

October 2014

Número 163: Domingo 17 después de Pentecostés-Domingo 20 después de Pentecostés

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



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

Recommended Citation

(2014) "Número 163: Domingo 17 después de Pentecostés-Domingo 20 después de Pentecostés," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2014 : No. 163 , Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2014/iss163/1>

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 163 – Octubre de 2014**ISEDET**

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

Este material puede citarse mencionando su origen

Daniel C. Beros

Domingo 05.10.2014, Domingo 17 después de Pentecostés (Verde)

Éxodo 20:1-4.7-9.12-20

Salmo 19

Filipenses 3:4b-14

Mateo 21:33-46

Introducción

El leccionario de la Iglesia nos ofrece para el presente domingo una propuesta de pasajes bíblicos para la proclamación de la Palabra que impacta por su riqueza y consistencia teológica y espiritual.

Al respecto quiero proponer de entrada una clave de lectura que a mi juicio es capaz de poner de relieve un eje hermenéutico sustancial, al hilvanar las principales referencias de significación teológica en el conjunto de los mismos.

El mismo, a mi juicio dicho eje pasa por el modo en que la tradición bíblica proclama a *la justicia de Dios* como fundamento y criterio esencial de una vida personal y colectiva libre e íntegra – plena y salva.

Recorriendo previo a los otros textos del domingo

La lectura del Salmo 19 identifica en el centro del himno la proclamación y aclamación de la *ley*, del *dictamen* (v. 8), de los *preceptos*, del *mandamiento* (v. 9) de Yahveh – en fin, la celebración y enunciación *de su justicia*.

A su vez, el pasaje propuesto de la Carta a los Filipenses, remite a un tramo del discurso paulino en que el Apóstol advierte a la comunidad respecto al accionar en ella de “obreros malos” y “falsos circuncisos” (3,2-3). Éstos no obran según *la justicia de Dios*, que es mediante la fe en el Mesías Jesús (3,9), sino según la justicia de la ley (3,6), que les sirve de instrumento para autojustificarse (3,9) y así rendir culto a su verdadero “dios”: su propio vientre (3,19), viviendo como enemigos de la cruz de Cristo (3,18). Pablo en cambio exhorta a la comunidad de Filipos a ver en él mismo *la obra salvadora de la justicia de Dios y una forma de juzgar y vivir acorde a ella*: habiendo sido perseguidor de la Iglesia por afán de la Ley (3,6), el conocimiento de Cristo y a la justicia de Dios en él, lo llevó a desestimar su vieja existencia al servicio de su propia justicia y de la muerte (3,7-8), y a encontrar una nueva vida en la comunión de los padecimientos de su Señor: una vida liberada para la entrega amorosa, orientada por la esperanza de la plenitud de la resurrección (3,10-14).

El nexo formal con la parábola que constituye el núcleo principal del texto del evangelio parece darlo el tópico de los “obreros malos”. Pero no es meramente esa referencia formal la que justifica la vinculación realizada por el leccionario, sino que la lectura de la parábola, si se pone atención en sus ejes temáticos centrales, muestra que existen razones teológicas de fondo para ello. Tales razones radican a mi juicio en la oposición que allí se pone de manifiesto entre

el obrar de los “malos obreros” – en el texto se los identifica explícitamente con “sumos sacerdotes” y “fariseos” (21,45) –, que *movidos por su codicia asesinan* al heredero con el fin de apropiarse de la viña, y *el reinar de Dios y su justicia* (21,43; cf. 6,33) – manifiesta en Jesucristo, la “piedra” que los constructores desecharon, pero que el Señor en su justicia y reinar convirtió en “piedra angular” (21,42).

El texto que propongo para la predicación

Los “Diez Mandamientos”, el “Decálogo”, es un texto ampliamente conocido, dentro y fuera de la iglesia, devenido en “lugar común” de la cultura occidental. En la práctica catequética de las Iglesias ha jugado tradicionalmente un rol destacadísimo, así como en el uso que las iglesias y los cristianos/as hacen del mismo en cuestiones de moral personal y ética social.

A pesar de su significativa presencia en la vida eclesial y pública, personal y colectiva, una observación al modo en que el decálogo como tal y sus “mandamientos” en particular, son enseñados y “aplicados” en tales contextos resulta francamente deficitaria – cuando no directamente problemática. Demasiados supuestos extraños han condicionado y siguen condicionado lecturas moralizantes, espiritualizantes y a-históricas del texto. Así, la fuerza liberadora de su mensaje se diluye y esfuma totalmente, para servir a programas ajenos, casi siempre opuestos.

Con el fin de ayudar a elaborar una hermenéutica pertinente del texto propongo primeramente a) algunas consideraciones socio-históricas relevantes; luego b) una organización sistemática del texto; y finalmente c) una breve reflexión teológica.

a) Consideraciones socio-históricas

Según el exégeta Frank Crüsemann, Ex 20, 1-20 data muy probablemente de la época de los inicios del movimiento deuteronomico, de la época entre la caída del Reino del Norte y el reinado de Josías (el siglo VII tardío). Por su lenguaje, se manifiesta marcadamente emparentado con el Deuteronomio y en términos de su contenido y programa, expresa una reacción a las profundas crisis religiosas, teológicas, políticas y socio-económicas del siglo IX y VIII, cuya característica saliente es el surgimiento y profundización de fuertes diferencias sociales en Israel. Es frente a tales situaciones que el decálogo formula en forma resumida y pregnante la expresa voluntad de Yahveh.

¿A quienes son dirigidas en primer lugar sus “Diez palabras”? El Decálogo interpela primera y decisivamente, en su propio contexto histórico, a varones adultos, habilitados jurídica- y cúlticamente; se trata de campesinos libres, tenedores de tierra propia, aunque de diferente posición económica y social (hay entre ellos grandes y acaudalados terratenientes y también campesinos empobrecidos, muchos de ellos al borde de caer en la esclavitud, a causa de sus deudas). Así pues, sus destinatarios son quienes componen aquel estamento social que por entonces representaba la clase más importante del país, portadora de la fe yahvista. Por tanto, no lo son –en esa sociedad patriarcal– ni las mujeres, ni los niños, ni los esclavos, ni los extranjeros.

Sobre ese trasfondo, el mensaje del decálogo hacia esos campesinos libres que representan a Israel –que en sus relaciones mutuas estaban atravesados por conflictos personales y sociales mortíferos–, pone de relieve que su libertad y su vida real –realizada en su base material y social concreta– dependen absolutamente de su relación con Yahveh, quien los liberó de la “casa de esclavitud”.

b) Organización del texto

Para explorar y poner de relieve los ejes teológicos decisivos del texto, propongo organizarlo tomando de manera modificada una propuesta de Crüsemann, de acuerdo con la siguiente representación esquemática:

Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre.

A No tendrás dioses ajenos delante de mí...

No te harás escultura ni imagen ninguna...

B No tomarás en falso el nombre de Yahveh...

C Recuerda el sábado para santificarlo...

D Honra a tu padre y a tu madre...

X No matarás

D' No cometerás adulterio

C' No robarás

B' No darás testimonio falso

A' No codiciarás la casa de tu prójimo...

Ni codiciarás la mujer, ni su siervo... ni nada que sea de tu prójimo.

La presentación del texto pone de manifiesto primeramente que la autopresentación de Yahveh es el origen y fundamento de todo cuanto sigue a continuación. En ella Yahveh es definido sustancialmente como el poder liberador en que radica y descansa la libertad y la vida de Israel. Así las “diez palabras” pueden ser entendidas como la demarcación liberadora del espacio dado y garantizado por Yahveh a su pueblo, para que éste viva – fuera de él, reinan la esclavitud... y la muerte (punto “X”). Tales marcas excluyen consecuentemente todas aquellas disposiciones y conductas que niegan y destruyen la vida y la libertad de múltiples formas.

Ello se evidencia al considerar el círculo que alude al entorno más próximo e íntimo de la vida de las personas, en que tiene fundamento esa vida liberada (D-D'): por una parte el vínculo con la esposa como expresión de la vida familiar – único marco de viabilidad real de la existencia libre en la sociedad de la época, dado que la familia era la unidad productiva que posibilitaba la existencia de sus integrantes; por otro la responsabilidad hacia los padres en los días de su vejez, como reaseguro de una vida libre y digna a través de las generaciones (dado que fuera de la familia, la sociedad antigua no conocía otra forma de asegurar la sobrevivencia de los mayores – siempre en riesgo de abandono y violencia, sobre todo en tiempos de necesidad.

El círculo que le sucede (C-C') condena la acaparación, el abuso ilimitado y el robo del prójimo y de lo que le pertenece como parte de su base vital y medio en que se realiza su libertad. El mandamiento de santificar el sábado tiene por objeto fundamental el no-trabajar uno de cada siete días; se trata de reconocer y aceptar con ello un límite a la búsqueda permanente e ilimitada de plusvalor, así como de permitir que los colaboradores y los animales descansen. El mandamiento de no robar apunta en un mismo sentido a no querer acaparar para sí aquello que pertenece al prójimo en su necesidad, como base material de su propia libertad.

El círculo siguiente pone de manifiesto la relación entre el abuso del nombre de Yahveh a través del falso testimonio contra el prójimo (B-B'). Pues ello, en el marco de las prácticas del derecho de la época, donde el testigo era a la vez acusador, podía poner en serio peligro la vida y la base de la libertad de las personas.

Finalmente, el círculo más externo (A-A'), es aquél en que se juega “el todo” de ese espacio de vida y libertad, así como sus condiciones reales de su posibilidad. En él se expresa un vínculo sustancial entre la codicia ilimitada, que va en búsqueda de arrebatar al prójimo lo que constituye el fundamento de su existencia, y el fenómeno de la idolatría. Su (teo-) lógica de fondo pone de manifiesto lo siguiente: aquel que establece a su deseo de apropiación de lo que

le pertenece al prójimo como criterio absoluto de su obrar, sin reconocer límite alguno frente a su codicia, hace de ese su deseo e inclinación un ídolo, siendo su consecuencia el asesinato, la muerte – dada a partir de la adoración de una imagen que tiene origen en las propias manos, a partir de la negación real de Yahveh...

En el contexto histórico de aquellos que escucharon estas palabras, su intensión resulta clara. Ello es lo que expresan palabras como la del profeta Miqueas: “¡Ay de aquellos que meditan iniquidad, que traman maldad en sus lechos y al despuntar la mañana lo ejecutan, porque está en poder de sus manos! Codician campos y los roban, casas, y las usurpan, hacen violencia al hombre y a su casa” (Miq 2,1-2). Frente a ello la alternativa en que la vida y la libertad tienen fundamento real es permanecer en la justicia que Yahveh, el Dios liberador de “casa de esclavitud”, ha hecho brillar en medio de su pueblo... Yo soy Yahveh... no matarás...

