el tercer elemento polémico y polisémico que va preparando la transformación de los

² Nos negamos rotundamente a calificar estos textos de “anuncios de la pasión” a secas. Es totalmente incomprensible cómo la exégesis pudo acostumbrarse a este título, cuando en esos anuncios Jesús habla de su pasión **y de su resurrección**. Por ello insistimos en hablar de “anuncios de la pasión **y resurrección**”. La miopía exegética tradicional no puede tener otra explicación que una intención altamente tendenciosa debido al problema que muchos tienen con la resurrección histórica de Jesucristo. Así, con todas las letras.

dos de Emaús y la autorrevelación del caminante desconocido y con ello, el cambio del concepto mesiánico.

Cleofás, al terminar su relato, que en realidad es una confesión, deja en suspenso una pregunta: si Jesús realmente hubiera resucitado, ¿acaso no se habría presentado a los discípulos para librarlos de su frustración y su desconcierto? Cada hora que pasa, ¿no es la confirmación de la valoración que hicieron los discípulos del mensaje de las mujeres al descalificarlo como disparate?

Luego de estas preparaciones, el texto inicia la transformación activa del concepto mesiánico. El v. 25 contiene un reproche. Jesús califica negativamente como *incomprensión* ese estado de esperanza mesiánica frustrada.

El v. 26 está en conjunción con los vs. 7 y 44 y remite a una instancia superior, que para la persona creyente formada en las Escrituras sólo puede ser Dios y su designio divino.

Mientras que en el v. 7 Jesús es llamado *Hijo del Hombre*, como en el correspondiente anuncio en Lc 9,22, en los vs. 26 y 46 el discurso introduce el calificativo mesiánico explícito: *El Cristo*.

Este conjunto de datos forma una línea de sentido que puede llamarse *trayectoria del Mesías*. Éste resulta ser el *cumplidor del plan de Dios en beneficio de la humanidad*, como lo indica el v. 47. Con estas explicaciones personales de Jesús, se soluciona narrativamente el problema planteado por el “mesías fracasado”, que constituye una verdadera herida abierta en la fe de los discípulos. La explicación, presente en los tres focos estructurales, sirve para hacer *comprender la necesidad de la pasión del cristo para la entrada en su gloria*.

¿Cuál es la postura del Resucitado con respecto al concepto mesiánico erróneo de los discípulos”, presente en Lc 24,21? He aquí una curiosidad: El caminante parece “esquivar” este tema tan candente, y casi lo pasa lo alto. En Hch 1,6-8 sucede exactamente lo mismo. El público lector podría tener la impresión que esta cuestión no le interesa a Lucas, que el Resucitado no siente la necesidad de dar mayores explicaciones, o que se trata de algo que será respondido en otro momento. Por de pronto, lo que interesa es subrayar que el Mesías no es una figura de gloria según los parámetros que muchos sostenían.

Y lo que le interesa al evangelista, juntamente con la aclaración del concepto mesiánico evangélico, es la transformación de los seguidores de espectadores expectantes a testigos comprometidos y proclamadores de la conversión para perdón de los pecados. Como elementos nuevos, el Resucitado introduce también el Espíritu Santo y la superación de las fronteras nacionales y étnico-religiosas, ya que proclama un mandato de misión universal.

Con la identificación del caminante desconocido como el *Resucitado* y con la aparición del mismo ante los Once y los demás en Jerusalén, Jesús finalmente se revela como *Mesías verdadero*. luego de pasar por la categoría de *Mesías mentiroso* a los ojos de los discípulos y de *Mesías secreto* para el público lector, por fin se da a conocer con la conjunción total del *parecer* y del *ser*.

El centro teológico de cada una de las tres unidades de Lc 24, con su focalización sobre el carácter específico de la trayectoria del Mesías y sus referencias a las Escrituras, opera la transformación de los respectivos presentes *testigos*. La aparición de esta nueva categoría se pone inmediatamente en función: las mujeres dan testimonio a los Once y a los demás; éstos informan a los de Emaús cuando regresan a Jerusalén; los de Emaús dan a conocer sus experiencias en Jerusalén. Esto permite vislumbrar que la intención del Resucitado no sólo fue *hacer comprender la necesidad de su pasión para la entrada a su gloria*, sino también *hacerles creer en su resurrección para convertirlos en sus testigos y predicadores para perdón de los pecados*. Vasto programa, ¿no?