Hacia la predicación: mínimas pistas homiléticas

Predicar hoy el decálogo, el primer domingo de Octubre, mes que concluye con la celebración del Día de la Reforma, es una hermosa posibilidad para que los cristianos y cristianas redescubramos juntos qué es aquella realidad que está en el centro de ese texto, así como lo está en el centro del Evangelio de Jesucristo y en el mensaje de los Reformadores: la justicia de Dios.

Una posibilidad interesante en ese sentido me parece que puede ser explorar, de la mano de los textos del domingo, la estrecha interrelación entre justicia de Dios y violencia, entre liberación de ataduras y deudas agobiantes y vida en plenitud, entre autojustificación y deseo ilimitado de dominación y muerte. Ejemplos de ese tipo de dinámica abundan en la vida familiar, eclesial y social; así como entre los países y las instituciones del sistema capitalista mundialmente hegemónico.

Bibliografía

Frank Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, Munich, Kaiser, 1983.

Frank Crüsemann, „Struktur und Systematik des Dekalogs“, en: Ingo Kottsieper et als. (Ed), *Berührungspunkte*, Münster, Ugarit-Verlag, 2008, pp. 119-131.

Daniel Beros, “El límite que libera. La justicia ajena de la Cruz como poder de vida”, en: Daniel Beros / Pablo Ferrer (Coord.), *Con la mirada en el Mesías de la mano del pueblo. Libro en honor de Néstor Míguez*, Buenos Aires, ISEDET, 2014, pp. 81-104.

ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 163 – Octubre de 2014**ISEDET**

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

Este material puede citarse mencionando su origen

Daniel C. Beros

Domingo 12.10.2014, Domingo 18 después de Pentecostés (Verde)

Éxodo 32:1-14

Salmo 23

Filipenses 4:1-9

Mateo 22:1-14

Introducción

A diferencia de los textos propuestos por el leccionario para el domingo anterior, la selección ofrecida para el Domingo 18 de Pentecostés, a nuestro juicio, no presenta una consistencia hermenéutico-teológica equivalente. Ello nos parece así puesto que el acento específico que concatenan los textos reunidos para la proclamación y la vida celebrativa en esta ocasión – el juicio escatológico de Dios y la salvación definitiva de sus elegidas y elegidos – se realiza solo mediante cierto forzamiento de los mismos.

No obstante ello, consideramos que la continuidad de la gran temática de la *justicia de Dios* sigue siendo determinante también este domingo de una manera muy evidente, siempre y cuando la lectura de los textos no se vea inducida – como podría sugerirlo el criterio hermenéutico algo forzado, que subyace a la propuesta del leccionario – a realizar un tipo de interpretación espiritualizante, interiorista y ahistórica de la Palabra que se nos invita a testimoniar y a escuchar este domingo. Pues ello sería – nuevamente – un severo obstáculo al momento de predicarla y escucharla como “Buena Nueva” para el pueblo de Dios.

Recorrido previo a los otros textos del domingo

El Salmo 23 se encuentra entre los más conocidos del salterio. En él, el pueblo creyente confiesa, testimonia y celebra su pertenencia al Señor, como su pastor. En dicha afirmación se encierra todo aquello que se sintetiza en el primer versículo y luego será desarrollado en su significado a lo largo de todo el texto: “nada me faltará” (v. 1). El salmista testimonia así su confianza cierta en el cuidado lleno de gracia (v. 2) y la guía recta y amorosa de Yahvé (v. 3) aún en medio de las tribulaciones, la amenaza de la muerte y el acoso de perseguidores (v. 4-5). La confesión final afirma la maravillosa inversión que es producto de la fidelidad de Dios: son el bien y la misericordia los que perseguirán a los fieles, quienes celebran su prometido regreso allí donde pertenecen gracias a la justicia y al amor de Dios: a la casa de Yahvé (v. 6), al *shalom* definitivo de Dios.

La temática de la guía divina “por sendas de justicia” (v. 3) y su proyección escatológica (v. 6) son los elementos que enlazan al Salmo con los otros textos del domingo. Así en el texto de Filipenses 4, la invitación a permanecer “firmes” en el Señor (v. 1), a tener un mismo “sentir” en el Señor (v. 2), a quienes “lucharon” junto al apóstol por el Evangelio, se asocia a la afirmación-promesa salvífico-escatológica referida a la inscripción “en el libro de la vida” de quienes han colaborado de igual modo en el anuncio de la Buena Nueva (v. 3). La invitación a la alegría y a que todos conozcan la “medida” de los cristianos vuelve a ser inscrita en ese mismo

horizonte: “el Señor está cerca” (v. 4-5). La invitación a “no inquietarse por cosa alguna” y “a presentar a Dios vuestras peticiones mediante oración y súplica” y acción de gracias, es enmarcada en la promesa de la insondable “paz de Dios”, que “custodiará vuestros corazones y pensamientos en Cristo Jesús” (vv. 6-7). Tanto esa invitación y promesa, como las de orientar su vida en la justicia, la verdad y el bien, siguiendo el ejemplo del Pablo, con lo cual la comunidad podrá contentarse en la presencia y compañía del “Dios de paz” (vv. 8-9) ofrecen un conjunto de motivos teológicos que vinculan intensamente el pasaje con el Salmo – no en última instancia el del camino de vida con el Dios y de Jesucristo como un camino de paz (cf. Sal 23,3).

Finalmente el texto del Evangelio, que plantea una serie de problemas exegéticos importantes (y por tanto también de interpretación), dada la forma en que la parábola fue releída para el contexto de las comunidades a las comunidades Mateo dirigió su mensaje (en este sentido resulta siempre muy útil confrontar y notar las diferencias significativas con los textos paralelos de Lucas 14 y Marcos 8), en su constitución actual tematiza en modo en que el juicio escatológico de Dios atravesará no solo al mundo que encarnan aquellos que asesinaron a su Hijo (v. 7) sino también a los propios participantes de la fiesta: la comunidad cristiana (v. 13), concluyendo que “muchos son los llamados y pocos los elegidos”. Al respecto es necesario advertir que una lectura demasiado “lineal” de la “violencia justiciera” del Rey, proyectada masivamente al Dios de Jesucristo y su obrar, distorsionaría totalmente su imagen y su justicia, reemplazándola por la de un ídolo sacrificial, cultor de la muerte – asunto que se tematiza en el texto propuesto para la predicación.

El texto que propongo para la predicación

El relato del “becerro de oro” es un texto bien conocido, que ha jugado un papel destacado en la historia de la predicación y la catequesis de la iglesia – muchas veces legitimando visiones y prácticas diametralmente contrarias a aquello que el mismo texto de la Torá ha querido y quiere testimoniar. Basta como ejemplo recordar al respecto el uso lamentable que se hizo y hace del mismo por parte del cristianismo en nuestra América –verdadero pecado contra el Espíritu Santo– demonizando a pueblos y comunidades de otras religiones y culturas, a los que se hizo y se hace víctima de masiva violencia simbólica y material.

En lo sucesivo nuestro esfuerzo se dirigirá a subrayar los elementos del texto y su contexto que habilitan pistas de lecturas acordes con su carácter liberador y salvífico respecto de las verdaderas relaciones idolátricas que conducen a la esclavitud, a la intolerancia y a la muerte. Para ello procederemos de forma similar a la que hicimos en el tratamiento del texto del domingo anterior: primeramente realizaremos a) algunas consideraciones socio-históricas relevantes; luego b) una organización significativa del texto; y finalmente c) una breve reflexión teológica.

a) Consideraciones socio-históricas

Ex 32 pertenece un conjunto narrativo más amplio, que –según la opinión de destacados especialistas– muy probablemente es producto de aquellos círculos proto-deuteronomícos que hacia fines del s. VIII e inicios del siglo VII antes de Cristo reflexionan teológicamente sobre la voluntad de Yahvé, el Dios liberador de Israel, a la luz de la profunda crisis que tuvo lugar con la caída del Reino del Norte y en el marco de la reforma de Josías en el Sur.

Dado que de esa manera, el *Sitz im Leben* (situación histórico vital) de Ex 32 es en buena medida coincidente con el del Decálogo, remitimos a los lectores a las notas realizadas a propósito del mismo (ver arriba), así como a la bibliografía especializada que hemos consultado al respecto (los trabajos de Frank Crüsemann). No obstante, es necesario subrayar como una referencia histórica que adquiere una importancia significativa en el sentido crítico concreto que los redactores del conjunto narrativo le han dado al texto, a las modificaciones en el culto introducidas por Jeroboam I con su ascenso al poder monárquico en el reino del Norte, marcadas por el establecimiento de dos imágenes que representaban a Yahvé mediante la

figura de becerros en los dos lugares principales de culto del país (cf. 1 Re 12). En Ex 32 resuena la crítica que el historiador deuteronomista “paradigmatiza” como expresión del pecado que viola la voluntad manifiesta de Yahvé, así como se expresa sintéticamente en el decálogo.

b) Organización significativa del texto

El conjunto narrativo más próximo de nuestro pasaje está conformado por los capítulos 32 a 34, que como bien señala en su disertación doctoral Darío Barolín, se encuentran enmarcados por las instrucciones para la construcción del santuario (Ex 25-31) y por la obra misma (Ex 35-40).

La narración en cuestión tematiza la ruptura casi inmediata de la alianza que acababa de establecer Yahvé con su pueblo (Ex 24) y la puesta en peligro de la existencia de Israel como tal, así como la reconciliación y recomposición del vínculo con el pueblo por la que aboga Moisés ante Dios, que culmina en la celebración de una nueva alianza entre Yahvé e Israel (Ex 34).

En cuanto a la composición narrativa del texto propuesto para la predicación, pondremos de relieve fundamentalmente la importancia que adquiere en ella las referencias locativas, que desplazan la escena y al lector/a sucesivamente:

- A) de la “altura” del monte Sinaí donde los protagonistas son Yahvé y Moisés (cf. 31:18),
- B) al “valle” (notar vinculación significativa con Sal 23:4) en que tiene lugar el episodio que protagonizan el pueblo y Aarón y desemboca en la fundición del becerro, la celebración de los sacrificios y la fiesta (32:1-6)
- A’) y nuevamente a la “altura” en que se desarrolla el drama que vuelven a protagonizar Yahvé y Moisés, que pasa por la constatación de la corrupción del pueblo por parte de Yahvé y su decisión de aniquilarlo –aunque prometiendo a Moisés, cual nuevo Noé y nuevo Abraham, hacer de él “una gran nación”–, la intercesión de Moisés a favor del pueblo... y de Yahvé, y la conversión de Yahvé por la que renuncia al mal “con que había amenazado a su pueblo” (32:7-14).

A la luz de la temática desarrollada por la narración el esquema locativo subraya y cualifica su temática fundamental: en el vínculo con Yahvé – que se expresa en una vida en el espacio concreto de libertad creado para su pueblo mediante su palabra y mandamiento – o con las imágenes idolátricas de lo divino (¡incluida primeramente la del propio Yahvé!) se decide la alternativa radical entre esclavitud, opresión y muerte o liberación, justicia y vida.

c) Breve reflexión teológica

El texto nos ubica en un momento preciso: aquel en que “el pueblo”, preocupado, molesto y probablemente enardecido por la demora de Moisés en la montaña “aprieta”, apremia, a su lugarteniente Aarón con la demanda “Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros...”. Aquí es importante observar que la justificación del pedido –no saber lo acontecido con Moisés– pone de manifiesto tanto la toma de distancia y enojo por parte del pueblo hacia él (“este Moisés, el varón...”) como al mismo tiempo y ante todo, al *atribuirle a él* haberlos sacado de Egipto y no a Yahvé, su abandono fáctico de Aquél que se había declarado en ello *su* Dios a fin de que Israel fuese *su* pueblo.

Llamativo y significativo es el modo en que responde Aarón a esa demanda. Al respecto cabe subrayar el carácter *súbito* que narrador le imprime el texto, que pasa a describir *inmediatamente* la puesta en marcha de la acción que le propone Aarón al pueblo con el fin de satisfacer su pedido *sin mediación alguna* (¡en esto ya se hace manifiesta la figura de Aarón como contrafigura de Moisés, descrito como *verdadero mediador!*): “Apartad los zarcillos (pendientes) de oro...”. Más allá de las especulaciones que se puedan hacer respecto de las motivaciones y elucubraciones subjetivas de Aarón, queda claro que con respecto a sus implicancias profundas, para el narrador bíblico dicha respuesta “inmediata” y “a la carta”, ha

asumido y potenciado acrítica, irreflexivamente, el “enceguecimiento” del pueblo, que acontece paradójicamente cuando “ve” que Moisés “tardaba” – enceguecimiento que es producto de una confusión o enceguecimiento mayor: haber depositado su esperanza en Moisés (el ser humano “visible” que ha servido como mediador), negando a Yahvé (autor “invisible”, aunque verdadero y efectivo de su liberación, de su vida y libertad como pueblo).

Los versículos que describen las acciones que se desencadenan a partir de allí y conducen a la fundición del becerro de oro, a los sacrificios y a la fiesta, ponen de manifiesto otro eje semántico teológicamente muy significativo, que se evidencia y concreta al inicio del versículo 4, donde se dice: “y él tomó (los colgantes de oro) *de las manos de ellos* y le dio forma con buril...”, formando un notable contrapunto con el final del capítulo 31 (v. 18), en que se declara “Y (Yahvé) dio a Moisés, cuando acabó de hablar con él en el Monte Sinaí, dos tablas del testimonio, tablas de piedra, *escritas con el dedo de Dios*”. Así, la figura del becerro de oro, en tanto expresión del deseo, la voluntad y la obra del pueblo, mediante la oposición manos de ellos/dedo de Dios aparece claramente contrapuesta a las tablas como quintaesencia de la Palabra, de la voluntad y el obrar liberador de Yahvé (expresada en el decálogo).

Aquí resultan pertinentes algunas consideraciones sobre la figura y el material escogido para realizarla. En ese sentido es preciso señalar que el becerro (un joven toro) era un símbolo muy extendido en el ambiente religioso del entorno de Israel como símbolo de deidades a las que se rinde culto poniendo de relieve la fertilidad de la tierra y la potencia sexual, así como del poder en un sentido abarcador y amplio, realizada a través de las riquezas, la dominación y la guerra. Conjugada su figura en el relato con “el oro” –simbolización de la riqueza por excelencia y síntesis representativa de todas aquellas personas y cosas respecto de las cuales el decálogo prohíbe la codicia–, subraya qué es lo que está en juego, qué es lo que desean aquellos que ven ella la satisfacción de su deseo de “dioses que vayan delante de nosotros”.

Aquí el deseo idolátrico se hace manifiesto ante todo como “voluntad de poder” (Nietzsche), de control y seguridad; como deseo infinito –asociado a la preocupación abismal por sí mismo, que ha perdido de vista en quien descansa la verdadera seguridad y la libertad– de asegurar absolutamente el destino propio a través de las obras de las propias manos, a través de la apropiación ilimitada de lo que constituye la base material de la vida y la libertad del prójimo. Así pues, el objeto de idolatría propiamente dicho consiste en ese deseo absoluto e ilimitado. Por intermedio de la figura sacerdotal de Aarón –como (falso) mediador de la idolatría– dicho deseo es materializado en la figura del becerro de oro, que lo exalta. A esa figura se le rinden sacrificios de adoración, travestidas como “ofrendas de paz”, para luego dar lugar “a la fiesta” (Nota: toda vinculación fenomenológica y teológica con la realidad actual – véase por ejemplo las guerras por la paz, o el sacrificio de países enteros por los poderes de las finanzas– es mera casualidad...).

El cambio de escena que tiene lugar a partir del v.s. 7 parte de la orden casi intempestiva que le da Yahvé a Moisés: “Anda, desciende...”. La causa de la misma radica en que “*tu* pueblo, que sacaste de la tierra de Egipto se ha corrompido”. La formulación deja entrever la ira y la toma de distancia de Yahvé como respuesta a la corrupción de aquellos, que ya no son considerados “su” pueblo: la alianza ha sido quebrada. Pues “pronto se han apartado del camino que yo les mandé” – han transgredido idolátricamente su palabra y mandamiento, abandonando a Yahvé. Yahvé, el Dios que por haber visto el sufrimiento de su pueblo bajo la servidumbre y la opresión en Egipto, fue movido a misericordia y a obrar su liberación, ahora ve otra cosa: que Israel es “de dura cerviz”, un pueblo pecador.

En este punto el relato alcanza su máximo dramatismo, pues Yahvé le ordena a Moisés que lo deje (solo) para que su ira consuma y aniquile al pueblo. Desobedeciendo su orden de dejarlo solo a fin de consumir su decisión de exterminio, Moisés no solo no abandona a Yahvé (en un paradójico acto de fe, de cumplimiento radical del primer mandamiento), sino que se atreve con múltiples argumentos (3 en total: su poder puesto al servicio de la liberación y la vida; la difamación de su nombre por parte de los opresores-idólatras; la memoria y promesa de multiplicar su herencia y de poseer la tierra hecha a sus siervos Abraham, Isaac e Israel (aquí Jacob es llamado Israel enfatizando la identidad con el pueblo, destinatario a través de dichos siervos, de esa promesa), a cuestionarla, ¡llamándolo a la conversión y al arrepentimiento! Aquí

la intercesión de Moisés no solo hace recordar al lector/a de la Torá a la figura de Abraham en su intercesión por los habitantes de Sodoma (Gen 18), sino también al lector/a del Nuevo Testamento de la figura de la mujer sirofenicia que con sus ruegos hace cambiar de parecer a Jesús (Mc 7,24-30).

El pasaje concluye con palabras del redactor, que dan cuenta de que “entonces Yahvé se arrepintió del mal que iba a hacer a su pueblo”. Así Yahvé, escuchando a Moisés y cambiando su decisión de aniquilamiento, revela su carácter y voluntad como opuestos a la “dura cerviz” en que se manifiesta la idolatría y el pecado. Yahvé se muestra así como Dios compasivo y fiel, en quién y a través quién y por quién la violencia demoníaca es vencida por su misericordiosa justicia.

Hacia la predicación: mínimas pistas homiléticas

El texto de hoy invita testimoniar la Buena Nueva planteando la alternativa radical entre la adoración de la imagen del “becerro de oro” o la vida con Yahvé, su Palabra y su mandamiento como vida a partir de su justicia y misericordia, en que es posible la verdadera libertad y la verdadera paz.

En ese sentido un aspecto relevante a destacar en el contexto de la predicación quizá lo sea reflexionar sobre el carácter ambiguo, opaco, del fenómeno de la idolatría como raíz de la violencia y la muerte en nombre de la seguridad y la paz: creyendo adorar y servir al Dios verdadero, de facto se lo (ha negado) niega por no permanecer –en atención a su Palabra– dentro de los límites salutíferos en que esa libertad y esa paz es realmente posible, pues no se la busca edificar “por mano propia” mediante el consumo, el sacrificio (de las y los otros) y la guerra, sino que las recibe como don de Dios aceptando incondicionalmente en la fe esa Palabra como expresión de su infinita misericordia y justicia.

Aquí puede ser interesante plantear a las cristianas y a los cristianos a la vez la invitación del texto a hacer propia –a fin de comunicar la justicia y misericordia de Dios en medio de un mundo que idolatriza el dinero y el consumo, las armas y la guerra– la tarea mediadora y reconciliadora de Moisés, resistiendo la tentación de servir con nuestro ministerio cómodamente a los deseos idolátricos de aquellos que demandan seguridad y prosperidad a toda costa, al estilo de Aarón...

Bibliografía

Rogelio Darío Barolín, *Continuidad y ruptura en las alianzas del Sinaí. Una lectura narrativa de Éxodo 19-34* (Tesis doctoral), Buenos Aires, I.U. ISEDET, 2010

Frank Crüsemann, „Armut und Reichtum. Ein Kapitel biblischer Theologie“, en: del mismo, *Massstab: Tora. Israels Weisung für die christliche Ethik*, Múnich, Kaiser, 2004, 208-221.

Además ver arriba la bibliografía citada para el domingo 17 de Pentecostés.

ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 163 – Octubre de 2014**ISEDET**

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

Este material puede citarse mencionando su origen

Daniel C. Beros

Domingo 19.10.2014, Domingo 19 después de Pentecostés (Verde)

Éxodo 33:12-23

Salmo 99

1 Tesalonicenses 1:1-10

Mateo 22:15-22

Introducción

De los textos que propone el leccionario para la adoración y la predicación de la iglesia en el Domingo 19 después de Pentecostés, probablemente lo más familiar a la conciencia promedio de sus miembros sea la famosa sentencia de Jesús “Dad, pues al Cesar lo que es de Cesar y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22: 21), por el papel significativo que ha jugado la misma a lo largo del cristianismo y el modo en que las iglesias han interpretado y fundamentado su vínculo como institución y el de los cristianos/as como ciudadanos hacia el poder del Estado. Pero fundamentalmente por el hecho de que forma parte de ese tipo de sentencias bíblicas que han pasado a ser parte del “sentido común” de las sociedades occidentales, en cuyo marco se les da un variado “uso”: casi todo el mundo las conoce, aunque mayormente no se tenga registro de su origen ni mucho menos de su sentido bíblico concreto. Probablemente los otros textos no gocen de un nivel similar de presencia en la memoria de los fieles.