La incredulidad inicial de los Once y los demás ante el testimonio de las mujeres contiene varios elementos. Por una parte, está el hecho evidente e la sorpresa, el carácter insólito de semejante noticia, la dificultad para la comprensión de tal anuncio. Por otra parte, el motivo de la incredulidad y la incomprensión es una constante en la redacción evangélica y tiene un alto valor narrativo. Es posible que este motivo narrativo tenga también algún significado apologético, válido para el momento de la redacción del EvLc, en el sentido de hacer frente a la acusación de credulidad

ligera e irresponsable por parte de los discípulos. Y finalmente debe tomarse en cuenta que las disposiciones en vigencia negaban a las mujeres el derecho testimonial oficial.

El miedo de las mujeres, la incertidumbre luego de la verificación de la desaparición del cuerpo, la frustración de los dos de Emaús, el sobresalto y la turbación de los Once y los demás y su asombro, todo ello es transformado positivamente por los respectivos centros teológicos de las tres unidades de Lc 24, produciéndose de esta manera la formación de *testigos* que en la última unidad quedan constituidos explícitamente como tales.

La capacitación de los discípulos había quedado interrumpida por la frustración debido al trágico desenlace en la cruz. El plan de Dios exigía una nueva constitución de seguidores, y Jesús optó por los discípulos amargados. Lc 24 muestra cómo se desarrolló esa opción, qué hizo el Resucitado y cómo se fueron formando los testigos. En su unidad final, el texto mantiene viva la expectativa del público lector mediante el anuncio de un nuevo revestimiento de los *testigos*, esta vez con el *Poder de lo alto*, que es aquí el título lucano para el Espíritu Santo.

Estos testigos deben *proclamar el en el nombre de Jesucristo el arrepentimiento el perdón de los pecados*.

Llevaría demasiado lejos introducirnos ahora en el análisis del significado del *arrepentimiento*. Simplemente diremos que Lucas hace un uso muy significativo del sustantivo y del verbo en su doble obra; y que ese cambio también incluye renuncias y el compartir (Lc 3,8; 5,32; 15,7.10; 16,30; y un caso soberano en Lc 19,1-10, sin emplear el vocablo en sí), como también cambios relacionales.(Lc 13,3.5; 15,7.10; 17,3.4).

Lc 24 cierra la historia terrenal de Jesús creando la necesaria expectativa en el público lector que se dispone a esperar el cumplimiento de la promesa del Padre y la realización del mandato misionero. El público lector acompaña luego a los discípulos en su espera, dejando de ser público para convertirse en actoras y actores, alabando y bendiciendo a Dios por todo lo que pasó y lo que sigue pasando. En Lc 24, el evangelio estuvo por hacer eclosión en la proclamación misionera; y efectivamente lo hizo, de lo cual el lector y la lectora del texto son vivos testimonios.

La afirmación de la vida, la identificación con el Resucitado, la capacitación como testigos no presuponen determinadas condiciones de fe o esperanza por parte de los que han de ser enviados. El Resucitado mismo crea las condiciones para el creer, la fe misma y la fuerza para el testimonio. Esta creación de fe y poder se instrumentaliza a través de varias vías. El Resucitado dirige su palabra a las personas, muestra sus heridas, establece las referencias a las Escrituras, come con los discípulos y les encomienda su mandato.

Lucas proyecta así un nuevo mundo con posibilidades de arrepentimiento, perdón, vida, relación, renuncia, compartir, solidaridad y aceptación humana; todo ello ejercido en un discipulado comprometido con el testimonio del Resucitado. Lo original de Lc 24 consiste en este salto de la situación de muerte, derrota y frustración a la vida, el testimonio y la alegría del testimonio; el salto de la finitud de la muerte a la apertura del reino de Dios.

¿Qué predicar?

El texto abarrotado de contenidos obliga a opciones drásticas a la hora de preparar un sermón. Las propuestas pueden ser muchísimas; y la siguiente es apenas una de tantas:

1. Discípulos frustrados, alejándose cada vez más; ¿qué hay de nuestros fracasos y frustraciones, también de aquellos que tenemos con nuestra fe o con el Señor mismo?
2. El Resucitado camina con los discípulos y los transforma; ¿lo sigue haciendo realmente? ¿Cómo lo hace?
3. Si nos abrimos al Resucitado, él cambiará las frustraciones y nos cambiará en sus testigos. ¿No sería conveniente que lo haga cuanto antes?