En cuanto a las temáticas que habilitan los textos, una lectura al conjunto de los mismos nos parece que permite observar una continuidad y profundización de los ejes que han venido desarrollando los pasajes bíblicos propuestos en los domingos anteriores: la justicia y la gloria Dios en su relación con la (in)justicia y el deseo de gloria humanos.

Recorrido previo a los otros textos del domingo

El Salmo 99 presenta un llamado a la exaltación y alabanza de Yahvé. El mismo es fundado en el testimonio de su realeza, su *justicia*, su derecho, su santidad y *gloria*, con respecto a los pueblos y al modo en que ejerce “juicio y justicia” “en Jacob”; al recuerdo de su misericordia mostrada en la intercesión de Moisés, Aarón y Samuel, el don de su *ley* y su juicio en el camino junto a Israel (como fruto de su *libre gracia* y *elección*).

La lectura del 1 Tesalonicenses nos ubica en la salutación y la gratitud de Pablo a Dios por la fe, el amor y la esperanza que han fructificado en esa comunidad. Por su testimonio Pablo conoce la *elección* de la comunidad por parte de Dios. Ello radica en que los tesalonicenses – siguiendo el ejemplo del Apóstol–, aún en medio de tribulaciones, se hicieron instrumentos de *divulgación de la Palabra de Dios* en la región y más allá, gozándose en el *poder del Espíritu de Dios*. Su testimonio “habla” del modo en que recibieron el testimonio de Pablo *abandonando a los ídolos “para servir a Dios vivo y verdadero”*.

El texto del Evangelio presenta la situación en que Jesús es *tentado* por emisarios de fariseos y herodianos en su búsqueda de “pruebas” para denunciarlo y “quitarlo del medio”. Lo hacen mediante una pregunta que tenía por fin o bien desacreditar a Jesús frente al pueblo (si

afirmaba la licitud de dar tributo a Cesar) o bien hacerlo punible frente al poder romano (si la negaba). Jesús desenmascara esa intención malvada e hipócrita pidiendo que le muestren la moneda (que ellos mismos portaban), preguntándoles por su *imagen e inscripción*. Ante la respuesta de que éstas correspondían al Cesar, la indicación con que Jesús responde a la maniobra (Devuelvan [mejor trad. que “den”] al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios) los deja desairados. Pues con esa respuesta Jesús a la vez que evita la trampa que buscaban tenderle, señala con *veracidad* cual es el “camino de Dios” en relación al *poder imperial romano*, a sus *símbolos* (recordemos que el Cesar y su imagen eran *venerados como Dios*) y a sus *prácticas* (representadas por la moneda como expresión de *la explotación económica* dada por medio del pago de tributos): “devolved a Cesar lo que es de Cesar” significa un rechazo de su pretensión de encarnar el poder divino así como de sus instrumentos de opresión y explotación, mientras que “devolver a Dios lo que es de Dios” significa *darle la gloria* y servir a Aquel cuya *justicia* – “sus caminos” – *restituye y afirma la humanidad concreta y la vida de su pueblo deshumanizado y oprimido por los romanos y sus cómplices*.

El texto que propongo para la predicación

El texto propuesto para la predicación (Ex 33: 12-23) no pareciera haber jugado ni lejanamente el papel descollante que tuvieron y tienen en la predicación y la catequesis de la iglesia textos como el del decálogo (Ex 20) y el del relato del “becerro de oro” (Ex 32), comentados en los domingos anteriores (ver arriba). Sí en cambio el pasaje fue una importante fuente de inspiración para destacados teólogos como Martín Lutero, quien construyó afirmaciones decisivas de su “Disputación de Heidelberg” de 1518 (verdadera “obra maestra” del pensamiento teológico) en base a una profunda meditación del pasaje en cuestión, al que cita de manera explícita en el marco de sus famosas tesis sobre el “teólogo de la gloria” (t. 19) y el “teólogo de la cruz” (t. 20). Un abordaje como el que realizara por entonces el joven monje agustino y profesor de Biblia es un ejemplo elocuente del potencial “explosivo” y de la notable riqueza del texto propuesto para este domingo. El desafío para nuestra escucha y reflexión es –otra vez– prestarnos a que el Espíritu que le dio origen libere y actualice él mismo ese potencial y su riqueza en el encuentro con la comunidad de hoy mediante su testimonio como Palabra de Dios.

En virtud de colaborar con ese fin proponemos seguir aproximadamente el mismo camino metodológico indicado para los estudios anteriores. Así pues realizaremos primeramente a) algunas consideraciones socio-históricas relevantes; luego b) una organización significativa y un comentario hermenéutico-teológico del texto; y finalmente c) señalaremos algunas “pistas mínimas” para la tarea homilética.

a) Consideraciones socio-históricas

Dado que Ex 33 comparte básicamente la misma “situación histórico-vital” (*Sitz im Leben*) que la de los textos que hemos estudiado los domingos anteriores (Ex 20 y Ex 32), remitimos al lector/a a lo señalado al respecto en las secciones correspondientes, así como a la bibliografía de referencia con la que hemos trabajado (ver arriba).

b) Organización significativa y comentario del texto

El pasaje Ex 33:12-23 es parte de un conjunto narrativo más amplio, compuesto por los capítulos 32-34, en los que se relata la ruptura de la alianza entre Yahvé e Israel por causa del pecado idólatrico del pueblo (32), la acción mediadora de Moisés a favor de Israel frente a Yahvé (33) y la celebración de una nueva alianza entre Dios y su pueblo (34).

Compartimos el punto de vista de Brevard Childs (cf. Childs, p. 556) en cuanto a que la temática en torno a la que gira todo el capítulo 33, a la que apunta la acción de abogacía de Moisés es la de la *presencia de Yahvé*, que define *el vínculo con su pueblo*, su abandono y condena definitiva o la reafirmación de su elección y de su alianza. En efecto: ese no solo es el eje temático dominante en nuestro texto (cf. vs. 14 y 15; 19-23) sino también en las dos subunidades narrativas que lo anteceden inmediatamente (vs 1-6 [cf. esp. vs 2] y vs. 7-11).

El texto propuesto compone una misma unidad narrativa, teológicamente significativa, que se realiza como diálogo entre Moisés y Yahvé; ella sin embargo se organiza en dos subunidades claramente diferenciadas entre sí: Ex 33: 12-17 + 18-23

1) Ex 33:12-17. Este pasaje presenta una narración organizada como quiasmo, de la siguiente manera:

- A) vs 12: "...te he *conocido por tu nombre* y has *hallado gracia en mis ojos*"
- B) vs 13: "...si *he hallado gracia en tus ojos...* y mira que esta gente es *pueblo tuyo*"
- C) vs 14a: "*Mi presencia irá contigo...*"
- X) vs 14b: "...y *te daré descanso*"
- C') vs 15: "*Si tu presencia no ha de ir conmigo no nos saques de aquí*"
- B') vs 16: "...que *he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo...* que *andes con nosotros*"
- A') vs 17: "...por cuanto *has hallado gracia en mis ojos* y te he *conocido por tu nombre*"

La acción mediadora de Moisés frente a Yahvé que describe el pasaje estudiado se ubica en el contexto mayor del dramático quiebre y la profunda crisis producida en el vínculo entre Yahvé e Israel a partir del pecado idolátrico del pueblo: su abandono del Dios liberador, que le ofreciera su alianza de gracia, a partir de la adoración del becerro de oro (ver el estudio correspondiente arriba). Si bien la acción de mediación compasiva de Moisés a favor del pueblo "de dura cerviz", había logrado evitar lo peor cuando Yahvé, montado en cólera, se inclinaba por aniquilar a los pecadores dirigiendo su promesa únicamente a Moisés, el vínculo de Yahvé hacia Israel todavía distaba mucho de haber sido recompuesto. La alianza estaba quebrada, y los designios de Yahvé respecto de Israel aún no eran claros. De hecho los pasajes 1-6; y 7-11 tematizan esta situación ambigua y problemática, que –a pesar de las señales concretas de duelo y arrepentimiento del pueblo (vs 6)– permanecía angustiantemente "abierta": ¿qué habría de ser de la *elección* libre y llena de gracia de la que fuera objeto Israel por parte de Yahvé, mediante la que el Dios liberador en su justicia estableciera *su alianza* haciéndolo *su pueblo* al hacerse libre y misericordiosamente *su Dios*? ¿Habría quedado sin efecto o seguiría en pie *su promesa* de conducir y dar a Israel el *bien salvífico de la tierra*, en la que su pueblo gozaría delante de Yahvé de su *shalom*: una vida libre, abundante y en paz, multiplicando su descendencia como las estrellas? Es sobre el trasfondo de tales observaciones e interrogantes que se hace inteligible el curso del diálogo en que Moisés profundiza su compasiva y apasionada mediación a favor de Israel frente a Yahvé.

La organización que muestra la estructura quiásmica del pasaje permite reconocer un primer esfuerzo mediador de Moisés, que se inicia luego de recordarle a Yahvé que éste le encomendó "sacar" al pueblo, pero *sin haberle declarado a quién enviará con él* (vs 12 a y b). La misma se desarrolla argumentativamente en los versículos 12 c y 13.

Allí el fundamento primario y esencial del argumento del mediador es la declaración del favor de Yahvé hacia *su persona*: "si *he hallado gracia a tus ojos* te ruego...". Ello da cuenta de la situación que constituye el punto de partida: en el momento, el único "puente" disponible para llegar a "buen puerto" en el vínculo (severamente lesionado) entre Yahvé e Israel es la gracia de la que goza Moisés a los ojos de Yahvé. Es en virtud de esa gracia recibida que Moisés – con una mezcla fascinante de pasión, inteligencia y prudencia– dirige a Yahvé el ruego de que "*me muestres ahora tu camino, para que te conozca y halle gracia en tus ojos*", agregando de inmediato con osadía (aquella inaudita osadía movida por su compasión con Israel y su conocimiento del carácter inmensamente compasivo del propio Yahvé) aquella razón que le importa destacar a Moisés: "mira que esta gente *es pueblo tuyo*". Con ello Moisés busca mover a Yahvé a restablecer *su alianza* con Israel como fundamento de la promesa *para Israel* como *su pueblo*.

El resultado de ese primer esfuerzo de abogacía de Moisés queda plasmado en la respuesta de Yahvé que le sigue: “Mi presencia irá *contigo*, y *te* daré descanso”. La misma expresa explícitamente un “sí” (al pedido de acompañamiento y cumplimiento de la promesa salvífica) y a la vez implícitamente un “no” (a hacer extensiva esa bendición a todo Israel, restableciendo la alianza). Para Moisés el balance de su acción resulta ambiguo e insatisfactorio, dado el carácter incierto y sombrío que las declaraciones de Yahvé siguen proyectando hacia el vínculo con Israel. Así el narrador construye la *tensión* dentro de la que se desencadenará, por un lado la segunda arremetida de Moisés en esfuerzo de abogacía a favor de Israel; y por otro el intempestivo pedido que luego le dirigirá Moisés a Yahvé (vs 18) dando lugar al desarrollo de una nueva subunidad narrativa, en la que la iniciativa en el diálogo pasará a ser de Yahvé (18-23).

Así pues, en vistas de esa oscura incertidumbre, Moisés redobla y profundiza la apuesta en su esfuerzo mediador, al punto de *identificarse totalmente con Israel* en su discurso: “si tu presencia no ha de ir *conmigo*, no *nos* saques de aquí”. Como si no hubiese escuchado la declaración de la promesa de Yahvé para con él, asume que *la exclusión de Israel* equivale a *una negativa hacia él mismo*. Ello queda reforzado en la inclusión del pueblo, que realiza mediante el uso de la 1ra p.sg (pasando del “no ha ir conmigo” al “nos saques”). La continuación de su abogacía a favor de Israel, pasa entonces a ser enfática y explícita. Mediante el recurso retórico a la pregunta Moisés le pide a Yahvé “que tú andes con nosotros” y “yo y tu pueblo seamos apartados...”. Así el mediador compasivo le solicita a Yahvé abiertamente retomar la elección y restaurar la alianza con Israel, de modo que éste vuelva a ser aceptado y reconocido como su pueblo frente a todos los otros pueblos de la tierra.

La respuesta de Yahvé a ese nuevo reclamo no resuelve totalmente la tensión, puesto que si bien dice: “También haré esto que has dicho” –con lo cual ha declarado su disposición a renovar el vínculo con el pueblo en línea con lo demandado por Moisés–, la razón que alega sigue radicando en la gracia de que goza *Moisés* a los ojos de Dios por haber conocido su nombre (volviendo a callar respecto de Israel). De hecho puede pensarse que precisamente esa abogacía apasionada- e incondicionalmente compasiva de Moisés a favor de Israel –a pesar de su pecado– corresponde exactamente a la libre gracia y a la compasión radical que caracteriza al propio Yahvé (Nota: sin pretender volver acriticamente a lecturas tipológicas clásicas –con sus problemas y virtudes– ¿cómo no recordar aquí aspectos importantísimos de lo plasmado en su vida y pasión por Jesús?).

Esa correspondencia “congenial” de Moisés con Yahvé –que interpela a Yahvé invitándolo precisamente a una conducta congruente hacia su pueblo– es lo que “ha conocido” éste como su “nombre” y le significa a Moisés una renovada testificación de la gracia que ha encontrado “en los ojos” de su Dios. La reiteración de mención a este vínculo especialísimo *con él* como *única* razón de la disposición a restaurar la alianza –y *no* del vínculo con el pueblo– es lo que deja establecido que la disposición de Yahvé con respecto a Israel sigue connotada por cierta distancia y reserva y que *no tiene como fundamento el mismo criterio* con el que abogara Moisés a favor de Israel. En esta *disrupción* “de criterios” entre Yahvé y el hombre Moisés, se insinúa y anuncia lo que constituirá el meollo teológico del pasaje siguiente...

2) Ex 33:18-23. Según nuestra opinión también es posible leer este pasaje como una organización narrativa de características quiásmicas, que proponemos exponer de la siguiente manera:

A) vs 18: “Te ruego que me *muestrés (déjame ver) tu gloria*”

B) vs 19: “Yo haré *pasar* todo mi bien...”

X) vs 20: “Dijo más: *No podrás ver mi rostro;*
porque *no me verá* hombre y vivirá”

B’) vs 20-21: “...tú estarás sobre la *peña*...”

y cuando *pase mi gloria*, yo te pondré

en una hendidura de la *peña...*”

A') vs 23 “...y *verás* mis espaldas mas *no verás mi rostro*”

La nueva sección se inaugura con una renovada e intempestiva intervención que Moisés dirige a Yahvé: “Te ruego que me muestres tu gloria” [versión RV] / “Hazme ver, por favor, tu gloria” [Trad. de Darío Barolin]. El carácter súbito y directo del pedido concreto, que le deja al lector/a una primera impresión algo desconcertante, tras una lectura detenida del conjunto narrativo revela su vinculación temática notando particularmente cierto paralelo del mismo con el pedido “Te ruego que me muestres ahora tu camino” [RV] / “hazme conocer entonces tu camino” [Trad. de Darío Barolin], que en la sección anterior (vs 13) le había dirigido Moisés de Yahvé. A nuestro entender la relación entre ambos pedidos no es meramente formal. Veamos...

La razón a la que alude Moisés para fundamentar el primer pedido de “conocer” los “caminos” de Yahvé es que “halle gracia en tus ojos” (vs 13). Quizá una primera cuestión que se hace manifiesta en el uso del término “camino”, es que está asociado directamente *al modo en que Yahvé se ha dado (y se da) a conocer a sí mismo*, y por el que se ha definido a sí mismo: por el “camino” *histórico* recorrido con Israel y con Moisés. Pues a ese Dios solo “lo conoce” aquella o aquel a *quién Él* “ha conocido primero” al iniciar con ella/él una historia de liberación desde la absoluta libertad de su gracia. Es *transitando ese camino* al que Yahvé ha llamado a su pueblo, a través del que es *Él* quien tiene la iniciativa y “marca el rumbo” (según *su* justicia) que *Él* quiere darse a conocer – pues ese es precisamente *el modo* en que su criatura / su pueblo *puede* permanecer en y gozar de *su gracia*.

Precisamente: es a partir de lo que Moisés *conoció de Yahvé de ese modo* que resulta inteligible su reclamo: “mira que esta gente es pueblo *tuyo*”. Es porque conoció a Yahvé como un Dios *compasivo* a través del camino transitado con Israel y con él, que le pide que vuelva a mostrarse así con su pueblo pecador y arrepentido (cf. 33:6). En vistas de la distancia en la que sigue permaneciendo Yahvé respecto de Israel a causa de su pecado idolátrico, el pedido compasivo de Moisés manifiesta una *paradójica* “congenialidad” entre él y su Dios que revela que el mediador, en ese aspecto sustancial, efectivamente *lo ha llegado a conocer* (por haber experimentado su gracia a través del camino *dispuesto por Yahvé*). Dicha paradójica congenialidad es confirmada por Yahvé como auténtico conocimiento mediante la promesa de su compasión y su gracia para con él: “Mi presencia irá contigo, te daré descanso” (vs 14).

No obstante es aquí donde se hace manifiesto el punto de *disrupción*, que literalmente “destruye” el entendimiento de Moisés y lo revela contra Yahvé y... lo “enloquece”. Pues la declaración de gracia de Yahvé exclusivamente *para con él* (excluyendo al pueblo, a quien Moisés ¡“congenialmente”!, deseaba incluir) hace que Moisés *no logre conciliar el criterio, la justicia* que rige los designios de Yahvé en la historia con su pueblo *con la compasión, con el amor* que conociera de él. El resultado obtenido después de su segundo y radicalizado esfuerzo de abogacía por Israel, en que por un lado Dios le concede a Moisés su pedido de restablecer la alianza –con lo cual Yahvé vuelve a confirmar aún mucho más su compasión y su gracia, su “congenialidad” con Moisés en este punto–, pero por otro mantiene el mismo criterio o motivo al “dar razón” a su respuesta: ello radica en la gracia *de la que goza él, Moisés* (sin hacer mención al pueblo), no hace sino agudizar infinitamente el *desconcierto absoluto de Moisés* en cuanto al modo de ser de Yahvé, *a la relación* –totalmente oscura a sus ojos humanos– *que guarda su compasión con “sus juicios”, a la soberana y majestuosa libertad* con que Yahvé realiza *sus designios y su señorío divino (su “justicia extraña”) en la historia con su pueblo y con él*.

A nuestro entender, recién sobre el trasfondo de esta experiencia de profundísimo *desconcierto* de Moisés (y el de todas las y los fieles de la historia, que resuena con agudeza sin par en el grito del Crucificado: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Mc 16:34) es posible abordar significativamente el nuevo y último pedido de Moisés: “hazme ver / muéstrame tu gloria” (vs 18). Moisés desea y le pide a Yahvé que le *des-vele* inmediatamente –por el “camino” que *él mismo pretende determinar*–, que le permita percibir, entender y así de algún modo “hacer suya” su *gloria: sus “razones”, su justicia, su majestuosa libertad y poder*. Quizá

ese deseo –esa “voluntad de poder” (Nietzsche)– se haya incrementado, alimentando aún más el desconcierto en Moisés (y viceversa), a raíz de la relación singularísima que Yahvé estableció con él – pues al fin y al cabo Dios le había declarado que fue gracias a que *él había hallado gracia a los ojos de Yahvé* que éste *le concedió* su pedido de restablecer la alianza con el pueblo (entonces: ¿que ello fue *gracias a él?*)... ¿Por qué entonces Dios no le concedería a él también realizar *el deseo de “acceder” a ese “santísimo”* como de hecho solo él accedía al tabernáculo, a la “tienda del encuentro”, donde Yahvé hablaba “cara a cara” con él? (cf. Ex 33,7-11).

Yahvé responde al pedido de Moisés tomando él la palabra de aquí en adelante. Su respuesta primeramente vuelve a *reafirmar* el modo en que él ya se ha dado y se dará a conocer a Moisés: “Yo *haré pasar todo mi bien* delante de tu rostro y *proclamaré el nombre* de Yahvé delante de ti” (vs 19a). Por tanto: será el “pasar” de Yahvé obrando liberadora- y compasivamente con su pueblo en el curso de la historia que ha decidido recorrer con él por su propia y libre iniciativa (mostrándole así su “bien”), lo que podrá ver Moisés; en ella Yahvé proclamará *su nombre*. Es lo que Dios vuelve a reafirmar mediante una declaración tautológica (que recuerda intensamente a Ex 3:14) que subraya la absoluta y majestuosa libertad por la que Él decide “tener misericordia de quien decide tener misericordia” (vs 19b) como único modo por el que “se define” a si mismo. Así pues Moisés podrá reconocer *las “razones”, los criterios, la justicia y el poder de Yahvé* únicamente allí: a través del camino histórico en que Él proclama su nombre siendo misericordioso según los parámetros de su justicia – que no se deja encorsetar en los parámetros de la justicia con que juzgan los hombres.