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: René Krüger****Domingo 23 de marzo de 2008, Domingo de Pascua de Resurrección**Sal 118,1-2.14-24; Hch 10,34-44; Col 3,1-4; Jn 20:1-10 o **Mt 28,1-10****Entrando en tema**

Mt 28 es el desenlace del gran drama evangélico. Este desenlace comienza con el relato del descubrimiento que hacen las mujeres de la tumba abierta, el mensaje de la resurrección y el primer encuentro con el Resucitado; y concluye con la gran comisión para la misión universal y la promesa de presencia constante del Resucitado. Esta promesa es el final adecuado del relato evangélico, pues ahí se realiza lo que significa *Emmanuel: Dios con nosotros*. En Jesucristo, el Resucitado, Dios está siempre con nosotros. Jesús es el *Dios con nosotros*.

Repaso exegético

Mt 27 había concluido con la guardia ante el sepulcro, colocada allí por Pilato a pedido expreso de las autoridades judías. Dicho de paso, la concesión de Pilato “Ahí tienen la guardia, vayan, asegúrenlo (el sepulcro) lo mejor que puedan” incluye una sutil ironía: “Hagan lo que quieran, no podrán retener al muerto en la tumba”. La traducción de la versión RV “como sabéis” es reproducción literal del giro griego, pero no explora el significado completo de la formulación que es más bien “lo mejor que puedan”.

Hasta el v. 8, Mateo sigue aquí el esquema básico de su base, que es Mc 16,1-8. Mateo amplió la base marcana hacia ambos extremos. Él es el único evangelista que menciona un terremoto y que un ángel descendió para abrir la tumba; y en los vs. 9-10 incluye la aparición del Resucitado ante las dos mujeres María Magdalena y la otra María (un relato que tiene su paralelo en Jn 20,14-18, con María Magdalena sola). Combinado con el temblor de tierra, va la aparición del ángel, que tira a tierra los guardas. El poder militar imperial y brutal que controla el flujo del dinero a Roma, puesto a disposición del poder religioso que controla las mentes y los corazones, yace tirado en el suelo. Esto es más que un mero “efecto colateral”. Es un signo cargado de hondo significado.

Estos elementos constituyen elementos apocalípticos y refuerzan el mensaje de que aquí Dios está irrumpiendo en nuestro mundo y en nuestra historia humana.

Por más ropaje apocalíptico o elementos sobrenaturales que haya, ninguno de los cuatro evangelios canónicos relata el momento mismo de la resurrección ni la salida del Resucitado de la tumba. A ello se atrevieron recién algunos autores de evangelios apócrifos, lo cual confirma la razón que tuvieron las comunidades de considerar que esos textos no eran testimonio auténtico. Los textos canónicos son totalmente sobrios: anuncian el mensaje de la resurrección de Jesús de Nazaret, el Crucificado; y cuentan las apariciones del Resucitado. Mejor así. Todo lo demás es sólo campo difuso en el que algunos dejan rienda suelta a especulaciones de todo tipo y a fantasías incontrolables.

Volvamos a Mt 28. La función del mensajero divino no es la de asustar simplemente a los guardas. Su misión es anunciar a las mujeres la resurrección de Jesús, el Crucificado, y ordenarles que le comuniquen este hecho a los discípulos, que ellos lo verán en Galilea. Las palabras del ángel contienen cinco imperativos: *No teman; vengan, vean; vayan, digan*. Son, pues, palabras de autoridad.

La mención de Galilea no es menor. Se trata de la despreciada región llamada “Galilea de los gentiles”; la tierra de agricultores, carpinteros, amas de casa, pescadores; la tierra de campesinos sin tierra, explotados y empobrecidos; la tierra de enormes masas de hambrientos y personas sin hogar; el mundo de miles y miles que en la apreciación de Jesús eran “ovejas sin pastor”. Un mundo desordenado, pero que vio nacer el evangelio.