La siguiente expresión de Yahvé –que según nuestra lectura expresa el “clímax” kerigmático de de la subunidad narrativa– explicita la negación que de hecho ya estaba implícita en su reafirmación anterior: “no podrás ver mi rostro”. Ello radica en que la consecuencia de la realización de ese deseo daría lugar a la destrucción de su humanidad, a su muerte: “porque no me verá hombre y vivirá” (vs 20). Más allá de otras consideraciones más o menos importantes que desde otros puntos de vista se puedan realizar respecto del sentido que adquiere en la Biblia y en el mundo religioso de su entorno la afirmación de la imposibilidad de que los seres humanos permanezcan con vida ante una contemplación hierofánica directa, a nosotros, en el contexto del estudio e interpretación que venimos desarrollando, nos parece teológicamente relevante señalar lo siguiente: aquí Yahvé le dice un no rotundo al deseo (ilimitado) de Moisés de *traspasar el límite* entre lo que *le pertenece* únicamente a Dios y lo que su gracia *les concede* libremente a los seres humanos para que *vivan* (cf. Gn 2:16-17). Pues el poder de regir en la historia estableciendo “qué es el bien y qué es el mal”, “qué es justo y qué es injusto” es una potestad que en las manos y el dictado de los seres humanos es transformada en un poder de muerte, que destruye su propia humanidad a la vez que sacrifica y aniquila la de sus prójimos. Por tanto para Moisés la diferencia entre la muerte y la vida pasa por permanecer criatura reconociendo como don de la gracia de Yahvé ese “límite que libera”; se trata por tanto de la invitación a aceptar y vivir de la “justicia extraña” (*iustitia aliena*) *de Dios* – que como tal y *solo como tal* es “poder de vida” (ver artículo “El límite...” en la bibliografía del Domingo 17 de Pentecostés, arriba).

Los versículos 21 y 22 describen en forma sumamente plástica la forma amorosa en que el Dios que establece ese límite salvífico al deseo de conocer, de juzgar y de poder, preserva la humanidad de su criatura humana estableciendo para ella “el lugar” en estará a salvo porque la “mano” del propio Yahvé la cubre y protege de un poder que la aniquilaría. Esa “justicia extraña”, esa majestad insondable e inaccesible se revela así como expresión paradójica de su amor, de su compasión liberadora y preservadora de su criatura. Una vez “pasada” su gloria radiante, Yahvé le anuncia a Moisés que apartará su mano y verá “sus espaldas”, pero no su rostro radiante de gloria (vs 23). En este punto resulta significativo, para entender el sentido preciso implicado en que Moisés podrá ver “las espaldas” de Dios, tener en cuenta que en el próximo versículo Dios le ordena a Moisés que prepare dos tablas como las primeras “y escribiré sobre esas tablas las palabras que estaban en las primeras que quebraste” (34:1). Nos parece evidente que el texto sugiere que, al ser humano que le fuera preservada su humanidad aceptando/reconociendo el límite liberador de su “justicia extraña” (en que se realiza *la gloria*, la divinidad de Yahvé) Yahvé le muestra el lado que él quiere que vea (“sus

espaldas”) con la revelación de la Torá. En el “espacio de vida”, fruto de la gracia de Dios, creado por su palabra y mandamiento (paradigmáticamente formulado en el decálogo), su pueblo es llamado a experimentar el *shalom* salvífico, la libertad y la vida que le provee su Dios.

En tanto las cristianas y cristianos en la resurrección del Crucificado reconocemos y confesamos la manifestación más radical de la “justicia extraña” de Yahvé, de su misericordia incondicional para los violentados y violentadas, así como de su llamado a la penitencia y al cambio a los violentos, codiciosos y trasgresores, podemos testimoniar con Pablo –viviendo en el espacio de vida abierto por el Decálogo y la Torá– que “el fin (*telos*) de la Torá es Cristo, para justicia a todo aquel que cree” (Ro 10: 4).

Hacia la predicación: pistas homiléticas mínimas

Creemos que el texto ofrece una buena oportunidad para que la comunidad cristiana revise a fondo su “espiritualidad” – no tanto en términos de someter a revisión sus prácticas de piedad o sus prácticas litúrgicas, sino de preguntarse a fondo “de qué vive” – ¿de sus propios juicios y deseos, de su propia “justicia” o de la “justicia extraña” de Dios? Resulta paradójico que el compromiso radicalmente solidario de Moisés con su pueblo en su esfuerzo mediador, diera lugar –casi imperceptiblemente– a esgrimir ante Yahvé un parámetro de justicia y un anhelo de “conocimiento” y poder que llegó lo llevó al borde de la destrucción de su humanidad, a no ser por el límite preservador mediante el que Yahvé preservó su vida. Vivimos en una sociedad que bajo el dictado hegemónico del capitalismo alienta y justifica la búsqueda de realización ilimitada de deseos infinitos que – por transgredir ese límite delgado que conduce a establecer relaciones idolátricas con el “bien” deseado – lo hace acosta de la humanidad de los más pobres y de la preservación de la naturaleza, llegando a poner en severo riesgo la vida de la creación. En este contexto resulta pertinente volver a preguntar (e invitar a descubrir) en un marco homilético qué significa vivir de la “justicia extraña” mediante la que Dios le revela su compasión a la humanidad preservándola en los límites en que la vida puede permanecer “benditamente” humana.

Bibliografía

Además de la indicada para los domingos anteriores

Brevard Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella (España), Verbo Divino, 2003.

Martín Lutero, “La Disputación de Heidelberg”, en: *Obras de Martín Lutero* (Tomo I), Buenos Aires, Paidós/El Escudo, 1967, pp 29-46 (esp. 41s.).

ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO 163 – Octubre de 2014**ISEDET**

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

Este material puede citarse mencionando su origen

Daniel C. Beros

Domingo 26.10.2014, Domingo 20 después de Pentecostés (Verde)

Éxodo 34:1-10 (-12)

Salmo 1

1 Tesalonicenses 2:1-8

Mateo 22:34-46

Introducción

Los textos que nos presenta el leccionario para el Domingo 20 de Pentecostés proponen una línea de continuidad temática con la que plantean los textos de los tres domingos anteriores del mes, mostrando *otros aspectos* fundamentales vinculados a la gran temática de la justicia de Dios, que los atraviesa. En este caso, los textos muestran como esa justicia resplandece y se hace palpable *a través de la Palabra* con que Dios sale libre y misericordiosamente al encuentro de los suyos, en quienes se manifiesta por su parte en *una vida que acepta y reconoce el señorío liberador y salvador de Yahvé viviendo con sus mandamientos, experimentando de ese modo concreto su gracia*. Una vida tal se multiplica en frutos abundantes de gracia y justicia – no por decisión e iniciativa de los hombres, sino por la promesa y la fidelidad de Dios, que los llama, capacita y bendice para ser sus testigos e instrumentos.

Recorrido previo a los otros textos del domingo

El Salmo 1 es la “puerta de ingreso” al salterio, al libro de vida y oración de Israel y de la Iglesia. El mismo tematiza “el camino” de los “probos” [*Bewährten*], a diferencia del de los “criminales” / “sacrílegos” [*Frevler*] (según la traducción propuesta por el famoso filósofo judío Martin Buber de ambos términos en idioma alemán [ver bibliografía abajo]) y su fin: la bienaventuranza (vs 1) o la perdición (vs 6).

Los primeros son aquellos que experimentan la *renovación permanente de su entendimiento y de sus vidas* por tener “su delicia” en *el mandamiento e instrucción de Yahvé*, en su Torá, teniéndola presente “día y noche” (vs 3). Es por ello que no siguen *el consejo de los asesinos/sacrílegos*, no siguen “sus caminos”, ni comparten los banquetes en que se “sientan” a gozar del fruto de sus crímenes (vs 2); antes bien, por nutrir sus raíces vitales en la “corriente de agua viva” que es la Palabra de Dios, *dan fruto* (vs 3) que en la “comunidad de los probos” – ante Yahvé y su justicia (vs 5) – permanece y prospera, pues Yahvé “conoce su camino”; no así aquellos otros: como el polvo o la paja seca, son sopladados y se pierden.

Cabe destacar aquí el sentido teológico preciso del concepto de “probo” o “justo” en la Biblia: no es primeramente un concepto “moral” general, sino que se refiere concretamente a aquellos/as que por vivir *de y con* la Palabra de Dios “ajustan” sus propios “juicios” y opciones a la medida de *la justicia de Dios* (cf. Sal 82 y nuestro comentario de la temática en nuestro artículo “Dejar...” en la bibliografía abajo); a aquellos que son encontrados tales ante el juicio divino, que escruta y “conoce” “sus caminos”. Paradigmas bíblicos fundamentales de estos

probos/justos(as) son junto a Moisés (o Job) Jesús (cf. Mt 22: 35; Mt 4:1-11), María (cf. Lc 1:39ss) y Pablo (cf. 1 Tes 2:4).

Ello nos lleva a la epístola (1 Tes 2:1-8): allí Pablo apela a aquello que la propia comunidad de Tesalónica sabe sobre el fruto de su apostolado: que no ha sido “vano” (vs 1). Haciendo memoria, Pablo destaca que ello radica en que su testimonio no fue movido por la búsqueda de “gloria humana” y de perseguir el provecho propio mediante el engaño o la lisonja, con palabras que agraden a los hombres y sus intereses (vs 3-6), sino que su compromiso completo con el Evangelio – a los ojos *de Dios*, que “prueba los corazones” (vs 4) y es testigo de ello (vs 5) – se hizo manifiesto como tal tanto en la disposición a proclamarlo “con valentía en nuestro Dios” en medio de persecuciones y apremios de quienes vieron perjudicados sus intereses y negocios por ello (vs 2; cf. Hch 16:19-24; Hch 17:1-9); como en la ternura y la disposición a la entrega de la propia vida por amor a la comunidad (vs 7-8).