La aparición y el mensaje provocan temor y gran gozo en las dos mujeres. Esto indica que lejos de tratarse de una “leyenda apologética”, como Rudolf Bultmann había calificado este relato, o de un “mito”, como lo ven otros, se trata de una historia que incorpora los típicos elementos de las teofanías –apariciones y manifestaciones de Dios; cf. Ex 3,2-6; 1 Re 19,11-13; diversos elementos en Gn 18 e Is 6; y Ap 1,7– de las que habla la Biblia Hebrea, cuyos rasgos fundamentales son la aparición, temor y gozo, palabra divina y envío. Este conjunto es reforzado por la aparición del Resucitado mismo, que con su cristofanía comprueba la veracidad de lo que las mujeres habían oído en la angelofanía, y al mismo tiempo reitera el mandato del viaje a Galilea.

Este modelo teofánico explica por qué Mateo omitió varios rasgos que tenía su fuente Mc 16,1-8: la intención de ungir al cuerpo; la preocupación por la piedra grande; la huida de las mujeres con temblor, espanto y miedo sin decir nada a nadie. Mateo focalizó así el relato más sobre la intervención decisiva de Dios y el encuentro con el Resucitado.

El anuncio angelical subraya la identificación de Jesús como el Crucificado. Esto es de fundamental importancia: ninguna alegría, ningún jolgorio por la resurrección de Jesús debe olvidar que quien ha resucitado es el Crucificado. El sencillo agregado *como dijo* en Mt 28,6 (este giro no se encuentra en Mc) remite a los anuncios de la pasión y resurrección de Jesús mismo. Lucas incluyó una referencia más amplia aún al anuncio de la pasión y resurrección (Lc 24,7), indicando que entonces las mujeres recordaron o se acordaron de ello.

A continuación del mensaje de la resurrección de Jesús Crucificado viene directamente el mandato de anunciar la resurrección y de encontrarse con él en Galilea. Las mujeres deben convertirse, pues, en *mensajeras* con un mensaje específico. Nótese que se reitera expresamente que *resucitó*, lo cual refuerza el mensaje. Es muy original la frase final del ángel: *He aquí, se lo he dicho*, que remite a la frase anterior del v. 6 *como dijo*. Otro indicio más de que se trata una palabra de autoridad.

Las mujeres salen transformadas del sepulcro. Juntamente con el temor sienten gran gozo – no hace falta preguntar por qué. Claro que transmitirán el mensaje encomendado.

Pero antes se les aparece el Resucitado en persona. Se trata de la *protofania* del Resucitado, su primera aparición, que lamentablemente no quedó registrada en el listado que transmite Pablo en 1 Co 15. Juntamente con Jn 20,11-18, este texto mateano es testimonio de que la primera y más antigua transmisión pascual informaba de la aparición del Resucitado ante estas mujeres.

El temor clásico ante la teofanía desaparece, y la alegría se transforma en *adoración* directa y total. El *abrazar los pies* garantiza la corporalidad del Resucitado – es imposible abrazar y tocar un fantasma.

El Resucitado no tiene que reiterar la primera parte del anuncio angelical, pues su presencia real ya lo hace; y pueden concentrarse en la repetición del mandato a los discípulos, llamados aquí *mis hermanos*. Esto es algo muy importante, ya que por lo demás los tempranos textos cristianos distinguen entre los *discípulos* y los *hermanos* de Jesús (que tuvieron problemas con él, Mt 12,46-50). Quizá la formulación transmitida por Mateo quiera indicar que a pesar de los fracasos de la traición, la negación, el borrarse del mapa, el esconderse y la frustración generalizada, Jesús los aceptaba como *sus hermanos*. Por cierto, una oferta que no es para desestimar, sobre todo en vista de lo que Jesús había dicho en aquella leve (o acaso profunda) confrontación con su familia directa: *Todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre*.

Rumbo al sermón

Buena falta nos hace a todos –y hablo como varón– tener presente y traducir a actitudes cotidianas, mentalidad, relaciones, instituciones, organización de la vida incluyendo leyes concretas el hecho que el Resucitado eligió a *mujeres* como sus primeras mensajeras. Ningún listado de apariciones ante discípulos varones, ninguna actitud misógina, ninguna decisión, marginación o prohibición eclesiástica podrá borrar jamás la memoria histórica de la primera aparición del resucitado ante *mujeres*. Esto no es un “simple” dato más, sino una cuestión fundamental en los relatos pascales de los evangelios, que debe permear todo sermón sobre los correspondientes textos, ser objeto de profunda reflexión, admiración y gratitud.

Establecido ello, un posible esquema de sermón podría ser el siguiente.

1. El tiempo después del Viernes Santo: tiempo de oscuridad, muerte, incertidumbre, poderes que aniquilan y oprimen. Pero también en estas tinieblas Dios tiene preparado a algunas personas con las que inicia algo nuevo. Aquella vez fueron María Magdalena y la otra María, dos mujeres del pueblo, sin ninguna influencia sobre el mundo de los poderosos; pero con expectativas puestas en Jesús. La resurrección de Jesús, el Crucificado, transforma a estas personas que Dios tiene preparadas. Vayamos a ver la tumba, caminando con María Magdalena y la otra María. Nuestra ventaja (aparente) consiste en que ya sabemos lo que pasó; pero esto también puede ser una desventaja, porque es como si ya nada nos pudiera sorprender. ¿Realmente nada?

2. El mensaje de la resurrección fue, es y seguirá siendo insólito. Ha producido mucho dolor de cabeza a quienes querían explicar de manera comprensible lo que nos presenta el texto bíblico, ha provocado rechazos de todo tipo, desde espiritualizaciones que se escapan por la tangente hasta construcciones que suenan sabias, pero en el fondo son curiosas, tales como “visiones subjetivas”, “él resucitó ‘en la palabra’”, y otras similares. Pero las dudas no surgieron con la constitución de la modernidad. Ya en tiempos de la primera iglesia cristiana se levantaron cuestionamiento y ácidas burlas contra quienes anunciaban la resurrección de Jesús de Nazaret, el Crucificado. La joven iglesia no ocultó estos problemas, al contrario: los trabajó y los incluyó en sus propios textos. Fijémonos sólo en las dudas y la incredulidad de los discípulos mismos. Los textos tampoco ocultaron el hecho que las primeras personas que recibieron el mensaje, a las que se les apareció el Resucitado y que dieron testimonio de él, fueron mujeres – imposibilitadas como testigos antes los tribunales de su época por ser consideradas “mentirosas” y no dignas de crédito.

Pero el Resucitado siguió adelante, justamente con personas que en opinión de muchos no eran dignas de crédito; y siguió adelante con quienes dudaban, cuestionaban, razonaban; y no sólo con quienes tenían fe desde el principio.

Dejémonos interpelar directamente por el mensaje: Jesús, el Crucificado, ha resucitado.

En María Magdalena y la otra María, este mensaje del ángel provocó temor y gran alegría. Las transformó profundamente. ¿Logra algo en nosotros ese mensaje? ¿Qué logra, qué quisiera lograr, qué debería lograr? ¿Qué transformación espera Dios de nosotros en esta Pascua?

3. Las mujeres recibieron un elevadísimo encargo: debían ser mensajeras. Y asumieron el encargo.

¿Qué nos encarga el Resucitado? ¿Qué hacemos con lo que estamos escuchando hoy en esta celebración de la Pascua de Resurrección?

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 096 – Marzo de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Ricardo Pietrantonio (EEH escrito en 2001)****Domingo 30 de marzo de 2008, 2º Domingo de Pascua**Sal 16; Hch 2,14.22-32; 1Pe 1,1.3-9; **Jn 20,19-31****Forma/estructura/escenario**

La arquitectura del capítulo puede ser así:

- I. María Magdalena y dos discípulos visitan la tumba de Jesús, 20:1-10.
- II. Jesús aparece a María Magdalena, 20:11-18.
- III. Jesús aparece ante los Discípulos, 20:19-23.
- IV. Jesús aparece a Tomás, 20:24-29.
- V. Conclusión, 20:30-31.

En analogía con los resúmenes del kerygma que era corriente en la Iglesia primitiva y sus himnos (ej., 1 Cor 15:3-4; Hechos 10:36-43; Flp 2:6-11), es probable que los relatos de los sufrimientos y muerte de Jesús fueron seguidos ya por un relato de la resurrección. Y así como la narrativa de la pasión se basaba en la memoria de los incidentes individuales que incluso fueron narrados separadamente (p. ej., Jesús en Getsemaní y las negaciones de Pedro), también se habrían conectado tempranas narraciones de las apariciones del Jesús resucitado, e historias individuales que circulaban independientemente. La variedad de experiencias del Señor resucitado dio lugar a una gran diversidad en los relatos de la Resurrección. Recientes estudiosos tienden a estar de acuerdo en que las narrativas de la Resurrección en el Cuarto Evangelio reflejan relatos más tempranos de una tradición pre-juanina, así como la revisión del evangelista de ellos de acuerdo con su propio conocimiento y comprensión teológica.