El texto del evangelio (Mt 22:34-46) nos presenta una nueva escena en que persiguen y “tientan” a Jesús, en esta ocasión los fariseos. Allí la tentación consiste para Jesús en indicar arbitraria- y “legalistamente” algún mandamiento particular de la Tora de entre sus más de 600 como el más importante. Lo desconcertante e inesperado para quienes buscan hacer tropezar a Jesús, es él señala no tanto un “punto” particular de la ley, sino aquella realidad a la que toda la ley “apunta”, que es *su fin (telos)* (cf. Ro 10:4) y fundamento: el amor a Dios y al prójimo (que es lo que caracteriza al “probo”, al “justo”) – aquella realidad que trasciende la ley de los linajes (referencia a la descendencia davídica) encarnada por el Cristo en medio de su pueblo.

El texto que propongo para la predicación

Luego del esfuerzo de “abogacía” compasiva de Moisés a favor de Israel ante Yahvé y de la “tentación” en que incurriera el propio Moisés (vs 33:18), es la gracia que Yahvé *tiene para con él* la que le salva la vida. Ello se concreta en Ex 34, que relata el restablecimiento del fundamento concreto de su propia libertad y con ella, la de su pueblo: la Torá, en cuya vigencia se expresa el nuevo pacto que le ofrece Dios, acompañado de la promesa de Yahvé de “hacer maravillas” a la vista de Israel.

Nuestra reflexión intentará mostrar la continuidad temática con los capítulos anteriores así como el énfasis específico que plantea el texto: la justicia soberana y libre de Yahvé, que Moisés finalmente reconoce y acepta, *se hace manifiesta en la misericordia y el perdón, que Yahvé hace extensivo a Israel, renovando la alianza* – no como una concesión al pecado, sino precisamente como expresión de su justicia y fidelidad sin igual.

Aquí también seguiremos de cerca el abordaje propuesto para los estudios anteriores: a las a) consideraciones socio-históricas relevantes; da lugar b) una organización significativa y un comentario hermenéutico-teológico del texto; y finalmente c) algunas “pistas mínimas” para la tarea homilética.

a) Consideraciones socio-históricas

Dado que Ex 34 comparte la misma “situación histórico-vital” (*Sitz im Leben*) que la de los textos que hemos estudiado los domingos anteriores (Ex 20, Ex 32 y Ex 33), remitimos al lector/a a lo señalado al respecto en las secciones correspondientes (en especial la del Domingo 17 después de Pentecostés), así como a la bibliografía de referencia con la que hemos trabajado (ver arriba).

b) Organización significativa y comentario del texto

Siguiendo la lectura propuesta por Barolin (ver bibliografía arriba), entendemos que los lugares en que se desarrollan las escenas relatadas, que tienen a Yahvé y a Moisés como únicos protagonistas directos, son primeramente la “*tienda del encuentro*”, muy probablemente el lugar en que hay que situar todo el diálogo que venía teniendo lugar desde 33:12; luego *la base de la montaña* (donde Moisés confecciona las nuevas tablas, 34:4) y *la montaña misma*. Allí Moisés sube por orden de Yahvé; en la cima de la montaña –una vez descendido Yahvé “en la nube”

(vs 5)– tiene lugar la autoproclamación del nombre de Yahvé (vs 6-7), la adoración de Moisés (vs 8-9) y la declaración divina del pacto y la promesa ligada a él, en la que el relato alcanza su clímax (vs 10).

Proponemos organizar el texto en los siguientes subunidades temáticas:

A) Orden de confección de las tablas y preparación del encuentro de Yahvé a Moisés (vs 1-3)

B) Ascenso de Moisés, descenso de Yahvé y autoproclamación divina (vs 4-7)

C) Adoración y plegaria de Moisés (vs 8-9)

D) Pacto y promesa de acción maravillosa de Yahvé (vs 10)

A) Yahvé ha salvado la vida de Moisés preservándolo dentro de los límites de su humanidad al responder negativamente a su pedido de “ver tu gloria” (33:18). Lo hizo afirmando su gracia libre y soberana, de una manera en que su compasión hacia él se mostró paradójicamente “congenial” con la pasión compasiva con la que Moisés había abogado por Israel (ver nuestro comentario arriba). Aquí Yahvé es quien sigue manteniendo su salutífera iniciativa ordenándole a Moisés que confeccione las tablas que había roto y prepare todo para presentar a Él en la cima de la montaña.

B) Moisés obedece la orden de Yahvé subiendo a la cima de la montaña con las tablas en su mano. Al ascenso obediente de Moisés le sigue el descenso condescendiente de Yahvé en la nube. Con ello Yahvé inicia la proclamación de su nombre subrayando su misericordia y su perdón, sin dejar de señalar a la vez su justicia (en 33:19b subrayaba el ejercicio soberano y absolutamente libre de su misericordia). Así Yahvé afirma la vinculación inseparable entre su misericordia y justicia – señalando la realidad de esa vinculación en la obra de Dios en la historia con su pueblo, que los hombres desde su perspectiva casi nunca logran conciliar... fuera de Jesucristo.

C) Moisés “baja la cabeza” y adora a Yahvé – en una actitud diametralmente opuesta a la que expresara el pedido intempestivo de “ver la gloria” de Dios (33:18)... Sus palabras dejan entrever que Moisés ha reconocido, se ha “ajustado” y aceptado el modo soberano y libre en que Yahvé realiza su designio misericordioso y justo en la historia con su pueblo pecador – obrando con él y con Israel más allá de las razones que había interpuesto anteriormente Moisés: únicamente en virtud de la gracia hallada por él –y no por Israel– a sus ojos... Su pedido de que Yahvé “vaya en medio nuestro” es acompañado del reconocimiento explícito de su parte de que Israel “es un pueblo de dura cerviz” (ello hasta ahora solo había sido declarado por el propio Yahvé). Moisés pide perdón por la iniquidad y pecado del pueblo – y solo entonces le ruega a Yahvé: “tómanos como tu heredad”.

D) El relato alcanza su clímax en el acto en que se verifica la autoproclamación del nombre hecha por Yahvé: en el restablecimiento del pacto (concretado luego en la entrega de las tablas como expresión del mismo; cf. vs 27ss) y la declaración de la promesa de la acción “maravillosa” de Yahvé, que no tendrá comparación en toda la tierra ni en nación alguna (señal de la elección soberana, de los caminos insondables a través de los que Yahvé manifiesta su gracia, misericordia y justicia). Ello lo verá “el pueblo en medio del que estás tú... porque será cosa tremenda la que haré contigo”. Así vuelve Yahvé a firmar la libertad de su abundante gracia, subrayando que todo ello es realizado únicamente en virtud de Moisés – aquel a quien Yahvé “ha conocido” por su nombre (cf. 33:17).

Hacia la predicación: pistas homiléticas mínimas

Teniendo en vistas la proximidad del Día de la Reforma (31 de Octubre), una buena alternativa de abordar homiléticamente el texto es exponer el modo en que la libre gracia de Dios se abre camino en Moisés – y por medio suyo a todo su pueblo. Aquí es posible señalar como el Moisés tentado a disponer él y a juzgar él sobre la justicia y misericordia de Yahvé (buscando “autojustificarse”, poniéndose él en el lugar de Dios, fantaseando ejercer una libertad y un poder que solo en “el juicio y las manos de Dios” es poder de vida, mientras que ejercido por el juicio y el entender de los hombres se transforma en poder de opresión y muerte), es

conducido por la palabra y el juicio misericordioso de Yahvé a aceptar su condición de criatura reconociéndolo únicamente a él como Dios y –vencida por la “sola fe” la tentación idolátrica– entonces también a “dejar que se haga presente su justicia” en medio de y a favor de todo pueblo de Dios... Esa es la raíz de la experiencia que hicieron en un contexto muy diferente los reformadores... esa es la experiencia que somos invitados nosotros a hacer hoy...

Bibliografía

Además de la indicada para los domingos anteriores:

Martin Buber, *Das Buch der Preisungen*, Francfort del Meno / Hamburgo, Fischer, 1962, p 5

Daniel Beros, “Dejar que se haga presente la justicia de Dios”, en: Jerónimo Granados (Ed), *Bicentenario. Tiempos de Revolución e Independencia. Reflexiones del Claustro de Profesores del ISEDET*, Buenos Aires, ISEDET, 2013, pp. 33-49.

ESTUDIO EXEGÉTICO-HOMILÉTICO (EEH) – 31 de Octubre de 2014**ISEDET**

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

Este material puede citarse mencionando su origen

Guillermo Steinfeld

Celebración del día de la Reforma – 31.10.2014 (Rojo)

Salmo 46

Jeremías 31,31-34

Romanos 3,19-28

Juan 8,31-36**En contexto**

No será justo privilegiar alguna sección del texto, como no sea traicionando a la totalidad, o reforzando la cultura del *slogan* como se ve en los bocadillos de los filmes “clase B”, donde frases como “la verdad los hará libres” o “den al César lo que es del César” se mezclan con “Hasta la vista, baby”, o parecidas.

El texto elegido es parte de una unidad literaria mayor a esta pequeña perícopa que se nos ofrece en 8.31-36. Presenta una situación jurídico-social normal para el mundo mediterráneo del siglo 1. Un esclavo estaba destinado a no producir ni poseer para sí, y en fin de cuentas a sostener por su única productividad hacia el amo, los tributos al imperio (que además se alimentaba de confiscaciones, extorsiones y otras formas de ingreso para sostener al ejército listo para la guerra y la expansión).

Un esclavo sólo tenía oportunidad de ingresar en el estatus de hombre liberado si el propietario, dueño de casa, lo colocaba bajo esa condición. Y Jesús ha utilizado más de una vez la figura del “dueño de la casa” (y de la viña, y el padre de familia) que ha puesto a cargo a su hijo (Mt 21,28ss, Lc 20,9ss). En este caso, co-responsable de la hacienda junto con el padre, el hijo tiene el mandato y el derecho de dar libertad.

Pero como lo indica la narración completa, los “iudaioi” (famosa generalización juanina para referirse a los opositores) a ojos de Jesús son esclavos de una tendencia que ya han naturalizado y por eso les resulta invisible a los ojos.

La imagen se difumina, y Juan nos presenta una interesante charla de Jesús con “los judíos que habían creído en él” (*toús pepisteukótas autw̄ loudaíous*), v. 31. Esta sección reproduce la fase de quiebre en el comportamiento de los interlocutores; el diálogo se torna rápidamente hostil hacia Jesús, quien ha intentado sostener una conversación cordial. Un juego de cambios en tiempos verbales da a entender que había judíos que se hallaban en la transición de la fe. El texto ha sido capaz de captar literariamente un movimiento de la interioridad de la fe que se produce a niveles imperceptibles (tales como creer, seguir creyendo, estar en la transición hacia la fe sólida - o, a la opción de autoexcluirse dejando de creer). Se trata de una lógica del comportamiento humano que evidencia que este público, como en la parábola del sembrador (Lc 8,4-15) representa un terreno de características móviles para recibir – o no – la buena semilla del Evangelio de Jesús.