Aparte de la conclusión en vv 30-31, el cap. 20 describe eventos del domingo de Pascua que tuvieron lugar por la mañana, vv 1-18; y en la tarde, vv 19-29. Cada sección puede ser dividida de nuevo en dos: (I) el descubrimiento de la tumba vacía, vv 1-10, y la aparición de Jesús a María, vv 11-18; (II) la aparición de Jesús a los discípulos, vv 19-23, y la aparición a Tomás, vv 24-29. El análisis crítico se ha dirigido sobre todo a las primeras dos narraciones (vv 1-10 y 11-18), sobre la base de que los elementos dentro de ellos indican un uso complejo de fuentes.

Se han hecho sugerencias variadas acerca del desarrollo de los pasajes que sería largo enumerar y que son tentativas. La unidad entre los relatos de pasión, de resurrección y de apariciones es segura elaboración de los evangelistas o de sus fuentes previas. Se ha dicho con razón que son editores-redactores.

La aparición a los discípulos y a Tomás también ha sido sometida a similar análisis crítico. El punto de arranque ha sido la convicción que las dos narraciones de los vv 19-23 y 24-29 son un desarrollo de una sola narración. Se insta que (a) en los vv 19-23 se presupone la presencia de todos los discípulos, (note la comisión de los discípulos sobre todo en v el 21 y la dotación del Espíritu Santo en el v 22); (b) el relato de Tomás desarrolla elementos de vv los 19-23; (c) sobre todo, el episodio de Tomás extracta el asunto de la incredulidad de los discípulos que está presente en todos los relatos sinópticos de la Resurrección (cf. Mt 28:17; Lc 24:11, 27-28, 41, Mc 16:14). No sorprende que el relato sobre Tomás sea considerado por algunos como una creación del Evangelista para dramatizar este tema de la duda Tomás pudo haber sido individualizado porque él representa descaradamente la primera incredulidad de los discípulos.

Los vv 19-23 contienen los elementos cardinales del tratamiento del Señor con sus discípulos en la Resurrección. Se aparece ante ellos de forma que ellos saben quién es, y se regocijan por su presencia y su triunfo sobre la muerte (vv 19-20). Los envía para continuar la misión que el Padre le dio a Él (v 21). Cumple la promesa de enviarles el Espíritu Santo y donárselo (v 22). Los autoriza a que declaren el perdón y culpa cuando hagan conocer su gracia salvífica (v 23). Estos variados elementos son fijados en cinco frases. Las varias tradiciones de las apariciones que habrán circulado en forma independiente junto con los vv 19-20 proporcionan un resumen marcadamente completo de las instrucciones y acciones del Señor resucitado. Con ellos la historia de Jesús en el cuarto Evangelio alcanza un *telos* (conclusión o propósito) genuino, y los vv 30-31 podrían seguir en seguida. Pero el evangelista, sin embargo, escogió hacerlo de otro modo. Agregó el episodio de Tomás con dos consideraciones en mente: por un lado, compendiar la incredulidad de los discípulos ante las noticias de la resurrección de Jesús; tal incredulidad era una reacción común ante el mensaje de la Resurrección (cf. la exclamación de Festo [Hechos 26:24] respecto de Pablo al oír su testimonio: “¡Pablo, estás loco!”); por otro lado, al grabar la confesión de fe ardiente de Tomás iguala la exposición sobre Cristo como la Palabra de Dios (1:1-18) en su conclusión del Evangelio y ejemplifica la fe que intentaba provocar en sus lectores, y prepara adecuadamente la declaración de propósito en los vv 30-31. La narración sobre Tomás no debe ser absorbida en la narración de los vv 19-23 porque es una obra de arte a través de la cual el Evangelio concluye con poder dramático y una apelación eficaz para responder a su mensaje.

El escenario de los eventos en Jerusalén es lógico. Los conectados con la tumba no pueden ser colocados en ninguna otra parte, que incluye la aparición a María Magdalena (nótese la equivocación de que Jesús era el jardinero, un rasgo que no es secundario y se relaciona con las objeciones judeas a la proclamación cristiana sobre la resurrección). Esto aporta importante material al debate acerca de la situación de las apariciones de la resurrección del Señor. El evangelista establece que las apariciones a los discípulos tuvieron lugar esa tarde. No se conectan con la situación de los eventos de la mañana.

Comentario al texto

Jesús se aparece a los discípulos (20:19–23)

La ocasión está estrechamente vinculada a Lucas 24:36-42, también colocada en la tarde de Pascua después de la llegada de la pareja de Emaús para informar que ellos habían visto al Señor. El rasgo de las puertas cerradas con llave mencionada al principio muestra la habilidad de Jesús de presentarse en cualquier lugar; “atravesando puertas cerradas con llave”; sin embargo, es inapropiado denotar ese poder, o la habilidad del Jesús resucitado de “materializarse”. El Señor se revela donde quiere, de un modo más allá de nuestra comprensión, y es correcto que nosotros reconozcamos aquí los límites de nuestra comprensión. La referencia al miedo de los discípulos por los judeos como motivo para las puertas cerradas con llave se explica por los sucesos de la semana; el saludo de Jesús: “¡Paz a ustedes!” puede o no ser significativo porque se sabe bien que ese era (y todavía lo es) el saludo común de los judíos – “¡Shalom!” Pero éste no era ningún día ordinario. Nunca una “palabra común” estuvo tan llena de tanto significado como cuando Jesús la profirió en la tarde de Pascua. Todos los profetas habían puesto en el *shalom* el epítome de las bendiciones del reino de Dios que esencialmente se habían realizado en los hechos redentores del Hijo encarnado de Dios “resucitado” para la salvación del mundo. Su *Shalom* en Pascua complementa ahora el “todo se ha cumplido” en la cruz, para la paz y reconciliación y vida desde Dios. *Shalom* es el saludo de Pascua. No sorprende que Pablo la incluya junto con *gracia* en el saludo en cada epístola.

Como en Lucas 24:39, Jesús les muestra sus manos – en realidad deben haber sido sus muñecas, lugar donde se clavaban los clavos para que soportara el peso del cuerpo – (¡y sus pies! – realmente sus tobillos) a los discípulos, pero para que comprendan que era él, su Señor crucificado que estaba de pie ante ellos. Esa identificación clara era extremadamente importante para la iglesia; el Crucificado era el Señor resucitado. Los discípulos, por consiguiente “se llenaron de alegría” cuando se dieron cuenta que quién estaba de pie ante ellos era su propio Señor muerto

aunque vivo. La promesa que Jesús hizo a ellos en el Aposento Alto de que él habría de “venir” a ellos (14:18) para convertir su pesar en alegría (16:20-22) se cumple ahora. La alegría es una bendición fundamental del reino de Dios (ej. Is. 25:6-9; 54:1-5; 61:1-3), y es el sentir básico de la Pascua.

Cada Evangelio finaliza con una comisión del Señor resucitado cuya forma está dada por los evangelistas para poner algún énfasis de acuerdo con su propia perspicacia o situación. Así con el presente como un eco de 17:18. Introducida por “paz con ustedes” impartida como ante su muerte en 14:27. “Como el Padre conmigo...así Yo con ustedes” (Cf. 13:20). La misión del Hijo no ha finalizado con el “haber sido elevado” porque los asistirá en el tiempo de la misión (14:12-14). Esta asistencia había sido prometida antes a través del Espíritu (15:26; 16:8-11) y ahora la impone (22) soplando (cf. Gen 2:7; Ez. 37:9-10) para transmitirla a toda la iglesia. Pascua unida con Pentecostés (cf. Hch 2:32-33 = el derramamiento del Espíritu en el día de Pentecostés es un acto del Señor resucitado). Ya el señor lo había prometido a toda la Iglesia en su oración (17:20 ss). Tarea permanente de los discípulos (23).