Jesús les ha reconocido la filiación abrahámica (v. 33). Sin embargo la funcionalidad para armar un complot con el fin de matarlo señala en ellos otra cosa. Jesús les endosa una cuota de responsabilidad: se dicen libres pero son esclavos del pecado, como todos (v. 34).

Como hemos mencionado, este fragmento no puede ser comprendido sin leer la sección completa. Los opositores serán identificados con el instinto criminal (vv. 39-44) ¿Por qué? Jesús ya ha descubierto en ellos su puro deseo de muerte que delata su verdadera filiación, que no es abrahámica sino diabólica: quieren repetir con Jesús lo que se produce inmemorialmente, el asesinato del hermano que estorba, desde la muerte de Abel a manos de Caín (v. 44) hasta nuestro presente. El relato (en su totalidad) finaliza con una declaración de Jesús sobre su preexistencia (tema estrictamente juanino), y con su escape de manos de los interlocutores ya decididos a ejecutarlo (v. 58).

Regresando a la perícopa, a simple vista indica que si alguien yerra, está sometido al error, y no puede verlo por sí mismo (v. 34). Un esclavo del error sólo podrá ser iluminado sobre ese error por el dueño de casa. Pero en breve estos "ioudaioi" querrán eliminar – precisamente porque su plan ha sido dilucidado – a quien está poniendo luz sobre su destructiva negación del prójimo (v. 37).

Avances exegéticos

Debemos reconocer la presencia de una correlación de términos: Palabra-Verdad-Libertad-Hijo, y como en un mapa semántico descubrir también por qué se han utilizado – no sin sentido – verbos tales como "mantenerse" o "conocer". Además aparecen dos sustantivos que, a nuestro parecer, se llevan el protagonismo de la perícopa: estos son *pecado* y *libres*.

La palabra *pecado* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento goza de los matices propios de la hibridación de la lengua. El cruce del hebreo al griego, y luego a todos los idiomas occidentales entre ellos el español, trata fallidamente de reunir esos matices en una sola palabra.

La categoría "dura" de pecado por lo común se utiliza para traducir la palabra griega *adikía*, que significa *injusticia*. En una injusticia (la obstaculización humana a la amorosa justicia de Dios por medio del daño al otro), se hace presente la responsabilidad humana en sentido estricto. Sin embargo, en nuestro texto no se usa *adikía*, sino *hamartía*, que posee una carga simbólica menos determinista y probablemente más existencial. Se trata del error, tal vez por la torpeza, indolencia o falta de idoneidad del sirviente. No lo exonera de su responsabilidad, pero para la concepción antigua claramente se comprende como la condición del *doūlos*.

Tal vez deberíamos haber iniciado con esta advertencia: no hay que leer las palabras de Jesús con anteojos estoicos. Un estoico diría algo parecido a lo dicho en el v. 34: "Sólo el sabio es libre y todo ignorante es un esclavo". Los estoicos tenían muy claro el orden doméstico, pero no incluían en él a los esclavos. Es cierto que un esclavo no es un familiar en el núcleo del *oikos*, además cae especialmente bajo la categoría de sub-humanidad. Unos pocos hombres poseen el *logos divino*, los *logikoi*, y con toda seguridad son libres; sólo excepcionalmente podría encontrarse en mujeres y esclavos.

Mientras tanto, la buena noticia del Evangelio dice así: Jesucristo ha elegido autodespojarse pasando de la condición absoluta y gloriosa de Dios a la de un sub-hombre, un *doūlos* (Flp 2,5-8). Y lo ha hecho con el fin de recuperar la derrumbada dignidad de los hombres. Pablo vuelve a explicarse: "(Jesucristo) se hizo pobre, siendo rico" para que nosotros fuéramos enriquecidos con su dignidad (2 Co 8,9).

Por lo tanto, en el diálogo de vv. 31-36 se hace explícito que Jesús no acentúa su preocupación en la *hamartía* de los fariseos (que en breve se hará visible como una pavorosa *adikía*). En cambio pone el acento en la categoría de "libres" (*eleútheroi*). Nótese que no se habla de "libertos" (*apeleútheroi*), sino libres de hecho.

Otra vez los estoicos nos proveen de una base para la discusión. La mayor libertad es, para ellos, la posibilidad de controlar el alma por medio de la sustracción del deseo. La negación al goce, de las pasiones, y especialmente control del miedo a la muerte. Y aunque ellos idearon la posibilidad de una sociedad universal, sólo comprenden la libertad desde la interioridad y el personalismo. Pero esa norma se constituye también en un espacio de esclavitud; usando

fraseología de Lutero, si el hombre se "incurva en sí" pierde en ese pensamiento el lugar para rendir cuentas a otros, y cuánto más a la voluntad divina.

En cambio, para los interlocutores en diálogo con Jesús, la Ley ha sido objeto de guarda y veneración. Pero también motivo de esclavitud. Todo el desarrollo paulino de la justificación por la fe está enraizado en el conocimiento de esa lógica debilitada por las limitaciones de la Ley. Sólo Dios es justo, pero Dios no es su propia ley sino que es superior a ella. Y eso lo demuestra el hecho de que la ley abandona al hombre en los límites de su propia frontera. Le dice "no matarás" (Ex 20,13), pero inmediatamente le recuerda "si matas, habrá que matarte" (Ex 21,14ss). Y, si la antropología cultural no se equivoca, esto no ocurre sólo con la Ley mosaica, sino con todas las antiguas legislaciones. Una libertad "sin el otro", es imposible, por lo que Jesús indica que el Hijo, como el "gran otro" es inevitable, y que la única salida se encuentra en decidir qué se hace con él.

Una aplicación teológica

¿Se asume Jesús como liberador en sentido pleno (v. 36)? Si Jesús está hablando de sí mismo, entonces el beneficio de esa libertad es conducido por una Palabra que proviene de él, pero que, al fin del argumento, no se señala a sí misma, sino regresa a indicarlo como Hijo del Padre (vv. 31.32.36).

En cuanto a *permanecer en las palabras* de Jesús (v. 31), se asume la tradición veterotestamentaria de guardar los mandamientos de Dios. Pero aquí el verdadero atesoramiento de la Ley no es, entonces, la sola memorización. Se presenta durante la permanencia (*méno*) en las palabras de Jesús, es decir, en la continuidad comprometida y consciente en el modo de interpretar la Ley que es propio de Jesús. Una interpretación amorosa y llena de gratuidad que transita el camino que la Palabra viene abriéndose entre los hombres y mujeres antes que el tiempo existiera. Entonces, con esos ojos y ese corazón transformándose, con estos nuevos lentes sensibilizados "en Cristo", "en sus palabras", se conoce. Allí todas las mediaciones que nos obstruyen la visual del mundo se debilitan y transluce la verdad. Más, no la verdad griega sino a Jesús mismo (14,6).

Por lo pronto la discusión abierta por Jesús no deja demasiado margen para la lectura sociopolítica de la propuesta de liberación. Quisiéramos ver a Roma detrás de esto, pero quienes realmente están detrás son aquellos que pergeñarán el complot para matarlo.

La hipótesis de Lutero (basada en 1 Co 9,19 y Ro 13,8) que está en la raíz de la teología de las iglesias evangélicas, sostiene esa libertad abierta por Jesucristo que nos hace al mismo tiempo libres y siervos: "*El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos*". Únicamente la Palabra de Dios, las palabras de Cristo, pueden sustentar al alma porque la esclavitud – al menos en este último sentido – no es física. Esas palabras tan particulares en principio le muestran al ser humano su limitación, pero inmediatamente señalan a Cristo como alternativa. Y "al apropiarse Cristo del pecado del alma creyente (...) por su fe, es como si Cristo mismo hubiera cometido el pecado: de donde resulta que los pecados son absorbidos por Cristo y perecen en él". Como Lutero desarrolló en otros escritos (ej. la Disputación de Heidelberg, 1518), ningún pecado es muy pequeñito o secundario, y todas las obras son inútiles; por lo tanto este rescate de Cristo al creyente es insustituible por otros medios.

De modo que cuando aquella mujer o aquel hombre experimentan performativamente en su vida y en su cuerpo los efectos de esa Palabra, se *des-arrollan* desde su antiguo repliegue, y reproducen en el poder del mismo Espíritu que Cristo unas obras que son el simple resultado de la fe viva.

El camino de la libertad supone un diálogo responsable con Dios, en el que se le devuelve al hombre una pregunta doble: ¿Quieres ser libre? Bien... Pero, comencemos por esto: ¿dónde está tu hermano/a?

Para una reflexión comunitaria del texto

Proponemos aquí algunas preguntas que intentan ser provocativas para sostener un diálogo fluido y creativo en la comunidad de fe.

1. ¿Estamos de acuerdo en que Jesús es un hombre libre? ¿En qué situaciones concretas expresó esa libertad? ¿En cuáles de ellas la encontró limitada?
2. ¿Cuáles son las libertades pendientes en la sociedad en la que vivimos, y cuáles son las restringidas?
3. En nuestra propia comunidad de fe, ¿se experimentan formas de la libertad? ¿Cuáles? ¿qué situaciones las limitan?
4. El Nuevo Testamento abunda en consejos para construir la comunidad cristiana. Muchos de ellos indican el servicio mutuo, el perdón, la reconciliación, la restauración ¿Se trata de una quimera?
5. ¿Si nos comprendemos “menores”, o siervos/as unos ante otros, se aplica igual la idea de libertad? ¿De qué modo?
6. ¿Puede la libertad cristiana darnos algún punto de partida para conocer los mecanismos del tejido de la realidad? ¿Deberíamos buscar otros recursos para comprender mejor sus aspectos políticos, económicos, sociológicos?
7. ¿Qué situaciones reales existen en las que la libertad cristiana deba expresarse como desobediencia civil no-violenta?

Bibliografía auxiliar

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, 4ª ed., Madrid, Anagrama, 2005.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega: I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, 1984.

Lutero, Martin, “La libertad cristiana (1520)”, en *Obras*, vol.1, El Escudo, Buenos Aires, 1967.

Míguez, Néstor, “Esclavos en el imperio romano: el caso de Onésimo”, en *RIBLA* 28 (1997) 88-96.

Millar, Fergus. *El imperio romano y sus pueblos limítrofes: el mundo mediterráneo en la edad antigua: IV*. Vol.8. 5ª ed. Buenos Aires, Historia Universal Siglo XXI, 1979.

Wickenhauser, Alfred, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona, Herder, 1967.