Jesús se aparece a Tomás (20:24-29)

Tomás ha actuado ya antes en el Evangelio en 11:16 y 14:5. Allí se lo ve no tanto como un escéptico sino como un seguidor de Jesús fiel pero pesimista, preparado para morir con él si fuera menester, pero tardo en comprender y dispuesto a decirlo (14:5). Su contestación a sus compañeros discípulos acerca de la resurrección de Jesús es una expresión exagerada de la actitud que ellos mismos manifestaron a las mujeres que dijeron que ellas habían visto a Jesús. Pero las condiciones que pone para creer suenan irrazonables. Ellas son un ejemplo de la actitud condenada por Jesús en 4:48. “Después de ocho días” el Señor aparece de la misma manera que antes, o en el “octavo” día, es decir, el domingo siguiente (esto según el modo judío de calcular, contando el primero y el último día en el periodo). El lenguaje habrá recordado a los lectores primitivos de sus propias reuniones para el culto en el primer día de la semana, marcando el día cuando Jesús resucitó de los muertos. Recuerda la costumbre en el Medio Oriente, Asia Menor y aún Egipto de nominar algún día en honor de un gobernante. Ese es el día del *Kyrios*, del Señor cuando resucitó para ser soberano del Universo que llevó a los cristianos primitivos a que el primer día, el domingo, y no ya más el sábado, el séptimo como el acceso de Jesús, como el Señor resucitado, al Trono de Dios. Lo dice claramente la Epístola de Bernabé (15:9): “Por eso justamente nosotros celebramos también el octavo día con regocijo, por ser el día en que Jesús resucitó de entre los muertos y después de manifestado, subió a la cielos”.

El Señor cuyo cuidado por su pueblo se extiende por todos los tiempos ha oído la declaración de Tomás, y asume el desafío. Cuando extiende sus manos, con la invitación de tocarlas y de poner su mano en su costado, agrega un refrán que es un poco un reproche para Tomás y un poco una apelación: “no seas incrédulo sino creyente”. ¿Habrá Tomás extendido sus dedos cuando fue invitado? La tradición temprana dice que lo hizo, y que otros lo hicieron con él. Ignacio escribió: “yo por mi parte sé muy bien sabido, y en ello pongo mi fe, que después de la resurrección, permaneció el Señor en su carne y así cuando se presentó a Pedro y sus compañeros les dijo: tocadme, palpadme y ved cómo yo no soy un espíritu incorpóreo, y al punto le tocaron y creyeron, quedando compenetrados con su carne y con su espíritu” (Epístola a los Esmirniotas, 3.2). La escena en la que Tomás extiende su mano para tocar al Señor se volvió un tema favorito para los artistas más tarde. No obstante, es improbable que Tomás hizo tal cosa; por otra parte el evangelista habría apuntado a que Tomás se convenció cuando tocó el cuerpo del Señor resucitado. Pero el v 29 sólo dice que Tomás ve al Señor. La impresión dada por la narración es que Tomás quedó sobrecogido por la aparición del Señor cuyas palabras a él dirigidas, alcanzan para que explote su confesión sin ninguna otra demostración.

Su declaración es una confesión emitida desde las profundidades del alma de Tomás: “Mi Señor y mi Dios”. El incrédulo más ultrajante de la resurrección de Jesús profiere la más grande confesión del Señor resucitado, que expresa su último significado, la revelación de quién es Jesús (cf. 5:33).

El énfasis en el v. 29 no es Tomás sino aquellos que no han “visto”. Su encomendación toma la forma de una bienaventuranza (cf. Sermón del Monte; también Mt 11:6; 13:16; 24:46; sólo una más

en EvJn 13:17 y ambas tienen una nota de amonestación) que no se aplicará a todos los lectores del evangelio. Si la experiencia directa de Tomás se cree se es bienaventurado.

Conclusión (20:30-31)

A veces los que arguyen que el EvJn incorporó una fuente de signos piensan que este pasaje es parte de la conclusión de esa fuente. Pero, los “signos” que hay en los primeros 12 capítulos del EvJn son acciones del Mesías que se expanden en discursos de interpretación. La formulación griega *hina* con el verbo *pisteusete* o *pisteuete* expresa propósito: a fin de que, para que. El Evangelio es un testamento sobre la fe para despertar la fe y edificar a los creyentes en la fe.

Breve reflexión teológica

Es muy interesante que un domingo posterior a Pascua de resurrección, con toda la alegría que ello implica en la comunidad, aparezca este texto sobre Tomás y sus dudas racionales. La gran bienaventuranza viene hacia todos los creyentes que no vieron y que creyeron por el testimonio de los que vieron. Y siempre se podría dudar de esos testimonios como se duda de la resurrección del Señor.

Pista para la predicación

La confianza en los testigos.

Literatura consultada:

Lindars, “The Composition of John XX,” *New Testament Studies* 7 (1960–61) 142–147.